

DELIBERATIONES

A Szegedi Hittudományi Főiskola tudományos folyóirata

I. évfolyam 2. szám

DELIBERATIONES

A Szegedi Hittudományi Főiskola tudományos folyóirata

I. évfolyam 2. szám

Szerkesztik

KISS IMRE, KOZMA GÁBOR (REKTOR),
ODROBINA LÁSZLÓ, THORDAY ATTILA

Lektor

THORDAY ATTILA

Lapterv

Tóth Péter és Kiss Bea

Az angol nyelvű összefoglalókat fordította

Posztós Ildikó Piroska

Megjelenik félévente

Felelős kiadó: Kozma Gábor rektor

A szerkesztőség címe: 6720 Szeged, Dóm tér 6.

Nyomda: FV Team

ISSN 1789-8919

TARTALOM

GRUBER LÁSZLÓ

ÉLETÚT ÉS PAPI IDENTITÁS, EMLÉKEZÉS

A 30 ÉVVEL EZELŐTT MEGVÁLASZTOTT II. JÁNOS PÁLRA 5

KESZELI SÁNDOR

KATEKÉZIS ÉS PLÉBÁNIA-KÖZÖSSÉGI MEGÚJULÁS 43

KUMINETZ GÉZA

A BŰNÖK ÉS A LELKIISMERETVIZSGÁLAT,

ILLETVE A GYÓNTATÁS SORÁN TÖRTÉNŐ MEGÍTÉLÉSÜK. 85

MARTOS LEVENTE BALÁZS

TANÍTÓ ÉS TANÍTVÁNY VISZONYA SZENT PÁL MŰVEIBEN 127

ODROBINA LÁSZLÓ

IL 1 COR 7,12-16 FRA ESEGESI PATRISTICA E DIRITTO ROMANO 145

SZUROMI SZABOLCS ANZELM

EGY KIEMELKEDŐEN FONTOS KÖTELÉK

A KELETI ÉS NYUGATI EGYHÁZAK KÖZÖTTI

ÖKUMENIKUS TÖREKVÉSBEN: A CANONES APOSTOLICI 175

THORDAY ATTILA

KRISZTUS SZEMÉLYE SZENT PÁL MŰVÉBEN 185

TRINGER LÁSZLÓ

SUCHT UND SEHNSUCHT -

DIE SUCHE NACH GLÜCK: WEGE UND IRRWEGE 193

ABSTRACTS 203

ÉLETÚT ÉS PAPI IDENTITÁS, EMLÉKEZÉS A 30 ÉVVEL EZELŐTT MEGVÁLASZTOTT II. JÁNOS PÁLRA

Tanulmányunkban a rendelkezésünkre álló adatok¹ alapján a lehető legrészletesebben megpróbáljuk végigkövetni, hogy II. János Pál pápa életútjának különböző szakaszaiban melyek lehettek azok a meghatározó történések, események, személyek és egyéb élmények, amelyek nagy valószínűséggel formálták, ill. befolyásolhatták az ő papképét, a szolgálati papságról alkotott felfogását, s így következképpen annak teológiai reflexiójára vonatkozó meglátásait. E biografikus-jellegű bemutatás egyben méltatás és emlékláltás kíván lenni a 2005. április 2-án elhunyt pap és egyházfő előtt, pápává választásának 30. évfordulója alkalmából.

1. GYERMEKKOR

Karol Józef Wojtyła, akit később II. János Pál néven ismert meg csaknem az egész világ, 1920. május 18-án született Dél-Lengyelország egyik kisvárosban, Wadowicében. Sajátos történelmi helyzetet éltek meg ezidőtájt a lengyel emberek: 123 esztendőnyi szét-

¹ Tanulmányom megírásánál a következő életrajz-jellegű művekre támaszkodtam elsősorban: Első helyen említtem meg a G. Weigel-féle, igen terjedelmes II. János Pál-életrajzot: *Testimone della speranza. La vita di Giovanni Paolo II, protagonista del secolo*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2001. (Eredeti mű: *Witness to Hope*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1999.) Maga a mű igen terjedelmes, összesen 1287 oldalas, ebből több mint 150 oldalt tesznek ki csak a lábjegyzetek, ez is jól érzékelteti e munka rendkívüli alaposágát és igényességét. Érdemes külön kiemelni, hogy a Szerző személyes jó ismerőse volt II. János Pálnak, így nem kevés adatot, információt magával a pápával folytatott személyes beszélgetései alapján tár olvasói elé. – A másik, ugyancsak igen értékes és hasznos könyv, melyre szintén jelentős mértékben támaszkodtam: SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, Fabula Könyvkiadó, Budapest 1996. (Eredeti mű: *Pope John Paul II. The biography*, Scribner, New York 1995. Weigelhez hasonlóan Szulc is többször találkozott, ill. beszélgetett a pápával műve megírásakor.) – E két életrajzi munkán kívül, hasonlóképpen nagy segítséget nyújtott magának II. János Pálnak a személyes hangvételi írása, melyben pappászentelese 50. évfordulója alkalmából önmaga hivatásáról ír, valamint általában a papi hivatásról elmélkedik: GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996. (Magyar kiadása: II. JÁNOS PÁL, *Ajándék és titok*, Új Ember Kiadó, Budapest 1997.)

tagoltság után megszülethetett az új Lengyelország, melynek közvetlen előzménye volt az 1919. július 28-án kötött Versailles-i békeszerződés (mely elismerte Lengyelország teljes függetlenségét), valamint az 1920. augusztus 15-én, a szovjet-orosz csapatok Varsónál történő sikeres visszaverése, mely a „visztulai csodaként” vált ismertté². Amint az újjászületett nemzet fennmaradása érdekében máris háborúba kényszerült, s győztesen esett át e tűzkeresztségen, nos, nem sokkal ezt megelőzően keresztelt meg Franciszek Zak tábori káplán a kis Karolt, a Szűzanyának dedikált wadowicei plébániatemplomban június 20-án³.

A gyermek Karol lelki- és hitvilága fejlődésében mindenképpen meghatározóak a szűk értelemben vett – a városka kulturális pezsgésétől távol, visszavonult életet élő, csöndes, jámbor, de nem bigottan vallásos – *családja* részéről érkező hatások⁴. Így a tizenhárom gyermekes családból származó édesanyja, Emília Kaczorowska tanította meg a kis Loleket keresztet vetni, együtt mondták a reggeli imát, s esténként, no meg az ünnepeken a Bibliából olvasott föl neki, ami egyáltalában nem volt jellemző azokban az időkben a galíciai katolikusok körében, akik a hangsúlyt inkább az egyházi liturgiára helyezték⁵.

Karol hat éves korában került iskolába. E *példás magaviseletű* fiúcska kezdettől fogva minden tárgyból a *legjobb osztályzatokat* szerezte, énekből és hittanból pedig *kiemelkedő* teljesítményt nyújtott. Maga az iskola a plébániatemplom közvetlen közelében volt, így a többi kisdíákhoz hasonlóan, ő is gyakran betért egy rövid fohászra, s az óráközi szünetekben a többi fiúval a templom előtt játszadozott⁶; egyszóval, kezdettől fogva *természetes* volt számára a *templom közelsége*, annak légköre.

Karol nem egészen kilenc éves volt, amikor 1929. április 13-án elveszítette édesanyját⁷. A gyermek rendkívüli önfegyelmel viselte el e sorscsapást, mégis, amint az egy tíz évvel később írt verséből is kiderül, a lelke mélyén azonban gyötrelmesen szenvedett⁸. A temetést követően, apja elvitte két fiát a híres Mária-kegyhelyre, „a zebrzydowski kálváriára, hogy ott imádkozzanak. (...) Anyja halála is hozzájárult *Mária-kultusza* kialakulásához: természetes módon azonosult benne a két személy”⁹.

2 Vö. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 9-10.

3 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 37.

4 Vö. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 51.

5 Vö. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 51.

6 Vö. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 53.

7 SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 53.

8 SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 53-54.

9 SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 53-54. Vö. még WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 39.

Édesanyja elvesztésének ismeretében érthető, hogy *édesapja* lesz az, aki személyénél fogva egész életére, vallásgyakorlatára maradandó nyomokat fog hagyni¹⁰. Apja, a gazdálkodó családban született idősb Karol Wojtyła, eredetileg szabónak tanult, majd az osztrák-magyar hadsereg katonája lett, előbb tiszthelyettesként, majd az új lengyel hadsereg tisztjeként, főhadnagyként szolgált¹¹. A katonaságnál a hivatali lapján a következő jellemzést írták róla: „Rendkívül jól fejlett fizikumú, egyenes jellemű ember, komoly, jól nevelt, szerény, mindenekfölött becsületes, felelősségérzete igen erős, modora szívélyes, a munkában fáradhatatlan (...) kapcsolataiban módfelett kellemes, korrekt, udvarias”¹². Már e jellemzés alapján is sejthető, hogy Karol apja – akivel, mellesleg nagyokat játszottak, beszélgettek, s a vasárnapi misék után gyakran kirándultak is a Wadowice környéki hegyekben-erdőkben¹³ – éppen kimagasló jelleme által, megadta számára azt a fontos és nélkülözhetetlen emberi nevelést, amit édesanyjától nem kaphatott meg¹⁴. Édesapja azonban nemcsak általános emberi tulajdonságaival volt meghatározó a gyermek számára (a fentebb említett tulajdonságok, gyakorlatilag teljes egészében állnak Karolra, ill. a későbbi papra, pápára is), hanem vallási élete és hitgyakorlata által is. Apjának köszönhetően a „családban vallásos, de nem bigottan vallásos légkör uralkodott. (...) A vallásgyakorlat magától értetődött a Wojtyła-családban”¹⁵. A pápa hosszú évek távlatából visszatekintve így vall apjáról: „Korán váltam apátlan, anyátlan árvává. Apámat nagyon megrendítette anyám korai és felnőtt testvérem halála. Ám a csapások nagy lelki mélységeket tártak fel benne. Bánata fokozatosan imává nemesedett. (...) Ahogy ő letérdelt, az meghatározó volt fiatal éveimre”¹⁶. Papsága 50. évfordulója alkalmából írt könyvében édesapjára, ill. a családi otthonára úgy tekint vissza, mint *egyfajta háziszemináriumra*, amely előkészítette a papi hivatására¹⁷.

Mintegy tíz éves, amikor rendszeresen el kezd *ministrálni* plébániatemplomukban, s így gyermekfejjel egyre közelebből tapasztalhatja meg Isten szolgálatát a liturgia misztériumán keresztül. A ministránsfiúk vezetője *Kazimierz Figlewicz* atya volt és ő lett a mi-

10 Maga II. János Pál ezt így fogalmazta meg: „Apám csodálatos ember volt, csaknem összes gyermek- és serdülőkori emlékeim vele kapcsolatosak”. FROSSARD, A., «Non abbiate paura!», Rusconi, Milano 1983, 13. Vö. még WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 41.

11 SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 47.

12 Vö. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 47-48.

13 Vö. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 54.

14 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 39-40.

15 SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 51-52.

16 WOJTYŁA, K., *A hit Keresztes Szent János szerint*, Szent István Társulat, Budapest 1991, 16.

17 Vö. GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 1996, 29-30.

nistráns Karol gyóntatója is. Karol gyakran találkozott a fiatal atyával, akinek megnyerő személye igen nagy hatást gyakorolt rá, így bizonyosan szerepet játszott papi hivatásának kialakulásában¹⁸.

2. IFJÚKOR

Karol az elemi iskolát befejezve, 1931 januárjának végén beiratkozott a helyi nyolcosztályos fiúgimnáziumba, mely az egész környék legszínvonalasabb ilyen jellegű tanintézetének számított¹⁹.

Időközben azonban újabb sorscsapás érte őt és apját: 1932. december 4-én meghalt fiatal, mélységes hivatástudattól fűtött orvos bátyja, Edmund, akivel a köztük lévő nagy korkülönbség ellenére igen közel álltak egymáshoz²⁰. A sírkőre a következő feliratot vésték: „Hivatásának áldozata, aki feláldozta saját életét az emberiség szolgálatában”²¹. Karolt mélységesen lesújtotta e haláleset, szerencsére azonban a fiúban „felülkerekedett veleszületett derűlátása és energiája, belevetette magát a tanulásba, a sportolásba és a testedzésbe, s egyre jobban lekötötte terebélyesedő vallási buzgalma is (...), mind odaadóbban kereste Istent”²².

1935 decemberében felvették a *Mária Kongregáció* wadowicei gimnáziumi szervezetébe, hat hónappal később pedig megválasztották annak *elnökévé*, a következő évben úgyszintén²³. „Továbbra is ministrált, mindennap áldozott: minden jel arra mutatott, hogy egyre komolyabban veszi a vallásgyakorlást. Ennek ellenére osztálytársai soha nem érezték úgy, túlzásba viszi a dolgot”²⁴. „Tulajdonképpen mindenki csodálta, amiért össze tudja egyeztetni a komolyságot és a vallásosságot a könnyed, barátságos viselkedéssel, sőt, a jóízű humorral”²⁵. Osztálytársai emlékezete szerint annyira tisztelték őt, hogy jelenlétében senki nem használt obszcén szavakat, pedig ez akkortájt (is) hozzátartozott a tizenévesek beszédéhez²⁶.

18 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 42.

19 Vö. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 55.

20 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 42. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 58.

21 WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 43.

22 WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 43.

23 Vö. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 62. „A Mária Kongregáció a Szűzanya kultuszát ápoló, mélyen spirituális, nemzetközi katolikus ifjúsági szervezet: Karol számára vélhetően édesanyja emléke tette vonzóvá. Mária-tisztelete az idők során teljesen a hatalmába kerítette”. Uo. 62..

24 Vö. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 62.

25 SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 63.

26 Vö. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 63.

Aszketizmusra, önmegtagadásra való készsége – ami szintén fontos velejárója a mértéktartó papi életnek – jól megmutatkozott abban például, hogy „elnökségi tagja volt (...) az Absztinensek Körének, akik fogadalmat tettek, hogy egy esztendeig nem isznak szeszes italt”²⁷.

Az iskolában *vasfegyelem* uralkodott, – ami ugyancsak jó alapot adhatott számára későbbi, valóban példaértékűen fegyelmezett papi életviteléhez – ugyanakkor szabadidejükben azt csinálhattak a diákok, ami nekik tetszett és éltek is a lehetőséggel²⁸: A gimnáziumban a futball volt a legnépszerűbb sport, melyet Karol is szeretett; a mérkőzéseken „többnyire katolikus fiúkból verbuválódott csapat állt ki a zsidó fiúk ellen, de gyakran átállt a zsidó csapatba, ha kapusra volt szükség. Kora gyermekkorától fogva voltak *zsidó játszótársai és barátai*”²⁹. „Gyerekkori barátai és wadowicei tapasztalatai a zsidókérdésben hozzájárultak ahhoz, hogy a vatikáni zsinaton bíborosként, majd később pápaként is elsőnek álljon ki a vallási toleranciáért”³⁰.

Karol a gimnáziumban osztályelső volt, a *lengyel nyelv és irodalom* mellett imponáló tudást szerzett a klasszikus nyelvekben, így a görögben, a latinban pedig különösképpen is³¹. „A wadowicei gimnázium érdemének tudható tehát be, hogy egy negyedszázaddal később Wojtyła bíboros folyékony latin tudásával kápráztatta el a II. Vatikáni Zsinatot”³².

Tanárai közül hitoktatója, *Edward Zacher* atya, a gimnázium fizikusi, asztrofizikusi és mérnöki végzettségű prefektusa volt rá a legnagyobb hatással: „Gondolkodni tanított bennünket, felhasználva ehhez mindazt a tudást, amelyet más tantárgyak tanulása során szereztünk, és mindig azzal a céllal, hogy bizonyítsa: az igazságon alapuló tudás sosem veti el Istent, ellenkezőleg, alázatosságra tanít a Teremtővel szemben”³³. Amint majd a későbbiekben látjuk, természettudományos ismeretei és az iránti nyitottsága nagyban megkönnyítette papi működése során az értelmiségekkel való dialógust, s tudjuk róla, hogy pápaként is intenzíven szorgalmazta a tudományos kutatásokat.

Amikor Figlewicz atyát, a ministránsok vezetőjét Krakóba áthelyezték, a fiatal pap meghívta egy alkalommal a már gimnazista fiút a Wawel székesegyházba, hogy az

27 Vö. SZULC, T., II. *János Pál pápa élete*, 62.

28 Vö. SZULC, T., II. *János Pál pápa élete*, 62-63.

29 SZULC, T., II. *János Pál pápa élete*, 55.

30 SZULC, T., II. *János Pál pápa élete*, 55.

31 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 43.

32 SZULC, T., II. *János Pál pápa élete*, 60.

33 SZULC, T., II. *János Pál pápa élete* 60.

ünnepélyes szertartások során segédkezzék³⁴; ez az élmény mély nyomot hagyott ifjú lelkében³⁵.

Az ifjú Karol azonban nemcsak a vallási, ill. tudományos dolgok iránt érdeklődött: „amellett, hogy teljes odaadással tanul, sportol is, részt vesz a diákhadtest alapkiképzésében, és tagja a színjátszó körnek”³⁶. A *színjátszás* különösen is meghatározó volt az ifjú Wojtyła életében. 1935-ben ismerte meg a nála 14 évvel idősebb *Mieczysław Kotlarczyk*-ot, az indulatos természetű, tudós színházrajongó wadowicei gimnáziumi tanárt, aki bevezette a színjátszás szépségeibe³⁷. „Ő volt a megteremtője az «élő szó» drámaelméletének, amely a színpadon a helyes, pontos és tiszta beszédre és nyelvezetre helyezte a legfőbb hangsúlyt. S még más valamiben nagy hatással volt a mester az ifjú Karolra, a későbbi papra, ill. pápára: „Mieczysław Kotlarczyk számára a színész a papétól nem különböző funkcióval rendelkezik: e világ anyagai által feladata bevezetni a transzcendens igazságok birodalmába”³⁸. Wojtyła ekkor ismerkedik meg s egyre behatóbban tanulmányozza a lengyel romanticizmus nagyjait, így a hit és a haza védelméért lelkesedő *Henryk Sienkiewicz*, a szabadság, a dolgok igazsága, a munka méltósága és a munkások tisztelete mellett szót emelő *Cyprian Kamil Norwid*, az akkor nem létező Lengyelország lelkipolitikájának számító, misztikus irányultságú *Juliusz Słowacki*, és az intuíció, a „szív igazságáért”, ill. a keresztény ortodoxia objektív igazságáért síkraszálló, valamint a nemzet megváltó szenvedését hangsúlyozó *Adam Mickiewicz* műveit³⁹.

A színjátszás világa nagyszerű *közösségi tapasztalatot* is nyújtott az ifjú Wojtyła számára; élete e korai szakaszában belekóstolhatott, hogy mit jelent közösen valamit megtervezni, azt kidolgozni és véghezvinni, vagyis mit jelent nagy önfegyelmet igénylő módon *másokkal együttműködni*⁴⁰.

Az irodalom, a színház, az előadás, egy üzenet vagy mélyebb mondanivaló továbbítása – egyszóval a szó világa – a későbbiekben is meghatározó volt Karol Wojtyła életében; érthető, hogy miért lesz számára, a későbbi papnak fontos a tanítás, az igehirdetés, az emberekkel való kommunikáció és dialógus, vagyis az a közlés, amely emberi szavak által történik, valamint a másokkal való együttműködés; mindez ugyanígy jelen lesz mint

34 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 42.

35 Vö. GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 35.

36 SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 63.

37 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 48-50. Barátságuk Wojtyła életének egyik legmélyebb barát-sága volt, és csak Kotlarczyk halálával, 1978-ban ért véget.

38 WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 49.

39 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 44-48.

40 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 50.

meghatározó motívum pápasága során is, így többek között a papság lényegi mibenlétéről alkotott felfogásában is nyilvánvaló módon visszatükröződik.

Talán meglepőnek tűnik, de Karol, ez a jámbor és igen buzgó, fegyelmezett életvitelt folytató gimnazista ifjú semmi konkrét jelét nem mutatta a papi hivatás iránti érdeklődésének, hiszen „ez idő tájt az *irodalom*, főként a *drámai irodalom* és a *színház* iránti szenvedély” töltötte el⁴¹, mitöbb, határozottan el is háritotta magától a papságnak mégcsak a gondolatát is. Az egyik tanulótársának a visszaemlékezése is ezt tanúsítja: „Egy osztálytársa, dr. Jan Kus (...) szerint hetedikben, az utolsó előtti tanévben a barátai komolyan kérdeztetni kezdték, hogy csak nem akar-e pap lenni. Karol pedig azt válaszolta: *Non sum dignus*, vagyis *Nem vagyok rá méltó*, és ezt akkor komolyan is gondolta”⁴². „Később, már pápaként egy francia vallástörténésznek bizalmasan elmondta, hogy gimnazista korában (...) határozottan elvetette a gondolatot, hogy pap legyen, inkább «civil keresztényként» akart résztvenni a szociális problémák megoldásában, az Egyház közvetítésével”⁴³. E szavak is sejtetik, hogy a világi keresztényeknek az egyház életének minden részébe történő bevonása, nos, gyökereiben már ott található az ifjú Wojtyła lelkében, hiszen ő maga is először ilyen módon képzelte el a maga egyházi szerepvállalását.

3. EGYETEMISTA – A NÁCI MEGSZÁLLÁS IDEJE

Karol kiváló eredménnyel letett érettségi vizsgáját követően, 1938 augusztusában apjával együtt Wadowicéből Krakkóba, a Debniki városrészben található Tyniecka utca 10. szám alá költözött, szegény és egyszerű körülmények között élve, hogy megkezdhesse *filológiai* tanulmányait a *Jagelló Egyetemen*⁴⁴. A *nyelvnek a tanulmányozása* teljesen új látóhatárt nyitott meg számára, mintegy bevezette *magának a szónak a titkába*⁴⁵.

Egyetemi professzoraitól a tudás mellett még valami fontosabbat is kapott: emberi tartást, bátor kiállást, haza- és a nemzeti kultúra iránti szeretetet, küzdelemre való készséget valami jó, nemes, igaz emberi ügyért, s téve mindezt akár vérük ontásáig elmenő, rendíthetetlen, hitből fakadó lelkiülettel. Hitler csapatai 1939. szeptember elején váratlanul és villámgyorsan lerohanták a fiatal Lengyel Államot, s az így kialakuló új helyzet a sok millió lengyellel együtt Karol Wojtyła, a fiatal krakkói egyetemista életét is gyökeresen megváltoztatta. Abban az évben is próbálták megkezdni a Jagelló Egyetem professzorai az új tanévet, de az csak 1939. november 6-ig tartott⁴⁶. E napon ugyanis „a

41 GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 11.

42 SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 63.

43 SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 63.

44 Vö. GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 11.

45 Vö. GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 11.

46 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 56.

német hatóságok (...) az összes professzort (...) a tudomány e tiszteletre méltó embereit a sachsenhauseni koncentrációs táborba hurcolták⁴⁷. Így véget értek az egyetemista Karol nyelvi tanulmányai, s megkezdődött a német megszállás időszaka.

„Annak elkerülése végett, hogy Németországba hurcoljanak kényszermunkára, 1940 őszén dolgozni kezdtem, mint *munkás egy kőfejtőben*, mely a Solvay vegyipari gyárhoz tartozott⁴⁸. Wojtyła tehát hamarosan megismerte a munka világát is – mely meghatározó és maradandó nyomokat hagyott lelkében – miközben ideje nagy részét olvasásra és irodalmi alkotások írására fordítja⁴⁹.

A kívülállóknak sokszor megérzik a mások lelkében megfogant isteni csírákat, a hivatás kezdeményeit; hasonlóképpen történt ez a munkás Wojtylával is. A kőfejtő robbantómestere, Franciszek Labus többször is utalt erre, akinek szavai mélyen belevésődtek az emlékezetébe⁵⁰. Karol, noha nem készül még papnak, – miközben mások már felismerik benne az Istentől kiválasztott és meghívott embert – az éjszakai műszakból hazatérve, a redemptoristák Podgorze-plébániáján gyakran részt vesz vagy ministrál az első reggeli misén; saját visszaemlékezése szerint, ez az állandó imádságos összeszedettség – melynek munkája során is gyakran tanújelét adta – adott neki erőt ahhoz, hogy a megszállással járó szenvedéseket és kegyetlenkedéseket el tudja viselni⁵¹.

A német megszállással a Katolikus Egyház – mint a nemzeti kultúra és identitás legfőbb őrzője – tudatos és módszeres likvidálása kezdődött el, melynek következtében a mintegy húsz millió lengyel katolikus lelkipásztori gondozását végző 11.300 papból 3646 főt vittek koncentrációs táborokba, ahol 2647-en életüket áldozták⁵²! A lengyel papok hősiessége, életáldozata mindenképpen jelentős hatással volt az ifjú Wojtylára⁵³.

Papi hivatásának világos felismerését és amelletti végleges döntését megelőző időszakban Wojtyła továbbra is igen nagy érdeklődést mutat az irodalom, a színház világa iránt: „Ebben az időszakban kapcsolatban maradtam az *élő szó színházával*, amelyet Mieczyslaw Kotlarczyk alapított és az illegálisban továbbra is működtetett. (...) El kell ismernem, hogy e színházi tapasztalat mélyen beleivódott a lelkembe, még akkor is, ha egy bizonyos ponton világossá lett számomra, hogy valójában *nem ez az én hivatásom*”⁵⁴.

47 GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 12.

48 GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 12.

49 Vö. GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 12.

50 Vö. GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 15-16.

51 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 71.

52 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 65-66.

53 Vö. GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 45-47.

54 GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 16-17.

Hivatása útjának kibontakozásában, pap-képének kialakulásában nagy szerepet játszott *Mária-tisztelete*, amit ő maga *lelkisége vezérfonalának* tekint⁵⁵: „Isten Anyjának tiszteletét, hagyományos formájában, családom és a wadowicei plébánia alakította ki bennem. Emlékszem a plébániatemplomnak a Mindenkor Segítő Szűzanya tiszteletére szentelt oldalkápolnájára. Oda jártak reggelenként a gimnázium diákjai (...), s a délutáni órákban is sok diák fordult meg a kápolnában, hogy a Szűzanya közbenjárását kérje”⁵⁶.

Mária-tisztelete, Krakóba költözve, tovább mélyült. Karol a Debniki városnegyedben található, a szalézi szerzetesek által vezetett plébánián működő „Élő Rózsafűzér”-társulat tagja lesz, s ott egy fiatal, elkötelezett laikus, *Jan Leopold Tyranowski* útmutatásai, segítségével még inkább elmélyültté, megérlelődötté vált máriás lelkisége. „Meggyőződésem volt, hogy *Mária Krisztushoz vezet bennünket*, de akkortájt kezdtem felfogni, hogy *Krisztus is Anyjához vezet minket*. Volt életemnek egy olyan szakasza, amikor valamiképpen megkérdőjeleztem Mária iránti tiszteletemet, arra gondolva, hogy ha túlságosan nagy méreteket ölt, végül károsan befolyásolhatja a Krisztust megillető tisztelet elsőbbségét. Ekkor Montforti Grignon Szent Lajos-Mária könyve nyújtott segítséget. (...) Ebben választ kaptam kételyeimre. Igen, Mária Krisztushoz közelít minket, Hozzá vezet bennünket, azzal a feltétellel, hogy titkát Krisztusban éljük meg”⁵⁷. Emellett az ifjú Wojtyła azt is megértette, hogy „a Mária-tisztelet akkor hiteles, amikor Márián túlra vezet, egy Krisztussal való még intenzívebb kapcsolathoz, vagyis magához a Szentháromsághoz. A Mária-tisztelet tehát egy különleges út a megtestesülés és megváltás misztériumainak megértéséhez”⁵⁸.

Mária-tiszteletének megérlelődésében és elmélyülésében szerepet játszottak továbbá a hagyományos máriás áhítat-gyakorlatok is, úgy mint a „Legszentebb Szűz Mária szep-lőtelen fogantatásának zsolozsmája”, vagy más karácsonyi, ill. nagyböjti máriás énekek; az ezekben foglalt *teológiai és bibliai gazdagságra* fokozatosan ébred majd rá⁵⁹.

A máriás-dimenzió tehát papi lelkiségének meghatározó mozzanatává válik, s élete során mindvégig megmarad: „E lelki élmények hatására kezdett körvonalazódni előttem *az ima és a szemlélődés útja*, amelyen elindultam a papság felé és amelyen mind a mai napig járok. Ez az út már gyermekként, de papként és püspökként még inkább gyakran vezetett a Kalwaria Zebrzydowska 'máriás ösvényeire'. (...) Gyakran felkerestem és sé-táltam magányosan ösvényein, és az Úr elé tártam imáimban az Egyház különféle prob-

55 Vö. GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 37.

56 GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 37.

57 GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 37-38.

58 WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 72.

59 Vö. GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 39.

lémáit”⁶⁰. Egyáltalán nem véletlen, s az imént leírtakból nagyon is érthető, hogy máriás-ihletettségu lesz majd pápai jelmondata is: A *Totus Tuus* kifejezés Montforti Grignion Szent Lajos-Máriától származik. Ez nem más, mint Máriának, az Isten Anyjának tett felajánlás teljesebb formájának a rövidítése⁶¹.

Jan Leopold Tyranowski nemcsak Mária-tiszteletében segítette a fiatal Wojtylát elmélyedni. Tyranowski a szalézi atyák vezetete plébánián mint világi apostol tevékenykedett. A tisztviselő képzettségű, de apja szabóműhelyében dolgozó, buzgó és tüzes lelkű világi apostolt szalézi atyák azzal bízták meg, hogy az ifjúsági lelkipásztorkodásba bekapcsolódva, teremtsen kapcsolatot a fiatalokkal, mégpedig az ún. „Élő Rózsafűzér” társulat által⁶². Karol is ennek keretében ismerte meg őt: „Különösen mély lelkiségű ember volt. (...) Az önképzésnek olyan alapvető módszereit tanultam meg tőle, melyek később a szemináriumban megerősödtek bennem és amelyeket továbbfejleszhettem. Tyranowski, aki Keresztes Szent János és Avilai Szent Teréz írásainak tanulmányozásával képezte tovább magát, vezetett rá engem az életkoromhoz képest rendkívüli művek olvasására”⁶³. Tyranowski vallási és lelki kérdésekben így a fiatal Wojtyła szellemi mentora lett, legalább annyira, mint Kotlarczyk a színház és az irodalom terén szellemi atyja volt. „Visszapillantva Wojtyła életére, kétségtelen, hogy az apja mellett Kotlarczyk és Tyranowski hatott rá a leginkább. (...) Karolnak csak néhány lépést kellett megtennie Kotlarczyktól Tyranowskiig. Ha Kotlarczyk arra tanította meg Karolt, hogy a jóhoz a szépen keresztül vezet az út, Tyranowski azt értette meg vele, hogy a papi hivatás sokkal egyszerűbb módja annak, hogy rávezessük az embereket a jóra. S miután erről meggyőzte, Karol számára egyenes út vezetett élethivatásához”⁶⁴.

Tyranowski tehát élethivatásának, azaz *papi hivatásának felismerésében* és elfogadásában segítette Wojtylát. Ezzel együtt pedig, ami szintén meghatározó jelentőségű volt papi pályája során mindvégig, az *elmélkedés és imádság művészetének* – vagyis a papi lét talán leglényegibb dimenziójának – megismerésében, elsajátításában és begyakorlásában; mi több, ez a különöncnek, már-már egzaltálnak tűnő, aszketikus és misztikus vonásokkal bíró fiatal szabó „vezette el ahhoz a mély miszticizmushoz, amely több mint fél évszázadon keresztül meghatározta (...) életét. (...) Tyranowski misztikus hagyatéka magában

60 GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 39.

61 Az ifjú Wojtyła mint a Solvay-vegyüzem kényszermunkása olvassa a Jan Tyranowskitól kapott Grignion-féle könyvet az éjszakai műszakok félhomályában; ott található egy Máriának, az Isten Anyjának tett felajánlás, mely így hangzik: *Totus Tuus ego sum et omnia mea Tua sunt. Accipio Te in mea omnia. Praebe mihi cor Tuum. Maria*, vagyis: Egészen a Tiéd vagyok és mindenem a Tiéd. Befogadlak mindenembe. Add nekem szívedet, Mária. Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 186.

62 Vö. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 90-91.

63 Vö. GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 32.

64 SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 90.

foglalta Szent Jánost és Szent Terézt, és még valamit: az ő hatására ébredt Karolban már korán az a vágy, hogy bevonuljon egy szerzetesrendbe, ahol meditációval töltheti életét. Ezt a kívánságát végül is nem teljesítette a sors, de a szerzetesi élet mindig nagy vonzerőt gyakorolt rá⁶⁵.

Karol Wojtyła papi hivatásának megérlelődésében szerepe volt *Szent Albert testvér*-nek is, akit Adam Chmielowski hívtak, Lengyelország szerte jól ismert az alakja. Fiatalon forradalmárként részt vett az ún. „januári felkelésben” (1864), melynek során súlyosan megsebesült, majd külföldön több helyen is, így Münchenben festészetet tanult⁶⁶. Ezt követően egy ponton szakít a művészettel, „mert megértette, hogy Isten sokkal fontosabb feladatokra hívja. Megismerkedett Krakkó legszegényebbjeinek nyomorúságos környezetével. (...) Adam Chmielowski elhatározta, hogy közéjük áll. Nem mint alamizsnát adó, aki kívülről érkezik, hogy ajándékokat osszon szét, hanem mint olyan valaki, aki saját magát adja, hogy a kisemmizetteket szolgálhassa. (...) Az önfeláldozásnak ez a magával ragadó példája sok követőre talált⁶⁷. És Albert testvérnek, ennek a laikus ferences misszionáriusnak egyik kiváló követője lett Karol Wojtyła: „Alakja döntő jelentőségű volt számomra, mert benne különleges *lelki támaszra* találtam és *példáját* követve kezdtem eltávolodni a művészettől, az irodalomtól és a színháztól, és *gyökeresen elköteleztem magam a papi hivatás mellett*”⁶⁸. Az Albert testvér életében megnyilvánuló *önodaajándékozás*, a *legnyomorúságosabb* sorsúak *szolgálata* által történő *önfeláldozása*, nos, mindezek kulcsfontosságú elemekként beépültek Karol Wojtyła pap-képébe, valamint annak tényleges megélésébe is: az ő olvasatában a papi lét, ill. élet nem más, mint lényegileg másokért való lét, másokat szolgáló életáldozat.

Karol Wojtyła papi hivatása tehát véglegesen a második világháború időszakában, a náci megszállás alatt érlelődött meg. Wojtyła szavai arról tanúskodnak, hogy a személyesen megélt *szenvedések* és *borzalmak* jelentősen hozzájárultak ehhez: „Az biztos, hogy Isten terveiben semmi sem esetleges. Annyit mondhatok, hogy a háború tragédiája különleges árnyalatot adott annak a folyamatnak, amelynek során megszületett életre szóló választásom. Segített ugyanis, hogy új szemszögből vizsgáljam a hivatás *értékét* és *fontosságát*. A rossz elterjedésével és a háború szörnyűségeivel szemben egyre világosabbá vált számomra a papság és evilági küldetésének értelme”⁶⁹.

65 SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 92.

66 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 141-142.

67 GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 40.

68 GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 43. „Papaként egyik legnagyobb örömöm az volt, hogy Krakkó e szürke kámszás szegénykékjé az oltár dicsőségére emelhettem, előbb (...) boldoggá, majd az emlékezetes 1989-es év novemberében Rómában szentté avattam”. Uo., 43.

69 GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 44.

Mindezekén túl, a végső lökést – anyja, majd bátyja elvesztése után – *édesapja halála* jelentette: „A háború kitörése eltávolított egyetemi tanulmányaimtól és az egyetemi környezettől. Ebben az időszakban veszítettem el édesapámat, az utolsó személyt, aki még megmaradt legközelebbi családtagjaim közül. Tárnyilagosan nézve ez is hozzájárult ahhoz a *folyamathoz, amely elszakított előző terveimtől*; olyan volt, mintha kitéptek volna abból a talajból, amelyen addig a pillanatig felnövekedett emberi életem. Azonban ez a folyamat nem volt egyértelműen negatív. Tudatomban egyre világosabban felillant egy fénysugár: *az Úr azt akarja, hogy pap legyek*. Ezt egy napon teljes világossággal megértettem: olyan volt, mint egy belső megvilágosodás, amely magába foglalta az új hivatás örömét és biztonságát. Ez a tudat nagy belső békességgel töltött el”⁷⁰.

Amint az eddigiekből is egyre határozottabban körvonalazódik, Karol Wojtyła számára a pap nem olyan személyt jelent majd, aki mentes minden evilági gondtól, személyes megpróbáltatásoktól, szenvedésektől, egyfajta nyugodt, ’langyos’ polgári életet élve, ellenkezőleg; amint azt a papságról szóló tanításában látjuk majd, a papi lét és szolgálat lényegileg a *szenvedéstől és keresztől* megjelölt lét és szolgálat, Krisztusnak, a Mesternek példáját követve, – ezek nélkül érthetetlen, értelmetlen és meddő vállalkozás maradna.

4. SZEMINARISTA

Karol a papi hivatás melletti végleges döntését 1942 őszén hozza meg: jelentkezik a Krakkói Szemináriumba, s *Jan Piwowarczyk rektor* felvette a papnövendékek közé⁷¹. Késedelem nélkül közölték e hírt a város érsekével, Sapieha-val, aki éppen egy titkos szeminárium szervezésén fáradozott, s tíz hallgató felvételét hagyta jóvá az első évfolyamra, köztük Wojtyláé⁷².

Karol kivételével a többi növendék vidéken élt, s onnan jártak be Krakkóba, hogy részt vegyenek a Jagelló Egyetem betiltott teológiai tanszékének oktatói által titokban tartott előadásokon. A tanítás 1942 októberében kezdődött el, mégpedig egyéni oktatás formájában, így a papnövendékek sok esetben egészen a háború végéig nem ismerték egymást⁷³.

70 GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 44. A fiatal Wojtyła nem volt még 21 éves, amikor édesapját – egészen pontosan – 1941. február 18-án elveszítette; munkából hazatérve, vacsorát és némi orvosságot hozva számára, holtan találta kis lakásukban. Ezt követően még mintegy másfél évig tartó lelki küzdelemre, „fokozatos megvilágosodásra” és „belső megvilágosodásra” volt szüksége, hogy a már felismert élethivatása mellett végleges döntést hozhasson. Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 86.

71 Vö. GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 21.

72 Vö. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 102.

73 Vö. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 102.

„Szeminaristaként Karolt az Egyház hivatalosan egyházi személynek tekintette, ám az életében ez nem hozott érzékelhető változást. Folytatta munkáját a Solvay műveknél, és fél éven keresztül eleget tett a Rapszódia Színháznál vállalt kötelezettségeinek is. (...) Az egyéb kötelezettségek mellett vállalt szemináriumi tanulmányok óriási kockázatot jelentettek számára. Ha elfogják (...), az egyet jelentett volna a koncentrációs táborral vagy a kivégzőosztaggal”⁷⁴. Wojtylát azonban nem fogták el; kézzelfoghatóan megtapasztalta saját életében – mint Krisztus leendő papja – *Isten gondviselő jóságát*, törődését, s ez is életre szóló alapélményül szolgált későbbi papi pályája megéléséhez, arról való gondolkodásához: „A második világháború nagy és szörnyűséges *teátrumában a sors engem eléggé megkímélt*. Minden nap elvihettek volna otthonról, a kőfejtőből, a gyárból, hogy egy koncentrációs táborba hurcoljanak. Olykor feltettem magamnak a kérdést: annyian veszítik életüket a velem egy korúak közül – *én miért nem?* Ma tudom, hogy ez nem volt véletlen. A szörnyűségeket hozó háború történelmi összefüggését tekintve személyes életemben minden a jót szolgáló hivatás irányába mutatott. Nem felejtettem el azt a sok jót, amit a nehéz időkben azoktól a személyektől kaptam, akiket az Úr az utamba küldött: akár rokonaim, akár ismerősök és kollégák részéről”⁷⁵. A pap tehát, nemcsak az Isten által kiválasztott és meghívott ember, hanem annak gondviselő jósága által támogatott is!

A szemináriumi évek alatt kiváló papi személyekkel találkozott, akik tovább formálták jellemét, ill. a papságról alkotott elképzeléseit. A már említett rektor mellett még két másik pap irányította közvetlenül felkészülésüket: a Rómában végzett, fiatal, mélylelkiségű *spirituális*, *Stanislaw Smolenski* atya, valamint a Leuvenben tanult filozófia tanár és *prefektus*, *Kazimierz Klószak* atya, akinek „aszketikus élete és jósága nagy csodálatot keltett” a növendékekben, így Karolban is⁷⁶. Nagyszerű előljárói mellett, ugyancsak kiváló teológia professzorokkal találkozhatott a fiatal papnövendék Wojtyła; így pl. *Wladyslaw Wichler* morálteológussal és *Ignaczy Rózycki* dogmatikussal, aki bevezette őt „a teológia tudományos műhelyébe. (...) Gondolatban most hálásan megőlelem mindazon előljáróimat, lelkivezetőimet, tanárait, akik a szemináriumban hozzájárultak képzésemhez.

74 SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 102.

75 GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 45. Csak egy epizód Wojtyła életéből a Gondviselés kézzelfogható megtapasztalására vonatkozóan: 1944. február 29-én, két műszak egymást követő ledolgozása után hazafelé tartva elütötte egy német katonai teherautó. Egy ugyancsak arrafelé tartó parancsnoki kocsiból kiszállt egy tiszt, aki megállapította, hogy még él a fiatalember, így kórházba szállították. Összesen mintegy kilenc órán át feküdt eszméletlenül a súlyos agyrázkódás következtében, ami veszedelmesen hosszú idő; mégis, marandó károsodás nélkül fölépült. Vö. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 104. „Amikor (...) ötven év múlva II. János Pál visszaemlékezett a balesetre, kijelentette, hogy a «Gondviselés mentette meg». (...) És amikor valaki megkérdezte, szerinte van-e valami közös a krakkói baleset és az 1981-es Szent Péter téri merénylet között, azt válaszolta: «Igen, van. Mindkét esetben a Gondviselés óvta meg az életemet»”. Uo., 104.

76 GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 22.

Az Úr jutalmazza őket fáradozásukért és áldozataikért⁷⁷. „A papság felé vezető tanulmányaink egészének menetére kiemelkedő hatást gyakorolt a *herceg-metropolita, Adam Stefan Sapieha*, későbbi bíboros nagy alakja, akire meghatódottan és hálával emlékezem. Hatását növelte az a tény, hogy a szeminárium újramegnyitása előtti átmeneti időszakban a rezidenciáján laktunk és naponta találkoztunk vele⁷⁸.

Mint érettségiző diák, Wojtyła találkozott már egyszer az érsekkel, akinek föl is tűnt az őt üdvözlő beszédet tartó tehetséges fiatalember⁷⁹; úgy tűnik, hogy a Gondviselés úgy akarta, hogy útjaik ismét keresztezzék egymást, s hogy ezúttal huzamosabb ideig együtt is haladjanak. Sapieha a fiatal papnövendék legbefolyásosabb és legjelentősebb mentora lett, de ami még fontosabb, tanulmányai és előmenetele biztosításán túl lelkét, jellemét, pap-képét is meghatározó módon formálta.

A titkos szemináriumba való fölvételét követő időszakban, Karol hajnalban kelt, majd az érseki palotába ment, hogy a Sapieha által tartott, fél hétkor kezdődő szentmisén résztvegyen, majd sietett a Solvay-üzembe; ezt követően apja sírjához sietett a temetőbe, majd otthon teológiai házi feladatait végezte el, ill. 1943 márciusáig a Rapszódia Színháznál vállalt kötelezettségeinek is eleget tett. Ettől „kezdve minden idejét lefoglalták teológiai tanulmányai és (...) az érseki palotában mondott misék során pedig egyre közelebb került Sapiehához⁸⁰.

Sapieha valóban rendkívüli főpap volt: veleszületett nemesi méltóságát természeteséggel tudta hordozni; vasakarata és jellemzilárdsága elvithatatlan tekintélyt adott neki, emellett rendkívül imádságos lelkületű, a rászorulóknak felé nagylelkűen adakozó, papjairól és kispapjairól pedig készségesen gondoskodó, megértő és nagylelkű *atya* volt⁸¹. Ezenkívül tudjuk róla, hogy a megszálló németekkel szemben maximálisan kiállt népe érdekei mellett, és kétszer is tiltakozott Hans Franknál, a Krakkót megszálló német csapatok főparancsnokánál a zsidók deportálását illetően⁸². Sapieha tehát annak az ősi, Szent Szaniszló vértanú püspökig visszanyúló hagyománynak eleven és hiteles megtestesítője volt, mely a püspökre mint *defensor civitatis*-ra, a város védelmezőjére is tekintett. A megszállás éveiben, a katolikus ellenállás fundamentumát jelentő hősi lelkületű Sapieha mintegy „Lengyelország korona nélkülivé királyává lett”, vagy amint azt maga II. János Pál fogalmazta meg, „igazi *pater patriae*”-vé⁸³. Sapieha azonban nemcsak a náci

77 GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 23.

78 GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 24-25.

79 Vö. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 66.

80 SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 103.

81 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 91-95.

82 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 93.

83 WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 92.

megszállókkal szemben, hanem a II. világháborút követő években a másik totalitárius rendszer, a kommunista rezsim idején is rendíthetetlenül védte mind az Egyház, mind a lengyel nemzet ügyét⁸⁴. Mindezek fényében nagyon is érthető, hogy „amikor az érsek visszatért Rómából, ahol megkapta a bíborosi kalapot, a diákok pusztá kézzel fölemelték a gépkocsiját és egy jó darabon át, egészen a Piactéren lévő Mária-templomig vitték. Ezzel fejezték ki vallásos és hazafias lelkesedésüket, melyet a bíborosi kinevezés váltott ki a lakosság körében”⁸⁵. Ez az igazán mély lelkiségű, karitatív, emberséges főpap, az emberi méltóság és jogok állhatatos védelmezője lett tehát a papnövendék Karol Wojtyła legfőbb pártfogója és papi példaképe.

A krakkói évek során egy másik püspök alakja is nagy hatással volt Wojtyłara, mégpedig a már említett *Szent Szaniszló vértanú püspök*, „akit kilenc századdal ezelőtt az akkori királyi főváros, Krakkó egyik templomának oltáránál gyilkoltak meg egy zsarnok király parancsára”⁸⁶. Szaniszló püspök mint *defensor populi* és *defensor civitatis*⁸⁷, vagyis a nép és a város jogainak védelmezője, bátran és eréllyel lépett föl a király túlkapásaival és kegyetlenkedéseivel szemben, szemére hányva annak erkölcstelen életmódját is⁸⁸.

A fiatal Karol Wojtyła, a Wadowicéből Krakkóba való átköltözésüket követően, előbb mint egyetemista, majd gyári munkás, az itt káplánként szolgáló egykori ministráns-vezetőjének, Figlewicz atyának köszönhetően mélységesen megszerette a waweli püspöki székesegyházat, amely nem más, mint az Egyház és a nemzet nagyjainak – köztük Szent Szaniszló püspöknek -, különleges szentélye⁸⁹. A nép jogaiért élete árán is kiálló püspök iránti szeretete kispapként is megmarad, amit jól érzékeltet, hogy papszentelését követően egyik újmiséjét a székesegyház Szent Szaniszló konfesszióoltáránál mutatja be⁹⁰. Krakkói püspökként, a vértanú szent utódjának tekintette magát, s bíboros-érsekként pedig szinte minden szentbeszédében, prédikációjában, ill. publikációiban felidézte e szent alakját⁹¹; már pápa, amikor megírja utolsó ismert versét, egy himnuszt, „*Szaniszló* címmel a krakkói vértanú püspökhöz, akivel olyan nagy mértékben azonosul”⁹².

84 Vö. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 107; vö. GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 77.

85 GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 25.

86 SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 13. Szent Szaniszlót II. Boleszláv lengyel király parancsára ölték meg 1079. április 11-én. A király, aki egy csehországi bencés kolostorba menekült, megbánta tettét, s következő évben meghalt.

87 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 233.

88 Vö. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 26.

89 Vö. GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 36.

90 Vö. GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 56.

91 Vö. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 28-29.

92 SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 75.

A fiatal papnövendék Wojtylát azonban nemcsak régi korok mártír-sorsú papjainak alakja formálta. Mint szeminarista személyesen is tanúja lehetett a kortársai közül kikerülő, a koncentrációs táborokba hurcolt több ezer lengyel pap szenvedésének és nagy részük mártíromságának. Így pl. Auschwitzban adta életét Krisztusért a ferences pap, *Maximilián Mária Kolbe*, Dachauban pedig *Michal Kozal*, Wloclawek püspöke⁹³. A Szovjetúnió, ezen belül is Szibéria területén szintén számos lengyel pap lett vértanúvá az ottani gulágokban, így pl. *P. Tadeusz Fedorowicz*, akinek a pápa, mint egykori lelkivezetőjének, személyesen is sokat köszönhet⁹⁴. „Bizonyos értelemben ők vezettek engem erre az útra, mert megmutatták nekem az áldozat fényében Krisztus papságának legmélyebb és legalapvetőbb igazságát”⁹⁵. A majdani pápa számára, fiatal papnövendék kora óta nyilvánvaló, hogy a papi lét lényegileg *áldozati lét*.

A szemináriumú évek hamarosan a végéhez közeledtek Wojtyła számára, hiszen Sapieha érsek úgy döntött, hogy a tehetséges fiatalembert az ötödik év kezdetén Rómába küldi, s így társaihoz képest egy félévvel korábban szenteli majd föl. A sok elméleti ismeret mellett *gyakorlati tapasztalatokra* is szert tett, elsősorban a nyári vakációk során. Érseke a Krakó környéki a raciborowicei plébániára küldte: „Lehetetlen, hogy ne gondoljak hálával Józef Jamróz atyára és a káplánokra, akik maguk közé fogadták a szemináriumot titokban végző fiatalembert. (...) Magammal vittem Raciborowicébe tankönyveimet: Szent Tamás magyarázatokkal ellátott köteteket. Teológiát tanultam, hogy úgy mondjam egy nagy teológiai hagyomány ’legközepéből’. Ekkor kezdtem írni tanulmányomat Keresztes Szent Jánosról, amit aztán továbbfolytattam”⁹⁶.

Céltudatosan, s *szerves egységbe* fonódóan teltek tehát a fiatal szeminarista felkészülésének különféle dimenziói: imádság, *lelkiélet* – elméleti *tanulmányok* – gyakorlati, *pasztorális* tapasztalatok, minden egyetlen célt szolgálva: *Krisztusnak az Örök Főpapnak élő képmásává lenni* az emberek között és javukra élni. Papképeének ez a radikálisan *krisztocentrikus*-dimenziója ugyancsak még kispapi éveiben során ivódott lelkébe: „Krisztus papságának igazsága mindig különös erővel szólított meg a litániákon keresztül, amelyeket a krakkói szemináriumban imádkoztunk, főként a papszentelések előestéjén. *Krisztus, a Főpap és Áldozat litániájára* gondolok itt, amely megannyi mély gondolatot ébresztett bennem. (...) Ez a litánia mélyen a Szentírásban gyökerezik, főként a Zsidóknak írt levélben (...) *Krisztus azért pap, mert a világ Megváltója*. A Megváltás titkába

93 Vö. GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 45-46. Pápaságának második szentté avatottja volt P. Kolbe, Kozal püspököt, pedig 1987-ben avatta boldoggá Varsóban. Vö. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 29; vö. GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 46.

94 Vö. GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 46.

95 GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 47.

96 GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 24.

beleíródik minden egyes pap papi mivolta. Ez a Megváltásra és a Megváltóra vonatkozó igazság (...) átította egész lelkipásztori szolgálatomat⁹⁷. A papság mibenlétének lényegi elemei, tehát – úgy mint radikális *krisztus-központúság* (így az *agere in persona Christi*, ill. *alter Christus* – hagyományos teológiai formulák megfogalmazásában), az emberiség *megváltásának* hatékony megjelenítése az *Eucharisztia* ünneplése által, s az ebből forrásozó és ehhez vezető *egyénilig is megélt áldozati lét* a pap életében – már mind ott található a fiatal seminarista Karol Wojtyła papságról alkotott elképzelésében. Papsága 50. évfordulója alkalmából megjelentetett könyvében így ír: „A papság, gyökereitől kezdve, *Krisztusnak a papsága*. Krisztus ajánlja fel önmagát, testét és véréét az Atyának és áldozatával az Atya színe előtt az egész emberiség és közvetve az egész teremtés számára is megigazolást szerez. Amikor a pap naponta az Eucharisziát ünnepli, e titok lényegéig hatol. A szentmise bemutatása ennél fogva legyen napjának legfontosabb pillanata, életének középpontja. (...) A pap valóban *in persona Christi*, Krisztus személyében cselekszik⁹⁸.”

Lassan elérkezett Karol Wojtyła pappá szentelésének időpontja, 1946. november elseje, aki a szentelést megelőző időszakot elmélyült készülődéssel töltötte. Érseke, Sapiaha szentelte fel a magánkápolnájában, ahol Karol mint titkos seminarista gyakran ministrált neki a német megszállás éveiben⁹⁹. A papszentelésével kapcsolatban így ír: „Aki az egyházi rend szentségének felvételére készül, egész testével földre borul és homlokát a templom kövezetére helyezi, kinyilvánítva ezzel *teljes készsége arra, hogy elfogadja a rábízott szolgálatot*. A papszentelés kezdetén a kereszt alakban történő földre borulás azt jelenti, hogy Péterhez hasonlóan befogadjuk életünkbe Krisztus keresztjét és az Apostollal együtt «padlóvá» válunk testvéreink számára. Ez minden papi lelkiség legmélyebb értelme¹⁰⁰.”

Másnap, Halottak napján az újmiséis pap ezzel a lelkülettel mutatja majd be első miséit a Wawel székesegyház Szent Lénárd kriptájában, kifejezendő azt a sajátos lelki kapcsolatot, amely mindazokhoz fűzi, akik ebben a templomban nyugszanak: „Hangsúlyozni akartam különleges lelki kapcsolatokat Lengyelország történelmével, amely a Wawel dombján szinte jelképesen összesűrűsödött. De (...) ennek a választásnak volt egy *teológiai értéke* is (...). Mindenszentek ünnepén szenteltek pappá, amikor az Egyház a szentek közössége (...) igazságának liturgikus kifejezést ad. (...) Azok a személyek, akiknek földi maradványai a Wawel síremlékeiben nyugszanak, a feltámadást várják. (...) Nemcsak koronázott uralkodók és hitveseik, vagy püspökök és bíborosok vannak itt eltemetve; nyugszanak itt költők, a szó nagy mesterei is, akik óriási hatással voltak keresztény és ha-

97 GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 91-92.

98 GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 86. 89.

99 Vö. GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 52.

100 GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 53-54.

zafias neveltetésemre”¹⁰¹. E szavak is világosan mutatják, hogy a majdani pápa már fiatal papként is a közösségekben megélt papság, azaz a *communio* embere volt (mind paptársai, mind a hívek vonatkozásában); amint majd látjuk, az ő felfogásában papnak lenni sohasem jelent valamiféle ’magánvállalkozást’, ellenkezőleg, ez szerves és sajátos betagozódást jelent az Egyház életet adó nagy családjába, szentjei közösségének hatalmas áramába. A papságról alkotott felfogása hamarosan újabb fontos és számára meghatározó jelleggel bíró aspektusokkal fog majd gyarapodni, ehhez azonban az Egyház szívébe, Rómába kell utaznia.

5. RÓMAI DIÁK

1946. novemberében mint a Pápai Belga Kollégium növendéke, beiratkozik az annak közelében fekvő, a domonkos szerzetesek vezette pápai egyetemre, „az *Angelicumra a biennium ad lauream-ra*, azaz a kétéves doktorátusi kurzusra”¹⁰².

Wojtyła tehát Krakkóban megkezdett teológiai stúdiumait folytatja a domonkosok *konzervatív* szellemiségű Szent Tamás Egyetemén, ahová érkeke, Sapieha nem véletlenül irányította, ugyanis az „idős bíborosnak nem voltak ínyére a liberálisabb szellemiségű jezsuiták”¹⁰³, s így az általuk vezetett Gergely Egyetem sem. Wojtyła, kimagaslóan nagy tudású professzorainak köszönhetően tovább mélyítette filozófiai-teológiai ismereteit. Az *Angelicumon* abban az időben az arisztotelészi-tomista filozófiát, illetve metafizikát az ész és a hit összefüggésében tanították elsősorban, de helyett kapott *misztikus*¹⁰⁴, ill. *perszonalista*¹⁰⁵ megközelítése is, amely nagy hatást gyakorolt Wojtylára, s ez szolgál majd disszertációja nézőpontjával úgyszintén.

101 GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 55.

102 GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 60.

103 SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 111.

104 „Szent Tamás tanításainak a lényege, hogy a tudásnak két forrása van: a keresztény hit misztériumai és az emberi ész igazságai. Szerinte azonban a kettő közül a keresztény hit, a megvilágosodás a fontosabb. A megvilágosodás fő jellemzője márpedig az, hogy misztériumokkal szembesíti az embert, amelyeket el kell hinnünk akkor is, ha megérteni képtelenek vagyunk. Ez az eszme szolgál alapjául a tomista miszticizmusnak, amely nagy hatást gyakorolt Wojtylára”. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 122. Wojtyła tézisében hangsúlyozza majd az ember Istennel való találkozásának személyes természetét; e misztikus találkozásban – mely semmiképpen sem csupán a misztikusok kiváltsága, s az emberi kondíciónak nem is valami periférikus része, hanem ellenkezőleg – a hívők túllépik saját korlátaikat, miközben egyre inkább önmagukká válnak. Az Istennel való misztikus, bensőséges dialógus elengedhetetlen a másik személy megismeréséhez is, hiszen a másikat csak az Istennel való bensőséges közösségre meghívottként érthetjük meg igazán; éppen ezért, aki Istent száműzi az emberek életéből, azt zárja ki, ami bennünk a legmélyebben található és igazán emberi. Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 108-109.

105 Wojtyła a tomista perszonalizmussal kapcsolatban, amit dolgozata elkészítése közben a tomizmus többféle értelmezése közül előnyben részesített, és amihez egész életében hűséges is maradt, „1961-ben egy

Két tanárára emlékezik vissza különösen is nagy tisztelettel: a lengyel *Jacek Woroniecki* és a francia *Réginald Garrigou-Lagrange* domonkos atyákra¹⁰⁶. Ez utóbbi – aki aszkéta és misztikus volt, valamint a morális és misztikus teológia szaktekintélye, s akit a XX. század egyik vezető konzervatív teológusának tartottak – vette szárnyai alá a fiatal lengyel papot, „szellemi pártfogója lett, abban a mély értelemben, ahogyan Jan Tyranowski volt (...) szellemi mentora Krakkóban”¹⁰⁷. Garrigou-Lagrange atya hozzásegítette Wojtylát a tomizmus minél magasabb szintű elsajátításához, valamint *Keresztes Szent János*ról írott doktori disszertációjának témavezetője is lett¹⁰⁸. Miközben doktori értekezését írta, a második római tanéve során „órarendje nagy részét a misztikus filozófia tette ki, olyan előadások, mint 'Kontempláció és misztikus egyesülés Istennel', vagy 'Szent Tamás doktrínája az üdvözülésről', metafizika és valláspszichológia, (...) 'Papi egyesülés a pap Jézussal'¹⁰⁹; ez utóbbi kurzust Garrigou-Lagrange atyánál hallgatta, aki nemcsak egyszerűen az újszolasztika vitathatatlan mestere és igen konzervatív beállítottságú képviselője volt, hanem mindemellett, bizonyos értelemben reformátor is, ami a papi lelkiséget illeti; az Egyház *misztikus* hagyományaiból merítve, rendületlenül fáradozott egy olyan új papi lelkiség kidolgozásán, mely a Nyugat-Európában lassan körvonalazódó, – s a jövőben valószínűleg meghatározó jelleggel bíró – *posztkeresztény közegben* is megélhető lesz¹¹⁰.

Wojtyła, a fiatal pap, latinul megírt disszertációját két részben, 1948. június 14-én, ill. 19-én sikeresen megvédte, s vizsgáztatóitól, Garrigou-Lagrange, ill. Pierre-Paul Philippe atyáktól a legjobb érdemjegyeket kapta¹¹¹. Ez utóbbi professzor a következő szavakkal méltatta a dolgozatot: „Wojtyła nem hagyott figyelmen kívül egyetlen fontos helyet sem, és elemzése mindig pontos, elmélyült. Egy fiatal pap részéről ilyen munka ritka intelligenciára, éles metafizikai és teológiai érzékre utal, amivel azonnal rátalál a lényegre. Kutató elemzéseiben felismerhető Karol Wojtyła egész lelki világa, finom érzékenysége a lelki valóságok felismerésére, valamint sajátos vonzódása a Misztikus Doktorhoz”¹¹².

előadásában (...) kifejtette, hogy «a tomista perszonalizmus azon a gondolaton alapul, hogy az egyéni érdeket elvi alapon alá kell rendelnünk a közérdeknek (...), ám ez az alárendelés semmiképpen sem hagyhatja figyelmen kívül és nem értékelheti le az embert» (...) Hangsúlyozta, hogy «a lelkiismereti szabadság az ember alapvető joga», de annak kapcsolatban kell állnia a keresztény doktrínával”. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 122.

106 Vö. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 116.

107 SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 115.

108 Karol Wojtyła doktori értekezésének címe: *Doctrina de fide apud S. Joannem a Cruce*. Magyar kiadása: WOJTYŁA, K., *A hit Keresztes Szent János szerint*, Szent István Társulat, Budapest 1991.

109 Szulc, T., *II. János Pál pápa élete*, 121.

110 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 107.

111 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 109-110.

112 WOJTYŁA, K., *A hit Keresztes Szent János szerint*, 9.

Az Angelicumon eltöltött idő tehát maradandó nyomott hagyott Karol Wojtyła, a pap életében, lelkében: nemcsak sikeresen megvédett doktori értekezése által – ami elsősorban intellektuális nagyságát mutatja, s e téren való igényességét és kívánalmait nyíltan a papságra készülők elé is tárja majd –, hanem sokkal inkább ami e mögött húzódik meg, vagyis *papi lelki életének megszilárdulása, elmélyülése, misztikus színezetűvé válása* által. Nem véletlen, hogy II. János Pál pápa tanításában a pap – miközben másoktól nem elvonnulva, hanem velük, köztük és értük a világban él – elsősorban az *ima, a bensőséges lelkiélet, a misztikus megtapasztalás, a Jézussal való egzisztenciális egyesülés* embereként tárul majd elénk, olyas valakiként, amilyen – fő vonásaiban – a fiatal pap Karol Wojtyła is volt, s amilyennek egész papi pályája során megmaradt, püspökként, pápaként egyaránt¹¹³.

A nem egészen két éves római tartózkodása azonban más, ugyancsak fontos és meghatározó élményekkel, tapasztalatokkal és meglátásokkal is gyarapította Karol Wojtyła látásmódját, teológiai gondolkodását, a papságról alkotott elképzeléseit.

Az idő tájt a teológiai világ nagy részén a szellemi és intellektuális nyugtalanság hulláma söpört végig, melynek teológiai vetülete az „Új Teológia” (*Nouvelle Théologie*) eszméjében öltött testet¹¹⁴. E gondolatosság négy legfőbb képviselője a domonkos *Marie-Dominique Chenu*, ill. *Ives Congar* atyák (akik az Angelicumban végeztek, és meglehetősen távol álltak a végletesen konzervatív Garrigou-Lagrange atyától), valamint *Henri de Lubac* és *Jean Daniélou* jezsuiták atyák voltak¹¹⁵, akik a modernizációt szorgalmazták „az Egyházon belül a világ problémáinak megközelítésében, illetve a saját híveivel való viszonyában egy olyan korszakban, amikor tért hódított a szekularizáció. (...) Elgondolásaik azt célozták, hogy az egyházmegyékben és a plébániákon a papok közelebb kerüljenek a hívőkhöz és napi gondjaikhoz. Azt akarták, hogy az Egyház napjaink valóságának szerves része legyen, és azáltal tartsa meg (illetve vonzza magához) a katolikusokat, hogy közvetlenül részt vállal életükben. Az Új Teológiából született a munkás papok mozgalma is – azzal a céllal, hogy a papok egyúttal kétkezi munkát végezzenek, állandó munkahelyen -, amely kezdett gyökeret verni Franciaországban és Belgiumban. Wojtyła atyának is megtetszett a gondolat, és a hatása alá került”¹¹⁶.

Az első pillanatra talán meglepőnek tűnhet, hogy a fiatal lengyel pap – akinek fő mentora, ill. gyóntatója, Garrigou-Lagrange professzor egy 1946-ban publikált cikkében élesen támadja az Új Teológia négy fő szószólóját, megvádolva őket azzal, hogy eltorzítják Szent Tamás eszméit és filozófiáját¹¹⁷ – ennyire rokonszenvezik ezzel az újkeletű

113 Vö. WOJTYŁA, K., *A hit Keresztes Szent János szerint*, 23.

114 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 104.

115 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 104.

116 SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 118.

117 Vö. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 118.

mozgalommal; azonban annak ismeretében, hogy Wojtyła maga is kétkezi munkásként dolgozott a náci megszállás éveiben, megismerve így személyesen is a munka, ill. a munkások világát, és tudva, hogy lelkesedése mögött Nyugat-Európában tett utazásainak tapasztalatai állnak, máris más megvilágításba kerül a dolog. Az 1946/47-es tanévet követő nyári vakációja során ugyanis barátjával, S. Starowieyski kollégiumi társával jókora tanulmányi-jellegű utat tesz tk. Hollandiában, ahol megcsodálhatja a nagyszerűen megszervezett lelképásztorkodást, s az annak következtében, az eleven egyházközösségek által virágzó egyházi életet; ezenkívül Belgiumban, a szénvidék egyik misszionárius közösségi-jellegű plébániáján szerez újszerű tapasztalatokat, valamint Franciaországban személyesen is találkozott és megismerte *Jacques Loew* domonkos atyát, a munkáspap-mozgalom egyik megalapítóját¹¹⁸. A rá nagy hatást gyakorló úttjáról évekkel később, 1949-ben számol be immáron Lengyelországba visszatérve egy cikkében, megállapítva, hogy ez a fajta apostoli tevékenység, ill. a mögötte meghúzódó papi-modell a járható út a francia egyház számára, ugyanis így tud kapcsolatot teremteni újra az elkereszténytelenedett tömegekkel, s arra is számítani kell, hogy „a közeljövőben minden környezetben elkerülhetetlen lesz az új típusú apostoli tevékenység. (...) De ahhoz, hogy a nagy erőfeszítést siker koronázza, okvetlenül laikus apostol-úttörőkre van szükség”¹¹⁹. Sorsfordító élmény volt tehát Karol Wojtyła számára a munkáspap-mozgalommal való megismerkedés, hisz ez jelentős mértékben befolyásolta, ill. továbbformálta a papságról alkotott elképzelését, valamint meghatározó lett a későbbiekben az *Egyház és a katolikus munkások viszonyára*, a *munkásság szociális helyzetére*, a *társadalmi igazságosságra*, a *világiak egyházi szerepvállalására* és a *liturgiára* vonatkozó elképzeléseit illetően egyaránt¹²⁰.

E tanulmányi-jellegű útja azonban nemcsak új dimenzióval gazdagította pap-képét, hanem annak hagyományos elemeit illetően is megerősítésül szolgált: Franciaországban eljutottak *Lourdes*-ba is¹²¹, ami tovább mélyítette papi lelkiségének *máriás*-vonásait, s emellett *Ars*-ba, a rendkívüli gyóntató és szentéletű *Vianney Szent János* plébános lelképásztori működésének egykori színhelyére; ez utóbbi látogatás különösen mély nyomokat hagyott lelkében: „Vianney Szent János alakja elsősorban azért meglepő, mert megnyilvánul nála a kegyelem ereje, amely a szegényes emberi eszközök révén hat. Kü-

118 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 105; vö. GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 62.

119 SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 120. Az más kérdés, hogy mindaz, amiért ő, mint fiatal pap, a munkáspapi-mozgalommal való megismerkedését követően annyira lelkesedik, egyáltalán nem talált ilyen pozitív megítélésre az Egyház hivatalos és vezető köreit, ill. Magisztériumát illetően; sőt, XII. Piusz pápa, a liturgiával foglalkozó *Mediator Dei* enciklikájában Garrigou-Lagrange atya pártjára állt, elítélve a francia eszméket, és bírálta a munkáspap-mozgalmat, XXIII. János pápa pedig az ötvenes évek végén gyakorlatilag betiltotta azt. Vö. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 119-120.

120 Vö. GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 61-62.

121 Vö. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 121.

lönösen mélyen érintett a gyóntatószékben végzett hősies szolgálata. (...) Az arsi plébános alakjával való találkozás nyomán *arra a meggyőződésre jutottam, hogy a pap, küldetése lényeges részét a gyóntatószékben valósítja meg*, azáltal, hogy önként a 'gyóntatószék rabjává' válik. (...) Mindig törekedtem arra, hogy megőrizsem a kapcsolatot a gyóntatószékkel¹²². Egyáltalán nem lesz hát meglepő, – amint majd látni fogjuk – hogy pápaként is, az eucharisztikus áldozat napi ünneplése mellett a bűnbánat szentségének kiszolgáltatását helyezi tanításában a papi élet középpontjába.

Tanulmányainak sikeres továbbfolytatása, lelkiéletének elmélyülése és lelkipásztori tapasztalatainak jelentős gazdagodása mellett volt még egy aspektus, amely ugyancsak egész emberi személye, papi mivolta továbbgazdagodását segítette: nem másról van szó, mint az Egyház *katolicitásának* személyes, élő megtapasztalásáról.

Mint fentebb már jeleztük, a Pápai Belga Kollégium lakója volt e Rómában töltött időszaka alatt. Maga a kollégiumi élet meglehetősen spártai-jellegű volt, hiszen télen nem volt fűtés, nyáron ellenben túlságosan meleg volt, a berendezése a legszükségesebbekre szorítkozott, s maga az ellátás, étkezés finoman szólva is hagyott némi kívánnivalót maga után¹²³. E körülmények természetesen egyáltalán nem jelentettek különösebb megterhelést Karol Wojtyła számára, aki a német megszállás éveiben megszokhatta a nélkülözést, de sokkal inkább azért nem, mivel mindig is volt benne hajlandóság az *asketikus, egyszerű, puritán életvitelre*, amiben szintén nagy papi eszményképét, Vianney Szent Jánost követte; érthető, hogy papjai felé is mintául állítja majd az értünk szegényé lett Krisztus követését, életmódját.

Társai által mégis nagyban gazdagodott a fiatal lengyel pap: amerikai társaitól angolul tanulhatott, a belgáknak, valamint az ott szolgálatot teljesítő szerzetesnővéreknek köszönhetően pedig továbbfejleszthette francia tudását is. Az egyre gyarapodó nyelvismeretei – németre annak idején még maga az apja tanította, spanyolul pedig titkos seminaristaként önerőből kezdett tanulni, hogy Keresztes Szent János, valamint Avilai Szent Teréz műveit eredetiben tanulmányozhassa – a többnemzetiségű kollégiumi környezettel együtt tovább tágították látókörét, s egyre inkább megérezte vele az Egyház *rendkívüli gazdagságát, sokszínűségét, nemzetek felettségét*, vagyis azt, hogy minden nemzeti jellege ellenére egyetlen nemzettel sem azonosítható teljesen. Számára – akinek a nemzete és az Egyház rendkívül szoros, mondhatni szimbiotikus együttélése jelentette az 'alapmintát' – ez mindenképpen az újdonság erejével hatott. Rómában, „a kereszténység szívében és a szentek világosságában”¹²⁴ megértette azt is, hogy a kereszténységnek,

122 GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 65-66.

123 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 104.

124 GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 61.

az Egyháznak, annak híveinek és papjainak egyaránt a nemzetek közötti *megbékélést, egyetértést* kell munkálnia egy olyan világban, amelyet nemrégén még egy szörnyűséges világháború szakított megannyi részre.

Karol Wojtyła római évei alatt azonban nemcsak az Egyház *térbeli* egyetemességét tapasztalhatta meg, hanem annak *időbeli* dimenzióját is. Még a Rómába való utazása előtt ugyanis lelkére kötötte „a krakkói szeminárium rektora, Karol Kozłowski atya (...), hogy aki szerencsés módon a kereszténység fővárosában képezheti magát, annak tanulmányainál is fontosabb, hogy *«magát Rómát megtanulja»*”¹²⁵. A fiatal pap követte is e tanácsot: „Gyakran gondolok vissza mély meghatottsággal ezekre az évekre. (...) Az Apostolok sírja mellett eltelt intenzív tanulmányi időszak minden szempontból sokat jelentett számomra”¹²⁶. Wojtyła az Egyház római szentjei mellett, olaszországi utazásai során más szenteket is ’megismerhetett’, így pl. Szent Benedeket (akit Nagy Szent Gergely pápa mellett különösképpen is tisztelt), Sziénai Szent Katalint, Assisi Szent Ferencet, valamint a San Giovanni Rotondo-i kapucinus kolostor legújabbkori nagy misztikusát, Francesco Forgione *Pio atyát* is¹²⁷.

A fiatal pap tehát 1948 júniusa végén, Lengyelországba való visszatérésekor a megannyi szellemi-lelki kincsek mellett magával vihette ’úti poggyászában’ az Egyház egyetemes távlatának megtapasztalását: „Róma által fiatal papi hivatásom *európai és egyetemes távlatlaltal gazdagodott*. Rómából a *papi küldetés egyetemességének* azzal az érzékével tértem vissza Krakóba, melyet olyan mesteri módon fejtett ki a II. Vatikáni Zsinat, különösen is az Egyházzal szóló *Lumen Gentium* dogmatikai konstitúcióban”¹²⁸. „Nemcsak a püspököknek, hanem minden papnak meg kell élnie magában az egész Egyház iránti gondoskodást és ezért bizonyos mértékig felelősnek kell éreznie magát”¹²⁹.

6. VIDÉKI KÁPLÁN

Karol Wojtyła, a fiatal pap, tanulmányait sikeresen befejezve, ugyanakkor igencsak lesóványodva tért vissza Rómából Lengyelországba¹³⁰. Nagy örömmel fogadta érsekétől segédlelkészi kinevezését, amely a Krakótól keletre, mintegy 45 km-re, Bochnia város közelében található Niegowicze falu egyházközségébe szólította¹³¹. Ha figyelembe vesz-

125 GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 60.

126 GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 67.

127 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 105. Pio atyát II. János Pál személyesen avatta boldoggá, ill. szentté.

128 GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 68.

129 GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 68.

130 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 115.

131 Vö. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 128.

szük, hogy abban az időben „Niegowiczeben nem volt vízvezeték, csatornázás, elektromos áram (...), egyszóval nyomorúságos kis falu volt, amilyen Galíciában százával akadt”¹³², nos, akkor nincs mit csodálkoznunk azon, hogy Wojtyła krakkói barátai közül a legtöbben érthetetlennek tartották e kinevezést, mi több, úgy érezték, hogy ezzel máris zsákutcába került az Angelicumban végzett fiatal pap pályája; ő azonban a családottság legkisebb jelét sem mutatta, ellenkezőleg. Kissé körülményes utazás után a falu határához érve, *Vianney Szent János* példája nyomán a földre borult, jelképesen megcsókolva azt¹³³, majd megérkezve, röviden imádkozott a templomban az oltáriszentség előtt, ezután jelentkezett plébánosánál, köszöntötte káplántársát, s az első naptól fogva határtalan lelkesedéssel és energiával vetette bele magát az egyházközségi munkába¹³⁴. Első kinevezésének fogadása s annak megélése nagyszerűen érzékelteti az előjárói iránti *engedelmességét*, valamint *lelkipásztori szeretetét*, vagyis azt is, hogy a papságot mindig is *másokért való szolgáltnak* és nem személyes karriernek fogta föl, amelynek lényegi terepe a *lelkipasztorkodás*.

Niegowiczeben Wojtyła mindössze 7 hónapot töltött el, mégis, ezen időszak alatt jelentős gyakorlatra tett szert a lelkipasztorkodást illetően. Túlzás nélkül állíthatjuk, hogy igen szép eredményeket mutatott föl, mind az ifjúsági-, mind a családpasszorációt, de a hitoktatást illetően is, azon túlmenőleg, hogy a hagyományos lelkipásztori feladatokat (misézés, prédikálás, gyóntatás, keresztelés, esketés, beteglátogatás, temetés) is buzgón végezte¹³⁵. A *gyóntatásról*, amit papsága lelegejétől nagyon komolyan vett, e szavakkal beszélt egy valamikori seminarista társának: „Amikor a gyóntatásról beszélünk, akkor elsősorban a túloldalon térdeplő emberről van szó. (...) Ez nem játék (...), nem lehet könnyen venni, és sietősen elintézni a dolgot. Párbeszédet kell folytatni, még hozzá komolyan, jó szívvel. A gyóntatás apostoli tevékenységünk megkoronázása”¹³⁶. E sorokból egyértelműen kiolvasható *Vianney Szent János*, ill. *Szent Pio atya* hatása is; ez utóbbinál személyesen is gyónt még római tartózkodása alatt.

Ittléte során, ha úgy tetszik, egy életre szólóan elkötelezte magát az *ifjúsági- és családpasszoráció* mellett, amelyre pápaként is nagy súlyt fektet majd papoknak szóló tanításaiban¹³⁷.

Lelkipásztori szeretete, természetesen nemcsak a fiatalok felé nyilvánult meg, hanem a többi hívek, különösen is a *szegények, rászoruló*k irányában: miközben ő maga egyéb-

132 SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 128-129.

133 GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 71.

134 Vö. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 129.

135 Vö. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 129.

136 SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 130.

137 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 117.

ként is meglehetősen szerény körülmények között lakott, ajándékba kapott derékalját odaajándékozta egy öregasszonynak, akitől nem sokkal azelőtt lopták el a sajátját, s ezt követően a puszta ágyon aludt¹³⁸; ilyen jellegű életvitele, s annak e konkrét megnyilvánulása mögött egyértelműen felfedezhető *Vianney Szent János*, valamint *Szent Albert testvér* személyének a hatása¹³⁹.

Plébánosával, ill. káplán társával szintén nagyon jó kapcsolatot alakított ki, valódi *paptestvéri közösséget* alkotva, de a környék többi papjaival is, akikkel bizonyos rendszerességgel találkoztak; ilyen alkalmakkor szívesen és lelkesen osztotta meg paptársaival a külföldön szerzett lelkipásztori élményeit¹⁴⁰. Plébánosa iránti szeretetének konkrét jele volt például, hogy annak közelgő aranymiséje alkalmából egy kő templom építését indítványozta a hívek körében a régi, egyszerű kis fatemplom helyébe; kezdeményezése lelkes támogatásra talált, s úgy alakult, hogy évekkel később, mint fiatal püspök szentelhette fel azt¹⁴¹.

Wojtyła, noha egyszerű falusias közegben tevékenykedett, mindazonáltal szorgalmasan *továbbképezte magát*; egyrészt, kitűnő eredménnyel megszerezte Krakóban, a Jagello Egyetem teológiai karán a Master Artium fokozatot, másrészt meg, tudatos szellemi aktivitásának volt első megnyilvánulása a „Mission de France” címmel, a franciaországi munkáspapokról írt tanulmánya, amely a Tygodnik Powszechny katolikus lapban jelent meg, s ezzel egy harmincéves *irodalmi- és cikkírói* munkássága kezdődött el¹⁴².

7. EGYETEMI LELKÉSZ

Mintegy hét hónapnyi vidéki lelkipásztorkodást követően 1949 márciusában a krakkói egyetemisták részéről előszeretettel látogatott Szent Flórián-templomba helyezi át Sapieha érsek a fiatal papot: „Műveltsége és végzettsége folytán Wojtyła jól illett az egyetemi környezetbe, márpedig a bíboros úgy érezte, hogy most, amikor a rendszer minden erővel megpróbálja megnyerni magának az embereket, létfontosságú, hogy az Egyház vonzerőt, otthont jelentsen a diákifjúság és az értelmiségiek számára. Karolnak eszményi megbízatás volt ez: kielégíthette tudományos érdeklődését, szoros kapcsolatba került fiatalokkal, szabad kezet kapott új lelkészi módszerek kikísérletezésére, és kapcsolatba került Krakko kulturális és értelmiségi elitjével”¹⁴³.

138 Vö. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 129.

139 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 116.

140 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 116.

141 Vö. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 129.

142 Vö. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 129-130.

143 SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 132.

Kinevezését követően hamarosan rendkívüli népszerűsége tette szert az ottani fiatalok körében, mégpedig nagy teológiai és filozófiai tudásának, elbűvölő irodalmi jártasságának, egyfajta féltékenységgel párosuló szerénységének, jámbor és imádságos lelkületének köszönhetően¹⁴⁴. E helyütt is teljes erőbedobással, napi 16-18 órát dolgozott, s gyakran éjszakába nyúlóan voltak nála a fiatalok, akikkel a legkülönbélebb aktuális kérdéseket vitatták meg az Evangélium és az Egyház hivatalos tanításának fényében¹⁴⁵. Az ifjúság körében végzett pasztorációja ugyanakkor egyfajta csendes ellenállást jelentett a kommunista rendszerrel szemben: mint pap, mindig is *távol tartotta magát a közvetlen politizálástól*, ugyanakkor ilyen módon fejezte ki véleményét, s egyben tiltakozását is a fennálló ateista rezsimmel szemben, s fiatal barátai is magukévá tették ezt a hit alapján álló, kulturális-intellektuális jellegű ellenállást¹⁴⁶.

Ez az új hely egyidejűleg a papi hivatásról alkotott elképzeléseit is továbbformálta, noha ez időtájt papi identitása mindenképpen már megszilárdultnak, legfontosabb aspektusaiban kiforrottanak tekinthető; lényegileg hagyományos jellegű papképről van szó, amely ugyanakkor tökéletesen nyitottnak mutatkozott újabb, a kor kihívásainak eleget tevő elemek fölvételére.

Wojtyła újszerű, mai szemmel nézve azonban rendkívülinek aligha nevezhető, ugyanakkor mégis igen hatékonynak tűnő lelkipásztori módszere a fiatalok lelkipásztori gondozását illetően abban állt, *apként köztük és velük volt*; a templomi, tehát liturgikus jellegű programokon túl pl. rengeteg közös kirándulást szerveztek, melyek nagyszerű lehetőséget nyújtottak mély beszélgetések, viták folytatására, különféle kérdések megválaszolására. Keresztény nagykorúakként és egyénileg kezelte e fiatalokat, semmiképpen sem paternalista módon, hanem mélységesen tisztelve személyes szabadságukat, meghagyva nekik kezdeményezőkézségüket; lehetséges utakat, modelleket kínál föl nekik, de ezt mint pap, vezető, ill. ha úgy tetszik, mint 'mester' tette¹⁴⁷.

A liturgiát illetően is újításokat tesz, *Pius Parsch* osztrák teológus műveinek hatására: egyrészt, mintegy visszatér az Egyház ősi zenei kincsét képező *gregorián*hoz, amely abban az időben újra virágkorát kezdte élni, kórust szervezve az egyetemisták köréből, s megtanulták a *De Angelis* misét¹⁴⁸; másrészt pedig, a *franciaországi munkáspapokkal* való találkozásainak hatására, a II. Vatikáni Zsinatot megelőzve, erősen szorgalmazta a

144 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 121.

145 WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 117-120.

146 Vö. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 132; vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 151.

