

DELIBERATIONES

A Szegedi Hittudományi Főiskola tudományos folyóirata

I. évfolyam 1. szám

DELIBERATIONES

A Szegedi Hittudományi Főiskola tudományos folyóirata
I. évfolyam 1. 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

KUMINETZ GÉZA	
A LELKIISMERET MINT A SZABAD CSELEKVÉS IRÁNYTŰJE.....	5
KISHÁZI-KOVÁCS LÁSZLÓ	
EGY HÍRES SZEGEDI PLÉBÁNOS: KREMIKER ANTAL (1804-1885).....	37
BALOGH JÓZSEF	
A DOGMA.....	73
BENYIK GYÖRGY	
SZENT GELLÉRT PÜSPÖK MŰVÉNEK, A „DELIBERATIO”-NAK FORRÁSAI.....	83
GRUBER LÁSZLÓ	
PAPSÁG-TEOLÓGIAI MODELLEK A II. Vatikáni Zsinat utáni katolikus teológiában.....	91
KISS IMRE	
ÉLETSZENTSÉG ÉS ZSINAT.....	103
TÓTH TAMÁS	
A Bácsai Apostoli Kormányzás 1941-es visszacsatolása Kalocsához Ijjas József feljegyzései alapján.....	123
HALMOS ANDREA	
A GRÁL KERESÉSE ÉS Clairvaux-i Szent Bernát kegyelemtana.....	139
FERENCZ ZOLTÁN – Keszeli Sándor – Kovács-Krassói Anikó	
A MEGTÉRÉST ELŐSEGÍTŐ TÉNYEZŐK A mai magyar fiatal- és felnőttkori megtérők életében.....	163
HANKOVSKY TAMÁS	
A Tulajdonság fogalma Kurt Gödel ontológiai istenérvében.....	217
ABSTRACTS.....	237

A LELKIISMERET MINT A SZABAD CSELEKVÉS IRÁNYTŰJE¹

1. BEVEZETÉS

Egy korábbi tanulmányomban a szabad akaratról, mint az emberi szellemi tevékenység lényegi eleméről beszéltem. A hangsúly annak kimutatásán volt, hogy létezik-e szabad akarat és milyen határon belül nevezhető szabadnak az ember. Mostani dolgozatomban szintén a szabad cselekedetek világát fogom vizsgálni, de abból a szempontból, hogy mi módon lesz az emberi cselekedet nemcsak szabad, vagyis külső- és belső kényszertől mentes, illetve szabad választás és döntés eredménye, hanem hogy mi módon lesz az emberi cselekedet erkölcsileg helyes és jó, illetve mi módon lesz nemcsak az egyes cselekedet, de egy egész emberi élet Istennek tetsző élet. Ám jelen esetben nem a cselekvés külső vagy belső követelményeit, mint például az értelem elégséges használatának, vagy külső és belső kényszertől való mentességét vizsgálom, hanem egy másik belső és bizonyos értelemben külső tényezőt, a lelkiismeret szerepét. Ez a készségünk nem lép be a szabad döntést meghozó tényezők közé, inkább csak megáll az ajtóban, de egészen addig, a döntés meghozataláig elkíséri úgy az értelmet, mint pedig az akaratot, sőt, magát az érzelmi élet képviselőjét is ellátja. A lelkiismeret sug, sugalmaz, indít, de nem dönt. Minderre a különleges szerepre utal, vagy legalábbis ezt sugallja a cím, hogy ti. a lelkiismeret az a belső képességünk és készségünk, aminek a segítségével nemcsak szabadok, de erkölcsileg helyesek és jók, hanem vallási értelemben is üdvösek a cselekedeteink. Sőt, egész életünk, ami itt a Földön valamiképp a megváltás és megigazultság beteljesedését jelzi és jelenti.

Még egy előzetes megjegyzés. A választott cím, mint tézis szerint ugyanis a szabad cselekvésnek valóban mintegy lelke, szíve, iránytűje a lelkiismeret. Megfontolásaim során egy egészséges lelkületű és józan lelkiismeretű embert fogok szem előtt tartani.