147 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 129-132.

148 Vö. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 133; WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 121.

híveknek a szertartásokba való minél aktívabb bekapcsolódását, a misszálék rendszeres használata, valamint a misében való dialogizálás által¹⁴⁹.

Wojtyła sajátos módszerét képezte az is, hogy a szülőket is bevonta az ifjúsági pasztorációba, pl. a ministránsokkal való foglalkozások során¹⁵⁰; előszeretettel látogatta a családokat, gyakran házszentelések keretében, s buzdításának hatására a szülők különböző szerepeket kezdtek vállalni a fiatalok lelkipásztori gondozásában, így Wojtyła gyakorlatában a család- és ifjúságpsztoráció szerves egységet alkotott¹⁵¹, úgyszintén a jegyesek oktatása is, amelyre mindig is külön hangsúlyt fektetett. A keresztény szexualitáival igen sokat foglalkozott elméleti szinten; a szentségi házasság kötelékén belül megélt nemiséget, a II. Vatikáni Zsinat tanítását megelőzve, igen pozitív módon mutatta be, s e téren számára a kulcsfogalom: *önmagunk ingyenes odaajándékozása a másik személynek*, egy abszolút kizárólagos és visszavonhatatlan kapcsolat keretében, s pontosan ennek megélése jelenti a helyes szeretetet; felfogásban is jól visszatükröződik a perszonalista filozófusok (így pl. Buber, Levinas) hatása¹⁵².

Az imént mondottak fényében nagyon is érthető, hogy Wojtyła karitatív lelkületű, finom *szociális érzékkel* megáldott pap, aki pásztori szeretettel megosztja az emberek ínségét, *közösséget vállalva* velük, tk. az által, hogy maga is igen *puritánul* él, *szegényesen* öltözik, s még barátai unszolására sem hajlandó vonaton első osztályon utazni¹⁵³. Ehhez szorosan kapcsolódik az *emberi jogok*, méltóság melletti elkötelezett kiállása, ugyancsak papi működésének kezdetétől, s ezzel együtt az Egyház világban vállalt feladatának hangsúlyozása az egyházi Tanítóhivatal *szociális tanításának* fényében¹⁵⁴.

Wojtyła nagyszerű kapcsolatban volt közvetlen paptársaival, így elsősorban plébánosával, aki igen szerette és nagyrabecsülte őt, de hasonlóképpen káplántársával is, igazi papi közösséget alkotva¹⁵⁵. E *comunio*-t, melynek háttérében ugyancsak a franciaországi munkáspapok körében szerzett pozitív élményei húzódnak meg, azonban tágabb körben is megélte: nagyszámú gimnazista, egyetemista barátain túl megannyi felnőtt *világi hívővel* is igen szoros kapcsolatot alakított ki, mintegy ösztönösen, rendkívül kellemes és megnyerő természetének köszönhetően, s pontosan azt és olyan módon éli meg, amit majd évekkel később a II. Vatikáni Zsinat vázol föl e téren: hívei közelében van, megosztja velük életüket, problémáikat, kora megannyi papjától eltérően nem klerikális, ugyan-

149 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 139.

150 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 122

151 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 128.

152 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 127.

153 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 145. 149.

154 Vö. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 136-137.

155 Vö. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 132.

akkor szó sincs valamiféle olcsó 'haverkodásról'; világosan papként, vezetőjükként van közöttük, s e felfogásának háttérében egyértelműen az *alter Christus*, ill. *repraesentatio Christi capitis* kifejezéssel fémjelezhető hagyományos teológiai gondolkodás húzódik meg¹⁵⁶, vagyis Krisztust hívatott megjeleníteni a reábízottak számára, mégpedig egész papi működése során szakadatlanul, tökéletesen *integráns életmódja* által, melyben személyes- és hivatalos szférák egymástól el nem választhatóak¹⁵⁷, s ugyanígy nem választható el e papi spiritualitástól a *kereszt dimenziója*¹⁵⁸, sem a tökéletes *önátadás/ön-oda-ajándékozás* mozzanata¹⁵⁹.

Papságának megélésében a *szentmise*, ugyancsak ezen teológiából fakadóan, *kiváltságos helyet* foglal el: természetesen naponta, alapos egyéni készüléket követően szentmisét mutatott be, de a diákjaival való táborozásai, túrázásai során is ragaszkodott a napi miséhez; egy alkalommal kijelentette: „Pap vagyok, a misézés a privilégiumom, és eszemben sincs, hogy lemondjak róla”¹⁶⁰. „A papnak kötelessége, hogy együtt éljen a néppel, bárhol is legyen az, a néppel legyen mindenben, a bűnt kivéve”¹⁶¹.

Wojtyła ez idő tájt azt is szilárdan vallotta, hogy a világ csendes, az Evangélium értékei alapján való átformálása nem lehet pusztán a papok feladata, hanem abban a *világiaknak is tevékenyen* szerepet kell vállalniuk a civil életben, mely egyúttal az ő *megszentelődésüknek* lesz a sajátos útja: nem karriert kell befutnunk, hanem személyre szóló *élethívátásunkat* hűségesen megélnünk; ezt az alapgondolatát, melyet évekkel később a Zsinat ugyancsak részletesen megfogalmaz, véglegesen megerősíti majd a fiatal spanyol pap, *Josemaría Escrivá* által 1928-ban elindított, az Egyház szolgálatában álló, apostoli küldetésű szervezettel, az *Opus Dei*vel való találkozása¹⁶².

Papsága megélésének a *szentmise* melletti másik kulcsfontosságú területe a *gyóntatás*, ill. *lelkivezetés* volt: a Gondviselés ajándéka folytán, a mások meghallgatásának művészetén túl, megvolt az a nagyszerű képessége is, hogy intuitív megérzései, empátiás készsége folytán valamiként olvasni tudott a lelkekben, akik őszintén megnyíltak előtte, szabadon és görcsök nélkül beszélgettek vele. Wojtyła ezekben a lelkibeszélgetéseiben, gyóntatásaiban, melyeket gyakran kirándulások és más hasonló alkalmakkor is folytatott, – a perszonalista filozófia hatására – mindig az emberi jószágra, a bennünk lévő potenciális *jóra apellált*, rámutatva arra az egzisztenciális feszültségre, amely személyi

156 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 132.

157 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 151.

158 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 133. 143.

159 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 145.

160 SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 146.

161 WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 131.

162 Vö. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 143.

megvalósulásunk jelen állapota és a között feszül, amivé lehetnénk; mindazonáltal nagyon is igényes gyóntató volt, aki komoly követelményeket támasztott vezetettjei felé, olyan pap, aki a normák külsődleges ismeretén túl sokkal fontosabbnak tartotta azoknak a belső meggyőződésből fakadó elfogadását, ill. az a szerinti életet¹⁶³.

Wojtyła lelkipásztori működésének szintén igen fontos részét képezték a *prédikációk, konferencia- és lelkigyakorlatos beszédek*, vagyis az ige és tanítás szolgálata, amit majd a II. Vatikáni Zsinat is nagyon hangsúlyozni fog. Igen valószínű, hogy a *színház*, vagyis a szó, a közlés világában eltöltött évei is hozzájárultak ahhoz, hogy mindig szívesen állt ki hívei elé, akik igen szívesen hallgatták, különösen is az egyetemi ifjúság és az értelmiség¹⁶⁴; nem véletlenül, hiszen beszédeiből alapos *teológiai-filozófiai* és nagy *irodalmi műveltség* érződött ki.

Remek szellemi kondícióját jól mutatja az is, hogy érseke, Eugeniusz Baziak utasítására, lecsökkentve ugyan, de teljesen meg nem szakítva az egyetemi ifjúság és értelmiség körében végzett munkáját, egy második doktorátus megírásához fog majd, mely „*A Max Scheler* elveire építhető keresztény etika lehetőségeinek fölmérése” címet viseli¹⁶⁵. Doktorátusán két évig dolgozott, melynek során megismerkedik a filozófiai fenomenológia képviselőinek, így *Edmund Husserl*, s az ő közeli munkatársa, a későbbi kármelita apáca, *Edith Stein* műveivel is¹⁶⁶.

Sokrétű szellemi munkásságát mutatja az is, hogy doktori értekezése mellett folyamatosan publikál egyházi lapokban¹⁶⁷, ekkortájt a legintenzívebb az *irodalmi* tevékenysége is, mind a próza, mind a költészet területén¹⁶⁸, s élénk *dialogusban* áll a legkülönbélebb *tudósokkal*, közöttük sok természettudóssal, akikkel kölcsönösen keresnek válaszokat az élet nagy kérdéseire, ill. velük együtt keresett választ emberi létünk legvégső igazságaira¹⁶⁹.

Az igen népszerű Wojtyła tehát kiválóan működött krakkói évei során, s ami külön említésre méltó, hogy paptársai egyáltalán nem irigykedtek rá, ugyanis egyáltalán nem mutatja ki rendkívüliségét, mintha csak egy lenne a sok pap közül¹⁷⁰; akárhogyan is van, Wojtyła számára mindig is elsőrendű fontossággal bírt a *papi közösség*, ill. a *kollegialitás*, hisz ez az ő látásmódja szerint lényegi eleme Krisztus papságának megélésében. „Mély

163 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 132-135. 157.

164 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 119-120.

165 Vö. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 133-134. 147.

166 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 156-162.

167 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 136-140.

168 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 140-149.

169 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 120-121. 126-127.

170 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 149.

meggyőződés, hogy az egyházmegye papsága döntő szerepet játszik minden egyes pap személyes életében. A papok közössége, ha az igazi szentségi testvériségben gyökerezik, elsősorban fontos környezetet jelent a lelkeségi és lelkipásztori fejlődésben. Rendszerint egyetlen pap sem mondhat le erről, mert segíti növekedését az életszentségben és biztos támaszt jelent a nehézségek idején¹⁷¹.

8. TEOLÓGIAI TANÁR

Wojtyła már kiforrott identitásával, jelentős és sokrétű lelkipásztori tapasztalattal bíró papi személyiség, amikor 1953. december 12-én a krakkói Jagelló Egyetem teológiai karán megvédi második doktori disszertációját: „E kutatások gyümölcse lett... magántanári szakdolgozatom Max Schelerről: nevezetesen arról, hogy az ő fenomenológiai típusú etikai rendszere mennyiben járulhat hozzá a morálteológiai képzéshez. Ennek a kutatói tevékenységnek valóban sokat köszönhetek. Ezt megelőző arisztotelészi-tomista képzésben így beleszövődött a fenomenológiai módszer. (...) Ily módon bekapcsolódtam a kortárs perszonalista filozófia szellemi áramlatába és ezek a tanulmányok gyümölcsözőnek bizonyultak lelkipásztori téren is¹⁷². „A perszonalizmus kulturális szemlélete szerinti képzés erősebben elmélyítette bennem annak tudatát, hogy mennyire egyedülálló és megismételhetetlen minden személy, és úgy vélem, hogy ennek felismerése nagyon fontos minden pap számára¹⁷³.

Ha a Közoktatási Minisztériumnak 'köszönhetően' nem is kaphatta meg doktori címét¹⁷⁴, mindazonáltal a Jagelló Egyetem teológiai karán *tanított* annak bezárásáig, vagyis 1954 októberéig, majd ezt követően a *katolikus társadalom etika* tanára lesz a varsói teológiai karon, a krakkói, a katowicei és a częstochowai szemináriumokban¹⁷⁵, 1956 decemberétől pedig Kelet-Európa legjelentősebb katolikus filozófiai és teológiai oktatóközpontjában, a lublini Katolikus Egyetemen lesz az etika tanszék vezetője¹⁷⁶. Kinevezése valószínűleg köszönhető alapvetően *apolitikus* magatartásának, ugyanis semmi nem utal rá, hogy szószerűen vagy előadásaiban nyíltan politikai kérdéseket feszegetne¹⁷⁷. Tevékenységei is mélyen tudatosítják számára – az oltár szolgálata mellett – az *ige szolgálata*ának, vagyis a tanításnak, prédikálásnak a fontosságát; ezt fogalmazza majd meg a II. Vatikáni Zsinat is, s pápai magisztériumában nyomatékkal hangsúlyozza majd Krisztus

171 GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 78-79.

172 GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 104.

173 GIOVANNI PAOLO II, *Dono e Mistero*, 104-105.

174 Vö. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 147.

175 Vö. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 148. 153.

176 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 152.

177 Vö. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 138-141.

papjának ilyen jellegű küldetését. Fiataloknak tartott beszédei, előadásai mind az ő életük konkrét kérdéseire kívántak választ adni; nem véletlen, hogy pl. nagy hangsúlyt fektet a nemiség megélésével kapcsolatos problémák megválaszolására, mégpedig az Egyház erre vonatkozó tanításának alapos és módszeres bemutatásával. A perszonalizmusból meríti a számára kulcsfontosságú megközelítést: a másikat mindig személynek kell tekintenem, vagyis olyas valakinek, aki mindig több, mint pusztán test, s ugyanígy helytelen lenne egymást mintegy kölcsönösen „használni”; a helyes és mértékadó magatartás e téren csakis a kölcsönös *önátadás*, önmagunknak a másik számára való maradéktalan *odaajándékozása* lehet, a szeretet és felelősség együttes megélése jegyében¹⁷⁸.

Wojtyła azonban nem csupán szavai által tanít, prédikál; nyugodtan mondhatjuk, hogy harmónikus egységbe fonódó, minden szempontból *integráns* papi élete önmagában már tanúskodás Krisztusról, az Evangéliumról: nemcsak mint az egyetemisták, majd idővel egészségügyi dolgozók (orvosok, ápolók) lelkipásztora¹⁷⁹, hanem mint professzor is rendkívül népszerű, tanártársai és növendékei körében egyaránt¹⁸⁰. A diákok nemcsak mint tanárukhoz, hanem mint barátjukhoz és lelkiatyjukhoz is, valósággal vonzódnak ehhez a szerény, szolgálat- és segítőkész, végtelenül egyszerű, szegényes életvitelű fiatal paphoz, akiről, igencsak kopottas öltözetét látva, senki meg nem mondaná, hogy tanszékvezető egyetemi tanár¹⁸¹. Elütött tanár társaitól abban is, hogy mentes volt mindenféle professzori allúrtól, valamint rendszeresen tett kirándulásokat, különféle túrákat diákjaival, miközben élénk szellemi-lelki eszmecsere-t folytattak különféle szerzők, így pl. C. S. Lewis művei alapján¹⁸². A mások számára rendkívül vonzó, mélységes *ember-ségről* tanúskodó¹⁸³, integráns személyes és papi életének legvégső forrás és alapja *ima-élete*, Istenben való elmerülése: diákjai és tanártársai maguk láthatják őt, amint Krakko és Lublin között vonaton utazva a reggeli órákban az ablak előtt állva csöndben medítál, vagy az előadások közötti szünetben a kápolna csupasz padlóján térdelve elmélyülten imádkozik¹⁸⁴.

9. A FŐPÁSZTOR

XII. Piusz pápa 1958. július 8-án hat új lengyel segédpüspököt nevezett ki, közöttük a lublini Katolikus Egyetem fiatal professzorát, az ekkor harmincnégy éves Karol

178 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 174-179.

179 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 122. 169.

180 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 169.

181 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 153.

182 Vö. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 149.

183 Vö. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 154.

184 Vö. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 149. 153.

Wojtylát is¹⁸⁵. E kinevezés valószínűleg kellőképpen meglephette Wojtylát, mindenesetre a krakkói egyházi köröket mindenképpen, hiszen az új segédpüspöknek nem volt szinte semmi ügyintézési gyakorlata, ami egyébként legfontosabb feladatainak egyike lenne, ezenkívül lelkipásztori gyakorlata is rövidnek mondható, s végül, életkorát tekintve a lengyel hagyományokhoz képest szokatlanul fiatalnak számított; mindazonáltal, tudományos munkásságát, szónoki képességeit mindenki elismerte¹⁸⁶. Kinevezése mögött nagy valószínűséggel érseke, Baziak állhatott, de tény az is, hogy a kommunista rezsimnek „Wojtyła nyilván nem okozott gondot. Merőben apolitikusnak ismerték őt: egyszerű, rendes papnak, aki holtig tanul”¹⁸⁷. Jól jellemzi Wojtyła papképét, ill. papi lelkiségét az is, amint kinevezésére reagált: diákjai körében töltött nyári szabadságát megszakítva, Krakóba való visszautazása előtt órákig *imádkozik* egy orsolyita zárda kápolnájában a földre borulva¹⁸⁸; püspöki jelmondatául, *Louis Marie Grignon de Monfort* ihletésére e két szót választja: *’Totus tuus’*, vagyis egészen Mária anyai oltalmára bizza magát¹⁸⁹.

Püspöki kinevezését követően, a II. Vatikáni Zsinat megnyitásáig még bő négy év telik el, s Wojtyła ez idő alatt továbbfolytatja tanítói, lelkipásztori munkáját, elsősorban a lublini Katolikus Egyetemen, a krakkói egyetemi ifúság, ill. az ottani egészségügyi dolgozók között¹⁹⁰, s ezen kívül, mint a lengyel episzkopátus e célból megbízottja, „az alkotó értelmiségiek” körében¹⁹¹. Mindezekon túl, hallatlan munkabírásából arra is telik neki, hogy – folyamatosan végzett tudományos és irodalmi munkássága mellett – jó pásztor módjára, sorra járja a krakkói főegyházmegye településeit, kérdegetve és meghallgatva papjait és híveit, tanácsokat adva nekik¹⁹². Hasonlóképpen közvetlen volt a papokkal való érintkezéseiben is: „Velük ebédelt, beszélgetett, tréfálkozott, de volt egy dolog, amit nem szeretett (...), ha jelenlétében kritikus megjegyzéseket tesznek más papokra. (...) Azt is megkövetelte, hogy az egyházmegye papja legalább évente egyszer személyesen fölkeresse őt Krakóban, és tájékoztassa egyházközségének legújabb eseményeiről. Ilyenkor teával és teasüteménnyel kínálta vendégeit. Az is divatba jött, hogy a papok a névnapjukra üdvözlőkártyát kaptak tőle”¹⁹³. Wojtyła püspök, tehát, nagy fontosságúnak tartja a *papsággal* való törődést, emellett kiemelt fontosságot tulajdonít – ezt megelőző papi

185 Vö. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 156.

186 Vö. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 157.

187 SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 158.

188 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 182.

189 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 186.

190 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 164-165.

191 WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 172.

192 Vö. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 167-168.

193 SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 168.

éveihez hasonlóan – a család- és ifjúsággasztorációnak, beleértve az Evangélium szellemében történő szexuális nevelést is¹⁹⁴.

Főpásztori működésének ideje alatt zajlott a XX. század egyháztörténelmének – minden bizonnyal egyik – legmeghatározóbb eseménye, a *II. Vatikáni Zsinat*. XXIII. János pápa 1959. január 25-én hirdette meg a Zsinatot, melyet Wojtyła elragadtatással fogadott, „eljuttatta javaslatait Rómába, felkészülve rá, hogy aktív szerepet vállal az üléseken, amelyek megnyitását 1962. október 11-re tűzték ki. (...) Szellemi képességeit illetően kétségtelen, hogy toronymagasan állt a többi, majdnem háromezer püspök fölött. Az Egyház felsőbb köreiből azonban egyelőre azt sem tudták róla, hogy a világon van”¹⁹⁵.

A zsinati atyák három nagy csoportot alkottak: a konzervatívok, a progresszívek és a mérsékelt csoportját. „A Zsinaton sokkal inkább a progresszív gondolkodású teológusokhoz, értelmiségiekhez és reformerekhez vonzódott, mint az Ottaviani bíboros befolyási köréhez tartozó keményvonalas konzervatívokhoz. A zsinati szakértők gyakorolták rá a legnagyobb hatást, mint Karl Rahner német és Jean Daniélou francia jezsuita, Yves Congar francia dominikánus és Hans Küng svájci teológus”¹⁹⁶. Mindenesetre, az egyesült államokbeli „Williams professzor” progresszív konzervatívnak nevezi, és ez feltehetően a legáltalános meghatározás, amit valaha is alkalmaztak rá”¹⁹⁷.

A zsinati ülésszakok során számos alkalommal szólalt fel, ill. nyújtott be írott beadványt. Így pl. a „társadalmi kommunikáció eszközei”-vel kapcsolatban kiemelte azok jelentőségét a keresztény üzenet közvetítésében, a liturgiára vonatkozó, jelentősebb újításokat tartalmazó dokumentumtervezet (népnyelvű mise, szembemiséző oltár, stb.) pedig az inkultúráció jelentőségét hangsúlyozva támogatta¹⁹⁸. Ugyancsak hozzászólt a „Kinyilatkoztatás forrásai” címet viselő tervezethez, s emellett élénken foglalkoztatta az ökumenizmust, ill. a más vallásokhoz fűződő viszonyt tárgyaló dokumentumok kidolgozása is. Legmaradandóbbat, kétségtelenül a Zsinat egyik alapidokumentumának számító, *Gaudium et spes* néven ismertté vált, az Egyház és a mai világ viszonyát tárgyaló lelkipásztori konstitúció kidolgozásában való tevékeny részvétele által tett¹⁹⁹; meggyő-

194 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 174-179.

195 SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 163-164.

196 SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 177.

197 SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 177.

198 Vö. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 180-181. 198.

199 E zsinati dokumentum kidolgozása során együttműködhetett olyan kiváló teológusokkal, mint pl. Gabriel-Marie Garrone érsek, Yves Congar domonkos, Henri de Lubac és Jean Daniélou jezsuita atyák. Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 207. A velük való közös munka, s magának de Lubac atyának a személye különösen is nagy hatást tett rá.

ződése, hogy a dokumentum 24-ik fejezetében megfogalmazott alap gondolat²⁰⁰ a Zsinat során végbement filozófiai és morális fordulat kulcsát tartalmazza²⁰¹. Wojtyła önmaga számára a II. Vatikánumot „perszonalista zsinat”-ként definiálta, s a Zsinatnak ez a jellege egyértelműen látható a *Gaudium et spes* dokumentum mellett a *Dignitatis humanae* kezdetű, a vallásszabadságról szóló nyilatkozatban is; mindazonáltal, e dokumentumokban megfogalmazottak semmiképpen sem jelentenek engedményt a szubjektivizmusnak vagy relativizmusnak, hanem sokkal inkább kiemelik az igazság és szabadság egymáshoz való szoros kötődését, s a vallásszabadság hangsúlyozása egyúttal magával hozza szükségképpen az emberi felelősség megnövekedésére való utalást is²⁰².

A Zsinat, mint az köztudott, természetesen alaposan foglalkozott a papságot, a papnevelést, ill. a laikus híveket érintő kérdésekkel is. Azt, hogy Wojtyła segédpüspök, ill. 1963. december 30-tól krakkói érsek, esetlegesen milyen konkrét szerepet vállalt e témákat tagláló dokumentumok megfogalmazásában, ill. közvetlen módon miként befolyásolhatták, alakíthatták pap-képét, a papságról vallott felfogását, erre vonatkozólag nincsenek közvetlen adataink. A későbbiekben írt azonban egy könyvet, amelyben a legfontosabb zsinati szövegeket, így a papságot érintőeket is, rövid magyarázatokkal ellátva az olvasók elé tárja²⁰³; e jellegű buzgolkodásai mindenesetre arra engednek következtetni, hogy a papi életre és szolgálatra, valamint a világban élő hívekre vonatkozó zsinati megfogalmazások is igen közel állhattak addigi elképzeléseihez, s azokat már csak emiatt is maradéktalanul a magáévá tette²⁰⁴.

A Zsinat ihletésére a Krakkói Főegyházmegyében színódust hívott össze, melynek feladata a II. Vatikánum határozatai gyakorlatba való átültetésének az előmozdítása volt²⁰⁵. Wojtyła önmaga számára is a legmesszebbmenőkig levonta a Zsinat tanulságait,

200 „Az ember (...), akit nem egy másik teremtmény miatt akart az Isten, teljesen csak akkor találhat önmagára, ha őszintén ajándékol adja önmagát”. GS 24.

201 Vö. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 180. 188; vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 205-209.

202 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 212.

203 WOJTYŁA, K., *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków, 1972. Olasz kiadása: *Alle Fonti del rinnovamento. Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano II*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1981. Francia kiadása: *Aux sources du renouveau. Étude sur la mise en oeuvre du Concile Vatican II*, Le Centurion, Paris 1981.

204 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 218. Saját vallomásából közvetlenül is tudjuk, hogy a Zsinatot megelőzően jó pár évvel, a világi hívekkel kapcsolatban, csaknem ugyanúgy gondolkodott, amint azt majd hivatalosan, zsinati szinten is megfogalmazzák: „Mindig is az a mély meggyőződés vezérelt, hogy az Egyháznak égető szüksége van a világi hívek apostolkodására. Amikor a II. Vatikáni Zsinat a világi hívek Egyházban és világban betöltött hivatásáról és küldetéséről beszélt, nagy öröm töltött el: a Zsinat tanítása összhangban volt azzal a meggyőződéssel, amely papi szolgálatom első éveitől tevékenységemet irányította”. GIOVANNI PAOLO II, *Dono et Mistero*, 80.

205 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 209-213.

azok fényében alakítva, ill. továbbfolytatva főpásztori munkáját. Hét prioritást állított fel tevékenységeit illetően; ezek között található a második helyen a *papnevelő intézet*, ill. a *teológiai fakultás* kérdése, a vallás szabadság ügyét követően, s a másik ötöt, így a fiatalok, a család, az értelmiségiek pasztorációját, valamint a karitatív intézmények megszervezését, és a plébániai vizitációkat megelőzően²⁰⁶.

Wojtyła a Zsinat szellemiségének megfelelően megújította egyházmegyéje leendő papjainak képzését, s ugyanígy a néhány évvel azt megelőzően szentelődötték folyamatos továbbképzéséről is gondoskodott. A papjelöltek megfelelő szintű *intellektuális* képzésére igen nagy súlyt fektetett, hiszen – mint azt bölcsen felismerte – napjainkban a világi hívek is egyre magasabb, vagy kifejezetten magas képzettségűek, s így olyan papra van szüksége az Egyháznak, aki „a szentet a mai kor emberének teljesen megfelelő módon tudja bemutatni”, így a szemináriumok „se csupán professzionális iskolák legyenek, hanem igazi és sajátos akadémiák”²⁰⁷. Mindemellett biztosította a növendékek számára az ugyancsak nagyon szükséges *lelkipásztori* képzést is. A korábbiakhoz képest újtásnak tekinthető, hogy pl. a házasságra való előkészítést tárgyaló kurzusok előadói közé meghívást kaptak orvosok, pszichológusok, ill. házaspárok egyaránt. Mindezek mellett Wojtyła érsek mégis, a papnövendékeivel való rendszeres és kötetlen találkozásai során leginkább a papi *életszentségre* való törekvést, ill. a személyes és mély *lelkiélet* kialakítását hangsúlyozta, hiszen – személyes meggyőződése szerint – pontosan ebben áll a lelkipásztori siker titka²⁰⁸. Bizonyára egyáltalán nem véletlen, hogy krakkói érseki működése során mind mennyiségben, mind minőségben jelentősen nőtt a papnövendékek, ill. a felszentelt papok száma: 1962-ben 191 szeminaristájuk volt, míg 1978-ban 250, s a papság létszáma ugyanezen időszak alatt 771-ről 956-ra nőtt²⁰⁹; tudva, hogy ekkortájt Nyugat-Európában drasztikusan csökkent mind a szeminaristák, mind a papok száma, mindenképpen önmagukért beszélnek e számadatok²¹⁰. Természetesen, nemcsak Wojtyła bölcs intézkedéseinek köszönhető ez a jelentős növekedés, hanem pl. annak is, hogy ezidőtájt, papnak lenni a kommunista rezsim alatt álló Lengyelországban sajátos kihívást jelentett sok fiatalnak, amellet, hogy sokak számára kétségtelenül a társadalmi középosztályba való felemelkedést is magával hozta; mindazonáltal, véleményünk szerint a legdöntőbb oka e látványos létszám- és minőségbeli emelkedésnek az érsek személyében keresendő, pontosabban abban, ahogyan ő a papi életről, szolgálatról gondolkodott, s amint azt má-

206 WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 232-248.

207 WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 198.

208 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 238-239.

209 Vö. WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 240.

210 Tipikus példája ennek a franciaországi helyzet, ezzel kapcsolatban érdekes adatokat olvashatunk a következő helyen: PELLETIER, D., *La crise catholique*, Payot, Paris 2002, 49-76.

sok, így pl. szeminaristái, papjai felé megélte. „A papot, aki itt, a szabad ég alatt rátok, az ő nyájára vigyáz, akinek nincsen semmije, hacsak nem a ti jóakaratotok és szolidaritásotok, nem vezérli semmilyen személyes cél, semmilyen személyes haszon. Mit akar? Az Evangéliumot akarja tanítani, Isten igazságát, de egyidejűleg az emberiség legmélyebb igazságát is. Az erkölcs princípiumait, Isten parancsait akarja tanítani”²¹¹ – mondotta egyik homíliájában.

Említsünk meg még egy mozzanatot Karol Wojtyła főpásztori ténykedését illetően, amely dolgozatunk e részének témája számára hasznos lehet: 1971-ben mint bíboros²¹² részt vett a *Püspöki Szinóduson*, amelynek során a társadalmi igazságosság mellett a papság kérdéséről tárgyaltak a résztvevő atyák²¹³. A Szinódus során VI. Pál pápa boldoggá avatta *Maximilián Kolbe* minorita szerzetest, aki – mint az közismert – a második világháború során, Auschwitzban szenvedett mártírhalált. Wojtyła a boldoggá avatást megelőzően, egy sajtóértekezlet keretében a papi élet megvalósítása számára példaértékűnek nevezte Kolbe atyát, külön kiemelve, hogy a szerzetes érdeme nemcsak *önfeláldozásában* testesült meg, hanem abban is, hogy segítette kilenc társát valóban emberhez méltó módon meghalni: az ő *megbocsátó* szelleme megtörte a gyűlölet ördögi körét²¹⁴. Ez is világosan mutatja, hogy Wojtyła felfogásában a papság, ill. a papi lét eredendően áldozati lét, mégpedig – Krisztus, az örök érvényű papi-modell példája nyomán – másokért való szolgáló, és végső soron másokért vállalt önfeláldozó-lét: pontosan ez a mozzanat alkotja a krakkói bíboros-érsek papságról vallott felfogásának legbensőbb és leglényegibb magját.

10. PÉTER SZÉKÉBEN

VI. Pál pápát a péteri szolgálatban I. János Pál pápa követte, aki azonban alig egy hónap múlva elhunyt, így igen rövid időn belül másodsorra is összegyűlt a bíborosok pápaválasztó konklávéja. Talán legkevésbé maga az érintett, Karol Wojtyła krakkói bíboros-érsek gondolta volna, hogy e második konklávéről nem fog egyhamar Lengyelországba visszatérni; mindenesetre tény, hogy a bíborosok nagy többsége, 1978. október

211 WEIGEL, G., *Testimone della speranza*, 236.

212 VI. Pál pápa nevezte ki bíborossá, negyvenhét évesen, 1967. május 29-én. Vö. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 273.

213 A papság kérdését illetően – amint azt a szinódusi atyák által szerkesztett és kiadott dokumentum mutatja – doktrinális síkon, a II. Vatikáni Zsinat által megfogalmazottakhoz képest, nem kerül megemlítésre újabb szempont; a Szinódus sokkal inkább, a már korábbiakban elhangzott elméleti tanítás megismétlése mellett a hangsúlyt inkább a papi élet és szolgálat megélésének a mikéntjére fektette, márcsak azért is, mivel a Zsinatot követő években számos papot magával ragadott egyfajta hivatásbeli krízis. Vö. *Ultimis temporibus. De sacerdotio ministeriali*, 30-11-1971, in *Enchiridon Vaticanum* 4, 1971-1973, 750-799.

214 Vö. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 275.

16-án e lengyel főpapot választotta meg a péteri szolgálatra, aki közvetlen elődje kettős nevét vette fel: II. János Pál néven lesz majd ismertté világszerte, s jelentős lökést ad az ő személye az egyházi élet szinte valamennyi területének, így a papság, ill. papi hivatások kérdésének is.

Karol Wojtyła mire érkezett a pápaságig, gyakorlatilag már teljesen kiforrott pap-képpel rendelkezett²¹⁵. Mint egyházfőnek, hogy milyen személyek, ill. események befolyásolhatták, formálhatták tovább pap-képének, ill. a papságról való teológiai gondolkodásának alakulását, erre vonatkozólag a rendelkezésünkre álló irodalmak alapján H. U. von Balthasar, ill. több, kevésbé ismert teológus hatását vélelmezzük, mégpedig a papi identitás jegyesi dimenziójának a megfogalmazását illetően²¹⁶. Továbbá, azt is tudjuk, hogy II. János Pált – amint az minden más pápa esetében is történik – jelentős számú munkatársi csoportok vették körül, amelyek nagy mértékben segítették pápai tevékenységét, pl. beszédek, különféle dokumentumok, stb. elkészítésében. Ami a papsággal kapcsolatos tanításokat, s más egyéb pápai megnyilvánulásokat illeti, első helyen kell gondolnunk a *Papi Kongregáció* munkaközösségére, hiszen e témakörben, magától értetődő módon, ők a legilletékesebbek. Mindazonáltal ez messze nem jelenti azt, hogy a pápa csak mintegy a nevét adta volna e dokumentumokhoz, különféle jellegű szövegekhez. Ellenkezőleg, II. János Pál pápáról köztudomású, hogy minden egyes nevével jelzett dokumentum kidolgozásában tevékenyen részt vett, ilyen-olyan mértékben, de a legfontosabb alap gondolatokat mindig világosan megjelölve, s emellett folyamatosan konzultálva az adott dokumentum konkrét kidolgozását végző munkacsoport vezetőivel²¹⁷. Alapos okunk van feltételezni tehát, hogy a papsággal kapcsolatos pápai megnyilatkozásaiban is mindig egyértelműen meghatározó az ő személyes teológiai felfogása, látásmódja, vagyis annak a megannyi szellemi faktornak az együttes hatása, amelyet az előző pontokban próbáltunk megkeresni és fölvázolni.

215 Természetesen, pápasága alatt is érték szemléletmódjára jelentős hatást gyakorló tényezők. Így pl. tudjuk, hogy jelentős hatással volt rá, csakúgy, mint a Vatikánra, a Josemaría Escrivá alapította *Opus Dei*, ez a gyakorlatilag laikusokból álló 'elit' szervezet, melynek lényegi elemét jelenti a kiválóan képzett, teljesen egyházhű szellemben, a pápával és a klérussal a lehető legszorosabban együttműködő laikus hívek világban való, mélységesen elkötelezett apostolkodása. „Escrivá pragmatikus misztikusként, érthető módon, új szerepmintát jelentett Karol Wojtyła számára, aki pápaként az Opus Dei legfőbb pártfogója lett. (...) Escrivá, ha nem is olyan közvetlenül, mint annak idején Jan Tyranowski, mérhetetlenül nagy szellemi – és gyakorlati – hatással volt Wojtylára, noha soha nem találkoztak”. SZULC, T., *II. János Pál pápa élete*, 142.

216 Így pl. II. János Pál a *Mulieris dignitatem* kezdetű apostoli levele 27. pontjánál az 55. lábjegyzetben egyértelmű utalást tesz a balthasar-i teológiára ('máriai', ill. 'péteri' Egyház, ill. a Krisztus – Egyház kapcsolat jegyesi dimenziója). II. János Pál, teológusi érdemei elismeréseként Balthasart 1988. május 24-én bíborossá nevezte ki, aki azonban két nappal a bíborosi konzisztórium előtt elhunyt. Vö. Weigel, G., *Testimone della speranza*, 705-706. 1191.

217 Vö. RATZINGER, J., *A föld sója*, Szent István Társulat, Budapest 1997, 83-86.

ÖSSZEZÉS

Tanulmányunkban a 30 évvel ezelőtt, 1978. október 16-án pápává választott II. János Pál életútját mutattuk be, mégpedig egy sajátos szempontból: kerestük mindazokat a mozzanatokat, személyeket, történéseket, amelyek befolyásolhatták pap-képének a kialakulását. Így megállapítottuk, hogy jelentős hatással volt rá édesapja, a maga imádságos, aszketikus életével; J. L. Tyranowski, akinek köszönhetően behatóan foglalkozott Keresztes Szent János és Avilai Szent Teréz misztikus műveivel, valamint elmélyült máriás lelkisége; érseke, a népéért bátran kiálló Sapieha, aki a náci megszállás ideje alatt titokban felveszi a szemináriumába, ahol majd meghatározóan Krisztus-központú pap-képpel találkozik; a nagyszámú lengyel vértanú papok, így Maximilián Kolbe személye, akik által ráeszmél a papi lét döntően áldozati-jellegére; a római tanulmányi időszaka az Egyház egyetemes dimenziójának a megtapasztalásával, Vianney Szent János szegényen és aszketikusan élő gyóntató-lelkivezető alakjának és az akkortájt újszerűnek mondható lelkipásztori módszerek, így a világiaknak az evangelizációba való bevonásának a megismerésével; ezt követő tanulmányai a perszonalizmus és fenomenológia területén, melyek által kulcsgondolat lesz teológiai és lelkipásztori felfogása számára önmagunk másoknak való teljes és érdeknélküli odaajándékozása; maga a II. Vatikáni Zsinat, amelynek ülésén személyesen és aktívan részt vett, s melynek a papság teológiájára vonatkozó kijelentései maradéktalanul visszatükröződnek majd pápai magisztériumában. Tanulmányunk legvégén az is megállapítást nyert, hogy II. János Pál pápai szolgálatának kezdetén már alapvetően kiforrott, az imént megnevezett faktorok által formálódott pap-képpel rendelkezett, s így a papi hivatásra és szolgálatra vonatkozó pápai megnyilatkozásai alapvetően visszatükrözik az ő személyes papság felfogását.

II. János Pál immáron több, mint három éve, hogy elhunyt. Mindazonáltal személye továbbra is élénken él az emberek emlékezetében, akik már a gyászszertartásán *'subito santo'* felkiáltással a szenttéavatását követelték. Vélhetőleg ugyanígy még hosszú éveken át eleven hatást gyakorolnak majd a katolikus teológia területén a hatalmas terjedelmű tanítói megnyilatkozásai, így a szolgálati papságra vonatkozóak is, melyek részletes és elemző bemutatása egy nagyobb terjedelmű teológiai tanulmány feladata lehet.

Dr. Gruber László
főiskolai docens, SZHF

KATEKÉZIS ÉS PLÉBÁNIA-KÖZÖSSÉGI MEGÚJULÁS

*„Öltsétek magatokra az új embert,
aki Isten képére igazságban
és valódi szentségben teremtett.”
Ef 4,26*

Az elmúlt évtizedekben a magyar egyházban sokak figyelmének középpontjába került úgy a kis-, mint a plébániai és egyházmegyei közösségek, valamint a nemzeti egyház megújulásának kérdése. Számos tapasztalatomegosztás, közös és egyéni útkeresés, lehetőség felvázolása történt ebben az időszakban. Ennek a néhány évnek e téma szempontjából tekintett termékenységét is jelzi többek között az egyházmegyei zsinatok megtartása, az itt megszületett elvek, felismerések, ajánlások és konkrét rendelkezések dokumentációja¹, sokhelyütt ezek megvalósítása, továbbá számos publikált tanulmány és reflexió.² Mindezen eredmények gyümölcsei sokakat reménnyel töltenek el, és tovább-

1 Esztergom-Budapesti Főegyházmegye Zsinati Könyve, Szent István Társulat, Budapest, 1994.; Az Egri Főegyházmegye Zsinati Könyve, Szent Maximilian Kiadó, Eger-Miskolc, 1997.; A Kalocsa-Kecskeméti Főegyházmegye Színódusának Munkadokumentuma, Kalocsa-Kecskeméti Főegyházmegye, [h.n.], 1995.; A Szeged-Csanádi Egyházmegyei Zsinat Könyve, Szeged-Csanádi Egyházmegyei Hatóság, Szeged, 1995.; A Pécsi Egyházmegye Zsinata 1998, Pécs, [k.n.], 1999.

2 A teljesség igénye nélkül jelzek a rendszerváltozást követő időszakból néhány jelentősebb publikációt: PÉCSI D., *Vidéki plébániák – halál és feltámadás*, in „Egyházfórum” 2001/5, 7-9. o.; BÍRÓ L. – BRÜCKNER Á. E. – TOMKA F., *Teológiai-lelkipásztori napok – a remény jegyében*, in „Teológia”, 1990/3, 152-157. o.; ANDRÁS I., *Pápai útmutatás a magyar egyház lelkipásztori programjához*, in „Távlatok”, 1992/2, 202-208.; TOMKA F., *A magyar egyház és a lelkipásztori terv*, in „Teológia” (1992) 3, 181-188. o.; SZABÓ F. – ANDRÁS I., *A magyar egyház az ezredfordulón*, in „Távlatok” (2001) 51, 6-16. o.; LUKÁCS L., „Adalékok a lelkipásztori munka megújulásához”, in: HORÁNYI Ö. (Szerk.), *Az egyház mozgástereiről*, Budapest, Vigília, 1997, 191-217. o.; BRÜCKNER Á. E., *Lelkipásztori feladatok Magyarországon az ezredforduló táján*, in: „Távlatok” (1992) 2, 147-156. o.; BRÜCKNER Á. E. – TOMKA F., *Lelkipásztori tervezés és keresetségi lelkipáztorkodás*, in „Távlatok” (1992) 5, 33-41. o.; ASZALÓS J., *Az egyházi bázisközösségekről*, in „Egyházfórum” (2001) 5, 9-15. o.; TOMKA F., *A magyar lelkipáztorkodás megújulásáról*, in „Teológia”, 1990/3, 157-162. o.; TELEKI B., *Hogyan jön létre a befogadó közösség*, in „Teológia”, 1991/3, 145-154. o.; ASZALÓS J., *A közösség nem adottság, hanem feladat*,

lendítő erőként hatnak rájuk a közösségek megerősödével kapcsolatos újabb feladatok megoldásában.

Jelen tanulmányommal ehhez a jövőbetekintéshez kívánok további szempontokat mások elé tárni. Írásom célja elsősorban a plébániai és egyházmegyei közösségi megújulás néhány lehetséges, *katekézisre* építő útjának felvázolása annak érdekében, hogy kiaknázzuk a benne rejlő – hol elfeledett, hol talán kevésbé ismert – erőket. A közösségi élet újjászületéséhez az egyház tevékenységei közül sok van, amely a maga módján hozzájárulhat. Ezek közül kifejezetten a katekézisben rejlő lehetőségekre irányítom a figyelmet. Ezt a választást több ok is indokolja, amelyekről a tanulmányban részletesen lesz szó. Azonban ezek mindegyike visszavezethető arra a meggyőződésre, melyet II. János Pál pápa fogalmazott meg a Catechesi tradendae – a katekézis megújítását célzó – apostoli buzdításában, miszerint

„[...] minél inkább kifejezi akár egy helyi egyház, akár az egyetemes **Egyház**, hogy többséget biztosít a katekézisnek – t. i. az egyéb, bármilyen tetszetős eredményekkel kecsegtető kezdeményezésekkel és tevékenységekkel szemben –, annál inkább felfedezi, hogy **a katekézisben erősödik a belső élete, úgy is, mint hívő közösségé, de úgy is, mint kifelé misszionáló közösségé.** A huszadik század vége felé Isten és az események – amelyek nem mások, mint Isten szavai felénk – arra készítetik az Egyházat, hogy **újra frissítse föl a katekétai munkába vetett bizalmát, a legfontosabb dolgai közé tartozónak tekintve azt.**”³

A katekézis és a plébániai, valamint egyházmegyei szintű megújulás közötti kapcsolatot közösségeink adottságai, az egyházi útmutatások és a világegyház néhány jelentősebb tapasztalata alapján tárgyalom.⁴

1. KÖZÖSSÉGEINK HELYZETE ÉS A MAGYAR EGYHÁZ FŐBB FELADATAI

Ahhoz, hogy megtaláljuk a közösségek megújítását szolgáló katekézis megfelelő formáit, szükséges, hogy őszintén szembesüljünk közösségeink reális helyzetével, és az ebből adódó főbb feladatokkal. Ezek fényében láthatjuk meg, milyen irányú fejlődés elősegítésére mozgósíthatjuk a katekézisben rejlő erőforrásokat.

Írásom céljának megfelelően nem térek ki részletesen hazánk pasztorális helyzetének leírására, mindössze arra szorítkozom, hogy ebből kifejezetten a plébániai és egyház-

in „Teológia”, 1991/3, 164-169. o.; BRÜCKNER Á. E., *A világi hívők részvétele az egyházi élet közösségében*, in „Teológia”, 1992/4, 246-151. o.

3 Saját kiemelés

4 A teologikus-empirikus-kritikus tervezési modell szemléletének megfelelően. Vö. MIDALI M., *Teologia pratica. I. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica*, LAS, Roma 2005⁴, 403-425. o.; U ö., *Teologia pastorale o pratica*, LAS, Roma, 1991, 576-595. o.

megyei közösségeink helyzetére vonatkozó főbb vonásokat összegzem vázlagszerűen. Az egyházmegyei zsinati dokumentumok is jelzik, hogy az egyes egyházmegyéken belül is több szempontból nagy eltérések lehetnek az egyes plébániai közösségek között. Ezeket – illetve főbb okaikat – is jelzés-szerűen, a teljesség igénye nélkül feltüntettem.⁵

Egy erőteljes megosztottság figyelhető meg az egyházzszemlélet tekintetében: egyrészt a népegyházi szemlélet megléte (a katolikus hívek többségénél, elsősorban a falvakban), másrészt a kor kihívásainak megfelelő evangelizációs szemlélet (a katolikusok alig több mint 10 %-ánál, főként a városokban). Evvel az eltéréssel összefüggésben lényeges különbségek adódnak a városi és a falusi plébániák között, úgy a hívek koreloszlását, mint szemléletét, valamint a közösségi élet konkrét megnyilvánulásait tekintve.

Elterjedt az ún. „konzervatív pasztorális szemlélet”: sokhelyütt ma is olyan pasztorális gyakorlat folyik, amely bármilyen egyházi tevékenység szinte kizárólagos címzettjeinek a gyakorló keresztényeket tartja, figyelmen kívül hagyva a hit iránt érdeklődőket, vagy a nem vallásosokat.

Ennek velejárója, hogy a közösségi élethez tartozó tevékenységek – sokszor kizárólagos – főszereplője maga a lelkipásztor, illetve hogy a közösségek tevékenységei között a liturgikus eseményekhez képest az egyéb, az egyház küldetésének éppoly fontos részét képező feladatok (a szolgáló szeretet szervezett, közösségi gyakorlása; a közösségépítés; az örömhír továbbadása úgy az egyház tagjai között, mint az egyházhhoz nem tartozók felé stb.) részint, vagy teljesen háttérbe szorulnak.

Az országban sokhelyütt kifejezetten nyomasztó a paphiány. Lelkipásztoraink számos plébániai közösséghez nagyon ritkán jutnak el, és ha ott is vannak, kevés idejük marad – ha marad egyáltalán – a világiakkal történő személyes foglalkozásra, kapcsolattartásra.

Általános jelenség a világi hívek passzivitása a közösségi élet területén. Az egyéni és közösségi karizmáik kamatoztatásának hiányáról van szó. Országos viszonylatban a hívek alig néhány százaléka tevékeny.

Sokaknál komoly keresztény identitászavar figyelhető meg, mely értékzavarban (pl. a tényleges fogyasztói szemlélet élésében), „szokáskereszténységben”, a tanúságtétel háttér-

⁵ Ez természetesen avval jár, hogy közösségeink főbb vonásait „kiszakítom” mindazon, a mai magyar helyzetet jellemző vonások, adottságok szövedékéből, amelyek együttes látása ad tisztább képet a jövőbeli feladatokról. Írásom e hiányosságát némileg pótolja, hogy a helyzet teljes leírásából adódó főbb pasztorális feladatok mindegyikét jelzem. A hazai pasztorális helyzet vonásainak lényegi összegzését az elmúlt két évtized témával kapcsolatos főbb irodalma alapján egy másik munkámban megírtam: KESZELI S., *Felnőttek katekézise*, Szeged, 2006, 5-18. o. in: http://www.theol.u-szeged.hu/konyvtar/keszeli/felnottek_katekezise.pdf.

Jelen tanulmányomban e vonások összegzéséhez figyelembe vettem még a már említett egyházmegyei zsinati dokumentumokat is: *Esztergom-Budapesti Főegyházmegye Zsinati Könyve*, különös tekintettel 3304, 3317, 3318; *Az Egri Főegyházmegye Zsinati Könyve*, 11.2.; *A Kalocsa-Kecskeméti Főegyházmegye Szinódusának Munkadokumentuma*, 19-20. o.; *A Szeged-Csanádi Egyházmegyei Zsinat Könyve*, 598-604. pont; *A Pécsi Egyházmegye Zsinata 1998*, 85-95. o.

beszorulásában stb. mutatkozik meg. Ennek a jelenségnek része, hogy a keresztény közösségek tagjainak létszáma sokhelyütt drasztikusan csökkent az elmúlt évtizedekben.

A személyközi kapcsolatok meglazulása, mint a magyar társadalomban általános jelenség az egyházon belül is megfigyelhető. Ugyanakkor sokak részéről komoly igény van az őszinte, hiteles kapcsolatokra és közösségi életre.

Plébániai közösségeink és tagjaik sok esetben kimondottan missziós közegben élnek, amely sok hívő számára komoly kihívást jelent hitük megőrzésében, illetve a róla történő hiteles tanúságtételben úgy a kortársak, mint a felnővekvő, új – a kereszténységgel egyre nagyobb létszámban kapcsolatban-nem-lévő – generációk tagjai felé.

Az említett jelenségek mellett természetesen számos pozitív közösségi példa létezik hazánkban, de ezek sem mentesek e kihívások hatásaitól.

Ezek a főbb jelenségek – a társadalom, és benne az egyház életének más területeit jellemző sajátosságokkal együtt – vezettek el oda, hogy az elmúlt években sokak közös reflexiójaként megfogalmazódtak a magyar egyház előtt álló legfontosabb feladatok, amelyek megvalósítására összpontosítva várható, hogy lassan, de egyértelműen a jelenlegi helyzet kedvező irányba mozdul el. Ezek a pasztorális prioritások az alábbiakban összegezhetőek:⁶

1. A zsinati egyházképpel összhangban lévő kisebb és tágabb közösségek építése.
2. A világi hívek képzése, hitüknek zsinati szellemű formálása és mélyítése, karizmáinak tudatosítása és kamatoztatása az egyházi közösségek és a társadalom épüléséért.
3. A nem hívők felé irányuló *evangelizációs tevékenység* mind a kultúra és a társadalmi élet nagy színtereinek, mind pedig a személyes megszólítás szintjén.

Ez a három, egymást szorosan kiegészítő, feltételező, egymás fejlődését kölcsönösen előmozdító „csapásirány” megmutatja számunkra egyházunk fejlődésének szükséges és indokolt irányát. A gyakorlati kérdés az előrehaladással kapcsolatban a „Hogyan?”, „Milyen konkrét úton/utakon keresztül?”. II. János Pál pápa szavaira hivatkozva már jeleztem, hogy egy kitüntetett út a katekézis.

6 Vö. FERENCZ Z. – KESZELI S. – KOVÁCS-KRASSÓI A., *A megtérést elősegítő tényezők a mai magyar fiatal- és felnőttkori megtérők életében*, in „Deliberationes”, 2008/1, 163-217. o. E tanulmányunkban szerzőtársaimmal együtt jelezzük azokat a legfontosabb írásokat, amelyek alapján ez a három pasztorális prioritás megfogalmazódott. Kimondottan a közösségek létrehozásával és fejlődésével kapcsolatban ld. még *Esztergom-Budapesti Főegyházmegye Zsinati Könyve* 3324. pont; *A Kalocsa-Kecskeméti Főegyházmegye Szinódusának Munkadokumentuma*, 20-24. o.; *A Pécsi Egyházmegye Zsinata* 1998, 85-97. o.; *A Szeged-Csanádi Egyházmegyei Zsinat Könyve*, 605-622. pont; *Az Egri Főegyházmegye Zsinati Könyve*, 11.3.

2. MIÉRT ÉPPEN A KATEKÉZISEN KERESZTÜL?

Mindhárom imént említett pasztorális feladatkör elsősorban a felnőtt keresztény emberek személyisége egészének (szemléletének, tudásának és cselekvőképességének) formálódásával függ össze. Hiszen akkor várhatjuk, hogy közösségeink élete felvirágzik, ha a benne leginkább szerepet vállalni tudó felnőtteknek fontos lesz a közösségi élet, azaz motiváltak lesznek tenni érte, szolgálni benne; ha képesek lesznek testvéri módon együtt lenni és szolgálni lelkipásztoraikkal és egymással; ha tisztában vannak avval, milyen lehetőségek rejlenek a közösségi életben maguk és gyermekeik számára; ha világos lesz számukra, hogyan fakad keresztségi hivatásukból a közösségben betöltendő küldetésük; ha felismerik és kamatoztatják személyes karizmáikat a közösség javára stb. Továbbá a világiak zsinati szellemű, a mai kor kihívásainak megfelelő, evangelizáló és evangelizációra felkészítő képzése, valamint karizmáik kibontakoztatása egyértelműen azt jelenti, hogy sikerül elősegíteni azt, hogy a felnőtt korosztályban átalakuljon a kicsivel följebb jelzett konzervatív pasztorális és népegyházi szemlélet, és az ennek megfelelő gyakorlat, valamint az egyház életében megszokott passzivitás, a társadalomban megélt identitászavar: egy a keresztségi hivatás tudatos és tevékeny föl vállalásában megmutatkozó életszemléletté.⁷ Harmadrészt akkor várható, hogy közösségeink és tagjaik tudatosan, akarva válnak szóval és tettel, életmóddal tanúságtevő emberekké, ha a sokakban meglévő, a missziós kihívásokkal kapcsolatosan említett tanácstalanság, félelem, és az ezzel összefüggő keresztény identitászavar „begyógyul”. Magától értetődő, hogy az ilyen mértékű szemlélet- és életgyakorlat-váltáshoz jelentős időre (általában évekre) van szükség, különösen a felnőtt korosztálynál, és egy olyan folyamatra, amely ezt képes előmozdítani.

Mindebből adódik, hogy az egyház minden olyan tevékenysége, amely a hívő ember és közösség krisztusi formálódását segíti elő a teljesebb – egyház által értelmezett és megfogalmazott – kibontakozása felé, hozzájárul az említett pasztorális feladatok megvalósításához.

Az egyház küldetésében a – mai kor kihívásainak megfelelő értelmezés szerinti – katekézis az, amely a legteljesebb módon valósíthatja meg a krisztusi modellnek megfelelő egyéni és közösségi formálódást az egyéb egyházi tevékenységekhez képest, mivel éppen ezt a célt szolgálja. Mindezek miatt a felnőttek katekézisének olyan mértékű, kitüntetett szerepe van a magyar egyház feladatainak megvalósítását illetően, amelyet semmilyen más egyházi feladat nem képes pótolni.⁸

⁷ Vö. LG 30-42

⁸ CAÑIZARES A., „La catechesi nella missione evangelizzatrice della Chiesa”, in: STENICO T. (Szerk.), *Evangelizzazione, catechesi, catechisti. Una nuova tappa per la Chiesa del Terzo Millennio*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1999, 71-106. o. A felnőttek katekézisének nélkülözhetetlen voltát, ugyanakkor elsőbbségét, kitüntetett jelentőségét számos hivatalos dokumentum is hangsúlyozza: „A keresztény üzenet

3. KATEKÉZIS, AMILYENRE AZ EGYHÁZ MA HÍV

A katekézisen keresztüli közösségépítésnek, világiak képzésének és evangelizációra felkészítésnek egy kulcskérdése, hogy milyen katekézisére gondolunk, azaz: mit értünk katekézisének? Lélektanilag általában érvényes, hogy egy tevékenység neve hallatán alapvetően az jut eszünkbe, amilyen személyes tapasztalatunk evvel kapcsolatban van, és ennek megfelelő módon is viszonyulunk hozzá úgy érzelmileg, mint a döntéseink szintjén. A katekézisének tehát az lesz a döntő, amit mi magunk átélünk gyermekként vagy idősebb korunkban, illetve az, amit katekétaként, lelkipásztorként mi magunk is végzünk. Felnőttként általában személyes tapasztalataink alapján mérjük le egy állítás igazságértékét, valamint azt, hogy ha egy állítás egy lehetőséget jelez, annak mekkora józanságot és esélyt tulajdonítsunk.⁹

Emiatt tartom célszerűnek, hogy röviden jelezzem, milyen értelemben vett katekézisének van szó ebben a tanulmányban. Ennek tisztázása világosabbá teheti, miért beszélhetünk arról, hogy a katekézisének közösség-megújító lehetőségek vannak.

Ez a lényegi fogalomtisztázás a Tisztelt Olvasó számára is támpontokat nyújthat, hogy felülvizsgálja a katekézisének kapcsolatos eddigi tapasztalatait és elképzeléseit, valamint a neki tulajdonított lehetőségeket és a belé vetett bizalmat.¹⁰

elsődleges címzettjei a felnőttek, mert ők jobban fel tudják fogni a hit gazdagságát [...]. Ezért a felnőttek katekézisének a katekézisének csúcspontjának, és minden más katekézisének hivatkozási pontjának kell tekinteni.[...] A felnőttek katekézisének minden mást megelőző fontossága van.” MKD 41. o. „A felnőtt keresztény tud érettebbé válni a hitben, és az ő élete tudja megjeleníteni a keresztény értékeket a fiatalok, a keresztény közösség és az egész társadalom előtt. Továbbá ők az új nemzedék nevelői és katekétái.” - MKD 42. o. „Minden megkeresztelt embernek, mivel Istentől kapott arra meghívást, hogy elérkezzék a hit teljességére, szüksége s ezért joga is van a megfelelő katekézisére. Az Egyháznak feladata, hogy ezt a jogos igényt megfelelően kielégítse.” - KÁD 167; ChL 34. A felnőttek katekézisének kitüntetett jelentősége tehát abban gyökerezik, hogy a felnőtt képes legteljesebben magába építeni és életté váltani a krisztusi életmodellt, annak minden szintű (nevelési, családi, tágabb szociális, plébánia- és társadalomformáló stb.) következményével együtt. Ezért mondható, hogy a felnőttek katekézisének a többi korosztály katekézisének is viszonyítási pontja, mert effelé, a felnőtt keresztény lét megélése felé vezet a fiatalabb nemzedékek tagjait. - Ld. még KÁD 171; CT 24, 43; COINCAT 22, 25.

9 Vö. BINZ A. – SALZMANN S., *Formazione cristiana degli adulti. Riflessioni e strumenti*, Elle Di Ci, Leumann – Torino, 2001, 34. o.; OFFICE DE CATÉCHÈSE DU QUÉBEC – UNIVERSITÉ SAINT-PAUL (Szerk.), *Principes d'andragogie religieuse*, Novalis, Ottawa, 1981, 17-24. o.

10 A fogalom tisztázása során a katekézisének azon sajátosságait emelem ki, amelyek a jelen tanulmányban előkerülő katekézisé-javaslatok megértéséhez szükségesek és elegendők. A katekézisé természetével kapcsolatban bővebben ld. KESZELI S., *Alapvető kateketika. Bevezetés a katekézisé elméleti alapjaiba katekétáknak*, Szeged, SZHF [é.n.], letölthető: http://www.theol.u-szeged.hu/konyvtar/keszeli/alapveto_kateketika.pdf helyről.

3.1. A katekézis jelentése

A katekézissel kapcsolatos hivatalos dokumentumok alapján az alábbiak szerint adható meg a katekézis fogalma: *katekézis minden olyan szolgálat, amelyet az egyház végez Isten szavával (a kinyilatkoztatással) kapcsolatban, és amely a hívő egyén és közösség hitének elmélyítését és érését kívánja elősegíteni, a Jézus Krisztussal való mind teljesebb közösségbe, bensőséges, személyes kapcsolatba jutás érdekében, amely kapcsolat kifejeződik a krisztusi életforma tudatos gyakorlásában is.*¹¹

A meghatározás árnyaltabb értelmezése érdekében néhány elemét lényegre törően kiemelem, illetve kibontom. Egyrészt érintem a legfőbb elvi szempontokat, másrészt a katekézis gyakorlatával kapcsolatos fő módszertani alapeveket is.¹² A katekézis elvi szempontjai az alábbiak.

A katekézis az *Ige szolgálatának egyik módja*. Elsődlegesen Isten Szavának élő, megszólító, személyiséget és életet formáló eljutasát kívánja előmozdítani. Tehát többről van szó, mint az Istenről szóló igazságok közléséről, vagy megtanításáról. Az Isten szavával történő olyan találkozást jelenti, amely az életet alakítja. Ezért a katekézis kulcskérdése a módszer: hogyan segítsük elő az ilyen, személyiséget formáló találkozást.

A kinyilatkoztatás szolgálatának fontos alapelve az ú.n. *kettős hűség*: hűség Istenhez, és hűség az emberhez. Az Istenhez való hűség a kinyilatkoztatáshoz, és Isten velünk kapcsolatos pedagógiájához való hűséget jelenti (egyszerűen szólva: azt és úgy közvetítjük, ami Isten szándéka szerinti, vagyis igaz, az egyház által elfogadott legyen, amivel találkoznak a katekézis résztvevői; és olyan módon történjék, amely összhangban van Isten felénk mutatott pedagógiájával, Jézus pedagógiájával). Az emberhez való hűség azt jelenti, hogy a katekézis résztvevőit abból az állapotból vezetjük a teljesebb érettség felé, amiben vannak, és úgy, hogy az az ő valódi épülésüket szolgálja. A kettős hűség elvének mindkét eleme meghatározza a katekézis módszertani alapelveit.

A katekézis alapvetően *arra épít, hogy a benne résztvevők hisznek*: fontos számukra az Istennel való kapcsolat élése, és a benne történő mélyülés. Ez a hit lehet kezdeti, de lehet érettebb is. A katekézis feltételezi, hogy a benne résztvevők már meghozták az alapvető hitbeli döntésüket, és motiváltak a részvételre, tudatosan keresik és élik a kapcsolatot Istennel. Amennyiben ez a feltétel hiányzik, nincs értelme katekézisiről beszélni. Azok felé, akiknél még nincs meg a minimális hitbeli alap sem, az egyház az ún. első

¹¹ Vö. ÁKD 21; KÁD 80-82; MKD 1.2.; RdC 37

¹² Vö. MKD 1. és 10. rész; KÁD III. rész, 80-87; ALBERICH E., *La catechesi della Chiesa*, Elle Di Ci, Leumann – Torino, 1995, IX. fejt.; BISSOLI C., „Pedagogia di Dio”, in: GEVAERT J. (Szerk.), *Dizionario di Catechetica*, Elle Di Ci, Leumann – Torino, 1987, 493-494. o.; SORAVITO L., „La pedagogia di Dio fonte e modello della pedagogia catechistica”, in: , STENICO T. (Szerk.), *Evangelizzazione, catechesi, catechisti. Una nuova tappa per la Chiesa del Terzo Millennio*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1999, 375-398. o.

evangelizációval, mint tevékenységgel fordul. Ennek céljai és módszerei is sokban eltérnek a katekéziséétől. (Ha mégis úgy tekintjük a résztvevőket, és úgy is foglalkozunk velük, mintha hívők lennének, könnyen megtapasztaljuk azt, hogy nem értünk szót, és a kölcsönös elvárások teljesületlensége miatt könnyen konfliktusba keveredünk.)

A katekézis *bevezet a keresztény életforma egészébe*, illetve segít tovább mélyülni benne: a közösségi és liturgikus életbe, a mások emberi felemelkedéséért végzett testvéri szeretet különböző módjaiba, valamint a tudatosan végzett tanúságtételbe. Vagyis azt szolgálja, hogy krisztusi módon, és Vele kapcsolatban tudjunk gondolkodni, érezni, dönteni és tenni az élet minden területén, és valóban minden területén.

A katekézis *középpontjában a személyes istenkapcsolat* alakulása áll, a kezdeti megtérés érettebbé segítése. (Ez messze több és más, mint a tananyag elsajátítása, amelyben sokszor kimerül a katekézisünk, az ú.n. „ismeretcentrikus” katekézis¹³).

A katekézis módszertani alapelvei az elvi szempontok gyakorlati megvalósítását szolgálják. Ezek a következőkben összegezhetők.

Fokozatosság, azaz a katekézisen résztvevők lépésről-lépésre történő kísérése, abból a helyzetből kiindulva, amelyben vannak, és egyéni ritmusuk figyelembe vételével. Ez, és a következő alapelv gyökeres szakítást jelent avval az évszázadokig érvényben lévő – és a társadalmi helyzet miatt sokáig indokolt – szemlélettel, amely bizonyos (pl. életkori) kategóriák alapján uniformizálta a katekézist, vagyis figyelmen kívül hagyta, hogy a résztvevők esetleg nagyon eltérő emberi és hitbeli alapokkal rendelkeznek, értelmi képességeik tekintetében is mások lehetnek.¹⁴

Alkalmazkodás: ez az előzővel szorosan összefüggő alapelv a résztvevők emberi és hitbeli érettségének, fejlődési sajátosságainak, szociális, családi háttérének figyelembe vételére helyezi a hangsúlyt, hogy ezekre alapozva is konkretizáljuk a katekézis céljait, tartalmát, módszereit.

Tervszerűség: az előző kettőt összerendező alapelvről van szó, amely azt a célt szolgálja, hogy mind hosszabb, mind pedig rövidebb távon tudatosan és reálisan tudjuk vezetni a katekézis résztvevőit a fejlődés útján. Ez az elv vezetett el oda, hogy a katekézis konkrét megvalósítását elősegítő ún. kateketikai tervek is születtek az egyházban.¹⁵

Beilleszkedés a tágabb pasztorációba. A katekézis, amely a helyi egyházban történik, annak nem egy elszigetelt jelensége, mintha semmi köze sem, vagy pusztán egészen laza kapcsolódása lenne ahhoz, ami ott történik. A tervszerű katekézis a résztvevők olyan fejlődését segít elő, amely illeszkedik az egész (plébániai, egyházmegyei) közösség fejlődésének irányába. Mondhatjuk úgy is képszerűen, hogy a plébániai/egyházmegyei

13 Vö. LUKÁCS L., „Adalékok a lelkipásztori munka megújulásához”, 206-207. o.

14 Vö. ALBERICH E., *La catechesi della Chiesa*, Elle Di Ci, Leumann – Torino, 1995, 143-144. o.

15 Ezekkel kapcsolatos példákat ld. a tanulmány 4. pontjában.

közösség zarándokútjának – amely a teljesebb kibontakozás felé vezet – részesei a konkrét katekézis-csoportok, de úgy, hogy mindegyik a maga ösvényén halad, amely tehát egy irányba mutat a tágabb közösség haladási irányával. Ezt a fajta „együttes haladást” a kateketikai terv, és az ezt magába foglaló (plébániai és egyházmegyei) pasztorális terv összhangja biztosítja.¹⁶

Hittapasztalat biztosítása és alakítása. A katekézisben alapvető, hogy a benne résztvevő hívő lehetőleg előbb tegyen szert tapasztalatra az Istennel való élet elemeiről, és csak ezt kövesse a tapasztalatra történő reflexió, a hitismeretek szisztematikus, mindig az étellel kapcsolatba hozott (aktualizált) elsajátítása. Emiatt a katekézishez szorosan hozzátartozik minden olyan tevékenység (közösségi, liturgikus, szolgálattal összefüggő stb.), amelyen keresztül ez a hívő tapasztalat kialakulhat.

A katekézis az ember meglévő hittapasztalatát segíti fejlődni is: megteremti a lehetőséget arra, hogy a hívő a kinyilatkoztatáson keresztül találkozzon, szembesüljön az egyház hittapasztalatával, és ennek fényében alakítsa életét, szemléletét, hitét. Többről van tehát szó, mint a kinyilatkoztatásnak (különösen annak dokumentált formáinak, úgymint a Szentírás, katekizmusok stb.) tényszerű megismertetéséről. A cél a mélyükön húzódó istenkapcsolatra, hívő hozzáállásra – mint mércére – történő rávilágítás, és az evvel való szembesülés avégett, hogy az ember ehhez igazíthassa saját hitét. Mindez tehát a személyes hitfejlődést, a továbblépés irányának felismerését, és az arra történő haladást szolgálja.¹⁷ Az egyház – kinyilatkoztatásban föltáruló – hittapasztalata tehát a katekézis lényeges viszonyítási pontja.

Sokszínű kommunikáció: Jézus pedagógiájának mintájára (aki szavai mellett, gesztusaival, tetteivel, csendjeivel, emberekhez való viszonyával stb., egyszóval, mindavval, aki és ami volt, közölte Isten hozzánk való viszonyát) a katekézis is kiaknázza a közlés változatos formáiban rejlő lehetőségeket: az ikonikus, audio-vizuális, gesztusnyelv adta lehetőségeket éppúgy mint a szóbeli közlés különböző módjait. Alapvetően érvényes, hogy a katekézisben előnyben érdemes részesíteni a szimbolikus (evokatív) nyelvezetet (Jézus mintájára, aki sokszor beszélt képekben, példabeszédekben, sokszor használt önmagukon túlmutató gesztusokat, hasonlatokat, metaforákat stb.), mert ez a vallási tapasztalat közlésének sajátos útja, nem pedig az érvelő, kifejtő nyelvezet.

Tevékeny részvétel. A katekézis helyet ad annak az alapvető emberi igénynek, hogy nem akar passzív szemlélője lenni az őt érintő tevékenységeknek, hanem aktívan ki akarja belőlük venni a részét. Ezért minden résztvevő tevékenyen, kreatív módon és fele-

16 Vö. pl. MKD 1.2. A pasztorális terv fogalmára később még visszatérek.

17 Vö. ALBERICH E., *La catechesi oggi. Manuale di catechetica fondamentale*, Elle Di Ci, Leumann-Torino, 2001, 116-118. o.

lősséggel vesz részt a katekézis folyamatában, amelyben így tulajdonképpen nincsenek „címzettek”, mert mindenki hozzájárul saját és a többiek hitének elmélyítéséhez.

Személyes kapcsolatok. A mai kor kihívásainak megfelelő katekézisben nagy hangsúly van a katekéta és a katekézis csoport tagjai közötti személyes kapcsolat minőségén, valamint a katekéta személyén. Ha a katekéta élete vonzó és személye hiteles, és ha testvéri kapcsolatot él a rábízottakkal, valamint ennek élésére vezeti őket egymás között is, az evangéliumi értékek könnyebben beépülnek a katekézis résztvevőibe.

(*Kis- és nagy*)*közösségi jelleg:* a katekézis alapvetően közösségben történik és a közösség megélésére, az abban való tevékeny szerepvállalásra vezet. Ez vonatkozik mind a közvetlen katekézis-csoportra („kisközösség”), és a plébániai közösségre is.

Ha visszatekintünk a katekézis imént említett sajátosságaira, valamint a hazai főbb pasztorális feladatokra, világosan kitűnik, hogy az a katekézis, amelynek megvalósítására az egyház ma hív, már céljaiból és jellegéből adódóan is számos olyan kihívás megoldásának kulcsa, amelyek ezekkel a fő feladatokkal összefüggnek.

3.2. *Katekézis és közösség-, egyházépítés*

Jelen tanulmányomban a figyelmet elsősorban arra fordítom, hogyan járulhat hozzá a katekézis a közösségi szintű megújuláshoz. A katekézis céljaiból és természetéből adódóan erre a kérdésre alapvetően több, egymással összefüggő válasz is adható.¹⁸

A katekézis – csoportos, kisközösségi jellegénél fogva – a *közösségi egyház megta-
pasztalásának* egyik alapvető *helye:* benne a résztvevők megélik az egyházhoz tartozás élményét, hiszen egy olyan közösségnek tagjai, amely törekszik a krisztusi modell szerinti testvéri kapcsolatok megélésére (koinonia), mások és egymás szolgálatára (diakonia), a tanúságtételre (martyria), és Isten ajándékainak megünneplésére (liturgia).

A *katekézis* egyik kitüntetett feladata a *közösségi életre nevelés*, amely magában foglalja az alapvető társas erények kibontakoztatását ugyanúgy, mint a személyes karizmák felismertetését és kamatoztatását az egyházi közösség és a tágabb társadalom javára. Ez természetesen feltételezi azt, hogy a katekézis folyamata tudatosan átgondolt és célirányos legyen: a keresztyén ember- és közösségképet, mint viszonyítási pontokat szem előtt tartó kateketikai terveknek megfelelően történjen, amelyek garantálhatják, hogy a katekézis minden lényeges keresztyén személyiségvonás fokozatos kialakulását és fejlődését előmozdítsa.

A katekézis az *egyház* és közösségei evangéliumi szellemű *megújulásának* egyik alapvető *tényezője.* A katekézis azon vonásából adódóan, hogy a benne résztvevőket találkoztatja és szembesíti a kinyilatkoztatásból kirajzolódó hittel, életszemlélettel és gyakorlattal,

18 Vö. KÁD 86; MKD 1.8.; ALBERICH E., *La catechesi della Chiesa*, 138-143. o.

arra készíti a keresztyény közösséget, hogy ennek a találkozásnak köszönhetően mindig visszatérjen az evangélium szelleméhez és gyakorlatához. Ebből adódóan a katekézis az egyház folyamatos megújulásának, állandó megtisztulásának mozgatórugója.

4. A KATEKÉZISEN KERESZTÜLI KÖZÖSSÉGI MEGÚJULÁS TÖBBFÉLE ÚTJA – A KRISZTUSHÍVŐK MOTIVÁLTSÁGÁTÓL FÜGGŐEN

A katekézisen belüli közösségi életre és elköteleződésre nevelés tehát feltételezi egyrészt a fokozatosságot, másrészt az alkalmazkodást, illetve a tervszerűséget, egyszóval azt, hogy egy világos elképzelésünk legyen arról, milyen úton/folyamaton vezetjük végig a konkrét katekézis résztvevőit.

Ezen utak bemutatásához, és a velük kapcsolatos javaslatok megfogalmazásához kiindulópontként a plébániai közösségeink híveinek különféle, a katekézisen történő részvételre vonatkozó motiváltságát választom. Motiváltság alatt itt azt értem, hogy a katekézisbe történő bekapcsolódás – mint lehetőség – alapvetően érdekli-e az embert, fontos-e számára, nyitottan áll-e hozzá, lát-e benne lehetőséget személyes céljai elérését illetően (pl. jó családapa, családjánya, nevelő, munkatárs, plébániai szolgálattevő stb. lehessen; hogy Istennel, az evangéliummal összhangban tudja élni mindennapjait stb.), és ha igen, mire vonatkozik ez a nyitottság.¹⁹

A közösségi megújulást szolgáló katekézisben a potenciális résztvevők motiváltsága (és motiválhatósága) kulcskérdés. Ugyanis bármiféle megújulást szolgáló katekézisnek akkor van értelme, ha van, aki részt vesz benne – és az vesz részt benne (akár egyikben, akár másikban), aki kellően motivált rá.

Közösségeink ebben a tekintetben – azaz tagjainak katekézissel kapcsolatos motiváltságát tekintve – általában sokszínűek. A motiváltság és a motiválhatóság csoportosításának többféle megközelítése létezik. Itt egy a témánk szempontjából megfogalmazott, lehetséges – a mások által leírtakkal összhangban lévő – csoportosítást hozok, amely a különböző, közösség megújítását lehetővé tevő katekézis-formákhoz való viszony alapján kategorizálja a híveket.²⁰ Teszem ezt annak a tudatában, hogy a kategóriák közötti határok nem élesek: adódhat olyan helyzet, hogy ugyanazon személy több, itt előkerülő

19 Vö. ZRINSZKY L., *A felnőttképzés tudománya. Bevezetés az andragógiába*, Okker Oktatási Iroda, [h.n.], [é.n.], 31-32. o. A Szerző beszél az általános (habitualis), valamint az aktuális motivációról. Az első az általában érvényes, emberben meglévő érdeklődés, nyitottság valami iránt, a második az adott helyzetre, pillanatnyilag jellemző érdeklődés. Tanulmányomban az első értelemben vett motiváció alapján csoportosítom a lehetőségeket.

20 A katekéziszre vonatkozó motiváltság kategóriáival kapcsolatban ld. pl. DOBOS L., *Hittan – felnőtteknek. Egy andragógiailag megalapozott felnőttkatekézis körvonalai*, Lámpás Kiadó, Abaliget, 1999, 11-15. o.; ALBERICH E. – BINZ A., *Adulti e catechesi*, Elle Di Ci, Leumann – Torino, 1993, 49. o.; SORAVITO L., *La catechesi degli adulti. Orientamenti e proposte*, Elle Di Ci, Leumann – Torino, 1998, 68-70. o.

kategóriába is be tudná sorolni magát. Ezzel a csoportosítással egyben már jelzem azt is, milyen, a közösség-megújítás lehetőségét magukban hordozó katekézis-típusokra fogok részletesebben kitérni.

Vannak, akik motiváltak, vagy motiválhatóak

1. a *katekumenátuson* történő részvételre;
2. olyan *felnöttek* katekézisébe való bekapcsolódásra, amely az *életállapotukhoz* tartozó *szerepek* teljesebb betöltésében segíti őket (pl. mint szülő, házastárs, keresztszülő stb.)
3. olyan katekézisre, amely kifejezetten a *plébániai közösség megújítására*, és evvel együtt a *mélyebb és/vagy tudatosabb lelki élet* élésére helyezi a hangsúlyt;
4. a *közösség liturgikus alkalmain* való részvételre, és az ezekhez szorosan *kapcsolódó* esetleges *egyéb, kateketikai jellegű programokra*.
5. kategóriaként pedig azokat jelzem, akik e négy lehetőség egyikére sem motiváltak, vagy motiválhatóak. Az ő helyzetükre is ki fogok térni.

A következőkben ezt a négy kateketikai lehetőséget részletezem, kiemelve a bennük rejlő közösségmegújítási lehetőségeket, és bemutatva felépítésük főbb sajátosságait. Mindebben a gyakorlati megközelítésre törekszem.

4.1. A katekumenátus és a részét képező katekézis, mint közösségmegújító folyamat

Az őskeresztény egyház kereszténységbe beavató, több éves készületet jelentő folyamatát a katolikus egyház 1972-ben hivatalosan is visszaállította megújított formában a gyakorlatába, mint olyan utat, amely a mai társadalmi, kulturális, vallási és ideológiai helyzetben alkalmas arra, hogy a kereszténnyé válni kívánókat bevezesse a tudatos, istentapasztalatban gyökerező, és abban folyamatosan elmélyülő, tanúságtévő keresztény életbe.²¹

A katekumenátus a keresztény életbe bevezető folyamat, melynek alappillére a benne történő katekézis. Ugyanakkor a katekumenátus több a katekéziséknél, hiszen a keresztény élet teljességébe, az egyház életének minden elemébe bevezet: a közösségi életbe éppúgy, mint a liturgikus ünnepelésbe, a szolgálatba és a tanúságtételbe.

²¹ Tanulmányomban nem célokom, hogy bemutassam a katekumenátus folyamatát. Leírásával és bevezetésével kapcsolatban magyar nyelven is rendelkezésre áll több írás. A katekumenátussal kapcsolatban részletesebben ld. MKPK-OLT, *Felnöttek beavatása a keresztény életbe. Felnöttek katekumenátusa*, [k.n.], Budapest, 1999.; FOGASSY J., *A katekumenátus kézikönyve*, Szent István Társulat, Budapest, 2005.; *Mit kezdünk a katekumenátussal?*, Távlatok melléklet, 1999. Karácsony, különszám; FONTANA A., „A katekumenátus ma”, in: SZŐKE J. (Szerk.), *Hittant – de hogyan?*, Don Bosco Kiadó, Budapest, 1998, 283-325. o.; FONTANA A., *A katekumenátus útja felnöttekkel*, Don Bosco Kiadó, Budapest, 2003.; *A katekumenek vezetése*, Don Bosco Kiadó, Budapest, 2003.

Alapvetően azok vesznek részt rajta, akik tudatos döntés alapján kívánnak keresztényként élni, ezért résztvevői elsősorban felnőttek és fiatalok. Ez a több éven keresztül tartó, négy, egymásra épülő szakaszból álló út számos vonatkozásban is kapcsolatba hozható a közösségi megújulással.²²

Egyrészt a katekumenátus akkor „működik”, ha egy olyan plébánia kereteibe illeszkedik, ahol a közösség tagjai (vagy legalábbis közülük néhányan) biztosítják a katekumenátus résztvevői számára szükséges hátteret: a példaadást, a testvéri odafordulást, a személyes törődést, az együtt-ünneplést stb., egyszóval a befogadó közeget. Ez ideális esetben az egész plébániai közösség mozgósítását jelenti, de minden esetben szükséges legalább egy néhány főből álló csoport, amely ezt a befogadó, kísérő, tanúságtevő szerepet betölti. A közösségen belül azonban differenciált szerepek betöltésére is szükség van: a hit útján elindult embert kísérő „kezesekre”, a keresztszülőkre, a katekétára, valamint az egyházmegye püspökére, és az illetékes plébánosra.²³

Másrészt az imént elmondottakkal szoros kapcsolatban áll az, amit – sok hazai plébániai közösség tapasztalatát megfogalmazva – az 1999-es MKPK Országos Liturgikus Tanácsának dokumentuma fogalmaz meg, amikor azt írja:

„A katekumenátus [...] nagy közösségteremtő erő lehet. Hiszen ha mindenki mellé, aki beavató szentséget kér, kezeseket állítunk, ez nagymértékben építheti a közösséget.

Ugyanígy a katekumenátus liturgiái elevenebbé tehetik a közösség életét. A szentségre készülőök is örömmel fogják tapasztalni a közösséghez tartozást, a plébánia tagjai pedig átélik, hogy ezekért a jelöltekért ők is felelősek.”²⁴

Mindezek a szempontok már jelzik, hogy bár a katekumenátus alapvetően azoknak az útja, akik a hit iránt érdeklődnek és el kívánnak köteleződni a keresztény életforma mellett, mások számára is nyitott. Valóban, a katekumenátust azok is végigjárják, formálódnak általa, akik motiváltak (vagy motiválhatóak) arra a plébániai közösségből, hogy kezesek legyenek, keresztszülőként vállaljanak szerepet, katekétaként szolgáljanak, vagy hivataluknál fogva kapcsolódjanak bele (plébános, püspök), nem utolsó sorban pedig azok, akik a szentségek vételére készülöket az ú.n. befogadó csoport tagjaiként közvetlenül kísérik.²⁵ Mellettük a katekumenátus nyitott mindazok számára is, akik szeretnék, ha a keresztény beavatásuk teljes lenne (azaz meg vannak keresztelve, de nem voltak még elsőáldozók, és/vagy bérmálkozók), valamint azok számára is, akik ugyan részesültek

22 Vö. KÁD 88-91

23 Vö. MKPK-OLT, *Felnőttek beavatása a keresztény életbe*, 7-13

24 Vö. *I.m.*, 56

25 Vö. FOGASSY J., *I.m.*, 72-76., 159-166. o.; TOMKA F., *Hogyan kezdjük el a katekumenátust?* in „Távlatok” melléklete, *Mit kezdünk a katekumenátussal?*, Különszám, 1999, Karácsony, 30-69. o.

valamikor a beavató szentségekben, de rövidebb-hosszabb ideig eltávolodtak a hittől, és szeretnék azt újraalapozni, megújítani.²⁶

Harmadrészt a katekumenátus és a közösségi megújulás közötti szoros összefüggés abban is fennáll, hogy a katekumenátuson belüli katekézis éppúgy, mint az egész folyamat a közösségi életbe illeszkedést is szolgálja (a társas erények fejlesztésén, az egyház, mint közösség megismertetésén, az egyéni karizmák ápolásán és kamatoztatásán stb. keresztül), és mint ilyen, természeténél fogva a közösség megújításához vezet.²⁷

Összegezve tehát elmondható, hogy bár a katekumenátus elsődlegesen nem a közösségi élet megújítására létrejött katekézis-forma, mégis, annak köszönhetően, hogy sokféle motivációval rendelkező ember igényére képes pozitív választ adni, és hogy jellegéből adódóan is a közösség életébe vezet be, a plébániai szintű közösségi megújulás kiindulópontja lehet. Mindezen, és egyéb pasztorális szempontok miatt ez az az út, amelyben a magyar egyházban is többen a közösségi megújulás kivitelezhető lehetőségét látják.²⁸

4.2. Az életállapotbeli szerepek tudatosabb megélését elősegítő katekézis-formák, mint közösség-megújító tényezők

A világegyházban több olyan katekézis-kezdményezés is létezik, amelynek résztvevői olyan felnőttek, akik valamely életállapotukból adódó szerepük evangéliumibb megélésére törekednek, vagy erre kapnak meghívást. Elsőként ezek közös vonásait említem, majd egy sikeres példa fő elemeit összegzem.

4.2.1. Általános vonások

Ezek a katekézisek arra a – felnőttképzésben közismert, motivációval kapcsolatos – alapelvre építenek, hogy ha a felnőtt életében különböző kihívásokkal, problémákkal, konfliktusokkal találkozunk, természetes módon felmerül benne az igény a megoldások, új szempontok keresésére, az új élethelyzet megkívánta új benső egyensúly megtalálására,

26 Vö. MKPK-OLT, *Felnőttek beavatása a keresztény életbe*, 41-43. A világegyházban több olyan kateketikai kezdeményezés is született, amelyek kifejezetten a hithez visszatérők istenkapcsolatának megújítását, a keresztény életbe történő újra-bevezetését tűzi ki legfőbb céljául. Ezeket szokás „re-iniciációs” katekézis-formáknak is nevezni. Jellegüket a katekumenátus folyamata ihlette, de mivel alapvetően más a célcsoportjuk, mint a katekumenátusnak, ezért felépítésük, és konkrét részleteik is bizonyos mértékben eltérnek tőle. Vö. SORAVITO L., *La catechesi degli adulti*, 148-150. o.; ALBERICH E. – BINZ A., *Forme e modelli di catechesi con gli adulti*, 39-55. o.; PAGANELLI R., *Formare alla fede adulta. Indicazioni per un cammino*, EDB, Bologna, 1996, 53-56. o. Az MKPK említett dokumentuma ezen célcsoport számára nem javasol külön katekézist, hanem a katekumenátuson történő részvételt.

27 Vö. FOGASSY J., *A I.m.*, 33-35. o.

28 Vö. BRÜCKNER Á. E. – TOMKA F., *Lelkipásztori tervezés és keresztségi lelkipásztorkodás*, in „Távlatok” (1992) 5, 33-41. o.

egyszóval a formálódásra; nyitottabbá válik mindannak befogadására, ami az ő élethelyzetének megértését és kielégítőbb megélését segíteni tudja.²⁹

Ennek megfelelően ez lehet pl. jegyesek katekézise; fiatal házások katekézise; szülők katekézise, akik gyermekeik számára kérik valamely beavató szentséget; azon szülők katekézise, akik gyermekeiket keresztény módon kívánják nevelni; olyan felnőttek kifejezetten kateketikai jellegű képzése, akik valamilyen közösségi szolgálatra készülnek stb.

Ezen – célcsoportjukat, és a résztvevők motivációját tekintve változatos – katekézistípusok közösségmegújító ereje több vonásuknak is köszönhető. Ezek mindegyike a katekézis megújult szemléletébe illeszkedik (amelynek elvi szempontjait, és fő módszertani alapelveit a 3.1. pontban jeleztem), amely, a fentebb írtaknak megfelelően, eleve magában hordozza a közösségépítés képességét. Ezen sajátosságok közül kiemelkedik a tervszerűség: a közösségmegújító hatás annak a tervszerűen átgondolt, fokozatos fejlődést lehetővé tevő folyamatnak jelentős mértékben köszönhető, amelyen végighaladnak a benne résztvevők. Ez az út általában a hit újraalapozásától, újratudatosításától a hitben történő (újra)gyökerezésen át a közösségben és a társadalomban történő tudatos elköteleződésig vezet a résztvevőket, és ami lényeges: azon motiváció oldaláról megközelítve ezt az utat, amely miatt a felnőtt részt vesz a katekézisen (tehát a szülői, házastársi stb. szerepének megfelelően), így a katekézis tartalma is tükrözi a résztvevők motiváltságát: pl. a hit alapvető kérdései a szülői, házastársi stb. szerepekkel kapcsolatban kerülnek elő. Ezen (hitmegújító és elköteleződésre vezető) jellegük miatt is modhatóak ezek a katekézisek katekumenátusi ihletettségeknek.³⁰

4.2.2. Egy konkrét példa: a chilei „Catequesis familiar” [Családi katekézis] – katekézis a beavató szentségek vételére készülő gyermekek és szüleik számára.³¹

A chilei „Catequesis familiar” egy nemzeti szinten született és működő kateketikai modell, amely indulása óta nemzetközi ismertségre és elismerésre tett szert, és amely sokhelyütt inspirálólag hatott hasonló, országos, egyházmegyei vagy plébániai kezdeményezések kialakítására.

A '70-es évek elején a chilei püspökök úgy határoztak, hogy az elsőáldozásra történő felkészítés ideje két év lesz, és hogy a gyermekek elsőszámú katekétái maguk a szülők legyenek. Ennek következtében egy döntő fordulat következett be a gyermekek szentségi felkészítésében: a katekézisben a hangúly a szülők katekézésére esett.

29 Vö. BINZ A. – SALZMANN S., *Formazione cristiana degli adulti. Riflessioni e strumenti*, Elle Di Ci, Leumann – Torino, 2001, 35-36. o.; DOBOS L., *I.m.*, 27-28. o.

30 Vö. ROCCHETTA C., «Fare» i cristiani oggi. *Il Rito dell'Iniziazione Cristiana degli Adulti forma tipica per il rinnovamento delle nostre comunità*, EDB, Bologna, 2001, 111-135, 152-160, 170-177. o.

31 Leírásomban ALBERICH E. – BINZ A., *Forme e modelli di catechesi con gli adulti*, Elle Di Ci, Leumann – Torino, 1995, 97-101. o. összefoglalását követem.

A gyermekek szentségi felkészítésében érdekelt családok – szülők és gyermekek egyaránt – részt vesznek egy komoly felkészítési folyamaton, katekézisen. Ennek részeként a szülők kisebb – keresztény házaspárok által vezetett – csoportokat alkotnak, és egy kétéves katekézis keretében a következő *fő célkitűzések*nek megfelelően haladnak hitük mélyítésében: a) felfedezik a keresztény örömhírt, hogy hitüket (újra)alapozzák (megtérés); b) (a szülői csoportok) beépülnek a plébániai közösségbe, c) a felnőttek szerepet vállalnak a plébánia életében; d) a szülők és a fiatalok elkötelezetten vesznek részt a tágabb társadalmi életben. Egy átfogó katekézistről van tehát itt is szó, amely a teljes életmód- és szemléletváltástól a Krisztus ügyéért való elköteleződésig kívánja vezetni a résztvevőket.

A célok megvalósítása *két nagy szakaszban* történik: az elsőben a hangsúly a családi közösség megújításán van a krisztusi életmód egyre teljesebb felvételén keresztül; a másodikban a felnőttek egyházi és társadalmi elköteleződésére irányítják a figyelmet, hogy az evangéliumi szellemnek megfelelően, azt képviselve legyenek jelen az egyházban és a tágabb társadalmi közegben.

Tartalmi szempontból a két szakasz a következő vázlat szerint tagolódik:

1. szakasz: a) A hangsúly elsőként a motiváláson, valamint az érdekelték közötti – a szülő-szülő, valamint a szülő-gyermekek közötti – kapcsolat megjobbításán van. Ezt a részt egy liturgikus ünneplés zárja le, amiben a szülőknek ünnepélyes keretek között átadják az Újszövetséget. b) A középpontban Jézus Krisztus személye, tanítása áll, életének, halálának és feltámadásának értelme az ember életében. c) A figyelem arra irányul, hogy a résztvevők kifejezzék, elmondják egymásnak: mire hívja őket életükben a hirdett evangélium. Ez a rész a bűnbocsánat szentségéhez való járulással, ennek megünneplésével zárul.

2. szakasz: a) Az előző évi közös út, munka áttekintése. Az újratalálkozás megünneplése. b) A figyelem az egyház közösségi dimenziójára irányul: „Melyek a főbb jellemzői ennek a közösségnek?”; „Hogyan tudjuk mindezt megtapasztalni?” Az egymással való kiengesztelődés megünneplése. c) A közösségi élet elmélyítése a közös szentírásolvasásban, imádságban és eukarisztikus ünneplésben. Közösségi agapé. d) A figyelem középpontjában annak a felismerésnek az elmélyítése áll, miszerint a testvéri szeretet gyakorlása a közösségi élet követelménye. Annak megünneplése, hogy az egyház kifelé is nyitott közösség. e) A különféle egyházi és társadalmi szolgálatok, karizmák megismerése, és a személyes karizma felfedezése. A személyes hivatás megünneplése.

A csoportok alakulását, illetve a katekézis-foglalkozások menetét illetően a következők jellemzik ezt a katekézist. Első lépésben – miután a szülők kérték gyermekeik számára a szentségi felkészítést – az egész kétéves időszak bemutatása, valamint a szülők motiválása történik, hogy szívügyükké váljon gyermekeik vallásos nevelése.

Ezt követően a szülők származási hely és egyéb gyakorlati szempontok alapján kb. 12 fős csoportokat alkotnak. Esetenként külön csoportba kerülnek azok a szülők, akik sajátos helyzetben vannak, pl. leányanyák, özvegyek, elváltak stb.

A csoportos foglalkozások menete – melyek hetente vannak – általában a következő: a gyermekekkel végzett otthoni katekézis, munka kiértékelése; az aktuális téma bemutatása; beszélgetés egy életből vett, az adott témával kapcsolatos esetről; erre történő reflexió a Szentírás egy megfelelő szakaszának fényében; gyakorlati útmutatások a gyerekekkel való otthoni katekézishez; imádság; záró reflexió, a foglalkozás értékelése.

A két foglalkozás közötti egy hétben a szülők feladata, hogy a csoportos találkozáson átbeszélte és átímádkozott témán „dolgozzanak” a gyerekekkel, de nem kimondottan az iskolai tanítás mintájára, hanem inkább a tanúságtétel szintjén, hogy az egész család megtapasztalja a szóbanforgó keresztény igazságot.

Hetente egy alkalommal – nemritkán vasárnap – a szülők katekézise mellett a gyerekek is – fiatal segítők vezetése mellett – találkoznak, és tapasztalatot cserélnek mindarról, amit előző héten otthon láttak, tanultak, tapasztaltak szüleiktől, majd mindezt meg is ünneplik. Ezek az összejövetelek lehetőséget adnak a gyerekeknek, hogy az otthon átélteket kreatív módon – a témának megfelelően pl. pantomimjátékkal, színdarabbal, szóbeli hálaadó imádsággal, csoportos munkában, beszélgetésben stb. – kifejezzék.

Mind az öt fő szakasz végén – a följebb említettek szerint – sajátos ünnepi alkalmakra jönnek össze a szülők, esetenként a gyerekekkel együtt. Ezeknek célja, hogy közösségileg megünnepeljék az előző szakaszban megtapasztaltakat.

A kétéves katekézisben fontos szerepet tulajdonítanak az átfogó kiértékelésnek – az addigi katekézis minden lépésére, tartalmi és módszertani elemeire vonatkozóan egyaránt –, ami általában két-három alkalommal történik meg évenként.

A kétéves katekézis végén a szülői kiscsoportok plébániai bázisközösségeket alkotnak, a gyerekek pedig ifjúsági csoportokat, és ezeken belül mélyítik tovább közösségileg hitüket.

A chilei „családi katekézis” egyértelműen sok gyümölcsöt termett: hitüket öntudatosan élő szülőket, a világi hivatások felvirágzását, a II. Vatikáni zsinatnak megfelelő egyházkép kialakulását, és annak megvalósítását a plébániai közösségekben stb. Mindemellett persze nem hiányoznak problémás oldalai sem.³²

* * *

³² Így pl. nem sikerül megszólítaniuk a népesség minden rétegét; gyakorlati nehézségek mutatkoznak a nem teljes értékű családokban történő katekézisben; gyakran felmerül problémaként, hogy tartalmi hiányosságok vannak a katekézis szisztematikusságában.

Látható, hogy a katekumenátushoz hasonlóan ezeknél a katekézis-típusoknál (és az említett példánál) is érvényes, hogy nem a közösség megújítása az alapvető céljuk, de jellegüknél és sajátos céljaiknál fogva annak kristályosodási pontjai lehetnek.

4.3. Kifejezetten a közösségi megújulást szolgáló katekézisek

Számos olyan kateketikai kezdeményezés is létezik a világegyházban, amelynek ki-mondott célja a közösségek, pontosabban a plébániák, mint közösségek megújítása. A benne résztvevők motivációja is evvel van összefüggésben, bár többféle is lehet: a hit elmélyítése és közösségi megélése; a hit megújítása és életté váltása; felkészülés a hit továbbadására (úgy a családban, mint a tágabb szociális közegben); mások szolgálata stb.

Első lépésként e katekézisek általános vonásait összegzem, majd – az előző ponthoz hasonlóan – egy konkrét modellt mutatok be.

4.3.1. Általános vonások

A plébániai élet megújulását célzó, sikeresnek mondható katekézisek főbb közös vonásai között az alábbiakat sorolhatjuk fel.³³

Ezek a katekézisek olyan megújulást mozdítanak elő, amely a *plébániai élet egészére* vonatkozik: az evangelizációra éppúgy, mint a katekézisre, liturgiára, karitatív munkára, közösségépítésre stb., egyszóval mind a négy egyházi alapfunkcióra; valamint a plébániához tartozó minden korosztály, személyi kategória plébánián belüli fejlődésére.

Olyan katekézisiről van szó, amely egy megújult, a zsinati szemléletben gyökerező egyházképet, és ebből eredő evangelizáló, *missziós szellemű pasztorális hozzáállást*³⁴ felté-

33 Vö. ALBERICH E. – BINZ A., *Forme e modelli di catechesi con gli adulti*, 182-184. o.; ALCEDO TERNERO A. M^a., „Adultos, Catequesis de”, in: PEDROSA V. – NAVARRO M^a. – LÁZARO R. – SASTRE J. (Szerk.), *Nuevo Diccionario de CATEQUETICA. Volumen I*, San Pablo, Madrid, 1999, 120-134. o. ALCEDO TERNERO a mai körülmények közötti felnőttek katekézise minden formájával kapcsolatban alapvető kíváncsággal említi ezeket a vonásokat. Ez összhangban van a francia, német és quebeci püspökökkel, a mai kor kihívásainak megfelelő hitnevelés koncepcióját megfogalmazó megnyilatkozásaival is, ugyanúgy, mint a katekézis fogalmánál említettekkel (ld. jelen tanulmány 3.1. pontja). E megnyilatkozásokkal kapcsolatban ld. MARTÍNEZ D. – GONZÁLEZ P. – SABORIDO J. L., *Proponer la fe hoy. De lo heredado a lo propuesto*, Sal Terrae, Santander, 2005, 9-39. o. Ennek megfelelően az itt jelzett vonások többsége a jelen tanulmányban említett más felnőtt-katekézisekre is érvényes.

34 A zsinat szellemiségének megfelelő, evangélikáló pasztorális gyakorlat főbb sajátosságait, és az ezekkel kapcsolatos legfontosabb feladatokat ALBERICH E. az egyház hivatalos megnyilatkozásai, és az ezekre vonatkozó teológiai reflexiók alapján – átfogó, minden részletre kiterjedő és gyakorlatias összegzésében – az alábbiakban jelöli meg: I. *A világban és a világot szolgáló magatartás (szakítás az ekkleziocentrizmussal)*. A II. Vatikáni zsinat egyházképéből adódóan az egyháznak szakítania kell a túlzott önközpontúság nyomaival, azaz avval a szemlélettel, hogy figyelmének középpontjában önmaga, önmagának megőrzése és határainak kiterjesztése áll. Ma missziós, nyitott szellemben kell tevékenykednie. Ezért lényeges, hogy az egyház tagjai tudatában legyenek „küldött” voltuknak, hogy meg is éljék ezt, hogy tanúságot tegyenek az evangéliumról, és evvel szolgálják a világot, hogy az Isten Országának mintájára formálódjék. E missziós irányultság gyakorlati következményei a következők: 1. Az egyház gondoskodásának ki kell terjednie minden emberre, val-

telez, és valósít meg a gyakorlatban. Szakít az ú.n. „konzervatív” pasztorális szellemmel,

lásától, bőszejétől és helyzetétől függetlenül. 2. A kulturális, szociális és politikai állapotok értékelésében az evangéliumi kritériumok kell, hogy vezessék az egyházat, és nem a hatalmi pozíciók. 3. Az egyháznak tiszteltben kell tartania a világi intézmények és a bennük lévő értékek autonómiáját, és az evangéliumi értékeket képviselve fel kell vennie velük az együttműködés magatartását. 4. Az egyháznak felül kell vizsgálnia saját intézményeit, melyek közül néhány éppen a világgal való szembehelyezkedő magatartás eredményeként született, és amelyek a mai korban már elvesztették aktualitásukat. *II. Evangelizáció és párbeszéd (szakítás az önközpontúsággal).* A jelenkori, szociológiai és vallási szempontból pluralista világban a régebben meglévő és természetesnek tekintett keresztény társadalmi háttér nem létezik. Emiatt fontos, hogy az egyház saját tagjaiban tudatosítsa a missziós küldetés ebből adódó következményeit is, és alkalmassá tegye őket az ezzel összefüggő feladatok betöltésére. Ezért fontos, hogy: 1. a pasztorális tevékenység céljának ne csak egyszerűen a gyakorló, „jó keresztény” kinevelését tartsa, aki buzgón részt vesz a liturgikus cselekményekben, hanem minden egyes keresztényben törekedjen a hit folyamatos, személyes mélyítésére, tudatos megélésére, hogy így hitük öntudatos tanúságtéveői legyenek a pluralista világban, és aktív tagjai az egyháznak. 2. Az egyház a hozzá való tartozás kritériumának ne egyszerűen a „szociológiai” odatartozást, azaz a keresztység tényét tartsa, hanem a felelősséggel megélt és megvallott hitet. 3. Az egyház gondolja újra a hit átadásának módját az új nemzedékek tagjai számára, hogy személyes meggyőződésen alapuló, hitüket tudatosan vállaló felnőtt keresztényekké lehessenek. 4. Az egyház fogadja el a világban meglévő kulturális és vallási pluralizmust, és a párbeszéd magatartását vegye fel. *III. Evangelizáció minden ember kiteljesedéséért a legszegényebektől kiindulva (szakítás a javarészt szentségi jellegű és az egyház berkein belül őket érintő pasztorációval).* A pasztorális tevékenységben a fő hangsúly áthelyeződik a liturgikus-jámborsági tevékenységekről a szolgáló szeretet és a testvériség megélésének tanúságtételére. Ebben hangsúlyozott szerepet kap a legszegényebekkel való szolidaritás, valamint az emberi-vallási kiteljesedésükért és felszabadulásukért való tevékeny szerepvállalás. Szegények alatt minden olyan embert kell értenünk, aki életének bármely dimenziójában hiányt szenved: akár anyagi, erkölcsi, lelki vagy szellemi szegénységben élnek. Ennek megfelelően az egyház a következő elvekhez kell, hogy igazodjék: 1. Elsősorban a szegények felé fordulás. 2. A hatalomról és a hatalmi eszközök gyakorlásáról való lemondás, ami az evangéliumhoz hű diakonia hitelességének alapfeltétele. 3. Az egyház tevékenységével kifejezett és látható módon építse a történelemben Isten Országát, és ne elégedjen meg pusztán az alapelvek hangoztatásával. 4. Az egyházi diakonia az emberi élet minden dimenziójára kiterjedő és minden ember kiteljesedéséért-felszabadulásáért végzett szolgálat legyen. *IV. Közösségi egyház élő közösségekből (szakítás a klerikalizmussal).* Ahhoz, hogy az egyház mind teljesebben a *Lumen gentium* zsinati dokumentum által megfogalmazott testvéri közösséggé alakuljon, a következő célkitűzéseket kell szem előtt tartania: 1. kisközösségek alapítása, amelyekben a személyes emberi kapcsolatoknak leginkább megfelelő közösségi dimenzióban, élő és hatékony módon meg lehet élni az egyház misztériumát. Ezek a kisközösségek alapját képezik a nagyobb egyházi struktúrák (pl. a plébánia) megújításának, ami – ebben a szemléletben – a „közösségek közösségévé” válna. 2. A zsinati egyházkép megvalósítása, ahol a keresztiség szentsége alapján minden tagnak egyenlő méltósága van. Ez magával hozza a szakítást a klérusközpontú gyakorlattal, és teret ad annak a szemléletnek, amely szerint az egyházban el kell ismerni, támogatni és értékesíteni a tagjaiban meglévő karizmáknak és szolgálatoknak a sokféleségét. 3. Felnőtt hitű hívő felnőttek nevelése, akik tevékeny és felelősséggel bíró alanyai (nem pedig tárgyai!) az egyház pasztorális tevékenységének. 4. A nők méltóságának és egyenlőségének elismerése az egyház közösségén belül is. *V. Az egyház misztériumának elsőbbsége intézményes jellegével szemben.* Az egyházi gyakorlat számos területén lehet találkozni magával az egyházzal mint intézményes, jogi szervezettel, ami sokak szemében az egyház hitelességét és átlátszóságát teszi kérdésessé. Ezért sürgős feladatnak tűnik, hogy az egyház felülvizsgálja intézményes jellegét, abból megtartsa azt, ami igazán szükséges és lényeges, és így nagyobb teret adjon a benne rejlő profétai és karizmatikus dimenzióknak, a Szentlélek indításainak. Ebből a szempontból az egyház előtt a következő feladatok állnak: 1. Az intézményes jelleg reformja, a túlzott szervezeti központosítás felülvizsgálata, a püspöki kollegialitás

amely érdeklődésének középpontjában szinte kizárólag a kultusz, a szentség-kiszolgáltatás és a jámborsági aktusok állnak. Ennek a missziós szellemiségnek sajátos vonása, hogy nemcsak a hívőket akarja megszólítani, hanem a „kívülállók”, „távoliak” elérésére is törekszik. Ez a pasztoráció végső soron a misszionáló közösségek megszületését célozza.³⁵ Ennek elengedhetetlen velejárója a keresztény közösség tagjai hitének újraelapozása, az ő „újra-evangelizációjuk”, (újbóli) bevezetésük a keresztény életforma tudatos élésébe, és felkészítésük a szóval és tettel történő, tudatos tanúságtételre.

Fontos eleme a megújulásnak a *kisközösségek* alapításán keresztül történő tágabb *közösségépítés*. A plébániai közösség ezek hálózatából, kapcsolatából épül ki, így biztosítva az emberi dimenzióknak megfelelő közvetlen, baráti, testvéri légkört. Ez nem egyszerű szervezeti struktúrát jelent, hanem az emberi kapcsolatok szövedékét.

Nagy hangsúlyt kap a *karizmák kamatoztatása* (különösen a világiaké) a közösség építésére. A megújulásnak, és ezen belül a katekézisnek fontos eleme tudatosítani a keresztésből eredő általános küldetést, segíteni életre hívni, folyamatosan ébren tartani a sajátos karizmákat, és teret, lehetőséget biztosítani kamatoztatásukra a közös felelősségvállalás szellemében.

Ezek a katekézisek egy tágabb *pasztorális terv szerves részeinek*, tartópilléreinek tekinthetők. Ugyanis a közösségi, lassan kifejlődő megújulás nehezen képzelhető el hosszútávú, azaz több (5-10) évre előretekintő, a közösség életének minden területét felölelő, tervszerű gondolkodás nélkül. Ez a módszeres tervezés szakít az oly' sok plébánián fellelhető ötletszerűséggel. A tervszerű pasztoráció a valóság őszinte megismeréséből, értékeléséből és elfogadásából indul ki, több évre előrevetíti a közösség fejlődésére vonatkozó céljait, az odavezető út lépéseit és körülményeit.³⁶

megvalósítása annak különböző szintjein; a szervezeti apparátus ésszerűsítése. 2. A keresztény nép tagjaiban jelenlévő karizmák és szolgálatok felismerése, gondozása és értékesítése. 3. A szolgálatok – akár a papi, akár egyéb szolgálatokra lehet gondolni – „alulról” történő kiosztása. Manapság az egyházon belül egyre több helyen érzik szükségét annak, hogy a különféle szolgálatokra készülők kiválasztásánál vegyék figyelembe egyrészt a helyi egyházban spontán módon megszülető szolgálatokat, másrészt a helyi egyház képviselőinek támogatását, véleményét az egyes jelöltekkel kapcsolatban. 4. Nyitottság a jövőre és tetterekészség. A mai, dinamikus változó korban az egyháznak gondolnia kell a közeli és a távolabbi jövőre, és nem szabad, hogy a múlt nosztalgijája és pusztá megőrzése vezesse. Ez az egyház elé állítja a fiatalok és a jövőt építő nemzedékek megnyerésének feladatát, ami bátorságot és nemritkán kockáztatni tudást, új, eddig járatlan utak keresését is igényli. Arról a bátorságról és elkötelezett útkeresésről van szó, amely új módon, és új válaszok adásával mer szembenézni a mai kor kihívásaival. Vö. ALBERICH E., *La catechesi oggi*, 52-59. o.

35 Vö. KÁD 277, és még RM 49; COLOMBO G., „Pastorale missionaria”, in: PONTIFICIA UNIVERSITÁ URBANIANA, *Dizionario di Missiologia*, EDB, Bologna, 1993, 393-397. o.

36 A *pasztorális tervezés* során egy út felvázolása történik, amely utat egy nemzeti egyház, egyházmegye, pasztorális körzet vagy plébánia akar befutni egy – általában – öt-tíz éves időtartamban, hogy „itt és most” az üdvösség eszköze, jele és szentsége legyen. A pasztorális terv tehát felöleli az adott közösség életének minden területét, azaz vonatkozik a diakonia, a koinonia, és a martyria területére éppúgy, mint a litur-

4.3.2. A „Plébánia mint közösségek közössége” modell bemutatása

A „Plébánia mint közösségek közössége” modell FALLICO A. nevéhez fűződik. Ez a közösség megújítását célzó terv Cataniában született, majd onnan elterjedt egész Olaszországban, sőt a határain kívülre is. Különösen ismert, sok helyütt bevált és sikeres tervnek mondható.³⁷ Elemeit vázlatosan az alábbiakban ismeretem.

A terv *egyházképét* a három jelzővel jellemezhetjük: a) *Közösségi egyház*: amelyben lényeges elem az intenzív személyes kapcsolatok és a kölcsönös szolgálat megélése. Ezt segíti a hívek kics csoportokba történő osztása is. A csoportok vezetésében fő szerepet vállalnak a megfelelő karizmával rendelkező világiak. b) *Szolgáló egyház*: a *Gaudium et Spes* zsinati dokumentum szellemében igyekeznek megélni az egyház szolgáló küldeté-

gikus életre. Annak előrevetítéséről van szó, hogy a jövő időszakban, *reálisan* tekintve a közösség jelenlegi helyzetét, hová szeretne eljutni fejlődésében, hogy az Istentől kapott küldetését mind teljesebben be tudja tölteni. A terv ennek megfelelően felvázol egy utat, amiben nem tér ki minden apró részletkérdés tisztázására. Ezért hasonlít egy „nagyvonalakban elkészített térképhez”, amelyen szerepel a kiindulópont (a jelen helyzet leírása), a végcél (fő pasztorális cél(ok), a kettő közötti főbb állomások (részcélok), és a cél eléréséhez szükséges feltételek. A helyzetleírás a szóban forgó területen élő emberek, ezen belül pedig a keresztény közösség szocio-kulturális, vallási és lelkipásztori viszonyainak leírását tartalmazza, amelyhez hozzátartozik a helyzet teológiai és pasztorális kritériumok alapján történő értelmezése is. Ez lehetővé teszi, hogy világos legyen: melyek a közösség életének, tevékenységének, jelenlegi szolgálatának erősségei és hiányosságai, és hogy ezekből milyen feladatok következnek. A fő vagy általános pasztorális cél az, amely a felderülő feladatok közötti fontossági sorrend felállítását után rajzolódik ki. Az egyes pasztorális területeknek (diakonia, koinonia, martyria, liturgia) megfelelő, sajátos célok viszont a fő cél konkretizálását jelentik az adott területekre, ahol több esetben ezekhez a célokhoz vezető főbb lépéseket is feltüntetik. A terv általában kitér a megvalósításához szükséges személyi és strukturális feltételek biztosítására is. A *kateketikai tervezés* a pasztorális tervezés részeként, avval összhangban fogalmazza meg a különféle korosztályok, személyi kategóriák (pl. szentségek vételére készülők) helyzetének leírása és értelmezése alapján katekézisük céljait, a célokhoz vezető főbb lépéseket, a főbb módszertani, és esetleg a katekézis tartalmára vonatkozó útmutatásokat általában több éves időtartamra vonatkozóan. A kateketikai tervek, és ezeken belül a különféle kategóriákba sorolható résztvevőkhöz igazodó tervezetek készítéséhez a már létező, különféle katekézis-formák, -modellek szolgálnak alapként. A pasztorális tervben megfogalmazottak évről-évre történő konkretizálása a pasztorális programozás, a kateketikai terv esetében pedig a kateketikai programozás során történik. Vö. MKD 11.1.; KÁD 274-275, 279-280; TONELLI R., „Progetto educativo-pastorale”, in: MIDALI M. - TONELLI R., (Szerk.), *Dizionario di pastorale giovanile*, Leumann - Torino, Elle Di Ci, 1992, 903-906. o.; GARCÍA A. G., „Proyectos diocesanos de catequesis”, in: PEDROSA V. - NAVARRO M^a. - LÁZARO R. - SASTRE J. (Szerk.), *Nuevo Diccionario de CATEQUETICA. Volumen II.*, San Pablo, Madrid, 1999, 1877-1898. o.; MIDALI M., *Progettazione pastorale*, in: MIDALI M. - TONELLI R., (Szerk.), *Dizionario di pastorale giovanile*, Leumann - Torino, Elle Di Ci, 1992, 895-903. o.; MIDALI M., *Teologia pastorale*, in: MIDALI M. - TONELLI R., (Szerk.), *Dizionario di pastorale giovanile*, Leumann - Torino, Elle Di Ci, 1992, 1176-1192. o.

A tervszerű pasztoráció szükségességét több hazai egyházmegyei zsinat is hangsúlyozza: *Esztergom-Budapesti Főegyházmegye Zsinati Könyve*, 3335-3336; *Kalocsa-Kecskeméti Főegyházmegye Színódusának Munkadokumentuma*, 24. o.; *A Szeged-Csanádi Egyházmegyei Zsinat Könyve*, 620. pont.

³⁷ A terv alapidokumentuma FALLICO A., *Parrocchia missionaria nel quartiere*, Catania, Chiesa-Mondo, 1987.

sét a plébániához tartozó területen élők szükségleteinek orvoslására. Nemcsak spirituális és vallási küldetésteljesítésről van szó tehát, hanem az egyházi diakonia megéléséről is.

c) Missziós egyház: lényeges eleme a tervnek az evangelizáció, a „távoliak” megszólítása, amiben a világi hívek nélkülözhetetlen szerepet töltenek be. Az egyház missziós küldetésének végzése a közös felelősségvállalás szellemében történik.

A *bázisközösségek* a plébániai közösségi élet alapjai: a közösség megélésének, az evangelizáció és a katekézis helyei. A bázisközösségek a plébánia területének eltérő helyein jönnek össze, nem magán a plébánián belül. Így lehetőséget biztosítanak a nem hívők vagy érdeklődők számára is, hogy könnyebben eljőjenek, és bekapcsolódjanak a csoportok munkájába.

A bázisközösségek életének középpontjában a Szentírás olvasása, az eukarisztia ünneplése, és a testvéri szolgálat áll. *Hármas feladatuk* van: egyrészt kateketikai: a felnőttek, érdeklődők, keresők, nem gyakorlók katekézise; másrészt pasztorális: a népi jámborság értékesítése, a meglévő pasztorális problémák megismerése; harmadrészt szociálpolitikai: a meglévő, a környezetben felmerülő szociális problémák felmérése és legmegfelelőbb orvoslása.

A „Plébánia mint közösségek közössége” *terv megvalósítása több lépésben* történik:

1. A terület felosztása pasztorális zónákra. Különböző kritériumok alapján (pl. kulturális határok, utcák, lakótelepek stb.) a plébáni területét felosztják különféle zónákra.
2. Animátorok és koordinátorok kiválasztása és képzése. Ez a terv egyik sarkalatos lépése. Az animátorok azok a személyek, akik a kisközösségeket vezetik kateketikai szempontból (a terv készítői előnyösnek tartják, ha ők házaspárok). A koordinátorok azok, akik a közösségi élet szervezői, összekötői az adott terület, pasztorális zóna szintjén. Az ő képzésükre külön kurzusokat tartanak.³⁸
3. Bázisközösségek indítása a zónákban. Attól függően, hogy ki melyik pasztorális zónában lakik, bekerül egyik vagy másik bázisközösségbe. Fontos, hogy ki-ki a saját zónájában tartozzon csoporthoz, ugyanis ők ismerik igazán az adott környezetet, problémákat, embereket, rajtuk keresztül tud jelen lenni a plébánia az adott zónában.
4. Folyamatos katekézis, társadalmi, szociális elköteleződés a területen. Ennek leírását kissé lejjebb jelzem.
5. Együttes pasztorális tevékenység a többi csoporttal, plébániához tartozó mozgalommal. A terv megvalósítása összehangolt közösségi tevékenység eredménye. Ebből részt vállalnak – sajátos karizmáiknak, küldetésüknek és lehetőségeiknek

³⁸ A képzés egészét bemutató alapidokumentumuk: FALLICO A., *Corso di Formazione per animatori CEB*, Catania, Chiesa-Mondo, 1989.

megfelelően – a tervben közvetlenül nem szereplő csoportok, mozgalmak is. Az együttműködés koordinálásában lényeges szerepet tölt be a Plébániai Képviseletestület tagjaiból, a bázisközösségek vezetőiből, valamint a többi csoportot képviselő személyekből álló vezetői csoport.

A *felnttek katekézise*, mely a *bázisközösségekben* folyik, képezi a terv fő vonalát. Ebben – a tartalmi részeket illetően – egyfajta kettős figyelem érvényesül: egyrészt Isten szavára (a katekézis fő forrása maga a Szentírás), másrészt a területen élő emberek szociális problémáira.

A *katekézis folyamata*ra hármastagolódás jellemző három jézusi szó alapján: „jőjj!”, „kövess!”, „menj!”. Az ezeknek megfelelő három szakasz mindegyike kb. 2-2 éves időszaktól ölel fel.

1. szakasz: „jőjj!” (elhívás):

Az első szakasz célja: Isten hívásának tudatosítása, felszabadulni és segíteni a körülöttünk lévők felszabadulni minden korlátozó tényezőtől (lelki, szociális, kulturális bűn stb.).

Isten szavának hallgatása: az első évben Márk evangéliuma a forrás, a másodikban különböző szentírási és jeles egyháztörténelmi alakok (pl. szentek) kerülnek a figyelem középpontjába, akiknek életéből azokat az epizódokat vizsgálják meg, amelyek az elhívásra vonatkoznak.

Szociális elköteleződés: az első szakaszban ezen a téren a territórium megismerése a cél vallási, szociális, politikai szempontból, hogy ezeken a területeken milyen problémák vannak, milyen szükségleteik vannak az embereknek.

2. szakasz: „kövess!” (megtérés):

Ennek célja az egoizmus fokozatos levetése, a jézusi életmód megélése, a gyökeres szemlélet- és életmódváltás.

Isten szavának hallgatása: az első évben Máté evangéliuma az elsődleges forrás, amiből a Jézus-követés témája van a középpontban; a második évben a Kivonulás könyve, a próféták alakjai és egyéb témák, bibliai alakok kerülnek elő, akik a megtérés, a szeretet törvénye követésének tanúi voltak.

Szociális elköteleződés: a második szakaszban a szolidaritás gyakorlati megélésében szereznek tapasztalatot a résztvevők: konkrét feladatokat vállalnak a területen élő legszegényebbekkel és a szükségét szenvedőkkel problémáiknak enyhítésére. Mindez (a javak megosztása, az ima, a szolgálat, a testvéri segítség stb.) a megtérés következménye.

3. szakasz: „menj!” (küldetés):

A harmadik szakasz célja, hogy a katekézisen résztvevők felismerjék a közösség és saját maguk missziós szerepét mind az egyházban, mind pedig a társadalomban; felismerjék sajátos karizmáikat, és azokat mások boldogulásáért kamatoztassák.

Isten szavának hallgatása: az első évben Lukács evangéliuma a fő forrás: elsősorban az elköteleződés és küldetés témája kerül előtérbe. A második évben az Apostolok Cselekedetei, az Apostoli Levelek (főként Pál és János), különböző szentek és próféták – akik a keresztény küldetés ékes tanúságtevői voltak – képezik a foglalkozások témáit.

Szociális elköteleződés: a harmadik időszak ebben a tekintetben a konkrét szolgálatokban való elköteleződés ideje a személyes karizmáknak megfelelően. Ki-ki megtalálja azt a feladatot, szolgálatot, amiben tartósan elkötelezi magát a közösség építésére.

Módszertani és szervezési szempontból nagy pozitívuma ennek a tervnek, hogy a benne folyó katekézis inkulturált: érthető, egyszerű nyelvezetet használ, valamint értékesíti a népi vallásosság nyújtotta lehetőségeket. A bázisközösségeknek általában saját helyük van, ahol a tagok rendszeresen találkoznak: ez a hely lehet valakinek a házában, garázsban, klubban stb.

Az összejövetelek általában heti rendszerességgel követik egymást. Ezek felépítése a következő: 1. Isten szavának hallgatása: bevezető (pl. csend, ének, ima), az aktuális bibliai szöveg olvasása, meditáció a szöveg fölött (az animátor vezetésével); megosztás; záróima. 2. szociális elköteleződés. (Előfordul, hogy az evvel kapcsolatos kérdéseket másik napon beszélik át, de általában ugyanakkor történik, mint az Isten szavának hallgatása.) A szociális kérdésekkel való foglalkozás menete a következő: a probléma felvetése (általában az animátor végzi), a csoportos kutatás felvezetése (helyzetfelmérés, célok meghatározása stb.), esetleges konkrét tevékenységek megszervezése/tervezése, záróének.

A sokéves tapasztalat azt mutatja, hogy a terv megvalósítása sok gyümölcsöt termett: élő közösségek, tudatosan megélt kereszténység, elköteleződés társadalmi téren stb. Nem hiányoznak azonban a nehézségek sem: a hagyományos, zsinat előtti mentalitás papok és világiak részéről egyaránt, zsinat előtti egyházkép sokakban, szervezési nehézségek: animátorok megtalálása, képzése, találkozási helyek, egyéb anyagi feltételek hiánya stb.

4.4. A liturgikus év vonalát követő, közösségmegújító katekézisek

A világegyházban az elmúlt évtizedekben több olyan kezdeményezés is elindult, amelyek célja – az előzőekben említett tervezetekhez hasonlóan – a plébániai közösségek egészének átfogó, és olyan megújítása, amely elsősorban a plébániához tartozó személyek összességét célozza meg, és csak ezután az esetleges speciális csoportokat. Ezen kezdeményezések jelentős része – az előbb említett tervekkel szemben – a minden plébániai közösség számára *eleve adott kereteket*, találkozási lehetőségeket és forrásokat használja fel a megújulás érdekében. Ezek pedig nem mások, mint a liturgikus év, annak olvasmányai, ünnepei és az ezekkel összefüggő közösségi alkalmak. Ezen kezdeményezések jelentős részénél a hangsúly a liturgikus év katekumenális jellegéből adódó erőforrások maximális kiaknázásán van.

Mivel világszerte – így hazánkban is – sokak számára az egyetlen kapcsolódási pont a keresztény közösséggel a liturgikus alkalmakon való részvétel, ezért is indokolt, hogy a liturgia közösségteremtő, és a liturgikus évnek keresztény életbe bevezető erejét kihasználjuk közösségeink megújulása érdekében.

A liturgikus alkalmakon – és a velük összefüggő egyéb programokon – keresztüli közösséghez-kapcsolódás azonban hazánkban is többféle motiváltságot takar: az istenkapcsolat mély élésének vágyát, a megszokást, a közösség és a kapcsolatok keresését, a „misztikum” iránti erős vagy csak éppen pislákoló vágyat stb. A különböző motiváltság általában a liturgikus eseményekben való eltérő gyakoriságú részvételt is eredményezi.³⁹ Mindegyik fajta motiváltságra érvényes – ahogyan azt látni fogjuk –, hogy a liturgikus évben rejlő lehetőségek teljesebb kiaknázása segíti ezeket letisztulni, elmélyülni és felerősödni; más szóval: a liturgikus év nyújtotta lehetőségek a sokféle motivációval rendelkező emberek mindegyikében lévő keresésre tud pozitív választ adni.

A következő oldalakon egyrészt összegzem néhány, e típushoz tartozó, sikeresebb katekézis főbb vonásait, majd egy konkrét javaslat elemeit mutatom be.

4.4.1. A liturgikus évre építő, közösségmegújító katekézisek általános vonásai

A nemzetközi szinten sikeresnek és elismertnek mondható, ilyen jellegű katekézisek főbb, közös vonásai az alábbiakban összegezhetőek.⁴⁰

Ezekben a kezdeményezésekben a katekézis szervesen illeszkedik a plébániai közösség liturgikus év által megrajzolt útjának egészébe. Ez vagy azt jelenti, hogy a katekézis tartalma igazodik a liturgikus év által felkínált olvasmányokhoz, vagy azt, hogy a nagy, közösségi, kateketikai jellegű találkozások időben a liturgikus ünneplésekhez igazodnak (azokat vagy megelőzik, követik, vagy azok részei.)

A katekézis elsődleges és kifejezett célja a közösség egészének megújítása: benne minden résztvevő emberi és keresztény fejlődésének előmozdításával. Tehát a katekézis legfontosabb feladatai közül erre fekteti a hangsúlyt.⁴¹

A katekézis a plébániai közösség egészére, azon belül pedig minden (kor-, hitállapotbeli és érdeklődési) csoportra vonatkozik. Ezért elősegíti a generációk közötti, kölcsönös, szolgáló testvéri kapcsolatok épülését, és az intenzívebb kommunikációt.

39 Vö. DOBOS L., *I. m.*, 12-15. o.; ALBERICH E. – BINZ A., *Adulti e catechesi*, 49. o.; SORAVITO L., *La catechesi degli adulti*, 68-70. o.

40 Vö. ALBERICH E. – BINZ A., *Forme e modelli di catechesi con gli adulti*, 122-126. o. A számos, nemzetközi szinten is ismertté vált kezdeményezés közül - különösen említést érdemel a lyoni „Dimanches d’Emmaüs”, a svájci „Dimanches de la Bible”, és a Hollandiából elindult „Közösségi katekézis”, amely W. Saris nevéhez fűződik. Ezek leírását ld. ALBERICH E. – BINZ A., *Forme e modelli di catechesi con gli adulti*, 111-122. o.

41 Vö. KÁD 86

A résztvevők – a csoportos foglalkozásokon történő katekézisnek köszönhetően – ki-
léphetnek a plébániai közösségi „névtelenségből”, és tevékeny szereplői lehetnek önma-
guk és mások hite elmélyítésének.

Evvel szorosan összefügg, hogy a katekézisbe történő tevékeny bekapcsolódás, vala-
mint az ennek – és az egyéb plébániai közösségi programok szervezésével kapcsolatos
munkák – megszervezésében betöltött tevékeny szerep „fontossá teszi” a résztvevők szá-
mára a plébániai közösséget: ha tehetnek, és tesznek is érte, magukénak érzik. S mivel pl.
akár csak egyetlen liturgikus ünnephez kötődő közösségi program is sok ember szerve-
zési munkáját igényli, az egész liturgikus év, a hozzá kapcsolódó katekézis és programok
megszervezése a plébániai közösség tagjainak jelentős részében képes felébreszteni és
elmélyíteni a közösségért érzett felelősségvállalást.

Szoros kapcsolat van katekézis és liturgia között: a katekézis elősegíti, hogy a benne
résztvevők tudatosabban vegyenek részt a liturgikus ünnepeken, és ugyanilyen tudatos-
sággal gyakorolják egyetemes papságukat a mindennapi életükben, mint Istennek szánt
szent áldozatban, vagyis az élet liturgiájában.

4.4.2. A liturgikus évre építő, közösségmegújító katekézis egy konkrét útja

ROCCHETTA C. a katekumenátussal, és a katekumenátus által ihletett katekézisekkel
kapcsolatos munkájában elénk tárja a plébániai közösségi megújulásnak a liturgi-
kus év folyamatára építő, katekumenális útját, mely egyidőben evangelizálja és felké-
szíti az evangelizációra a közösség egészét. Az alábbiakban elsősorban az ő javaslatára
támaszkodom.⁴²

Az *Ordo Initiationes Christianae Adulorum* 85. pontja említi, hogy a liturgikus év
megőrizte az ősi katekumenátus struktúráját. Ez a tény szolgáltatja az alapot ahhoz, hogy
beszélhessünk a liturgikus év menetére épülő, katekumenális jellegű, plébániai megúj-
ulásról. Konkrétabban szólva, ez az alábbi lehetőségek megvalósulásában ölthet testet:

1) A *liturgikus év* szakaszokra tagolódása és katekumenális jellege lehetőséget ad arra,
hogy összközösségi szinten is megértsük és megéljük a katekumenátus egyes szakaszai-
nak üzenetét, valamint megünnepeljük liturgikus eseményeit. Ezekkel is tudatosíthatjuk,
hogy az egész keresztény nép hivatásának része a folyamatos megtérés.

A liturgikus év felosztása lehetővé teszi, hogy a plébániai közösség ne csak a meghall-
gatás, hanem a gyakorlat, tettekreváltás szintjén is végigjárja a katekumenátus fázisait.
Ennek természetesen az a feltétele, hogy a plébánia vezetése a zsinati szellemű egyház-
képben, és az ennek megfelelő pasztorális szemléletben gondolkodjon és cselekedjen,

42 Vö. ROCCHETTA C., «Fare» i cristiani oggi, 177-189. o. Hasonló jellegű javaslatokat ld. még FONTANA
A., *Parrocchia, lá dove non c'è un prete*, in „Catechesi” 60 (1991) 9, 27-36. o.; UŐ, *Parrocchia, articolazione
fraterna di servizi*, in „Catechesi” 60 (1991) 2, 24-32. o.

amely lehetőséget teremt minden plébániai tagnak az elköteleződésre, a közösségi szolgálatok végzésére.

2) A *vasárnapi liturgikus ünneplés* alkalmat ad arra, hogy az egész közösség Isten szavának fényében felülvizsgálja helyzetét, küldetése betöltésének mértékét, valamint hogy szemlélje a Feltámadott misztériumát, Vele kapcsolatba lépjen, találkozzon, és Belőle erőt merítsen. Ehhez azonban elengedhetetlen, hogy a liturgia egésze igényes és méltóságteljes, ennek részeként a homília valóban Isten szavának érthető közvetítése és aktualizációja legyen, megvilágítsa a közösség életét, és előmozdítsa annak a szeretetteljes isteni hívásnak a felismerését, amely tevékeny megválaszolására a plébánia minden tagja és egésze hivatott. Feltétele az is, hogy a közösség tagjai értsék és éljék a vasárnapi ünneplést annak mind teljesebb értelmében.⁴³

3) A *liturgikus év olvasmányai* jelentik azt a vezérfonalat, amelyre alapozva az egyes katekézis-csoportok kateketikai programját össze lehet állítani. Ugyanis a liturgikus év nagy szakaszai, és ezek olvasmányai olyan úton vezetnek végig a hívók közösségét, amely az Isten hívásának felismerésétől a Benne történő (újra)gyökerezésen át a tudatos elköteleződés igényének megszületéséig/megújulásáig, és az ezt kifejező felelősségvállalásig tart (adventtől pünkösdig).

A három alappillér tehát maga a liturgikus év, a vasárnapi liturgia, és az olvasmányok. Mindezekre alapozva a plébániai közösségek végigjárhatnak egy egy-hároméves utat az összközösségi megújulás érdekében. A minimum az egy év (a liturgikus év időtartama miatt), de indokoltabb hosszabb útban gondolkodni a plébánia tagjaiban lejáró, gyümölcsözőbb és maradandóbb szemléletformálás érdekében (az A, B és C évek megfelelően).

A gyakorlati megvalósítással kapcsolatban ROCCHETTA C. több lehetőségre és szempontokra is felhívja a figyelmet. A következőkben az általa felvázolt út főbb, gyakorlati koordinátáit jelzem vázaltszerűen.⁴⁴

43 A zsinat így ír a vasárnap jelentőségéről: „A vasárnap tehát minden ünnepnap őse, ezért a hívek buzgó figyelmébe kell ajánlani, és sürgetni, hogy ez a nap az öröm és a munkától való megpihenés napja is legyen. Semmi más ünnepet sem szabad elébe helyezni, kivéve a valóban nagyobb jelentőségűeket: az Úr napja ugyanis az egész liturgikus évek alapja és magja.” SC 106

44 A liturgikus évben rejlő erőforrások mind teljesebb értékesítését szolgálják azok a kiadványok, amelyek a liturgikus év egyes mozzanatait vizsgálják kateketikai és pasztorális szempontból, kiemelve a hitnevelés gyakorlati lehetőségeit. Ezek gyakorlatias segédanyagok, amelyek a liturgikus év menetét követő, közösségi hitformálás lehetőségeit tárgyalják, sok esetben az egészen konkrét teendők szintjére lebontva, amelyek úgy a liturgikus ünneplésre, mint a katekézisre, vagy az egyéb közösségi programokra vonatkozhatnak. Ld. pl. SODI M. – MORANTE G., *Anno liturgico: itinerario di fede e di vita. Orientamenti e proposte catechetico-pastorali*, Elle Di Ci, Leumann – Torino, 1988.; AA.VV., *L'anno liturgico come itinerario di fede*, La Scala, Noci, 1981.; ADAM A., *L'anno liturgico come itinerario di fede*, Queriniana, Brescia, 1995.

1. szakasz: A nyitottá tevés (evangelizáció) ideje. Ennek a szakasznak a célja, hogy kialakuljon az érzékenység, nyitottság és motiváltság a plébániai közösség tagjaiban egy közös, hosszabb, megújulást szolgáló út megtételére. A lelkipásztor és munkatársainak (katekéták, kántor, egyéb képviselőtestületi tagok stb.) feladata abban áll, hogy motiválják és meghívják erre a közösség tagjait. Ennek megtételére több lehetőség is kínálkozhat: ez történhet magukon a liturgikus ünnepléseken, vagy egyéb, csoportos, illetve személyes találkozásokon (katekézisen, közös imaalkalmakon, családlátogatások alkalmával stb.).

Tartalmát tekintve ebben a meghívásban/motiválásban célszerű rámutatni az egyéni és közösségi keresztény hivatás alapjára és céljára; továbbá minden, a felnőtteket motiválni képes szempontra és érvre. Időtartamát tekintve történhet ez pl. szeptembertől advent kezdetéig.

Ennek a szakasznak a lezárása egybe eshet pl. advent első vasárnapjával, amikor a lelkipásztor bemutatja a közösség egészének az új liturgikus év fő evangéliumát (A-év: Máté, B-év: Márk, C-év: Lukács), annak jelentőségét az új évrre, és a közösség útjára nézve; ezt kiegészítheti a katekumenátus befogadás szertartásával analóg esemény, amelyen az egész ünneplő közösség részt vesz.

2. szakasz: A katekézis ideje. E szakasz célja, hogy a plébániai közösség hallgassa, imádkozza, magáévá tegye és életté váltsa Isten szavát. Ennek megvalósítása alapvetően több „fronton” is történhet: 1. a liturgikus ünnepléseken; 2. a heti rendszeres katekézisen (korosztályi, vagy akár többgenerációs; kiscsoportos, vagy az egész plébániai közösségnek szóló, ún. „néphtakézikéseken”); 3. vasárnapi közösségi találkozók (közösségi napon), vagy lelkinapon, lelki gyakorlaton; 4. imaalkalmakon; 5. egyéni és közösségi szolgálatok során; 6. tanúságtételeken keresztül.

Mindebben a tartalmi vezérfonalat a liturgikus év olvasmányai, az azoknak megfelelő tanítás és életforma fő elemei jelentik.

A célhoz vezető sokféle program, esemény sokak számára megnyitja a közösségi szerepvállalás lehetőségét is, az adott program jellegéből adódóan (a liturgikus ünneplésen elsősorban a lelkipásztor, de mellette mások is végezhetnek apróbb szolgálatokat; a katekézisen a katekéták, és segítők; a plébániai napon mindazok, akik a szervezés valamely elemébe bekapcsolódnak stb.)

Időtartamát tekintve ez az időszak tarthat pl. egyéves útban gondolkodva advent kezdetétől a következő hamvazószerdáig; de többéves út esetén is ajánlott a hamvazószerdai rítusban rejlő lehetőségek – mint az új szakaszba átlépés rítusának – maximális kiaknázása.

A szakasz lezárása – az előzőekben említetteknek megfelelően – megtörténhet pl. a hamvazószerdai hamvazkodás rítusával, amely átvezet a nagyböjti bűnbánati időbe. Ezt kísérelheti rövid magyarázat is a bűnbánat, megújulás értelméről és fontosságáról, a kö-

zösség tagjainak evvel kapcsolatos teendőiről; illetve kísérheti imádság is. Mindez megfelelhető a katekumenátus kiválasztás szertartásának.

3. szakasz: A megtisztulás és megvilágosodás ideje. E nagyböjtre eső szakasz célja felkészülni a keresztségi fogadalom megújítására, és – evvel összefüggésben – felfedezni és megélni a nagyböjt eredeti értelmét. Ennek kitüntetett helyei a nagyböjti közös ünneplések, bennük a katekumenátus rítusai; valamint a rendszeres katekézis, és nagyböjti lelki napok, imaalkalmak. Külön érdemes lehetőséget teremteni a szentségi kiengesztelődés közösségi megünneplésére is.

Ebben az időszakban célszerű kitérni (a liturgiákon éppúgy, mint a katekézisen) a következő témákra: megtérés (Istenhez visszatérés); a keresztyén lét gazdagsága; böjt, imádság, szeretetszolgálat a keresztyén életben.

E szakaszt lezárják a szent három nap ünnepei, bennük a sajátos rítusok. Mindezeknél érdemes kiemelni a közösségi vonatkozásokat is.

4. szakasz: A mysztagógia ideje. A záró szakasznak (a húsvét és pünkösd ünnepének üzenetével összhangban) több célja is van: bensővé tenni, jobban belátni és teljesebben megélni a keresztyén mivolt értelmét; hálat adni érte Istennek; megosztani másokkal a személyesen és közösségileg kapott ajándékokat, karizmákat; tanúságot tenni a hitről, különösen azok felé, akik nem hisznek Istenben.

Ezek megvalósítása (céltól függően) több úton is történhet: katekézisen; imaalkalmakon; liturgikus ünnepléseken; munkatársképző kurzusokon (helyileg, vagy az egyházmegye szintjén szervezetteken); a plébánián kezdeményezett szolgálatokon a rászoruló és távollévők javára; új kisközösségek életrehívásában, alapításában.

Ezen időszak hangsúlyos témái (úgy a katekézisen, mint a többi programon is): a Lélek működése; az egyház missziója; tanúságtétel a hitről; hálaadás; karizmák és szolgálatok stb.

A programok szervezésébe és lebonyolításába valamilyen szinten a közösség minden tagja bekapcsolódhat, ki-ki a saját életállapotának, hivatásának és karizmájának megfelelően.

E záró szakasz egyéves időszakban gondolkodva a húsvéti időre eshet; többéves út esetén nyitott a hosszabb megvalósításra is.

ROCCHETTA C. maga is jelzi, hogy egy ilyen jellegű közös út befutása számos nehézségbe is ütközhet,⁴⁵ ugyanakkor mégis érdemes megtenni mindent azért, hogy a benne rejlő lehetőségeket kiaknázzuk. Hiszen ennél az útnál alapvetően nincs szó másról, mint

45 Ezek pl.: a hívek közömbössége („Keresztyén vagyok, nincs szükségem újabb megtérésre!”); a lelkipásztorok és munkatársaik megfelelő mentalitásának hiánya; a kitartás hiánya, hogy az ember végigjárjon a közösséggel egy ilyen utat; a megfelelő kateketikai segédanyagok hiánya stb.

a minden közösség számára eleve adott keretek (liturgikus év, olvasmányok, vasárnapi liturgia) teljes gazdagságának kihasználásáról, ami egyébként is minden közösség feladata lenne.⁴⁶

4.5. Ahol mindenféle kateketikai motiváció hiányzik

Az előző négy megújulási lehetőség mindegyikénél feltétel volt, hogy a keresztény közösség tagjaiban van legalább minimális nyitottság valamilyen fajta katekézisre, vagy legalábbis motiválhatóak valamelyikre.

Találkozhatunk azonban olyan helyzettel is, ahol ezek a feltételek hiányoznak. Gondolhatunk pl. a „végvárok”, az élő keresztény közösségeket felsorakoztató városoktól távoli kistelepülések egyikének-másikának helyzetére, ahol a népesség csökken, kiöregedik, lelkipásztor és világi munkatárs nélkül marad, és a haldoklás jeleit mutatja. Bár papíron vannak még ott is keresztények, de olyan távol állnak az egyháztól, mintha nem is lennének azok. Az ilyen közösségekkel kapcsolatban írja a Katekézis Általános Direktóriuma (58/c), hogy

„a megkereszteltek egész csoportja elvesztette a hit eleven érzékét, vagy már nem is vallja magát az Egyház tagjának, mert életükben eltávolodtak Krisztustól és az Evangéliumtól. Ez a helyzet 'új evangelizációt' igényel. Sajátossága, hogy a missziós tevékenység mindenféle életkorú megkeresztelt emberhez szól, akik csak külsőlegesen keresztény vallásos keresztény környezetben élnek. Ilyen körülmények között az első igehirdetésnek és az alapvető katekézisnek kell elsőbbséget biztosítani.”⁴⁷

Vagyis az ilyen helyzetekben is kínálkozik megoldási lehetőség: a klasszikus értelemben vett missziós tevékenységgel rokon szolgálat, amely azonban céljait, tartalmát és módszereit tekintve is eltér a megszokott értelemben vett katekézistől. Tanulmányom alapvető célja miatt itt nem térek ki ennek a lehetőségnek a részletesebb tárgyalására.

5. VISSZATEKINTÉS A KÖZÖSSÉGMEGÚJÍTÁS JAVASOLT MODELLJEIRE

– NÉHÁNY KÖZÖS VONÁS

Az eddigiekben jellemzett, a plébániai közösségek megújulását előmozdítani képes katekéziseknek van néhány további olyan vonása, amely e katekézis-formák megértéséhez, és a bennük rejlő lehetőségek teljesebb megismeréséhez említést érdemel.

Mindegyik itt előkerült megújulási lehetőség a tartós személyközi kapcsolatokra épít. Említettem már, hogy a közösségi megújuláshoz sok helyütt jelentős mentalitás-, és evvel összefüggő gyakorlat-váltásra van szükség. Ez pedig általában úgy lehetséges, ha az ezt

⁴⁶ Mindez szükségessé teszi a liturgia tudatos, értő és elmélyült élésére felkészítő liturgikus katekézist. Ennek főbb elemeit ld. in: MKD 8. rész

⁴⁷ A kiemelés a dokumentum sajátja.

előmozdító folyamat éveket tart, hosszú idő alatt, apró lépésenként segíti a benne résztvevők átalakulását.

Másrészt a magyar helyzet (közösségeink, és a közösségekhez tartozó sok ember helyzete) is indokolja, hogy a pasztorációnak – ezen belül pedig a katekézisnek – olyan formáit részesítsük előnyben, amelyek pozitív választ adnak a sokakban elemi erővel élő hiteles közösségi és társas kapcsolati igényre.⁴⁸ Harmadrészt a tartós (nevelői) kapcsolatokon keresztül várható, hogy az alapvető emberi értékekre történő nevelés – amely értékek meglétével kapcsolatban hazánkban sokan komoly hiányokat élnek meg – kedvező közeget találjon.⁴⁹

Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy hiábavalóak lennének a közösségek megújulása szempontjából a rövid ideig tartó, intenzív élményt eredményező találkozók, kurzusok, vagy egyéb programok. Itt mindössze arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy ezek – közösség-megújító – hatékonyságát növeli, ha biztosítva van (vagy éppen ezek biztosítják) azt, hogy a benne résztvevők hosszú távú, kölcsönösen építő kapcsolatokat élhessenek meg.

Az átfogó közösségi szintű megújulás különösen jelentős eleme mind a négy esetben maga a katekézis. Ugyanis ez az az egyházi tevékenység, amelyben lehetőségileg hatékonyan ötvöződnek azok a tényezők, amelyek a résztvevők gyökeres, evangéliumi és zsinati szellemű szemléletváltozását eredményezik.⁵⁰ „Lehetőleg”, ugyanis a katekézis megválasztott módszereitől függ, hogy ezek a tényezők hatékonyan érvényre jutnak-e vagy sem. A főbb tényezők között a következőket említhetjük: személyes kapcsolat a hit forrásaival; rendszeres, hosszú távon történő, tartós találkozások; személyes, csoportos jelleg, amely a tagok közötti kölcsönös kommunikációt, alakítást, véleménycserét, a tapasztalatok közös megosztását, a személyes meggyőződés eredményes felülvizsgálatát stb. teszi lehetővé. A liturgikus alkalmak hasonló lehetőségeket rejtenek magukban, ott azonban a közösségi jelleg másképpen nyilvánul meg: általában nincs meg a közös, kölcsönös, személyek közötti gazdagítás lehetősége; a csoport nevelői hatásai itt nem érvényesülhetnek; valamint a hit forrásaival történő személyes szembesülést, és az ennek megfelelő életalakítást a társas közeg nem segíti olyan hatékonyan, mint ahogyan ez a kisközösségi katekézisben történhet.

A négy javaslat mindegyikénél nyilvánvaló vált, hogy a magyar egyházban elsődleges *pasztorális feladatok* mindegyikére egyfajta *megoldást* jelenthetnek. Hiszen a közösségek megújulását előmozdítják; átgondolt, tudatosan felépített folyamat-jellegükből adódóan a bennük résztvevők karizmáinak felismerését és kamatoztatását is elősegítik; valamint

48 Vö. MKD 2.2.

49 Vö. ugyanott.

50 Vö. CAÑIZARES A., *La catechesi nella missione evangelizzatrice della Chiesa*, 87. o.

abból fakadóan, hogy a hit újraalapozása, megerősödése, és a róla való tanúságtétel lényeges elemük, hozzájárulnak a nem hívők felé szóló evangelizáció megvalósításához.

6. SZEMPONTOK A GYAKORLATI MEGVALÓSÍTÁSHOZ

A javaslatok leírása során már jeleztem néhány, a közösségi szintű megújulást szolgáló, gyakorlati útmutatást. A következőkben említek néhány további, szintén megfontolásra érdemes, megvalósítást szolgáló szempontot.

6.1. A motiváltság elősegítése

A négy közösség-megújító, kateketikai javaslat közötti egyik különbség – amely alapján külön is tárgyaltam őket –, a bennük résztvevők motiváltságának eltérő volta. A résztvevők motiválása, érdekeltté tétele a katekézisen történő részvételre kulcskérdése mindegyik itt szereplő javaslatnak.

Itt mindössze arra térek ki – anélkül, hogy külön tárgyalnám az egyes javaslatokkal kapcsolatos motivációs lehetőségeket –, hogy milyen szempontok figyelembe vételével tudjuk elősegíteni a (potenciális) résztvevők bekapcsolódását akár egyik, akár másik katekézisbe.

Az általános motiváció, alapvető érdeklődés kialakulásához szükséges egyrészt egy vagy néhány nyomós érv, amelyet sajátjának – ezért fontosnak is – érez a felnőtt. Ezért a katekéta, lelkipásztor, plébániai munkatárs feladata egyrészt abban áll, hogy segítse „találkozni” a felnőttet olyan érvekkel, amelyek motiválni képesek őt abból kiindulva, amilyen élethelyzetben, életállapotban van (ami neki ekkor a legfontosabb lehet).⁵¹

51 Néhány ilyen általános (vagyis tovább konkretizálható) érv a hazai helyzet leírása alapján: 1. ahhoz, hogy az értékek sokféleségétől átszőtt társadalomban az ember tudatosan élhesse családi, házasi, munkahelyi stb. életét (ne pedig a divathullámok, vagy mások politikai/gazdasági érdekeiből eredő manipulációk szele miatt ide-oda hajolva), szilárd értékrendszerre, biztos viszonyítási pontokra van szüksége. A felnőttek katekézise segít ezek sajátjátételében (ezt a feladatot nem töltötte be a gyermekkori vallásos nevelés, és nem is tudta volna betölteni; ennek a felnőttkorban van a megfelelő ideje). 2. A katekézis közeget biztosít a hiteles, őszinte, igazán emberi kapcsolatok kialakítására; közösséget nyújt, ahol az ember megtanulhatja, hogyan érdemes, és hogyan tudja élni kapcsolatait. 3. A katekézis segítséget nyújthat a jó házastársi kapcsolat megalapozásához, illetve folyamatos, a házastársak kölcsönös kibontakozását elősegítő mélyítéséhez, továbbá a személyessé tett keresztény értékeknek megfelelő gyermekneveléshez (hiszen a gyermekek alapvetően olyanok, olyan értékeket építenek magukba, amilyenek a szülők, és amilyen értékek mentén ők maguk is berendezik életüket). 4. A katekézis során a felnőtt – keresztény identitását (újra)alapozva – felkészülhet saját gyermekei kifejezetten vallásos nevelésére éppúgy, mint környezetének szeretetteljes evangelizálására. 5. A katekézisben lehetőség van arra, hogy a felnőtt hívék olyan egyházszelemre tegyenek szert, amelynek talaján képesek lehetnek megújítani plébániai közösségük életét. 6. A megfelelő katekézis segítséget nyújthat az alkalmas személyek megtalálásában, akik – a lelkipásztorok kis létszáma miatt – a közösség életének szervezésében és vezetésében (világiként) jelentős szerepet tölthetnek be stb.

A katekézisen való részvétel igényének kialakulását kommunikációs – ezen belül pedig „érvelési” – stílusunkkal is segíthetjük. Ha a felnőtt megbizonyosodik arról, hogy mi (katekéták, lelkipásztorok, egyéb plébániai munkatársak) egyrészt értjük a dolgunkat, jól végezzük szolgálatunkat (ezért értékel minket), másrészt pedig magunk is meggyőződésből fontosnak és értékesnek tartjuk azt, amire hívjuk (nem csak elmondjuk a „meghívó szöveget”, mert hivatalból ez a dolgunk), jobban megszólítva érzi magát.

Általános tapasztalat továbbá, hogy bármiféle meggyőzés kevésbé működik, ha mások tudják, hogy éppen a meggyőzés a célunk. Ez azt jelenti, hogy eleve tudnunk kell (és ennek megfelelően szabadon hagyva kommunikálnunk), hogy a döntés a másik emberé, nem a mienk. A kényszer érzetét keltő „becserkészt” az ember könnyen megérzi, és erre gyakran ellenállással reagál. Ezért inkább helyesebb meghívásról beszélni, mintsem meggyőzésről.⁵²

Általában érvényes, hogy többen döntenek a katekézisen való részvétel mellett, ha van választási lehetőségük több meghirdetett katekézis-típus közül: ha van lehetőség választani, kevesebben maradnak közömbösek.⁵³

Az észérvekről történő beszélgetés azonban sokszor kevés a motiváció kialakulásához. Emellett bármilyen – az egyházzal, vagy kimondottan a katekézissel összefüggő – személyesen átélt, vagy mások által elbeszél, *pozitív tapasztalat* nagyot lendíthet a felnőtt részvételi szándékának kialakulásában.⁵⁴

Az általános motiváció fenntartásában, illetve további erősítésében döntő szerepe van a megkezdett katekézisen, és a hozzá kapcsolódó egyéb programokon szerzett pozitív tapasztalatoknak. Pontosabban annak, hogy milyen jellegű katekézissel és más programokkal találkozik a felnőtt, ezek mennyire „felnőtt stílusban” történnek?⁵⁵

52 Amit tehetünk, az az, hogy pl. a mindannyiunkban élő vágyakra alapozunk (pl. „Mindannyian szeretnénk úgy felnevelni gyermekeinket, hogy felnőttként is büszkén és példaként tekintsenek ránk.”); tárgyilagos érveket sorakoztatunk fel; hivatkozunk mások – lehetőleg ismert, tekintélynek örvendő személyek – tapasztalatára; következtetéseket vagyunk gondolatmenetünkben; nemcsak a részvétellel járó előnyöket, hanem az esetleges hátrányokat is őszintén (de lényegretörően, egyszerűen, nem felnagyítva) felsorakoztatjuk.

53 Vö. DOBOS L., *I.m.*, 23. o.

54 Vö. BINZ A. – SALZMANN S., *I.m.*, 34. o.; OFFICE DE CATÉHCÈSE DU QUÉBEC – UNIVERSITÉ SAINT-PAUL (Szerk.), *I.m.*, 17-24. o.; PAGANELLI R., *I.m.*, 102-103. o. Gondolhatunk itt pl. a katekéta, lelkipásztor szívélyes fogadtatására és partneri kommunikációs stílusára, mint pozitív élményre; vagy valamilyen, már működő katekézisen résztvevőkkel történő jó hangulatú, pozitív nyomokat hagyó találkozásra, különösképpen, ha ők beszámolnak eddigi, katekézissel kapcsolatos, vonzó tapasztalataikról; vagy a plébániai közösséghez tartozás hangulatának megízlelésére egy közösségi programon (pl. játszónap, farsang, kirándulás...) stb.

55 A felnőtt tanulási sajátosságaiból adódóan általában a motivációt fenntartja és erősíti, ha: 1. a felnőttnek lehetősége van kifejezni és megosztani saját tapasztalatait, és találkozhat másokkal is; 2. van valamilyen mértékű beleszólási/döntési lehetősége arra vonatkozólag, hogy mivel és hogyan foglalkozzanak a katekézisen, hogyan történjék egy program megszervezése; 3. tapintatos légkör van, elfogadják, meghallgatják és elismerik, lehet igazán őszinte; 4. a foglalkozás, program jól és pontosan szervezett, igényes, mindig

6.2. A szükséges feltételek – képzések és modellek

A négy kateketikai javaslat leírása során azt is érintettem több ponton, hogy milyen feltételek mellett működhetnek ezek a formák. A teljesség igénye nélkül felsorolom, illetve felidézem ezeket: bátor és nyitott szembenézés az új kihívásokkal, az ismeretlennel; a lelkipásztorok, katekéták, csoportvezetők, animátorok, evangelizációs szemlélete; hit abban, hogyha máshol sikerült, nekünk is fog; a közös tervezés fórumainak biztosítása; alkalmazható, reális tervek létrehozása; megfelelő kateketikai segédanyagok stb.

Kétségtelen, hogy ezen, és a korábban említett feltételek mindegyike nincs jelen minden plébániai közösségünkben. Az is nyilvánvaló, hogy sok esetben a nehézségeket nem feltétlenül a körülmények jelentik (pl. segédanyagok hiánya), hanem mi magunk, szemléletünk, tapasztalataink, meggyőződésünk. A hiányok, nehézségek orvoslására és a továbblépésre vonatkozóan azonban a Magyar Kateketikai Direktórium értékes szempontokat fogalmaz meg a jövőt, ezen belül is elsősorban a jövő katekézist végzőket illetően: a Direktórium hangsúlyozza, hogy a katekéták (és a katekézist végző lelkipásztorok) jövőbeli felkészítése az evangelizáló pasztorációs gyakorlat szellemének és kihívásainak megfelelően kell, hogy történjen,⁵⁶ ugyanúgy, mint a továbbképzésük is.⁵⁷

Erre alapozva mondhatjuk, hogy az e tanulmányban szereplő kateketikai lehetőségek – vagy ezekhez hasonló katekézisiek – megvalósításához szükséges szemlélet kialakításának kitüntetett fórumai a katekézisre felkészítő alapképzések, valamint továbbképzések. Ez természetesen azt is jelenti, hogy alkalmasint szükség lehet ezek átgondolására, megújítására, vagy teljesen új alapokra helyezésére.

A szükséges feltételek azonban szervezetiék is. Szintén a Direktórium említi a kateketikai tervek készítésével és megvalósításával, valamint a kateketikai segédanyagok létrehozásával kapcsolatban az országos, illetve az egyházmegyei kateketikai irodák szerepét.⁵⁸ A Direktórium által említett feladat- és illetékességi körök ismerete jó alapot szolgáltat a katekézis szervezeti kereteinek felülvizsgálatához minden egyházmegye számára, hogy ezen keresztül is előmozdítsa a plébániai közösségek katekézisen keresztüli megújulását.

Az új szemléletű és eredményes pasztoráció terjedésének fontos tényezője, hogy legyen olyan közösség, vagy közösségek, ahol ez működik (akkor is, ha eleinte, esetleg évekig alig érzékelhető változásokat eredményezett), és igazolhatóan pozitív gyümöl-

találkozik valami újjal, hasznossal, gyakorlatiassal; 5. tevékenyen bekapcsolódhat a katekézis-foglalkozás menetébe (nem csak „fogyasztója” az elhangzott információknak); 6. szemléletesen, olykor szokatlanul (játékosan) találkozik új dolgokkal stb. Vö. BINZ A. – SALZMANN S., *I.m.*, 32-38. o.

56 Vö. MKD 9.2.2.1.; 9.4.1.

57 Vö. MKD 9.2.5. és 9.4.2.

58 Vö. MKD 11. és 12. rész

csöket terem.⁵⁹ Ez is indokolja azt, hogy szükség lehet ún. „modell plébániákra”, ahol katekézisen keresztüli közösség-megújítás történik (akár úgy, hogy egy konkrét típusát részesítik előnyben, akár úgy, hogy több, közösségi-megújulást szolgáló katekézis-típust is „működtetnek” párhuzamosan),⁶⁰ és amelyben szerzett tapasztalatok más plébániák számára is eredményesen felhasználhatóak.⁶¹

6.3. Együttes pasztoráció

Mind a négy megújulási lehetőség sok esetben feltételezi az ún. „együttes pasztorációt”. A tervszerű pasztorációnak ugyanis részét képezi az apostolkodás személyi és anyagi jellegű erőforrásainak megfelelő elosztása, azaz a pasztorális munka koordinálása. Ez a koordináció szükség szerint túlmutathat a saját egyházközség, vagy éppen egyházmegye illetékességi területein. Ennek különös jelentősége van azokon a területeken, ahol a keresztény közösségek – az egyház közösségi voltának megélése mellett – személyi és egyéb „szűkösségük” miatt is közösen terveznek, dolgoznak, és ennek megfelelően megosztják személyi és anyagi jellegű erőforrásaikat. Az „együttes pasztoráció” tehát azt jelenti, hogy szomszédos plébániák, esperes-kerületek, vagy éppen egyházmegyék közösen fogalmazzák meg, milyen lépések szerint haladnak a jövőben, és ezen az úton hogyan osztják el erőiket; hogy a konkrét plébániák – szükség szerint – hogyan nyújtsanak egymásnak

59 Vö. MIDALI M., *Progettazione pastorale*, 895-903. o.

60 Az Olasz Püspöki Konferencia 1991-ben, a katekéták képzésével kapcsolatban megjelent dokumentuma a különböző katekétá-típusok képzésére tett javaslat előtt a keresztény közösség (plébánia) képzésével, fejlődésével kapcsolatos irányelveit fogalmazza meg. Ennek fontos vonása, hogy a megújulás több, egymással szoros kapcsolatban lévő „fronton” is elindulhat: a liturgikus év mentén és a liturgikus ünnepléshez kapcsolódva; a szentségek kiszolgáltatásán (és az ezekre felkészítő katekéziseken keresztül); a rászoruló felemelkedéséért végzett, szervezett karitatív szolgálatokon; valamint egy olyan (biblikus katekézisére építő) folyamaton keresztül, amely segíti a plébániai közösség tagjait mélyebben a hit szemével nézni saját és a környezetükben élők életét. Részletesebben ld. CEI, UFFICIO CATECHISTICO NAZIONALE; *Orientamenti e itinerari di formazione dei catechisti*, Edizioni Paoline, Milano, 1991, 38-47. o.; GIANETTO U., „Le possibili nuove prospettive per la formazione del catechista”, in: BISSOLI C. – GEVAERT J. (Szerk.), *La formazione dei catechisti. Problemi di oggi per la catechesi di domani*, Elle Di Ci, Leumann – Torino, 1999, 51-60. o. Ennek mintájára megfontolandó, hogy a hazai plébániák helyzetében milyen megoldás lenne célszerű, és egyben kivitelezhető: egyik, vagy másik katekézis-forma egyedüli hangsúlyozása, vagy többnek párhuzamos szorgalmazása, esetleg előbb az egyiknek (pl. a liturgikus év menetére építő), majd másinak, és egy harmadiknak (az egymásra épülés logikája szerinti) életbe léptetése. Az esetleges döntést a helyi viszonyok és lehetőségek ismeretében az érintett felelősök tudják meghozni.

61 Erre vonatkozó magyar példa egyszerű leírását ld. in: BALÁZS T., *A Biblia alkalmazása a katekézisben – konkrét modell*, in: „Hittan- és etikaoktatás. Távtalok melléklete”, 2004, október, 51-54. o.

külső segítséget a fejlődés érdekében.⁶² Ennek fontosságát a hazai egyházmegyei zsinatok is hangsúlyozzák.⁶³

Az együttes pasztoráció megoldást jelenthet a jelzett modell-plébániák létrehozására is: amikor a figyelem és az erőforrások néhány kitüntetett plébániára, az ottani közösségi élet megújítására fordítódnak, majd az ott szerzett tapasztalatok alapján a segítségnyújtás más plébániákra is kiterjed.

ZÁRSZÓ

Tanulmányom célja az volt, hogy bemutassam a plébániai közösségi megújulás néhány olyan útját, amely a katekézisben rejlő lehetőségek kiaknázására épít.

A hazai plébániai közösségek helyzete sok helyütt nem csak egyszerűen a közösségen belüli kapcsolatok felfrissítését, újrendezését igényli. Mivel sok plébánián az alapvető nehézség a megfelelő szemlélet és a tudatos, mai kihívásoknak megfelelő keresztény életforma hiánya, vagy hiányosságai, a valódi megújulás feltételezi az egyének és – rajtuk keresztül – a közösség egészének hitbéli megújulását is.

Az a katekézis, amelyre az egyház ma hívja minden tagját, természetéből adódóan kitüntetett útja lehet az ilyen jellegű megújulásnak. Az ennek a szemléletnek megfelelő, közösség megújítására képes katekézisnek több, világviszonylatban is ismert és gyakorolt formája létezik. Ezek között van olyan katekézis, amelynek „pozitív hozadéka” a közösségek megújulása, de alapvető célja nem ez, és vannak olyanok is, amelyek kimondottan a közösségek megújulásáért alakultak ki.

Egyházmegyéink közül több is megfogalmazta zsinati dokumentumában a plébániai közösségi megújulás tanulmányomban is előkerülő alapelveit. A katekézis olyan út, amely egy rajta túlnövő, tervszerű pasztorális tevékenységen, mint kereten belül a magyar plébániák helyzetében is megoldást jelenthet.

Végezetül álljon itt egy részlet Antonio Cañizares, Toledó érsekének az ezévi, 2008-as Püspöki Szinóduson elhangzott felszólalásából, amelyben a katekézis jelentőségéről szól a mai kor kihívásai közepette:⁶⁴

„Katekézis nélkül a keresztények többsége nincs abban a helyzetben, hogy sajátjává tegye, és életébe lefordítsa az evangéliumot, nem képes arra, hogy missziós és apostoli érte-

62 Vö. BIFET J. E., „Animazione missionaria”, in: PONTIFICIA UNIVERSITÀ URBANIANA, *Dizionario di Missiologia*, EDB, Bologna, 1993, 27-30. o.

63 Ezt már az a tény is igazolja, hogy sok helyen megtörténtek ezek a zsinatok, vagyis fontos, hogy létezzen egyházmegyei szintű gondolkodás, tervezés és pasztoráció. Másrészt néhány egyházmegyei zsinati dokumentumban hangsúlyosan előkerül az együttes pasztoráció kifejezett gyakorlása. Vö. *Esztergom-Budapesti Főegyházmegye Zsinati Könyve*, 3335; *A Szeged-Csanádi Egyházmegyei Zsinat Könyve*, 607. pont

64 <http://www.zenit.org/article-15783?l=italian>, 16/10/2008

lemben tevékenykedjen, sem arra, hogy eredményesen szembenézzon a mai idők spirituális és kulturális áramlataival. [...] Csak egy komoly, hiteles és megújult katekézis[ből kiindulva lesz képes az Egyház] szilárdan kifejteni evangelizációs munkájának feladatait, és e munka részleteinek teljes gazdagságát.”

*Dr. Keszeli Sándor
főiskolai docens, SzHF*

FELHASZNÁLT IRODALOM

Hivatalos dokumentumok (és rövidítések)

ÁKD – KLÉRUS KONGREGÁCIÓ, *Általános Kateketikai Direktórium*, Szent István Társulat, Budapest, 1971.

Az Egri Főegyházmegye Zsinati Könyve, Szent Maximilian Kiadó, Eger-Miskolc, 1997.

A Kalocsa-Kecskeméti Főegyházmegye Szinódusának Munkadokumentuma, Kalocsa-Kecskeméti Főegyházmegye, [h.n.], 1995.

A Pécsi Egyházmegye Zsinata 1998, Pécs, [k.n.], 1999.

A Szeged-Csanádi Egyházmegyei Zsinat Könyve, Szeged-Csanádi Egyházmegyei Hatóság, Szeged, 1995.

CEI, UFFICIO CATECHISTICO NAZIONALE; *Orientamenti e itinerari di formazione dei catechisti*, Edizioni Paoline, Milano, 1991, 38-47. o.

ChL – II. JÁNOS PÁL, *Christifideles laici*, apostoli buzdítás a világi Krisztus-hívókról, Szent István Társulat, Budapest, 1989.

COINCAT – CONSIGLIO INTERNAZIONALE PER LA CATECHESI DEGLI ADULTI, *La catechesi degli adulti nella comunità cristiana. Alcune linee e orientamenti*, Libreria Editrice Vaticana, 1990.

CT – II. JÁNOS PÁL, *Catechesi tradendae*, apostoli buzdítás, Szent István Társulat, Budapest, 1979.

Esztergom-Budapesti Főegyházmegye Zsinati Könyve, Szent István Társulat, Budapest, 1994.