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

2. A LELKIISMERET FOGALMA

A szó, lelkiismeret a magyarban is mindenekelőtt ismeretre, a tulajdon lelkünk ismeretére, illetve az emberi természet ismeretére, utal. Hasonló a latin, a görög vagy a német megfelelő szó, a conscientia (szüneidészisz, Gewissen), melyek elsősorban arra utalnak, hogy együtt tudunk valamit, éspedig azt az ismeretet jelöli, ami a konkrét tett és az erkölcsi elvek összevetése után alakult ki a lélekben.² Együttlátni valamit, mint ismert dolgot. A latin szó etimológiai elemzése öntudatot, tudatot is jelent.³ Jelenthet a szó tehát az emberi lélekről való tapasztalati vagy elméleti ismeretet (lélektan), vagy önismeretet és öntudatot is.⁴ A régi magyar nyelv a lelkiismeretet és működését magával a lélekkel azonosította valamiképp. Régen a lélek szerint beszélni a lelkiismeretes beszédet jelentette.⁵

A köznyelv sokat használt szava a lelkiismeret, ami azt jelenti, hogy minden normális ember ismeri, tudja, ha megfogalmazni nem is tudja, hogy mi ez. Ebből adódóan tudatunk egyik tényéről, tevékenységéről van szó, mely jelzi, hogy az ember vallás-erkölcsi lény, azaz feladata, hogy életét felelősen alakítsa, ami kizárja az önkényt, az irracionális cselekedetet. Amolyan erkölcsi „kell” ez.⁶ A lelkiismeret valami belső iránytű, ami cselekedeteinket, vagy mások cselekedeteit mintegy betájolja, megítéli és ellenőrzi, azaz irányt ad neki, helyesli, vagy helyteleníti, akár a cselekvés előtt, akár utána (honestas, liceitas moralis). Ha helyesli, akkor ez a lélek kellemes, megnyugodott érzésével társul, ha ellenzi, akkor nyugtalanság vesz erőt a lelken, s ezt nevezük lelkiismeret-furdalásnak, büntudatnak.

A lelkiismeret tartalmát illetően vagy parancsol (conscientia praecipiens), vagy tilt (c. prohibens), vagy megenged (c. permittens), vagy büntet (c. puniens) (korhol, azaz a cselekedet bűnös volt) és jutalmaz (megnyugtat, azaz a cselekedet erényes volt), vagy tanácsol (c. consiliens), vagy egyszerűen jóváhagy (conscientia confirmans seu con-

2 Vö. TURAI, A., *Az ember és az erkölcs*. Alapvető etika Aquinói Tamás nyomán, (Katolikus Teológiai Kézikönyvek 31), Szeged 2000, 28-29.

3 Vö. CATHREIN, GY., *Erkölcshölcsélet I*, Temesvárott 1900, 374. Ugyanő idézi Szent Tamást a következő oldalon a 2. lábjegyzetben: Conscientia nihil aliud est quam applicatio scientiae ad aliquem actum (Summa Theologica 1, 2, q. 19, a. 5).

4 Fogalmazhatunk úgy is, hogy beszélhetünk a pszichológiai (conscientia psychologica), metafizikai (conscientia metaphysica) és erkölcsi értelmében tudatról vagy lelkiismeretről (conscientia moralis). A pszichológiai értelemben vett lelkiismeret a tudatosságot, öntudatot, a metafizikai az önismeretet, öntudatosságot, míg a morális értelemben vett tudat jelenti a szó szoros értelmében a lelkiismeretet. Vö. COMPOSTA, D., *Filosofia morale. Etica sociale* (Subsidia Urbaniana 4), Roma 1983, 54.

5 Vö. HANAUER I., *A lelkiismeret*, Budapest 1912, 8.

6 Vö. KÖVÉR, A., *Út, Igazság, Élet. Katolikus erkölcsstan*, Budapest 1995, 62.

sentiens) s ezt az ítéletet feltétlen követni kell.⁷ Nemcsak erkölcsi, jogi előírás, mint az ítélezés kritériuma szerint ítélt a belső hang, sugallat, érzés, megérezés, késztetés, ötlet, gondolat, hívás, hanem azt is jelzi, ha vétettünk az illem, vagyis a kulturált viselkedés természetes szabályai ellen. Sőt, ugyancsak a lelkiismeret működéseként könyveljük el azt is, amikor a fenti belső hang nemcsak a cselekedeteinket, de a gondolataink és érzéseink, érzelmeink helyességét, illetve helytelenségét is jelzi, értékeli, mintegy összeveti a tudatunk számára az etalonnal (eszmény, norma). Vagyis hogy igazat gondolunk-e, azaz nem álságos-e vagy téves-e az; hogy helyesek-e a megérezéseink, tiszták-e az érzelmeink adott dologgal, személlyel szemben. Hogy valóban jót akarunk-e másnak akkor, ha tanácsolunk neki valamit, ha eltitkolunk előle valamit, ha tiltunk számára valamit, ha megtenni szándékozunk neki valamit. Egyszóval a lelkiismeret, mint amolyan legfőbb belső fórum, legfelsőbb bíróság bírójaként funkcionál. Ha bíróságként modellezzük, óhatatlanul asszociálunk a tárgyalásra, ahol az ítélet helyességét biztosítandó, a szükséges és elégséges bizonyítékok és a józan ítélőképesség meglétét feltételezzük.