KÁD – KLÉRUS KONGREGÁCIÓ, *Katekézis Általános Direktóriuma*, Szent István Társulat, Budapest, 1997.

„Lumen gentium. Dogmatikai konstitúció az egyházzól”, in: CSERHÁTI J. – FÁBIÁN Á. (Szerk.), *A II. Vatikáni Zsinat tanítása. A zsinati döntések magyarázata és okmányai*, Szent István Társulat, Budapest, [é.n.], 42-91. o.

LG – „Lumen gentium. Dogmatikai konstitúció az egyházzól”, in: CSERHÁTI J. – FÁBIÁN Á. (Szerk.), *A II. Vatikáni Zsinat tanítása. A zsinati döntések magyarázata és okmányai*, Szent István Társulat, Budapest, [é.n.], 42-91. o.

MKD – MKPK ORSZÁGOS HITOKTATÁSI BIZOTTSÁGA, *Magyar Kateketikai Direktórium*, Szent István Társulat, Budapest, 2000.

MKPK-OLT, *Felnöttek beavatása a keresztyén életbe. Felnöttek katekumenátusa*, [k.n.], Budapest, 1999.

RdC – CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il rinnovamento della catechesi*, Roma, Fondazione di Religione Santi Francesco di Assisi e Caterina da Siena, 1988.

RM – II. JÁNOS PÁL, *Redemptoris missio. Enciklika a missziókról (1990)*, Szent István Társulat, Budapest, 1992.

SC – „Sacrosanctum concilium. Konstitúció a szent liturgiáról”, in: CSERHÁTI J. – FÁBIÁN Á. (Szerk.), *A II. Vatikáni Zsinat tanítása. A zsinati döntések magyarázata és okmányai*, Szent István Társulat, Budapest, [é.n.], 105-131. o.

Egyéb irodalom

AA.VV., *L'anno liturgico come itinerario di fede*, La Scala, Noci, 1981.

ADAM A., *L'anno liturgico come itinerario di fede*, Queriniana, Brescia, 1995.

A katekumenek vezetése, Don Bosco Kiadó, Budapest, 2003.

ALBERICH E., *La catechesi della Chiesa*, Elle Di Ci, Leumann – Torino, 1995.

ALBERICH E., *La catechesi oggi. Manuale di catechetica fondamentale*, Elle Di Ci, Leumann-Torino, 2001.

ALBERICH E. – BINZ A., *Adulti e catechesi*, Elle Di Ci, Leumann – Torino, 1993.

ALBERICH E. – BINZ A., *Forme e modelli di catechesi con gli adulti*, Elle Di Ci, Leumann – Torino, 1995.

ALCEDO TERNERO A. M[^]., „Adultos, Catequesis de”, in: PEDROSA V. – NAVARRO M[^]. – LÁZARO R. – SASTRE J. (Szerk.), *Nuevo Diccionario de CATEQUETICA. Volumen I*, San Pablo, Madrid, 1999, 120-134. o.

ANDRÁS I., *Pápai útmutatás a magyar egyház lelkipásztori programjához*, in „Távlatok”, 1992/2, 202-208. o.

ASZALÓS J., *A közösség nem adottság, hanem feladat*, in „Teológia”, 1991/3, 164-169. o.

ASZALÓS J., *Az egyházi bázisközösségekről*, in „Egyházfórum” (2001) 5, 9-15. o.

BALÁZS T., *A Biblia alkalmazása a katekézisben – konkrét modell*, in „Hittan- és etikaoktatás. Távlatok melléklete”, 2004, október, 51-54. o.

BIFET J. E., „Animazione missionaria”, in: PONTIFICIA UNIVERSITÁ URBANIANA, *Dizionario di Missiologia*, EDB, Bologna, 1993, 27-30. o.

BIFET J. E., „Animazione missionaria”, in: PONTIFICIA UNIVERSITÁ URBANIANA, *Dizionario di Missiologia*, EDB, Bologna, 1993, 27-30. o.

BINZ A. – SALZMANN S., *Formazione cristiana degli adulti. Riflessioni e strumenti*, Elle Di Ci, Leumann – Torino, 2001.

BISSOLI C., „Pedagogia di Dio”, in: GEVAERT J. (Szerk.), *Dizionario di Catechetica*, Elle Di Ci, Leumann – Torino, 1987, 493-494. o.

BÍRÓ L. – BRÜCKNER Á. E. – TOMKA F., *Teológiai-lelkipásztori napok – a remény jegyében*, in „Teológia”, 1990/3, 152-157. o.

BRÜCKNER Á. E., *A világi hívők részvétele az egyházi élet közösségében*, in „Teológia”, 1992/4, 246-251. o.

BRÜCKNER Á. E., *Lelkipásztori feladatok Magyarországon az ezredforduló táján*, in: „Távlatok” (1992) 2, 147-156. o.

BRÜCKNER Á. E. – TOMKA F., *Lelkipásztori tervezés és keresztségi lelkipásztorkodás*, in „Távlatok” (1992) 5, 33-41. o.

CAÑIZARES A., „La catechesi nella missione evangelizzatrice della Chiesa”, in: STENICO T. (Szerk.), *Evangelizzazione, catechesi, catechisti. Una nuova tappa per la Chiesa del Terzo Millennio*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1999, 71-106. o.

COLOMBO G., „Pastorale missionaria”, in: PONTIFICIA UNIVERSITÁ URBANIANA, *Dizionario di Missiologia*, EDB, Bologna, 1993, 393-397. o.

DOBOS L., *Hittan – felnőtteknek. Egy andragógiailag megalapozott felnőttképzés körvonalai*, Lämpás Kiadó, Abaliget, 1999.

FALLICO A., *Corso di Formazione per animatori CEB*, Catania, Chiesa-Mondo, 1989.

FALLICO A., *Parrocchia missionaria nel quartiere*, Catania, Chiesa-Mondo, 1987.

FERENCZ Z. – KESZELI S.- KOVÁCS-KRASSÓI A., *A megtérést elősegítő tényezők a mai magyar fiatal- és felnőttkori megtérők életében*, in „Deliberationes”, 2008/1, 163-217. o.

FOGASSY J., *A katekumenátus kézikönyve*, Szent István Társulat, Budapest, 2005.

FONTANA A., „A katekumenátus ma”, in: SZŐKE J. (Szerk.), *Hittant – de hogyan?*, Don Bosco Kiadó, Budapest, 1998, 283-325. o.

FONTANA A., *Parrocchia, lá dove non c'è un prete*, in „Catechesi” 60 (1991) 9, 27-36. o.

FONTANA A., *Parrocchia, articolazione fraterna di servizi*, in „Catechesi” 60 (1991) 2, 24-32. o.

FONTANA A., *A katekumenátus útja felnőttekkel*, Don Bosco Kiadó, Budapest, 2003.

GARCÍA A. G., „Proyectos diocesanos de catequesis”, in: PEDROSA V. – NAVARRO M^A. – LÁZARO R. – SASTRE J. (Szerk.), *Nuevo Diccionario de CATEQUETICA. Volumen II.*, San Pablo, Madrid, 1999, 1877-1898. o.

GIANETTO U., „Le possibili nuove prospettive per la formazione del catechista”, in: BISSOLI C. – GEVAERT J. (Szerk.), *La formazione dei catechisti. Problemi di oggi per la catechesi di domani*, Elle Di Ci, Leumann – Torino, 1999, 51-60. o.

KESZELI S., *Alapvető kateketika. Bevezetés a katekézis elméleti alapjaiba katekétáknak*, Szeged, SZHF [é.n.], in: http://www.theol.u-szeged.hu/konyvtar/keszeli/alapveto_kateketika.pdf

KESZELI S., *Felnőttek katekézise*, Szeged, 2006, in: http://www.theol.u-szeged.hu/konyvtar/keszeli/felnottek_katekezise.pdf.

LUKÁCS L., „Adalékok a lelkipásztori munka megújulásához”, in: HORÁNYI Ö. (Szerk.), *Az egyház mozgástereiről*, Budapest, Vigilia, 1997, 191-217. o.

MARTÍNEZ D. – GONZÁLEZ P. – SABORIDO J. L., *Proponer la fe hoy. De lo heredado a lo propuesto*, Sal Terrae, Santander, 2005.

MIDALI M., *Progettazione pastorale*, in: MIDALI M. – TONELLI R., (Szerk.), *Dizionario di pastorale giovanile*, Leumann – Torino, Elle Di Ci, 1992, 895-903. o.

MIDALI M., *Teologia pastorale*, in: MIDALI M. - TONELLI R., (Szerk.), *Dizionario di pastorale giovanile*, Leumann – Torino, Elle Di Ci, 1992, 1176-1192. o.

MIDALI M., *Teologia pratica. 1. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica*, LAS, Roma 2005⁴, 403-425. o.

Mit kezdjük a katekumenátussal?, Távlatok melléklet, 1999. Karácsony, különszám

OFFICE DE CATÉCHÈSE DU QUÉBEC – UNIVERSITÉ SANT-PAUL (Szerk.), *Principes d'andragogie religieuse*, Novalis, Ottawa, 1981.

PAGANELLI R., *Formare alla fede adulta. Indicazioni per un cammino*, EDB, Bologna, 1996, 102-103. o.

PÉCSI D., *Vidéki plébániák – halál és feltámadás*, in „Egyházfórum” 2001/5, 7-9. o.

ROCCHETTA C., «Fare» i cristiani oggi. *Il Rito dell'Iniziazione Cristiana degli Adulti forma tipica per il rinnovamento delle nostre comunità*, EDB, Bologna, 2001.

SODI M. – MORANTE G., *Anno liturgico: itinerario di fede e di vita. Orientamenti e proposte catechetico-pastorali*, Elle Di Ci, Leumann – Torino, 1988.

SORAVITO L., *La catechesi degli adulti. Orientamenti e proposte*, Elle Di Ci, Leumann – Torino, 1998.

SORAVITO L., „La pedagogia di Dio fonte e modello della pedagogia catechistica”, in: STENICO T. (Szerk.), *Evangelizzazione, catechesi, catechisti. Una nuova tappa per la Chiesa del Terzo Millennio*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1999, 375-398. o.

SZABÓ F. – ANDRÁS I., *A magyar egyház az ezredfordulón*, in „Távlatok” (2001) 51, 6-16. o.
TELEKI B., *Hogyan jön létre a befogadó közösség*, in „Teológia”, 1991/3, 145-154. o.

TOMKA F., *A magyar egyház és a lelkipásztori terv*, in „Teológia” (1992) 3, 181-188. o.

TOMKA F., *A magyar lelkipásztorkodás megújulásáról*, in „Teológia”, 1990/3, 157-162. o.

TONELLI R., „Progetto educativo-pastorale”, in: MIDALI M. - TONELLI R., (Szerk.), *Dizionario di pastorale giovanile*, Leumann – Torino, Elle Di Ci, 1992, 903-906. o.

ZRINSZKY L., *A felnőtteképzés tudománya. Bevezetés az andragógiába*, Okker Oktatási Iroda, [h.n.], [é.n.]

Az Internetről: <http://www.zenit.org/article-15783?l=italian>, 16/10/2008

A BŰNÖK ÉS A LELKIISMERETVIZSGÁLAT, ILLETVE A GYÓNTATÁS SORÁN TÖRTÉNŐ MEGÍTÉLÉSÜK

(Erkölcsteológiai és kánonjogi megfontolások)¹

I. RÉSZ: ERKÖLCSTEOLÓGIAI MEGFONTOLÁSOK

1. Bevezetés

Jól tudjuk, hogy a bűn fogalma, s vele együtt a büntudat már rég, a II. Vatikáni Zsinat előtt, meggyengült az ún. posztkeresztény, mai szóval modern vagy posztmodern társadalmakban.² Az a közfelfogás, hogy bűn nincs, mivel Isten sincs, legfeljebb a társadalommal vagy az embertárssal szemben lehetnek bizonyos, a közfelfogás által kifogásolt cselekmények, amivel szemben a jogrend a hivatott eljárni. Mindazonáltal a bűn az emberi tudat és élet ősjelensége³, melyben kifejeződik és lelepleződik az ember szabad, tehát felelős, de értékellenes döntése. A bűn önző cselekedet, mely egyszerre rombolja le

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

2 Vö. SCHÜTZ, A., *Az örökkévalóság*, Budapest 1937, 246-248. De érdemes megfontolni Cathrein Győző 1890-ben írott szavait is „Még könnyebb oldalát fogja föl a dolognak az újabb erkölcsbölcselek legtöbbje. Egyszerűen nem is beszélnek már bűnről. Természetes. Hogy is beszélhetnének még bűnről, amikor nem hisznek sem a személyes Istenben, sem a tőle származó természeti erkölcstörvényben, sem saját lelkük halhatatlanságában, hanem mindezt balhitnek tartják, és előkelően mosolyognak ezek felett. De vajon ezzel a bünt és a büntudatot kiűzték-e a világból? Képzelnék ehhez még az ilyen álláspont következményeit. Ha nincs bűn, magától érthetőleg lelkiismeretbeli kötelesség sincs. Csak isteni felhatalmazás alapján kötelezhet minket ember valamire lelkiismeretben. De ha a lelkiismeretbeli kötelességet eltávolítjuk, akkor az emberi törvények csak rendszabályok, melyek ideiglenes büntetésekkel való fenyegetésekre támaszkodnak, s bolond volna az, aki sokat törődne a törvényekkel, ha azokat saját hasznára büntetlenül áthághatja, különösen, ha azon meggyőződésben él, hogy a halállal mindennek vége”. Vö. CATHREIN, Gy., *Erkölsbölcselet. I. Általános erkölsbölcselet*, Temesvárott 1900, 395.

3 Vö. BÖCKLE, F., *A morálteológia alapfogalmai* (ETK 1), Budapest 2004, 83.

az önmagunkkal, az Istennel, az embertárral és a világgal (természet és emberi közösségek) való egészséges kapcsolatokat.⁴ Nem felelőtlen lépés, akár tudva és akarva követ el bűnös cselekedetet valaki, mivel egyfajta pszichológiai fertőzés terjed tova, melynek lerakódnak a sajátos struktúrái. S ezek a struktúrák megannyiszor úgy tűnnek a következő nemzedék számára, mint megváltoztathatatlan társadalmi tényezők. Igaz ez a megálapítás kis és nagy közösségekre egyaránt.⁵

A katolikusok ennek a bűnt kiküszöbölni akaró, és hatalmas erőt felvonultató eszmei áramlatnak ellenében állítják azt, hogy az emberek minden korábbinál hatalmasabb vétkeket követnek el,⁶ megrontván ezzel az emberi kapcsolatokat. A bűn félelmetesen hatalmas valóság, s azt az ember követi el, értük nem Isten a felelős. A bűn tehát egyfajta értelemben uralkodik ma, s szinte diadalt arat.

Ennek oka nagyon sokféle és sokrétű, ám röviden összefoglalható: mindazok, akik ma mások tudatát formálják, elvesztették/vagy ki sem alakították az ép kapcsolatot önmagukkal, a társadalommal, vagyis embertársaikkal, a kozmosszal és Gazdájával. Sőt, nemcsak elvesztették ezt az egészséges kapcsolatot, hanem tudatosan ellene tesznek. A ráció önmagával való meghasonlásának vagyunk tanúi.⁷ A ma hatalmasai nem vállalják tetteikért a felelősséget sem önmaguk, sem embertársaik, sem a társadalom, sem Isten előtt, persze, nem is érzik ennek szükségét. Márpedig az ember azért értelmes lény, mert felelni tud tetteiért, megindokolva azok ésszerű, vagy belátva azok ésszerűtlen voltát.⁸

Tudjuk, hogy a katolikusok között is megfogyatkozott kissé az a világoslátás, ami felismerné és leleplezné a bűn sok és sokféle arcát és álarcát. Tudjuk, hogy ma a modern teológia egyes képviselői esetleg régimódi, kazuista, már réges-rég meghaladott felfogásmódnak tartják az olyan kísérleteket, amelyek a bűnök kellő objektív besorolásával, súlyosságuk vagy enyhe voltak pontos behatárolásával foglalkoznak.⁹

4 Vö. LAFRANCONI, D., *Peccato*, in COMPAGNONI, F. – PIANA, G. – PRIVITERA, S. (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Cinisello Balsamo (Mi) 1990, 900-907.

5 Vö. MONGILLO, D., *Peccato*, in ROSSI, L. – VALSECCHI, A. (diretto da), *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, Roma 1974, 739-740.

6 Talán nem a dolog objektív értelmében, hanem a gonoszság miatt, hiszen régen is volt gyilkosság, istenkáromlás, stb. S a társadalom egészséges immunitása is megroppanni látszik, mivel a bűn és a belőle folyó következmények már-már tömegjelenségként diagnosztizálhatók, sőt, a hatalom által bevett, elfogadott viselkedési minták.

7 Nevezhetjük ezt a jelenséget elidegenedésnek, az ember önnön lényegétől való elidegenedésének, torzult tudatnak, mely nincs tudatában tudatlanságának, tévedésének.

8 Ebben az esetben is csak akkor van értelme a problémák megvitatásának, ha hiszünk az egy és egyetlen igazságban és annak ember általi valós megismerhetőségében.

9 Ámbár e tekintetben időtállóan találjuk Evetovics Kunó morális programját, mely mögé mi magunk is felsorakozunk. Ez a szintetikus felfogás nélkülözhetetlennek ítéli a kazuisztika megalkotását és kellő applikálását. „Az erkölcsstan tárgyalható az erkölcsi normáknak pusztán tételes összeállításában (pozitív módszer),

Ebben a tanulmányban mégis arra teszünk kísérletet, hogy a bűnöket kellő feltérképezéséhez kritériumokat keressünk és találjunk azért, hogy azok helyes alkalmazásával erkölcsileg kellően bizonyos módon ki tudjuk jelenteni az egyes konkrét esetekben, hogy mi az, ami objektíve súlyos bűn, mi az, ami nem az.¹⁰ Krisztus tanított erre a módszerre minket, aki élesen és világosan elkülönítette a jót a rossztól, az igazat a hamistól.¹¹ Maga a kulcsok hatalma is feltételezi ennek a józan ítélethozatalnak a képességét és készségét.

A bűn tapasztalata, és a felelősségtudat, illetve felelősségvállalás nélkül nem is tudnánk helyesen értelmezni Krisztus megtestesülését, halálát és feltámadását sem. Miért is jött el Ő? A bűn ellenszere kívánt lenni. Aki ismeri azt a kínzó érzést, amit a büntudat mardosása okoz,¹² valóban forradalmi örömhírnek éli meg Krisztus üzenetét: tartsatok bűnbánatot és térjete meg! Ma minden igaz krisztushívő tudja, hogy minden korábbinál nagyobb erővel kell küzdeni nemcsak az egyéni, de a társadalmi életben is a bűnökkel szemben. A jóra is van kísértés, de a történelmi tapasztalat szerint a rosszra mintha valamivel nagyobb lenne a hajlandóság, mivel rombolni, a szólamokra gyorsan felülni, s így a valódi felelősséget nem vállalni, általában tetszetősebb, mint komolyan végiggondolni a kérdéseket és jó készségeket, erényeket kialakítani a lélekben, mivel ez utóbbi nagyon fáradságos és küzdelmes feladat. Amikor mi azt állítjuk, hogy küzdünk a bűnnel szemben, akkor nem egy negatív alapállás, hanem egy eredendően pozitív törekvés hat át minket, mivel az eszményt, Krisztust megismertük, és hozzá próbáljuk újra és újra igazítani érzéseinket, gondolatainkat és akaratunkat. Vagyis, a bűnnel szembeni harcnak mindig van nyeresége, mivel növeli és erősíti bennünk a jóra való készséget, vagyis az erényeket. A léleknek ugyanis ezek azok a támadó és védő sáncai, melyek nemcsak visszaverik a kísértés, a bűn támadásait, de segítségükkel vele szemben győzelmet arat-

vagy teológiai és filozófiai vonatkozásaiban is megvilágosított rendszerezésben (skolasztikus módszer), végül pedig gyakorlati esetek megoldásából kiinduló, s ezek kapcsán összeállított rendszerezésben (kazuisztikus módszer). A legalkalmasabb tárgyalási mód a három módszer egyesítése”. Vö. EVETOVICS, K., *Katolikus erkölcstan I*, Budapest 1940, 17.

10 Nagy vonalakban áttanulmányoztuk a vonatkozó nagy kézikönyvek megfelelő passzusait. Ezeket nem fogjuk külön idézni. LEHMKUHL, A., *Theologia moralis I*, Friburgi Brisgoviae 1890, 141-163; MERKELBACH, B. H., *Summa theologiae moralis I*, Parisiis 1947, 349-447; NOLDIN, H. – HEINZEL, G., *Summa theologiae moralis*, Oeniponte 1956, 266-324; PRÜMMER, D., *Manuale theologiae moralis I*, Barcinone-Friburgi Brisg. – Romae 1961, 239-298; VERMEERSCH, A., *Theologiae moralis principia – Responsa – Consilia. I*, Roma-Lovanii-Parisiis-Brugis 1933, 367-445.

11 Ez a dolog hasonlít ahhoz a megállapításhoz, mely szerint a politikai életben a keresztényeknek nem hitelvekről kell vitázniuk, ám ép vallásgyakorlás nélkül majd nem lesznek képesek egészséges módon megbecsülni az igazságos és igazságtalan megoldásokat. Vö. HORVÁTH, S. *Katolikus közélet. Erkölcsbölcseleti tanulmányok*, Budapest 1928, 38-39.

12 Erről bővebben lásd: TARJÁNYI, Z., *A bűn megtapasztalása és feloldása*, in TARJÁNYI, Z. (szerk.), *A bűn* (Erkölcsteológiai Tanulmányok 5), Budapest 2006, 141-157.

hatunk. Épp ezért fontos a vonatkozó teológiai örökségünk pontos és kellően mély megismerése, megkeresve benne az időtállókat. Ez a dolgot erre is kísérletet tesz.

Ebben a tanulmányban továbbá főleg a gyónóknak és a gyóntatóknak kívánunk segítséget adni, hogy világosan lássák és ítélik meg a bűn mivoltát, annak fajait, elkövetésének sajátos körülményeit, súlyos vagy nem súlyos voltukat, mennyiségük számítását, a nemüket váltó tényezőket, a szenvedélyeket és az ún. főbűnöket, mint a bűnre hajlás belső gyökereit. De a hitüket fontosnak tartó és annak veszélyeztetettségét átérző érdeklődők is meríthetnek majd az alább írottakból.

2. A bűn fogalma

A bűnt sokszor és sokféleképp próbálta meghatározni az ember. Nevezhető törvényen kívüli állapotnak, az üdvösség hiányának, vagy sötétségnek, Istennel és embertársunkkal szembeni jogtalanságnak, igazságtalanságnak, hamis önérvényesítésnek, tudatosan torz világnézet vallásának, a vallás-erkölcsi igazság megvetésének.¹³ Végeredményben, a természet rendjében a teremtés alapvető törvényeinek, míg a természetfeletti rendben Isten kinyilatkoztatott törvényeinek tudatos és szándékos megvetésének, megszegésének kell azt tekintenünk.¹⁴ Ez a lelkiismeret szavának megcsúfolása is. Ez az állítás feltételezi azt, hogy az ember számára a vallás-erkölcsi igazságok, az igazi személyes erőfeszítés, vagy az ép hagyomány közvetítésével megismerhetők és megismerendők. Ezek nélkül békétlenség, hontalanság az élet, hiszen elviszi az embert tulajdonképpen céljától, és pedig attól, hogy vallás-erkölcsi jellemmé, szentté válhasson. Ebben áll az emberi méltóság lényege.

Minden bűn, végeredményben Istent sérti (közvetlenül az embertárs(ak)at, önmagunkat,), akár közvetlenül, akár közvetett módon. Ezt könnyű belátni, ha felismerjük azt, hogy teremtett lények vagyunk, akik a létet ajándékba kaptuk, s hogy nem mi vagyunk a Kozmosz gazdája. Az Ő auctoritását elismerni és szolgálni, ez az emberhez méltó élet. A bűn elkövetése tehát feltételezi az ember szellemiségét, értelmes és szabad mivoltát.

13 Helmut Weber az Ószövetségben az alábbi értelmét gyűjtötte össze a bűnnek: 1. a bűn mint hibázás, a helyes útról letérés, eltévelyedés (chatta), 2. a bűn mint jogtalanság, mint a helyes elhajlítása és elferdítése (avón). 3. a bűn mint lázadás vagy bukás (pesa) 4. a bűn mint igazságtalanság (resa) és 5. a bűn mint (akaratlan, téves) zavarodottság (a ságag gyökér formái). Vö. WEBER, H., *Általános erkölcssteológia* (ford. Tuba Iván), Budapest 2001, 304; Bernhard Häring szerint négyes értelemben beszél Szent János apostol összefoglalásában az Újszövetség a bűnről: 1. Üdvösség-nélküliség és Isten-nélküliség (hamartia), 2. ellentmondás a törvényben nyilvánvalóvá vált isteni akarral szemben (anomía), 3. az isteni igazságosság megsértése, bűn (adikia) és 4. sötétség és hazugság (skótos és pseudos). Vö. HÄRING, B., *Krisztus törvénye I*, Pannonhalmáróma 1997, 335. Részletesebben lásd Soltész János és Deli Lajos tanulmányait: SOLTÉSZ, J., *A bűn az Ószövetségben*, DELI, L., *Bűn az Újszövetségben*, in TARJÁNYI, Z. (szerk.), *A bűn* (Erkölcsteológiai Tanulmányok 5), Budapest 2006, 7-27; 29-45.

14 Nem közvetlenül bántjuk meg bizonyos értelemben az Istent a bűn elkövetésével, hanem az általa alkotott természetes és természetfeletti rendet.

Fogalmazhatjuk úgy is, hogy az értelemmel és szabadsággal való visszaélés az.¹⁵ Csak szellemi lény, azaz értelmes és szabad akarattal rendelkező lény képes bűn elkövetni.

2.1. A bűn fajai

Amint az előző cím alatt röviden már utaltunk a bűn szerteágazó jelenlétére, most módszeresen fogjuk tárgyalni egyes főbb fajait.¹⁶ Így különbséget tudunk tenni 1. eredeti bűn és személyes bűn között. 2. Külső és belső bűn között. 3. A bűnös tett és az azt követő bűnös állapot között. 4. Anyagi és formai bűn között. 5. Tárgya szerint testi és lelki bűnök között.¹⁷ 6. Halálos, súlyos és bocsánatos bűn között. 7. Saját és idegen bűnök között. 8. Személyes és strukturális (társadalmi) bűnök között. 9. Okukat tekintve lehetnek bűnös (de nem színlelt) tudatlanságból (peccatum ignorantiae), gyengeségből (peccatum infirmitatis)¹⁸vagy rosszakaratból fakadó (peccatum malitiae)¹⁹ bűnök. 10. Forrásukat tekintve lehetnek: a) saját rosszra hajló énünk, b) a környezet rossz hatása c) a Sátán. 11. Tudunk az égbekiáltó bűnökről, illetve a Szentlélek elleni bűnökről.²⁰ 12) Ha

15 Müller Ernő 12 okát adja annak, hogy miért is rút dolog a súlyos bünt elkövetni: 1) Isten megsértése. 2) Engedetlenség, 3) Isten megvetése, 4) Igaztalanság, gonoszság, 5) Hálátlanság az Isten iránt, 6) Kegyetlenség az Isten ellen. 7) Vakmerőség, 8) Kevélység. 9) Öngyűlölet, 10) Balgatagság, 11) Oktalanság, ostobaság és 12) A bűn természetellenes. Vö. MÜLLER, E., *Katholikus erkölcsstan I*, Budapest 1876, 500-503.

16 Megjegyezzük, hogy nem bűnkatalógust készítünk, azaz nem az egyes bűnfajtákat kívánjuk felsorolni, hanem feltételezve azok ismeretét, a rendszerezés különböző lehetőségeit próbáljuk vázolni. A rendszerezés eredménye pedig az lesz, hogy egy adott bűn súlyát kellő módon tudunk értékelni. Ahhoz is segítséget kapunk, hogy a személy bűnösségét is helyesen állapíthassuk meg.

17 A testi bűnök (peccata corporalia) a rendetlen testi kívánságokból származnak, míg a lelkiek (peccata spiritualia) rendetlen lelki kívánságokból erednek. Az előbbire példa a torkosság vagy a fajtalanság, az utóbbira példa a kevélység és az irigység.

18 Heves indulatból származnak, tehát nem teljes a tudatosság és a szándékosság.

19 Ezek a bűnök a cselekvő rossz akaratából származnak, ezek azok a bűnök, melyek „vagy nem tudatlanságból és szenvedélyből, vagy színlelt tudatlanságból, vagy követő (azaz önként fölébresztett) szenvedélyből követték el”. Vö. MÜLLER, E., *Katholikus erkölcsstan I*, Budapest 1876, 505.

20 Mivel ezekről részletesen nem tárgyalunk, csak röviden jelezzük, mely bűnökről is van itt szó: Mindenekelőtt azt szeretnénk leszögezni, hogy minden bűn megbocsátható Isten különleges szeretete révén. Még a Szentlélek elleni bűnök is, feltéve, ha a bűnös megbánást tanúsít. Az Írás négy bünt nevez meg úgy, mint amelyek rendkívül súlyosak, azaz közvetlenül mintegy Istenhez kiáltanak: 1) a szándékos emberölést, 2) a szodómiát, 3) a szegények és özvegyek sanyargatását és 4) a munkások bérének elvonását. Ezeknek a bűnöknek a rosszasága abban rejlik, hogy a közjót veszélyeztetik, s ez által a társadalmi rend szilárdságát ássák alá.

A Szentlélek elleni bűnök főleg Isten szentsége, a Szentháromság és a Szentlélek elleni gyalázkodást, tehát az isten iránti megvetést, legfőbb uralmával szembeni lázadást jelentik. Részletesebben ezek a vétkek az alábbiak: 1) Vakmerő bizakodás Isten irgalmában (praesumptio). 2) kétségbeesés lelki üdvünk felől (desperatio), 3) a megismert igazság elleni tusakodás (impugnatio agnitae veritatis), 4) másoknak juttatott kegyelem irigylése (indiventia fraternalis caritatis). 5) Isten kegyelmének való makacs ellenállás (obstinatio) és 6) megátalkodottság, valamint a vele kapcsolatosan a bánat teljes hiánya (impoenitentia).

a felosztás alapja a megsértett viszony, akkor vannak Isten (contra Deum), önmagunk (contra seipsum), a felebarát ellen (contra proximum) elkövetett bűnök (itt a felosztás alapja a bűnös tett célja).²¹ 13) Az elkövetés módját tekintve lehetnek gondolati, szóbeli és tevőleges bűnök (peccata cordis, oris et operis).²² 14) Az egyes erényekkel szemben elkövetett bűnök: a fontosabbak a teológiai és a sarkalatos erényekkel szembeni bűnök.

15. Az egyes parancsokkal vagy törvényekkel szemben elkövetett bűnök.

Megjegyezzük, hogy egyesek különbséget tesznek a teológiai és a filozófiai bűn között (peccata philosophica et theologica), azonban ez a felfogás tarthatatlan, melyet VIII. Sándor pápa el is ítélt.²³ Nincs ugyanis különbség a filozófiai és a teológiai bűn között, „mert minden bűn, habár közelebről az ész törvényével, vagyis az eszes természettel ellenkezik is, az isteni törvények áthágása, és az Isten megsértése; s aki tudja, hogy tette az eszes természettel ellenkezik, tudja azt is, hogy közvetve igazságtalanság követtetik el a természet alkotója, az Isten ellen”.²⁴ A továbbiakban, a címben megadott célnak megfelelően, tehát nem egyenlő mélységben és terjedelemben foglalkozunk a fenti felsorolások kifejtésével.

2.1.1. Az eredeti és a személyes bűn (*peccatum originale et personale*)

Itt a bűn megkülönböztetési alapja az eredete. Az ősbűn és az áteredő bűn tanításával az emberi bűn jelenlétét, illetve a kegyelmi állapot hiányát magyarázzuk. Ezért nem felelős az egyén, de olyan természettel foganunk és születünk, amelyen egyfajta romlás van. Az értelmén a homály, az akaraton, a rosszra hajlás, a szíven az elnehezedés vesz erőt. Ez az őszülők öröksége, tehát erről személyesen nem tehetünk, de ez az állapot mintegy behatárolja a sorsunkat, vagyis a személyes bűnnel eljegyzett, azzal küzdő és megküzdő vagy azt feladó életet.

2.1.2. A külső és belső bűnök (*peccata externa et interna*)

Ebben az esetben a külső láthatóság, a megnyilvánulás módja a vonatkoztatási alap. A vágyaink, a szándékaink, a gondolataink, az érzéseink olyasmire is irányulhatnak, kész-

21 Ide sorolhatnánk a természettel szemben elkövetett bűnöket is, ám a bűn személyek közötti kapcsolatok megromlása, s a természet, mint olyan nem személy. Ezért a természettel szembeni bűnök mindhárom interperszonális viszony sértik. Akár Istent, mint a kozmosz teremtőjét, akár önmagunkat és embertársunkat, mivel az egészséges életkörülmények biztosítása ellenében teszünk, ha a természetben kárt teszünk.

22 Alapelv itt, hogy a közvetlenül a legenyhébb vétkek a gondolati bűnök, majd ezt követi a szóbeli, s végül a legsúlyosabb a tettleges bűn. Itt feltételeztük, hogy ugyanazon bűn gondolati, szóbeli vagy tényleges elkövetéséről van szó. Ez a sorrend felborul akkor, ha különböző nemű bűnöket különböző módon követünk el. Példa: sokkal súlyosabb véték embertársunk kirablásának kigondolása és eltervezése a végrehajtás szándékával (szívbeli véték), mint mondjuk ellopni az áruházból ténylegesen egy kenyert.

23 Vö. CATHREIN, Gy., *Erkölcshölcsület. I. Általános erkölcshölcsület*, Temesvárott 1900, 396-397.

24 Vö. MÜLLER, E., *Katholikus erkölcsstan I*, Budapest 1876, 503.

tethetnek bennünket, melyek, ha szó vagy tett lesz belőlük, akkor cselekedeti bűnné lesznek, mivel szóban vagy tettben öltenek testet. Ez a törvényszegő magatartás lehet bűnös cselekmény (*commissio facti*), vagy bűnös mulasztás (*omissio facti*).

A belső bűnöket tovább bonthatjuk, mint a szív belső bűneit, s a morálteológia három kategóriájukat ismeri: 1. A bűnös kívánságot (*desiderium pravum*) 2. A bűnös örömet (*gaudium pravum*) és 3. A bűnös gyönyörködést (*delectatio morosa*). Míg a kívánság a jövőben bekövetkező cselekedetre, az öröm a már befejezett, tehát egy múltbeli bűnös cselekményre, addig a gyönyörködés egy a jelenben elképzelt és a lélek által szemlélt cselekedetre irányul. Mindegyik a jelenben történik, tehát a jelenben elkövetett vétékről van szó. Az öröm és a gyönyörködés esetében csak a bűn helyeslő elfogadásáról, míg a kívánságnál a bűnnek a jövőbeli realizálásáról van szó. E három kategória általában nem vegyisztán érvényesül, hanem különböző mértékben vegyülnek egymással. A bűnös kívánság annyiféle lehet, mint amennyi dolgot bűnös módon megkívánhatunk, tehát ezek így nemük szerint megkülönböztethetők. Nem így a bűnös öröm és gyönyörködés, melyek „nemük szerint nem különböznek egymástól; az a külső körülmény, hogy az öröm a múltban elkövetett bűnnek örül, a bűnös gyönyörködés pedig a jelenben a lélek elé álló bűnben tetszeleg, nem teszi a kettőt külön jellegű bűnné. Belső lefolyásában a bűnös dolgok, cselekedetek tetszelgő elfogadása mind a kettő és nem több”.²⁵ Rögtön megjegyezzük, hogy ez a belső magatartás más bűnök forrása, kitervelője, fészke lehet, hiszen bizonyos bűnös vágyat ébreszt, helyesel, megerősít.

Lássuk most kissé részletesebben ezt a három belső magatartást. Először a bűnös kívánságot vesszük górcső alá. Annyit már tudunk róla, hogy valamely jövőben elkövetendő bűnnek a szándékos kívánsága, illetve ennek a vágnak táplálója, megerősítője. Ez a kívánság lehet feltétlen (*desiderium efficax, absolutum*), vagy feltételhez kötött (*desiderium inefficax, conditionatum*), s a feltétel a bűnös cselekvés tárgyára vonatkozik, pl. megtenném, ha szabad volna. Vagy az előzőre példa, ha valaki elhatározza, hogy kelyhet lop a templomból. Ez utóbbi szándék kettős bünt implikál, nevezetesen, a lopás ellentétes az igazságosság erényével, míg a kehely lopása a vallásosság erényével áll szemben, mivel szentségtörő jellegű ez a lopás. Akiben csak öntudatlanul ébred ilyen és hasonló vágy, melynek tárgya bűnös, még nem vétkezik, csak akkor, ha ezt a vágyat tudva és akarva erősíti, éleszti magában. Aki feltétlenül rossz dogot vagy cselekményt kíván, akár eredménytelen lesz is az, akár nem, mindig bünt követ el, és pedig olyan fajút és súlyosat, mint ami a kívánság tárgya.²⁶ Természetesen a csak kívánás és a kivitelezés között nagy a különbség. Sokkal súlyosabb a bűn, ha a kívánságból tett is lesz.

25 Vö. EVETOVICS, K., *Katolikus Erkölcstan I*, Budapest 1940, 138.

26 Vö. MÜLLER, E., *Katolikus erkölccstan I*, Budapest 1876, 529.

A feltételhez kötött kívánság nem bűn abban az esetben, ha a feltétel eltávolítja a cselekedet bűnös jellegét.²⁷ Ezekre példa: ennék ma húst, ha nem lenne péntek, (de mivel péntek van, nem fogyasztok belőle). Ez a feltétel, ha nem lenne épp tiltva, ha nem lenne bűn, megszünteti a cselekvés bűnös jellegét az alábbi két esetben: 1. A tételes jog által tiltott dolgok esetében (lásd a fenti példát). 2. Azoknál a természeti törvényeknél, melyeket bizonyos esetekben megszeghetünk. Például: lopnék, ha az Isten megengedné (néha, végső szükség esetén ezt az Isten megengedi, mivel a földi dolgok használati joga ilyen esetben mindenkié, különösen is a végszükséget szenvedőké). Vannak azonban olyan feltételek is, melyek a cselekvés bűnös voltát nem változtatják meg: 1. Az önmagukban véve rossz cselekedetek esetében, amikor is semmiféle feltétel nem alkalmazható, mert minden esetben és minden feltétel mellett is bűnös a cselekmény. Így a káromkodás, a babona. 2. Ha a bűnös voltot megváltoztató feltétel nem a megvalósítandó cselekedetre, hanem valamilyen más körülményre vonatkozik. Így például: meggyilkolnám a munkaadómat, ha nem lennék hálás neki. Akkor sem szabad ugyanis gyilkolni, ha valaki nincs a kiszemelt áldozat iránt hálára kötelezve. Természetesen a csalódottság, a jogtalan sérelem elszenvedése átkozódó szavakat csálhat az ember ajkára, ám ilyenkor a hangsúly nem a kimondott szavakon, hanem a szándék valódiságán, komolyságán van. Például, meg tudnám ölni azt az embert, olyan gonosz! Az ilyen kijelentés, amennyiben csak haragunkat, jogos felháborodásunkat fejezi ki, s nem valódi szándékunkat, nem minősíthető bűnnek.

A bűnös örömet (*gaudium*) úgy írhatnánk le, mint szándékos tetszelgés a magunk, vagy a mások által már elkövetett bűnök felett. Ennek az örömnak a tárgya három dolog lehet: 1. maga a bűnös tett. 2. a bűnös cselekmény módja és 3. a bűn következménye. E három tárgynak azonban különböző az erkölcsi megengedettsége. Sohasem szabad örülni magának a bűnös tettnek, mivel ez esetben az a személy, aki annak örül, vagy azonosul ismét a saját korábbi bűnével, vagy egyetért más bűnös cselekedetével. A gyónás során meg kell említeni a bűnös öröm tárgyát, mivel egészen más súlyú más meggyilkolásának örülni, vagy más megrágalmazása felett örülni (káröröm). Erkölcsileg megengedett, tehát nem tilos, a bűnös cselekmény elkövetésének módja táplálta öröm, éspedig azért, mert az öröm tárgya itt nem maga a bűnös cselekedet, hanem a végrehajtás során alkalmazott agyafúrtság, művészet, elmeél. Ugyancsak szabad örülni a bűnös cselekmény következményének. Így nem tilos örülni annak az örökségnek, amit valaki csak a rokonok meggyilkolásával szerzett meg. Mivel itt az öröm tárgya nem maga a bűnös cselekmény, hanem annak célja, következménye. Természetesen a gyakorlatban nehezen lehet elválasztani a kettőt. Ugyancsak szabad örülni mindannak, amit kívánni megengedett. Ebből

27 Vö. MÜLLER, E., *Katholikus erkölcsstan I*, Budapest 1876, 529.

adódóan a szülő örülhet gyermeke halálának, mert megvan a reménye, hogy eljutott Isten boldogító színelátására.

A harmadik bűnös örömet, vagy inkább gyönyörködést pedig úgy határozhatjuk meg, hogy az az akarat olyan gondolati, vagy képzeleti odatapadása valamely bűnös dologhoz (más, vagy maga által már véghezvitt, vagy csak elképzelt bűnös cselekmény), melyben nincs meg a bűn tényleges elkövetési szándéka. Az elképzelt tárgy határozza meg magának a gyönyörnek is a bűnös voltát. A bűn bekövetkeztéhez elég az akarat beleegyezése, tehát az elmerengés ideje nem számít. Legfeljebb úgy, ha valamit sokszor elképzélünk, megszülethet a vágy a dolog kivitelezésére is, tehát bűnös vágygá alakulhat át. Lehet kéjesen gyönyörködni más meggyilkolásában, más sorsának rosszra fordulásában, lehet gyönyörködni a nemi élvezetben (*delectatio venerea*), ami, mint bűnös gyönyörködés különbözik a nemi gyönyör tényleges élvezetétől (ez utóbbi nem önmagában véve rossz, hiszen úgy vagyunk teremtve, ha megtaláljuk életünk párját, őt megismerjük, vele egyesülünk. Bűnössé válhat, ha nem a Teremtő által rendelt keretek között történik). A bűnös gyönyör általában felveszi tárgyának nemét változtató körülményeit, valamint a körülményekből eredő eltérő bűnös jellegét is. Ha valaki gyönyörködik abban, hogy egy papot meggyilkoltak, úgy nemcsak a gyilkosság, hanem a szentségtörés belső bűnös örömet is elköveti. Természetesen különbséget kell tennünk a bűnös dolgokról való gondolkodás és a bűnös dolgokban való gyönyörködés között. A gyönyör tilos, míg a vonatkozó gondolkodás megengedett, sőt, sokszor szükséges is. Például orvosi, erkölcssteológiai, kriminológiai, jogi stúdiumok, bűnüldözés (megtalálni a bűnöző gondolkodásának logikáját, megfesteni karakterét, ami a kézre kerítését segíti), de ide tartozik bizonyos értelemben maga a gyóntatás is. Más dolog tudni, mi a bűn, és más azt tenni. Maga az Úr Jézus is tudta mi a bűn, de mentes maradt tőle.

2.1.3. Aktuális és habituális bűnök (*peccata actualia et habitualia*)

Ebben az esetben a felosztás alapját a bűn jelenlétének minősége adja. A bűn elkövetése mindig konkrét esemény, amit sok minden motiválhat, míg a következménye, vagy az előzménye a bűnös állapot, amikor is a lélek a bűnt akarja, amikor a lélek megromlott, mivel rajta a bűn okozta megbélyegző folt (*macula*). A bűntől való szabadulás nemcsak egy-egy konkrét bűntől való szabadulást, hanem a bűnös állapot megszűnését, illetve megszüntetését is jelenti.

Amennyiben adott bűnt többször elkövet valaki, ezáltal mintegy készsége lesz arra, hogy egyre könnyebben elkövesse azt, tehát hajlama lesz azt elkövetni. Ezt a hajlamot nevezzük véteknek (*vitium*), s az alábbi módon határozzuk meg: „a bűn elkövetésére a lélekben ismételt cselekmények által létrejött készség. A véték az erény ellentéte. ...

A bűn rosszabb, mint a véték, mert sokkal gonoszabb rosszat tenni, mint arra csak hajlandónak lenni.²⁸

A vétkekről, mint a rosszra való hajlamokról azt állítjuk továbbá, hogy gyökere a helytelen önszeretet, élesztője hármasság, nevezetesen a test kívánsága, a szemek kívánsága és az élet kevélysége, illetve szemlélfeltek úgy, mint egy hétfejű sárkány, melynek hét feje az ún. főbűnök.²⁹ Ez utóbbiakról alább még tárgyalni fogunk.

A véték, mint bűnös hajlam különbözik az ún. szenvedélyektől,³⁰ melyek „az érzelmi törekvőképesség tevékenységei s magukban véve sem erkölcsileg jók, sem erkölcsileg rosszak. A bűnben (vétékben) ellenben tartós hajlamok a rosszra és nem csak az érzelmi törekvőképességben, hanem az akaratban is előfordulnak. Míg a szenvedélyek az ember természetéhez tartoznak, s ennél fogva azokat nem kell kiirtani (nem is lehet!), hanem szabályozni, addig a bűnök (vitia) a rossz cselekedetek megismétlése által keletkeznek, és lehetőleg ki kell irtani.”³¹

2.1.4. Az ún. anyagi és az ún. formai bűn (*peccatum materiale et formale*)

Jelen esetben a szándékoltság képezi a disztinkció alapját. Anyagi a bűn akkor, ha a cselekedet, mint cselekedet létrejött a maga fizikai valóságában, ám hiányzott belőle az azt elkövetni akaró szándék és beleegyezés (kényszer, megtévesztés, tudatlanság). Ezért nem beszámítható, legalább is bűnnek be nem számítható cselekményről van szó. Ellenben a formai bűn esetében megvan az elkövetés szándéka, tehát tudatosan és szabadon akart cselekedetről van szó, ami beszámítandó (*culpabilis*), tehát teljes felelősséget jelent.

A cselekedetbe való beleegyezésnek különböző motívumai lehetnek: így a) a bűnös tudatlanság, vétkes tévedés (*peccatum ignorantiae et erroris*)³², b) a gyarlóság, vagyis a szenvedély heve (*peccatum infirmitatis*) és c) a teljes rosszakarat, azaz gonoszság, megátalkodás (*peccatum malitiae*). Nyilvánvaló a beszámíthatóság fokozatossága, tehát leg súlyosabb az a véték, amit gonoszságból követtünk el, s legenyhébb az, amit vétkes tudatlanságból.

28 Vö. MÜLLER, E., *Katholikus erkölcsstan I*, Budapest 1876, 546.

29 Vö. MÜLLER, E., *Katholikus erkölcsstan I*, Budapest 1876, 547.

30 Ezek a szenvedélyek az alábbiak: A) Törekvő szenvedélyek: szeretet-gyűlölet, vágy-irtózat, gyönyör-fájdalom; B) Küzdő szenvedélyek: remény-bátorság, csüggedés-félelem, harag. Vö. CATHREIN, Gy., *Erkölcstörölselet. I. Általános erkölcstörölselet*, Temesvárott 1900, 49-65.

31 Vö. CATHREIN, Gy., *Erkölcstörölselet. I. Általános erkölcstörölselet*, Temesvárott 1900, 276.

32 A tévedést nem szokták ide sorolni, de ma már évtizedek óta létezik a tudatot mindenestül átjáró tévedés kategóriája (*error pervadens*), s ez indokolja az ilyen tévedésnek a tudatosság sajátos hiányakénti elismerését.

A valódi és teljes értelemben vett formai vagy alaki bűn elkövetéséhez az szükséges tehát, hogy a) az értelem legalább közvetett módon tudja, hogy a cselekedet tárgyi értelemben bűnös cselekedet, míg az akarat részéről b) a tettbe való akár közvetlen, akár közvetett beleegyezés.³³

2.1.5. A saját magunk által elkövetett és az ún. idegen bűnök (*peccata propria et aliena*)

Itt a különbségtétel alapja az, hogy az adott bűnt mi magunk is követtük-e el, vagy csak okot szolgáltatunk arra, hogy mások vétkezzenek, amiért bűnrészesekké váltunk. Így az általunk okozott botrány, csábítás, vagy valamely bűncselekményben való közreműködés révén, jóllehet más a cselekmény végrehajtója, mi is felelősek vagyunk abban (bűnrészes, büntárs).³⁴

2.1.6. A súlyos (*halálos*) és bocsánatos bűnök (*peccata gravia (mortalia) et venialia*)

Bűn és bűn között nagy különbség lehet, nemcsak tárgyukat, nemüket, számukat, de súlyosságukat illetően is. Így vannak súlyos, halálos és bocsánatos bűnök, melyek közt lényegi a különbség, vagyis természetüknél fogva különböznek egymástól.³⁵ A bűnök ilyenén különbségtételét teológiai különbségtételnek nevezzük (*distinctio theologica*

33 Ebből következően: „1. aki nem veszi észre, vagy nem gyanítja cselekedetének rosszaságát, vagy arra figyelmet fordítani nem érzi kötelességének, nem vétkezik. És így, ki természetes szórakozottságból, vagy feledékenységből sért meg valamely parancsot, pl. böjti napon húst eszik, nem gondolván meg, vagy nem kétkedvén, hogy parancsot sért meg, az alaki büntől ment. Aki pedig vétkes szórakozottságból, figyelmetlenségből, vagy meggondolatlanságból a jót elmulasztja és rosszat cselekszik, vétkezik, mivel ez esetben a mulasztás és cselekvés közvetve, vagyis az okban, ti. a figyelmetlenségben és meggondolatlanságban szándékos. Továbbá vétkes figyelmetlenség és meggondolatlanság származik a hanyagságból is, midőn ti. valaki észre veszi, hogy neki oly szorgalmat és meggondolást kellene kifejtene, minőt a végrehajtandó dolog megérdemel, és azt nem fejt ki. Így pl. aki a betegek gondozására lévén rendelve, keveset gondol a beteggel, ki e miatt halálos veszedelemben jut, alig, vagy éppen nem menthető föl a véték alól, gondatlansága és feledékenysége miatt; mert meggondolhatta, sőt meg kellett volna gondolnia, hogy neki szorgalmasan és figyelmesen kellett volna a beteget ápolnia. 2. Ki a szabadabb életnek és a világ szokásainak hódolva az isteni vagy az egyházi törvényt megsérti, pl. a szentségekkel nem él, misét nem hallgat, a nélkül, hogy bűnre gondolna, kimenteni őt alig lehet, mert az ily áthágások közvetve szándékosak; ti. a szenvedélyekkel összekapcsolt eredmények, s legalább is homályosan előre látvák. 3. Ki rossz szokásból rossz cselekményeket követ el, pl. haragszik, káromkodik, rágalmoz, fajtalan beszédek tesz, habár a cselekvés pillanatában meg sem gondolja, hogy rossz, bizonyára vétkezik, ha erkölcsi szorgalmat nem fejt ki a rossz szokás kiirtására, mivel ily esetben a rossz cselekmények okukban, ti. a rossz szokáshoz való szándékos ragaszkodásban, szándékoltak. Hogy azonban az ily szokásból vétkező gonosz hajlamát kellő szorgalommal levetkőzni törekszik, és néha meggondolatlanságból rosszat cselekszik, akkor nem vétkezik, mert az ily rossz cselekmény sem közvetlenül, sem közvetve szándékosnak nem mondható”. Vö. MÜLLER, E., *Katholikus erkölctan I*, Budapest 1876, 506-507.

34 A teológia hagyományosan az alábbi idegen bűnöket sorolja fel: 1. Másnak bűnre tanácsot adni. 2. Másnak bűnös dolgot parancsolni. 3. Vétékben mással egyetérteni. 4. Más bűnre ingerelni. 5. Másnak bűnös cselekedetét megdicsérni. 6. Másnak bűnét elnézni vagy elhallgatni. 7. Más bűnét elősegíteni vagy oltalmazni.

35 Vö. MÜLLER, E., *Katholikus erkölctan I*, Budapest 1876, 511.

peccatorum), szemben a bűnök nemek szerinti megkülönböztetésével, illetve szám szerinti különbségtételével (*distinctio numerica peccatorum*).

A súlyos és a halálos bűn között nem lehet minden további nélkül az azonosságot kimondani, bár kétségtelen, hogy egy-egy súlyos vétkekkel is ki lehet oltani a kegyelmi életet.³⁶ Találó Tarjányi Zoltán különbségtétele, mely szerint súlyos vagy nem súlyos a bűn akkor, ha súlyos vagy nem súlyos értéket/érdeket védő törvényt sért. Halálos vagy bocsánatos a bűn, ha a különbségtétel alapja a végső cél, vagyis az örök üdvösség.³⁷

A bűn súlyosságának, vagyis tárgyi oldalról szemlélve belső rossziaságának különböző fokai lehetnek, éspedig attól függően, hogy milyen fontosságú törvényt sértenek, vagy milyen erénnyel állnak szemben. Ebből adódóan az alábbi elvek segítenek a tájékozódásban: 1) Annál nagyobb, illetve súlyosabb a bűn, minél nagyobb erényt vagy minél fontosabb törvényt sért. Ugyanazon erénnyel szembeni bűnöknel súlyosabbak a tiltó törvények elleni vétkek, mint az előíró törvényekkel szemben elkövetett bűnök. 2) Annál nagyobb a bűn, minél nagyobb a sértett személy méltósága. Ennek megfelelően súlyosabb a bűn, ha Isten elleni, szemben az ember ellen elkövetett bűnnel. 3) Annál súlyosabb a bűn, minél értékesebb, nagyobb javakat sért.³⁸ Súlyosabbá az a vétkek, mely „az erkölcsi renden súlyos rést üt, s a természetfeletti élettől teljesen megfoszt bennünket”.³⁹ Ezek szükségképp a kulcsok hatalmának vannak alávetve. A nem súlyos bűnnek pedig az erkölcsi rendet nem lényegében sértő magatartást nevezünk. Ezek a bűnök nincsenek

36 Erről részletesebben lásd: NÉMETH, G., *A halálos bűn, mint morálteológiai probléma* (Erkölcsteológiai Könyvtár 4), Budapest 2006; NÉMETH, G., *Aquinói Szent Tamás tanítása a bűnről*, in TARJÁNYI, Z. (szerk.), *A bűn* (Erkölcsteológiai Tanulmányok 5), Budapest 2006, 67-80.

37 Vö. TARJÁNYI Z., *Az erkölcssteológia története és alapfogalmai. Morálteológia I*, Budapest 2005, 134.

38 A bűnök súlyosságának sorrendje tehát ebből a szempontból a következő: 1) Legsúlyosabbak a közvetlenül Isten ellen irányuló bűnök: istenyűlölet, hitelenség és kétségbeesés. 2) Ez után következnek a hierarchikus rendben az Isten külső javait értő bűnök: káromkodás, babona, esküszegés, istenkísértés, illetve a Krisztus embersége és az Eucharisztia ellen elkövetett bűnök. Harmadik a rangsorban a 3) közvetve Isten ellen irányuló bűnök: az Istennek szentelt személyek, tárgyak, helyek megsértése, vagyis a szentségtörés különböző fajtái és a simónia. 4) Az emberi személyeket sértő bűnök: saját magunk, hozzátartozóink, szüleink, rokonaink, előjáróink és általában az embertársaink ellen elkövetett bűnök, és végül 5) embertársaink javai ellen elkövetett bűnök, így az élet, a hírnév, a vagyon ellen elkövetett bűnök, a gyilkosság, a rágalom és a lopás. Vö. EVETOVICS, K., *Katolikus erkölcsstan I*, Budapest 1940, 149-150. Müller Ernő tipológiája hasonló, de új elemeket is tartalmaz: „A bűnök különböző nagysága függ: a) az erények különböző méltóságától és a parancsok különböző hatályától, melyekkel a rossz cselekmények ellenkeznek; b) a cselekedet gonoszságának nagyobb vagy kisebb fokú észrevételétől, továbbá a gonosz cselekménybe való beleegyezés különböző fokától, végre a rossz cselekmény nagyobb vagy kisebb belterjétől. ... 1. Súlyosabbak az isten ellen elkövetett bűnök, mint amelyeket önmagunk és felebarátunk ellen követünk el. 2. Súlyosabbak az elkövetési, mint a mulasztási bűnök. 3. Súlyosabbak a lelki, mint a testi bűnök. 4. Súlyosabbak a szóbeli és cselekedeti bűnök, mint a gondolatiak. 5. Súlyosabbak a gonoszsági bűnök, mint a gyarlóságok és ezek súlyosabbak, mint a tudatlanságiak”. Vö. MÜLLER, E., *Katolikus erkölcsstan I*, Budapest 1876, 508-509.

39 Vö. EVETOVICS, K., *Katolikus Erkölcsstan I*, Budapest 1940, 141.

szükségképp a kulcsok hatalmának alávetve (de alávetethők). Mármost vannak olyan bűnök, melyek természetüknél fogva súlyosak (halálosak), míg mások nem ilyenek. De honnan tudjuk, melyek a súlyosak és melyek nem azok? Ezt megtudhatjuk „a bűnök természetéből, a Szentírásból, a pápák és az egyetemes zsinatok határozataiból, a szentatyák és hittudósok egyező véleményeiből, továbbá a pozitív, azaz tételes törvényekből, a törvény megsértése esetére alkalmazott szigorú büntetésből, pl. a kiszabott kiközösítésből. Súlyosnak veendőek azok a bűnök, amelyekre a Szentírás mondja, hogy kizárnak Isten országából, hogy megvetendők, gyalázatosak (abominabilia), hogy az Isten gyűlöletét vonják maguk után, örök büntetést, örök halált érdemelnek, vagy amelyekért Isten külön kárhoztatással (vae!) fenyeget. A bűn természetéből következtethetünk súlyos voltára: ha a vétkes cselekedet vagy mulasztás súlyos jogtalanságot tartalmaz Istennel szemben, ha nagy veszélyt hoz az emberi közösségre, Egyházra, államra, vagy nagy kárt okoz felebarátunk, vagy saját magunk lelki vagy testi javaiban”.⁴⁰

A bűnök tárgyuk súlyosságát illetően lehetnek: a) teljes nemük szerint súlyosak (ex toto genere suo mortalia), b) teljes nemükben bocsánatosak (ex toto genere suo venialia) és c) egyszerűen nemük szerint súlyosak (ex genere suo mortalia). A teljes nemük szerint súlyos bűnök olyan vétkek, melyek nem engedik meg az anyag csekélységét (parvitas materiae).⁴¹ Csak a beszámíthatóság gyengülésével válhatnak bocsánatosakká, mint például a káromkodás (ha ez kialakult rossz szokás). A teljes nemükben bocsánatos bűnök mindig ilyenek, ám a körülmények miatt ezek súlyosakká válhatnak, mint például a hazugság, ami önmagában bocsánatos vétkek, de eskü, fogadalom, házasságkötés, tanúskodás, (szak)tanácsadás, kegy kérése, stb. esetén súlyos vétkekké válhat. Az egyszerűen súlyos vétkek olyan bűnök, melyek önmagukban véve súlyosak ugyan, de az anyag csekélysége miatt bocsánatos bűnökké válhatnak. Ezért ezek a bűnök lehetnek súlyosak és bocsánatosak egyaránt, amint azt a parvitas materiae lehetővé teszi. Ilyen bűn lehet pl. csekély értékű pénz ellopása, illetve az istentiszteleti szertartásokból kisebb (nem lényegi) rész elhagyása bocsánatos bűn lehet, mert csekély az anyag. Mármost honnan tudhatjuk meg, hogy mi minősül csekély anyagnak, s ezáltal a súlyos bűn bocsánatosává válik? Erre van három ismerv: a) a bűn által sértett javaknak mekkora az önmagukban vett értékük, b) részleges jó sértése esetén az egészszel történő összehasonlítás milyen eredményre vezet és c) a sérelmes cselekedet fontosságának megbecslése a törvény által szándékolt cél elérése szempontjából.

40 Vö. EVETOVICS, K., *Katolikus Erkölcstan I*, Budapest 1940, 142. Külső és belső kritériumok vannak tehát, ahogy azt mai szerzők is világosan tárgyalják. Vö. PESCHKE, K.-H., *Christliche Ethik. Grundlegungen der Moraltheologie*, Trier 1997, 341-344.

41 Az anyag csekélységéről olyan bűnök esetében beszélhetünk, amelyekben véges részekre bontható javak ellen vétünk.

A bűn súlyosságát nemcsak a tárgyi, hanem az alanyi szempont is jelentősen befolyásolja. Eszerint az az emberi cselekedet minősül súlyos véteknek, amit szabadon és a lelkiismeret szavának ellentmondva tesz meg az ember. Ezáltal tudva és akarva szembe helyezkedik a Lét Ura alkotta törvénnyel, illetve magával a Lét Urával. Ez történhet akár az egyes bűn elkövetésével, s történhet ezek habituális elkövetésével, illetve a formális megvetéssel. Amíg valaki csak egy-egy alkalommal követ el súlyos, vagy halálos bűnt, az önmagában még nem jelenti az Istennel való teljes és végleges szembefordulást.⁴² A szokásszerű elkövetés jelzi ugyanakkor a bűnös lejtőre kerülését, melynek mélye az Isten legalább virtuális megvetése, végül Isten formális megvetése, illetve gyűlölete.⁴³ Következménye a bűnös állapot, vagyis a bűnösség (*reatus culpae*) és a büntetendőség (*reatus poenae*). Alanyi szempontból tehát akkor minősül súlyos vagy halálos bűnnek egy tett, ha az elkövető tudva s akarva sérti meg az Isten törvényét, és pedig úgy, hogy nem hallgat lelkiismerete szavára. Természetesen fontos dolog az adott tettek, mint bűnnek ismerete, azaz nincs-e az elkövető véten tudatlanságban vagy tévedésben. Tárgyi szempontból akkor súlyos vagy halálos a bűn, ha önmagában véve súlyosan sérti az erkölcsi rendet, melynek hármasszoros dimenziója van, úgy, mint Isten, önmagunk és a felebarátunk iránti alapvető kötelességek beszámítható megsértése. Így például Istennel szemben a hitetlenség, istenkáromlás, saját magunkkal szemben az öngyilkosság, embertársunkkal szemben pedig a rablás, gyilkosság, becsületsértés.

42 Bár ne felejsük el II. János-Pál pápa intő szavait, melyet a *Reconciliatio et paenitentia* kezdetű apostoli buzdításában olvashatunk: „1. Vannak cselekedetek, melyek önmagukban, a körülményektől függetlenül mindig súlyosak, megengedhetetlenek objektív tárgyuk miatt. Ha ilyet követünk el tudva és akarva, ezek mindig súlyosak. 2. Óvakodnunk kell attól, hogy a halálos bűnt lefokozzuk egy Isten-ellenes alapvető döntésre (*optio fundamentalis*): Halálos bűnről van szó, ha bármilyen indítékkal is az ember tudva és szabadon ellentmond az erkölcsi rendnek. Egyetlen cselekedet is elegendő, hogy megváltoztassa az alapállását. 3. Kétségtelen, hogy sok összetett és homályos szituáció adódhat pszichológiai szempontból, melyeknek jelentősége van a bűnös felelősségének elbírálásában”. Idézi: TARJÁNYI, Z., *A halálos és a bocsánatos bűn megkülönböztetése az erkölcssteológia történetében*, in ROKAY, Z. (szerk.), *Egység a különbségben*. A 60 éves Bolberitz Pál köszöntése, Budapest 2002, 240. Ugyancsak fontos szempont a helytelen (bűnös) tett felismerése (belátása), mintegy az okozott kár átérzése, amikor az ismeret immár nemcsak tudott, de a tudatot immár meghatározó. Vö. WEBER, H., *Általános erkölcssteológia. Hívás és válasz*, Budapest 2001, 336-337.

43 Felvetődhet itt a kérdés, hogy mi van azokkal, akik egyáltalán nem hallottak Istenről, erkölcsi rendről, sőt, úgy tanították őket kisgyermek koruktól, hogy ez a leggyűlöletesebb dolog a világon, s az ilyen ember veti meg Istent és az erkölcsi rendet, vagy teljesen közönyössé válik Isten és ügye iránt? Tudatlanságban és tévedésben vannak, melynek vétkes voltát esetről esetre kell megállapítani, bár a mondottakból vélelmezhető a véten tudatlanság. Ám ha alapvető emberi kötelességnek tartjuk az ember Isten és egyházával kapcsolatos igazságkeresését, akkor, amennyiben ezt valaki elmulasztja, súlyosan vétkezik, akár tud, akár nem tud ebbéli kötelességéről, mivel ez alapvető kötelesség. Természetesen itt vitatható, ki az a tekintélyforrás, aki ezt eldönti. Mert akár úgy érvelünk, hogy nincs ilyen kötelesség, akár van, aki azt eldönti, és annak fényében ítélt, hatóságként, tekintélyként, hatalmi tényezőként jár el.

Felvetődik a kérdés, hogy mikor jön létre halálos bűn? Tudjuk, hogy a bűn nem más, mint Isten tervének megvetése, törvényének tudatos és szándékos (akarat beleegyezése) áthágása. Mindkét tényező sok más tényező által befolyásolt. Így az önmagában véve súlyos bűn bocsánatos bűnné válhat (a moralisták ezt nevezik *conversio peccatorum*-nak), amennyiben hiányzik belőle a teljes tudatosság és/vagy a szándékosság.⁴⁴ Tehát súlyos az elkövetett bűn akkor, ha 1. anyaga súlyos, tehát önmagában véve súlyos a tett. 2. ha teljes figyelemmel, tudatossággal és 3. teljes beleegyezéssel, azaz megfontoltan, szándékosan követték el azt.⁴⁵ Ami a bűnös tett önmagában vett súlyosságát illeti, azt a lelkiismeret ítéli meg (az elkövető lelkiismerete).⁴⁶ Ebből adódóan az önmagában vett súlyos anyagot is lehet úgy ítélni, mint nem súlyos anyagot és fordítva. Itt szintén fontos látni azt, hogy milyen az elkövető lelkiismerete? Érzékeny-e, helyes-e, nincs-e leküzdhetetlen tévedésben vagy tudatlanságban? Akinek a lelkiismerete, amennyiben súlyos bűnnek tart valamit, úgy annak a tettetnek az elkövetése ennek függvényében lesz súlyos véték vagy nem. Tehát egy objektív értelemben vett bocsánatos bűn elkövetése is lehet súlyos bűn, ha az elkövető lelkiismerete azt súlyos bűnnek tartotta, és fordítva. A tettetnek súlyosságát befolyásoló második tényező a tudatosság, vagy az odafigyelés mértéke. Itt a teljes odafigyelés (*advertentia plena*) jelzi a tudatosság teljességét,⁴⁷ vagyis azt, hogy a lélek tökéletesen tudatában van annak, hogy súlyos bűnről, vagy súlyosan kötelező törvényről van szó, amit el akar követni, illetve át akar hágni. Léteznek tehát az ún. féltudatos bűnök (*peccata semideliberata*), így ezek nem minősülnek, pontosabban nem számíthatók be ebből a szempontból súlyos bűnnek. Példák: félálomban, ittas állapotban, harag indulatában, nagy szórakozottsággal, hisztériás állapotban, drog, hipnózis hatása alatt, vagy hirtelen felindultságból, stb., elkövetett bűnök nem számíthatók súlyos bűnöknek. A következők természetesen nagyon súlyosak lehetnek. Ugyancsak nem minősíthetők teljesen tudatos, azaz súlyos bűnöknek azok a vétkek sem, melyeket valaki úgy követett el, hogy rögtön utána alig emlékszik arra, hogy mit is cselekedett, vagy ha tettére visszagondol,

44 Vö. MÜLLER, E., *Katolikus erkölcsstan I*, Budapest 1876, 514.

45 Kizárt tehát a kényszer, az indokolatlan félelem jelenléte.

46 Az adott tettel kapcsolatban a lelkiismeret szava a döntő, ám erre nem mindig lehet bűn nélkül hivatkozni, mivel mindenki köteles megismerni az erkölcsi és jogi törvényeket, illetve lelkiismeretét nevelni. Az ezzel kapcsolatos tudatlanságot vagy tévedést egyetlen normális embernél nem lehet vélelmezni. Tehát a megfellebbezhetetlen vélelem (*praesumptio iuris et de iure*) az, hogy ezt a kötelességet minden ép eszű ember ismeri.

47 Ennek a teljes odafigyelésnek arra az ismeretre kell kiterjednie, ami a bűn súlyosságára vonatkozik. Ám ennek az ismeretnek már nem kell tökéletesnek, egészen világosnak lennie, tehát „nem kell a bűn súlyosságát elemeiben, nem szerint is megismerni. Elég pl. ha valaki tudja, hogy a szent tárgyaknak ellopása jelentősen nagyobb bűn, mint más profán tárgyak elvitele; ez a tudata, ismerete elegendő a súlyos bűn elkövetéséhez és nem kell egész pontosan ismernie szentségtörés jellegét”. Vö. EVETOVICS, K., *Katolikus erkölcsstan I*, Budapest 1940, 146.

azt állapítja meg, hogy ha teljesen tudatában lett volna tette bűnös voltának, úgy biztosan nem követte volna el.⁴⁸ A súlyos bűn fennálltának és beszámíthatóságának harmadik feltétele a teljes beleegyezés (consensus plenus), vagyis a szándékosság (voluntarium, liberum, dolus).⁴⁹ Amennyiben kétség merülne fel a szándékossággal kapcsolatban, főleg az ún. belső bűnök esetében, az alábbi elveket kell a dolog józan megítéléséhez szem előtt tartanunk: 1. Ha valakinek aggályos a lelkiismerete, úgy azt vélelmezzük, hogy nem egyezett a bűnbe bele, vagy nem volt teljes a beleegyezése. 2. Már maga a bűn elkövetésével kapcsolatos aggály is annak lehet a jele, hogy nem volt teljesen szándékos a tett. Amennyiben külső bűnről van szó, úgy 3. valószínűleg nem egyezett bele az a személy, aki az adott bűnt ténylegesen könnyen elkövethette volna, de külsőleg nem tette.⁵⁰ 4. Ha az illető bizonytalanságban volt a tekintetben, hogy az adott bűnt elkövesse-e vagy se, akkor kétféle elvet fogalmazhatunk meg ezzel kapcsolatban: a) ha ez a halogatás pusztán kétség volt, esetleg küzdelem a kísértéssel szemben, úgy nem vélelmezendő a teljes beleegyezés, tehát nincs szó súlyos bűn elkövetéséről. b) amennyiben a halogatás a megfontolást leplezte, úgy ez a körülmény teljes beleegyezésnek vélelmezendő, tehát súlyos bűn elkövetéséről van szó.

Mármost a kérdés a következő: Miként válhat a neme szerint súlyos bűn bocsánatos bűnné?⁵¹ Itt négy támpontunk van: 1) Ha valaki téves lelkiismerettel bocsánatos bűnnek tartott egy önmagában véve súlyos bűnt, s mint ilyet követte el. 2) Ha önmagában véve súlyos bűn elkövetése esetén hiányzott a köteles megfontolás (advertentia) és szándékosság (consensus). 3) Ha olyan bűn elkövetéséről van szó, mely megengedi az anyag csekély voltát, s ténylegesen a bűn anyagának csekélységéről van szó⁵² és 4) Amennyiben

48 Itt rögtön hozzá kell tennünk, hogy a kellő tudatosság hiánya miatt egy súlyos bűn nem súlyos bűnként kerül megítélésre, ám a teljes szituációt figyelembe véve lehetséges a súlyos bűn fennállta, mivel súlyosan vétkezhet az ember úgy, ha tudva és akarva nem ügyel az odafigyelésre. Példa, ha valaki tudatosan és szándékosan nem olvassa el az új törvényeket, issza le magát, hogy aztán bűncselekményt merjen elkövetni, ha vakmerően olyan helyzetbe hozza magát, ahol a súlyos bűnt biztosan el fogja követni, stb.

49 A beleegyezést befolyásolhatják a tudatlanságon, tévedésen kívül az erőszak, a vágy, a félelem különböző formái, melyek szintén csökkentik a beszámíthatóságot. Vö. CATHREIN, Gy., *Erkölcstörténet I*, Temesvárott 1900, 65-70.

50 Vagy legrosszabb esetben, a gondolatban megvalósult bűnre kell gondolnunk, ami általában kevésbé súlyos, mint a ténylegesen elkövetett bűn.

51 Mindebből látható, hogy nem haszontalan a bocsánatos, vagy nem súlyos bűn kategóriájának életben tartása, mivel segítségével tudjuk helyesen megítélni egy adott bűn súlyosságát, a bocsánat elnyerése végett a kulcsok hatalma alá tartozását.

52 A nemük egész terjedelmében súlyos bűnőknél, tehát ahol nincs parvitas materiae, ez a nemet változtató feltétel nem létezik, vagyis ebből a szempontból mindig súlyos bűnről van szó (a tudatosság és a szándékosság változtathatja csak meg a bűn súlyosságát).

a súlyos bűn terhe alatt kötelező törvény megtartása azért nem történt meg, mert mentesítő ok a kötelezettséget az adott esetre felfüggesztette.

A súlyos bűnök tárgyalása után térjünk át az ún. bocsánatos bűnök (*peccatum veniale*) elemzésére. Itt is érvényes a felosztás, mely szerint önmagában, tehát tárgyat tekintve lehet egy bűn súlyos és bocsánatos, s a szubjektum oldaláról nézve is lehet egy önmagában véve súlyos bűn akár súlyos, akár bocsánatos. Bocsánatosak lehetnek a bűnök tárgyi oldalról tekintve azért, mert cselekvésünk tökéletlenségéből (*ex imperfectione actus*)⁵³ vagy a cselekvés tárgyának csekély voltából (*propter parvitatem materiae*) adódnak.

Mikor kell bocsánatos bűnnek beszámítanunk egy bűnt? 1) Ha csekély anyagban, tehát nem súlyos kötelezettséget sértünk. 2) Ha az önmagában véve súlyos kötelezettséget vétkesen téves lelkiismerettel nem súlyos vétkeknek tartva szegjük meg. 3) ha az önmagában véve súlyos anyagban véve hiányzik a teljes megfontoltságunk és a beleegyezésünk, vagyis a szándékosságunk (*peccata semideliberata*).⁵⁴ Ugyanakkor az önmagukban véve bocsánatos bűnök is súlyos bűnökké válhatnak, ha 1) Téves lelkiismerettel azokat súlyosnak ítéljük, mivel a legvégső immanens ítéletet az egyén a lelkiismerete segítségével hozza meg. Alanyi oldalról nézve ez a beszámíthatóság alapja. 2) Ha az önmagában véve bocsánatos bűnt súlyosan vétkes cél elérése végett eszközként használjuk fel. 3) Ha az önmagában véve bocsánatos bűn elkövetése révén másoknak botrányul szolgálunk. 4) Ha valaki azért szegi meg a törvényt, mert megveti a törvényhozót, mint olyat, vagy magát a törvényt (*contemptio formalis legis et legislatoris*). Ez azért súlyos bűn, akár bocsánatos bűn elkövetésével is, mert indirekt módon a törvény szerzőjét és annak legitím akaratát vesszük semmibe. Az ilyen megvető magatartás önmagában súlyos bűn. Ez a tényállás nem azonos azzal, amikor valaki a törvényt nem tekinti megfelelőnek, vagy rossznak veszi, s ezért nem engedelmeskedik neki. Ugyancsak előfordulhat olyan eset is, amikor az emberi törvényhozó meggondolatlan vagy egyenesen rosszindulatú, s ezt tudva, nem követi valaki az így hozott törvényt. Itt csak az emberi törvényhozóval kapcsolatban lehet szó bocsánatos bűnről a törvényhozó megvetése miatt. Istennel szemben, tehát az isteni törvények megvetése miatt a bűn önmagában véve mindig sú-

53 Azonban a bocsánatos bűnt meg kell különböztetnünk a tökéletlenségtől, mely két értelemben vehető: „a) tökéletlenségnek mondatik a pusztá tanáccsal ellenkező cselekedet vagy mulasztás, mely tanács véghezvitelére valaki vagy a malaszt hívó szózata, vagy az ész követelése, vagy az előljárók akarata által hivatik föl. Az ily érteményben vett tökéletlenség magában véve nem bűn, az világos; de nem ment minden hibától a vétkes szeretet, kíváncsiság, érzékítés, jóra való restség stb. miatt, melyből a tanács elhanyagolása származik. b) Tökéletlenségnek mondatik a parancsolat öntudatlan és nem szándékos megsértése, mint pl. a nem szándékos szórakozottság az imádságban, a nem szándékos kihágás a nevetésben, szomorúságban, méltatlankodásban, tréfában, mesélésben stb. mely érteményben a tökéletlenség még minden hibát is kizár”. Vö. MÜLLER, E., *Katholikus erkölcsstan I*, Budapest 1876, 515.

54 Vö. MÜLLER, E., *Katholikus erkölcsstan I*, Budapest 1876, 514.

lyos. 5) Ha valamely bocsánatos bűn közeli bűnveszélyül szolgál súlyos bűn elkövetésére. 6) Ha a földi dolgokhoz való ragaszkodás olyan erőssé válik, hogy súlyos kötelezettség elhagyására is készsége teszi a lelket. 7) A mennyiség átcsap minőségi változásba elv szerint a sokszor elkövetett bocsánatos bűn előbb-utóbb súlyos következményekkel jár. Az önmagában véve bocsánatos bűn megmarad számszerű növekedése során is bocsánatos bűnnek, ám gyakorlatilag ez az átcsapás mégis megtörténhet,⁵⁵ amennyiben ennek tudatában van az elkövető.⁵⁶

A bocsánatos bűnök tehát súlyos vétekké is válhatnak, mert a) megakadályozzák „az Isten különös védelmét, mellyel a kísértések és bűnveszélyek elháríthatók, és az Isten bőkezűségét, mely által bővebb és erősebb malasztok ajándékozhatnak; b) mert kisebbítik a szeretet melegségét, mely által az ember gyermeki félelemmel tartózkodik Istenét megbántani; c) mert hajlandóságot szülnek nagyobbak elkövetésére, leginkább, ha a bocsánatosak gyakrabban ugyanazon anyagban követtetnek el”.⁵⁷

2.1.6.1. A cselekvés erkölcsi beszámíthatósága és a szabad cselekvés erkölcsi garanciái

A továbbiakban egy kis kitérőt teszünk az emberi cselekvés erkölcsi beszámíthatósága körül, mivel ezek a tényezők jelentősen befolyásolják a tett bűnösségének minősítését.

Azok az emberi cselekedetek esnek teljes erkölcsi beszámíthatóság alá, melyeket tudva (megfontolva) és akarva, tehát szándékosan (belső elhatározással) hajtott végre, tehát maga a cselekvő volt annak teljességgel az oka. S ezért a cselekedetért teljes a felelőssége. Ebben a fejezetben azokat a tényezőket próbáljuk feltérképezni, amelyek csökkennek, vagy végső esetben megszüntetik az erkölcsi beszámíthatóságot, következésképp a felelősséget. Ilyen tényezők mind az akarat, mind az értelem szabad működését, végül a kedélyállapotot is képesek befolyásolni. Megjegyezzük továbbá, hogy nincsenek önmagában véve közömbös cselekedeteink.⁵⁸ Önmagában véve közömbösnek tűnik, hogy sétálunk-e vagy sem. Ám nem mindegy, hogy milyen motivációból sétálunk. Sétálhatunk szabadidőben, de munkaidőben is. Lehet szándékunk a tájban való gyönyörködés, vagy tervezett bűncselekmény helyszínének előzetes kikémlelése, stb.

55 „A bocsánatos bűnök bármennyire sokasíttassanak is, magokban véve és a sokasítás tekintetében soha sem képezhetnek egy halálos bünt, mivel egyenkint mindannyi alsóbb nemben marad. ... Azonban az anyag összehalmozódása folytán a bocsánatosak halálosakká lehetnek, midőn ti. a bűnök csekély anyagai egymással erkölcsileg egyesülnek, vagyis összehalmozódnak, úgy, hogy egy súlyos anyagot alkotnak, mi pl. megtörténik a lopásnál, a bűjt megsértésénél, az isteni tisztelet csekély elmulasztásainál. Ez a legáltalánosabb tan”. VÖ. MÜLLER, E., *Katholikus erkölccstan I*, Budapest 1876, 516.

56 Példa, ha valaki tudja, hogy egy pont után nem tud nemet mondani az italra, s ebből adódóan súlyos bűn veszélyének teszi ki magát, s mégis italozik.

57 Vö. MÜLLER, E., *Katholikus erkölccstan I*, Budapest 1876, 516.

58 Vö. HORVATH, A., *Annotationes in I-II partis a Quaest. 18 ad 21 De moralitate*. Pro manuscripto, Roma 1930, 55-82.

Felelősek vagyunk egyrészt az egyes cselekedeteinkért, illetve mulasztásainkért, és felelősek vagyunk az alapvető döntésünkért (helyes világnézetet választottunk-e), harmadrészt életállapotunk megválasztásáért, illetve hivatásunk megválasztásáért és az ahhoz való hűségért is. Az egyes cselekedetek esetében a felelősségünk „nemcsak arra terjed ki, ami szándékunk eszköze vagy végcélja (voluntarium in se vagy voluntarium directum), hanem döntéseink következményeire is, melyeket előre látunk, anélkül, hogy közvetlenül akarnánk (voluntarium in causa vagy voluntarium indirectum). ... Cselekvéseink előre látott következményeiért való felelősségünk annál nagyobb és biztosabb (causa per se vagy csak causa per accidens), annál közvetlenebb (causa proxima vel immediata, vagy csak causa remota vel mediata), minél inkább magával hozza cselekvésünk az előre nem látott és nem akart következményeket”.⁵⁹ A beszámítható cselekedeteket bűnőseknek minősítjük, s tilalmazzuk.

Az alábbi osztályozást és magyarázatokat követjük:⁶⁰ 1) Olyan cselekedetek beszámíthatósága, melyek létrejöttkor teljes volt a szándékosság: cselekedetek, mulasztások és következmények beszámítása; 2) Olyan cselekedetek, melyek létrejöttkor nem volt teljes a szándékosság: tudatlanság, szenvedély, testi kívánság, félelem és erőszak. A fentiek inkább átmeneti jellegű akadályok, de léteznek 3) a szabad cselekvést állandó jelleggel akadályozó tényezők is.

2.1.6.1.1. A szándékosság teljes: cselekedetek, mulasztások és következmények

Az itt alkalmazandó elvek az alábbiak: I. elv: Ahhoz, hogy valamely cselekedet érdemül vagy érdemtelenül beszámítható legyen, az szükséges, hogy a) szándékosan, tehát szabad akaratból történjék, b) hogy az örök törvény, vagy a helyes rend szerint vagy annak ellenében történjék (helyes ismeret). Példa: ha valaki olyan személlyel vét a hatodik paranccsal kapcsolatban, akiről nem tudja, hogy már házas, nem követ el házasságtörést, hanem a parázsnaság bűnébe esik, mivel a házas állapotra való tekintettel tudatlanságban volt, ezért nem lehetett erre nézve szándékos a tette (más szempontból, természetesen az volt!). II. elv: A mulasztás beszámíthatósága attól függ, hogy a) az illető az elmulasztott cselekedetet megtehetette volna, vagy nem. Ennek hiányában nincs szándékosság. b) hogy az elmulasztott cselekedetet meg kellett volna-e tennie, tehát parancsolt cselekedet volt-e, vagy sem. Példa: aki hétköznap misét hallgat, nem vétkezik, mivel ez nem parancs, hanem csak tanács. Ahhoz, hogy a mulasztás (bizonyos cselekvéstől való tartózkodás) érdem legyen, az szükséges, hogy a) az adott cselekedetet az illető képes

59 HÄRING, B., *Das Gesetz Christi I*, München-Freiburg 1967, 146-147.

60 Vö. MÜLLER, E., *Katholikus erkölcsstan I*, Budapest 1876, 379-403; CATHREIN, GY., *Erkölcshölcslet*, Temesvárott 1900, 65-71; EVETOVICS, K., *Katolikus erkölcsstan I*, Budapest 1940, 55-72; HÄRING, B., *Das Gesetz Christi I*, München-Freiburg 1967, 150-160.

lett volna véghez vinni, b) de tilos volt. Példa: szolgálai munkától való tartózkodás ünnepnapon. III. elv: Cselekedet vagy mulasztás következményeinek beszámításához követelmény, hogy a) a cselekvő legalább némileg előre lássa cselekedete következményét, mert ekkor a cselekmény közvetve szándékosnak minősül; b) hogy maga a cselekmény, amiből a következmények fakadnak, beszámítható legyen. Ám ha az okot visszavonta, a rossz következmény nem számít bűnül, mert már nem szándékos, de visszatérítési kötelezettség áll fenn, ha sérült a csereigazságosság. Ha olyan cselekedetet mulasztott el az illető, amelyre semmiképp se gondolt, még közvetve sem lehet szándékos. Aki tudva hajtja végre az okot, amelyből a bűnös cselekmény (pl. gyilkosság) vagy mulasztás (pl. szent mise elhanyagolása ünnepnapon) önként bekövetkezik, az illető rosszat követ el Isten előtt, jóllehet a cselekmény vagy mulasztás esetleg nem is történik meg. Ebből adódóan a dolgot, mint szándékolt dolgot köteles meggyónni, mivel szándékos és vétkes volt okára nézve.

2.1.6.1.2. Nem teljes a szándékosság

2.1.6.1.2.1. A tudatlanság (ignorantia)

Tudatlanságon nem az egyszerű ismerethiányt (nescientia), hanem a köteles ismeret hiányát nevezzük (carentia debitae scientiae). Ha az értelem nem helyesen vezet, akkor az akarat is téves utakon jár. Ha egyáltalán nem ismerjük valamely cselekedet erkölcsi értékét, úgy annak véghezvitele erkölcsileg nem számítható be. Ugyanakkor bizonyos ismereteket vélelmezünk. Különbözőképp osztályozhatjuk. Így a cselekedetre, mint okozatra való befolyása szerint a tudatlanság lehet: a) megelőző, kísérő és követő. Megelőző (antecedens) a tudatlanság abban az esetben, ha az megelőzi az akarat elhatározását, tehát semmiképp sem lesz a cselekedet szándékos. Ez a tudatlanság általában legyőzhetetlen. Ha valaki vadászat alkalmával azt hiszi, hogy állatra célozva süti el a fegyverét, és ezzel véletlenül megöli a barátját. Kísérő a tudatlanság (concomitans), ha valaki nem tudja, mit cselekszik, de ha tudná, akkor is megtenné. Példa: Ha valaki vadászat alkalmával állatra célozva megöli ellenségét, akinek már régóta az életére tört. Itt az emberölés tudatlansággal vagy tudatlanságban, de nem tudatlanságból történik. A szándék itt mindenestre bűnös. Követő tudatlanság (consequens): Erről akkor van szó, ha ez az akaratot követi, tehát szabad akaratból származik, vagyis szándékos. Ez a tudatlanság lehet legyőzhető (vincibilis), ha tehát kellő utánajárás után megszüntethető. S háromféle lehet: a) egyszerűen legyőzhető (simpliciter vincibilis), ha nem volt elegendő ez az utánajárás, b) vastag vagy hanyag (crassa vel supina), ha az igazság kutatására semmi szorgalmat sem fordítottunk és c) szándékos (affectata), ha valaki tudatosan elkerüli a tudatlanság megszüntetésére szolgáló eszközöket, pl. ha valaki szándékosan nem akarja megismerni Isten útjait. Más szempontból a tudatlanság lehet leküzdhető és leküzdhetetlen (invincibilis). Ez utóbbihoz tartoznak a teljes feledés és teljes figyelmetlenség (oblivio

perfecta et inadvertentia plena). Ha pedig nem tökéletesek és hanyagságból erednek, akkor a legyőzhető tudatlansághoz tartoznak. Az itt alkalmazandó elvek az alábbiak: I. Elv: A megelőző vagy legyőzhetetlen tudatlanság esetén teljességgel hiányzik a szándékosság, mivel hiányzik a szükséges ismeret. Ugyanez állítandó a teljes feledékenységről és figyelmetlenségről. Tehát nem beszámítható a cselekedet. II. elv: A kísérő tudatlanság nem okozója sem a szándékosságnak, sem a nem-szándékosságnak, mivel semmiképp sincs befolyása az adott cselekedetre. Tehát nem beszámítható a cselekedet. III. elv: A követő vagy legyőzhető tudatlanság nem zárja ki a szándékosságot, mivel az ilyen tudatlanság szándékos, akár közvetlenül, akár közvetve. Ugyanakkor az egyszerűen legyőzhető tudatlanság csökkenti a szándékosságot, következésképp a bűnösséget is. Ugyanezt kell mondanunk a vaskos legyőzhető tudatlanságra, ám ez már a büntetést nem kerüli el. Ellenben a szándékos tudatlanság növeli a szándékosságot, következésképp a bűnösséget is.

2.1.6.1.3. *A rendezetlen vágyak (szenvedély, testi kívánság, érzelmi felindulások, kedélyindulatok) és a szabad akarat viszonya*

A hagyományos szóhasználat láthatóan elég gazdag. Szenvedély alatt az érzéki vágyó tehetségnek az indulatát (motus) értjük. A vágyó tehetség lehet érzéki és értelmi jellegű. Ez utóbbihoz tartozik az igazság megismerésének vágya, Isten szeretete. További különbség van az érzéki vágyó tehetség indulataiban, attól függően, hogy kívánó (törekvő, concupiscibilis) vágyról, vagy idegenkedő (küzdő, irascibilis) vágyról van-e szó. Az előbbi az érzéki jókra és a gyönyörökre, míg az utóbbi az érzéki rosszakat, a bajokat, nehézségeket igyekszik kerülni. A fő szenvedélyek ebből következően az alábbiak: óhaj, öröm, félelem és szomorúság, de mindegyiknek forrása a szeretet.

Az erkölcsi beszámíthatóság tekintetében a vágyak (szenvedélyek, kedélyindulatok) kétféleképpen lehetnek: a) megelőzők, ha az akaratot megelőzik, és b) követők, ha az akarat kelti föl azokat, például, ha valaki ellenségét meg akarván ölni, fölindítja magában a haragot és gyűlöletet. Az akarat háromféleképpen lehet oka az érzéki vágnak: a) ha az akarat célul tűzi ki magának az adott vágyat és azt szándékosan fölkelte; b) ha az akarat szántszándékkal olyat tesz, ami előreláthatólag felkelte az érzéki vágyat és c) ha az akarat heves felindulása következtében hasonló jelenség áll be az érzéki vágyó tehetségben is. A megelőző vágy szintén háromféle módon gyöngíti az akarat szabadságát: 1) eltérítés révén: Azok a dolgok, amelyek gyönyörködtetnek bennünket, erősen magukra vonják a figyelmünket, tehát eltérítik figyelmünket más dolgokról. 2) Ellentét révén: Főleg azok az indulatok, amelyek túllépnek a kellő határon, észellenesek, s megtevesztik az ész gyakorlati ítélőképességét. 3) lebilincselés révén: az érzéki vágy felizgatja egész szervezetünket, ami akadályozza eszünk szabad használatát.

A szorongás adott esetben csökkentheti, vagy törölheti a szabadságot, következésképp a cselekedet bűnösségét, s ez vonatkoztatható a szenvedélyekre is általában. Az itt

alkalmazandó elvek az alábbiak: I. elv: A megelőző szenvedély, ha oly nagy, hogy teljesen megakadályozza a józanész használatát (pl. a harag elveszi valaki esztét), megszünteti a szándékosságot, s ezért teljesen kiment a bűn vádja alól. Ha pedig a szenvedély nem olyan erős, hogy teljesen megakadályozná a józanész használatát, akkor csak kisebbiti a szándékosságot, de nem szünteti meg. II. elv: A követő szenvedély nem kisebbiti, hanem növeli a bűnt vagy az érdemet, mivel növeli az akaratot. Így a nagyobb részvétellel alamiználkodó személy nagyobb érdemet szerez magának, míg aki nagyobb kéjvágygal követi el a bűnt, súlyosabban vétkezik. Hasonló elv érvényesül abban az esetben is, ha valaki megrögzötten rossz szokásból, azaz nem küzdve ellene, követ el tiltott tevékenységet, súlyosabban vétkezik azoknál, akik hasonló körülmények között vannak, de küzdenek rossz szokásaik ellen. Ugyanez áll a jó szokások kialakításával, az ilyen szokásszerűen végrehajtott cselekmények érdemesebbek, mint ha csak egyes jó cselekedetet hajtanának végre. Önmagában véve nem rosszak azok a szenvedélyek, amelyek a józanész és helyes akarat után indulnak. Nem mindig vétkezik az, aki nagyon haragszik, hanem csak az vétkezik, aki a józanész szabta mértéken túl haragszik. Aki megfontoltan és akarata beleegyezésével, igenli jelentkező bűnös vágyait és kívánságait, súlyosan vétkezik, mivel ez a magatartás épp az erkölcsi renddel szembeni ellenállást jelenti.

A testi kívánságokat úgy értjük itt, mint olyan indulatokat, amelyek az ész rendje ellenére lesznek a kívánás tárgyai, illetve mint amelyek gonosz szenvedélyek forrásai lehetnek. Ezek a testi kívánságok lehetnek az ún. legeslegeső indulatok (*motus primo primi*), s ezek az akarat beleegyezését teljesen nélkülözik és lehetnek ún. másodelső (secundo primi), melyeknél az akaratnak némi beleegyezése megvan. Az itt alkalmazandó elvek az alábbiak: I. elv: A testi kívánság nem bűn és nem is árthat a bele nem egyezőnek, sőt jutalom jár a helyesen küzdőnek. II. elv: A testi kívánság legeslegeső indulatai minden bűntől mentesek, mivel hiányzik a szándékosság belőlük. A másodelső indulatok félig-meddig szándékosak, de nem lépnek túl a bocsánatos bűn határán. III. elv: Az érzéki indulatoknak az ész észrevevése után ténylegesen ellent kell állni, vagyis nem szabad azokba beleegyeznünk.

2.1.6.1.4. A félelem (*metus, timor*)⁶¹

A félelem a lélek remegése valamely jelen vagy jövőbeli rossz bekövetkezte miatt. Érzésvilágunkban jelentkező nyugtalanság és zavar ez (*timor*). Ennek az akarat működésére gyakorolt hatása ugyanaz, mint a többi indulaté. Amilyen mértékben megzavarja az

61 A félelem nem teljesen negatív érzés, hiszen az Istenfélelem (*timor Dei*) nagyon pozitív jellegű befolyással van az emberi életre. Ennek sajátos hatásairól bővebben lásd: CSERTŐ, M. G., *De timore Dei iuxta doctrinam scholasticorum a Petro Lombardo usque ad S. Thomam. Disquisitio historico-theologica*, Romae 1940. 269. pp.

értelem tevékenységét, vagyis az ítéletalkotást, olyan mértékben csökkenti a cselekedet szabad, azaz erkölcsileg beszámítható voltát. A félelem azonban hatással lehet az akaratra is. Amennyiben értelmünkre nem hat zavaróan, úgy látjuk a fenyegető veszedelmet, s azt is meg tudjuk ítélni az ilyen helyzetben, hogy milyen következményekkel jár az ilyen félelemből fakadó cselekedetünk. Ezért az ilyen cselekedetet tudatosnak, szándékosnak és szabadnak kell tekintenünk, azzal együtt, hogy szándékunkban volt valami zavaró tényező. Példa: ha valaki a nagy hullámverésben a tengerbe veszés félelme miatt kidobálja a hajóból a rakományt, akkor ez a cselekedete beszámítható, mivel az ilyen cselekedet tudatos (*voluntarium perfectum*), de nem teljesen szándékos (*involuntarium secundum quid*).

A félelem okát tekintve lehet: belső (*intrinsicus*) vagy külső (*extrinsicus*). Az előbbire példa a betegség, elmebaj, míg az utóbbira a külső szabad ok, vagyis a másik ember, vagy külső szükségszerű ok, például földrengés, árvíz.

Az előidézés módját illetően a félelem lehet igazságos (*justus*) vagy igazságtalan (*iniustus*).

A bekövetkezendő rossztól való félelem intenzitása szerint a félelem lehet súlyos (*gravis*) vagy csekély (*levis*). Ezekhez tartozik a tiszteleti félelem (*metus reverentialis simplex et qualificatus*) is.

A félelem tehát megzavarhatja, vagy egyenesen felboríthatja belső egyensúlyunkat. A kellő akaraterő esetén, azonban ez a félelem többé-kevésbé leküzdhető. Ebben az esetben ez jelzi a szabadságunk fokát és erejét. Az itt alkalmazandó elvek az alábbiak: I. elv: A csekély félelem sem meg nem semmisíti, sem nem kisebbiti a szándékosságot, mivel sem az értelem, sem pedig az akarat választási szabadságát lényegében nem sérti. II. elv: A súlyos félelem sem semmisíti meg teljesen a szándékosságot, jóllehet zavart szenved. Mindazonáltal a súlyos félelem bizonyos tekintetben véve nem-szándékosságot okoz, ami kisebbiti a vétkek nagyságát. III. elv: A súlyos félelem, még ha igazságtalan is, önmagában véve nem érvényteleníti a belőle származott cselekedetet, minthogy a félelem nem szünteti meg a szándékosságot. Ebből adódóan a súlyos félelem hatása alatt kötött szerződések természetjogilag érvényesek, ám a jogtalanság helyreállítása végett megsemmisíthetők. Ha valaki félelemből olyasvalamit tesz, ami természeténél fogva bűnös, vétkezik, kivéve, ha a félelem megfosztotta volna őt az értelem szükséges és elégséges használatától. Aki tehát súlyos fenyegetés hatására gyilkosságot, házasságtörést, hiteszégst követ el, súlyosan vétkezik, habár kisebb a vétke, mint a félelem okozójának, vagy azzal szemben is kisebb a vétke, aki ugyanezeket a bűncselekményeket félelem nélkül és szabadon követte el. IV. elv: „Aki azért nem teljesíti kötelességét, mert ezzel jelenleg hátrányos helyzetbe kerül vagy fél a büntetés súlyától, vétkezik. A haláltól vagy a szenvedéstől való félelem sem igazolhatja bűnös cselekedeteit keresztény hitének elvesztése vagy megtagadása esetében. Ha azonban a félelem, mint rettegés részben vagy teljesen

összszavarja az ember lelki világát, akkor szabadsága és vétké csökken, illetve meg is szűnhet. V. elv: Az aránytalanul nagy hátrány miatti félelem a pozitív erkölcsi törvények területén felmenthet bennünket a törvény előírásainak betartásától. Ezek a törvények ugyanis nem köteleznek bennünket túlzottan nagy hátrány esetén”.⁶²

2.1.6.1.5. Az erőszak (*violentia, coactio*)

Ezt külső kényszernek nevezzük, vagyis arról van szó, ha valamely külső, szabad ok akaratumk ellenére mozgásba hozza képességeinket és tagjainkat. Ez az erőszak lehet ellenállhatatlan, ha az akarat minden áron ellenszegül (*vis absoluta*) és bizonyos tekintetben vett (*secundum quid*), ha az akarat csak némileg szegül ellen a támadásnak.

Erőszakot alkalmazni az emberen csak külső cselekedetein lehet, akaratával szemben sohasem. A kieroszakolt akarati tett ugyanis belső ellentmondás, mivel az a személy, aki erőszakot szenved, teljesen akarata ellenére cselekszik, tehát teljességgel hiányzik akarati hozzájárulása, beleegyezése. Az itt alkalmazandó elvek az alábbiak: I. elv: Az akaratból folyó cselekedetekre semmiképp sem lehet kényszerítőleg hatni, mert az akarat szabad, s nem tűri az erőszakot. II. elv: A feltétlen erőszak hatása végzett cselekmények teljességgel beszámíthatatlanok, tehát meg nem történtnek minősítendőek, mivel teljességgel hiányzik a szándékosság. Amennyiben nem feltétlen az erőszak, következményei többé-kevésbé szabadok, így az eset súlyosságának megfelelően számítandó be. Példa: akik Krisztus hitét a legkegyetlenebb kínzások révén elhagyták, mindig hitehagyóknak minősültek. III. elv: Az igazságtalan erőszaknak ellenállni vagyunk kötelesek, amennyiben azt a saját bűnbeesésünk, a botrány, vagy a vallást fenyegető igazságtalanság veszélyének kellő elhárítása megkívánja. Mivel, ha kötelezve vagyunk a célra, akkor kötelesek vagyunk a célhoz vivő eszközökre is. Ha valaki igaztalan módon el akar fogni bennünket, vagy meg akar erőszakolni, kötelesek vagyunk erőnknek megfelelő ellenállásra.

2.1.6.1.6. A szabad akaratot érő állandó jellegű behatások

A fentiekben azokat a szabad akaratot akadályozó tényezőket vizsgáltuk és elemeztük, amelyek általában átmeneti jellegűek, kivéve talán a leküzdhetetlen tudatlanságot. Továbbá az elemzett tényezők normális lelkialkatú ember esetében is felléphetnek. Ebben a részben a szabad akarat (*liberum*) akadálytalan működését állandó jelleggel akadályozó tényezőket fogjuk röviden feltérképezni és elemezni. Jelen esetben többször betegségekkel kell foglalkoznunk, olyanokkal, amelyek állandó zavart okoznak a szabad döntés folyamatában, ezért csökkentik, vagy meg is szüntetik a cselekedet erkölcsi beszámíthatóságát.

62 HÄRING, B., *Das Gesetz Christi I*, München-Freiburg 1967, 150-152.

Így befolyásolják, általában csökkentik, vagy törlik a cselekedetek erkölcsi beszámíthatóságát a különböző öröklött és szerzett tényezők. Például a vérmérséklet, a karakter, a szülői ház, a környezet, az iskola, a választott életpálya, az egyén élménystruktúrája, a választott eszmények, világnézet, vallás, a jelentős másik személyek, példaképek, életkor, szociális helyzet, klimatikus viszonyok, divat, szennyirodalom, tömegpszichózis, felvett rossz szokások. Ide sorolhatjuk a hipnózis és kábítószer hatását, melyek önmagukban csökkentik a szabadságot, tehát az erkölcsi beszámíthatóságot, ám az ilyen bűnös szokás kialakítása, illetve a vele szembeni küzdés elmulasztása súlyos bűn. Hasonlóan csökkenti a szuggesztió, illetve a tömegszuggesztió az emberi szabadságot. Ezekkel szemben különleges kötelességünk az ellenállás, vagy végső esetben a menekülés. A „túlzott nacionalizmus, a népgyűlölet, a babona, az antiszemitizmus, a lincsbíraskodás járványos kitöréseit a tömeglélektan irányelvei szerint kell megítélnünk. ... A tömegszuggesztió hirtelen kitörésein túlmenően nem kevésbé veszélyes és szokásos betegség, a tömeg gondolkodásához és magatartásához való igazodás. Az ember erkölcsi szabadsága csak azal tökéletesedhet, ha fokozatosan elszakad a személytelen tömeg hazug szellemétől. ... Az erkölcsi önállóság visszaszerzése a tömegből való kiválást követeli meg. A szellemi tömegcikket a sajtó, a könyvek, a filmek, a rádióelőadások, a szórakoztató célú rendezvények tálcán kínálják nekünk. Mindenképpen tisztában kell lennünk azzal, hogy meneküléssel a tömeggel való azonosulás veszélyét még nem kerültük el”⁶³

Károsan hathatnak a szabad akaratra, következképp az erkölcsi életre az alapján még meg nem támadott, de működésében megzavart idegrendszer, illetve a belső lelki tevékenységben jelentkező zavarok (neurózis, pszichopátia, pszichózis), a különböző ideg-, elme- és lelki betegségek, kényszerképzetek, kényszercselekedetek (helytelenül bevésoódott isten-kép, kis korban tapasztalt, elszenvedett igazságtalanság, kóros bűntudat), szorongások fóbiák, hisztéria, stb.

Ezek a tényezők általában önmagában véve csökkentik az erkölcsi beszámíthatóságot, mivel kisebb-nagyobb mértékben befolyásolják, illetve meg is szüntethetik a szabad cselekvés nélkülözhetetlen előfeltételét, a szabad döntést. Az ilyen esetek konkrét megítélése orvos, pszichológus, pszichiáter szakemberekre tartozik. Ám szakvéleményt hitelesnek csak olyan szakemberektől fogadhatunk el, akiknek a szakvéleménye feltételezi a keresztény antropológia alapelveit.⁶⁴

Végeredményben kötelesek vagyunk a felismert rossz szokásokon úrrá lenni, a kellő önismeretet megszerezni, a rossz társaságtól és általában a bűnalkalmaktól tartózkodni,

63 Vö. HÄRING, B., *Das Gesetz Christi I*, München-Freiburg 1967, 154-156.

64 Erről bővebben lásd: NAVARRETE, U., *Problemi sull'autonomia dei capi di nullità del matrimonio per difetto di consenso causato da perturbazioni della personalità*, in AA.VV., *Perturbazioni psichiche e consenso nel matrimonio canonico*, Roma 1976, 122-123.

a kellő erényeket kialakítani. Ezek adott esetben súlyos mulasztások lehetnek. Kötelezve vagyunk tehát az állandó önfegyelmzésre és önnevelésre a felismert életeszmény és erkölcsi törvények szerint. Kötelesek vagyunk lelkiismeretünket tisztán tartani, mivel a bűn szintén a szolgaság egy fajtája, ami a szabad döntést, az erkölcsi jó választásának képességét gyengíti, vagy sorvasztja bennünk.

2.1.7 A bűnök nemek és szám szerinti megkülönböztetése (*distinctio specifica et numerica peccatorum*)

2.1.7.1. A bűnök nem (faj) szerinti megkülönböztetése

A történelem során a teológia három szempontot dolgozott ki a bűnök fajainak megkülönböztetésére. Így megkülönböztetési alap lehet a bűnök tárgya, célja és körülményei (*obiecta, finis et circumstantiae peccati*), az a parancs (*lex, praeceptum*), amivel szemben követték el a bűnt, illetve az erények (*virtutes*), melyek ellenében jött létre a bűn. Az első szempontot Aquinói Tamás, a másodikat Vasquez, míg a harmadikat Duns Scotus gyökereztetette meg. Ezek egyike sem vezethető vissza minden további nélkül a másikra, ugyanakkor igen szoros belső kapcsolatban vannak egymással.⁶⁵ De bárhogy is osztályozzuk a bűnöket, lényegileg ugyanoda jutunk, mert „minden bűnnek megvan a sajátos tárgya, amely valamely parancsba, vagy pedig erénybe ütközik. Ha a bűnöket, mint az erények elleni vétségeket osztályozzuk, akkor a következő esetekben állnak elő nemük szerint különböző bűnök: 1. Ha különböző erényeket sértenek, pl. hittagadás és a gyilkosság különböző nemű bűnök, mert különböző erények ellen irányulnak. A hittagadás a hit erénye, a gyilkosság az igazságosság erénye elleni bűn. 2. Ha ugyanazon erényt sértik ugyan, de a cselekedet tárgya teljesen különböző (*obiectum formaliter diversum*). Az igazságosság erényének tárgya, anyaga lehet pl. az élet, hírnév vagy pedig vagyoni érték. E különböző tárgyak miatt nem szerint különböző lesz a bűn is, noha ugyanazon erény ellen vétkezünk is. Hasonlóképpen az esküszegés, káromkodás, fogadalomszegés,

65 „A bűnök faji különbözősége az erkölcsileg különböző tárgyakból, indokokból és körülményekből származik, vagyis melyek alakilag különböző parancsokkal, vagy, mi egyre megy, melyek különböző erényekkel, vagy egy és ugyanazon erénynek különböző nyilatkozataival ellenkeznek. Tulajdonképp pedig e különbség a parancsokból és erényekből látszik eredni, mivel a bűnök alakilag a parancsokkal és erényekkel ellenkeznek; és a tárgyak nem másból veszik gonoszságukat, mint a törvényekhez és erényekhez való viszonyukból, amelyekkel ti. ellenkeznek. Továbbá még megközelítőbbnek és jobbnak látszik az, hogy a különbséget inkább a parancsokból kell származtatni, mint az erényekből, mert a bűn saját lényegi fogalma szerint a törvény áthágásában áll, és mivel az erény hiányáról szó sem lehetne, ha erénnyel bírni nem kellene, vagyis ha a törvény által nem volna parancsolva. Mégis tekintettel majd a parancsokra, majd az erényekre, könnyebben meghatározhatók a bűnök fajai; mi végre szükséges, hogy két elv legyen meghatározva. Egyébiránt a végek, melytől minden erkölcsi különbség függ, az erkölcsi rendben fekszik, vagyis az örök törvényben, mely annak megtartását parancsolja, mint szt. Tamás tanítja és a dolgot vizsgáló előtt elég világos”. Vö. MÜLLER, E., *Katholikus erkölccstan I*, Budapest 1876, 522.

egy erény (a vallásosság) ellen irányuló vétkek, mégis különböző nemű tárgyak miatt különböző nemű bűnöknek számítanak. 3. Ha egyazon erény ellen irányulnak ugyan, de ellentétes módon (*contrario modo*), mégpedig túlzás, vagy fellépő hiány révén (*per excessum vel per defectum*). A vakmerő bizakodás és a kétségbeesés pl. különböző nemű bűnök, mert noha ugyanazon erény, a remény elleni vétkek, de ellentétes módon. 4. Ha egyazon cselekedetet követelő parancsoknak más és más erény az indítóoka, a bűnök nemük szerint annyi bűnnek számítanak, ahány erény a parancsoknak indítóoka. Aki a bűnt megtartására fogadalommal is kötelezte magát, a bűnt megszegésével nem szerint két bünt követ el, mert vét a mértékletesség erénye ellen, melyből az egyházi parancs fakad és a vallásosság erénye ellen is a megszegett fogadalom következtében, mert a fogadalom megtartására a vallásosság erénye kötelez. 5. Ha egy és ugyanaz az erény az indítóoka a különböző parancsok által megkövetelt cselekedeteknek, akkor a parancsok áthágása nem szerint egy bűnnek veendő. Nem szerint egy bünt követ el pl. aki lop, noha a lopást a természettörvény, az isteni tételes törvény és az emberi törvény egyaránt tiltja, mivel mind a három parancsnak egy, azaz az igazságosság erénye az indítóoka (*motivum*).⁶⁶ Egy bűnös cselekedet tehát több bünt is magába foglalhat.⁶⁷

66 Vö. EVETOVICS, K., *Katolikus erkölcsstan I*, Budapest 1940, 150-151. További példák: „1. A rágalmazás, lopás, fajtalanság különböző fajú bűnök, mert alakilag különböző parancsolatokkal ellenkeznek. Valamint a szt. mise elmulasztása és szolgai munkák végzése vasárnap, különböző fajú bűnök, mert két, alakilag különböző parancsot sértenek. 2. A bűnt megszegése hús-evés által, és a bűnt megszegése ismételt jóllakás által, különböző fajúak, mert az az étel minőségét, ez az étel mennyiségét meghatározó parancsral ellenkeznek. 3. Három, különböző fajú bünt követ el az, ki a húsételtől nem tartózkodik, midőn az egyház parancsa, fogadalom és szentségi elégtétel által köteles arra, mert a három különböző indok miatt alakilag különböző köteleltséget hanyagol el. 4. Különböző fajú bűnök az eretnkség, kétségbeesés és az Isten iránti gyűlölet, mert három különböző fajú erénnyel ellenkeznek. Különböző fajú bűnök a fogadalom megszegése és a hamis eskü is, mert egy erénnyel, ti. a vallással különböző módon ellenkeznek, amennyiben két különböző vallási cselekménnyel állnak ellentétben, melyek: a fogadalom hűséges megtartása, és az igaz eskü. Hasonlóképp a megszólás és gyalázás is különböző fajú bűnök, mivel nevezetesen különböző módon sértik az igazságosságot, amely ti. megkívánja, hogy senkit se sértsünk meg sem hírében, sem becsületében. 5. A tékozlás és fősvénység, valamint minden bűn, melyek túlzás és hiány által követtetnek el, egymástól különböző fajúak, mert egy és ugyanazon erénnyel ellenkeznek a két egymással ellentétben álló bűn folytán, melyeket az erény megvet és kerül. 6. Különböző fajú bűnök az eretnkség és a hit parancsolt cselekményének elmulasztása, a kétségbeesés és a remény köteles cselekményének elhagyása, az Isten iránti gyűlölet és a szeretet cselekményének mellőzése, melyeket meg kell tenni; valamint a legtöbb mulasztási és elkövetési bűn, melyeknek egyike tagadó, másika állító parancsral ellenkeznek. 7. A javadalmas pap, elmulasztván zsolozsmát, egy bünt követ el, mivel az egyház ugyanazon vallási indokból parancsolja neki, mint papnak és javadalmasnak, az imák elmondását”. Vö. MÜLLER, E., *Katolikus erkölcsstan I*, Budapest 1876, 521-522.

67 Vö. HÁRING, B., *Krisztus törvénye I*, Pannonhalma-Róma 1997, 364.

2.1.7.2. A bűnök szám szerinti megkülönböztetése

Már utaltunk rá, hogy igen sok és sokféle bűn van. Magától értetődőnek tűnik, hogy a bűnök száma tekintetében nincs különösebb nehézség azok beszámításában, ám ez nem egészen van így. A bűnök szám szerinti összegének megállapítása során a számítási egység ugyanis nem szükségképp a cselekedet fizikai, hanem az erkölcsi egysége. Ebből a számítási egységből adódóan elképzelhető az, hogy a) több fizikai cselekedet mintegy erkölcsi értelemben összeforr, s ezért erkölcsileg csak egy bűnt alkot; b) egy bűnös cselekedet vonatkozhat több tárgyra vagy személyre, ám ezek a tárgyak vagy személyek csak egy erkölcsi egységet képeznek, s maguk a bűnös cselekedetek csak egy erkölcsi értelemben vett bűnnek tekintendők.

A bűnök számára vonatkozóan az alábbi elvek szerint kell tájékozódni: „1. Annyi a bűn, amennyi az akaratnak bevégzett cselekménye a különböző tárgyak körül. 2. Annyi a bűn, amennyi az akaratnak erkölcsileg félbeszakított cselekménye ugyanazon tárgy körül. 3. Annyi a bűn, amennyi az ugyanazon cselekményre vonatkozó egész vagy különböző tárgy”.⁶⁸

A bűnök tehát összegződhetnek erkölcsi értelemben. Mármost a kérdés az, hogy miképp szakadhat meg a cselekvés folytonossága, vagy épp mi módon forrhat egyé erkölcsi értelemben a fizikai értelemben vett több cselekedet? A cselekvés fizikai folytonossága erkölcsi értelemben megszakadhat, s újra folytatódhat. Ám ilyen esetben szám szerint új bűn keletkezik (a bűn neve szerint ugyanaz marad). A második kérdésre válaszolva azt állítjuk, hogy több cselekedet az alábbi módokon válhat erkölcsileg egygé: 1) Az elérendő bűnös cél, vagy a cselekvő bűnös szándéka miatt (ex intentione finis vel agentis), mivel ez a cél, vagy ez a szándék átjárja mindazokat a külső vagy belső cselekedetet, melyek eszközül szolgálnak a bűnös cél vagy szándék megvalósításának.⁶⁹ 2) Az indulat heve (affectus voluntatis) erkölcsi értelemben egységbe forrasztja az egynemű külső és belső cselekedetet egyaránt, még akkor is, ha csekély időköz választja el azokat egymástól.⁷⁰ 3) Erkölcsi értelemben egységet képeznek azok a cselekedetek, melyek egy egésznek össze tevő részei (partes integrantes).⁷¹

68 Vö. MÜLLER, E., *Katholikus erkölcsstan I*, Budapest 1876, 523.

69 Példa: Ha valaki azt határozza el, hogy megöli ellenségét, a gyilkolás szándéka egyesíti mindazokat a tetteket, melyek hozzájárulnak a bűn kivitelezéséhez. Így a bosszúvágy fölkeltése, a fegyver megvásárlása és maga a gyilkos tett egy bűnnek minősülnek. A gyónás során elég azt bevallani, hogy embert öltem.

70 Példa: „Ha valaki indulat hevében többször káromkodik, többször esküszik, átkozódik, egy bűnt követ el; ha valaki hosszabb időn keresztül tisztátalan gondolatokban gyönyörködik, ha közbe-közbe rövid időre meg is szakad ez a gyönyörködés, egy bűnt követ el, mert a kis időköz a cselekedet egységét nem bontja meg”. Vö. EYEVICHS, K., *Katholikus erkölcsstan I*, Budapest 1940, 153.

71 Ilyen egységnek kell tekinteni a breviárium elmondásának kötelességét. Ez napi kötelesség, de részekre bontható, de az egyes részek elmondása is kötelező. Ha valaki azt határozza el, hogy nem mondja, csak egy

Mi módon szakadhat meg az erkölcsileg egynek vett bűn folyamatossága? Azaz, mikor válik a megszakadás miatt a cselekvés folytatása újabb bűnné? A megszakítás beszámítása másként történik a belső bűnöknel, a külső cselekedet megtételére szánt akaratnál és a külső bűnöknel. A belső bűnököt illetően az ugyanazon tárgy körül forgó folyamatos belső cselekedet egysége az alábbi esetekben szakad meg: a) a bűnök szándékos visszavonásakor, b) azok szándékos abbahagyásával és c) egyszerű megszűnésükkel, melyet bizonyos körülmények vagy egyéb elfoglaltság okoz.⁷² A külső cselekedet megtételére szánt akarat esetében a cselekedet erkölcsi egysége akkor szakad meg, ha azt szándékosan visszavonjuk, vagy ha a szándékosan megkezdett cselekedetet szándékosan megszüntetjük.⁷³ A külső bűnös cselekedetek esetében azok számszerűleg különálló bűnöknek tekintendők, amennyiben magukban és más külső büntől függetlenül bűnös cselekményt képeznek, vagyis ha nem részei, s nem is eszközei más bűnös cselekedetnek, és a bűnös szándék vagy az indulat heve sem forrasztja azokat erkölcsi egységbe. Természetesen, azok a bűnös cselekedetek, melyeknek elűt a tárgyuk, vagy amelyek önmagukban véve befejezettek, erkölcsi értelemben egységbe nem forraszthatók sem a szándék, sem az indulat heve miatt.⁷⁴

Újabb probléma, ha csak egy bűnös cselekedetet veszünk tekintetbe, ám annak észrevesszük több tárgyra irányulását. Több lesz-e az elkövetett bűnök száma, vagy sem? A

bűnt követ el. Ha azonban úgy határoz, hogy csak a felét mondja el, s később a másik felének a törlését is elhatározza, két bűnt követ el. Másik példa, ha a pap bűnös állapotban áldoztat (ami önmagában bocsánatos bűn), csak egy bűnt követ el, mert az áldoztatás erkölcsi egységként veendő. Vö. EVETOVICS, K., *Katolikus erkölccstan I*, Budapest 1940, 153.

72 Példa: Ha valaki folyamatosan rossz gondolatokkal foglalkozik s közben néhány szót vált mással, de aztán rögtön visszatér rossz gondolataihoz, az egység nem szakad meg; ha az ily beszélgetés hosszúra nyúlik és teljesen elvonja a rossz gondolatoktól, de aztán újra visszatér hozzájuk, szám szerint új bűn áll elő. Az indulat heve, ha közben mással foglaljuk el magunkat, hamar lelohadhat. Általában két-háromórai időköz már megszakítja a benső indulatból fakadó bűnt, pl. a gyűlölet. Vö. EVETOVICS, K., *Katolikus erkölccstan I*, Budapest 1940, 154.

73 Példa: „Aki elhatározza, hogy lopni fog, abban a szándék napokig eltarthat, vagy aki bosszú után liheg, e bosszúvágy hetekig élhet, ha azt vissza nem vonja és tudatosan el nem áll tőle. Hogy a nem szándékos abbahagyás esetén a bűn megszakításához mekkora idő szükséges, azt a bűn súlyosságából és egyéb körülményekből ítéljük meg. Aki pl. elhatározza, hogy lopni fog, s ezt a szándékát 3-4 napon keresztül lelkében hordja s közben e szándékát többször meg is újítja és csak aztán követi el a lopást, egy bűnt követ el. Ha azonban elhatározza, hogy ma éjszaka lop, és bár gondol erre a szándékára, de a lopást mégsem hajtja végre, másnap azonban újra felteszi magában, hogy lopni fog, az két bűnt követ el, mert az első esetben elhatározásától, illetőleg a bűn elkövetésétől szándékosan elállt”. Vö. EVETOVICS, K., *Katolikus erkölccstan I*, Budapest 1940, 154-155.

74 Példa: Ha „a pap elhatározza, hogy egy hónapon keresztül elhagyja a breviáriumot, minden egyes napnak a mulasztása külön-külön bűnnek tudandó be, mert az egy napi elmondás különálló, a másik napétól független, elszigetelt kötelezettség s ezért az egyes mulasztások nem vonhatók erkölcsi egységbe”. Vö. EVETOVICS, K., *Katolikus erkölccstan I*, Budapest 1940, 155.

válasz attól függ, hogy a cselekedet által érintett több tárgy egy erkölcsi egységet alkot-e, vagy ilyen egységbe fogható-e. Több tárgy vagy személy már eleve egy erkölcsi egységbe foglalható, így a család, a baráti kör, vagy az állam, stb. További szempont, hogy a külső és a belső bűnöknel más és más elvek érvényesülnek, melyek az egyesítés lehetőségét jelölik. Ezek az elvek az alábbiak: 1) A pusztán belső cselekedet esetében (vágy, kívánság) az egynemű tárgyak, személyek erkölcsi egységbe forraszthatók.⁷⁵ 2) Aki ellenségének több rosszat kíván, úgy ez a kívánsága csak egy bűnnek számít. 3) Ha több tárgyat érint a bűnös cselekedet, úgy az csak akkor vehető egy bűnnek, ha a bűn tárgyköre egy erkölcsi egységbe forrasztható.⁷⁶

2.1.8. Az ún. főbűnök (vétkek), vagyis a bűnös hajlamok és készségek

A bűnök helyes megítélése vonatkozásában sajátos helyet foglalnak el az ún. főbűnök (*vitia capitalia*), melyek önmagukban véve nem minősülnek szoros értelemben véve bűnöknek, mivel „az eredeti bűn következtében önként jelentkező rossz hajlamokat, és szándékosan kifejlesztett rossz készségeket” jelentik.⁷⁷ Tehát belőlük forrasznak a személyes bűnök. Azért kell röviden vázolnunk ezeket, mivel egy-egy bűn tényleges súlyosságát jelentős módon befolyásolhatják. Adott esetben csökkenthetik a személyes bűn súlyát, ha igazolt a hajlam, vagy a szokás. A katolikus teológia hét főbűnt különböztet meg. Ezek a kevélység, mely az összes végső forrása, a fővényesség, a bujaság, az irigység, a torkosság, a harag és a jóra való restség. 1. A kevélység, vagy gőg (*superbia*): Úgy határozható meg, mint a saját önértékünk túlzó módon téves értékelése és értékeltetése, ami úgy jelentkezik, mint az akarat rendetlen vágyakozása, törtetése; mint általános nagyzási hóbort, rendetlen önszeretet, túlzó önbecsülés, mások indokolatlan háttérbe szorítása, megvetése; öndicséret. Természetesen, ezzel egyáltalán nem tagadjuk a helyes önállítást, értékeink és méltóságunk kellően józan ismeretét és annak fényében való cselekvés jogosságát. Ez a vonás többé-kevésbé mindannyiunkban megvan. Valóban súlyos bűnné akkor válik, ha Isten akaratának szándékos megvetésével jár. Ha ugyanis „valaki Istennel szemben alárendelt viszonyát elismeri, de önmaga kiválóságát kellenél többre becsüli, bűne magában véve bocsánatos bűn,” feltéve, ha ebből adódóan nem okoz másnak súlyos

75 Példa: Aki azt határozza el, hogy „egy hónapon keresztül nem mondja el a napi zsoltosmát, ezzel az elhatározással egy bűnt követ el; megjegyzendő, ha ezt megvalósítja, az egyes napok mulasztása szám szerint külön-külön súlyos bűn, mert amint láttuk, az ilyen teljesen különálló, egymástól elszigetelt külső kötelességmulasztás a többivel nem foglalható egy egységbe”. Vö. EVETOVICS, K., *Katolikus erkölcsstan I*, Budapest 1940, 156.

76 Ha valaki „megrágalmaz egy családot, testületet, szám szerint egy bűnt követ el, ha a családnak, mint ilyennek szándékozott ártani, nem pedig külön-külön minden egyes tagjának”. Vö. EVETOVICS, K., *Katolikus erkölcsstan I*, Budapest 1940, 156.

77 Vö. EVETOVICS, K., *Katolikus erkölcsstan I*, Budapest 1940, 157.

jogtalanságot.⁷⁸ Fajai az alábbiak: 1) A vakmerőség, közelebbről a vakmerő vállalkozás (praesumptio), mely az egyén erőit meghaladó tettekre vágyik, s arra vágyakozik. Ez a faja ennek a főbűnnek önmagában véve bocsánatos bűnnek minősül, de könnyen súlyossá válhat. 2) A rendetlen rang- és hivatalhajhászás (ambitio) olyan magas társadalmi vagy szakmai rang megszerzésére vágyik és törekszik, melyre az erre vágyódó személy méltatlan vagy alkalmatlan. Ezt a magatartást nevezhetjük hiú dicsőségvágynak is (inanis gloria), s amennyiben szavakban vagy tettekben nyilatkozik meg, úgy kérkedés, hetvenkedés a neve (iactantia seu ostentatio), ha valamely erény színlelésének alakjában mutatkozik meg, úgy képmutatás, alakoskodás a neve (hypocrisis). Megmutatkozhat a saját nézetünkhöz való indokolatlanul makacs ragaszkodásban is (pertinacia), vagy ebből fakadó viszályban (discordia), kötekedésben (contentio) vagy engedetlenségben (inoboedientia). A gőg vagy kevélység ellenkezik a szeretet és az alázat erényével, mivel sérti a szeretet rendjét, illetve nem kíván a törvényes hatalom alá tartozni. 2. A fősvénység (avaritia) főbűne abban mutatkozik meg, hogy rendetlenül vágyakozik vagy törekszik a földi javak után. Ez a vágy vagy törekvés megmutatkozhat a javak megszerzésében, s a javak halmozásában (bírvágy, kapzsiság, kuporgatás!), vagy a már megszerzett javak túlzottan aggodalmas féltésében (zsugoriság, garasoskodás). Ez a rendetlen vágyakozás nemét tekintve bocsánatos bűn mindaddig, amíg az ember a vagyonban nem a végső célját látja. Ugyanakkor könnyen belátható, hogy milyen könnyen válhat nemet e bűn, s lesz igen súlyos vétekké. Elég, ha csak az igazságtalan fizetésekre, bérmegevonásokra, mások sanyargatására gondolunk. Ez nemcsak egyénekre, kisebb csoportokra, de népekre, nemzetekre, netán világrészekre és végső esetben az egész földkerekségre is vonatkoztatható. A fősvénységgel rokon bűnök az alábbiak: a) a szív eldurvulása, vagyis a keményszívűség, ami az emberekkel szemben különböző formákban mutatkozhat meg. Így az erőszakban (violentia), a hamisságban, ármánykodásban és cselszövésben (fallacia), mely utóbbi lehet szóbeli, s akkor dolus, illetve tettbeli, akkor fraus a neve. Ugyancsak kifejeződhet úgy, mint az adott szó megszegése, vagyis árulás (proditio), esküszegés (periurium). Mindezek következménye a zaklatottság, az állandó nyugtalanság (inquietudo). 3. A bujaság (luxuria): Ez a nemiségünkkel való visszaélés, mely jelentkezhetházastársi hűtlenségben, paráznaságban (más és azonos nemű partnerek alkalmoszerű keresésében és megtalálásában), fajtalankodásban (állatokkal való közösülés), gyermekekkel való közösülési vágyban és tettben (pedofília). De paradox módon ide sorolható a nemiség, a tulajdon nemiség megvetése is. A hagyományos teológia önmagában véve súlyos bűnnek vette a paráznaságot, s egyáltalán, a szexualitással kapcsolatos bűnöket, amit

78 Vö. EVETOVICS, K., *Katolikus erkölcsstan I*, Budapest 1940, 158.

nem szabad tudatlanra vennünk,⁷⁹ mivel a szexuális kapcsolat létesítése súlyos pszichés következményekkel jár. A ma mindennapi tapasztalata ennek ellentmondani látszik, mely szerint nincs különösebb következménye a szexuális kapcsolatoknak, hiszen könnyen váltják a partnerek egymást, minden különösebb érzelmi és egyéb következmény nélkül. Ez azonban a látszat világa. Minden normális ember számára igen fontos az ilyen kapcsolat és annak nem kaland jellege. Igenis, súlyos következményei vannak a kellő érettség és elkötelezettség nélküli szexuális kapcsolatoknak. Ha valaki ezeket bagatellizálni akarja, épp ezzel áruja el vagy éretlenségét, vagy a már elszenvedett károk komoly számbavételét. A szexualitás különös módon meghatároz bennünket, akár úgy, hogy adott a nemünk, akár úgy, hogy társat választunk az ön- és fajfenntartás számára, aki kiegészíti hiányainkat. Itt a hiányt az ún. poláris ellentét értelmében vettük.⁸⁰ Ez a víciüm sok szenvedés és bűn forrása lehet: „az ember bemocskolja mások becsületét, vét a szeretet és az élet titka ellen, szívéből kihál az igazságosság és a szeretet erénye embertársaival, utódaival szemben, másokat megbotránkoztat, elcsábít, egyedül csak önmagát szereti, képtelenné válik arra, hogy másokat boldoggá tegyen és érzéketlen lesz a lelki és szellemi valóságok iránt”.⁸¹ 4. Az irigység (invidia): Ezt úgy lehetne körülírni, mint a mások javán való szomorkodást, s az ebből fakadó negatív érzelmeket, majd döntéseket. De miért is szomorkodik valaki más szerencsésén? Azért, mert a másik kiválósága, jó hírneve és elismertsége azt az üzenetet hordozza az irigy ember számára, hogy az a saját kiválóságát gyengíti. Nyilvánvaló módon itt a másik kiválósága valós, míg a saját kiválóságunk tárgyilagosan értékelve alatta marad a másikénak. Ez a kitétel máris rávilágít a

79 Ugyanakkor ma már talán árnyaltabb képünk van a súlyos és nem súlyos bűnök között. Az általunk szeretett vagy szimpatikus másnemű személy iránti vonzalom önmagában nemesnek tekintendő, ami kifejezésének megvannak a maga lelki és testi lépcsőfokai. Talán nem tévedünk, ha azt állítjuk, hogy itt súlyos bűn akkor keletkezik, ha valaki pusztá kéjvágyból, eszköznek tekintve a másikat, enged a testi kívánságoknak, mivel e területen a testi „birtokbavétel” a lelki birtokbavétel jele és eszköze., tehát megtevészi ezzel a partnerét. A teljes értékű szexuális együttlét a katolikus felfogásban a két személy végleges egymásnak történő, azaz kölcsönös önátadásának eszköze és szimbóluma, úgyhogy erre csak akkor kerülhet sor, ha a két személy jogképes és életre szólóan elkötelezte egymásnak egymást. E dimenzió nélkül objektíve mindig súlyos vételről van szó. Ma ugyanakkor világos, hogy sok esetben nincs szó ténylegesen súlyos bűn elkövetéséről, mivel a fél vagy felek vétlen tudatlanságban vagy tévedésben vannak az emberi szexualitás Teremtő által szándékolt tervét illetően.

80 „Szent Ágoston szerint Isten a történelmet élő ember rendjét és életét mint valami fölséges költeményt nagy művészettel mintegy ellentétekből építi föl. ... 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: mindegyikben benne van az egész, de sajátos hangsúlyozással; úgy hogy csak a kettőnek kölcsönössége és erőjátéka biztosítja az egésznek gazdagságát és egyben egységét, és ha élő, egészségét és termékenységét”. Vö. SCHÜTZ, A., *Örség. Korkérdések és tájékozódások*, Budapest 1936, 216.

81 Vö. HÄRING, B., *Krisztus törvénye I*, Pannonhalma-Róma 1997, 373.

helyes önismeretre, amit az örök értékek helyes látása biztosít. Természetesen, a probléma különös módon akkor jelentkezik, ha a) vagy nem látjuk magunkat valósan, vagy b) ha valósan látjuk, s nem akarjuk a másik kiválóságát elismerni. Ebből adódóan az irigység vétek a szeretet, az alázat ellen. Főleg ott fordul elő, ahol hasonló kvalitású erők állnak egymással szemben. Nemét tekintve súlyos bűn, épp azért, mert a szeretettel ellenkezik, ám itt is árnyaltan kell látnunk, mivel attól függően, hogy mi az irigységünk tárgya, lehet bocsánatos bűn is. A gyakorlati tapasztalat azt tanítja, hogy az irigység a maga teljességében ritkán jelentkezik teljes szándékosságában, ezért általában nem súlyos bűn, de könnyen azzá válhat, ha az irigység gyűlöletté válik.⁸² Az irigység rokon bűnei: a) a tisztességtelen versengés (aemulatio), a megszólás (detractio), a káröröm (malevolentia), a lesújtottság mások öröme láttán, a titkos vagy nyilvános áskálódás, illetve mások leki-csinylése (surratio). Ellenszere a szeretet és az alázat gyakorlása. 5. A torkosság (gula) főbűne: Ez a hajlam az étel és ital rendetlen élvezetében mutatkozik meg, vagyis a velük kapcsolatos mértéktelenséget jelzi (comessatio et ebrietas). Az ételben való mértékletes-ség neve latinul az abstinentia és az itallal kapcsolatban a józan mértéktartás, vagyis a józanság (sobrietas). A torkosság vonatkozó bűnös változatai az alábbiak: a) falánkság, ami az adagolásban megmutatkozó mértéktelenség, b) finnyáság, vagyis az ételben való válogatosság. A torkosság teljes neme szerint önmagában véve bocsánatos bűn, de itt sincs kizárva következményként a súlyos bűn elkövetése.⁸³ Ide tartozó rokon bűnök az alábbiak: 1) a szellemtelen és tisztességtelen vigasság (inepta laetitia), 2) a szószátyárság és modortalan beszéd (multiloquium, scurrilitas), 3) a testi-lelki eltopputság (hebetudo), illetve 4) a testi-lelki javaink ápolásában megmutatkozó rendtelenség, hanyagság és gondozatlanság. A részegesség azt jelenti, hogy az illető részegítő italokat pusztán élvezetből túlzó mértékben fogyaszt. Aki tudatosan és szándékosan fogyaszt annyi részegítő italt, hogy annak hatása elvegye értelmének kellő használatától, úgy az az ember súlyosan vétkezik, egyébként csak bocsánatosan. Ennek oka világos, mivel az értelem világa az emberlét egyik legfontosabb megmutatkozási módja. Aki így elveszíti öntudatát, súlyosan vét emberi méltósága ellen. Ide tartozik a dohányzás kérdése is. Jóllehet „erkölcsileg a dohányzás nem kifogásolható, ha az felüdülést, a társalgás, az érintkezés elősegítését, a munkakedv felfokozását idézi elő”.⁸⁴ A gond a túlzó fogyasztással van. Nem így kell vélekedni a drogokról, mivel azok súlyos egészség és személyiség károsítók, ezért tudatos

82 Megjegyezzük, hogy az irigységnek vannak jelentős szomatikus tünetei, vagy következményei is, így a test sorvadása.

83 Ez akkor válik súlyos vétékké, ha „általa másokat megrövidít az ember: ha elhanyagolja munkáját, ha visszautasítja az éhezõ emberek megsegítését, ha veszélyezteteti egészségét”. Vö. HÁRING, B., *Krisztus törvénye I*, Pannonhalma-Róma 1997, 374.

84 Vö. HÁRING, B., *Krisztus törvénye I*, Pannonhalma-Róma 1997, 375.

fogyasztásuk súlyos bűn. Mindaz, aki drogot ilyen fogyasztási célra állít elő, azzal kereskedik, súlyos bűnt követ el. 6. A harag (ira): Ez a bűnös késztetés úgy írható le, mint hevességgel párosult rendetlen, bosszúra ingerlő indulat. Ellentéte a szelídség erénye. Kettős rendetlenséget is tartalmaz: az egyik az érzéki világunkban fellobbanó túlzó fellángolás, míg a másik a mértéktelen bosszú vágya. Ha csak a fellángolást vesszük, az önmagában véve teljes nemében bocsánatos bűn, de súlyos bűnné is válhat. A harag ugyanis többféle módon mutatkozhat meg: 1) először is jelenthet neheztelést (rancor), ami azt jelenti, hogy indokolatlanul méltatlankodunk, s ez lappangó módon is létezhet. 2) jelenthet dühöt (furor) is, mely mértéken felüli heves érzelmi kitörésben nyilvánul meg. 3) Megmutatkozhat őrjöngésben (insania) is, mely megfosztja az embert eszének kellő használatától. Mindezek normális ember esetében a mértéktelen bosszúvágy forrásául válhatnak, ami neme szerint súlyos bűn, mivel az igazságosság és a szeretet elleni vétkeknek minősül. Rokon bűnök az indokolatlan méltatlankodás (indignatio), a bosszúforralás (tumor mentis), a gyalázkodó beszéd (contumelia), illetve a káromkodás (blasphemia).⁸⁵ A jogtalan harag minden formája objektíve súlyos bűn, hiszen az igazságosság és a szeretet ellen irányul. Létezik tehát jogos harag is, ha például beosztottunk, vagy főnökünk rosszul (hanyagul és gondatlanul) végzi a munkáját és ebből kellemetlenségünk lesz. 7. A jóra való restség (acedia), ami általában renyheséget, lustaságot, nemtörődömséget jelent a kötelességteljesítésre vonatkozóan. De nem annyira „a munkától való irtózás, nem rendezetlen vágy a pihenés és a szórakozás után (pigritia), hanem érzéketlenség a lelki és szellemi valóságok iránt, túlzott ragaszkodás a földiekhez, az istenihez való ragaszkodás hiánya”.⁸⁶ Vagy más szavakkal nem más, mint „tunya szomorkodás, kellemlenség Isten jóságával szemben; azon való szomorkodás, hogy Isten felkínált kegyelmét, barátságát el kell fogadnunk, s a velejáró kötelességeket teljesítenünk”.⁸⁷ Épp ezért, teljes nemében önmagában véve súlyos bűn, mivel ellenkezik Isten szeretetével. Ez a súlyos formája azonban ritkán fordul elő a maga vegytisztaságában, inkább a bűnös mulasztás kategóriájába sorolható. Rokon bűnök az alábbiak: 1) a lelki dolgokkal szemben tudatosan táplált ellenszenv, gyűlölet (malitia), 2) a tunyaság lelki dolgok végzésében, illetve a belső szétszórtság (evegatio mentis), illetve a kétségbeesés örök üdvösségünk elérésére vonatkozóan (desperatio).

85 Más csoportosításban a harag gyermekei az alábbiak: a türelmetlenség, a felháborodás, a gúnyolódás, a szidalmazás, a veszekedés, a verekedés és az árkozdás. A harag szüli a bosszút, a sértést és halált. Vö. HÄRING, B., *Krisztus törvénye I*, Pannonhalma-Róma 1997, 372.

86 Vö. HÄRING, B., *Krisztus törvénye I*, Pannonhalma-Róma 1997, 375.

87 Vö. EVETOVICS, K., *Katolikus erkölcsan I*, Budapest 1940, 163.

2.2. A bűnök okai

A bűnnek van létesítő oka (causa efficiens) és vannak azt előmozdító okai (causae excitantes). Ez utóbbi vagy belülről jön, s akkor kísértés (tentatio) a neve, vagy kívülről, akkor bűnalkalomnak hívjuk (occasio peccandi).

2.2.1. A bűn létesítő oka

A bűnt a szabad akarattal rendelkező ember követi el, tehát ő a bűne létrehozó oka. Ez az emberi szabadsággal való visszaélés, a Teremtő alkotta erkölcsi és jogi rend tudatos és szándékos megsértése. Ez alapvetően kétféle módon történhet, vagy eleve az egész vallási-erkölcsi rend elvetése, totális lázadás a teremtés ellen, vagy annak csak bizonyos részeinek elfogadása, a többi megtagadása, illetve az egyes parancsok alkalmi vagy szokásos megsértése. A bűn tehát tudva és akarva való rossz döntés, mellyel az ember egyengeti útját negatív önmegvalósításának, azaz a gonoszságban való megátalkodásának.

2.2.2. A bűn előmozdító okai

Ebben a fejezetben röviden a kísértésről és a bűnalkalomról kell szólnunk, és pedig azért, mert ma maguk a krisztushívők sem veszik komolyan az ezekből a szituációkból adódó fenyegetettséget. Mintha a nagykorúság tudata máris védelmet nyújtana a bűnnel szemben. Az előbb úgy írtuk le a kísértést, mint ami belülről hat, a bűnalkalmat pedig úgy, mint ami kívülről hat. A leírás nem egészen pontos, mivel a világ és a sátán külső módon is hathat, nemcsak belső módon. Mindkettőben az a közös, hogy a bűn elkövetésére ösztönöznek. Egyik sem képes a szabad akaratot közvetlenül befolyásolni, hanem csak közvetett módon, akár a kívánság felélesztésével, valami kedvező dolog kilátásba helyezésével, vagy tévedésbe vivéssel.

Tudnunk kell, hogy sem a kísértés, sem a bűnalkalom önmagában még nem bűn, de könnyen bűnbe visz, ezért kell velük szemben óvatosnak lenni, tehát az okosság erényét gyakorolni.

2.2.3. A kísértés

Három tényező jelölhető meg kísértőként, a saját rosszra hajló természetünk, a világ⁸⁸ és a sátán.⁸⁹ Bárhonnan jön is a kísértés, az alábbi elvek szerint kell megítélni azt. 1. A

⁸⁸ Itt világ alatt értjük „nemcsak a földi dolgokat, hanem különösen a földi érzelmű embereket. Kétségkívül az érzéki dolgok fölizgatják a kívánságot, azoknak rendetlen megkívánására; az emberek lelkeinek kísértésül, és az esztelenek lábainak törül szolgálnak”. Vö. MÜLLER, E., *Katholikus erkölcsstan I*, Budapest 1876, 534.

⁸⁹ A sátán közvetlenül nem tud hatni a szabad akaratunkra, ám hat a képzeletünkre és a vágyvilágunkra. Ez a belső működése. Ami pedig a külső működését illeti, azt kell mondanunk, hogy „láthatólag megjelenik, hamis csodákat művel stb., hogy az embert tévelyre és bűnre édesgesse. ... néha a világosság angyalává változtatják magukat”. Vö. MÜLLER, E., *Katholikus erkölcsstan I*, Budapest 1876, 535. Kiváló tanulmány olvasható

rosszra való kísértésbe beleegyezni bűn, míg azt pusztán érezni nem bűn (ez hittétel is). 2. A kísértést vakmerően felgerjeszteni bűn, épp a beleegyezés veszélye miatt. Ez nem jelenti azt, hogy adott esetben ne kéne bizonyos embereknek olyat tenniük, amiből világosan látják majd, hogy kísértő tényezőkké lehetnek. Gondoljunk csak a gyóntató papra, orvosra, bíróra, nevelőre, akiknek hivatásukból adódóan modellezniük kell a rájuk bízottakban lezajló folyamatokat, illetve a rájuk ható tényezőket.⁹⁰

2.2.4. A bűnalkalom és a bűnveszély problémája

Ez tulajdonképp a világ kínálta szituáció a bűn elkövetésére, s alatta értünk embereket, helyeket, időt, minden olyan körülményt, ami bűnre viheti az embert.⁹¹ Ezek a külső körülmények tovább pontosíthatók, s különböző mértékben hatnak. Így a bűnalkalom lehet távoli, vagy közeli, attól függően, hogy elégséges ereje van-e a bűnre csábításban, vagy nem. Illetve szándékos vagy szükségképpen, attól függően, hogy a bűnalkalomban levő személy számára szabadon felkeresett vagy kényszerűen elviselt szituációról van-e szó.

A távolabbi bűnalkalom tehát nem okoz közvetlen bűnveszélyt, tehát rendesen nem lesz belőle bűn. Ellenben a közeli bűnalkalom általában ezzel végződik. Ez a közelebbi bűnalkalom lehet feltétlen módon (absolute) vagy csak esetlegesen bűnalkalom (per accidens). Feltétlen a bűnalkalom abban az esetben, ha az önmagában véve alkalmas arra,

a sátánról és műveiről: HORVÁTH, S. *Angyalok-démonok I-II-III*, in *Vigilia* 13 (1948) 591-602; 713-724; 14 (1949) 82-96.

90 Gyakorlati következtetések: „1. az, kit valamely nagyon rossz gondolat háborgat, de mihelyt annak gonoszságát belátta, azt elűzni törekszik, bizonyára nem vétkezik. Ha pedig csak félig-meddig (in confuso) veszi azt észre, és egy kevéssé beleegyez, akkor az illető ment ugyan a súlyos büntől, de nem mondhatni, hogy ment a bocsánatos büntől is. 2. Ha a jámborságban kipróbált ember azon aggódik, vajon beleegyezett-e a tisztátalan gyönyörbe, erkölcsileg biztos lehet, hogy nem egyezett bele, mert lehetetlen, hogy oly erős akarat változzék a jó föltételben anélkül, hogy azt világosan ne venné észre. De ellenkező tartandó arról, ki könnyen halálos bűnbe szokott esni; kételyben ugyanis az ilyenről föltehető, hogy beleegyezett; mert ha ellenállott volna, bizonyára emlékeznék az igyekezetre, mellyel a kísértést legyőzni iparkodott. 3. Aki kíváncsiságból ocsmány könyveket olvas, vagy szemtelen képeket meglekint, vagy ledér színdarabokat szemlél, bocsánatos bünt követ el, ha a tisztátalan gyönyör és beleegyezés veszélye távol van; halálosan vétkezik azonban, ha azok fajtalan gyönyör miatt, vagy annak veszélyével történnek”. Vö. MÜLLER, E., *Katholikus erkölcsstan I*, Budapest 1876, 537.

91 Vö. BÖCKLE, F., *A morálteológia alapfogalmai* (ETK 1), Budapest 2004, 96. Császár József az alábbi bűnalkalmakat sorolja fel: táncmulatságok, színházak, rossz könyvek, rossz iskolák, ágyasság, kocsmák, ismeretségek, egyes házi (otthoni) veszélyek, rossz társaságok. Vö. CSÁSZÁR, J., *Gyóntatók zsebkönyve*, Budapest 1944, 132. Ehhez ma hozzátehetjük, hogy a TV, rádió, internet, diszko és a szórakozóhelyek, általában a sajtó, bizonyos munkahelyek szintén bűnalkalmak. Hozzáteesszük, hogy ezek között nem mindegyik önmagában rossz, hanem csak annyiban, amennyiben az erkölcsi rendet megsértő és megvető magatartásmódokat, eszméket kínál fel utánzásul, illetve azokkal való azonosulás végett. Ezek a körülmények ma már mindennütt jelen vannak tehát, s a krisztushívőknek edzettnek, immunisnak kell velük szemben lenniük, amit elsősorban nem azzal szerezhetnek meg, ha vakmerő módon kipróbálják azokat.

hogy az embereket a bűnre vezesse, vagyis olyan, hogy az embereke gyarlóságuk miatt általában elbuknak az ilyen helyzetben.. Ellenben viszonylagosan közeli a bűnalkalom abban az esetben, amikor az ilyen helyzetben csak egyesek buknek el. Akik már hasonló esetben elbuktak, s ismét előáll ez a helyzet. A közeli bűnalkalom jelenléte vagy távolléte szerint tovább osztályozható: a) jelenlevőre (praesens seu in esse), amikor az állandó jelleggel együtt adott, tehát nem kell külön keresni azt, egyszerűen adott. B) Távollevőre (absens seu non in esse), amikor is azt az illető felkeresi, tehát nincs mindig jelen.

A bűnalkalom mármost attól függően, hogy szabadon felkereshető-e vagy nem, függ az egyén akaratától. Ezért lehet szándékos (occasio voluntaria), tehát amikor az egyén határozza el magát annak felkeresésére, illetve szükségképpeni (necessaria), ha nem függ ettől a szándéktól. Ez a szükségképpeni bűnalkalom lehet a) fizikailag szükségképpeni, amikor semmiképp sem függ az akaratától eltávolítása. Például, ha valaki fogságban van adott emberekkel és adott körülmények között. Lehet aztán b) erkölcsileg szükségképpeni, amikor csak bűn elkövetésével lehetne azt eltávolítani. A bűnalkalom eltávolítása ilyen esetben botrányul szolgálna, vagy kötelességszegés lenne. Például „a katona nem hagyhatja el a katonaságot, mely reá nézve esetleg bűnalkalom, vagy pedig az élet, jóhírnév, a szerencsejavarok nagymértékű kára nélkül, mint pl. a korcsmárosok, kereskedők, orvosok nem hagyhatják oda nagy kár nélkül foglalkozásukat, melyek talán reájuk nézve mindmegannyi közelebbi bűnalkalmak”⁹²

A bűnalkalom tehát sajátos szituációba hozza az embert, mintegy kísértés, lehetőség a bukásra, és természetesen a helytállásra is. A szükségképpeni bűnalkalom adottság, tehát azt kikerülni nem lehet. Az ilyen helyzet megváltoztatása nem a benne levőtől függ. Tudjuk, hogy a bűnalkalmakat kerülni kell. A gyónató számára fontos információt jelent a bűnalkalom jelenléte és annak minősége, ami jelentősen befolyásolja a feloldozás lehetőségét. Az alábbi elvek szerint kell eljárni: 1. Nem kell megtagadni a feloldozást a távolabbi bűnalkalomban levő gyónótól, még akkor sem, ha nem akarná azt elkerülni, akkor sem. Ennek oka az, hogy az ilyen alkalmat könnyű legyőzni. 2. A szükségképpeni közeli bűnalkalomban levő gyónót is fel lehet oldozni, amennyiben kész ilyen körülmények közt is távol tartani magát a bűntől. Ennek az elvnek az oka az, hogy sem fizikailag, sem erkölcsileg se kötelezhető lehetetlenre senki sem. 3. Sohasem oldozható fel az a gyónó, aki szándékosan keresett közeli bűnalkalmat (legyen az akár feltétlenül vagy viszonylagosan közeli, jelenlevő vagy távollevő) nem akar elhagyni. Oka ennek a rendelkezésnek az, hogy aki az ilyen bűnalkalmat nem akarja elhagyni, nyilvánvaló jelét adja bánat hiányának.

92 Vö. MÜLLER, E., *Katholikus erkölccstan I*, Budapest 1876, 395.

Felvetődik a kérdés, hogy vajon feloldozható-e az a gyónó, aki nem szakított ugyan a szándékos közeli bűnalkalommal, de ezt őszintén megígéri? Az eljárás mód különbözik, attól függően, hogy a gyónó jelenlevő vagy távollevő bűnalkalomban van-e. Amennyiben a bűnalkalom jelenlevő, úgy nem adható számára ilyen feltételek között feloldozás. Ennek az oka pedig abban a körülményben keresendő, hogy az ilyen bűnalkalom megszüntetése nagyon nehéz dolog, s ennek az erkölcsi valószínűségét nem garantálja még egy egyébként őszinte ígéret sem. Ez az elv azonban kivételt megenged, az alábbi négy esetben: 1. „ha a gyónó a bánatnak és javul szándékának különös jeleit adja. ... 2. ha a gyónó ugyanahhoz a gyóntatóhoz soha, vagy csak hosszú idő után térhetne vissza. ... és ugyanazt kell mondani, mikor okosan félni lehet, hogy a gyónó a feloldozás megtagadása által elidegenedik a gyónástól s a jó szándékot, mely most meg van, el fogja veszíteni. 3. ha a gyónó részéről az áldozás nagy megszegyenyítés és botrány nélkül nem maradhat el. ... 4. ha a gyónó a közeli alkalom eltávolítását illetően a gyóntatótól nem lett volna kellőképpen felvilágosítva s megintve; ilyenkor az első alkalommal fel lehet oldozni, csak ezt az alkalmat ne a vele együtt lakó nő (férfi! Vagy azonos nemű partner!) képezze. A mai világban az ilyen gyónókra nézve gyakran van helye a kivételnek azon alapos félelem miatt, hogy a szentségek teljesen meg ne vessenek. ... A gyónó javára tekintettel kell lenni”.⁹³ Ha pedig a bűnalkalom távollevő, úgy a komoly ígéret esetén a gyónó feloldozható.

2.2.5. Az ún. szokásos és visszaeső bűnösök gyóntatása

A zsinat előtti morálteológia és lelkipásztorkodástan közismert fogalma volt az ún. szokásos (*peccatores consuetudinarii*) és a visszaeső bűnösök (*peccatores recidivi*) kategóriája. Szokásos bűnösnek azt a gyónót tekintették, akik az akarat bűnre való készségéből (*habitu vitioso*) követték el a gyóntatónak még meg nem gyónt bűnt. Ennek megfelelően még nem kaptak a bűnös szokás legyőzésére kellő oktatást a gyóntatószékben. A bűnöktől való szabadulás komolyságát a rossz szokások leküzdésének komoly szándéka és erőfeszítése jelzi. Ahol azonban vagy nem volt komoly ez az erőfeszítés, vagy külsőleg eredménytelen volt, ott a bűnös visszaesett ugyanabba a bűnbe. Ezért nevezték őket visszaesőknek. Ez a helyzet tehát feltételezte már az adott bűn meggyónását, s a leküzdésre vonatkozó kellő oktatást. Mármost mi a teendő ezekkel a sajátos körülményben leledző gyónókkal? Ismételt bukás esetén feloldozhatók-e? A moralisták két elvet dolgoztak ki ezzel kapcsolatban: 1. elv: A szokásos bűnösöket, amikor a vétkes készséget először gyónják meg, önmagában véve fel lehet oldozni, ha megvan a kellő bánat és a javulás reménye. 2. elv: A visszaesőket rendszerint nem szabad feloldozni, kivéve, ha a bánatnak

⁹³ Vö. MÜLLER, E., *Katholikus erkölcsstan I*, Budapest 1876, 397.

vagy megtérés szándékának komoly jelét adják.⁹⁴ Itt is érvényes a szabály, nehogy a feloldozás megtagadása miatt a gyónók felhagyjanak a gyónással. Ma ennek a szabálynak a szakszerű alkalmazása különösen fontos.

3. Befejezés

Az elkövetett bűn mindig konkrét dolog, melyet megelőz a megfontolás és az abba való beleegyezés. Ezt a megfontolást jelentősen befolyásolja a bűnt elkövető világnézete, lelkiismereti ítéloképességének fejlettsége, tényleges külső és belső szabadsági foka, az adott bűnnel kapcsolatos tudatlansága, tévedése, a karakter, a neveltetés, a szenvedélyek, a bűnös hajlamok, az értelem fénye, az akarat kellő uralma, stb. Nyilvánvalóan az határozza meg a tudatot, közelebről az akaratot, amiben igazán hiszünk, vagyis a világnézetünk.⁹⁵

94 Az ilyen rendkívüli jelekre az alábbiak szolgálnak példaként: „1. A nagyobb fokú fájdalom, mely ha nem is könnyekben vagy sóhajokban, de legalább olyan szavakban nyilvánul, melyek pl. a gyóntatónak intelméi és bánatot gerjesztő buzdításai folytán töredelmes lélekből erednek. 2. Azon állítás, hogy a gyóntató intései következtében teljesen megismerte bűnös voltának s az örök kárhozát veszélyének nagyságát, ... 3. A nagy készség, mellyel bármily elégtételt szívesen elfogad s a már előbb előírt segédeszközöket jobban felhasználni igéri. 4. Előbb szándékosan elhallgatott bűnöknek meggyónása. 5. Az utolsó gyónás óta az eszközöknek szorgalmasabb felhasználása, vagy ájtatossági cselekményeknek, pl. böjtnek, alamizsnának önkéntes gyakorlása azon célból, hogy a visszaesés ellen magát óvja. 6. A bűnök kisebb száma, noha a gyónó majdnem ugyanazon kísértéseknek volt kitéve, főképp, ha az utolsó gyónás után több napig megtartóztatta magát, vagy csak nagy küzdelem után esett el. 7. Az önkéntes gyónás a szokott időn kívül, különösen, ha a gyónó rendkívüli indokból, pl. szt. beszédet hallgatott, valamely barátja halt meg, járult a gyónáshoz, vagy ha nagy alkalmatlanságába került neki a szentséghez járulás. Sőt még azon gyónás is lehet különös jele a bűnbánatnak, melyet valaki húsvéti időben az egyház parancsa folytán végez, különösen azoknál, kik már rég időtől fogva nem gyóntak, és nem emberi tekintet indította őket a szentséghez járulásra, hanem inkább mások lebeszélése ellenére kellett erőt venni önmagukon”. Vö. MÜLLER, E., *Katholikus erkölcsstan I*, Budapest 1876, 402.

95 Az akarat ebben az értelemben sohasem szabad, hiszen bármit választ is, azt úgy választja, mint vélt értéket. Amikor a régi szerzők arról beszéltek, hogy „az akarat szabad állapotánál fogva elhatározhatja magát törvénytelen dolog elfogadására vagy elvetésére, megtételére vagy elhagyására”, véleményünk szerint a libertas indifferentiae-t nem az occhami értelmében vették, mintha az akarat bármit szabadon választhatna szabad volta miatt, hanem a pusztá potencialitás értelmében tehet meg sok mindent, de nem mindent bűn nélkül. Épp a lelkiismeret, vagy a tárgyi érték ellenében végrehajtott szabad tett a bűnös tett. Vö. BERAN, F., *A bűn értelmezése a kazuisztikában*, in TARJÁNYI, Z. (szerk.), *A bűn* (Erkölcsteológiai Tanulmányok 5), Budapest 2006, 90. A libertas indifferentiae occhami értelme az alábbi: „Mindenekelőtt azon képesség követelése, hogy az ember egyedül önmagából kiindulva választhasson az ellentétek közül, amit majd függetlenségnek vagy autonómiának fognak nevezni, de úgy értve, mint minden olyan függőség, norma vagy törvény elutasítását, amely nem magából az emberből ered. E képesség pedig a legvilágosabban a tagadás összes formáiban: az elutasításban, a kritikában, az önellentmondásban, a tiltakozásban nyilvánul meg”. Vö. PINCKAERS, S., *A keresztény erkölcszológia forrásai. Módszere, tartalma, története* (ford. Turgonyi Zoltán), Budapest 2001, 346.

A bűnök beszámíthatósága sok és sokféle tényezőtől függ. Így súlyosabb a bűn, ha külsőleg is megnyilvánul, mintha csak gondolatban valósul meg. Ugyancsak súlyosabb a bűn, ha saját magunk vagyunk az elkövetők, s nem csak bűnrészesek vagyunk. Súlyosabb a bűn, ha Isten ellen, vagy ha csak az embertárs ellen irányul. Súlyosabb az ún. lelki, mint az ún. testi bűnök. Súlyosabb a bűn, ha fontosabb törvényt vagy erényt sért áthágása. Súlyosabban a tudatosan és szándékosan elkövetett bűnök, a pusztán tudatlanságból vagy gyarlóságból elkövetettekénél. A „grave fit leve” és a „leve fit grave” elvek kellő alkalmazása továbbá nagyon árnyalttá teszi az elkövetett bűn helyes megítélését, mivel különbséget tesz a tárgyi és az alanyi értelemben vett súlyos beszámíthatóság között. A tárgy tekintetében „ugyanis előfordulhat, hogy egy cselekedet minden meggondolástól függetlenül csak halálos bűn lehet, annyira sérti az erkölcsi rendet (peccatum mortale ex toto genere suo), ilyen pl. a gyilkosság. De olyan halálos bűn is lehet, melynél az anyag mértékétől függ, hogy súlyosan sérti-e az erkölcsi törvényeket (peccatum mortale ex genere suo, admittit parvitatem materiae). A szubjektív tényezők oldaláról nézve pedig a grave fit leve annyit jelent, hogy a súlyos (halálos) bűnből bocsánatos bűn lesz, mert bár az anyag súlyos, de nem volt jelen a valóságos szándék, vagy téves lelkiismerettel, esetleg figyelmetlenül cselekedett az alany. A leve fit grave ennek a fordítottja: nem súlyos a cselekvés matériája, de annyira jelentős a gonoszság, a megvetés a cselekvőben, hogy súlyos (halálos) bűnné válik (pl. valaki napi apró tettekkel, szánt szándékkal pokollá teszi valaki más életét)”⁹⁶ Mivel ma tömegek nem kapnak kellő vallás-erkölcsi nevelést, a családok is jelentős mértékben szétestek, tehát nevelő funkciójukat alig tölthetik be, ezért az ilyen körülmények között felnőtt tömegember esetében ma már vélelmezhetjük sok esetben az erkölcsi törvénnyel szembeni vétlen tudatlanságot vagy tévedést, vagy legalább a vétkes tudatlanságot vagy tévedést, ami csökkenti az elkövetett bűn erkölcsi beszámíthatóságát. Ez a tendencia hatással van a vallási közösségek tagjaira is, aminek nyilvánvaló jele a Tanítóhivatal megnyilatkozásainak megvetése, indokolatlan kritikával kezelése, aminek nem annyira a kellő szakértelem, hanem inkább a világ vagy a személyes konfliktus táplálta harag az oka. A súlyos bűnök tárgyi ismerete, pontosabban tudatot meghatározó ismerete folyamatosan gyengül, ezzel szemben, mivel a szenvedélyeket egyre kevésbé uralja az értelem és az akarat (a jogi törvények sem köteleznek lelkiismeretben!), a bűnre való hajlam fokozódik, ami leginkább a mindenféle kötelezettség megvetésében, lerázásában, a felelősség nem vállalásában, bűnbakok találásában, a szinte erőszakos önérvényesítésben mutatkozik meg. Ebből adódóan a rendetlen vágyaival azonosul a mai átlagember, s ez tudatos és szándékos tevékenység, ami szubjektív értelemben súlyosbítja

96 Vö. TARJÁNYI, Z., *A halálos és a bocsánatos bűn megkülönböztetése az erkölcssteológia történetében*, in ROKAY, Z. (szerk.), *Egység a különbözőségben*. A 60 éves Bolberitz Pál köszöntése, Budapest 2002, 234.

a beszámíthatóságot. Ez lenne az occhami értelemben vett libertas indifferentiae, vagyis a hamis autonómia-igény, vagy gőg. A bűnök súlyosságának sajátos hierarchiája van tehát, akár tárgyi, akár alanyi értelemben. Mindennek kellő elbírálásához pedig mindmáig időtálló alkottak a II. Vatikáni Zsinat előtt élő morálteológusok, amint azt a fentiekben bizonyítani igyekeztünk.

A bűn kategóriája és kellő mérlegelni tudása végeredményben aktuálisabb, mint valaha, s a bűnben való megátalkodás, mint az ember negatív önmegvalósítása reális lehetőség és fenyegető veszély. S az elkövetőnek felelnie kell tettéért, önmegvalósításáért. Akár tudatában van ennek az egyén, vagy a közösség, akár nem. Ezt a tételt az Úr szavait értelmezve állíthatjuk fel, mely szerint az utolsó ítéleten az őt kérdezőknek úgy válaszolt, hogy távozzatok tőlem (Mt 25, 31-45), jelezve ezzel azt, hogy nincs mentségük. Ez azt jelenti, hogy minden embernek fel kell vennie a bűnnel szemben a harcot, mert teljesen nem tudja magát felmenteni a felelősség alól, s van fórum (legalább az Égben), ahol nem tud kibújni alóla. Ugyancsak erre utalnak Krisztus szavai az ún. Szentlélek elleni vétkek megbocsátatlanságáról és megbocsáthatatlanságáról.

Mindent összevetve, nagyon árnyalt a kép, s akár a lelkiismeret-vizsgálatot tartó hívőknek, akár a gyóntató papnak sok-sok paramétert kell egyidejűleg figyelembe vennie a bűn súlyának, beszámíthatóságának helyes megállapításához. Éspedig abból a célból, hogy az eredményesen járulhasson hozzá ez a mérlegelés az önismerethez, valamint a penitenciatartás és a bűnbocsánat üdvös eszközéséhez. S mindez végeredményben nem más, mint az életszentség rögzös útján való megmaradni, haladni akarás, vagyis az üdvösség vágya (tormentum infiniti)

A következő részt a Deliberationes egy későbbi számában közöljük.

*Dr. Kuminetz Géza
tanszékvezető egyetemi tanár, PPKE HTK, KJPI*

TANÍTÓ ÉS TANÍTVÁNY VISZONYA SZENT PÁL MŰVEIBEN¹

A XVI. Benedek pápa által meghirdetett Szent Pál év az amúgy is élénk kutatási körkép mellett sok keresztény hívő figyelmét újra Szent Pál életére és művére irányította. Egyesek úgy tekintenek Pál apostolra, mint aki elsőként fogalmazta meg a kereszténység lényegét.² Hagyományos a megtisztelő „nemzetek apostola” cím, de szívesen hivatkoznak rá úgy is, mint a „kereszténység tanítójára”.³

A tarsuszi Pál bizonyos címeket kifejezetten megkövetelt, ha saját hivatásáról és az egyházban betöltött szerepéről volt szó. Így a galatákhöz írt levelének első fejezeteiben feltűnik pl. az „apostol” cím hangsúlyos használata (vö. 1,1.17.19; 2,2.6.8-9). Tanítónak ugyanakkor nem szívesen hívatta magát. Egyenesen szembeállította a tanítók sokaságát azzal a kizárólagos kapcsolattal, amely az atyát a gyermekeihez fűzi (1 Kor 4,15). Vajon mit jelentett Pál számára a tanítás? Mennyiben alkalmazta saját tevékenységére a tanításról akkoriban elterjedt nézeteket? Hogyan befolyásolta mindez azt a kapcsolatot, amelyet közösségeivel és munkatársaival ápolt?

A következőkben vázoljuk a tanítás és tanulás helyzetét a római birodalomban, majd megkíséreljük bemutatni, hogyan jelenik meg közvetlenül vagy közvetve a tanulás és az iskolák világa Szent Pál leveleiben. Az általánostól az egyedihez és személyeshez közelítünk: úgy látjuk, hogy a megtért Pál teljes iskolázottsága és műveltsége, teljes hite és embersége átadására törekedett. Emberi nagysága és hitének intenzitása voltaképpen predesztinálta arra, hogy sokak tanítója legyen. De vajon milyen értelemben?

1 Előadásként elhangzott a Katolikus tanárok nyári továbbképző lelkigyakorlatán Győrben, 2008. augusztus 25-én.

2 R. BULTMANN, 'Paulus', in *RGG* ²1930, 1025: „Die Eigentliche Bedeutung des Paulus (...) liegt darin, dass er als Theologe dem christlichen Glauben das sachgemässe Verständnis seiner selbst gegeben hat.”

3 Ld. Peter WICK nemrég magyar nyelven is megjelent könyvét: *Pál. A kereszténység tanítója* (Budapest 2007).

1. TANÍTÁS, TANULÁS AZ ÓKORBAN – NÉHÁNY ECSETVONÁS⁴

A római birodalom népességének mintegy 10%-a tudott írni és olvasni. Az oktatás elsősorban a fiúkra vonatkozott.⁵ Az izraelita társadalomban a nők főként a családi élet-hez szükséges ismereteket sajátították el (vö. Péld 31,13-27). Bár az apa kötelessége, hogy a fiát tanítsa (Tosefta Kiddusim 1,11), a Tóra olvasása a nők feladata is volt (vö. MTörv 31,10-12; Neh 8,1-3).⁶ Quintilianus a szülők nevelő gondjáról szólva külön megemlíti az anyák szerepét is, igaz, nem a modern értelemben vett nyomatékkel, inkább megengedően, s nem is az érzelmi élet, inkább a szónoki alkalmasság tekintetében.⁷ A patriarkális társadalomban a nők tudáshoz jutása a hatalomhoz való közeledésüket is segítette volna, amit a korbéli konzervatív társadalmi berendezkedés lassított.

Az ókorban nem létezett közoktatás, azaz az állam által fenntartott és megszervezett, mindenkire, vagy legalább a lakosság jelentős részére nézve kötelező oktatási rendszer. Az oktatásnak ugyanakkor az évszázadok folyamán jól körülírható rendszere alakult ki, amelyben az egyes iskolatípusok egymás után következtek, továbbadott anyaguk egymásra épült. A magántanítók mellett jelentős, nagyobb létszámú nyilvános iskolák is léteztek.⁸

Az ókori pedagógia céljának a „*prokope*”, azaz a diák fizikai, erkölcsi és értelmi haladása számított. Ez akkor is így volt, ha ekkoriban az emberi jellemet általánosságban kevésbé tekintették változtathatónak, kapcsolataiban más és más arcot mutatónak, mint manapság.

A görög oktatás központi fogalma a *kalokagathia*, a jóság és szépség egységének gondolata. A római nevelés gyakorlatiasabb, s a birodalom növekedésével maga is jelentős fejlődésen megy át. A következő rövid szemelvényben az ifjabb Plinius (Kr.u. 62-113) a régi idők neveléséről beszél, amelyet az utánzás, az apákról a fiúkra származó minta jellemez:⁹

4 A következőkhöz ld.: TOR VEGGE, „Antike Bildungssysteme im Verhältnis zum frühen Christentum” ZNT 11 (2008) 17-26.

5 Vö. TAL ILAN, „Erziehung und Bildung von Frauen im antiken Judentum” ZNT 11 (2008) 38-44.

6 A zsidó oktatási rendszerrel kapcsolatban különböző értékes tanulmányokat közöl B. EGO, H. MERKLEIN (Hrsg.), *Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung* (WUNT 180; Tübingen 2005).

7 *Institutio oratoria* I.1.6.

8 Vö. QUINTILIANUS, *Institutio oratoria* I.2.

9 Epistola 8.14. In: MÉSZÁROS I., NÉMETH A., PUKÁNSZKY B., *Neveléstörténet. Szöveggyűjtemény* (Osiris tankönyvek; Budapest 2006) 38-39. A latin szöveghez sajnos nem férhettem hozzá. Feltűnő az a fordításbeli különbség, amely az utolsó mondatra vonatkozóan Fináczy művében mutatkozik, s az összefüggést tekintve valószerűbbnek tűnik: „Kinek-kinek apja volt egyúttal tanítómestere; ahol pedig nem volt apa, ott a *család*

Régen az volt a gyakorlat, hogy az öregebbektől tanultuk meg – nemcsak a fülünk, hanem a szemünk segítségével –, hogy nemsokára nekünk is mit kell cselekednünk, majd pedig – hasonló módon – átadnunk a még ifjabbaknak. (...) Az apja kinek-kinek egyben tanítója is volt, s ha nem volt apja, valamelyik tekintélyesebb és idősebb szenátor vállalta el a szerepét.

Később az oktatás és nevelés egyre összetettebb lett, és intézményes formát öltött. Tekintélyes művek születtek a nevelés tartalmára, módjára és végzőire vonatkozóan. A római birodalom létének végére kialakult a „hét szabad művészet” fogalma.¹⁰ A nevelő egyre nagyobb megbecsülésnek örvendett. Kezdetben azt a rabszolgát nevezték *paidagógosz*-nak, aki a gyermeket elvezette az iskolába. Rabszolgák és nevelők helyett az oktatás magasabb szintjein már egy-egy szóval vagy filozófussal találkozunk. A tanulás és a tudás már a római birodalomban is a felemelkedés és a hatalom eszköze volt.

A római oktatásban a következő oktatási szintekről, illetve a bennük dolgozó tanárokról beszélhetünk.¹¹ A *grammatistes* feladata, hogy megtanítsák az írást, a betűk formálását.¹² A *grammatikos* gondja az értő olvasás (*anagnosis*) gyakorlata. Módszere az *egzegézis*, egyes kifejezések értelmének magyarázata; illetve az erkölcsi ítéletalkotás (*kriszisz*) számonkérése. A *progymnasmata* célja, hogy a szóbeli mesterséghez szükséges

legidősebbje foglalta el az apa helyét.” (Kiemelés tőlem.) Vö.: FINÁCZY E., *Az ókori nevelés története* (Budapest 1906; reprint: Tudománytár; Budapest 1984) 206.

10 MÉSZÁROS I., NÉMETH A., PUKÁNSZKY B., *Neveléstörténet. Szöveggyűjtemény*, 41, Martianus Capella 420 körül keletkezett allegorikus művét tekinti a fogalom első előfordulási helyének (címe: Kilenc könyv Philologia és Mercurius házasságáról, illetve a hét szabad tudományról), de Apuleius (124-170) művéből már korábbi formát is idéz.

11 Ld. ehhez: R. F. HOCK, „Paul and Greco-Roman Education”, In: J. P. SAMPLEY (ed.), *Paul in the Greco-Roman World. A Handbook* (Harrisburg London New York) 198-227, itt 199-208. Vö. még QUINTILIANUS, *Institutio oratoria* I. Más felosztás szerint: ludus / grammatikai iskola / retorikai iskola, ami megfelelné az alapfokú, középfokú és felsőfokú tanulmányoknak. Így MÉSZÁROS I., NÉMETH A., PUKÁNSZKY B., *Bevezetés a pedagógia és az iskoláztatás történetébe* (Osiris tankönyvek; Budapest 2003) 33-34. Az említett könyv a római iskoláztatás történetét kétféle részre bontja, és a hellenista / nem hellenista modellt követi. Mások megkülönböztetik az iskolák nélküli kort (kb. Kr.e. 300-ig); a hellén világ meghódításáig tartó időszak (300-146.), majd a nagy birodalom kora (Kr.e. 146.-Kr.u. 476.) Vö. TARJÁNYI Z., *Pedagógia I. A keresztény nevelés és oktatás története* (Budapest 2000) 22-30; FINÁCZY E., *Az ókori nevelés története*, 203-227.

12 Ehhez a témához érdekes adalékokkal szolgál G. SCHADE, „Die griechischen Papyri und die antike Schule”, *Pegasus-Onlinezeitschrift* IV/3 (2004) 55-63 (letöltve: 2008. 08. 09.). Az antik oktatásra vonatkozó néhány irodalmi utalás megemlítésén túl (pl. Horatius egy levele saját gyermekkori tapasztalatáról: *Ep.* 2.1.69-71) bemutat néhány fából készült, írott táblát. Antik feljegyzések mellett (Platón, *Protagoras* 326d) váltakozó írásképű szövegekkel is (kifejezetten szép írás/gyakorlatlan betűformálás) igazolva látja a máig meglévő gyakorlatot, hogy a tanár előre megírt néhány részletet, amelyeket a diákoknak le kellett másolni. Végül részletesen leír és fényképekkel illusztrál egy teljes tankönyvet („*Livre décoloré*”), amely a Kr.e. III. századból származik, s amelyet 1938-ban publikált Octave Guéraud és Pierre Jouguet.

előtanulmányokat biztosítsa. Ide tartozik az érvek elrendezésének módja (*dispositio*); a megfelelő érvek megkeresése (*inventio*); a megfelelő stílusban előadott beszéd művészete (*elocutio*). Ezek a retorikai előgyakorlatok a beszéd megfelelő felépítését, az érvek helyes megválasztását szolgálják.

A magasabb képzésben együtt szerepelt a *retorika* és a *philosophia*. A filozófiát erkölcsstanra, természetfilozófiára és logikára osztották.¹³ A filozófia feladatának tekintették, hogy a mindennapi élet dolgait kormányozza, helyes céljuk felé irányítsa őket. A szellemi dolgok elsőbbségét hirdették az anyagiakkal, a kényelmet szolgáló találmányokkal és technikai vívmányokkal szemben.¹⁴

Isokrates szerint a filozófia célja a beszéd, a gondolkodás és az élet összehangolása. Quintilianus szerint a szónoknak mindenekelőtt erkölcsös embernek kell lennie, ezért elsősorban az erényekben való növekedésre van szüksége. Ilyenek a *iustitia*, *fortitudo*, *abstinentia*, *temperantia*, *pietas* (igazságosság, lelki erősség, önzetlenség/megtartóztatás, mértékletesség, jámborság/kötelességtudás). Ugyanő értekezik (*Inst.* XII.2) a szónok erkölcsi neveléséről, amelyben helyet kell kapnia a filozófia (dialektika), az etika és a fizika ismeretének. Quintilianus arra biztat, hogy a dialektika ne váljon öncélúvá, hanem szolgálja a beszéd valódi célját, a meggyőzést. A szónok csak akkor éri el célját, ha a felsorolt erényeket nem csupán hangoztatja, hanem életének tapasztalatával is ismeri. Cicero is a nevelő erényeinek szerepét hangsúlyozza:¹⁵

Nagy időpazarlásba, hallgatóságunk alapos kifárasztásába kerül nekünk ez a dicséret: 'Ó, milyen tudós ember!' Elégedjünk meg ezzel az egyszerűbb ranggal: 'Ó, milyen jó ember.'

Bár a hellenista társadalom és gondolkodásmód jelentősen befolyásolta a korabeli zsidóság életvitelét, mégis külön kell megemlékeznünk a zsidóság oktatási szokásairól, amely szintén szerepet játszott a korai kereszténység életében.¹⁶

13 Marcus Tullius CICERO, LXXXIX. levél, 9.

14 Marcus Tullius CICERO, XC. levél. A levél befejezésében Cicero a természetes életmód tanulatlan ártatlanságáról ír, amelyet ugyanakkor kevésbé tart értékesnek az erényes életnél, amely a boldogságra tör (44.46): „A természet ugyanis nem adja ajándékba az erényt; jóvá válni művészet. Ártatlanok voltak, mert nem ismerték a dolgokat. De nagy különbség aközött, hogy valaki nem akar, vagy nem tud vétkezni. Nem ismerték az igazságosságot, a bölcsességet, a mértékletességet és a bátorságot. Egyszerű életmódjukban volt valami mindezekhez az erényekhez hasonlatos. Az erény csak a tanult, kiművelt és folytonos gyakorlattal a legmagasabbra jutott léleknek jut osztályrészül. Mert érte jövünk a világra, de nélküle, s még a legderekből férfiakban is, amíg ki nem műveled őket, csupán az erény anyaga van meg, nem maga az erény.”

15 LXXXVIII. levél, 38.

16 A továbbiakhoz ld. TARJÁNYI Z., *Pedagógia I.*, 30-44; FINÁCZY E., *Az ókori nevelés története*, 284-297; T. SCHMELLER, *Schulen, im Neuen Testament? Zur Stellung des Urchristentums in der Bildungswelt seiner Zeit* (HBS 30; Freiburg 2001) 33-45.

A korai zsidó oktatásról kevés egyértelmű forrást találunk. A példabeszédek könyvének és Sirák fia könyvének egyes részei feltehetően iskolai használatra készültek. A Péld 22,17-23,12 eredeti célja talán éppen az volt, hogy segítse a felkészülést a társadalmi karrierre.

¹⁷A bölcsek szavai:

Nyisd ki a füledet és halld meg szavaimat, igyekezz szíveddel megérteni őket, ¹⁸mert szép volna, ha bensődben megőriznéd, és ha az ajkadon mindig készen állanának. ¹⁹Hogy mindig az Úrba vedd a bizalmadat, ma megtanítalak utadra. ²⁰Nemde, harminc mondást írtam fel számodra, (tele) jótanáccsal és tudománnyal; ²¹hogy az igazságot taníthasd, és megbízható feleletet adj, ha kérdeznek?

²²Ne foszd ki a szegényt, azért mert szegény, s azt, akit elnyomnak, ne bántsd a kapunál! ²³Mert az Úr intézi ügyüket, és elveszi azok életét, akik kifosztották őket.

²⁴Mérges emberekkel ne tarts barátságot, és aki forrófejű, azzal ne érintkezz. ²⁵Hátha eltanulod különben útjait, és kelepécét állítasz a saját életednek.

²⁶Ne tarts azokkal, akik kezüket adják, akik adósságért jóállást vállalnak. ²⁷Hogyha semmi sem lesz, amiből fizetnél, még az ágyadat is elviszik alólad.

²⁸Ne told odébb az ősrégi mezsgyét, amelyet atyáid vontak meg.

²⁹Ha olyan férfit látsz, aki fürgén intézi a dolgát, az a királyoknak lesz majd a szolgálatára, nem a kicsiket fogja szolgálni.

¹Amikor leülsz enni a parancsolóddal, arra legyen gondod, ami előtted van. ²És inkább tedd a kést a torkodra, semmint túl mohó legyél. ³Ne igen áhítozz a csemegéire, mert (csalpa) étel az, hazugság van benne.

⁴Ne törd össze magad, hogy meggazdagodjál, a becstelen haszonról mondd le! ⁵Szemmet vetsy rá? Már el is tűnt előled! Mert olyan szárnyai vannak, mint a sasnak, és fölrepül a levegőégbe.

⁶Ne egyél az irigy ember ételéből, s ne áhítozz a csemegéire! ⁷Olyan volna ez, mint vihar a torkának! Bár azt mondja: „Csak egyél és igyál”, de azért a szíve nem érez együtt veled. ⁸Kiadod a falatot, amit megettél, csak tékozoltad barátságos szódat.

⁹A balgatag fülébe ne beszélj, mert lebecsmérli okos szavaidat.

¹⁰Ne mozdítsd el helyükről az ősi mezsgyét, ne told be őket az árvák földjére! ¹¹Mert hatalmas a szószóljuk, ügyükben ő harcol ellened.

¹²A szíved legyen nyitva az intellemtnek, az okos beszédnek meg a füled.

A fogság előtti korból fennmaradt néhány felirat és osztraka, amelyek felületes bepilantást engednek az oktatás tartalmába is. Írott ábécékkel találkozunk, a napok és hónapok neveinek felsorolásával viszonylag gyakran. Ugyanígy a számok gyakorlására szolgáló listákat is találhatunk. A korai elbeszélő szövegekben az oktatásnak vagy legalábbis

közös szellemi irányzatoknak nyomait mutatják a prófétai iskolák, amelyek valamilyen módon nyilvánvalóan hozzájárultak a prófétai könyvek létrejöttéhez. A templomi vagy papi iskola, később a bölcsességi iskola is hozzájárulhatott ahhoz, hogy a héber Biblia mai formájában létrejött és fennmaradt.

A fogság utáni korban megnövekedett a templom szerepe. Ezdrás reformja és a Tóra lassú kialakulása megteremtette az alapját egy kötelező, mindenki által elismert és számon kérhető hagyománynak, amelyet ugyanakkor oktatni is kellett. Jézus Sirák fia könyve azt is bizonyítja (51,23), hogy a bölcsességi iskola Izraelben ugyan mindvégig kötődik a templomhoz, de mégis saját tanító háza van, azaz megindult a függetlenedés útján.

Az újszövetségben is olvasunk az ún. írástudókról. Úgy tűnik, hogy minden vallási csoportban voltak ilyenek. Feladatuk a jogi segítségnyújtás, a tanulók képzése, a Tórára épülő jogi rendszer továbbfejlesztése volt.

Alexandriai Filón már tudósít arról (*Spec Leg* II 61k), hogy szombatoként azért nem szabad dolgozni, hogy legyen idő és mód a filozófia tanulmányozására.¹⁷ Véleménye szerint a nevelés célja nem más, mint „hogy legyen bátorsága azt mondani valakinek, hogy Istent, mégpedig Istent egyedül kell tisztelnem, és semmi mást, ami Istennél alacsonyabb.”¹⁸

A zsidó nevelés embereszményét a Teremtés könyvének emberképe határozta meg. A választott nép életének közös feladata a szövetségi hűség megtartása, amelynek érdekében a törvény megtartására kellett nevelni a gyermekeket. A nevelés itt is családi körben kezdődött, majd folytatódott az idősek és tanítók által, illetve fokozatosan kialakuló iskolarendszerben. A zsidó nevelés meghatározó intézménye az ún. zsinagógai iskola, amely viszonylag nagy százalékban megtanította az izraelitákat az írás és olvasás művészetére. A rabbinikus hagyomány az ősi alapokra építve alakította ki három lépcsőjű oktatásrendszerét, amelyben az 5-10, a 10-15 éves és az ennél idősebb gyermekeket tanították.

2. SZENT PÁL MINT TANÍTÓ

A kereszténység kezdetben természetesen nem rendelkezett iskolákkal, nevelési intézményekkel. Közvetlen feladatának a hit továbbadását tartotta, és elsősorban felnőtteket szólított meg. Nem voltak tankönyvei, legfeljebb olyan iratai, amelyeket felhasználta a hit továbbadásában, illetve amelyekre hivatkozott – itt elsősorban a zsidó Biblia könyveire gondolunk.

17 U. SCHNELLE, *Paulus. Leben und Denken* (Berlin New York 2003) 147.

18 *De Congressu Quaerendae Eruditionis Gratia* 65,133.

A tanítás és tanulás ókori elméletének ismerete feltárja, hogy milyen képzettséggel rendelkezettek e korban a megtérők, illetve a megtérők egyes csoportjai. A hit megértése egyáltalán nem volt független attól az iskolázottságtól és műveltségtől, amelyet a megtérő a hitre ébredés előtt szerzett. Nem érdektelen tehát feltenni a kérdést, hogy vajon pl. Pál apostol gyermekkorában miféle iskolába járhatott, milyen nevelésben részesülhetett, illetve levelei milyen retorikai képzettségről tesznek tanúságot.

Másfelől a hellenisztikus tanítási módszer és gondolkodásmód nemcsak a gyermekekre vonatkozott. Éppen a magasabb tanulmányok, a retorika és a filozófia, érett embereket, illetve a társadalomban érvényesülni kívánó, a társadalom számára használható felnőtteket feltételezett. A kereszténység kezdettől fogva egyfajta tanulási perspektívát is jelentett a hozzá fordulóknak, érdeklődőknek.¹⁹ Ezért a hit továbbadása ebben a kezdeti szakaszban, tehát a lényegében kizárólag felnőttekre irányuló evangelizáció időszakában is mutatott analógiát a hellenisztikus tanítási rendszerrel.

Tor Vegge szerint a kereszténység az egyistenhittel a zsidóságtól „teológiai intoleranciát” örökölt, kulturális intoleranciát viszont nem.²⁰ Az intolerancia fogalmán természetesen vitatkozhatnánk, s azon is, hogy mit jelentsen pontosan ennek ellentéte, a tolerancia. Kétségtelen, hogy a vallás és a nemzet, illetve általánosabban a vallás és a kultúra meghatározása és kapcsolata a kereszténységben új értelmezést kapott. Az Ige megtestesülése az emberi élet minden összetevőjét az isteni Ige szolgálatába állítja, s az emberi kultúra nemes eredményeit Istenre, illetve Krisztusra vonatkoztatja. A keresztény látásmódban a kultúra nyeri végső legitimációját a vallástól, és nem fordítva, még akkor is, ha szüntelen megmarad a kísértés az ellenkező helyzet megteremtésére.

Az egyetlen Üdvözítőbe vetett hit s ugyanakkor a kultúrák sokféleségének elfogadása azért volt fontos, mert a keresztény hitre térők magukkal hozhatták műveltségüket, olvasási, írási készségüket és érdeklődésüket. Közülük kerülnek ki azok, akik a kereszténységet kezdettől fogva nemcsak gondolják, de végiggondolják, sőt megvédik, és írásban is kifejezhetőnek, továbbadhatónak tartják.

a. A tanulásról a páli levelekben

A kereszténységről általában mondottakat Pál apostolra alkalmazva a következőket állapíthatjuk meg. Pál apostol nem törekedett tanrendszer létrehozására, amelyet rendszeresen kifejtve, előadások vagy értekezések formájában adott volna tovább. Levelei mégis tanítottak, mégpedig folytonosan. Az apostol a közösségek aktuális gondjait elemezte és világította meg a Krisztussal való találkozás, illetve a belé vetett hit fényében. Leveleit

¹⁹ B. EGO, C. NOACK, „Lernen und Lehren als Thema alt- und neutestamentlicher Wissenschaft” ZNT 11 (2008) 3-16, itt 11.

²⁰ TOR VEGGE, „Antike Bildungssysteme”, 23.

nem szánta kézikönyvnek vagy tankönyvnek. Írásainak alkalmi jellege a szakirodalom közhelye. Az apostol nem alkalmazott semmiféle tanítási stratégiát, sem vázlatot, amely szerint leveleit felépítette volna. Az az alapvető jellegzetesség, hogy leveleiben előbb találunk elméleti fejtegetéseket, s csak a második részben gyakorlatias útmutatásokat, nem tanítási elképzelést, inkább fontossági és logikai sorrendet tükröz.

Leveleinek tanúsága szerint Pál nem alkalmazkodik korának ahhoz a módszeréhez sem, amely kulcsmondatok gyakori ismétlésére támaszkodott. A szó szerint megtanított és idézett keresztény tanítás a páli levelekben leginkább a hitvallás formulákra szorítkozik, amelyeket maga Pál is átvett a nála korábbi keresztény hagyományból. Pál leveleiben olyan tanítónak mutatkozik, aki inkább az „elsajátítandó anyag” kifejtésében, magyarázatában és elmélyítésében jeleskedett, nem pedig szó szerinti megtanításában és számonkérésében.²¹ A tanítás megszilárdulása a pasztorális levelekben figyelhető meg, amelyek a páli levélgyűjtemény legkésőbbi elemei közé számítanak.

Úgy tűnik, hogy a hitet nem lehet megtanítani. A hit átfogóbb valóság annál, semmint hogy egyszerűen csak meg lehessen tanítani. A hit átvételét, elfogadását és befogadását az apostol egy másik többértelmű kifejezéshez, a halláshoz társítja (Róm 10,17). A hallás igéje a bibliai héberben az engedelmesség szavával azonos. Az engedelmesség személyes állásfoglalás, erkölcsi minőségű tett is, nem csupán ismeretközlés vagy ismeret befogadás. Pál apostol írásaiban nem jelenik meg az az összefüggés, amelyet tudás, látás és hit között a negyedik evangélium tesz alapvetővé (vö. Jn 20,8). Ott ugyanis a látás már ihletett látás, a belső szemek, az értelem és a szellem megnyílása, amely csupán első lépésben külső, fizikai valóság, lényegét tekintve azonban személyes cselekedet.

A tanulás és tanítás ókori gyakorlatának ismerete mégis számos ponton fényt vet Pál apostol műveltségére, illetve leveleinek részleteire.

Szent Pál levelei egyértelműen mutatják, hogy az apostol tanult ember volt.²² Mind stílusa (*elocutio*), mind érveinek megválasztása (*argumentatio*) és elosztása (*dispositio*)

21 Ld. az 1Kor 15,2 fordítására és értelmezésére vonatkozó vitát: a *tini logó* kifejezés egyesek szerint úgy fordítandó: „amely szóval”; mások viszont „amely cállal” értelmet tulajdonítanak neki. Az előbbi esetben Pál az átadott hit formuláját, a hitvallás szóbeli alakját kéri számon a korinthusiakon, a második változat szerint ez a kifejezés a hithirdetés céljára vonatkozik, s nem a formula szó szerinti megtartására, hanem az igehirdetés céljára, azaz az örök élet elnyerésére vonatkozik. Vö.: J. KREMER, *Der Erste Brief an die Korinther* (RNT; Regensburg 1997) 321.

22 R. F. HOCK, „Paul and Greco-Roman Education”, 198 megjegyzi, hogy Pál ugyan folytonosan negligálja, vagy egyenesen tagadja magas szintű képzettségét (Fil 3,5-6; 1Kor 2,1-4; 2Kor 11,6), de a szerző szerint éppen ez a túlságos tagadás árul el valamit Pál retorikai és általános képzettségéről, amelyet a kor oktatási gyakorlata legfőbb célként tűzött maga elé. A szerző később kifejti (208-210), hogy Pál – levelei tanulsága szerint – a korabeli oktatás mindhárom képzési szintjében részesülhetett (Hock szerint görög írás és olvasás; görög szövegek ismerete és idézése, különösen a Szeptuagintáé, de alkalmanként más szövegek is; retorikai ismeretek).

olyan emberre vallanak, akinek természetes képességeit iskolái fejlesztették és tökéletesítették.²³ Érdemes megfigyelni például az 1Kor 7 felépítését, amely azt a kérdést járja körül, hogy kell-e, illetve egyáltalán szabad-e megházasodni. Ebben a szakaszban Pál tudatosan végigvezeti érvelésének logikáját, a kérdésfelvetések után érvelésének elvi alapját fogalmazza meg a fejezet középső részében (17-24. versek), majd a konkrét eligazítást fogalmazza meg.

A *diatriba* – vitatkozva érvelés műfaját a 2Kor 10-13 valósítja meg, ahol Pál gyakran félbehagyott mondatokkal (10,3-5; 11,13-15; 13,3-4), illetve szónoki kérdésekkel fejt ki mondandóját (11,7.11.22-23.29; 12,13.15.17-18). Pál ugyan nem idéz a görög szerzőktől, ahogy azt kortárs szónokok tették volna, de gyakran idézi a zsidó írásokat, amely számára és a keresztények számára „autoritatív irodalmi hagyományt” képviselt.²⁴

Bár az apostol sehol nem nevezi magát tanítónak, és azt sem állítja, hogy leveleit tanító szándékkal írta volna meg, a mai olvasó tanításnak érzékeli azokat. Vajon miért? Összefoglalva válaszunkat azt mondhatjuk, hogy a páli levelek alaphelyzete tanító jellegű: aki a hitben előbbre jár, fejlődésre hívja címzettjeit. Tekintélyének alapja egyfelől a megbízás, amelyet Krisztustól kapott – ez is olyan pont, amelyet Pál apostol számos esetben kénytelen hangsúlyozni (Gal 1,1) –, másfelől a személyes hozzáértés, kompetencia, amelyet emberi tapasztalata, ismeretei alapoznak meg.

Az apostol írásában olyan kapcsolat bontakozik ki az olvasó előtt, amelyben a levelek címzettjei, tehát az apostol „tanítványai” fejlődési folyamaton mennek át. A diák fejlődik,

23 Ld. ehhez B. W. WINTER, *Philo and Paul among the Sophists* (SNTSMS 96; Cambridge 1997). Winter szerint Pál megszerezte ezt az iskolázottságot Jeruzsálemben és Tarzusban is, de az utóbbi helyen nem nyílt volna módja arra, hogy zsidó tanításban is részesüljön. Winter Filón és Pál műveltségét, illetve szónoki teljesítményét hasonlítja össze, és azt állítja, hogy Pál tudatosan lemondott a „nagy retorika” használatáról, de ismerte és öntudatlanul alkalmazta is azt (237-241).

24 Egyesek vitatják, hogy Pál mint tartalmi tekintélyre hivatkozott az Ószövetségre. Azt állítják, hogy csupán hallgatóságára vagy esetleg témájára való tekintettel használta a zsidó írásokat (A. von Harnack és tanítványai). Annyi bizonyos, hogy főleg a kifejezett (jelölt, bevezető formulával ellátott) idézetek esetében Pál szándékosan mint tekintélyre hivatkozik a zsidó Bibliára. Ha azt állítanánk, hogy ez a gyakorlata, amely a római, korintusi és galata levelekben a leggyakoribb, csak egyfajta megtévesztés vagy *argumentum ad hominem*, az apostol szavahihetőségét, már-már komolyságát vonnánk kétségbe. Azt azonban valóban nehéz eldönteni, hogy az egyes közösségek milyen mélységben ismerték a zsidó Bibliát. Nem maradt ránk semmilyen katekézis az autentikus levelekben, ahol az apostol például a héber Bibliára vonatkozó alapvető igazságokat fogalmazott volna meg. A Biblia „állása”, tekintélyének témája adottnak, közismertnek tűnik minden páli levélben. A páli íráshasználat kérdéseiről legutóbb ld. pl. S. MOYISE, *The Old Testament in the New. An Introduction* (Continuum Biblical Studies Series; London New York 2001); R. B. HAYS, *The Conversion of the Imagination. Paul as Interpreter of Israel's Scripture* (Eerdmans, Grand Rapids, 2005); S. E. PORTER (ed.), *Hearing the Old Testament in the New Testament* (Eerdmans, Grand Rapids, 2006); M. TIWALD, *Hebräer von Hebräern. Paulus auf dem Hintergrund frühjüdischer Argumentation und biblischer Interpretation* (HBS 52; Freiburg 2008).

nevelést kap és lélekben előre halad (*prokopé, paideia, pszichagógia*). A következőkben felidézzük azokat a szöveghelyeket, amelyekben a neveléssel, előre haladással kapcsolatos gondolatvilág megjelenik.²⁵ Pál maga is mint „rajongó”, mint „élen járó diák” szerepel (Fil 1,25; Gal 1,14; 1Kor 14,20), aki a tanítványság helyzetét ismerve fordul most övéhez.

A görög filozófusok által is használt, szülői életből vett metaforák több szövegben is szerepelnek. A tanítványok mint kiskorúak jelennek meg, akiknek még szükségük van az atyai gondoskodásra, és akikhez az apostol nevelő munkája folyamán alkalmazkodni igyekszik (1Kor 3,1; 2Kor 6,13; 1Kor 3,2). A „gyermeknek”, azaz a személyükben vagy hitükben még éretlen, egyébiránt felnőtt híveknek még fejlődniük kell.

Az Kor 4,14-21 szakaszban Pál az Ószövetségből jól ismert fordulattal olyan szülőnek mutatkozik, aki szeretetből int, sőt éppen azokat inti, akiket szeret.²⁶ A pártoskodó korintusi gyülekezethez intézi szavait, amelyet az egyenetlenkedés, a felfuvalkodottság tesz tönkre. Az apostol célja, hogy gyermekeit intve békét teremtsen közöttük. Timóteus a személyes küldött, aki amúgy is szeretetkapcsolatban van az apostollal, a finomlelkű tanítvány, aki a kényes helyzetet kellő érzékenységgel kezeli majd. Az atya vágya, hogy a felfuvalkodottság helyébe a szeretet lépjen.

Más szakaszok is tanúsítják, hogy az intés, fenyítés és ítélet az apostol nevelő eszköze, ugyanakkor olyan esemény, amelyet ő maga is kénytelen elszenvedni (Róm 16,17; Fil 4,9; 1Kor 11,32; 2Kor 6,9). Pál szerint a nevelés eszközei az intés és biztatás, az ellenőrzés és a fenyítés (1Tessz 2,11-12; Gal 3,23-26; 1Kor 4,21).

Pál nem nyilatkozik pozitívan a tanítómesterről, saját szerepét ennél magasabbra értékeli, az atyaság metaforájával fejezi ki. A gyermek életmódját többszörösen a szolgáláéhoz hasonlítja (vö. Gal 4,1-7.24-25), és a kegyelmi életben való növekedés kifejezésére használja. A Róm 2,20 már arra utal, hogy Pál korában a tanítói szerep megbecsült állás lehetett, legalábbis olyasmi, amire valaki büszkén, önérettel hivatkozhatott (ld. még 1Kor 4,15).

A „páli képzés” célja, hogy a tanítványok „tökéletesek” – „*teleioi*” legyenek. A Pál által itt vázolt tökéletesség erkölcsi jellegű. A tökéletlenség fogalma a korintusi közösség magamutogató, egymásra irigy, hiú dicsőségvágyát foglalja magába, míg a tökéletesség a szeretetben való felnövekedés, a gyermekség levetkőzése, „kinövése”. Bár a tanulást nem említi az apostol, mégis tud egyfajta ismeretben való előrehaladásról: a világ dolgait, a természetfeletti valóságot, talán magát Istent is megismerhetőnek tartja a végső időkben (1Kor 13,10-12; 1Kor 14,20).

25 Ehhez ld. R. AASGAARD, „Paul as a Child. Children and Childhood in the Letters of the Apostle” *JBL* 126 (2007) 129-159, itt 149-153, „formation”.

26 Vö. Jób 5,17; Péld 3,11-12; illetve Zsid 12,7; Jel 3,19.

A tanítványnak Pál apostolt kell modellként követni, de maguk a közösségek is példává válhatnak.²⁷ A keresztény sajátos módon részesül Krisztus példaszerűségében. Ha éli hivatását, példa lesz mások számára. Út a cél felé, amely mindig meghaladja őt magát is (1Tessz 1,6-7; 1Tessz 2,14; Fil 3,17; 1Kor 4,16; 1Kor 11,1; Gal 4,12).²⁸

A legfontosabb modell mégis Jézus Krisztus marad. Krisztus földi életéről Pál kevesebb részletet közöl, de személyének lényegét, lelkületét, magatartásának megkülönböztető jegyét olvasói számára sokszorosán rögzíti. Hogy Pál mennyire személyes módon vesz részt éppen a Krisztushoz való kapcsolat elmélyítésében, arra talán Gal 4,19 a legjobb példa, ahol a Krisztus képére való alakulás az apostoltól való születés képéhez kapcsolódik. Ő maga szülési fájdalmakat szenved gyermekeiért, de nem magának szüli őket, hanem újjászüli őket Krisztusnak (Róm 8,29; 1Kor 13,11-12; Fil 3,21; Gal 4,19; Fil 3,9-10; Róm 6,1-11).

b. Pál mint tanító?

Pál soha nem nevezi magát tanítónak (*didaskalos*). Talán a törvénytudók, törvénytánítók emléke az, amelyet szeretne elkerülni. A leveleiben megszólított közösségeket sem mondja tanítványainak. Szívesebben beszél pl. munkatársakról még azon esetekben is, ahol tényleges tanítványairól van szó (pl. Róm 16,21; Timóteus; Titusz: 2Kor 8,23; Filemon: Filem 1).²⁹

Az elmondottakból mégis nyilvánvaló, hogy viselkedésében számos ponton kapcsolódik a tanításhoz. Tanítói szerepe atyai hivatásának része. Már említettük, hogy az apai és a tanítói szerep mind a görög-római, mind a zsidó világban szorosan összekap-

27 Az utánzás korabeli elképzeléséről ld. B. FIORE, „Paul, Exemplification, and Imitation”, In: J. P. SAMPLEY (ed.), *Paul in the Greco-Roman World*, 228-257. A szerző szerint a görög és a római filozófusok és írók (vö. pl. Anaximenész *Rhetorica ad Aexandrum*; Arisztotelész *Retorika*; Cicero *De Inventione*; Quintilianus *Institutio oratoria* 5.11) kivétel nélkül szívesen használtak érveket (*paradeigmata*) és követésre méltó példákat (*mimesis, imitatio*). A példa a meggyőzés eszköze, illetve megfelelő környezetben a figyelem ébrentartásáé.

Ld. még V. A. COPAN, „MATHÉTÉS and MIMÉTÉS: Exploring an Entangled Relationship”, *Bulletin for Biblical Research* 17 (2007) 313-323. Copan azt állítja példákkal illusztrálva, hogy a két fogalom érintkezik ugyan, de sem az Újszövetségben, sem a rá következő századok írásaiban nem bizonyítható szinonimaként való használatuk vagy egyenesen az utánzásnak a tanítványságot feltételező mivolta.

28 Pál teológiájában hiányzik még ennek a vonalnak az a vége, amely János evangéliumában olyan jellemző: aki Krisztust követi, aki rá tekint, az benne az Atyát pillanthatja meg.

29 A témához ld. E. E. ELLIS, „Coworkers, Paul and his”, In: G. F. HAWTHORNE, R. P. MARTIN, D. G. REID, *Dictionary of Paul and his Letters* (Downers Grove Illinois, Leicester England 1993) 183-189. Ellis elképzelése szerint a levelekben olvasható sokféle megnevezés az alakulóban lévő közösségi élet gazdagságát is jelzi. Így voltak olyan munkatársak, akikkel Pálnak tartós kapcsolata volt, s akik mintegy rendelkezésére álltak, de voltak olyanok is, akik az egyes közösségek képviselőit és küldetésében bizonyos ideig vagy bizonyos helyzetekben álltak vele kapcsolatban.

csolódik. Ez az összefüggés a héber Bibliában elsősorban a bölcsességi gondolkodásra jellemző, amelynek alaphelyzete az apa intelme a fiához (vö. Péld 1,8; 13,1; 15,5; 29,17; Sír 7,25; 30,2-3; 30,13).³⁰ Az ókori közgondolkodás szerint az apák feladatához tartozott gyermekeik nevelése is, amelyhez egyfajta hierarchikus szemlélet, a tekintély gondolata, az utánzás ténye, az apa és gyermeke közötti érzelmi kapcsolat is hozzá tartozott.³¹ Egyes kutatók a páli fordulatok közvetlen párhuzamait is kiemelik, ami a qumráni Igazság tanítója és a Szent Pál által saját magának igénybe vett apai címet, illetve tanítói tekintélyt illeti.³²

A téma kutatástörténetét áttekintve azt látjuk, hogy szinte lehetetlen Pált a tanítói szerep nélkül elképzelnünk.³³

S. K. Stowers szerint³⁴ Pál azért írja vitázó (*diatriba*) stílusban a leveleit, mert ez a vitatkozás a tanító és a tanítvány mindennapjaihoz tartozott, az oktatás része volt. A Malherbe szerint³⁵ a Fil és az 1 Tessz Pált mint *psychagoge*-t, azaz lelki vezetőt jeleníti meg. Malherbe felfedezi Pál szerepének hasonlóságát a filozófiai iskolákéval. Ebben a korban ugyanis a filozófia is a boldogságra, egyfajta teljességre és harmóniára törekvésnek az eszköze. A kereszténység úgy jelenik meg, mint egy új út, amely a boldogsághoz vezet. H. Conzelmann³⁶ Pálnak a zsidóságból kölcsönzött érvelésmódjaira hívja fel a fi-

30 A felsorolás forrása: FINÁCZY E., *Az ókori nevelés története*, 291.

31 Ld. ehhez T. J. BURKE, „Paul’s Role as ‘Father’ to his Corinthian ‘Children’”, In: T. J. BURKE, J. K. ELLIOTT (ed.), *Paul and the Corinthians. Studies on a Community in Conflict. Essays in Honour of M. Thrall* (Leiden Boston 2003) 95-113; L. M. WHITE, „Paul and Pater Familias”, In: J. P. SAMPLEY (ed.), *Paul in the Greco-Roman World*, 457-487.

32 Vö. C. TASSIN, „Paul dans le monde juif du premier siècle”, in J. SCHLOSSER (éd.), *Paul de Tarse* (Lectio divina 165; Paris 1996) 171-193, itt 172-176. Tassin kiemeli, hogy a qumráni és a páli szövegben is sajátos, új tanítás megalapozását szolgálja az atyai és tanítói tekintély bevezetése, amelyet nemcsak a hasonló helyzet, hanem a hasonló biblikus háttér is megalapoz. Egyfelől Mózes, másfelől maga Isten az, aki az ószövetségi hagyományban mint atya és anya (!) s mint tanító van jelen (vö. Szám 11,12; Iz 66,10-13).

33 Ehhez ld. B. EGO, C. NOACK, „Lernen und Lehren”, 10-11; ld. még: H. MERKLEIN, „Der Lehrer Paulus und seine Schüler. Forschungsgeschichtliche Schlaglichter”, In: B. EGO, H. MERKLEIN (Hrsg.), *Religiöses Lernen*, 235-252. Merklein a kutatástörténetet bemutatva arra a következtetésre jut, hogy páli iskola a szó szoros értelmében nem létezett, amennyiben ez alatt olyan tanítványi kört értünk, amelynek a feladata levelek megfogalmazása a mester helyett. Pál nem akart volna intézményt alapítani, hiszen jobban várta a Mesiás visszatértét, mint az egyházi struktúrák kialakítását. A páli iskola kifejezés ehelyett Merklein véleménye szerint is a filozófiai iskola, tehát filozófiai hagyomány, véleménybeli hasonlóság alapján képződő szellemi csoport értelmében képzelhető el.

34 S. K. STOWERS, *The Diatribe and Paul’s Letter to the Romans* (SBL.DS 57; Chicago 1981).

35 A. MALHERBE, *Paul and the Popular Philosophers* (Minneapolis 1989); A. MALHERBE, *Paul and the Thessalonians: The Philosophic Tradition of Pastoral Care* (Philadelphia 1987).

36 H. CONZELMANN, „Paulus und die Weisheit”, *NTS* 12 (1965/66) 231-244.

gyelmet. Conzelmann szerint Pál egyenesen iskolát szervezett. Ő volt a tanár, akihez a hittanulók beiratkozhattak, iskolájának székhelye pedig Efezus lett volna.³⁷

T. Schmeller³⁸ nem hisz a páli iskola (és iskolai oktatás) tényleges létezésében, de fontosnak látja, hogy az iskolát mint modellt megtartsuk és értelmezzük. „A keresztény üzenetet mint egyfajta filozófiát értelmezték, a misszionáriusokat mint tanítókat, a közösség tagjait mint különböző mértékben előre haladott tanulókat.” Az iskola alapítója pedig Pál vagy maga Jézus lehetett az emberek szemében. Így értelmezhető az 1Kor 1-4 is, ahol a különböző pártok vetélkedéséről olvasunk – a kereszténység különböző értelmezései.³⁹

37 Bár óvatosabban, de mégis azonos értelemben nyilatkozik U. SCHNELLE, *Paulus*, 148-152. Érvelésének sarokpontjai Pál iskolai képzése, amelynek nyomot kellett hagyni gondolkodásmódjában; Pál tényleges tanító fellépése, aki kinyilatkoztatást kapott és önmaga követésére szólít fel másokat (vö. 1Kor 9,1; 15,8; Gal 1,1.12.15k; 1Tessz 1,6k; 1Kor 4,16; 7,7k; 11,1; 2Kor 4,2 stb.; Fil 3,15); az idő múlásával kevésbé utazó életformája, inkább központokból kiinduló és tovább cselekvő, illetve sajátos helyi struktúrát felépítő stratégiája; a deuteropaulinus levelek képe Pálról, mint „a” tekintélyről. Efezus központi szerepét is megerősíti az apostol feltételezhetően hosszú tartózkodása (vö. ApCsel 19,9k), Aquila és Priszka, illetve Apollós jelenléte és működése (vö. ApCsel 18,19-21; 1Kor 16,19; ApCsel 18,24-28; 1Kor 16,12), végül a város élénk kulturális élete is, amelyben számos vallás és filozófiai iskola képviseltette magát.

38 T. SCHMELLER, *Schulen* (ld. fent). A zsidó és a római iskolák bemutatása után Schmeller nemcsak az autentikus, hanem a deuteropáli leveleket is külön megvizsgálja, illetve könyvéhez tartozik egy fejezet – bár nem a saját tollából – a „jánosi iskoláról” is. Pál autentikus leveleiben részletesen elemzi 1Kor 1,18-2,5; 4,14-21; 1 Tessz 2,1-12 szövegrészeket. Konklúziójának lényeges pontjai a következők (345): „Für seine Umwelt gehörte Paulus sicher zur (in sich vielfältigen) Gruppe der populärphilosophischen Lehrer. Für sein Selbstverständnis dagegen ist die Kategorie des Lehrers von marginaler Bedeutung. Dennoch gibt es sachliche Übereinstimmungen. Gerade in 1 Kor 4,14-21 und 1 Tessz 2,1-12 nimmt Paulus die Rolle eines philosophischen Lehrers ein, der aus selbstloser, von Liebe geleiteter Motivation heraus zu den Adressaten in ein enges persönliches Verhältniss tritt und sie durch seine grosse Autorität auf den richtigen Weg bringt. Zu den auch hier erkennbaren kritischen Vorbehalten gegenüber der Lehrerrolle gehört, dass dieser Weg der Tugend für Paulus nicht schon das Ziel ist und dass er seinen Beitrag relativiert als einen Dienst an der Eigendynamik des göttlichen Wortes.

Die paulinischen Gemeinden sind durch ein stärkeres Gruppenbewusstsein geprägt, als es in den meisten Schulen zu beobachten ist. Sie ähneln Schülern insofern, als sie sich um eine „Karriere” im Rahmen der Gemeindestrukturen bemühen und im Verständnis des Kerygmas Fortschritte machen wollen (bes. 1 Kor 2,6-16). Beides steht allerdings unausglichen neben der gleichen Angewiesenheit aller auf Gott.” Schmeller még amellett érvel, hogy nem beszélhetünk egyetlen páli iskoláról, inkább több párhuzamosan működő közösségről (Kol, Ef, Paszt.). Fontosnak tartja még, hogy Pált ne mint valamilyen „iskolai hagyomány” képviselőjét, tananyag megíróját képzeljük el, hanem mint olyan valakit, aki olvasói személyes növekedését pártolta. (Pszichagógé.) „Seine Reaktion auf innere und äussere Schwierigkeiten der Hörerinnen und Hörer, die aus ihrer Bekehrung resultieren, ähneln in vielem der Hilfestellung, die philosophische Lehrer bieten. Auf beiden Seiten wird eine Psychagogik betrieben, die bewusst den Charakter und die besondere Situation der jeweiligen Adressaten berücksichtigt. Die gegenseitige Psychagogik, die Paulus den Gemeindegliedern ans Herz legt, hat eine gewisse Analogie bei den Epikureern, steht aber im Kontext einer sehr viel grösseren Wertschätzung der Gemeinschaft.”

39 Hasonló történetet, amikor JOSEPHUS FLAVIUS a zsidó csoportosulásokat mint filozófiai iskolákat igyekezett bemutatni: *Bell* II 117-166; *Ant* XVIII 1-25. Vö. M. Weissenberger, „Die jüdischen

A. Standhartinger⁴⁰ egyenesen úgy értelmezi a Kolosszei levelet, mint a páli iskola publikációját, amelyben a róla átadott és a neki tulajdonított hagyományt egybefoglalták.

Az elmondottak szerint a „páli iskola” kifejezést inkább analóg, semmint konkrét, intézményesített keretet magunk elé képzelve kell értenünk.⁴¹ A páli iskola azt a vallási, szellemi és szeretet-közösséget jelöli, amely az apostol hittapasztalatában, életformájában és szolgálatában való osztozásra épült. A korabeli iskolai és filozófiai tanító modellek segítették a kereszténység iránt érdeklődőket, hogy annak lényegéből megértsenek valamit a saját fogalmaik szerint. Ebben az összefüggésben Pál apostol is kifejezhette sajátos kapcsolatát az új keresztényekkel úgy, mint egy tanító kapcsolatát a tanítványaival. Ez azonban az egész kapcsolatrendszernek csupán egy része, illetve egy lehetséges szövegből való megvilágítása.

3. TANÍTÓ ÉS TANÍTVÁNY KAPCSOLATA SZENT PÁL LEVELEIBEN

Pál apostol célja az volt, hogy tanítványait közelebb vigye Krisztushoz a hitvallásban és a hitvallás szerinti életformában. A növekedés iránya Krisztus, a krisztusi teljesség.

Ennek a tanító folyamatnak kezdete a hitre ébresztés (1Tesz 2,13), amelyet az apostol a szülés, nemzés képével állít párhuzamba (vö. Gal 4,19; Filem 10). A keresztény élet új élet, amely kiegészül a halálba vezető régi élet cselekedeteinek elvetésével, új erkölcsiséggel.

A nevelés, a tudásban és életvitelben való előre segítés szintén az apa-fiú kapcsolat képhez illeszthető, amely a bölcsességi hagyományban is ismert. Az apostol részéről természetesen sohasem pusztán elméleti tudás átadásáról van szó. Bár Pált a fiatal kereszténység legnagyobb és legkitűnőbb gondolkodójának tartják, el kell mondani, hogy gondolkodása mindvégig megőrzi a keresztény tapasztalat tápláló közelségét (1Tesz 2,7.11). Mindig személyes megérintettséggel beszél, ír és tanít, s amit átad, annak minden részlete saját hittapasztalatának és élettapasztalatának valóságán átszűrt igazság. Az

⁴⁰ 'Philosophenschulen' bei Josephus: Variationen eines Themas", In: C. BOTTRICH, J. HERZER (Hrsg.), *Josephus und das Neue Testament* (WUNT 209; Tübingen 2007) 521-525.

⁴¹ A. STANDHARTINGER, *Studien zur Entstehungsgeschichte und Intention des Kolosserbriefes* (NovT.Sup 94; Leiden 1999). Uő.: „Colossians and the Pauline School”, *NTS* 50 (2004) 572-593.

⁴¹ Így nyilatkozik P. MÜLLER, *Anfänge der Paulusschule. Dargestellt am zweiten Thessalonicherbrief und am Kolosserbrief* (AThANT 74; Zürich 1988) is. Az általa megvizsgált két levél Müller véleménye szerint Pál gondolkodásának folytatásaként értelmezi önmagát, ugyanakkor alapvetően különbözik teológiai és irodalmi tekintetben is. A páli iskola fogalma éppen ezt a „különböző hasonlóságot” igyekszik kifejezni. (321): „Die Paulusschule überliefert und aktualisiert das Erbe des Paulus. Ihre Wurzeln reichen bis in die Wirksamkeit des Apostels selbst zurück.” A két irat kifejezetten állítja Pál tekintélyét, és azt állítja, hogy Pál is része, sőt bizonyos értelemben újjáalkotója a hagyománynak.

a benyomásunk, hogy Istent Atyaként tapasztalva és Atyának szólítva válik ő maga is a hívők atyjává (vö. Gal 4,6; Róm 8,15).

Az atyaság az élet továbbadását jelenti. Pál életet kapott Istentől Krisztusban, és teljes erejével azon van, hogy ezt az életet továbbadja. Az egész személyét érinti Krisztusba vetett hite, ezért tulajdonképpen egész önmaga a tananyag, amelyből Krisztus kiolvasható. Ezért mondhatja: „Legyetek követőim, ahogy én Krisztus követője vagyok.” (1 Kor 11,1) Mivel ez a tanító ugyanakkor atya, azaz nemcsak valamit, hanem egy életformát is átad, a tanítványokból szükségszerűen tanítók lesznek. A keresztény közösség esetében ez a hit továbbadására, a tanúságtételre való felkészítést, illetve készséget jelenti.

Bár Pál célja a tanítványok tökéletességre segítése, nem kendőzi el, hogy maga is csak törekszik a teljességre (1Kor 13,12; Fil 3,12-14.15-16), amelyet nem saját erőfeszítése gyümölcseként, hanem az őt megszólító, megragadó Jézus Krisztus ajándékként ismer.

Az apostol és a közösség kapcsolata szeretetre, igazságra és kölcsönösségre épül. Az igazságosság és a szeretet az atya-gyermek kapcsolatot tünteti ki. Az apostol leveleit olvasva feltűnik az a modern szabály is, hogy a másik embert korrigálni, tökéletlenségére figyelmeztetni csak úgy szabad, ha ugyanakkor, ezzel a javító szándékú megszólítással egyidőben éreztetjük vele a szeretetünket is. Azt is állítja a pszichológia, hogy a harag a szeretet másik arca. Csak arra tudunk haragudni, akit igazán szeretünk, mert tőle többet várunk, s a viselkedése nem hagy közömbösen. Ha igaz, hogy Pált haragvó és szenvedélyes apostolként ismerjük, az is igaz, hogy haragja sohasem szeretetlen. Az igazságosságot mindig a szeretet vezérli nála is, amelyet nem felejt el hangsúlyozni (2Kor 6,6). A leghosszabban bizonyára a galatáknak kellett erre a biztató szeretetre várniuk, de a számon kérő és korholó hang (Gal 1,6-9; 3,1-5) után Pál előbb saját szerető féltését, azután fájdalommal életet adó szeretetét is kifejezi (4,12-20).

A helyes szeretet egyik ismérve a kölcsönösség. Ez nemcsak olyan környezetben fordul elő Pálnál, ahol váránk is (pl. Róm 1,12), hanem olyan összefüggésben is, ahol lényegében váratlan, és igazi erkölcsi nagyság jele (pl. Gal 4,12). Az apostol valószínűleg azért tud ilyen kölcsönösségre épülő szeretetkapcsolatokat élni, mert saját alaptapasztalata is a kölcsönösségre épülő szeretet tapasztalata Istennel szemben (vö. 1Kor 13,12; 2Kor 1,3-7 stb.).

A kölcsönösség megrendítő példája a 2Kor 6,11-13:

Szánk megnyílt, szívünk kitarult előttetek, korinthusiak: nem a mi szívünkben van kevés hely számotokra, hanem a ti szívetekben van kevés hely számunkra. Viszonzásul pedig, mint gyermekeimhez szólok: tárjátok ki ti is szíveteket.

A „problémás” korinthusi közösséggel szemben Pálnak nem lett volna érdeke a nyitottság és őszinteség, ha nem kíván velük valódi személyes kapcsolatot, illetve nem vá-

gyakozik valódi kiengesztelődésre. A hatalom struktúrái más irányba terelték volna az apostolt.

A keresztény kölcsönösség nem leereszkedés, hanem a kegyelem realizmusa: Pál és a megszólított hívők egyazon Krisztusban hisznek, ugyanúgy a kegyelemből élnek. „Krisztus alázata mind az apostol (2Kor 10,1; 11,23.33), mind a közösség számára (2Kor 8,9) kötelező érvényű.”⁴² Pál olyasmit ad át, még a fenytetés és intés esetében is, amit ő maga is megtapasztalt (vö. 2Kor 6,9), amiben saját hite is megerősödött (2Kor 11,29; 12,10).

Az apostol a közösség egészét szólítja meg, és annak egysége fontos szempont a számára.⁴³ Ugyanakkor egyes tagokkal bensőségebb kapcsolata van, amelyet az evangélium értékei alapján szerez és ápol (vö. Róm 16,3-4; Fil 2,20-22). Elgondolkodtató, hogy a rómaiakhoz írt levél 16. fejezetének hosszú üdvözlései szinte minden ismerőről új részletet tudnak mondani, s hogy gyakran feltűnik a „szeretett”, „kedves” jelző, esetleg a birtokos névmással kiegészített név („az én szeretett Epenétuszom” – 16,5; „az én kedves Sztakhiszom” – 16,9). Úgy látszik, hogy Pál szeretete sokakra kiterjed, s mint ilyen, mindig személyes formát ölt. Általában könnyebben kapunk képet az apostol és a „tanítványok” kapcsolatáról, míg az egyes emberekkel való személyes érintkezéséről keveset tudunk. Ebből a szempontból is kivételes jelentőségű a Filemonhoz írt levél, amelyben kétszeresen is személyes kapcsolat tükröződik, ugyanis a Filemonhoz és az Onezimoszhoz fűződő kapcsolatában is megismerhetjük az apostolt.

A levelek végén található hosszú üdvözlések arról tanúskodnak, hogy szívesen éli személyes kapcsolatait, és azokat mások előtt is megnevezi. Nem véletlen, hogy a pasztorális levelek képe Pálról számos személyes vonást hordoz. A korinthusi és a filippi levélben Pál külön is kiemeli Timóteus szerepét, aki tiszta érülettel szolgál, mindenben osztozik az apostol megbízatásában s feladatában (vö.: Fil 2,20-22; 1Kor 4,17).

A Pál halála után megszilárduló hagyomány tehát tovább árnyalja és pontosítja ezt a képet. Ha a kutatók többségével elfogadjuk is, hogy a pasztorális leveleket Pál valamelyik tanítványa írta az apostol halála után, éppen ez a tanítvány tudatosan épített az autentikus levelekben található hagyományra. Úgy tűnik, az apostol kapcsolatainak jellegét tekintve legfeljebb felnagyította a meglévőt, de semmiképpen sem kellett kizárólag fantáziájára hagyatkoznia, hogy atyai szeretettel gondoskodó képet rajzolhasson az apostolról. Mind bátrabban megjelenik az atya végrendelkezésének gesztusa, amely az atya örökségének továbbadását hivatott biztosítani (vö. 2Tim 4,6-8). A tanítóhoz legközelebb

42 U. SCHNELLE, *Paulus*, 263.

43 Érdekes megfigyelni, hogy Pál sohasem használja a „barátság” (*filia*) kifejezést, bár a hozzá tartozó fogalomkörten igen. Így szól kiengesztelődésről (*katallagé, diallagé* – pl. 2Kor 5,18), közösségről (*koinónia* – vö. pl. Fil 4,10-20) mind ember és ember, mind ember és Isten viszonylatában. Ld. ehhez J. T. FITZGERALD, „Paul and Friendship”, In: J. P. SAMPLEY (ed.), *Paul in the Greco-Roman World*, 319-343.

kerülő tanulókra vonatkoztatva később kialakultak a megbízatás továbbadásának gesztusai, így pl. a kézzátétel.

Összefoglalásként: Bár Szent Pál apostol és címzettjei nem kívántak iskolát alapítani, a tanulás és az iskola világa egyike azon egyetemes emberi tapasztalatoknak, amelyek a Kr. u. I. században értelmezési modellt nyújtottak a hit továbbadásához. Pál apostol elsősorban a közösség szerepének hangsúlyozásával (a később egyháztanná fejlődő teológiai gondolatokkal), másfelől az egész személy odaadásával és figyelmével tűnik ki kortársai közül. Előbb hívő és apostol, azután atya, s csak ebből következik, hogy tanító is. Figyelmet kér, hogy egész személyével Krisztusra mutathasson. Magához vonz, hogy Isten szabad gyermekévé tehesen. A tanítványok iránti szeretete megkötné őt magát is, ha Isten iránti szeretete nem volna belső szabadságának szüntelen forrása.

*Dr. Martos Levente Balázs
főiskolai docens, SzHF és GyHF*

IL 1 COR 7,12-16 FRA ESEGESI PATRISTICA E DIRITTO ROMANO

La *Prima Lettera di Paolo ai Corinzi* 7,12-16 non tratta del problema dei matrimoni misti; io invece ho l'intenzione di parlare su questo tema.¹ Allora si pone la domanda di sapere: perché abbiamo scelto proprio questo passo, volendo trattare a questa sede sui matrimoni misti? La risposta è altrettanto semplice: non l'abbiamo scelto noi, ma lo scelsero i padri della Chiesa, desiderando dissuadere i fedeli dal contrarre matrimonio con un non cristiano. Ma come mai? Se il luogo non parla dei matrimoni misti, perché i padri lo scelsero? – Rispondendo possiamo dire: perché non avevano altri passi neotestamentari più adatti a questo scopo, allorquando il problema esisteva e col passare dei secoli diventava sempre più grande: cercavano dunque di forzare il testo (insieme con altri passi neo- e veterotestamentari) e finalmente riuscirono a “dimostrare” l'esistenza di un divieto santo di tali matrimoni, basato sulle Scritture, finché, ripetendo l'argomento con una assiduità infinita (pensiamo ad un Tertulliano, Cipriano, Ambrogio, Girolamo – per citare solo quelli più grandi), riuscirono a far rilasciare, nell'anno 388, all'imperatore *par excellence* cristiano, Teodosio il Grande, una legge contro i matrimoni misti, che sarà in vigore anche nelle collezioni di leggi tardive, in una forma non cambiata. Sarebbe questa la storia breve dei matrimoni misti fra esegesi patristica e diritto romano... – se fosse vera. Non è vera? – All'inizio di questa relazione non lo diciamo esplicitamente. Ma cominciamo la storia all'inizio!

¹ Questo studio è stato presentato al XXXVII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana „Il matrimonio dei cristiani: esegesi biblica e diritto romano” dell'Istituto Patristico “Augustinianum” (Roma) al 8 maggio 2008 come una delle tre relazioni di apertura.

1. I DATI SCRITTURISTICI

Agli inizi dunque del cristianesimo, i primi cristiani erano ancora talmente poco numerosi che non avevano neanche l'idea di voler occuparsi del problema dei matrimoni misti²: questo problema non esisteva in quell'epoca. Dopo, quando le comunità iniziarono di diventare sempre più forti, gli venne in mente la questione di sapere come orientarsi nei riguardi dei non cristiani nei matrimoni da contrarre. Ma ci vuole ancora molto tempo fino allora: nel Nuovo Testamento non c'è nessun passo parlante di questo tema³; segno dimostrante che nei tempi della formazione del Nuovo Testamento, i matrimoni misti non costituivano ancora nessun problema. Nondimeno, i primi autori cristiani più tardi, occupandosi della questione dei matrimoni misti, citeranno qualche passo del Nuovo Testamento i quali, almeno indirettamente, danno dei punti di partenza per il regolamento del fenomeno⁴.

2 La distinzione fra matrimonio misto di un cristiano cattolico e un non cattolico (con impedimento proibente), da una parte, e matrimonio con disparità di culto di un cristiano cattolico e un non cristiano (con impedimento dirimente) risale alla fine del XII secolo, alle attività dei giuristi Graziano, Pietro Lombardo, Bernardo di Padova e Ugo di Pisa. (cf. p. es. LEFEBVRE Ch. (1972), *Quelle est l'origine des expressions « matrimonia mixta » et « mixta religio » ?* (Ius Populi Dei, Misc. Bidagor, 3, Roma, pp. 359–373; HUYSMANS R. G. W. (1967), *De ortu impedimentorum mixtae religionis ac disparitatis cultus*. (Ephemerides Iuris Canonici), pp. 187–261; KUMINETZ G. (2002), *Katolikus házasságjog : különös tekintettel a latin egyház jogára (Droit catholique matrimonial, particulièrement celui de l'Église latine)*. Budapest : Szent István Társulat, p. 20). Dato invece che, agli inizi del cristianesimo, tale distinzione non esisteva ancora, sembra legittimo – convenientemente all'uso del mondo scientifico – applicare il titolo di matrimonio misto indifferentemente ad ogni matrimonio di un cristiano cattolico contratto con un non cattolico o non cristiano: tanto di più che questi matrimoni non erano ritenuti invalidi fino alla fine dell'antichità, anche se non venivano incoraggiati. Cf. p. es. l'impiego del termine da PETRÜ A. M. (1952), *De impedimento disparitatis cultus in iure orientali antiquo*. Roma, pp. 6–8, il quale comprende tutti i matrimoni di questo tipo nella categoria della *disparitatis cultus*, o ABBO J. A. (1969), *De impedimento mixtae religionis canone 72 Trullanae synodi sancito atque de forma a Graecis orthodoxis servanda in matrimonio ineundo*. (Periodica 58), pp. 589–600.

3 Cf. AUGUSTIN, *De fide et operibus* 19 (35) (CSEL 41,80): "...quoniam re vera in novo testamento nihil inde praeceptum est, ideo aut licere creditum est aut velut dubium derelictum..."; ID., *De adulterinis coniugiis* 1,25 (31) (CSEL 41,378): "...non enim tempore revelati testamenti novi in evangelio vel ullis apostolicis litteris sine ambiguitate declaratum esse recolo, utrum dominus prohibuerit fideles infidelibus iungi..." Per un'opera moderna con la stessa affermazione cf. p. es. FA'ATULÖ ELIGIUS FAU A. (1993), *Mixed Marriage : the Historical Evolution of the Impediment of Disparity of Cult and Prohibition of Mixed Religion up to the Legislation of the 1983 Code*. Roma, p. 14.

4 Punti di partenza e non basi solidi, come lo vuole FA'ATULÖ ELIGIUS FAU, *Ibidem*, p. 23: "these biblical texts constituted a solid foundation for the disciplinary prohibition on mixed marriages in the Church." Sul problema della non validità automatica dei divieti veterotestamentari dei matrimoni misti nei riguardi dei cristiani cf. CROUZEL H. (1971), *L'Église primitive face au divorce*. Paris : Beauchesne, p. 272; TORTI G. (1984), *Non debet imputari matrimonium. Nota sull'Ambrosiaster*. (Giornale Italiano di Filologia 36), p. 269, n. 9.

1.1. Il passo più volte citato a questo scopo era il *1 Cor* 7,12-16, il quale prende in esame una situazione dove una parte della coppia pagana si converte dopo le nozze, e cioè il matrimonio diventa misto⁵. In questo caso, Paolo consiglia alla parte cristiana di mantenere il matrimonio se l'altra parte non lo rifiuta; se invece questa rifiuta, la parte cristiana sarà libera:

Prima Lettera ai Corinzi 7,12–16: “Agli altri dico io, non il Signore: se un nostro fratello ha la moglie non credente e questa consente a rimanere con lui, non la ripudi; e una donna che abbia il marito non credente, se questi consente a rimanere con lei, non lo ripudi: perché il marito non credente viene reso santo dalla moglie credente e la moglie non credente viene resa santa dal marito credente; altrimenti i vostri figli sarebbero impuri, mentre invece sono santi. Ma se il non credente vuol separarsi, si separi; in queste circostanze il fratello o la sorella non sono soggetti a servitù; Dio vi ha chiamati alla pace! E che sai tu, donna, se salverai il marito? O che ne sai tu, uomo, se salverai la moglie?”⁶

5 Cf. p. es. ALLO E. B. (1956), *Saint Paul. Première Épître aux Corinthiens*. Paris : J. Gabalda, p. 165, secondo il quale “Paul, semble-t-il, ne les autorisait pas, et d'ailleurs, s'il y en avait eu de tels, il aurait été décidé du premier coup s'ils étaient, oui ou non valides et indissolubles”: osservazione la quale è tanto più problematica che il nostro apostolo e/o la Chiesa non aveva nessun'autorità legale di dichiarare un matrimonio (riconosciuto da parte dello Stato) come invalido. Nello stesso senso cf. ancora ORR W. F. – J. A. WALTHER (1976), *I Corinthians. A New Translation, Introduction with a study of the life of Paul, Notes and Commentary*. New York – London – Toronto – Sydney – Auckland: The Anchor Bible Doubleday, pp. 212–215; PRETE B. (1979), *Matrimonio e continenza nel cristianesimo delle origini*. (Studio su 1 Cor 7, 1–40) Brescia : Paideia, p. 146, che, dall'altra parte, aggiunge che “tenendo presente l'insegnamento paolino dell'intero cap. 7, si può legittimamente concludere che l'apostolo non avrebbe mai consigliato ad un credente di contrarre un matrimonio misto”, pur osservando che la Chiesa non si allontanò dell'insegnamento di Paolo, dato che l'Apostolo non trattava direttamente di questa circostanza. Cf. ancora FASCHER E. (1984³), *Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Erster Teil : Einführung und Auslegung der Kapitel 1–7*. Berlin : Evangelisch Verlagsanstalt, pp. 184–189; SCHRAGE W. (1995), *Der erste Brief an die Korinther (2. Teilband : 1Kor 6,12–11,16)*. Zürich : Benziger Verlag – Neukirchener Verlag, p. 90, 103–104, il quale, nella nota 290, aggiunge: “Daß beide Ehepartner zur Zeit der Eheschließung Heiden waren, ist zwar nicht absolut sicher..., aber doch sehr viel wahrscheinlicher, als die Annahme, einer habe als Christ geheiratet.”; HORSLEY R. A. (1998), *I Corinthians*. Nashville : Abingdon Press, pp. 99–100 ; MERKLEIN H., *Der erste Brief an die Korinther*. (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament Bd. 7.), pp. 118–123.

6 Cf. Τοῖς δὲ λοιποῖς λέγω ἐγώ, οὐχ ὁ κύριος · εἴ τις ἀδελφός γυναῖκα ἔχει ἄπιστον, καὶ αὕτη συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτοῦ, μὴ ἀφιέτω αὐτήν, καὶ γυνή εἴ τις ἔχει ἄνδρα ἄπιστον, καὶ οὗτος συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτῆς, μὴ ἀφιέτω τὸν ἄνδρα. ἡγίασαι γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικί, καὶ ἡγίασαι ἡ γυνή ἡ ἄπιστος ἐν τῷ ἀδελφῷ ἐπεὶ ἄρα τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαρτά ἐστιν, νῦν δὲ ἅγια ἐστιν. εἰ δὲ ὁ ἄπιστος χωρίζεται, χωρίζεσθω οὐ δεδούλωται ὁ ἀδελφός ἢ ἡ ἀδελφή ἐν τοῖς τοιοῦτοις, ἐν δὲ εἰρήνῃ κέκληκεν ὑμᾶς ὁ θεός. τί γὰρ οἶδας, γύναι, εἰ τὸν ἄνδρα σώσεις; ἢ τί οἶδας, ἄνερ, εἰ τὴν γυναῖκα σώσεις; La versione latina: “*Nam ceteris ego dico non Dominus si quis frater uxorem habet infidelem et haec consentit habitare cum illo non dimittat illam, et si*

Il grande problema con questo passo consiste quindi nel fatto che non dice nessuna parola sui matrimoni misti contratti tali. Esaminando gli altri quattro passi neotestamentari, abbiamo la stessa conclusione: non c'è nessun lugo del Nuovo Testamento che vieti di contrarre tale matrimonio. Ma vediamo l'uno dopo l'altro.

1.2. In un altro passo della *Prima Lettera ai Corinzi* (7,39), Paulo si occupa del problema del secondo matrimonio delle vedove quando dichiara che la donna dopo la morte di suo marito può risposarsi, ma “escusivamente nel Signore”, dove non è sicuro se il termine “escusivamente nel Signore” faccia allusione ad un marito cristiano o al carattere cristiano del matrimonio⁷:

Prima Lettera ai Corinzi 7,39: “La moglie è vincolata per tutto il tempo in cui vive il marito; ma se il marito muore è libera di sposare chi vuole, purché ciò avvenga nel Signore.”⁸

1.3. Nella *Seconda Lettera ai Corinzi* 6,14–17 Paolo parla generalmente contro i rapporti “moralì e religiosi”⁹ dei cristiani con i pagani dove i termini sono più generali dal

qua mulier habet virum infidelem et hic consentit habitare cum illa non dimittat virum. Sanctificatus est enim vir infidelis in muliere fidei et sanctificata est mulier infidelis per virum fidelem. Alioquin filii vestri immundi essent nunc autem sancti sunt. Quod si infidelis discedit discedat non est enim servituti subiectus frater aut soror in eiusmodi pace autem vocavit nos Deus. Unde enim scis mulier si virum salvum facies aut unde scis vir si mulierem salvam facies?”

7 Cf. p. es. TROIANOS S. (1983), *Die Mischehen in den heiligen Kanones*. (Kanon (Kanonistisches Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen, Wien) 6), p. 92; sottolineando la probabilità più grande di dover sposare un cristiano cf. E. B. ALLO, *Saint Paul. Première Épître aux Corinthiens*, p. 188; nel senso contrario cf. p. es. B. PRETE, *Matrimonio e continenza nel cristianesimo delle origini. Studio su 1 Cor 7,1–40*, p. 147, n. 4, pp. 258–259 (il quale, però, aggiunge che questa riserva non è un comandamento, ma solo un consiglio da parte dell'Apostolo); E. FASCHER, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Erster Teil: Einführung und Auslegung der Kapitel 1–7*, p. 199; A. FA'ATULÖ ELIGIUS FAU, *Mixed Marriage: the Historical Evolution of the Impediment of Disparity of Cult*, p. 17.

8 Γυνή δέδεται ἐφ' ὅσον χρόνον ζῆ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς. ἐὰν δὲ κοιμηθῆ ὁ ἀνὴρ, ἐλευθέρᾳ ἐστὶν ᾧ θέλει γαμηθῆναι, μόνον ἐν κυρίῳ. La versione latina: « *Mulier alligata est quanto tempore vir eius vivit quod si dormierit vir eius liberata est cui vult nubat tantum in Domino.* ».

9 Cf. FURNISH V. P. (1984), *II Corinthians. Translated with Introduction, Notes and Commentary*. New York – London – Toronto – Sydney – Auckland: The Anchor Bible Doubleday, p. 372; SCHMITZ O. (1988²), *Apostolische Seelsorge: d. 2. Korintherbrief*. Gießen: Brunnen Verlag, pp. 98–103; WOLFF Chr. (1989), *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther*. (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 8.) Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, pp. 144–154; A. FA'ATULÖ ELIGIUS FAU, *Mixed Marriage: the Historical Evolution of the Impediment of Disparity of Cult*, p. 18; McCANT J. W. (2000), *2 Corinthians*. Sheffield: Sheffield Academic Press, pp. 62–68; in un senso contrario cf. p. es. COLLANGE J. F. (1972), *Énigmes de la deuxième Épître de Paul aux Corinthiens. Étude exégétique de 2 Cor 2:14 – 7:4*. Cambridge: University Press, pp. 302–317; SCOTT J. M. (1998), *New International Biblical Commentary. 2 Corinthians*. Carlisle: Paternoster Press, p. 152, i quali li identificano con gli propri oppositori di Paolo.

poter essere interpretati esclusivamente per i matrimoni misti. Nondimeno, secondo certi studiosi, questo passo si indirizza ugualmente contro i matrimoni fra un cristiano e un pagano,¹⁰ allorché i nostri autori antichi omettono molte volte di citarlo a proposito),¹¹ segno che non tutti lo ritenevano per una interdizione indirizzata o almeno tale da poter essere interpretata come indirizzata contro i matrimoni misti:

Seconda Lettera ai Corinzi 6,14–17: “Non lasciatevi legare al giogo estraneo degli infedeli. Quale rapporto infatti ci può essere tra la giustizia e l’iniquità, o quale unione tra la luce e le tenebre? Quale intesa tra Cristo e Beliar, o quale collaborazione tra un fedele e un infedele? Quale accordo tra il tempio di Dio e gli idoli? Noi siamo infatti il tempio del Dio vivente, come Dio stesso ha detto: Abiterò in mezzo a loro e con loro camminerò e sarò il loro Dio, ed essi saranno il mio popolo.”¹²

1.4. Nella prima lettera di Pietro, si trova schierato accanto ad altri consigli anche quello che prega le donne di sottomettersi e di obbedire al loro marito perché il marito pagano sia conquistato al cristianesimo tramite l’esempio di sua moglie.¹³ Invece non si

10 Dato che il passo divieta la comunione in tal modo che un matrimonio misto sarebbe interamente inimmaginabile, si può ammettere che il versetto mette sotto interdizione – anche se solo implicitamente – anche i nostri matrimoni. Cf. p. es. E. B. ALLO, *Saint Paul. Seconde Épître aux Corinthiens*, pp. 186–187; K. H. SCHEKLE K. H. (1968), *Seconda Lettera ai Corinzi*. Roma: Città Nuova, pp. 115–117; S. TROIANOS, *Die Mischehen in den heiligen Kanones*, p. 92; SHILLINGTON V. G. (1998), *2 Corinthians*, Scottdale – Waterloo: Herald Press, (Believers Church Bible Commentary : 2 Corinthian), pp. 154–155.

11 V. p. es. G. TORTI, *Non debet imputari matrimonium. Nota sull’Ambrosiaster*, p. 268, n. 4.

12 Μὴ γίνεσθε ἑτεροζυγοῦντες ἀπίστοις. τίς γὰρ μετοχὴ δικαιοσύνης καὶ ἀνομίας; ἢ τίς κοινωνία φωτὶ πρὸς σκότος; τίς δὲ συμφώνησις Χριστοῦ πρὸς Βελιάρ, ἢ τίς μερίς πιστῶ μετὰ ἀπίστων; τίς δὲ συγκατάθεσις ναῶ θεοῦ μετὰ εἰδώλων; ἡμεῖς γὰρ ναὸς θεοῦ ἕσμεν ζῶντος καθὼς εἶπεν ὁ θεός ὅτι Ἐνοικήσω ἐν αὐτοῖς καὶ ἐμπεριπατήσω, καὶ ἔσομαι αὐτῶν θεός, καὶ αὐτοὶ ἔσονται μου λαός, διὸ ἐξέλθατε ἐκ μέσου αὐτῶν καὶ ἀφορίσθητε, λέγει κύριος, καὶ ἀκαθάρτου μὴ ἄπτεσθε† κἀγὼ εἰσδέξομαι ὑμᾶς. La versione latina: “*Nolite iugum ducere cum infidelibus quae enim participatio iustitiae cum iniquitate aut quae societas luci ad tenebras? Quae autem conventio Christi ad Belial aut quae pars fideli cum infidele? Qui autem consensus templo Dei cum idolis? Vos enim estis templum Dei vivi sicut dicit Deus quoniam inhabitabo in illis et inambulabo et ero illorum Deus et ipsi erunt mihi populus. Propter quod exite de medio eorum et separamini dicit Dominus et immundum ne tetigeritis.*”

13 Il passo è connesso con la *Prima Lettera ai Corinzi* 7,12–16 in SCHEKLE K. H. (1988), *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*. (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen testament XIII : 2) Freiburg im Breisgau – Basel – Wien: Herder, pp. 87–88 e in BALZ H. – SCHRAGE W. (1993), *Die « Katholischen » Briefe. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas*. Göttingen – Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht, p. 7. E interpretato come un caso per la “Unterwerfungs-Ethik”, cf. N. BROX, *Der erste Petrusbrief*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1979, pp. 142–145. Secondo RAMSEY MICHAELS J. (1988), *1 Peter*, Word Books. (Word Biblical Commentary, vol. 49) Waco (Texas), p. 157, già il fatto di non seguire la religione del marito era uno

vede nessun divieto nel passo, e anzi, si potrebbe affermare una posizione contraria, sostenendo che Pietro non vieta questi matrimoni: comunque bisogna stare attenti volendo affermare tali cose, dato che non si sa se Pietro eventualmente non pensava a quelle donne che si erano convertite durante il loro matrimonio:

Prima Lettera di Pietro 3,1–2: “Ugualmente voi, mogli, state sottomesse ai vostri mariti perché, anche se alcuni si rifiutano di credere alla Parola, vengano dalla condotta delle mogli, senza bisogno di parole, conquistati, considerando la vostra condotta casta e rispettosa.”¹⁴

1.5. L'ultimo passo nel quale c'è una presa di posizione sul tema dei matrimoni misti è quello della lettera di Paolo a Tito, dove la domanda dell'Apostolo sembra fare allusione ad una tale situazione in cui il marito non è cristiano, mentre la moglie lo è. Ma come nel caso precedente, non troviamo, neanche qui, nessun divieto contro i matrimoni misti; il consiglio fu diretto ad una donna vivente in tale matrimonio.¹⁵

Lettera a Tito 2,4–5: “sappiano [le donne anziane] piuttosto insegnare il bene, per formare le giovani all'amore del marito e dei figli, ad essere prudenti, caste, dedite alla famiglia, buone, sottomesse ai propri mariti, perché la parola di Dio non debba diventare oggetto di biasimo.”¹⁶

scandalo negli occhi del mondo e dei mariti, per non parlare della possibilità di un marito ostile contro il cristianesimo. In questo senso, l'ammonimento dell'apostolo avrebbe l'intenzione di dissuadere queste donne dall'aumentare il grado dello scandalo tramite di atti liberali che potrebbero essere portati in relazione con la loro religione.

14 Ὅμοίως [αἱ] γυναῖκες ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν, ἵνα καὶ εἴ τινας ἀπειθοῦσιν τῷ λόγῳ διὰ τῆς τῶν γυναικῶν ἀναστροφῆς ἄνευ λόγου κερδηθῶσονται ἐποπτεύσαντες τὴν ἐν φόβῳ ἀγνῆν ἀναστροφὴν ὑμῶν. La versione latina: “*Similiter mulieres subditae suis viris ut et si qui non credunt verbo per mulierum conversationem sine verbo lucri fiant, considerantes in timore castam conversationem vestram...*” Sulla situazione delle donne convertite senza il loro marito durante il matrimonio cf. p. es. MACDONALD M. (1990), *Early Christian Women Married to Unbelievers*. (Studies in Religion (Sciences Religieuses) 19), pp. 221–234.

15 Cf. HOLTZ G. (1965), *Die Pastoralbriefe*. Evangelische (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament XIII.) Berlin: Verlagsanstalt, pp. 216–220; MERKEL H. (1991), *Die Pastoralbriefe*. (Das Neue Testament Deutsch 9,1) Göttingen – Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 96–97; OBERLINNER L. (1996), *Die Pastoralbriefe*. (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen testament XI :2) Freiburg im Breisgau – Basel – Wien: Herder, pp. 105–114.

16 ἵνα σωφρονίζωσιν τὰς νέας φιλόδρους εἶναι, φιλοτέκνους, σώφρονας, ἀγνάς, οἰκουργούς, ἀγαθάς, ὑποτασσόμενας τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν, ἵνα μὴ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ βλασφημηῖται. La versione latina: “*ut prudentiam doceant adulescentulas ut viros suos ament filios diligent, prudentes castas domus curam habentes benignas subditas suis viris ut non blasphemetur verbum Dei*”.

Abbiamo dunque visto i cinque passi neotestamentari, presi in considerazione dai padri per la dimostrazione dell'esistenza di un divieto dei matrimoni misti, ma proprio per questo siamo diventati molto curiosi di sapere in che modo potevano i padri interpretare i luoghi sopra citati, e soprattutto quello primo, come indirizzati contro i matrimoni misti, e in che modo potevano farlo in un modo talmente bravo che finalmente anche un imperatore cristiano rilasciò una legge contro il fenomeno.

2. I DATI PATRISTICI

2.1. Il primo padre che spesso viene preso in considerazione come uno che almeno indirettamente parlò contro i matrimoni misti, è Ignazio di Antiochia. Ma lui è troppo indiretto. Per non parlare della mancanza nel suo scritto a proposito, di ogni riferimento scritturistico, bisogna riconoscere che il vescovo di Antiochia si limita a pregare i fedeli di consultare il vescovo prima del matrimonio sulla persona scelta¹⁷.

2.2. Il secondo padre è Origene che non è tanto interessato a dimostrare l'esistenza di un tale divieto, quanto piuttosto si serve solo dell'esempio dei matrimoni misti per l'edificazione della sua teologia: sebbene il vero matrimonio è secondo lui contratto fra due cristiani, i matrimoni misti, anche se ci manca il carisma di Dio, sono permessi dall'Apostolo. Il suo metodo di procedimento è comunque molto interessante perché nella sua esegesi del testo della Prima Lettera di Paolo ai Corinzi 7,12-16, lui crocifigge il testo interpretandolo in un senso interamente differente dal senso originale.

Partendo dalla Prima Lettera ai Corinzi 7,7 (vorrei che tutti fossero come sono io) comincia il suo discorso dal tema della continenza; e solo dopo questo stato non matrimoniale arriva al problema dei matrimoni. Così il secondo grado di valore dopo la continenza sarà il matrimonio di due cristiani, e il terzo, l'ultimo il matrimonio di un cristiano con un non cristiano. Citando le parole secondo le quali i primi ordinamenti vengono dal Signore e non dall'Apostolo, mentre i secondi (relativi al caso dove parla della possibilità del divorzio degli sposi misti, il teologo alessandrino deduce che Paolo non considerava come sposati quelli dove un coniuge (è uguale se lo era la donna o l'uomo) non era cristiano. Il motivo di questa qualifica viene nella frase seguente: in queste unioni non è Dio ad unire le parti, mentre in un matrimonio cristiano le parti sono unite nella preghiera. Ma la cosa la più interessante è che secondo Origene, Paolo parla qui non di una tale coppia in cui l'uno si converte dopo il matrimonio, ma di

¹⁷ Per tutto questo capitolo a questa sede mi limito a fare un piccolo riassunto della trattazione piuttosto dettagliata (con bibliografia esaustiva) del tema nel mio libro: ODRUBINA L., *Le CTh 3,7,2 et les mariages mixtes*, (Acta Antiqua et Archaeologica 31), Szeged 2007, pp. 75-232.

una tale dove il matrimonio era misto già nel momento della sua nascita: è per questo motivo che il nostro autore prova di dissuadere i fedeli da questo tipo di matrimonio: nella sua esegesi, Paolo permetteva ai fedeli i matrimoni misti a causa della durezza del loro cuore!

Nello stesso tempo, Origene occupa una posizione contraria a questa: pone l'esegesi in una tale argomentazione dove la concessione di Paolo viene messa in dubbio.

All'inizio quindi del suo discorso afferma che il matrimonio di un cristiano con un non cristiano non è considerato matrimonio da Paolo, dopo di che interpreta in modo erroneo le parole di Paolo in un senso particolare, come se l'Apostolo permettesse i matrimoni misti. Comunque non possiamo avere la minima incertitudine sulla sua posizione, prendendo in esame la fine della sua argomentazione: arrivando al passo di „solo nel Signore”, lo spiega nel senso di „solo con un cristiano”, e infine con un crescendo magnifico ne allargisce il senso riducendolo all'inizio e al centro di tutto il passo: alla superiorità della continenza sul matrimonio – fatto che gli porta il vantaggio di poter celare il permesso di Paolo dato ai fedeli a causa della durezza del loro cuore, da un lato, e dall'altro, di mettere in rilievo il suo scopo principale: di incitare alla continenza.

2.3. Contemporaneo ad Origene era Tertulliano che invece attacca su tutti i livelli i matrimoni misti, li qualificando come dei *stupra* – sul piano teologico: fa come se la Scrittura contenesse delle interdizioni univoche a proposito, ma quando continua la sua argomentazione con altri motivi, si scopre.

L'opera principale dove l'autore spiega il nostro passo è l'*Ad uxorem*. Comincia per l'origine del tema: cioè per il fatto che certe donne cristiane dopo la morte o dopo il divorzio di loro marito si risposano, respingendo così il consiglio dell'Apostolo per la continenza, e aggiunge: più il consiglio è realizzabile, più è colpevole la persona che non obbedisce. Per denunciare dunque questo tipo di abuso, cerca di basarsi su un passo biblico che ritrova nella Prima Lettera di Paolo ai Corinzi 7,39 dove lui osserva che il „*tantum in Domino*” non è un consiglio, ma è un comandamento. Per conseguenza questi matrimoni sono un delitto. Pensa importante chiarire che l'altro passo della stessa lettera (7,12-16) non serve a disculpare quelli che, cristiani, contraggono un matrimonio con un non cristiano, ma parla esclusivamente di quelli i quali, sposati, si convertiscono senza il loro marito/moglie, perché, come dice l'Apostolo, in queste relazioni, la parte cristiana santifica quella non cristiana. Se questo non fosse così, il comandamento della Prima Lettera di Paolo ai Corinzi 7,39 sarebbe contraddittorio. Per conseguenza, dice Tertulliano, il „*tantum in Domino*” si riferisce ugualmente ai primi matrimoni dei cristiani.

Nello stesso tempo è consapevole della circostanza che il passo non ha una forza obbligatoria in se stesso: se avesse, non ci sarebbe bisogno di argomentazione ulteriore:

basterebbe citare la Scrittura. Il solo fatto dunque che Tertulliano cerca di completare il divieto neotestamentario di altri argomenti lo scopre.

2.4. Cipriano identifica nei matrimoni misti un motivo delle persecuzioni: li mettendo nella categoria dei peccati carnali, li considera come delle fornicazioni (dell'anima). Nella sua opera *Ad Quirinum testimoniorum libri* porta dei passi biblici per la dimostrazione della sua tesi sul divieto dei matrimoni misti, ma in questi luoghi cita, accanto a passi veterotestamentari, solo la Prima Lettera di Paolo ai Corinzi 7,39 e la Seconda Lettera di Paolo ai Corinzi. Del nostro passo non c'è nessuna traccia in Cipriano: con questo fatto riconosce l'errore (voluto) del suo Maestro, Tertulliano nell'interpretazione del passo.

2.5. Il concilio di Elvira sancisce con una scomunica di cinque anni a per tutta la vita i genitori delle ragazze che si sposano con dei non cattolici, fra i quali anche con ebrei. Il concilio di Arles mette sotto pena le ragazze che sposano dei pagani. A Laodicea, gli eretici sono nominati esplicitamente con i quali è vietato di contrarre un matrimonio, a meno che promettano di farsi dei cattolici. Tutti questi concili mancano di portare basi scritturistiche per fondare i divieti relativi al nostro tema.

2.6. Zenone di Verona tira l'attenzione al pericolo del sacrilegio risultante da un matrimonio misto quando enumera i problemi di tali unioni. Durante tutto questo suo discorso, non cita nessun passo biblico – forse consapevole della poca forza dissuasiva della Bibbia per gli uditori?

2.7. Ambrosiastro parla solo dell'ipotesi del matrimonio divenuto misto dopo la conversione di una delle parti.

2.8. Ambrogio, nelle sue opere teologiche, enumera degli argomenti differenti soprattutto teologici contro i matrimoni misti (segue evidentemente la linea di Origene quando interpreta il nostro passo nel senso di un matrimonio misto già nel momento della sua nascita), mentre nella sua epistola, scritta al suo collega vescovo, lo mette in guardia di un modo molto forte contro questi matrimoni, li qualificando come dei matrimoni non veri sul piano teologico, come delle profanazioni del corpo della Chiesa, come dei motivi di discordanza, di libidine e di sacrilegio.

2.9. Epifanio, commentando la Prima Lettera di Paolo ai Corinzi 7,36, arriva a spiegare che i matrimoni misti, nei tempi antichi del cristianesimo, erano permessi.

2.10. Giovanni Crisostomo parla esclusivamente dei matrimoni misti divenuti tali dopo una conversione: non da nessun permesso a contrarre un tale matrimonio – contrariamente alla posizione di taluni studiosi che non avevano inteso bene la parola *καταδέχασθαι*.

2.11 Girolamo, sapendo benissimo che nel Nuovo Testamento non c'è nessun divieto dei matrimoni misti, non li cita a nessuna parte per respingere tali matrimoni. Nell'*Adversus Iovinianum*, comincia con la Prima Lettera di Paolo ai Corinzi 7,12–17 perché arriva, spiegando il *1 Cor 7*, a questo punto: fa un confronto fra i due tipi dei matrimoni misti – per i primi, lo stesso Apostolo dà il perdono, mentre per gli altri niente del genere non è detto. Si serve della Seconda Lettera di Paolo ai Corinzi 6,14–15, ma il suo argomento più forte sarà il *1 Cor 7,39* – anche se deve spiegare questo passo conformemente ai suoi scopi di interpretazione. Nella lettera 107, scritta a Leta, non cita che la *1 Cor 7,12–17*, ma anche questo non interamente: mettendo in rilievo solo quelle frasi che gli servono per scusare il matrimonio misto. Nelle sue opere teologiche dunque, attacca i matrimoni misti (a un certo passo, qualifica i matrimoni come non contratti secondo le leggi di Cristo, ma come degli adulteri), mentre, negli scritti pratici, si mostra molto indulgente.

2.12. Finalmente Agostino mette fine alla discussione sull'esegesi del passo dichiarando che in tutto il Nuovo Testamento non c'è nessun passo che vieti i matrimoni misti, escludendo così un'interpretazione erronea del nostro passo nel futuro.

Eccezione fatta dunque a qualche esempio dove i padri o i concili volevano assolutamente dissuadere dei matrimoni misti sul piano pratico, le posizioni ostili del cristianesimo sono piuttosto dovute al fatto che il matrimonio misto non conveniva alla teologia elaborata dai padri sul parallelo del marito-donna, di una parte, e del Cristo-Chiesa, dell'altro. Si devono a questa circostanza le qualifiche negative (fornicazione, stupro, sacrilegio, non matrimonio, adulterio) e non tanto a un'identificazione reale. Il comportamento dei padri potrebbe piuttosto essere caratterizzato come quello di qualcuno che, avendo occupato una posizione teorica, non ne vuole mostrarsi più indulgente sul piano pratico: non si tratta dunque tanto di divieti severi che piuttosto di ammonimenti. Sebbene quindi il matrimonio misto, sul piano teologico, è spesso privato dal suo carattere divino, allo stesso tempo, la sua validità giuridica non è mai messa in dubbio.

3. I PUNTI DI CONTATTO FRA IL DIRITTO ROMANO E IL REGOLAMENTO DEI MATRIMONI MISTI

3.1. Il caso di Callisto e di Ippolito

Come visto finora, i padri sforzavano di dissuadere i fedeli dal contrarre matrimoni misti, senza però alcun riferimento al diritto romano contemporaneo. Forse il primo caso in cui questa tendenza si cambiò, era il caso di Callisto e di Ippolito.

3.1.1. Ippolito: Elenco.

Ippolito racconta in un passo del suo Elenco,¹⁸ che Callisto permise alle donne cristiane di vivere insieme con dei uomini con i quali un matrimonio non gli avrebbe stato possibile, dato il loro stato sociale. Tutto questo brano è inserito in un monologo indirizzato contro Callisto, cominciando a partire di accuse finanziarie (abusi con i soldi dei fedeli), continuando per descrivere la sua attività sul terreno della morale quando, il vescovo, avendo una concezione “peccatrice” sulla Chiesa, lasciava dentro della comunità tali persone che avrebbero dovuto essere buttate fuori. E dunque nel corso della enumerazione dei peccati che Ippolito fa menzione delle misure prese da Callisto nei riguardi delle donne appartenenti ai strati sociali più elevati quando il papa permette a queste donne – ardenti dal desiderio di un uomo – di scegliere un uomo, uguale se sia libero o schiavo, e di considerarlo come il loro marito – invece dunque di contrarre un matrimonio legittimo, e con questo, nel senso delle leggi di Augusto, di perdere il loro rango senatoriale. Al livello delle leggi dello Stato, queste relazioni non saranno considerate come matrimoni, ma Callisto gli dà il permesso di servirsene in tali casi.

Pare comunque che il problema di Callisto non consiste tanto in questo permesso stesso, ma piuttosto nelle sue conseguenze: queste donne non volendo avere un figlio da un uomo di bassa origine o da uno schiavo, ricorrono a delle sostanze abortive o a dei vestiti che gli stringono il lato con lo scopo di far abortire il bambino a nascere. Insomma, afferma Ippolito, tramite l'attività di Callisto, queste donne commettono due crimini: l'adulterio e l'assassinio.¹⁹

¹⁸ IX,12,24–25.

¹⁹ Οὗ οἱ ἀκροαταὶ ἠσθέντες τοῖς δόγμασι διαμένουσιν ἐμπαῖζοντες ἑαυτοῖς τε καὶ πολλοῖς. ὧν τῶ διδασκαλείῳ συρρέουσιν ὄχλοι· διὸ καὶ πληθύνονται, γαυριώμενοι ἐπὶ ὄχλοις συρρέουσι διὰ τὰς ἡδονὰς, ἃς οὐ συνεχώρησεν ὁ Χριστός. οὗ καταφρονήσαντες οὐδένα ἁμαρτεῖν κωλύουσι, φάσκοντες αὐτὸν ἀφιέναι τοῖς εὐδοκοῦσι. καὶ γὰρ καὶ γυναιξὶν ἐπέτρεψεν, εἰ ἄνδρῳ εἶεν καὶ ἡλικία γε [τε] εἰς ἄνδρα ἐκκαίοντο, αἱ ἐν ἀξίᾳ, εἰ τὴν ἑαυτῶν ἀξίαν [ἦν] μὴ βούλοιντο καθαιρεῖν διὰ τοῦ νομίμως γαμηθῆναι, ἔχειν ἕνα, ὃν ἂν αἰρήσωνται, σύγκοιτον, εἴτε οἰκέτην εἴτε ἐλεύθερον, καὶ τοῦτον κρίνειν ἀντὶ ἀνδρός τὴν μὴ νόμῳ γεγαμημένην. ἐνθεν ἤρξαντο ἐπιχειρεῖν αἱ πισταὶ λεγόμεναι ἀποκίσις φαρμάκοις καὶ τῶ περιδεσμεῖσθαι πρὸς τὸ τὰ συλλαμβανόμενα καταβάλλειν, διὰ τὸ μίτη ἐκ δούλου βούλεσθαι ἔχειν τέκνον, μίτη ἐξ εὐτελοῦς, διὰ τὴν αὐτῶν

Nel corso della serie delle spiegazione del brano, gli studiosi in generale trattano la misura di Callisto come indirizzata contro i matrimoni misti:²⁰ le donne di alta origine non trovavano abbastanza di uomini nobili cristiani che avrebbero potuto sposare senza perdere il loro rango sociale, perché, nel senso della legislazione di Agosto, era divieto alle persone di rango senatoriale di sposarsi con uno schiavo o con un libero di bassa origine, o se lo facevano, perdevano per questo automaticamente il loro rango aristocratico: per conseguenza, scelsero piuttosto un nobile non cristiano perché il loro rango non fosse perduto. Con la formulazione di Tertulliano, queste donne vogliono come marito piuttosto uno schiavo del diavolo che uno schiavo cristiano.²¹

E comunque interessante che in tutto il brano non c'è nessuna parola sulla cristianità del coniuge, cioè Ippolito non dice che l'essenziale del permesso di Ippolito consistesse a far evitare i matrimoni misti ai fedeli. Perché? – O perché la volontà del papa era del tutto naturale che i cristiani si sposassero fra di loro, o perché Ippolito aveva l'intenzione di non menzionare i punti di vista positivi della misura di Callisto, mettendo in rilievo solo i tratti negativi del permesso. E poco importante quale motivo stava in fondo all'omissione dell'antipapa romano, pare comunque che lo scopo di Callisto era con questa misura di far evitare alle donne di rango senatoriale i matrimoni misti.²²

Fino all'articolo di Gaudemet dunque, si riteneva che 'la decisione di Callisto fece una rottura fra il diritto romano e le dottrine cristiane';²³ si deve nello stesso tempo riconoscere che questa interpretazione si basava su una edizione antica e non conveniente del testo dell'antipapa romano. Gaudemet, fondandosi invece sull'edizione critica²⁴ spiegava in fondo la situazione precisa, l'essenziale del quale consisteva nella circostanza che Callisto, invece di opporsi al regolamento civile, ne approfittava di tutte le possibilità, adattandoci le prescrizioni ecclesiastiche:²⁵ permise l'unione, ma non la considera o nomina matrimonio; sarà dunque un concubinato (o contubernio se il marito è uno

εὐγένειαν καὶ ὑπέρογκον οὐσίαν. ὁρᾶτε εἰς ὅσῃν ἀσέβειαν ἐχώρησεν ὁ ἄνομος, μοιχείαν καὶ φόνον ἐν τῷ αὐτῷ διδάσκων. (GCS III, 250, pp. 17–)

20 Per un elenco cf. GAUDEMET J. (1980), *La décision de Callixte en matière de mariage*. In: *Sociétés et mariages*. Strasbourg, pp. 104–106.

21 *Ad uxorem* 2,8.

22 Cf. MUNIER Ch. (1979), *L'Église dans l'Empire romain (IIe–IIIe siècles)*. Paris: Édition Cujas, p. 28.

23 Cf. J. GAUDEMET, *La décision de Callixte en matière de mariage*, pp. 104–115; sui rappresentanti dell'opinione vecchia cf. lo stesso articolo, passim. Per una tale interpretazione cf. HAIDUK J. (1965), *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde 506*. Düren, p. 37, n. 8, secondo il quale, prima del permesso dato da Callisto alle donne cristiane, non c'era nessun uso di riconoscere il concubinato romano come matrimonio cristiano, come se dopo fosse questo il caso.

24 Cf. J. GAUDEMET, *La décision de Callixte en matière de mariage*, p. 104–106.

25 J. GAUDEMET, *La décision de Callixte en matière de mariage*, p. 115.

schiavo).²⁶ La coppia, secondo le leggi romane, non sarà sposata, ma la loro unione sarà riconosciuta dallo Stato come concubinato.²⁷

Quanto la rottura menzionata sopra fra la Chiesa e lo Stato, non bisogna dunque cercare un riconoscimento ufficiale ecclesiale di questa unione come matrimonio, ma qualcosa di simile potremmo ritrovare nell'esigenza della monogamia (nel senso verticale) una traccia di cui Gaudemet pensa di ritrovare nella parola: *ἕνα*. Questa esigenza sembra evidente anche se non è certo che la parola si riferisca al concetto della monogamia. Questo "uno" si inserisce semplicemente nella frase seguente: il papa permise alle donne senatoriali di scegliere un concubino e di considerarlo come il loro marito.

Lo stato legale di queste unioni può essere precisato nel modo seguente:²⁸ il *contubernium* fra uno schiavo e una donna poteva realizzarsi solo nel caso in cui lo schiavo era o la proprietà della donna o se il proprietario aveva consentito all'unione (se il proprietario non ci aveva consentito, la donna libera, nel senso del *senatusconsultum Claudianum*, diventava, anch'essa, la sua schiava);²⁹ il bambino in tali casi, nel tempo

26 Contrariamente alla formulazione di EVANS GRUBBS J. (1993), « *Marriage more shameful than adultery* » : *slave-mistress relationships*, « *mixed marriages*, » and *late roman law*. (Phoenix 47), p. 132. Sul riconoscimento del concubinato dalla Chiesa cf. H. CROUZEL – L. ODROBINA, *Concubinato*, in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. I, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma (diretto da Angelo di Bernardino) Genova – Milano, Casa Editrice Marietti 2006, 1149-1150.

27 Contrariamente dunque a BIANCHINI M. (1986), *Disparità di culto e matrimonio: orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*. (Serta Historica Antiqua 1), p. 236: « ...l'implicito incoraggiamento a unioni riprovate dall'ordinamento giuridico romano, ma ammesse dalla comunità dei fedeli », in quanto il permesso di Callisto non incoraggiava queste persone a contrarre delle unioni rifiutate dalle autorità, ma solo a scegliere una via media che facilitava la vita di queste donne senatoriali.

28 J. GAUDEMET, *La décision de Callixte en matière de mariage*, pp. 111–112.

29 Questa concessione di Callisto fu tolta in 326 da Costantino che, con la sua legge CTh 9,9,1 divieta definitivamente queste unioni, anche se realizzate con il suo proprio schiavo, le puniendo di pena capitale:

CTh.9.9.1pr. [=brev.9.6.1pr.] *Imp. Constantinus A. ad populum. Si qua cum servo occulte rem habere detegitur, capitali sententiae subiugetur, tradendo ignibus verberone, sitque omnibus facultas crimen publicum arguendi, sit officio copia nuntiandi, sit etiam servo licentia deferendi, cui probato crimine libertas dabitur, quum falsae accusationi poena immineat. Ante legem nupta tali consortio segregetur, non solum domo, verum etiam provinciae communione privata, amati abscessum defleat relegati. Filii etiam, quos ex hac coniunctione habuerit, exuti omnibus dignitatis insignibus, in nuda maneant libertate, neque per se neque per interpositam personam quolibet titulo voluntatis accepturi aliquid ex facultatibus mulieris. Successio autem mulieris ab intestato vel filiis, si erunt legitimi, vel proximis cognatisque deferatur vel ei, quem ratio iuris admittit, ita ut et quod ille, qui quondam amatus est, et quod ex eo suscepti filii quolibet casu in sua videntur habuisse substantia, dominio mulieris sociatum a memoratis successoribus vindicetur. His ita omnibus observandis, et si ante legem decessit mulier vel amatus, quoniam vel unus auctor vitii censurae occurrit. Sin vero iam uterque decessit, soboli parcimus, ne defunctorum parentum vitii praegravetur; sint filii, sint potiores fratribus, proximis atque cognatis, sint relictas successoris heredes. Post legem enim hoc committentes morte punimus. Qui vero ex lege disiuncti clam denuo convenerint, congressus vetitos renovantes, hi servorum indicio vel speculantis officii vel*

di Callisto, seguiva lo stato della madre e nasceva libero;³⁰ quanto alla posizione della Chiesa nei riguardi di queste unioni non matrimoniali, lo stesso Gaudement riassume come segue: “L’Église...reconnaît toute union quelle qu’en soit la qualification civile, pourvu qu’elle soit conforme aux obligation de la morale évangélique.”³¹

Si pone la domanda di sapere se queste unioni erano benedette nella comunità come i matrimoni normali, perché è fuori questione che anche se i matrimoni contratti secondo le leggi romane, eventualmente non benedetti dalle autorità ecclesiastiche erano riconosciuti dalla Chiesa, i cristiani normalmente aggiungevano qualche rito religioso alle

etiam proximorum delatione convicti poenam similem sustinebunt. Dat. IV. Kal. Iun. Serdicae, Constantino A. VII. et Constantio C. Coss.

Interpretatio. Si qua ingenua mulier servo proprio se occulte miscuerit, capitaliter puniatur. Servus etiam, qui in adulterio dominae convictus fuerit, ignibus exuratur. In potestate habeat huius modi crimen quicumque voluerit accusare. Servi etiam aut ancillae, si de hoc crimine accusationem detulerint, audiantur: ea tamen ratione, ut si probaverint, libertatem consequantur, si fefellerint, puniantur. Hereditas mulieris, quae se tali crimine maculaverit, vel filii, si sunt ex marito suscepti, vel propinquis ex lege venientibus tribuatur.

Per questo cf. BIONDI B. (1952), *Il Diritto Romano Cristiano : Orientamento religioso della legislazione*. Vol. I–III. Milano : Giuffrè, vol. III, p. 128; e M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio : orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, p. 236, n. 9: “...proprio questi inasprimenti e allargamenti della disciplina classica costituiscono la indiretta, ma non per questo meno efficace testimonianza di un costume che sta cambiando e dove, per l’attenuarsi delle differenze sociali, almeno ai livelli medio-bassi, divengono sempre più frequenti le unioni fra diseguali...”. Sulla domanda di perché Costantino sancisce di una pena più severa queste relazioni se realizzate con il proprio schiavo e non con quello di un altro, cf. NAVARRA M. (1990), *A proposito delle unioni tra liberi e schiavi nella legislazione costantiniana*. Atti dell’Accademia Romanistica Costantiniana 8. Napoli, pp. 427–437. Sui motivi “cristiani” di una tale legislazione restrittiva cf. EVANS GRUBBS J. (1995), *Law and Family in Late Antiquity: The Emperor Constantine’s Marriage Legislation*. Oxford, p. 316: “Rather than Christianity influencing the imperial attitude toward unequal unions and illegitimate children, the imperial attitude influenced Christianity. Long after the ‘Christianisation’ of the Roman aristocracy and even after the disappearance of Roman imperial power, the traditional aristocratic ethic continued: extramarital sex for males was acceptable as long as it was confined to partners of low status...”. Per un riassunto delle unioni fra donne libere e uno schiavo nella società imperiale di Roma cf. J. EVANS GRUBBS, « *Marriage more shameful than adultery* » : *slave-mistress relationships*, « *mixed marriages* », and *late roman law*, pp. 125–154.

30 GAIUS, *Institutiones* I,84 : *Ecce enim ex senatus consulto Claudiano poterat cuius Romana, quae alieno seruo uolente domino eius coitit, ipsa ex pactione libera permanere, sed seruuum procreare; nam quod inter eam et dominum istius serui conuenerit, ex senatus consulto ratum esse iubetur. Sed postea diuus Hadrianus iniquitate rei et inegantia iuris motus restituit iuris gentium regulam, ut cum ipsa mulier libera permaneat, liberum pariat*. Per questo cf. ancora M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio : orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, p. 236, n. 9.

31 E in questo senso che si può accettare l’osservazione di J. HAIDUK, *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde (506)*, p. 39: “Ehegatten, die bis dann ein Konkubinat führten, durften nun in einer gültigen Ehe zusammenleben...”.

solennità nuziali profane.³² Secondo Gaudemet³³, questa unione “sarà accompagnata da cerimonie religiose dove si afferma il suo carattere irrevocabile”, nondimeno lui stesso riconosce che nel testo che ci sta a disposizione nessuna allusione non ci è fatta.³⁴

Questo testo dunque, nell’analisi ultima, non attesta che i matrimoni misti fossero divieti per i cristiani a Roma:³⁵ ai cristiani era solo dissuasione di fare così.³⁶ Tanto di più che la qualificazione dell’adulterio da parte dell’antipapa non si indirizzava contro i matrimoni misti, ma proprio contro quelli che, obbedienti al consiglio o permesso di Callisto, si unirono in una relazione non matrimoniale (nel senso del *iustum matrimonium*) con il loro marito.

3.1.2. La Traditio Apostolica.

Dopo o insieme a Callisto, si deve parlare della *Traditio Apostolica*, che regolamenta anche il matrimonio dei fedeli. Nella misura in cui Ippolito è tenuto come autore di questa³⁷, dobbiamo analizzare le due opere insieme, perché forse ci saranno punti che possono essere messi in parallelo. Dunque, la *Traditio Apostolica* parla del problema del matrimonio nel suo capitolo 15, che ha il titolo: “*De novis qui accedunt ad fidem.*”

32 Cf. p. ex. C. C. TIBILETTI – H. CROUZEL – L. ODRUBINA, *Matrimonio (I. Teologia del matrimonio, II. Riti liturgici. Sposalizio (procedura e liturgia)*, in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. II, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma (diretto da Angelo di Berardino) Genova – Milano, Casa Editrice Marietti 2007, 3133-3142.

33 J. GAUDEMET, *La décision de Callixte en matière de mariage*, p. 109.

34 Allo stesso tempo, la formulazione di Ippolito permette di congetturare alla mancanza della benedizione ecclesiastica. Se si conosce, in effetti, la struttura del matrimonio romano, si sa che quello si compone di due motivi: dall’ *affectio maritalis* e dalla *conviventia*, dove l’ *affectio* significava semplicemente l’intenzione affermata e pronunciata del marito di considerare la donna come sua moglie. Nel caso della mancanza dell’ *affectio maritalis*, invece del matrimonio, la relazione era un concubinato. Ma se la coppia si era presentata a delle cerimonie religiose – e uguale se queste cerimonie si svolgevano nella presenza della comunità o nella casa dell’uomo o della donna –, dove dichiaravano l’ “irrevocabilità” della loro unione, correavano il rischio che la loro unione sia considerata come matrimonio dal pubblico e dalle autorità. Eventualmente, la mancanza delle *tabulae nuptiales* poteva essere un elemento per dimostrare che la coppia non ha l’intenzione di fare qualificare la sua unione come un matrimonio. Ma tutto questo è una pura congettura e non ha nessuna base solida nei testi che ci sono a disposizione.

35 Contrariamente all’opinione di J. HAIDUK, *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde (506)*, p. 36, il quale, in base a questi testi dichiara: “Da ihnen die Heiraten mit heidnischen Römern ihres Standes nicht erlaubt waren, sahen sich viele gezwungen, entweder unvermählt zu bleiben oder ihren Rang zu opfern oder eben unerlaubterweise eine Mischehe einzugehen.”

36 Cf. ACHELIS A. (1912), *Das Christentum in den ersten Jahrhunderten*. Leipzig, vol. I, p. 287.

37 Per la questione cf. GEERLINGS W. (1991), *Einleitung zur Traditio Apostolica*. In : Didaché. Traditio Apostolica., Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York : Herder (Fontes christiani), pp. 143–157.

Avendo dato dei consigli su come esaminare i candidati al cristianesimo, l'autore torna al tema del matrimonio in questi termini:

“*Se qualcuno ha una moglie o una donna ha un marito, siano educati di essere contenti di se stessi, il marito della donna e la donna del marito. Se qualcuno, invece, non vive con una donna, sia educato di non fornicare, ma di sposarsi secondo la legge o rimanere tale quale vive.*”³⁸

Se dunque questo testo non viene da Ippolito, non contiene niente di interessante per le nostre ricerche; nel caso positivo, invece, ci troviamo un'espressione che possa tirare a se la nostra attenzione: e questo è il comandamento di “*sumere mulierem secundum legem*/γαμεῖν νόμῳ.” Abbiamo visto sopra che uno dei punti incriminati da Ippolito era la concessione fatta da Callisto di accettare le unioni di concubinato (o contubernio) – a meno che siano monogamiche –, e di non costringere queste donne di contrarre un *matrimonium iustum* – misto dal punto di vista della religione: Ippolito nomina questa soluzione come adulterio (μοιχεῖα). Secondo quindi una certa interpretazione, l'espressione γαμεῖν νόμῳ della *Traditio Apostolica* ha lo stesso scopo che il brano dei Philosophoumena. (cioè nel senso del diritto romano),³⁹ e allora si potrebbe avere lo stesso pensiero: chi non si sposa con un *matrimonium iustum* secondo il diritto dello Stato, ma vive in un concubinato (*contubernium*), non obbedisce alle esigenze della Chiesa, vivendo in fornicazione. Con questa interpretazione, le unioni fuori il matrimonio sarebbero messe allo stesso livello: sarebbero qualificate come delle fornicazioni.

Questo parallelo fra le due opere può essere giustificato ulteriormente dal fatto che la *Traditio Apostolica* non contiene alcuna parola contro i matrimoni misti: infatti se l'autore li rifiutasse, potremmo immaginarci che avrebbe ommesso di enumerarli nel codice della vita cristiana?

Questo avvicinamento dei due testi è dunque interessante e la sua legittimità non può essere esclusa,⁴⁰ comunque gli argomenti sono troppo indiretti e sembra che la *Tra-*

38 *Si autem aliquis habet mulierem, vel mulier virum, doceantur contenti esse vir muliere et mulier viro. Si quis autem non vivit cum muliere, doceatur non fornicari, sed sumere mulierem secundum legem, vel manere sicut est. Εἰ μὲν οὖν ἔχει γυναῖκα ἢ ἡ γυνὴ ἄνδρα, διδασκέσθωσαν ἀρχεῖσθαι ἑαυτοῖς· εἰ δὲ ἄγαμοί εἰσιν, μανθανέτωσαν μὴ πορνεῦειν, ἀλλὰ γαμεῖν νόμῳ...* (Per il testo latino e greco cf. l'edizione di *Didaché. Traditio Apostolica*, Herder, Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York, 1991 (Fontes christiani), p. 244.

39 Cf. Nello stesso senso SARGENTI M. (1985), *Matrimonio cristiano e società pagana*. (SDHI 51), p. 375.

40 Il cambiamento dell'espressione potrebbe essere dovuto da una parte al fatto che i Philosophoumena, di carattere meno giuridico e più aggressivo, non rivendicavano una chiarezza assoluta nel campo del diritto, e potevano sopportare delle espressioni più forti senza imbarazzare i lettori, et che, dall'altra parte, la *Traditio Apostolica* doveva applicare una categoria più globale (la quale, altrimenti, comprendeva anche quella dell'adulterio; su di questo cf. HERTER H. (1960), *Die Soziologie der antiken Prostitution im Lichte der heidnischen und christlichen Schriften*. (Jahrbuch für Antike und Christentum 3), p. 70; CACITTI R. (1976),

ditio Apostolica ha probabilmente un altro pensiero da decretare sul campo:⁴¹ volendo rendere più caste le relazioni sociali degli uomini e delle donne, esprima la sua volontà che gli uomini si sposino o rimangano senza donna – e che non pratichino la fornicazione.

3.2. Un secondo punto di contatto fra il diritto romano e l'esegesi patristica potrebbe essere ritrovato nella legge del CTh 16,8,6 (della anno 339) sulla quale, per molto tempo si riteneva che avesse introdotto nel diritto romano un nuovo impedimento del matrimonio: la religione. Si trattava di un impedimento nuovo perché nell'impero romano classico o pagano, nessun matrimonio era impedito sulla base della disparità della religione delle parti⁴² visto che "l'imperio non si interessava al problema religioso sul terreno matrimoniale".⁴³

Il matrimonio misto significava il caso in cui un cittadino romano non poteva sposarsi per esempio a causa della disparità della cittadinanza, del suo strato sociale differente⁴⁴ o del servizio militare.⁴⁵

Il testo dunque della legge CTh 16,8,6 è come segue:

Letica sessuale nella canonistica del III secolo. In : R. CANTALAMESSA (éd.), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini.* Milano, p. 90; H. CROUZEL – L. ODRUBINA, *Fornicazione*, in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. II, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma (diretto da Angelo di Berardino) Genova – Milano, Casa Editrice Marietti 2007, 1991-1992) per avere un'efficacia più grande nel suo intento di non far entrare nella comunità dei cristiani le persone menno desiderate. L'idea di mettere in parallele le due opere è familiare anche a CACITTI, *Letica sessuale nella canonistica del III secolo*, pp. 97–99, n. 104.

41 Cf. R. CACITTI, *Letica sessuale nella canonistica del III secolo*, pp. 86–87. Questa differenza è resa ancora più manifesta dal fatto che l'osservazione dei *Philosophoumena* parla di donne cristiane, allorquando quella della *Traditio Apostolica* di uomini cristiani.

42 Cf. p. ex MOMMSEN Th. (1907), *Le droit pénal romain.* (Manuel des antiquités romaines XVIII) Paris, vol. II, p. 322.

43 Cf. p. ex. RABELLO A. M. (1988), *Il problema dei matrimoni fra ebrei e cristiani nella legislazione imperiale e in quella della Chiesa (IV–VI secolo).* (Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana 7), p. 213.

44 Per questo cf. p. ex. ARNAUD–LINDET P. (1977), *Remarques sur l'octroi de la civitas et du conubium dans les diplomes militaires.* (REL 55), pp. 282–312; WEAVER P. (1986), *The Status of Children in Mixed Marriages.* In : B. RAWSON (éd.), *The Family in Ancient Rome.* London, pp. 145–169.

45 Cf. p. es. TREGGIARI S. (1990), *Roman Marriage. Iusti Coniuges from the time of Cicero to the Time of Ulpian.* Oxford, pp. 45–50. Sul problema dei matrimoni nazionalmente misti cf. p. es. HANNICK J. M. (1976), *Droit de cité et mariages mixtes dans la Grèce classique. A propos de quelques textes d'Aristote.* (L'Antiquité Classique 45), pp. 133–148; MÉLÈSE-MODRZEJEWSKI J. (1980), *Un aspect du couple interdit dans l'Antiquité. Les mariages mixtes dans l'Égypte hellénistique.* In: *Le couple interdit. Entretiens sur le racisme*, Paris: La Haye, 53–73, pp. 53–73; GRAHAM A. J. (1981), *Religion, women and Greek colonisation.* (Centro Ricerche e Documentazione sull'Antichità Classica 11), pp. 294–314; PEREMANS W. (1981), *Les mariages mixtes dans l'Égypte des Lagides*, in *Scritti in onore di O. Montevocchi.* Bologna : Editrice Clueb, pp. 273–281; BLOCKLEY

IMP. CONSTANTIUS A. AD EVAGRIUM. Post alia: quod ad mulieres pertinet, quas Iudaei in turpitudinis suae duxere consortium in gynaeceo nostro ante versatas, placet easdem restitui gynaeceo idque in reliquum observari, ne Christianas mulieres suis iungant flagitiis vel, si hoc fecerint, capitali periculo subiugentur. DAT. ID. AUG. CONSTANTIO A. II CONS.

Non voglio passare troppo tempo con questa legge⁴⁶ dopo esser stato dimostrato (non in ultima linea dal lavoro eccellente di Falchi) che un gruppo di pressione ecclesiastica o

R. C. (1982), *Roman-barbarian marriages in the late Empire*. (Florilegium 4), pp. 63–79; MÉLÈSE-MODRZEJEWSKI J. (1984), *Dryton le Crétois et sa famille ou les mariages mixtes dans l'Égypte hellénistique*. In *Homage a Van Effenterre: Aux origines de l'hellénisme*. Paris: Université de Paris Sorbonne, pp. 353–377.

46 Molti punti di questa legge (la quale, secondo la *communis opinio*, faceva parte all'origine di una legge più grande insieme con la legge CTh 16,9,2) sono stati messi in discussione:

a, la datazione la più accettata dai ricercatori è l'anno 339 (cf. p. es. NOETLICH K. L. (1970), *Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*. Köln, p. 263, n. 273; RABELLO A. M. (1980), *The Legal Condition of the Jews in the Roman Empire*. In: H. TEMPORINI – W. HAASE (ed.), (ANRW II,19. Berlin, 662–762), p. 748; DE BONFILS G. (1987), *Legislazione ed ebrei nel IV secolo. Il divieto dei matrimoni misti*. (Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano, IIIa s., XXIX), p. 400; LINDER A. (1987), *The Jews in Roman Imperial Legislation*. Detroit – Jerusalem, p. 144; DI MAURO TODINI A. (1990), *Aspetti della legislazione del IV secolo*. Roma: La Sapienza, p. 293, n. 87); contro questa posizione ci sono dei parteggiano di una datazione anche per l'anno 329 (cf. p. es. BIANCHINI M. (1986), *Disparità di culto e matrimonio: orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*. (Serta Historica Antiqua 1), p. 242.);

b, In generale, è Costanzo che è indicato come l'imperatore responsabile per la legge (cf. p. es. A. M. RABELLO, *The Legal Condition of the Jews in the Roman Empire*, p. 748; G. DE BONFILS, *Legislazione ed ebrei nel IV secolo. Il divieto dei matrimoni misti*, p. 400; A. DI MAURO TODINI, *Aspetti della legislazione del IV secolo*, p. 293, n. 87), allo stesso tempo ci sono altri che pensano di poter ritrovare la persona responsabile in Costantino II (cf. p. es. MONACHINO V. (1947), *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel secolo IV*. Roma, p. 104, n. 46; K. L. NOETLICH, *Die gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, p. 264, n. 273; ARCHI G. G. (1976), *Teodosio II e la sua codificazione*. Napoli, p. 65; LINDER A. (1987), *The Jews in Roman Imperial Legislation*. Detroit – Jerusalem, p. 144), allorché quelli che datano la legge dell'anno 329 devono ritenere che essa risale ancora a Costantino il Grande);

c, Molti pensano che i rapporti fra l'ebreo e la cristiana, divieti dalla legge è un matrimonio legale: JUSTER J. (1914), *Les Juifs dans l'Empire Romain*. (vol. I–II.) Paris, vol. II, p. 47; BROWE P. (1935), *Die Judengesetzgebung Justinians*. (Analecta Gregoriana 8), pp. 116; SIMON M. (1948), *Verus Israel. Etude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135–425)*. (Bibl. éc. fr. d'Athènes e de Rome, 166). Paris, p. 338–340; SEAVER J. E. (1952), *Persecution of the Jews in the Roman Empire*. Lawrence, p. 33; BIONDI B. (1952), *Il Diritto Romano Cristiano: Orientamento religioso della legislazione*. Vol. I–III. Milano: Giuffrè, vol. I, p. 281; BLUMENKRANZ B. (1960), *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental (430–1096)*. Paris, p. 320; SOLAZZI S. (1962), *Unioni di cristiani e ebrei nelle leggi del Basso Impero*. Scritti di Diritto Romano 4. Napoli, p. 49; KASER M. (1975), *Das römische Privatrecht, vol. II: Die nachklassischen Entwicklungen*. München: Beck, vol. 2, p. 168; AVI-YONAH M. (1984), *The Jews under Roman and Byzantine Rule*. Jerusalem, p. 179; DE GIOVANNI L. (1985), *Il libro XVI del Codice Teodosiano. Alle origini della codificazione in tema di rapporti*

un motivo cristiano in generale è difficilmente immaginabile,⁴⁷ la legge ha probabilmente altri motivi – comunque si deve riconoscere che i tentativi sono ancora molto lontani di arrivare ad un consensus: le opere differenti parlano come di motivo o della paura

Chiesa-Stato. Napoli, p. 119; M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio: orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, p. 241; RABELLO A. M. (1988), *Il problema dei matrimoni fra ebrei e cristiani nella legislazione imperiale e in quella della Chiesa (IV-VI secolo)*. (Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana 7), pp. 213–224. p. 215; altri, invece ritengono che si trattava di una relazione puramente sessuale: ALBANESE B. (1979), *Le persone nel diritto privato romano*. Palermo, p. 424; di un'unione quasi matrimoniale: K.L. NOETLICH, *Die gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, p. 47; REICHARD K. D. (1978), *Die Judengesetzgebung im Codex Theodosianus*. (Kairos 20), pp. 24–25; SIVAN H. (1997), *Rabbinic and Roman Law: Jewish-Gentile/Christian Marriage in Late Antiquity*. (REJ 156), p. 97. Altri ancora, non prendendo posizione nella questione, tengono a tradurre il testo nella sua oscurità originale: PHARR CL., *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions*, Greenwood Press, New York 1952, p. 467; o contenti di osservare il problema, lasciano la questione irrisolta: VOGLER C. (1979), *Les juifs dans le Code Théodosien*. (Le point théologique 33), p. 44; A. LINDER, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, p. 149–150, n. 8; G. DE BONFILS, *Legislazione ed ebrei nel IV secolo. Il divieto dei matrimoni misti*, p. 410; FALCHI G. L. (1988), *La legislazione imperiale circa i matrimoni misti fra cristiani ed ebrei nel V secolo*. (Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana 7), p. 209.

47 In questo senso cf. p. es. J. E. SEAVER, *Persecution of the Jews in the Roman Empire*, p. 33 (il quale vede nell'arriè-re-plan Hilario e Eusebio); B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, vol. I, p. 281; AVI-YONAH M. (1962), *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud in den Tagen des Talmud*. Berlin: De Gruyter, p. 179; ROBLEDA O. (1970), *El matrimonio en Derecho Romano*. Roma, p. 212; K. L. NOETLICH, *Die gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, p. 48; M. KASER, *Das römische Privatrecht*, p. 168; contro questa posizione cf. p. es. H. SIVAN, *Rabbinic and Roman Law: Jewish-Gentile/Christian Marriage in Late Antiquity*, pp. 94–96, la quale nella sua argomentazione contro la tesi, si appoggia sulle discrepanze fra questa legge e la legislazione ecclesiastica.

del proselitismo⁴⁸, di punti di vista economici,⁴⁹ rassisti,⁵⁰ d'intolleranza religiosa,⁵¹ di volontà d'isolamento⁵² fino all'intenzione molto concreta dell'imperatore di difendere la libertà di coscienza di quelli che si trovano in una posizione sottomessa,⁵³ posizione

48 In questo senso come primo v. GOTHOFREDUS I. (1736), *Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis*. (vol. I–VI.) Leipzig, vol. VI,1, p. 244, ad CTh. 16,8,6; cf. ancora p. es. M. SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135–425)*, p. 338–340; B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, vol. I, p. 281; GAUDEMET J. (1958), *L'Église dans l'Empire Romain (IVe–Ve siècles)*. (Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident, III) Paris: Sirey, p. 629, n. 7; B. BLUMENKRANZ, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental (430–1096)*, p. 320; M. AVI-YONAH, *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud in den Tagen des Talmud*, p. 179; K. L. NOETLICH, *Die gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, p. 48; VOGLER, *Les juifs dans le Code Théodosien*, p. 46; BACHRACH B. S. (1985), *The Jewish Community in the Later Roman Empire as Seen in the Codex Theodosianus*. In: J. NEUSNER and E. S. FRERICHS, *To See Ourselves as Other See Us: Christians, Jews, Others in Late Antiquity*. Chicago – California, p. 408; A. LINDER, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, p. 149–150, n. 8; G. DE BONFILS, *Legislazione ed ebrei nel IV secolo. Il divieto dei matrimoni misti*, p. 421; A. M. RABELLO, *Il problema dei matrimoni fra ebrei e cristiani nella legislazione imperiale e in quella della Chiesa (IV–VI secolo)*, pp. 213–224. p. 215; A. DI MAURO TODINI, *Aspetti della legislazione del IV secolo*, p. 264, n. 90; per una critica a questa spiegazione si pone la domanda di sapere perché il legislatore avrebbe dovuto ricorrere ad una legge così speciale se aveva la possibilità di pubblicare una legge generale anche contro il fenomeno; similmente cf. ancora M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio: orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, pp. 241–242: “ma neppure l'opinione [non pare motivata] che la norma si prefiggesse di porre un freno al proselitismo ebraico... visto che il caso era troppo limitato per costituire un serio pericolo.”

49 In questo senso cf. p. es. J. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire Romain*, vol. II, p. 47, n. 2; K. L. NOETLICH, *Die gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, p. 48; K. D. REICHARD, *Die Judengesetzgebung im Codex Theodosianus*, pp. 24–25; M. AVI-YONAH, *The Jews under Roman and Byzantine Rule*, p. 175; G. DE BONFILS, *Legislazione ed ebrei nel IV secolo. Il divieto dei matrimoni misti*, pp. 420–421; A. M. RABELLO, *Il problema dei matrimoni fra ebrei e cristiani nella legislazione imperiale e in quella della Chiesa (IV–VI secolo)*, p. 215; H. SIVAN, *Rabbinic and Roman Law: Jewish-Gentile/Christian Marriage in Late Antiquity*, p. 93; per una critica della motivazione economica cf. M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio: orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, p. 241: “non del tutto convincente appare la motivazione di ordine economico quale causa dell'intervento imperiale (motivato dal voler evitare la concorrenza)”; il quale, nella nota 37, scritta alla stessa osservazione, ammette nondimeno una certa possibilità economica: “Se mai, è il caso a pensare al venir meno di forza-lavoro in quanto, stando al testo della lex, le donne sarebbero state dai mariti indotte ad abbandonare la loro precedente occupazione.”

50 Cf. J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire Romain*, p. 629; B. ALBANESE, *Le persone nel diritto privato romano*, p. 424.

51 J. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire Romain*, vol. II, p. 47, n. 2; K. D. REICHARD, *Die Judengesetzgebung im Codex Theodosianus*, pp. 24–25.

52 M. AVI-YONAH, *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud in den Tagen des Talmud*, p. 179; K. L. NOETLICH, *Die gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, p. 48.

53 M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio: orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione*

che sembra essere la più accettabile e la meno influenzata dalle ideologie del secolo passato.

3.3. Una seconda legge del diritto romano di cui dobbiamo parlare almeno per un minuto è il CTh 3,14,1 (dell'anno 373).

CTh 3,14,1 (=Brev. 3,14,1). Impp. Valentinianus et Valens AA. ad Theodosium Magistrum Equitum. Nulli provincialium, cuiuscumque ordinis aut loci fuerit, cum barbara sit uxore coniugium, nec ulli gentilium provincialis femina copuletur. Quod si quae inter provinciales atque gentiles adfinitates ex huiusmodi nubtiis extiterint, quod in his suspectum vel noxium detegitur, capitaliter expietur. Dat. V Kal. Iun. Valentiniano et Valente AA. Conss.

Interpretatio: Nullus Romanorum barbaram cuiuslibet gentis uxorem habere praesumat, neque barbarorum coniugiis mulieres Romanae in matrimonio coniungantur. Quod si fecerint, noverint se capitali sententia subiacere. (il 28 maggio 373).

Come sembra evidente, questa legge prende in mira un altro tipo di matrimonio: quello contratto fra un cittadino romano e un barbaro⁵⁴. Nondimeno ci sono certi studiosi (come Biondi) secondo i quali la legge aveva basi religiose⁵⁵, ma questa loro posizione non è accettata nel mondo scientifico. Il più che può essere detto a proposito è che questa legge – pur essendo indirizzata contro i matrimoni misti dal punto di vista etnico stabilisce già alla sua nascita anche un divieto religioso, il quale, più tardi, dalla forza delle cose e dall'attività di Ambrogio – secondo la posizione di Bianchini –, diventerà il suo carattere principale, e la legge può essere interpretata anche in chiave

imperiale nel IV secolo dopo Cristo, p. 241; G. L. FALCHI, *La legislazione imperiale circa i matrimoni misti fra cristiani ed ebrei nel IV secolo*, p. 211; H. SIVAN, *Rabbinic and Roman Law: Jewish-Gentile/Christian Marriage in Late Antiquity*, p. 94.

54 Cf. già I. GOTHOFREDUS, *Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis*, ad. h. l.: “Gentiles... non dicuntur respectu fidei, seu religionis, seu non sunt pagani, vel infideles, quod plerique credunt... verum respectu Romanorum, Barbari, quomodo et hac l. vocantur...”; nello stesso senso cf. ancora H. SIVAN, *Rabbinic and Roman Law: Jewish-Gentile/Christian Marriage in Late Antiquity*, p. 62 e 97.

55 Biondi la interpreta come una legge avente delle basi religiose: *Il diritto romano cristiano*, vol. III, pp. 91–92: “Per ragioni religiose è ugualmente colpita della stessa pena la unione dei romani con barbari e pagani da Valentiniano e Valente (CTh 3,14,1)”; nello stesso senso cf. ancora *Ibidem*, vol. III, p. 481.

politico-religiosa⁵⁶. Comunque rimane certo che la legge all'origine non aveva nessuna base religiosa⁵⁷.

3.4. Dopo tutto questo elenco delle leggi imperiali si potrebbe pensare che la prima e unica legge di tutto il quarto secolo e con minime variazioni d tutta l'antichità rimanente e contenente un divieto matrimoniale basato sulla religione è il *CTh* 3,7,2⁵⁸:

CTh 3,7,2 (=Brev 3,7,2): *IMPPP. VALENT(INIANUS), THEOD(OSIUS) ET ARCAD(IUS) AAA. CYNEGIO P(RAEFACTO) P(RAETORI)O. Ne quis Christianam mulierem in matrimonio Iudaeus accipiat, neque Iudaeae Christianus coniugium sortiatur. Nam si quis aliquid huiusmodi admiserit, adulterii vicem commissi huius crimen obtinebit, libertate in accusandum publicis quoque vocibus relaxata. DAT. PRID. ID. MART. THESSAL(ONICAE). THEOD(OSIO) A. II ET CYNEGIO V. C. CONSS.*

Interpretatio. Huius legis severitate prohibetur, ut nec Iudaeus Christianae matrimonio utatur, nec Christianus homo Iudaeam uxorem accipiat. Quod si aliqui contra vetitum se tali coniunctione miscuerint, noverint se ea poena, qua adulteri damnantur, persequendos, et accusationem huius criminis non solum in propinquis, sed etiam ad persequendum omnibus esse permissam (il 14 marzo 388).

3.4.1. Molti studiosi, anche se non si occupavano profondamente della legge, hanno dato delle spiegazioni alla sua origine. Queste spiegazioni possono essere classificate secondo le categorie seguenti:

- motivazione teologica della Chiesa
- motivazione antisemitica della Chiesa

56 Cf. M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio: orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, p. 239–240, 246, 247–248: “accanto ad una finalità politico-sociale originaria acquista ben presto una valenza politico-religiosa che ne accompagna in seguito l'interpretazione.”

57 Sul problema dei matrimoni misti contratti fra romani e barbari nel Basso Impero cf. p. es. R. C. BLOCKLEY, *Roman-barbarian marriages in the late Empire*, pp. 63–79.

58 Questa legge fu conservata in due posti nel Codice Teodosiano – una volta nel terzo libro (cf. in alto) e un'altra volta nel nono libro, con certe modifiche non essenziali. L'Inserzione doppia della legge nel Codice Teodosiano è spiegato o dall'inattenzione (S. SOLAZZI, *Unioni di cristiani e ebrei nelle leggi del Basso Impero*, p. 49; o dalla sua importanza (A. DI MAURO TODINI, *Aspetti della legislazione del IV secolo*, p. 262). L'altra versione è come segue:

CTh 9,7,5 (= Brev 9,4,4; = CI 1,9,6; = BurgR 19,4): *Imppp. Val(entini)anus, Theod(osius) et Arcad(ius) AAA. Cynegio p(raefecto) p(raetori)o. Ne quis Christianam mulierem in matrimonio Iudaeus accipiat, neque Iudaeae Christianus coniugium sortiatur. Nam si quis aliquid huiusmodi admiserit, adulterii vicem commissi huius crimen obtinebit, libertate in accusandum publicis quoque p. vocibus relaxata. DAT. PRID. ID. MART. THESSAL(ONICAE). THEOD(OSIO) A. II ET CYNEGIO V. C. CONSS. Interpretatio: Nec Iudaeus Christianam nec Christianus Iudaeam ducat uxorem. Quod si fecerit, cuiuslibet accusatione velut in adulteros vindicetur.*

- motivazione teologica dell'imperatore/legislatore
- motivazione vessatoria dell'imperatore/legislatore
- motivazione rabbinica
- motivazione politico-religiosa (oggetto religioso, trattazione dal punto di vista politico)

Per capire più esattamente cosa significano questi termini, prendiamoli in rassegna, uno dopo l'altro.

3.4.1.1. Sotto la categoria della motivazione teologica della Chiesa, si pensa che la legge sarebbe il risultato di una lobby da parte della Chiesa cattolica, di una sua influenza praticata sullo Stato. Questa influenza potrebbe essere ritrovata nell'attività di qualche vescovo (soprattutto Ambrogio)⁵⁹, in quella di concili ecclesiastici⁶⁰, o nella posizione generale simile della Chiesa⁶¹, i quali avrebbero lo scopo di togliere tutte le possibilità agli ebrei di praticare un'influenza sui cristiani⁶².

3.4.1.2. Motivazione antisemitica della Chiesa significa, al secondo posto, che la lobby ecclesiastica avrebbe agito da motivi antisemitici con lo scopo di un isolamento totale degli ebrei nella società⁶³.

3.4.1.3. Cosa significa, come terzo motivo, la motivazione teologica dell'imperatore/legislatore? – Significa una risposta data al perché della legge a partire dalla personalità „pia” dell'imperatore/legislatore che avrebbe agito sul suo proprio conto (forse anche oltrepassando la posizione della Chiesa a proposito⁶⁴) quando sanzionava la nostra legge.

59 Per Acholius cf. I. GOTHOFREDUS, *Codex Theodosianus*, vol. I, p. 320, ad CTh. 3, 7, 2. Per Ambrogio: B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, vol. III, pp. 91–92; L. DE GIOVANNI, *Il libro XVI del Codice Teodosiano. Alle origini della codificazione in tema di rapporti Chiesa-Stato*, p. 119–120, n. 50 (indirettamente); A. LINDER, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, p. 178.

60 M. SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135–425)*, pp. 338–340; K. L. NOETLICH, *Die gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, p. 185, n. 1018.

61 K. L. NOETLICH, *Die gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, p. 185; K. D. REICHARD, *Die Judengesetzgebung im Codex Theodosianus*, pp. 32–33; A. M. RABELLO, *Il problema dei matrimoni fra ebrei e cristiani nella legislazione imperiale e in quella della Chiesa (IV–VI secolo)*, p. 218.

62 DE LANGE R. M. (1992), *Jews and Christians in the Bizantine Empire : Problems and Prospects*. In : D. WOOD (éd.), *Christianity and Judaism* (Studies in Church History 29) Oxford, p. 22.

63 M. SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135–425)*, pp. 338–340.

64 GAUDEMET J. (1980), *Droit romain et principes canoniques en matière de mariage au Bas-Empire*. In : *Sociétés et mariages*. Strasbourg, p. 131–132.

Lo scopo dell'imperatore/legislatore sarebbe stato la protezione della fede cristiana⁶⁵ contro tutti gli elementi estranei infiltrati nella vita quotidiana cristiana della gente⁶⁶.

3.4.1.4. Sull'altro lato, e adesso siamo arrivati al quarto punto, quando si parla di una motivazione vessatoria dell'imperatore/legislatore, si pensa che lui avesse sanzionato la legge dietro un antisemitismo⁶⁷, nato nell'imperatore in conseguenza della predicazione e dell'esegesi dei padri della Chiesa⁶⁸, un razzismo⁶⁹, che la legge fosse entrata nella linea di altre leggi che avessero avuto l'intenzione di isolare⁷⁰ o addirittura di estirpare gli ebrei dalla società⁷¹. Ho messo in questa categoria anche la spiegazione che partiva dal carattere accettabile della legge (bisogna sapere che il contenuto della legge conveniva alle prescrizioni del rabinismo⁷²), e diceva che il legislatore avrebbe agito molto abilmente o diplomaticamente in quanto cominciava con una legge favorevole agli ebrei per poterli attaccare dopo più facilmente, una volta entrato nella zona privata della comunità ebraica, avendone creato un precedente⁷³.

3.4.1.5. La spiegazione data sotto il termine motivazione rabinica, sul quinto posto, altrettanto parte da questa accettabilità fondamentale del contenuto della legge da

65 J. E. SEAVER, *Persecution of the Jews in the Roman Empire*, p. 48; GUARINO A. (1943), *Studi sull'Incestum*. (ZSSRG, RA 63), p. 230; V. MONACHINO, *La cura pastorale a Milano Cartagine e Roma nel secolo IV*, p. 104, n. 46; M. KASER, *Das römische Privatrecht*, p. 168; ERNESTI J. (1998), *Christianus und Kaiser aller Römer Theodosius des Grosse im Lichte zeitgenössischer Quellen*. Paderborn – München – Wien – Zürich: Schöningh, p. 44.

66 A. DI MAURO TODINI, *Aspetti della legislazione del IV secolo*, p. 267.

67 Cf. M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio: orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, p. 243.

68 M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio: orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, p. 243, n. 42.

69 B. ALBANESE, *Le persone nel diritto privato romano*, p. 424.

70 M. SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135–425)*, p. 157; M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio: orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, p. 243, n. 42.

71 M. AVI-YONAH, *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud in den Tagen des Talmud*, p. 211.

72 Sul punto per un'analisi dettagliata e per una bibliografia v. p. es. ODRÓBINA L., *Le CTh 3,7,2 et les mariages mixtes*, Szeged, Acta Antiqua et Archaeologica 31, Szeged 2007, pp. 233-277.

73 K. D. REICHARD, *Die Judengesetzgebung im Codex Theodosianus*, pp. 32–33. Per illustrare il genio del nostro imperatore, si potrebbe ancora aggiungere che queste leggi contro gli ebrei furono pubblicati sempre nella parte occidentale dell'Impero, perché lì il numero degli ebrei essendo meno grande si poteva aspettare una opposizione più piccola; cf. M. AVI-YONAH, *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud in den Tagen des Talmud*, p. 212: "Das von einem Kaiser erlassene Gesetz war für die andere Reichshälfte verbindlich, es sei denn, man hätte es ausdrücklich außer Kraft gesetzt. Da nun die Juden des Westens kleiner an Zahl und schwächer waren, wurden die meisten Gesetze gegen sie in der westlichen Reichshälfte veröffentlicht und kamen auch im Osten zur Ausführung, wo sie die dortigen Gemeinden trafen, darunter auch die Palästinas."

parte del rabbinismo quando sostiene che non si può escludere una lobby doppia (nel senso di una ecclesiastica e una rabbinica allo stesso tempo), praticante un'influenza sul legislatore⁷⁴.

3.4.1.6. Come sesto punto abbiamo elencato una motivazione politico-religiosa, che pur essendo di ordine politico, religiosamente sarebbe neutra. In questo caso il legislatore avrebbe lo scopo di stabilire un equilibrio sul piano religioso nell'impero⁷⁵, reprimendo l'attività proselitica degli ebrei⁷⁶ (di cui una forma sarebbe quella del matrimonio misto), sopprimendo certe istituzioni proprie della comunità ebrea, contraddittorie agli impedimenti del diritto romano⁷⁷, restaurando il matrimonio romano, ma senza la minima motivazione vessatoria contro il popolo d'Israele⁷⁸.

Queste erano dunque le spiegazioni date finora alla legge da parte degli studiosi: ma se si vuole essere sincero, bisogna professare che fra questi ultimi, c'erano anche tali che formulavano anche delle critiche contro talune spiegazioni elencate sopra. Così:

ad 3.4.1.1. contro l'ipotesi di una lobby ecclesiastica (in qualunque forma che sia) si può dire che se la Chiesa parlava contro i matrimoni misti, lo faceva perché vedeva un pericolo molto grande nei matrimoni contratti fra un cristiano e un pagano o eretico. Ma

74 H. SIVAN, *Rabbinic and Roman Law: Jewish-Gentile/Christian Marriage in Late Antiquity*, p. 98: "...it is not unlikely that both Christian and Jewish ideologies had exercised some influence in its formulation"; p. 99: "nor could a pressure from Jewish leadership circles be wholly discounted... It is difficult to determine whether the imperial ban on mixed marriage was issued in response to prompting of Christian theologians, or at requests of zealous prefects, or urgings of Jewish leaders...". Per la verità, bisogna menzionare che ci sia stato anche prima qualcuno che parlava della posizione fondamentalmente ostile degli stessi ebrei contro i matrimoni misti, senza però che una conclusione di origine rabbinica fosse stata formulata; cf. K. D. REICHARD, *Die Judengesetzgebung im Codex Theodosianus*, pp. 32–33: "Zwar waren die meisten Juden gegenüber Mischehen skeptisch oder ablehnend eingestellt, wenn das Gesetz aber zum Tragen kam, traf es mit grausamer Härte...".

75 M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio: orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, pp. 244–245.

76 I. GOTHOFREDUS, *Codex Theodosianus*, vol. I, p. 320, ad CTh 3,7,2; P. BROWE, *Die Judengesetzgebung Justinians*, p. 136–137; M. SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135–425)*, p. 338–340; J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain*, p. 629; B. BLUMENKRANZ, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental (430–1096)*, p. 320; K. L. NOETLICH, *Die gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, p. 185; K. D. REICHARD, *Die Judengesetzgebung im Codex Theodosianus*, pp. 32–33; A. M. RABELLO, *Il problema dei matrimoni fra ebrei e cristiani nella legislazione imperiale e in quella della Chiesa (IV–VI secolo)*, 1988, p. 219.

77 I. GOTHOFREDUS, *Codex Theodosianus*, vol. I, p. 321 ad CTh 3, 7, 2 in fine; G. L. FALCHI, *La legislazione imperiale circa i matrimoni misti fra cristiani ed ebrei nel IV secolo*, p. 207.

78 G. DE BONFILS, *Legislazione ed ebrei nel IV secolo. Il divieto dei matrimoni misti*, p. 434.

di ebrei, si parla solo in una misura modestissima. Se dunque avesse voluto difendere i cristiani contro questi tipi di matrimonio, avrebbe provato in prima linea di far mettere sotto sanzione i matrimoni contratti con i primi due gruppi⁷⁹.

ad 3.4.1.4. Sulla quarta categoria (motivazione vessatoria dell'imperatore/legislatore) bisogna sapere che queste spiegazioni sono risorte in genere dopo gli anni tristi della seconda guerra mondiale, e che per questo molti studiosi non credono negli argomenti formulati da quelli⁸⁰, scoprendo nella spiegazione una progettazione di quegli avvenimenti⁸¹.

ad 3.4.1.6. Contro una parte della sesta categoria è stato domandato retoricamente che se ci sono tante leggi contro il proselitismo, che bisogno c'era di una ulteriore che lo vietava sul livello del letto matrimoniale?⁸²

Senza volere, in questa sede, di accingere ad un'analisi dettagliata dell'arrière-plan della legge, e lasciando fuori questione per adesso da un lato anche il problema della pena dell'adulterio in quell'epoca, e dall'altro la posizione del rabinismo sui matrimoni misti, nelle conseguenze di fatto molto simile però alla situazione creata dalla legge

79 K. L. NOETLICH, *Die gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, p. 185, n. 1020: "Interessant ist der Hinweis, daß die Kaiser nie die Ehe zwischen Heiden und Christen verboten haben, obwohl dies von kirchlicher Seite gefordert wurde."; M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimoni: orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, p. 244–245: "mi sembra si debba parlare di motivazione politico-religiosa: in realtà gli imperatori non fanno proprie le istanze della dottrina cristiana... mai si giungerà a colpire pagani e eretici..."; o contro una identificazione dell'origine della legge nella persona di Ambrogio cf. M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio: orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, p. 243: "non pare tanto ispirata da motivazioni esclusivamente religiose dal momento che erano parimenti rimproverate le unioni con pagani ebrei eretici..."; IBIDEM n. 42: "Senza escludere la possibilità di un influsso esercitato dal vescovo di Milano, non ritengo sia in tal senso da interpretare la testimonianza invocata, che ha piuttosto riguardo ad unioni con alienigenae, termine in altra occasione indicato da Ambrogio come sinonimo di haeretici..."; in un senso simile cf. ancora G. L. FALCHI, *La legislazione imperiale circa i matrimoni misti fra cristiani ed ebrei nel IV secolo*, p. 207; H. SIVAN, *Rabbinic and Roman Law: Jewish-Gentile/Christian Marriage in Late Antiquity*, p. 99: "but Ambrose, as well as other theologians, was opposed to mixed marriages, religious or ethnic, in principle, including, but not exclusively Jewish-Christian unions...".

80 A. DI MAURO TODINI, *Aspetti della legislazione del IV secolo*, p. 265.

81 G. DE BONFILS, *Legislazione ed ebrei nel IV secolo. Il divieto dei matrimoni misti*, p. 436: "Non sembra che le leggi del periodo 383–395 siano volutamente repressive nei confronti degli ebrei."

82 H. SIVAN, *Rabbinic and Roman Law: Jewish-Gentile/Christian Marriage in Late Antiquity*, p. 96: "There are enough Roman laws on proselytism specifically, without resorting to the bedroom to add as yet another deterrent. Hence the relevance of the ban to the issue of proselytism is doubtful."; nello stesso senso cf. ancora M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio: orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, p. 243: "...l'atteggiamento di Teodosio I pare non già dettato dalla volontà di combattere ogni tentativo di proselitismo...".

CTh 3,7,2, dobbiamo dunque stabilire alcuni fatti, evidenti già nel testo della legge, che però molte volte sono stati fraintesi.

a, Sotto il termine *Iudaeorum* teoricamente si intende un gruppo religioso e non sociologico.

b, Il divieto s'indirizzava agli uomini e non ugualmente anche alle donne.

c, Le unioni prese in esame dalla legge non erano esclusivamente i matrimoni misti, ma tutte le unioni miste.

3.4.2. Riesaminando dunque le spiegazioni date finora al perché della legge, a parte i punti 5 e 6, si può costatare che la maggior parte degli studiosi volevano mettere in paragone l'attività esegetica-morale dei padri della Chiesa sul campo dei matrimoni misti, da una parte, e l'attività legiferale dell'imperatore Teodosio il Grande con la legge, dall'altra. In mancanza di tempo, adesso di nuovo non faccio conoscere le singole tappe delle mie ricerche fatte sul motivo del CTh 3,7,2, rinviando ancora una volta al volume, mi contento adesso di riassumere le risposte date ai singoli gruppi di motivazione⁸³.

3.4.2.1. Alla contestazione della categoria di motivazione teologica della Chiesa, bisogna ancora aggiungere che la Chiesa, nel nostro tempo, non mise in prassi nessuna sanzione penale per il caso del matrimonio misto, per non parlare dell'impossibilità di una pena di morte (pena probabile dell'adulterio all'epoca) all'istigazione di una lobby ecclesiastica: così una legge avente una sanzione di morte non conviene alla mentalità della Chiesa.

3.4.2.2. Per quanto la motivazione antisemitica della Chiesa, dobbiamo vedere chiara la differenza fra l'antichità e il medioevo. Nell'antichità la Chiesa non aveva ancora quelli sentimenti negativi nei riguardi degli ebrei, non aveva ancora la forza legislativa del medioevo; dall'altro lato, l'ebraismo non era ancora così debole come lo sarà nel medioevo. Una tale proposizione, anche se qualche elemento dell'antisemitismo medioevale può essere ritrovato negli scritti dei padri della Chiesa, sembra piuttosto anacronistico.

3.4.2.3. Non si comprende bene per quale motivo il legislatore (e siamo già arrivati al terzo punto) prende di mira gli ebrei, mentre lascia in pace i pagani e gli eretici.

3.4.2.4. Per la motivazione vessatoria del legislatore, si domanda perché, se vuole sopprimere gli ebrei, mette lui in vigore una legge che gli è sostanzialmente buona? Per non parlare in questa sede dell'antisemitismo presunto di cui non si trova nessuna traccia nella legge. A proposito dell'antisemitismo dell'imperatore basti pensare agli avvenimenti di Callinico.

83 ODROBINA L., *Le CTh 3,7,2 et les mariages mixtes*, Szeged, Acta Antiqua et Archaeologica 31, Szeged 2007.

3.4.2.6. Alla categoria motivazione politico-religiosa, si può obiettare che se il legislatore voleva creare un equilibrio religioso anche sul piano dei matrimoni, perché lasciava fuori i gruppi degli eretici e dei pagani? Se, dall'altro lato, voleva fare evitare l'applicazione di istituzioni proprie dell'ebraismo, perché le impediva nei matrimoni misti dove ai membri, esclusi dalla comunità ebraica, questo pericolo era il minimo ?

E dopo tutto questo, se facciamo un'analisi dettagliata del sistema penale relativo al nostro caso del rabinismo dell'epoca, vediamo che il loro modo di procedimento con i matrimoni misti all'intorno del rabinismo produceva lo stesso risultato che la nostra legge sul campo del diritto romano.

3.4.2.5.1. Si vede benissimo che un matrimonio misto per la comunità ebraica risultava nella maggior parte dei casi la perdita del suo membro, mentre la parte cristiana non doveva contare su una sanzione così forte.

3.4.2.5.2. Una coppia mista, se il loro caso era portato davanti ad un tribunale rabbinico (il quale era competente nel loro caso anche secondo il diritto romano in questa epoca ancora), poteva sfuggire alla sua sentenza, facendo appello ad un tribunale romano che doveva invece applicare il diritto romano, dove prima di questa legge, tale fatto non veniva considerato un crimine. Così questo problema del rabinismo finisce con la nostra legge.

3.4.2.5.3. Nel caso di un marito ebreo, tutti e due tribunali portano, dopo la nostra legge, la stessa sentenza di morte. Quando invece la donna è ebraica, c'è una differenza, perché il marito cristiano non viene giustiziato dal tribunale rabbinico, mentre da quello romano riceve la sentenza di morte. Ma prendendo in considerazione il fatto che lo scopo principale, nel caso di una tale unione, dei rabbini era il salvaguardare i figli nati (ebrei), loro è stato dato uno strumento molto forte per realizzare questo intento: con la minaccia di questa legge, il marito non ebreo può essere tenuto in mano. Se consente all'educazione ebraica dei figli, non succede niente, se invece presenta degli ostacoli, il suo caso può essere portato davanti ad un tribunale romano che gli meriterà la morte.

Riassumendo questi punti si possono constatare i seguenti : allorché con questa legge gli ebrei ricevono uno strumento di più di tenere in vigore e di trasmettere il loro sistema giuridico nel diritto romano, impedito prima nel suo funzionamento, per i cristiani tale sanzione sarà del tutto nuova.

3.4.3. Mettendo, infine, uno sguardo sulla situazione politica dell'epoca (quando l'imperatore Teodosio stava preparando la guerra contro Massimo usurpatore che era tenuto in grande stima dagli ebrei perché un anno prima aveva fatto ricostruire ai cristiani una sinagoga demolita da loro a Roma), allora in questo caso l'imperatore non poteva permettersi di pubblicare una legge antisemita, una legge contro gli ebrei. Anzi,

c'è da supporre che prima della sua campagna, si assicurava anche il *placet* tacito degli ebrei con una pubblicazione di una legge che volevano proprio loro: sappiamo che il suo funzionario Cinegio aveva fatto un viaggio prima della guerra anche in Palestina.

Dopo tutto questo, come conclusione o schizzo di una conclusione, constatiamo che secondo la logica la legge mostra una origine ebraica:

1, la sua mentalità e il suo metodo sono molto vicini a quelli del rabinismo, e sono molto lontani dal cristianesimo;

2, gli argomenti teologici cristiani non bastano a sostenere una legge contraddittoria alla morale cristiana;

3, l'antisemitismo della legge sembra venire piuttosto dagli avvenimenti del secolo passato;

4, la situazione creata dalla legge rimette in pieno vigore il funzionamento della giurisdizione indebolita del rabinismo in una questione così importante: la legge può essere considerata come la continuazione legittima nel diritto romano della prassi rabbinica;

5, la politica attuale della pubblicazione della legge esclude un'intenzione vessatoria da parte del legislatore e depone per un gruppo di pressione ebreo.

Si può dunque constatare *dietro la probabilità e la logica* che la legge viene da un ebreo gruppo di pressione, praticata sull'imperatore in un periodo di crisi dell'impero, e visto che l'intenzione fondamentale di questa richiesta del gruppo non stava in contraddizione con quella della Chiesa, il loro desiderio fu realizzato con la pubblicazione di un divieto statale.

Tornando adesso al titolo e al tema di questa relazione: Il 1 Cor 7,12-16 fra esegesi patristica e diritto romano, probabilmente dobbiamo sostenere che l'esegesi erronea e tendenziosa del passo di Paolo, eseguita da parte dei padri della Chiesa, neanche nel caso della legge CTh 3,7,2 non influenzò la formazione del diritto romano, se non nella minima misura di cui parlai nel paragrafo precedente: Teodosio, forse sapendo che la direzione fondamentale della legge da pubblicare non era in contraddizione, anzi almeno parzialmente era in armonia con l'esegesi dei padri e così con l'intenzione della Chiesa ufficiale, poteva tranquillamente assumersi il compito di rilasciare una sanzione ai nostri occhi forse antisemita, ma fundamentalmente filosemita.

Dr. Odrobina László
tanszékezető egyetemi docens, SzHF

EGY KIEMELKEDŐEN FONTOS KÖTELEK A KELETI ÉS NYUGATI EGYHÁZAK KÖZÖTTI ÖKUMENIKUS TÖREKVÉSBEN: A CANONES APOSTOLICI*

BEVEZETÉS

Az *Apostoli kánonok*, vagy más néven *85 apostoli kánon* a 4. század végén keletkezett alapvető egyházfegyelmi gyűjtemény.¹ A benne található rendelkezések rövid, definitív formában tartalmazzák a legfontosabb egyházi jogintézményekre vonatkozó alapvető normákat, különös tekintettel a szentségekre, a klerikusokra, a püspökszentelésre és a zsinatok összehívásának szabályaira. Anyaga nagy valószínűség szerint a szintén 4. századi *Constitutiones apostolicae*-ből, illetve 4. századi zsinati rendelkezésekből került összeállításra. Az apostoli kánonok eredeti szövege görög, amelyből ötvenet *Dionysius Exiguus* ültetett át latin nyelvre. Ez a pseudo-apostoli gyűjtemény kiemelkedő hatást gyakorolt mind a keleti, mind a nyugati egyházfegyelemre, és így a latinra lefordított kánonok lényegi, alapját képezték az egyetemes házfegyelemnek.

I. A GYŰJTEMÉNY TARTALMA

A *Canones apostolici* kánonjai kitérnek a püspökök szentelésére, amelyet e norma szerint legalább kettő vagy három püspök végez; de a pap, a diakónus és más klerikus

* Elhangzott angol nyelven a *Klaus Mörsdorf Studium für Kanonistik* (Ludwig Maximilians Universität, München) és a *Pázmány Péter Katolikus Egyetem Kánonjogi Posztgraduális Intézet* közötti együttműködés keretében 2008. május 13-án (Budapest, PPKE). A jelen tanulmány a Premontrei Rendi Szent Mihály Apát-ságban (Silverado, CA) készült, a kutatást az OTKA T 048584-es számon támogatta.

1 A gyűjteményről vö. ERDŐ, P., *Die Quellen des Kirchenrechts* (Adnotationes in ius canonicum 23) Frankfurt am Main 2002. 19-20. GAUDEMET, J., *Les sources du droit de l'Église en Occident du II^e siècle*, Paris 1985. 24-25. Kiadása: METZGER, M. (ed.), *Les constitutions apostoliques III* (Sources chrétiennes 336), Paris 1987. 274-309.

szentelésére is, melyek a püspök sajátos feladatai közé tartoznak. Beszélnek a liturgikus eszközökről és szerekről.² Hangsúlyozzák, hogy a püspök és a papok nem élhetnek együtt a másik nemhez tartozó személyekkel. Aki keresztsége után másodszor nősült, vagy concubinát tart nem engedhető püspöki, papi, diakónusi, sem más szent szolgálat gyakorlására.³ A magát kasztráló személy nem nyerheti el a klerikusi státuszt,⁴ illetve ha már elnyerte volna, el kell bocsátani.⁵ Nemcsak a püspöknek és a papnak, hanem a diakónusnak is tartózkodnia kell minden világi jellegű tevékenységtől. A gyűjtemény szövege szól a Húsvét megünnepléséről is.⁶ Említi a hívők misehallgatási kötelezettségét, akiknek nemcsak a szent iratokat kell megismerniük a szentmisek folyamán, hanem a hívő közösség közös ünnepén részesülniük kell az Oltáriszentségben.⁷ A 11. kánon szigorúan tiltja a kiközösítettekkel való együttléteket, akár egy házon belül is, a communiótól való megfosztás terhével. De hasonló következményekkel jár azok tette, akik eretnekekkel vesznek részt közös imádságon.⁸ Az Apostoli kánonok normája szerint, ha egy papot, vagy diakónust egy adott plébániára nevezett ki a püspök, nem mehet át más plébánia élére, csak a püspök engedélyével. Azt a püspököt, presbitert vagy diakónust pedig, aki anyagi javakat fogad el szentség kiszolgáltatásért, azaz Simon Mágus bűnébe esik (vö. simónia), ki kell zárni a communióból.⁹ Ehhez hasonlóan, azt a püspököt, aki világi hatalmat gyakorol, le kell tenni, és szintén az egyházi közösségből való kizárással kell büntetni.¹⁰ Ide sorolható a 44. kánon rendelkezése is az uzorszedezés tilalmát megsértő püspökök, papok és diakónusokról. Az egyházmegye és papsága közötti lelki házasság korabeli ekkleziológia felfogása alapján nem volt jogosult egy püspök sem más területéhez tartozó klerikust felszentelni.¹¹ Fontosnak kell tekintenünk a 38. kánont is, amely évenként két zsinat megtartását írta elő. A szentségi fegyelem területén pedig kiemelkedő a doktrinális alapon álló 49. kánon. Ez rögzíti, hogy a keresztséget a Szentháromság nevében kell kiszolgáltatni, amely jóval később visszacseng Zakariás pápa 744. július 1-én kelt levelében.¹²

2 Can. 4.

3 Can. 17.

4 Can. 22.

5 Can. 23.

6 Can. 8.

7 Can. 10.

8 Can. 46.

9 Can. 30.

10 Can. 31.

11 Can. 36.

12 Quod omnino uerum est, quia si mersus in fonte baptismatis quis fuit sine inuocatione Trinitatis, perfectus non est, nisi fuerit in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti baptizatus. De illo autem quod

Szemmel látható, hogy az Apostoli kánonok kitüntetett figyelmet szentel az egyes klerikusi fokozatokhoz tartozók kötelességeinek és jogainak. A görög eredetiben szereplő 85 kánonból 52 a püspökökre vonatkozó fegyelemmel foglalkozik. Ebből 21 kánon egymás mellett említi a püspököt, a presbitert és a diakónust; 19 kánon csak a püspökökre nézve tartalmaz előírásokat; 10 kánon egymás mellett említi a püspököt és a presbitert, függetlenül a diakónusoktól; és mindössze 3 kánon beszél egy szinten önállóan a presbiterről és a diakónusról.¹³ Ebből a statisztikai összehasonlításból feltétlenül kitűnik a püspök személyének megkülönböztetett helyzete a szent rend fokozatain belül, még a presbiterhez viszonyítva is. Ennek az elsőségnek talán legjobb összefoglalása a *Canones apostolici*-n belül a 35. kánon, amely éppen a püspökök elsőségéről tárgyal.¹⁴ De hasonlóan említhető a 40. kánon is, amely rögzíti, hogy a presbiterek és diakónusok a püspök tudta nélkül nem cselekedhetnek. Az is látszik, hogy a legtöbb kánon egyöntetűen vonatkozik a három legfelsőbb klerikusi fokozatra, megkülönböztetés nélkül.¹⁵

II. A GYŰJTEMÉNY UTÓÉLETE A 7. SZÁZADIG

Keleten a *Syntagma Canonum* az első gyűjtemény, amely felhasználja az Apostoli kánonok állományát.¹⁶ Ez a kollekció 342-381 táján keletkezett és első redakciójában minden bizonnyal azokat a zsinatokat dolgozta fel, amelyek alap állományát képezik a régi jog időszakában összeállított egyházi gyűjtemények keleti kánonjainak.¹⁷ A *Syntagma Canonum* további recenziói kiegészítésként a 381. évi Konstantinápolyi és a 451. évi

per quosdam affirmari scripsisti, ut si euangelicis quis uerbis, inuocata Trinitate, iuxta regulam a Domino positam, quicumque mersus esset in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti, quod sacramentum sine dubio haberet: et ita fortiter uerbis euangelicis fuisset consecratum baptisma, ut quamuis sceleratissimus quisque haereticus, uel schismaticus, aut latro, aut fur, siue adulter, hoc homini petenti ministraret, tamen Christi esset baptisma uerbis euangelicis consecratum: et contra, licet minister iustus fuerit, si Trinitatem iuxta regulam a Domino positam in lauacro non dixisset, uerum baptisma non esset quod dedit. *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, ed. I.-P. MIGNE, I-CCXXI, Lutetiae Parisiorum 1844-1864. LXXXIX. 943-944.

13 Vö. SZUROMI, SZ.A., *The Development of the Clerical Orders prior to the Discipline of Statuta Ecclesiae Antiqua (5th century)*, in *Folia Canonica* 5 (2002) 95-105, különösen 103-104.

14 *Episcopus gentium singularum scire convenit, quis inter eos primus habeatur, quem velut caput existiment, et nihil amplius praeter eius conscientiam gerant, quam illa sola singuli, quae parochiae propriae, et villis quae sub ea sunt, competunt, sed nec ille praeter omnium conscientiam faciat aliquid, sic enim unanimitas erit, et glorificabitur Deus per Christum in Spiritu sancto.* *Patrologia Latina*, LXVII. 145.

15 Vö. REYNOLDS, R.E., *The De officiis VII graduum: Its Origin and Early Medieval Development*, in *Mediaeval Studies* 34 (1972) 113-151.

16 STICKLER, A.M., *Historia iuris canonici latini. Historia fontium*, Torino 1950. 69.

17 Vö. RHALLES, G.A.-POTLES, M., *Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων*, I-VI. Athens 1852-1859.

Chalcedoni Zsinatot is beépítették a gyűjtemény anyagába, amelyben Nagy Szent Bazil kánoni levelei is helyet kaptak.¹⁸

Nyugaton Dionysius Exiguus szkíta szerzetes az 5. század végén – a 6. század elején az egyetemesség igényével állította össze a korabeli legfejlettebb metodológiai elveket felhasználó joggyűjteményét,¹⁹ amelynek első egysége az *Apostoli kánonok* első ötven kánonja volt.²⁰ Dionysius Exiguus fordítása lehetővé tette a latin kultúrkör számára az *Apostoli kánonok* mértékadó elveinek hosszú távú beépülését a nyugati fegyelmi hagyományba. Hozzá kell tennünk, hogy a gyűjtemény tartalmának elfogadása a latin egyházban nem nevezhető töretlennek, hiszen már az 520 körül keletkezett *Decretum Gelasianum de recipiendis libris teljes* egészében elutasította használatát.²¹ Ennek ellenére, különösen a *versio dionysiana*-nak köszönhetően a latinra lefordított kánonok állandó hivatkozási helyként szolgálnak a legtekintélyesebb nyugati egyházi jogforrások számára.

III. A CANONES APOSTOLICI KIEMELKEDŐ HELYE A KELETI EGYHÁZI JOGGYŰJTEMÉNYEKBE

A 692. évi Trulluszi Zsinat kiemelkedő fordulópont a keleti egyházfegyelemben.²² Mint köztudott, ez a zsinat összeállította azon kánonoknak a listáját, amelyek tekintélye kétségsbe vonhatatlan a Bizánci Birodalom területén.²³ A felsorolás élén ott találjuk a 85 apostoli kánont.²⁴ Ennek hatására a 7. századi és későbbi keleti gyűjtemények kitüntetett

18 SCHWARTZ, E., *Die Kanonensammlungen der alten Reichskirche*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 25 (1936) 1-114.

19 Vö. SZUROMI, SZ.A., *A püspökökre vonatkozó egyházfegyelmi szabályok a Dionysio-Hadriana gyűjteményben*, in *Kánonjog* 2 (2000) 87-95, különösen 87-88. DE MARINI ARVONZO, F., *Secular and clerical culture in Dionysius Exiguus's Rome*, in KUTTNER, S.-PENNINGTON, K. (ed.), *Proceedings of the Sixth International Congress of Medieval Canon Law* (Berkeley, CA. 28th July – 2nd August 1980; Monumenta Iuris Canonici C/7), Città del Vaticano 1985. 83-92.

20 *Patrologia Latina*, LXVII. 141-148.

21 ERDÖ, P., *Die Quellen des Kirchenrechts*, 20.

22 HUSSEY, J.M., *The Orthodox Church in the Byzantine Empire* (Oxford History of the Christian Church), Oxford 1990. 24-29.

23 Vö. CONGAR, Y.M.-J., *Structures ecclésiales et conciles dans les relations entre Orient et Occident*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 58 (1974) 355-390. DURÄ, N., *The Ecumenicity of the Council in Trullo: Witnesses of the Canonical Tradition in East and West*, in NEDUNGATT, G.-FEATHERSTONE, M. (ed.), *The Council in Trullo revisited* (Kanonika 6), Roma 1995. 229-262.

24 II. Hoc quoque huic sanctae synodo optima maximeque visum est abhinc deinceps ad animarum medelam et morborum animi curationem firmos securosque manere LXXXV canones, qui a sanctis et beatis patribus qui nos praecesserunt, suscepti ac confirmati atque adeo nobis traditi sunt sanctorum et gloriosorum apostolorum nomine. Quoniam autem in his canonibus nobis praeeptum est, ut eorumdem apostolorum per Clementem constitutiones susciperemus, quibus iam olim ab haereticis adulterina quaedam et a pietate aliena in corruptelam ecclesiae introducta sunt, quae divinatorum nobis decretorum elegantem

helyen idézik az *Apostoli kánonokat*, mint a keleti egyházfegyelem egyik alapforrását. Ezek közül a legelső maga a *Collectio Trulliana*, amely átvette a II. Trullloszi Zsinat által felsorolt kánonok jegyzékét. De itt szükséges megemlítenünk a *Collectio Niceana*-t, amely a 787. évi II. Niceai Zsinat eredményeként további huszonkét kánonnal bővítette a *Trulliana* anyagát, és az így kiterjedt az *Apostoli kánonokra*, az egyetemes zsinatok kánonjaira, a részleges zsinatokról származó keleti kánonokra és a szent atyák kánonjaira. Hozzá kell tennünk, hogy a II. Niceai Zsinat komoly ellenérzéseket váltott ki Nyugaton, különösen Nagy Károly részéről,²⁵ így annak Keleten hangsúlyozott egyetemes jellegét többen vitatták.²⁶

A niceai gyűjtemény kiegészült 883 körül húsz további, 861 és 879 közötti, azaz Photiosz, konstantinápolyi pátriárka idejéből (848-867, 877-886)²⁷ származó kánonokkal, amelyet *Collectio Photianae*, vagy más néven XIV cím alá rendezett nomokánon gyűjteményként tartunk számon.²⁸ Egyértelmű, hogy ebben a forrástörténeti fejlődési vonulatban a legkiemelkedőbb az úgynevezett *Pedalion*. Ez a gyűjtemény a keleti egyház hagyományos egyházfegyelmi anyagát feldolgozva *Agapios* és *Nicodemos* athos-i szerzetesek munkájának köszönhetően 1793-ban látott nyomtatásban napvilágot. Javított és véglegesített kiadása 1800-ban Lipcsében jelent meg. Ez a kiadás képezte az 1841-ben Athénban publikált revideált változat alapját.²⁹ A *Pedalion* követi a korábbi gyűjtemények szerkezetét, így első helyen idézi a 85 apostoli kánont, majd az egyetemes és részleges zsinatokat, végül a szent atyák írásait. A gyűjtemény kánonállománya mind a mai napig a hatályos egyházi fegyelmet jelenti az ortodox egyházak számára.

IV. A CANONES APOSTOLICI NYUGATON A KODIFIKÁCIÓK KORÁIG

Ha a keleti egyházak gyűjteményei után egy pillantást vetünk a latin egyházban használt egyházzogi kollektiókra, meggrajzolhatóvá válik az a történelmi ív, amely a kodifikációkig terjed és az *Apostoli kánonok* befolyásáról tanúskodik. A Dionysiana szövege bővített formában, újabb pápai levelekkel kiegészítve 774-ben került Nagy Károly-

speciem obscuraverunt, has constitutiones ad christianissimi gregis aedificationem ac securitatem oortune reieimus, haereticae falsitatis foetus nequaquam admittentes neque germanae apostolorum doctrinae eos inserentes. *The Canons of the Council in Trullo* in NEDUNGATT, G.-FEATHERSTONE, M. (ed.), *The Council in Trullo*, 64-65.

25 LYNCH, J.E., *The reception of an ecumenical council Nicea II a case in point*, in *Jurist* 48 (1988) 454-482, különösen 475.

26 NICHOLS, A., *Rome and the Eastern Churches. A Study in Schism*, Edinburgh 1992. 188-189.

27 DVORNIK, F., *The Photian Schism. History and legend*, Cambridge 1948. 175-178.

28 STICKLER, A.M., *Historia iuris canonici latini*, 407; vö. PITRA, J. (ed.), *Iuris ecclesiastici graecorum historia et monumenta*, II. Roma 1868. 433-435.

29 STICKLER, A.M., *Historia iuris canonici latini*, 408.

hoz I. Hadriánusz pápától, éppen azzal a szándékkal, hogy a Frank Birodalom alap egyházi kollektója legyen, mint hivatalos jogforrás.³⁰ A *Collectio Dionysio-Hadriana* ennek ellenére nem rendelkezett hivatalos pápai kihirdetettséggel, de tény hogy egyedülálló alapjává vált a frank területen tartott zsinatok, és ugyancsak a királyi kapitulárek intézkedéseinek, tovább erősítette Nyugaton a már rövidegük miatt is kedvelt Apostoli kánonok érvényesülését. Meghatározó forrástörténeti hatása van a jóval későbbi *Decretum Burchardi Wormatiensisnek*, amely 1008 és 1022 között keletkezett és különösen a németalföldi zsinati fejelem, illetve a különféle penitenciálék anyagának feldolgozása miatt kiemelkedő jelentőségű.³¹ Ez a gyűjtemény *tizennyolc* kánont idéz az *Apostoli kánonokból*, felhasználva azokat a *De primatu Ecclesiae* (I. 75, 78, 210);³² a *De sacris ordinibus* (II. 67-68³³, 117-119³⁴, 136³⁵, 189³⁶); a *De ecclesiae* (III. 109);³⁷ a *De sacrameto baptismatis et confirmationis* (IV. 22-23);³⁸ a *De sacramento Corporis et Sanguinis Domini* (V. 6, 8);³⁹ a *De excommunicatione* (XI. 35);⁴⁰ és a *De crapula et ebrietate* című könyvhöz (XIV. 5-6).⁴¹ Érdemes egy pillantást vetnünk a legkiemelkedőbb gregoriánus gyűjtemény, az 1081-1083 körül keletkezett *Collectio Canonum Anselmi Lucensis* szövegére,⁴² amelyben szintén meghatározó szerepet töltenek be az Apostoli kánonok, különösen a püspökökre vonatkozó egyházfegyelmi anyagban, mint az Ans. 6. 32, 137, 142, 153, 154.⁴³

30 MORDEK, H., *Kirchenrecht und Reform im Frankenreich. Die "Collectio Vetus Gallica", die älteste systematische Kanonensammlung des fränkischen Gallien. Studien und Edition* (Beiträge zur Geschichte und Quellen des Mittelalters 1), Berlin-New York 1975. 241-249.

31 HOFFMANN, H.-POKORNY, R., *Das Dekret des Bischofs Burchard von Worms. Textstufen – Frühe Verbreitung – Vorlagen*, (MGH Hilfsmittel 12), München 1991. WILL, L., *Die Rechtsverhältnisse zwischen Bischof und Klerus im Dekret des Bischofs Burchard von Worms. Eine kanonistische Untersuchung* (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 12), Würzburg 1992. KÖLZER, TH., *Burchard I., Bischof von Worms (1000-1025)*, in FRANSEN, G.-KÖLZER, TH. (Hrsg.), *Burchard von Worms, Decretorum Libri XX*, Aalen 1992. 7-23.

32 FRANSEN, G.-KÖLZER, TH. (Hrsg.), *Burchard von Worms*, 9rb, 10ra, 29rb.

33 FRANSEN, G.-KÖLZER, TH. (Hrsg.), *Burchard von Worms*, 41ra.

34 FRANSEN, G.-KÖLZER, TH. (Hrsg.), *Burchard von Worms*, 45ra.

35 FRANSEN, G.-KÖLZER, TH. (Hrsg.), *Burchard von Worms*, 45vb.

36 FRANSEN, G.-KÖLZER, TH. (Hrsg.), *Burchard von Worms*, 50ra.

37 FRANSEN, G.-KÖLZER, TH. (Hrsg.), *Burchard von Worms*, 67ra.

38 FRANSEN, G.-KÖLZER, TH. (Hrsg.), *Burchard von Worms*, 84va-84vb.

39 FRANSEN, G.-KÖLZER, TH. (Hrsg.), *Burchard von Worms*, 95va.

40 FRANSEN, G.-KÖLZER, TH. (Hrsg.), *Burchard von Worms*, 149vb.

41 FRANSEN, G.-KÖLZER, TH. (Hrsg.), *Burchard von Worms*, 163rb.

42 SZUROMI, SZ.A., *Anselm of Lucca as a canonist* (Adnotationes in ius canonicum 34), Frankfurt am Main 2006.

43 THANER, F., *Anselmi Collectio Canonum una cum Collectione Minore*, II. Oeniponte 1915. 284, 333, 335, 340-341. Vö. SZUROMI, SZ.A., *A püspökökre vonatkozó egyházfegyelmi szabályok az Anselmi Collectio*

Gratianus mester 1140 körül állítja össze kánongyűjteményét Bolognában, ami a klasszikus egyetemi kánonjogi oktatás alapgyűjteménye lesz.⁴⁴ A *Decretum Gratiani* szövegének mind három egységében találunk az *Apostoli kánonok* közül átvett kánonokat.⁴⁵ EMIL FRIEDBERG forrásfeldolgozó munkájának köszönhetően tudjuk, hogy *Gratianus* műve tizenhét kánont használ fel az ötven latinra lefordított kánon közül,⁴⁶ melyek meglehetősen szétszórtan helyezkednek el gyűjteményében: D. 28 c. 14;⁴⁷ D. 88 c. 3;⁴⁸ D. 1 c. 62 de cons.;⁴⁹ D. 33 c. 1;⁵⁰ D. 34 c. 15;⁵¹ D. 55 c. 8;⁵² D. 55 c. 4;⁵³ D. 55 c. 4;⁵⁴ D. 81 c. 12;⁵⁵ D. 45 c. 7;⁵⁶ C. 16 q. 7 c. 14;⁵⁷ C. 12 q. 1 c. 21;⁵⁸ C. 12 q. 1 cc. 22, 24;⁵⁹ D. 35 c. 1;⁶⁰ D. 35 c. 1;⁶¹ D. 4 c. 79 de cons.⁶² A felsorolásból egyértelműen kitűnik, hogy *Gratianus* közvetlenül a *Dionysio-Hadriana*-ból vehette át ezeket a szövegeket. Ezt jelzik azok a kánonok, amelyek az *Apostoli kánonokban* egymás után helyezkednek el és egymást követően (vö. C. 12 q. 1 cc. 21-22), vagy összekapcsolva (vö. D. 35 c. 1; D. 55 c. 4) szerepelnek

Canonumban (Bibliotheca Institutii Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae I/1), Budapest 2000. 4-7, 27.

44 Vö. ERDŐ, P., *Geschichte der Wissenschaft vom kanonischen Recht. Ein Einführung* (Kirchenrechtliche Bibliothek 4), Berlin 2006. 49-54. LARRAINZAR, C., *La ricerca attuale sul "Decretum Gratiani"*, in DE LEÓN, E.-ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N., *La cultura giuridico-canonica Medioevale premesse per un dialogo ecumenico*, Milano 2003. 45-88. VIEJO-XIMÉNEZ, J.M., *La composizione del Decreto di Graziano*, in SZUROMI, Sz.A. (ed.), *Medieval Canon Law Collections and European ius commune* (Bibliotheca Institutii Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/8), Budapest 2006. 97-169.

45 Vö. GALLAGHER, C., *Sacri Canones nel Decretum di Graziano*, in *Ius in vita et in missione Ecclesiae* (Acta Symposii Internationalis Iuris Canonici occurrente X Anniversario promulgationis Codicis Iuris Canonici diebus 19-24 aprilis 1993 in Civitate Vaticana Celebrati), Città del Vaticano 1994. 763-771.

46 FRIEDBERG, AE., *Corpus iuris canonici*, I. Lipsiae 1879. xix.

47 Can. Ap. c. 6. vö. FRIEDBERG I. 105.

48 Can. Ap. c. 7. vö. FRIEDBERG I. 307.

49 Can. Ap. c. 10. vö. FRIEDBERG I. 1311.

50 Can. Ap. c. 17. vö. FRIEDBERG I. 122.

51 Can. Ap. c. 18. vö. FRIEDBERG I. 129.

52 Can. Ap. c. 21. vö. FRIEDBERG I. 217.

53 Can. Ap. c. 22. vö. FRIEDBERG I. 216.

54 Can. Ap. c. 23.

55 Can. Ap. c. 25. vö. FRIEDBERG I. 284.

56 Can. Ap. c. 28. vö. FRIEDBERG I. 162.

57 Can. Ap. c. 31. vö. FRIEDBERG I. 804.

58 Can. Ap. c. 40. vö. FRIEDBERG I. 684.

59 Can. Ap. c. 41. vö. FRIEDBERG I. 684-685.

60 Can. Ap. c. 42. vö. FRIEDBERG I. 131.

61 Can. Ap. c. 43.

62 Can. Ap. c. 50. vö. FRIEDBERG I. 1388.

a *Concordia discordantium canonum* állományában is. A *Decretum Gratiani* végső változata az első nagy egységévé vált az 1582-ben Rómában nyomtatásban megjelent *Corpus iuris canonici*-nek, amely további öt, ezek közül három pápai kihirdetést nyert dekretális gyűjteményt tartalmazott, kiegészítve az 1545-1563-as *Trienti Zsinat* rendelkezéseivel. Ez az alap jogszabály gyűjtemény, mint tudjuk, az 1917. május 27-én XV. Benedek pápa által kizárólagos törvénygyűjteményként kihirdetett *Codex iuris canonici*-ig volt hivatalos használatban. A latin Egyház jogának első kodifikációja azonban nem új jog alkotását jelentette, hanem az addigi jog szisztematikus, leegyszerűsített és általánosan alkalmazható feldolgozását.⁶³ Éppen ezért az egyes kánonok értelmezéséhez és alkalmazásához továbbra is jelentős segítséget jelentett a kánonok eredetének az ismerete.⁶⁴ A *Decretum Gratianiban* felelhető tizenhét kánon, amely az *Apostoli kánonok* szövegét tartalmazza számos kánon forrásai között található meg a CIC (1917)-ben is, vö.: 138. kán.,⁶⁵ 984. kán. 7^o,⁶⁶ 1473. kán, 1519. kán. §. 1, 1535. kán.,⁶⁷ 1522. kán. 3^o,⁶⁸ 2354. kán. §. 1,⁶⁹ 2354. kán. §. 2,⁷⁰ 2359. kán. §. 3;⁷¹

63 Vö. SZUROMI Sz.A., *Kánonjogtudomány és kodifikáció* (Megjegyzések a latin egyházjog kodifikációjához), in *Iustum Aequum Salutare* IV/2 (2008) 83-92.

64 GASPARRI, P., *The History of the Codification of Canon Law for the Latin Church*, in *Acta Congressus Iuridici Internationalis VII saeculo a Decretalibus Gregorii IX et XIV a Codice Iustiniano promulgatis* (Romae 12-17 Novembris 1934), IV. Roma 1937. 1-10. KONDRATUK, L., *Le Code de 1917: Entre nécessité technique et catholicisme intransigent*, in *Revue de Droit Canonique* 51 (2001) 305-321, különösen 306-310.

65 Clerici ab iis omnibus quae statum suum dedecent, prorsus abstineant: indecoras artes ne exercent; aleatoriis ludis, pecunia exposita, ne vacent; arma ne gestent, nisi quando iusta timendi causa subsit; venationi ne indulgeant, clamorosam autem nunquam exercent; tabernae aliaque similia loca sine necessitate aut alia iusta causa ab Ordinario loci probata ne ingrediantur. Vö. D. 35 c. 1.

66 Sunt irregulares ex defectu: (...) Qui munus carnificis susceperint eorumque voluntarii ac immediati ministri in executione capitalis sententiae. Vö. D. 33 c. 1.

67 C. 1519, § 1. Loci Ordinarii est sedulo advigilare administratio omnium bonorum ecclesiasticorum quae in suo territorio sint nec ex eius iurisdictione fuerint subducta, salvis legitimis praescriptionibus, quae eidem potiora iura tribuant. Vö. C. 12 q. 1 c. 24.

68 Huius inventarii alterum exemplar conservetur in tabulario administrationis, alterum in archivo Curiae; et in utroque quaelibet immutatio adnotetur quam patrimonium subire contingat. Vö. C. 12 q. 1 c. 21.

69 Laicus qui fuerit legitime damnatus ob delictum homicidii, raptus impuberum alterutrius sexus, venditionis hominis in servitutum vel alium malum finem, usurare, rapinae, furti qualificati vel non qualificati in re valide notabili, incendii vel malitiosae ac valde notabilis rerum destructionis, gravis mutilationis vel vulnerationis vel violentiae, ipso iure exclusus habeatur ab actibus legitimis ecclesiasticis et a quolibet munere, si quod in Ecclesia habeat, firmo onere reparandi damna. Vö. D. 55 c. 4.

70 Clericus vero qui aliquod delictum commiserit de quibus in § 1, a tribunali ecclesiastico puniatur, pro diversa reatus gravitate, poenitentiiis, censuris, privatione officii ac beneficii, dignitatis, et, si res ferat, etiam depositione; reus vero homicidii culpabilis degradetur. Vö. D. 81 c. 12.

71 Si aliter contra sextum decalogi praeceptum deliquerint, congruis poenis secundum casus gravitatem coerceantur, non excepta officii vel beneficii privatione, maxime si curam animarum gerant. Vö. D. 81 c. 12.

2394. kán. 3^o, 332. kán. §. 1.⁷² Ezek a kánonok nyilvánvaló befolyással rendelkeztek az 1983-ban kihirdetett új *Egyházi Törvénykönyv* szövegének összeállítására, így hatásuk mind a mai napig érezhető a latin Egyház fegyelmeiben.⁷³

ÖSSZEGRZÉS

Az Apostoli kánonok első ötven kánonja jól példázza az Egyház fegyelmi felfogásának maradandóságát az ókeresztény kortól. Az összeállításban szereplő elvek a 4. századtól közvetlenül vagy közvetve alap elemei voltak az Egyház mindenkori hatályos jogának, mind Keleten, mind Nyugaton a különféle politikai felfogások és teológiai elméletek ellenére. Már a Trienti Zsinat (1545-1563) is felhívta a figyelmet a patrisztikus kor teológiai, doktrinális és diszciplináris örökségének jelentőségére,⁷⁴ amelynek hatása a 16-19. századi zsinati rendelkezések és pápai megnyilatkozások tartalmában egyértelműen érezhető.⁷⁵ Ezt a meggyőződést a II. Vatikáni Zsinat kifejezetten is megerősítette. Az *Apostoli kánonok*, mint az ókeresztény egyházfegyelem kiemelkedő fontosságú emléke tehát nemcsak egy meghatározott időszak egyházfegyelmi állapotáról tanúskodik, hanem – a fentebb bemutatott jellegzetességek és azon vélemény alapján, amelyet Patriarch Maximos IV Sayegh pátriárka fejtett ki 1963-ban – a 21. században fontos kapocsként szolgálhat a keleti egyházak és a latin egyház közötti ökumenikus törekvésekhez.⁷⁶

*Dr. Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem
intézetvezető egyetemi tanár, PPKE KJPI*

72 Cuilibet ad episcopatum promovendo, etiam electo, praesentato vel designato a civili quoque gubernio, necessaria est canonica provisio seu instituto, qua Episcopus vacantis dioecesis constituitur, quaeque ab uno Romano Pontifice datur. Vö. C. 16 q. 7 c. 14.

73 CIC (1917) c. 138=CIC (1983) c. 285 §. 1; CIC (1917) c. 984, 7^o=CIC (1983) c. 1041, 1^o; CIC (1917) c. 1519 §. 1=CIC (1983) c. 1276; CIC (1917) c. 1522, 3^o=CIC (1983) c. 1283; CIC (1917) c. 2354=CIC (1983) c. 1397; CIC (1917) c. 2359=CIC (1983) c. 1395; CIC (1917) c. 2394=CIC (1983) c. 1381 §. 1. Cf. MARFÁ, L.N., *Table of correspondence between the 1917 Codex Iuris Canonici and the 1983 Codex Iuris Canonici*, in CAPARROS, E.-THÉRIAULT, M.-THORN, J. (ed.), *Code of Canon Law Annotated* (Latin-English edition of the *Code of Canon Law* and English-language translation of the 5th Spanish-language edition of the commentary prepared under the responsibility of the Instituto Martín de Azpilcueta), Montreal 1993. Table 1; BARRAL, I.-ESCRIVÁ-IVARS, J., *Table of correspondence between the 1983 Codex Iuris Canonici and the 1917 Codex Iuris Canonici*, in CAPARROS, E.-THÉRIAULT, M.-THORN, J. (ed.), *Code of Canon Law*, Table 2.

74 KUTTNER, S., *The Reform of the Church and the Council of Trent*, in *Jurist* 22 (1962) 123-142.

75 Vö. DESSAIN, CH., *Cardinal Newman as Prophet*, in AUBERT, R. (ed.), *Church History. Prophets in the Church* (Concilium 37), New York 1968. 79-98, különösen 94-95.

76 Vö. Patriarch MAXIMOS IV SAYEGH (Patriarch of Antioch and All the East, of Alexandria and of Jerusalem), *The Eastern Rôle in Christian Reunion*, in *The Eastern Churches and Catholic Unity*, New York 1963. 46-61, különösen 60-61.

KRISZTUS SZEMÉLYE SZENT PÁL MŰVÉBEN

Elsőként értelmezzük a címben megadott kifejezéseket! Amikor azt olvassuk, hogy „Szent Pál művében”, akkor – bár bizonyos értelemben az általa alapított egyházakra is gondolhatunk, most mégis – a *Corpus paulinum*-ot vesszük szemügyre, amelynek egy részét az Apostol maga írta vagy mondta tollba, más részét tanítványai később jegyezték le. Másrészt amint Krisztus személyét vizsgáljuk e levélgyűjtemény olvasása közben, feltűnik, hogy nem foglalkozik Jézus földi működésével. Szavait vagy tetteit mindössze egyszer említi, s akkor is csak felidéri az ősegyházi liturgikus gyakorlatot (1Kor 11,23-25). Vajon miért? Jézus életét nem tartotta fontosnak? Bizonytalán fontosnak tartotta, de mivel neki nem volt módja a tanító és gyógyító Mesterrel találkozni, így levelei sem a tanítvány oldaláról ragadják meg Krisztus személyét. Őt nem a vámasztal vagy a halászbárka mellől hívja meg követésére Jézus, hanem maga a Föltámadott szólítja meg, és ragadja magával életre szólóan. Így érthető, hogy a krisztuskövetőket üldöző egykori Saul immár inkább a Krisztus-esemény hatását, következményeit foglalja szavakba. Megfogalmazását meghatározza a zsidó gondolkodás és tradíció, ugyanakkor a hellén műveltség és szókészlet.

A kisázsiai Likaóniában minden igyekezetét latba vetve Pál apostol így érvel: „...a hiábavaló dolgoktól térjete meg az élő Istenhez, «aki az eget és a földet teremtette, a tengert és mindazt, ami bennük van» [Kiv 20,11]”. (ApCsel 14,15) Néhány évvel később, az athéni filozófusok színterén, az Areopáguszon ismét Isten mibenlétét fejtegeti. Itt aztán már rámutat arra is, hogy „a menny és föld ura nem lakik kézzel épített templomokban”, vagyis elsőként transzcendenciáját hangsúlyozza.¹ Beszédében azonban fordulatot jelent, amikor egy bizonyos „férfiről” tesz tanúságot, „akit Isten igazolt a halálból való

¹ Szent Pál különben meggyőződéssel vallotta, hogy a teremtett világ szemléléséből el lehet jutni Isten megismerésére (Róm 1,20, vö. Bölcs 13). Teológiatörténeti érdekesség, hogy a XIX. században elharapózó agnosztikus állásponttal szemben az I. Vatikáni Zsinat – éppen erre a páli ígére hivatkozva – hittételként fogalmazza meg: „az egy igaz Istent, alkotásaiból, a természetes emberi értelem biztosan fölismerheti” (DS 3004 és 3026).

feltámasztása általa” (ApCsel 17,31). Ekkor viszont szomorúan tapasztalja, hogy hallgatóságának többsége nem képes meghallani az üdvösséget hordozó igehirdetés üzenetét. A föltámadás valósága „a zsidóknak botrány, a pogányoknak pedig oktalanság” – ahogy ezt összefoglalóan megállapítja a Korintusiaknak írt első levelének rögtön a legelején (1,23).

A korábbi igehirdetői kudarcaiból tanulva, Szent Pál a továbbiakban határozottan elutasít minden elvárást, ami emberi úton-módon keresi Isten kilétét, hogy minden bölcselkedéssel szemben Isten erejét és bölcsességét a Megfeszítettben mutassa fel (1Kor 2,2). Az Apostol Krisztusban felismeri Isten bölcsességét (vö. 1Kor 1,24-30).² Ettől fogva Pál igehirdetésének középpontjába Krisztus halálának és föltámadásának misztériuma kerül, mint egyazon valóság egymástól el nem különíthető két oldala.

Krisztus üdvösséget közvetítő szerepéről az őskeresztény hitvallási formulák felhasználásával szól, pl. „Egy Istenünk van, az Atya, akitől minden van, s akiért vagyunk; és egy Urunk van, Jézus Krisztus, aki által minden van, s aki által mi is vagyunk.” (1Kor 8,6). A szövegben jól felismerhető gondolatpárhuzam nyilván magában rejti azt a később megfogalmazott hittételt, miszerint az Atya és a Fiú egylényegű.

Az Apostol jól ismeri a bűn erőterébe került és az istenellenes hatalmaktól rettegő ember szorongását. Látja maga körül, hogy „a teremtett világ hiábavalóságnak van alávetve”, és hogy e fájdalmasnak érzékelt valóság reménytelenségbe taszítja az embert, és ezért megváltásra szorul (vö. Róm 8,18-25). Modern teológiai kifejezéssel élve mondhatjuk, hogy a „már igen és a még nem” feszültségében élő keresztény testvéreit Pál arra buzdítja, hogy a sokféle megpróbáltatást megváltottságuk tudatában fogadják el, és a jövő dicsőség reményében türelmesen viseljék. Az emberi szenvedést önként magára vállaló Krisztus „elsőszülött a sok testvér között” (Róm 8,29: *prótotokos en pollois adelphois*), hogy akik Isten Fiának képmását öltik magukra a keresztség által, azok immár nem magukban küszködnek a földi élettel járó szenvedések közepette. Krisztus győzelme a halál felett pedig az őt követőknek is megalapozott reményt nyújt arra, hogy áldozatuk nem hiábavaló. Az Apostol szerinti örömhír lényege abban áll, hogy Krisztus az „elsőszülött a holtak közül” (Kol 1,18: *prótotokos tón nekron*), ő az „új Ádám”: „Mert amint egy ember idézte elő a halált, a halottak is egy ember révén támadnak fel. Amint ugyanis Ádámban mindenki meghal, úgy Krisztusban mindenki életre fog kelni.” (1Kor 15,21-22; vö. Róm 5,14). Az Ádám-Krisztus párhuzam által Pál képszerűen jeleníti meg a megváltás mibenlétét. Az „első ember” tipologikus szembeállítás az „utolsó ember-

2 A zsidó bölcsességi irodalomban már olvasunk a megszemélyesített Bölcsességről, amely jelen volt Isten teremtő munkájánál (pl. Sirák fia 24,14).

rel” a Krisztus-esemény eszkatologikus-végérvényes jelentőségét is kiemeli: „Ádám, az első ember élő lénygé lett, az utolsó Ádám pedig éltető lélekke” (1Kor 15,45).³

Jézus Krisztusban már létrejött „új teremtés” (2Kor 5,17: *kainé ktisis*; vö. Ef 4,22-24) azon alapul, hogy a kereszten megtörtént a kiengesztelődés Isten és ember között, így az általa alapított egyházak tagjait – akár zsidó- akár pogány-keresztények – elsősorban új, kiengesztelődött és megváltott együttlétre akarja vezetni az Apostol. Fáradhatatlan buzgósággal küzd azért, hogy akik a keresztség által „új teremtmények” lettek, azok valóban az „új ember” vonásait viseljék.⁴

A kolosszei levél himnusza (Kol 1,15-20) a zsidó bölcsességi tanítások legfontosabb kijelentéseit Jézus Krisztusra vonatkoztatja, mint pl. „Krisztus a láthatatlan Isten képmása” (Bölcs 7,26), „az egész teremtés elsőszülöttje” (vö. Péld 8,23.30). Nyilvánvaló, hogy a költői nyelvezet segítségével nem történelmi tényeket vagy kozmológiai spekulációt akar közölni, mint inkább Krisztusnak minden teremtett valóságot felülmúló rangját és méltóságát kívánja kifejezésre juttatni.

Hasonló figyelhető meg az Efezusi levelet kezdő „nagy áldást” olvasva (1,3-14), amely nem más, mint meditáció Isten nagy tetteiről, melyeket Krisztusban vitt végbe. A szerző lelkipásztori célja, hogy a már keresztségben újjászületett olvasóinak bemutassa Isten misztériumát, amely szilárd alapot biztosít életük formálásához. Az ember Istent áldó magatartásnak nincs más alapja és forrása, mint Isten nagylelkűsége, és nincs más célja, mint dicsőségének magasztalása. Minden Őtőle származik, és kell, hogy visszaadjuk Neki. Isten dicsőítése nem rettegő félelemből fakad, és nem is csak hízelgő szavakból áll, hanem a szív mélyéből fakadó ujjongó hálaadásból.⁵ Az egész keresztény közösség hálát ad az üdvösség ajándékáért, amelynek megvalósulása három fázisra különíthető:

1. Az idők kezdete előtt: az eleve elhatározás és kiválasztás fázisa (1,4-6);
2. Az idők teljességében: a megvalósulás fázisa (1,7-10);
3. Az eszkatológiában: a beteljesedés fázisa (1,11-14).

3Sattler D. – Schneider, Th., „Teremésán”, *Dogmatika kézikönyve I*, Vigilia, Bp. 1996, 157.

4 Különbben a páli levelekre egyaránt jellemző, hogy a tanító részeket buzdítás követi. Másként fogalmazva úgy is mondható, hogy a parainézis teológiai alapokon nyugszik.

5 Az Apostol az áldott jelenből tekint vissza Isten kezdeményezésére: ujjongó örömmel ismeri el és vallja meg az Atyaisten üdvösségtervének megvalósulását. Aki Istenben csak félelmetes bírót lát, az megrendül annak elhatározása, akarata, és szándéka miatt. Aki azonban a dicséret és a hálaadás felől közelíti meg a misztériumot, annak ajkáról a kegyelem dicsőségének magasztalása (1,6) tör föl, hiszen jól tudja, hogy Isten nem megfoszt, hanem megajándékozik; nem él vissza uralkodói hatalmával, hanem irgalmas „szeretettben” (1,4: *en agapé*) veszi körül választottjait.

A „nagy áldás” elején arról olvasunk, hogy Isten azzal az „elhatározással” (*proorisas*) „választott ki” (*exelexato*) minket,⁶ hogy Fia, „Jézus Krisztus által” (*dia Iésu Christu*) fiaivá tegyen. Aki Fiát el-nem-múló szeretettel veszi körül (1,6), minket is kiválasztott, hogy Jézus Krisztus által fogadott fiaivá tegyen.⁷ A levél 1,5 versében olvasható *hyiotheia* kifejezés⁸ alapján állíthatjuk, hogy Isten egyetlen „természet szerinti” Fia maga Jézus. A hívót, így minket is (1,5: *hémas*) csak a vele való „lelki testvériség” alapján tesz fiaivá Isten: „örökbe fogadja, adoptálja”, de természet szerint, pusztán születése által senki nem lehet „Isten gyermeke”. Az adopcio elsődlegesen Izraelre, mint Isten választott népére vonatkozik és érvényes (vö. Róm 9,4), s ezután, a néphez való (lelki) odatartozásukból folyóan a „lelki Izrael” tagjaira:⁹ ezért ujjong fel az Apostol mondván: „Mivel fiak vagytok, Isten elküldte Fiának Lelkét a mi szívünkbe, aki ezt kiáltja: «Abba, Atya!»” (Gal 4,5-6).¹⁰ Örökbe fogadott mivoltunkból fakadóan mennyei örökségben (Ef 1,14) van részünk. Mindez nem a természetes, az embereknél megszokott örökbefogadás síkján történik, hanem természetfeletti valóság: Isten szabad ajándéka, amit nem kiérdemelünk, de amit hitben fogadunk el és elkötelezettséget von maga után.¹¹

Ráadásul, a fogadott fiúság kegyelme egyrészt már „megadatott” (Róm 8,15: *elabete*), másrészt „mi magunk is sóhajtozunk, várva testünk megváltására” (Róm 8,23), mint aminek tökéletes birtoklása az *eszkaton*-ban valósul meg. Nem vagyunk még teljesen az Úr képmása: csak testi föltámadásunk és megdicsőülésünk alkalmával válunk Isten képmásává. Reménybeli üdvösségünk (vö. Róm 8,24) értelmében most még csak „sóhajtozva várjuk” fogadott fiúi mivoltunk végidőbeli beteljesedését.¹²

Az Ef 1,7 versében a megváltás és a vétkek elengedése kifejezések egymás mellett olvashatók, mint amelyek egymást értelmezik.¹³ Az ember (és az emberiség mint olyan)

6 A Rómaiakhoz írott levelében Szent Pál így ír: „Akiket eleve kiválasztott, azokról eleve el is rendelte, hogy hasonlókká legyenek Fia képéhez, hogy ő legyen az elsőszülött sok testvér között” (8,29).

7 Már az ószövetségi írásokban föllelhető, hogy Jahve fiainak nevezi Izrael népét (pl. „Izrael az én elsőszülött fiam” [Kiv 4,22]); a kifejezés ekkor azonban még csak egyszerű metaforaként szerepel, hogy kiemelje Izrael egészen sajátos kapcsolatát Istennel.

8 E kifejezést az Újszövetségben csak a páli írásokban találjuk; a görög-római jogi nyelvből származik. Az örökbefogadás intézménye a zsidó hagyományban ismeretlen.

9 „Mindnyájan Isten Fiai vagytok a Krisztus Jézusban való hit által” (Gal 3,26; vö. 4,5-6).

10 Ilyen értelemben nevezhető a Szentlélek a „fiúság lelkének” (Róm 8,15; vö. 8,23).

11 Vö. a *berit* fogalma az Ószövetségben. Lásd THORDAY A., *A szövetség mint ajándék és elköteleződés*, Agapé, Szeged 1996.

12 Ezáltal is megtapasztaljuk a „már” és a „még nem” között az időben mindvégig fennálló feszültséget.

13 A megváltás történhet a váltságdíj kifizetése által (pl. a börtönben levők kiváltása), vagy általános amnesztiával, kiszabadítással (Kiv 6,6; Iz 52,2-3). A babiloni fogság prófétája mintegy „második kivonulásként” értelmezi az eljövendő szabadulást (pl. Iz 43,14-20; 51,11). A megváltás tehát egy olyan nyomorúságos állapotból való megszabadulást jelent, amiből az ember képtelen volna megszabadulni önmaga.

önmaga képtelen megszabadulni bűnös állapotából. Krisztus azonban önmagát adta áldozatul: mindhalálig tartó szeretete által van „szabad utunk... az Atyához” (2,18). Jézus erőszakos halálának szóterológiai értelmezését nyújtja tehát a levél 1,7 verse: „Őbenne van megváltásunk az ő vére által”.¹⁴ A Jézus-korabeli zsidóság a végidőbeli szabadulást nemzeti és politikai sikon képzelte el. A krisztushívők azonban a legjobb prófétai hagyományok nyomán és Jézus tanítására támaszkodva ezt a „bűnök bocsánatában” látják megvalósulni. A mennyei Atya üdvösséget adó tervében Jézusnak tehát döntő szerepe van. Az ő vére által valósult meg a bűnök és a halál fogságából való megváltásunk. Isten föltétlen és mindent megelőző szeretete vezetett oda, hogy a bűn szolgátságából kimentse az embert (1,14). A bűnök bocsánata nem Isten elnéző, felszínes magatartását jelenti, hanem Egyszülöttjének vére által történt.¹⁵

Jelen idejű igealakokkal elsőként a 1,7 versben találkozunk: a megváltást birtokoljuk, ami ily módon kiemelt jelentőséget kap: nem egy elmúlt eseményről szól, hanem amelyet „itt és most” magunkénak tudhatunk, sőt aminek megfelelően életünket kell alakítanunk.

Isten „Krisztusban” (*en Christó*) tárta fel akaratának titkát, amelyet elhatározott őbenne (1,9b); gyermekké fogadásunk is őbenne valósult meg, a bűnök bocsánata pedig „az ő vére által” (1,7: *dia tu haimatos autu*). Tehát mindaz, amiért az Apostol szavaival hálát ad a keresztény közösség, el nem szakítható Krisztus Jézustól. Aki tehát megtagadja Krisztust, az Isten ajándékát nélkülözni kényszerül. A kegyelem műve azonban nem fogy ki: Isten a „bölcesség és értelem” (1,8: *sophia kai phronésis*) kiárasztásával is elhalmozza az embert. Ezáltal minden egyes ember a legkülönbözőbb élethelyzetben képes megtalálni helyét és meghozni azt a helyes döntést, amely boldogulására vezet. Krisztus ugyanakkor az a fókuszpont, akiben minden teremtmény megtalálhatja transzcendens egységét, miközben teremtésükben kapott Isten-adta különbözőségüket továbbra is birtokolják. Így tehát „Krisztusban” (*en Christó*) látjuk föltárulni és megvalósulni Isten üdvösséget adó tervét.

14 A bűnökkel terhelt emberiség megváltásáról tanítva már az őskeresztény igehirdetés rámutatott arra a párhuzamra, amely az egyiptomi szabadulás előestéjén föláldozott húsvéti bárány vére, és Jézus erőszakkal kiontott vére között fennáll. Márk evangéliumának tanúsága szerint Jézus is megfogalmazta küldetésének lényegét, mondván: „Az Emberfia... azért jött, hogy (szolgáljon és) váltságul adja életét sokakért” (10,45).

15 A „bűnök bocsánata” fogalmának teológiai értelmezésekor hangsúlyozni kell, hogy a kiengesztelésben Isten nem egyszerűen szemet huny a bűnök láttán, hanem egyszer s mindenkorra eltörli őket, és megújítja az embert.

Az Efezusi levél „nagy áldásában” kulcsszerepet betöltő *anakefalaiósasthai* kifejezés (1,10) szó szerinti jelentése: „egy főben egyesít”, vagyis „összefoglal”.¹⁶ A Krisztusban mindenek egységbe foglalása kétségtelenül a teremtett világ egészére vonatkozik: az anyagi és az anyagtalan, az élő és élettelen teremtményekre egyaránt. Ezt azonban nem úgy kell elképzelnünk, mint ami mintegy fölülről fölszippantja az Isten-akta különbözőségeket.¹⁷ A teremtett dolgok megmaradnak sokféleségükben, de Krisztusban egymásra találhatnak,¹⁸ mint ahogy egy zenekarban a karmester lehetővé teszi a hangok közötti harmóniát. Mindez az *eszkaton*-ban valósul meg, amikor kinyilvánul Krisztus egyetemes uralma minden teremtmény fölött.¹⁹ A világegyetem megváltottságáról Szent Pál az ember megváltottságának összefüggésében nyilatkozik. Ez a tanítás az Apostol gondolatában az ember testi föltámadásának egyenes következménye, ami pedig Krisztus föltámadásán alapszik.²⁰

Mindenekelőtt az embereket egymással kell kiengesztelni, eltörölve a korábbi megkülönböztetést.²¹ A választott nép kiváltságainak értelmezése és meghaladása a krisztusi üzenet lényegi újdonságához tartozik, amelynek radikális megfogalmazását Isten a Népek Apostolára bízta. Az „idők teljességében” (1,10: *plérómatos tón kairón*; vö. Gal 4,4: *pléróma tu chronu*) megtestesült Fiú kereszthalála által megbékéltette a zsidóságot és a pogány népeket, amelyek az emberiség egészét szimbolizálják.²² Az emberiség

16 A kifejezés értelmét megvilágítja a Zsidóhoz írott levél 8,1 versében olvasható *kephalaion* főnév, amely „legfontosabb, alapvető pontot” jelent, valamint a Római levél 13,9 versében szereplő igei alak, miszerint a szeretet összefoglalja az egész Törvényt.

17 A Teremtés könyvének sugalmazott tanítása szerint Isten választotta szét a világosságot a sötétségtől, az eget a földtől, stb., teremtette a növény- és állatvilágot a maga különböző fajtái szerint; hasonlóképpen az egységes emberi nemet is különféle egyedeknek teremtette, hogy mindez a különbözőség lehetőséget biztosítson a személyes kapcsolatokra.

18 A megosztott, sőt egymással szembenálló teremtményeket is Krisztus által békélteti meg Isten (vö. Kol 1,20).

19 Vö. „Amikor majd alávetetted neki minden, akkor maga a Fiú is aláveti magát annak, aki alávetett neki mindent, hogy Isten legyen minden mindenekben” (1Kor 15,28).

20 Krisztus már valóban föltámadt – mint az „elhunytak zsengeje” (1Kor 15,20: *aparché tón kekoimémenón*) –, mi azonban még a halál törvénye alá vetve arra várunk, hogy „a mi gyarló testünket is az ő dicsőséges testéhez hasonlóvá változtassa” (Fil 3,21).

21 „Mert mindnyájan Isten fiai vagytok a Krisztus Jézusban való hit által. Akik Krisztusba keresztkeltek meg, Krisztust öltötték magatokra. Krisztusban tehát nincs zsidó, sem görög, nincs szolga, sem szabad, nincs férfi, sem nő, mert ti mindnyájan egyek vagytok a Krisztus Jézusban.” (Gal 3,26-28).

22 Ezért róla valljuk: „(Jézus) a mi békességünk, aki a két nemzetséget egyé tette, és az ő testében lebontotta az elválasztó falat..., hogy békességet szerezve, a kettőt egy új emberré teremtsen önmagában.” (Ef 2,14-15)

egészének Krisztus fősége alatti egy testbe foglalása eszkatológikus esemény, melynek kozmikus vonzata van: Isten mindent összefoglal Krisztusban (1,10).²³

Összefoglalás: A *Corpus paulinum*-ból – ha nem is a teljesség igényével, de – fentiekben idézett szakaszok azt bizonyították, hogy Szent Pál egyáltalán nem foglalkozott a názáreti Jézus személyének bemutatásával, de a megfeszített és föltámadt Krisztus üdvösségünket munkáló hatását sokoldalúan megvilágította.

Dr. Thorday Attila
tanszékvezető főiskolai tanár, SzHF

²³ A dogmatörténet számára értékes felismeréseket és megfogalmazásokat olvashatunk Szent Ireneusz, *Contra haeresis* című munkájában. Lyon püspökének legfőbb krisztológiai művében az anakefalaiószisz-tan kulcsszerepet tölt be. (vö. Vanyó L., *Az ókeresztény egyház és irodalma*, SzIT., Bp. 1980, 327-329).

SUCHT UND SEHNSUCHT - DIE SUCHE NACH GLÜCK: WEGE UND IRRWEGE

Der Begriff „Glück“ und „Glücksgefühl“ ist genauso komplex wie der Begriff „Mensch“ selbst. Man versteht darunter irgendwie den Menschen, aber nicht im Sinne von erklärenden Aussagen, sondern im Sinne von Formulierungen des Typs „sollen“ (müssen). Das Glück ist ein ausgesprochenes oder verborgenes Ziel, ein Ideal, nach dem sich der Mensch sehnt, das man zu erlangen sucht, und das meistens unseren Händen entgleitet. Der Ausdruck „Glück“ ist eben deshalb – im metaethischen Sinne des Wortes (Moore, Frankena)¹ – im Grunde genommen von ethischer Natur. Mit einem Wort ist der Ausdruck „Glück“ der Inbegriff der mit der ethischen Dimension der Selbsterklärung (Selbstdefinition) des Menschen zusammenhängenden Aussagen.

Wenn wir also die Wege und Irrwege der Suche nach Glück in Betracht ziehen, können wir aus der Selbstdefinition des Menschen ausgehen.

Ich werde erstens die selbsterklärenden Möglichkeiten des menschlichen Wesens, die aus seinem biologischen, neurophysiologischen Charakter hervorgehen, darlegen. Darauf folgend gehe ich auf die psychologische und die sozialpsychologische Hinsicht ein. Die einseitige, ausschließliche Verwendung gewisser Erklärungsplattformen bestimmt zugleich auch die Wege der falschen Suche nach Glück. Darunter verstehe ich zum Beispiel, dass der durch chemische Stoffe verursachte Glückszustand eine solche Sackgasse der Selbstdeutung ist, die den Menschen ausschliesslich als ein biologisches Wesen erscheinen lässt. Das soll selbstverständlich nicht bedeuten, dass ein Alkoholiker keine Vorstellungen über die Transzendenz hat, aber er ist unfähig, seine eigene ontologische Totalität (d. h. die Transzendenz) meritorisch zu umfassen. Über den Begriff „Glücksgefühl“ (Beglücktheit) kann man sonst sagen, dass er durch negative Töne, negative Ausdrücke besser bestimmt werden kann. Es scheint, dass es für uns besser begreifbar ist, was das Glück nicht bedeutet, als was es eigentlich ist. Man kann

¹ Lónyai Mária (szerk.): Tények és értékek. Gondolat, Budapest, 1981

den Ausdruck „ist“ leichter begreifen, als den Ausdruck „sollen“. Mein Arbeitskollege (Bálint Zöld)² hat nachgewiesen, dass unser, über uns selbst formuliertes Bild vielseitig und schattiert, während das eigene Ideal schablonenmässig und oberflächlich ist, und jeglicher individuellen Eigenschaften entbehrt. Im übertragenen Sinne kann man feststellen, dass der Glücksbegriff des Menschen im Allgemeinen eine vereinfachte Zusammenfassung von Schemen ist. Wir erleben die Schwierigkeiten des Lebens, das Leiden in ihren eigenartigen Variationen, und sie gehören uns. Das Leiden oder die Angst (eine seelische Form des Leidens) ist die Botschaft des „Nichts“ (Heidegger)³. Es bestimmt unseren Platz – vom ontologischen Standpunkt aus betrachtet – zwischen dem Sein und dem Nichts. „Pator ergo sum“ wie ich es in einem meiner früheren Studien formuliert habe.⁴

Über die seltenen Augenblicke des Glücksgefühls haben wir wenige Erfahrungen. Unsere Phantasie versagt uns, wenn wir versuchen, uns ein die individuelle Verwirklichung des Glücks vorzustellen. Um wie viel farbenreicher erscheint uns die Hölle als das Himmelreich in den künstlerischen Darstellungen! Um wie viel lesenswerter ist das Inferno von Dante als sein Paradiso!

Die Suche nach Glück bedeutet zugleich die Suche nach einer Definition des Glücks, der Seligkeit. Der Begriff Seligkeit bezieht sich auf das Ganze des menschlichen Seins und er kann an das Subjekt angeknüpft werden. Deshalb kann ein für jeden gültiger Seligkeitsbegriff nur von philosophischer und theologischer Natur sein. Die diffuse Sehnsucht nach Glück kann durch konkrete, individuelle Begriffe beschrieben werden. Sie verkörpert sich in ihrer konkreten Verwirklichung.

Es ist möglich, dass der Mensch dann als „glücklich“ definiert werden kann, wenn er eine für sich selbst annehmbare und realisierbare Seligkeitsdefinition schaffen kann.

BIOLOGISCHE DEFINITIONEN

Im frühen Frühlingssonnenschein (wie ich es heuer beobachtete) sonnen sich die Feuerwanzen (*Pyrrhorocis apterus*) in großer Zahl auf den dunklen, rauen, morsch werdenden Holzstämmen. Das heisst dort, wo die Wärmeaufnahme-fähigkeit des Mediums am grössten ist. Im frischen Frühjahr sehnen sie sich nach Wärme. An den heissen Sommertagen verstecken sie sich aber im Schatten. Das Leben versucht seine Bedürfnisse in optimalem Masse zu befriedigen. Die Ernährung, das Wasser, die Luft, der Bedarf an einer bestimmten chemischen Zusammensetzung der Umwelt sind ver-

2 Zöld B. (1985): A jelzőlistás önképvizsgálat. Elméleti-módszertani megfontolások. *Pszichológia*, 4:35-52.

3 Heidegger M. (1989): *Lét és idő*. Gondolat, Budapest. (Ford: Vajda Mihály)

4 Tringer L: *Pator ergo sum*. (A szenvedő lét elemzése) *Vigilia*, 54: 184-190. 1989. (márc.)

schieden: nicht nur nach dem Maß der Art sondern auch nach dem Maß des Einzelwesens. Das Glücksgefühl bedeutet auf dem biologischen Niveau eine optimale Deckung der biologischen Bedürfnisse des Individuums. Dieses Moment ist auch Teil des auf dem am höchsten Niveau erklärten Seligkeitsbegriffes. "Conditio sine qua non", ohne die kein anderer Glücksbegriff vorstellbar ist. Keiner von uns erwartet, dass die hungernden Millionen in Afrika ihre Sehnsucht nach einem ausgiebigen Essen mit modernen anthropologischen Theorien erfüllen. Das war auch der Grundgedanke der Theologie der Befreiung: der Glaube setzt eine freiwillige Entscheidung voraus. Der hungernde Mensch ist aber nicht frei.

Es scheint, dass nicht nur das Individuum, sondern auch die Rasse nach dem eigenen Glück strebt. Das egoistische Gen (Crick, Watson)⁵, unser Genbestand (Genom) setzt optimale Bedingungen im Interesse der eigenen Vererbung voraus. Diesem Ziel wird sogar das Leben des Individuums untergeordnet. Die Individuen vieler Rassen sterben gleich nach der Befruchtung. Die Soziobiologen meinen, dass die Ereignisse, die Theorien und die Religionen dem Fortbestehen des menschlichen Genoms dienen. Diejenigen Werkzeuge, Maschinen, Staaten, Theorien, sogar Religionen, die hinsichtlich der grundlegenden Aufgaben weniger wirkungsvoll sind, sterben aus. Der geistige Vorläufer dieser Gedanken war Nietzsche, der die Ethik auf biologische Gesetze zurückführte.

DIE BIOLOGISCHEN IRRWEGE DER SUCHE NACH GLÜCK

Stellen wir noch einmal fest, dass der Begriff Glück ohne das biologische Wohlbefinden nicht definierbar ist (sprechen wir jetzt nicht von außergewöhnlichen Geistern oder von bewusster Selbstentsagung, usw.). Zur gleichen Zeit sehen wir, dass zahlreiche Mitmenschen das Essen, Trinken, die sexuellen Freuden für die ausschließlichen Kriterien eines dionysischen Glücksbegriffes halten. Das Menschenbild der freudschen Psychoanalyse ist wesentlich nichts anders als die Selbstverwirklichung der Libido. In meinem eigenen Fachbereich sind in den letzten Jahrzehnten die Störungen der Ernährung in den Vordergrund geraten. Die Wucherung des Ernährungsinstinktes oder seine totale Ablehnung wurde das primäre Problem des Individuums, das sein ganzes Leben bestimmt (Anorexie oder Bulimie). Die Wohlstandsgesellschaften bieten verschiedene Formen der biologischen Freude an. Die sich aus den Ruinen des Kommunismus aufrichtenden Länder, die der Europäischen Union neu beigetreten sind, geraten in den Anziehungskreis des Konsumideals, aber für die Länder der dritten Welt wird dieses Glück auch noch weiterhin unerreichbar. Die biologischen Lebensbedingungen der

5 Tringer L: *Pator ego sum. (A szenvedő lét elemzése) Vigilia*, 54: 184-190. 1989. (márc.)

Wohlfahrtsstaaten sind von einer Umweltkatastrophe bedroht. Es ist nicht ausgeschlossen, dass in der nahen Zukunft unter den biologischen Bedingungen des Glücks auch der Begriff „eine lebensfähige, lebensfreundliche Umwelt“ verstanden werden muss.

Es ist eine biologische Reduktion des Glücksbegriffes, wenn wir alle Entwicklungen der Zivilisation wegen der Umweltgefahr ablehnen. Aber es ist ein Irrweg der Suche nach Glück, wenn wir als spätere Anhänger von Rousseau die neuen Formen des Lösungswortes „zurück zur Natur“ in den Vordergrund stellen.

DIE SUCHE NACH GLÜCK AUS NEUROPHYSIOLOGISCHER HINSICHT

Unser Gehirn, das der Grund der seelischen Tätigkeit ist, kann sein optimales Funktionieren nur unter bestimmten inneren Bedingungen aufrechterhalten. Diese sind teilweise neurophysiologisch: sie bedingen bestimmte Stufen der inneren Aktivierung. Teilweise handelt es sich um biochemische Bedingungen. Solche sind die Substanzen, die den Kontakt zwischen den Nervenzellen ermöglichen (Neurotransmitter). Der innere Zustand des Gehirns kann in bestimmten Grenzen schwanken, aber über diese Grenzen wird die Mitwirkung der Neuronen unmöglich (Bewusstlosigkeit). Noch wichtiger ist, dass der innere Zustand ein optimales Niveau hat, bei dem die Funktion des Gehirns optimal ist. Das subjektive Wohlbefinden wird andererseits von diesem inneren Zustand bestimmt. Das Gefühl des Wohlbefindens knüpft sich in einem jeden an ein bestimmtes Aktivierungsniveau des Gehirns. In meinen Studien aus dem Jahre 1978/79 wies ich darauf hin, dass ein bedeutender Teil der Neurotiker sein inneres Optimum nicht erfolgreich regulieren kann. Deshalb werden sie leicht Opfer äusserer, chemischer oder sozialer Einflüsse (Tringer).⁶

Durch die äussere Reizung, oder durch Alkohol, Rauschgift oder andere Mittel kann dieser innere Zustand modifiziert werden. Diese Substanzen sind fähig, den inneren Zustand des Individuums in die gewünschte Richtung zu ändern. Im Mittelhirn befinden sich Zentren, die auch Freude-Zentren genannt werden. Durch Alkohol, Rauschgift können diese Zentren zu einem falschen Glücksgefühl aufgepeitscht werden. Die Aktivität des Nucleus accumbens kann unter dem Einfluss von Kokain um zwei Größenordnungen höher sein, als unter physiologischen Bedingungen (z. B. Freude an einer Gesellschaft von Freunden). Der Alkohol- und Rauschgiftgenuss gehören zu den größten volksgesundheitlichen und sozialen Problemen. Zusammenfassend können wir über ein selbstzerstörendes Verhalten sprechen.

⁶ Tringer L: Regulationsstörungen der Aufmerksamkeit bei Neurosen. (In: Rösler H-D; Ott J; und Richter-Heinrich E: (eds.) Neuropsychologische Probleme der Klinischen Psychologie. VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 56-59. (1980)

In einer therapeutischen Gruppe, die aus süchtigen Patienten bestand, hat eine Teilnehmerin folgendes gesagt: „Sie, Ärzte glauben, wenn wir Ihren Anweisungen folgen, werden wir gesund. Obwohl für uns die Alternative: gesund werden oder nicht, nicht mehr existiert. Unsere Alternative heisst: sterben auf einmal, oder langsam“.

Der Suchtkranke antwortet mit einem „Nein“ auf sein Leben, weil er unfähig ist, den Wert der Existenz zu erleben. Der Suchtpatient bevorzugt das sofort wahrnehmbare Glücksgefühl, sogar auf Kosten seines Lebens. Seine Glücksdefinition ist die Euphorie, der Rausch und die Erledigung der Leidenschaft (craving). Er lechzt wie die Hirschkuh in dem Psalm (Ps. 41), aber nicht nach ewigem Wasser, nicht nach ontologischen Seinsfreuden, sondern er kehrt dem Sein den Rücken, und blinzelt dem Nichts zu. Er macht, wie ein Fusionsreaktor: ein bisschen Materialmenge wird vernichtet (seine Existenz), und es entsteht Energie, ein falsches Glücksgefühl.

Dieser selbstzerstörerische Prozess, der gegen tägliche Glückskrümmchen eingetauscht werden kann, lässt sich auch aus psychologischer Hinsicht von Schritt zu Schritt verfolgen. Der Alkoholiker trennt einen immer größeren Teil seines Ichs von sich selbst ab. Dieser unkommunizierbare Ich-Teil ist ein Tabu, das vor dem Tod des Individuums stirbt. Die Person geht langsam zugrunde, bevor er verdorben ist.

DIE SOZIALEN WEGE DER SUCHE NACH GLÜCK

Das motivierte Verhalten verläuft in einer Gruppe mit einer größeren Intensität, wie es von Lippit schon im Jahre 1898 beschrieben wurde. Dieses Mehr, das vom geselligen Medium gesichert wird, nennen wir soziale Fazilitation. Das appetitslose Individuum isst in einer lustigen Gesellschaft mit gutem Appetit, auch das Bier schmeckt ihm besser. Die sexuelle Sehnsucht kann in einer erotischen Umgebung aufgepeitscht werden. Nicht bloß die biologischen, sondern auch die sozialen Motive sind stärker: in einer Gesellschaft fällt die gemeinsame Arbeit leichter. Es ist auch leichter, für edle Ziele zu kämpfen und karitative Werke zu verwirklichen.

Die grundlegenden Motivationen des Menschen sind von sozialer Natur. Sie können auf verschiedene Weise gruppiert werden.

Das System von Atkinson, der Macht, Leistungs- und Affiliationsmotive voneinander trennt, ist leicht übersichtlich.⁷ Durch diese Motive wird die Richtung des sozialen Verhaltens des Menschen bestimmt. Sie sind zugleich fähig, die Grundlage für die

⁷ Atkinson JW: Motivational determinants of risk-taking behavior. Psychol. Rev. 64: 359-372. (1957).

Selbstdefinition des Individuums zu bilden. Wenn wir z. B. jemanden kennen lernen, wird er gleich seine gesellschaftliche Lage (Macht), die Ergebnisse seiner Tätigkeit (Leistung) und vielleicht seine familiäre Beziehungen (Liebe) entdecken.

FALSCHER GLÜCKSMUSTER ENTLANG DER SOZIALEN MOTIVE

Im Falle eines Gleichgewichts der drei wichtigen sozialen Motive ist es wahrscheinlich, dass das Individuum in die Richtung einer Selbstdeutung offen bleibt, die dem Glücksbegriff des heutigen Menschen entspricht. Werden manche Motivteile einseitig vorherrschend, locken sie auf riskante Glückswege.

Es ist nicht selten, dass die Macht der einzige mögliche Weg des Wohlergehens des Individuums wird.

Unzählige Beispiele aus der Geschichte zeigen den tragischen Fall der Machtbesessenen. Es genügt gerade an die Hauptfiguren der Französischen Revolution, der Bolschewikrevolution oder des nationalsozialistischen Regimes zu denken. Die erdrutschähnliche Umwandlung der ehemaligen Länder des Ostblocks zeigt alltägliche Beispiele des „Macht=Glück“ Misserfolgs. Heute stehen eine grosse Zahl der Nutznießer und Genießer der früheren Machtstruktur ohne festen Grund unter den Füßen da. Nicht selten tritt bei ihnen ein zu behandelnder, unglücklicher, neurotischer Zustand auf, den ich früher als Perestroika-Neurose genannt habe.

Das Gegenteil des Machtmotivs, die extremen Formen des submissiven Verhaltens (sich unterordnendes Verhalten) können sich auch als Irrwege erweisen. Das submissive Individuum wird zum Bediener einer die Macht vertretenden Person oder einer gesellschaftlichen Struktur. Sein Glück gehört nicht mehr ihm, sondern es wird ihm vorge-schrieben. Die Vorschriften, die Strukturen wandeln sich aber, wie wir es heute sehen. Das Individuum bleibt allein, orientiert sich nach einer neuen Macht (die Lösung des Damaskus-Weges) oder gleitet endgültig auf den Rand der Gesellschaft und versinkt in der Unglückseligkeit (die Anomie von Durkheim)⁸

Ein bedeutender Teil der Bürger der zivilisierten Welt sucht sein Wohlergehen in der Leistung, im fachlichen Ruf, in der finanziellen Prosperität. Das Leistungsprinzip zeigt sehenswerte Erfolge in diesem Teil der Welt. Zugleich kann aber nicht behauptet werden, dass die Leute in der entwickelten Welt unbedingt glücklicher wären. Das scheint nicht nur im gesellschaftlichen Maße wahr zu sein. Durch die einseitige Hetzerei des Leistungsdruckes bekommt man bloß Krümchen des Glücksgefühls, und das Ergebnis ist oft eine seelische oder körperliche Krankheit. Bekannt ist die Beziehung zwischen dem Menschentyp, der alles in Aktionen löst, und dem Herzinfarkt (das sogenannte

⁸ Durkheim E: Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris, 1912.

„behavior A“). Der gläubige Mensch projiziert das Leistungsprinzip in Gott, und erlebt ihn als einen Antreiber, der immer neue Anforderungen an ihn stellt. Dieses Gottesbild nennt Frielingsdorf den Leistungsgott.⁹

Personen, die die Leistungsanforderungen vollkommen ablehnen, werden auf die falschen Bahnen der Macht oder der „Liebesmotive“ getrieben. Im Hintergrund der immer stärker werdenden Gruppenbewegungen steht z. B. die Sucht nach emotionalen Einflüssen, die in der dynamischen Atmosphäre je einer Gruppe zu finden sind. Das emotionale Engagement in einer Gemeinschaft hängt von der kurzfristigen Dynamik der Gruppe ab. Diese Gruppenbestrebungen haben oftmals einen religiösen Ton, oder sind ausgesprochen religiös.

Neben den zahlreichen positiven Zügen zeigen diese Gruppen für viele die Irrwege der Suche nach Glück. Das von draussen eingeflossene Glücksgefühl, entweder chemisch oder psychologisch, bleibt ichfremd, stammt nicht aus der auf die Zukunft gerichteten Intentionalität der Person. Es gibt überdies manipulative Gruppenführer, die die Kräfte der Gruppe zur Steigerung der eigenen Prestige, Macht oder des eigenen Einkommens benutzen.

DIE PERSÖNLICHKEITSPSYCHOLOGISCHE DEFINITION DES GLÜCKSGEFÜHL

Der innere Frieden und Harmonie der Person kann durch die Beziehung zwischen den beiden Elementen der Ich-Struktur charakterisiert werden. Eine mäßige Entfernung zwischen dem Selbstbild und dem Idealselbstbild bedingt eine gute soziale Anpassung. Das Verhältnis des Individuums zu sich selbst ist durch eine positive Selbstdeutung und – im Sinne seiner Ideale – eine Bestrebung nach dem Mehr und nach dem Schöneren charakterisiert. Man wird durch seine Gewissensfunktionen gewarnt, wenn sein wahrnehmbares Verhalten vom Ideal abweicht. Es werden aber keine unverwirklichbaren Anforderungen gestellt (im Vergleich zu den Personen mit skrupulösem Gewissen).

Eine harmonische Ich-Struktur ist auch eine „sine qua non“ Bedingung des Glücksgefühls. Wir erwarten von einem Hungernden nicht, dass er sich wohl fühlt. So erwarten wir das auch weder von einem Neurotiker noch von einer depressiven Person, die durch die Auflösung dieser inneren Struktur charakterisiert werden können. Wir kennen zwei Formen der persönlichkeitspsychologischen Deformationen der Suche nach Glück.

1. Bei der übertriebenen Macht des Ich-Ideals (des idealen Ichs) steckt sich das Individuum extreme Ziele und Strebungen. Weil es nach dem Mehr und dem Schöneren strebt, kann es sein Glücksgefühl nur erreichen, wenn es seine Ideale auf einem hohen

⁹ Durkheim E: Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris, 1912.

Niveau auffasst. Ein Christ geht besonders leicht in diese Falle, weil sein letztes Ziel Gott ist. Die traditionelle christliche Erziehung betont auch sonst die idealen Werte. Gegenüber den extremen Anforderungen des Ich-Ideals bleibt das Ich unterlegen, und bekommt eine negative Bewertung. Im psychologischen Sinne des Wortes: wenn die Distanz zwischen dem Selbstbild und dem Idealbild zu groß ist, wird das Selbstbild negativ. Sprachlich wird das Selbstbild durch Ausdrücke des Typs „ist“ (deklarativ) und das Idealselbstbild durch Aussagen des Typs „sollen“ (performativ) formuliert. Im Falle eines übertrieben negativen Selbstbildes herrschen die Aussagen des Typs „sollen“ vor. Das Individuum hebt seine Persönlichkeit im Ich-Ideal auf (in beiden Sinnen des Wortes). Das ist ein Weg, der anstelle von Glück zum Missglücken verurteilt ist: das negative Selbstbild ist der Keim von Neurosen und Depressionen.

2. Eine andere persönlichkeitspsychologische Entartung der Suche nach Glück ist das Gegenteil der vorher erwähnten. Es verschwindet die Entfernung zwischen dem Selbstbild und dem Idealselbstbild. Die zwei Teile des Ichs fallen zusammen. Das Ich wird zugleich sein Ideal. Alles, was ein Teil des Individuums ist, wird ein zu verfolgendes Ideal, ein Muster für die anderen. Die „Ist“-Aussagen sind gleichzeitig verborgene „Soll“-Aussagen, aber nur für die anderen. Die Aussagesätze des Individuums klingen in Aufforderungsform für die anderen. Das Ich ist die Quelle des Glücksgefühls, deshalb muss alles dem Ich dienen. Die Psychopathologie nennt diesen Zustand Narzismus, der besonders den Menschen der modernen Zeiten betrifft. Zahlreiche Institutionen stehen dem Individuum zur Verfügung. Ein Heer von Fachleuten sorgt für die Befriedigung der biologischen, psychologischen und sozialen Bedürfnisse der Person. Auch die Verpflichtungen, die das eigene Individuum betreffen, werden ihm von Fachleuten oder Maschinen abgenommen. Deshalb kann Christopher Lasch (ein amerikanischer Soziologe deutscher Herkunft) über das Alter des Narzismus sprechen.¹⁰

Der Begriff „Glück“ wird von dem Modeausdruck „Wohlstand“ und „Gesundheit“ abgelöst. Die heute so sehr im Vordergrund stehende Gesundheit ist ein Kult geworden, in dem sich auch eine verborgene Form des modernen Narzissmus offenbaren kann. Das tägliche Glück wird dem täglichen Blutdruck und dem Cholesterin- und Zuckerspiegel des Blutes gleichgemacht. Nicht das Leben in sich selbst, sondern das lange Leben von höchster Qualität wird der wichtigste Wert. Eine riesengroße Konsumindustrie steht im Dienste dieser Zwecke. Die Lobhudelei des Ichs ist unbeständig: sie wünscht einen ständigen Apparat, der für die Strömung des Weihrauchdampfs sorgt.

¹⁰ Lasch Ch: The Culture of Narcissism. WW. Norton and Co. New York, 1978. (Magyarul: Az önimádat társadalma. Európa, Budapest, 1984. (Ford: Békés Pál)

Die Mitmenschen wenden sich aber von dem Narzismus langsam ab. Die Person bleibt allein, sie versinkt in Verzweiflung. Das Ergebnis ist meistens auch Depression oder Selbstmord.

DER BEGRIFF DES GLÜCKS IN DER SELBSTDEFINITION DES HEUTIGEN MENSCHEN

Das Glück kann – im modernen, anthropologischen Sinn – nicht auf psychologische Bestimmungen reduziert werden. Der Mensch ist unvergleichbar mehr, als sein eigener psychologischer oder physiologischer Apparat.

In der Einführung habe ich die Suche nach Glück als eine ethische Frage dargestellt. In diesem Begriff verkörpert sich das Bemühen des Menschen, das die letzte Richtung der Selbstdefinition bestimmt. Die Glückseligkeit gehört eher zur Welt des „Sollen“, und nicht der Welt des „ist“. Wenn wir den modernen Menschen als ein ethisches Wesen charakterisieren, muss auch die letzte Richtung der ethischen Reflexion bestimmt werden. Diese Richtung ist die Erkennung, besser gesagt die Umwertung der Transzendenz des Menschen. Für Platon bedeutet die sichtbare Welt den blassen Widerschein der Ideen, die die wahre Existenz besitzen. Der moderne Mensch definiert sich als ein zu verwirklichender Plan des unendlichen, platonischen Seins. Das Individuum wird also nicht, geschieht auch nicht, sondern es verwirklicht sich. In einer Tätigkeit der Sinnggebung öffnet sich das Subjekt für die Totalität des Seins, und das Individuum reflektiert auf die Transzendenz. Der ethische Befehl von „sollen“, der kategorische Imperativ von Immanuel Kant¹¹ ist keine äussere Vorschreibung mehr, sondern eine Freie Entscheidung, gerichtet auf die Zukunft und eine verantwortliche Tat (im Sinne von Max Weber).

Für den Christenmenschen bedeutet die Wahrnehmung der Transzendenz zugleich eine Bezugnahme auf Gott. Der Mensch bestimmt sich als das Geschöpf Gottes und bezieht sich in seinen ethischen Aussagen und Handlungen auf die von ihm bekommene Freiheit. Die, von den biologischen, psychologischen oder sozialen Kräften determinierte Tätigkeit erscheint in dem Subjekt als freie Aktivität (mit Bezugnahme auf Gott).

Die Glückseligkeit ist also kein Derivat irgendeiner Form des ethischen Reduktionismus. Sie ist kein Zustand irgendeines biologischen, sozialen, gefühlsmässigen Wohlstandes. Sie ist auch nicht gleichwertig mit dem modernen Begriff der Gesundheit. Wir können die Glückseligkeit vielleicht so auffassen, als letzter Horizont der Selbstdeutung

11 Kant I: Die Metaphysik der Sitten. Königsberg. (1797):

des Menschen. Wir können eher über Seligkeit sprechen. Dieser Horizont ist kein Ergebnis irgendeiner Suche und Auffindung, er ist eher eine Anziehungskraft, in der wir den sich offenbarenden Gott erkennen, und an seiner schöpferischen Tätigkeit teilnehmen.

*Dr. Tringer László
tanszékvezető egyetemi tanár, SzHF és Semmelweis Egyetem*

ABSTRACTS

LÁSZLÓ GRUBER: LIFE AND IDENTITY OF A PRIEST: FOR THE THIRTIETH ANNIVERSARY OF JOHN PAUL II'S PAPAL ELECTION

In our study, we have rendered the life of John Paul II from a particular point of view: we searched for all periods of time, persons, incidences that could have an influence on the shaping of his image as a priest.

Thus we concluded that *his father*, with his devotional and ascetic life, had a significant influence on him. Another influence was *J. L. Tyranowski*, thanks to whom he was engaged profoundly in the mystical works of John of the Cross (San Juan de la Cruz) and Saint Teresa of Ávila (Teresa de Jesús) and to whom Karol's spirituality concerning the Virgin Mary could be attributed. His archbishop, *Sapieha*, stood out bravely for the people and who admitted Karol to his seminary in secret during the Nazi occupation, where he met mainly with the image of the Christ-centered priest as well as the great number of *Polish martyr priests* and thus the personality of *Maximilian Kolbe* with the help of whom he discovers the mainly sacrificial nature of being a priest.

His period of *study in Rome* had a great influence on him as he experienced the universal dimension of the Church. Here he got acquainted with the figure of the confessor and spiritual leader, St. John Vianney, who lived poorly and ascetically. In Rome he explored the pastoral methods that were considered new at the time (for example, the integration of lay people into evangelization). There were his studies in the fields of *personalism* and *phenomenology* through which offering one's self totally and without any personal interest became a key thought for his theological and pastoral concepts. Then there was the *Second Ecumenical Council of the Vatican*, the sessions of which he personally and actively took part and the assertions of which concerning the theology of the clergy are reflected to the full in his papal magisterium.

At the end of this present study it was also ascertained that at the beginning of his papal service, John Paul II had already possessed an image of a priest shaped by the factors mentioned above and thus his papal utterances concerning the vocation and service of priests fundamentally reflect his own personal understanding of the concept of priesthood.

It's been more than three years now that John Paul II died. Nevertheless, his personality lives on vividly in the memory of people who demanded his canonization as early as at his memorial service, exclaiming '*subito santo*'.

Presumably, his large number of papal utterances will have a lively effect on Catholic theology for a long period of years as will those concerning priesthood of service, the detailed and analyzing presentation of which can be the assignment of a greater volume of theological study.

**SÁNDOR KESZELI: CATECHESI E RINNOVAMENTO DELLA COMUNITÁ
PARROCCHIALE**

Parecchie riflessioni sono nate sulla situazione e sui compiti pastorali prioritari della Chiesa ungherese a partire dalla fine degli anni ottanta. Tra questi compiti si trova il rinnovamento delle comunitá parrocchiali. (Le altre due prioritá sono la formazione dei laici e l'azione evangelizzatrice verso i non credenti e verso tutta la societá.)

In questo articolo l'Autore presenta alcune vie di rinnovamento che si basano sulle risorse proprio della catechesi. Prima di tutto descrive sinteticamente le principali particolaritá delle comunitá parrocchiali ungheresi ed elenca le prioritá pastorali. Poi sintetizza i motivi piú importanti per i quali é ragionevole parlare sul rinnovamento parrocchiale che parte dalla catechesi. (Fa questo descrivendo il concetto di catechesi e mettendo in fuoco il rapporto tra catechesi ed edificazione della Chiesa.)

Nella parte centrale dell'articolo l'Autore presenta quattro vie catechistiche concrete partendo dalle diverse motivazioni dei credenti: 1. il catecumenato; 2. quelle forme di catechesi che aiutano i credenti a svolgere i diversi ruoli sociali in modo piú conforme al Vangelo; 3. forme di catechesi il cui scopo primordiale é il rinnovamento parrocchiale; 4. forme di catechesi che seguono la linea dell'anno liturgico. Nel 2-4. caso vengono descritte le particolaritá comuni delle diverse forme raggruppate poi vengono presentate dei modelli concreti.

Alla fine dell'articolo l'Autore raccoglie alcune indicazioni pratiche riguardanti la realizzazione concreta di queste vie: parla sulle possibilitá concrete della motivazione degli credenti; sulle condizioni organizzative al livello diocesano; e – come parte del punto precedente – sulla pastorale d'insieme come necessitá fortemente sentita.

**GÉZA KUMINETZ: SINS, THE EXAMINATION OF CONSCIENCE AND THEIR
JUDGMENT DURING CONFESSION (MORAL THEOLOGICAL
AND CANON LAW CONSIDERATIONS)**

Nowadays relatively little is spoken about individual sins and the correlation between them. Without an extensive knowledge of sin, however, believers in Christ cannot properly estimate the weight of their own sins and those of others. This is also and especially true for the confessor whose primary task during confession, after having taken into consideration the objective and subjective factors of the greatness of sins as well as the circumstances in which they were committed, is to make a judgment about the final

account of them. Without an adequately established judgment of sins, however, the confessor is not able to practice properly his tasks of a doctor or a father. This study tries to explore individual sins and give a typology of them and then deals with the factors necessary to establish rightly the responsibility of the sinner. The study also examines the interferences of these factors. The author has considered the range of devices of traditional moral theology to be a useful tool thus proving that the system of moral judgment of sins built up by great moralists of several centuries has been adequately flexible – so much so that because of its properly established judgment it can excellently be utilized even today.

LEVENTE BALÁZS MARTOS: DER LEHRER PAULUS UND SEINE SCHÜLER IN DEN AUTHENTISCHEN PAULUSBRIEFEN

Die vorliegende Studie bietet einen Überblick der Thematik „Paulus als Lehrer“ unter besonderer Berücksichtigung des Lehrer-Jünger-Verhältnisses in den paulinischen Briefen. Paulus hat sich in seinen Briefen nie als Lehrer bezeichnet, doch wird er oft als „Lehrer des Christentums“ dargestellt. Nach einer Skizze antiker Schulsysteme und schulischer Methoden bzw. Ziele wird der Modellwert der Institution Schule und des dort erzielten Fortschritts für die ersten Christen aus den paulinischen Texten herausgearbeitet. Es ergibt sich, dass in der Beschreibung seiner Mission der Schulbegriff für Paulus eine zweitrangige Metapher geblieben ist, ein Teil seines apostolischen Dienstes, den er lieber mit familiären Beziehungen verglichen hat. Paulus ist in erster Linie Apostel, dann zweitens Vater im Glauben, und nur als ein Zusatzmotiv dieser Beziehungsmodelle wurde er auch als Lehrer wahrgenommen. Die gemeinsam-menschliche Erfahrung des Wachsens und Gefordert-Seins, wie sie in der Schule vorliegt und in der Vater-Mutter-Kind-Beziehung erfahrbar ist, erweist sich als ein tragfähiger Ausdruck der Ganzhingabe des Apostels für den wachsenden Glauben seiner Gemeinden. Als Vater ist er darauf bedacht, neben der Botschaft des Glaubens auch seine Lebenshaltung weiterzugeben. Als Vater zeugt er zum neuen Leben im Glauben, als Lehrer leitet er dazu an, Lehrer nächster christlicher Generationen zu werden.

ODROBINA LÁSZLÓ: AZ 1 KOR 7,12-16 PATRISZTIKUS EXEGÉZIS ÉS RÓMAI JOG KÖZÖTT

Szent Pál az 1 Kor 7,12-16-ban arról az esetről szól, amikor a házasság megkötése után az az eredetileg két pogány fél közül az egyik kereszténnyé lesz, nem beszél viszont arról, szabad-e egyáltalán egy kereszténynek eleve vegyesházasságot kötnie. Az ókor Egyházának egységes tiltó álláspontja ebben a kérdésben nem volt, jóllehet sok szerző nyilatkozott negatívan a pogányokkal, eretnekekkel, illetve zsidókkal kötendő házasságokkal kapcsolatban.

Ennek ellenére 388-ban Nagy Teodóz császár mégis kiadott egy olyan rendelkezést, melynek értelmében keresztény és zsidó között nem jöhetett létre házasság (pogányokról és eretnekekről nincs szó a rendeletben), melyet a szakirodalom általában mégis a kereszténység hatásának tulajdonít.

A tanulmány azokat az eseteket vizsgálja meg a kereszténység első négy évszázadából, melyeken vélelmezhető az egyházi és az állami „szabályozás” valamilyen szempontú találkozása, majd megkísérel választ adni a 388-ban kiadott császári rendelkezés eredetének kérdésére.

SZABOLCS ANZELM SZUROMI O.PRAEM:

AN IMPORTANT CANONICAL BOND IN THE ECUMENICAL ENDEAVOR BETWEEN THE EASTERN AND LATIN CHURCHES: THE CANONES APOSTOLICI

The *Canones apostolici*, or 85 apostolic canons, is a fundamental disciplinary collection which was compiled at the end of the 4th century. The norms that can be read in this early canonical collection contain in short, definitive form the most important rules regarding ecclesiastical institutions, especially on the sacraments, clerics, episcopal consecration, and the convocation of councils. Through this Dionysian translation, the clear-cut concept of the apostolic canons could be built into the Western ecclesiastical disciplinary tradition, not only for the near, but even into the far future. Those basic rules which were written in the 4th century continually served as direct or indirect fundamental elements of the compulsory canon law in the Eastern and Western Church. The Apostolic Canons, as a unique memory of the Patristic ecclesiastical discipline, is not only a witness a certain epoch of Church History, but it is also an important and strong bond in the ecumenical endeavor between the Eastern and Latin churches of the 21st century.

ATTILA THORDAY: THE PERSON OF CHRIST IN THE WORKS OF SAINT PAUL

Reading *Corpus Paulinum*, it comes into view that Saint Paul does not engage in the activities of Jesus on Earth. His words and activities are only quoted from the liturgical practice of the Early Church (1Cor 11:23-25). Since he never had the chance to meet the teaching and healing Master, his letters do not depict the person of Christ from a disciple's point of view but rather elaborate on the effects and consequences of the 'Christ-event'.

In his preaching, he expressly rejects all expectations that would search for the identity of God in the way mortals do. Paul wants to show the strength and the power of God in The Crucified, as opposed to human contemplation on the issue (1Kor 1:23-30; 2,2). From then on, the mystery of the death and resurrection of Christ, as two inseparable sides to the same reality, becomes the focus of Paul's preaching.

In his study the author points out that the Colossian hymn (Col 1:15-20) relates the most important assertions of Jewish wisdom teachings to Jesus Christ. It is obvious that the Apostle does not wish to communicate historical facts or cosmological speculations with the help of poetic language but rather wants to express the rank and dignity of Christ that surpasses all created realities.

The 'great blessing' at the beginning of Ephesians (Ep 1:3-14) is shown by the author of this study as meditation on the mystery of God brought about through Christ. God opened up the secret of His will in Christ, i.e. all that He decided in Him. Our acceptance as God's children was realized through Him. The forgiveness of sins became reality "through His blood". All that the Christian community – led by the Apostle – can be grateful for cannot be torn away from the person of Jesus. The unification of all humanity into one body under the head of Christ is an eschatological event that has a cosmic dimension.

**TRINGER LÁSZLÓ: VÁGY ÉS SZENVEDÉLY – A BOLDOGSÁG KERESÉSE:
UTAK ÉS TÉVUTAK**

A szerző számba veszi a szokásos hétköznapi boldogság-definíciókat, és kimutatja azok tudományterületek szerinti redukcionizmusát. A biológiai, pszichológiai és szociológiai természetű boldogságképek tárgyalását követően a fogalom etikai természetét tárgyalja, amely a létnek a jövőbe vetítettségéből vezethető le, és az ember transzcendentális horizontját világítja meg.