A lelkiismeret „nem az ember jó akarata. A lelkiismeret akkor is megszólal ugyanis az emberben, amikor az akarat nem követi az értelem és a megismerés világosságát. Nem is a jó kívülről ható szava, hanem figyelmeztető szó az ember lelkének mélyéről, mely Istenhez hívja, a jóra ösztönzi akkor is, ha menekülni próbál”.⁸

Mindez sejteti, hogy valami másra teljesen vissza nem vezethető szellemi-lelki képességről, illetve készségről van szó, amit lelkiismeretnek nevezünk. Adottság és megszerzendő, kiérlelendő lelki fakultásunk. Ezért rokon vonásokat mutat az erényekkel, mint a jóra való készségekkel (habitus), s köztük az okossággal, mely Dominicus Prümmer szerint az alábbi jelenti: Prudentia est moderatrix et auriga virtutum, ordinatrix affectuum, doctrix morum.⁹ Rokonságot mutat a jogi, erkölcsi és illem normáival is, de mégsem azonos a törvénnyel, sem az ún. természeti törvénnyel, mivel épp ezek felismerése és alkalmazása az egyes esetekben, tehát ítélet, actus. Az okosság erényével sem lehet azonos a lelkiismeret, mivel az erény készséget jelez, míg a lelkiismeret gyakorlati tett. Bár kétségtelen, hogy a lelkiismeret magva, csakúgy, mint az erények magva, egy minden másra vissza nem vezethető képesség, s ebben hasonlóak, miként abban is, hogy e képességet fejleszteni kell, mindegyiket a maga természetének megfelelően.

A bírósági tárgyalás modelljén túl rokonságot mutat a lelkiismeret a pszichológia egyik ma sokat hangoztatott kategóriájával, a Sigmund Freud által a tudományos problémátudat központjába dobott felettes énnel. A felettes énnel kapcsolatban pedig azt kell

7 Vö. EVETOVICS, K., *Katolikus erkölcsstan I*, Budapest 1940, 118.

8 Vö. HÄRING, B., *Krisztus törvénye I*, Pannonhalma-Róma 1997, 154.

9 Vö. PRÜMMER, D., *Manuale theologiae moralis I*, Barcinone-Friburgi Brig.-Romae 1961, 457.

mondanunk, hogy az mindenekelőtt pszichológiai műszó, tehát pszichológiai modell, ám a lelkiismeret erkölcsi kategória elsősorban, amivel nem tagadjuk működésének pszichológiai feltételeit. A felettes ént csak mi nevezzük meg, ám a valóságban csak az én létezik, amely ítéletet mond, amely teljességgel sohasem tárgyasítható. Ezt jelöli az alanyiség, a transzcendentalitás kategóriája. A felettes én egy értékrendet jelent végeredményben, amivel az én azonosulni kíván. Ez az interiorizációnak nevezett folyamat szükségszerű az érett személyiséggé válás során. A felettes én problémája ugyanakkor nem az interiorizáció, mint az azonosulás pszichológiai folyamata, hanem a helytelen értékrend követendőnek való kijelölése, vagy a helyes értékrenddel való azonosulás módjának helytelen alkalmazásában áll. Meg kell tehát különböztetnünk a pszichológiai és az erkölcsi lelkiismeretet. Az előbbi a megismerés, a tanulás pszichés törvényszerűségeit, valamint az erkölcsi és filozófiai kategóriák megismerési folyamatát, míg az utóbbi az emberi személynek az abszolút és feltétlenül kötelező értékvilághoz való viszonyát jelenti, tehát a jó és a rossz spontán megkülönböztetésének képességét és készségét.¹⁰

Ugyancsak rokonságot vélünk felfedezni az intuíció, de a Szentlélek ajándékai közül a tanács lelke és a lelkiismeret között. Egyesek egyenesen intuitív képességnek tekintik, mellyel az ember pillanatszerűen megítéli cselekedetének helyességét.¹¹ A rokonság kapcsolatot jelez, de nem többet, azaz nem azonosságot. Nem azonos az erkölcsi, jogi és illem rendjével, mivel az, mint objektív, megismert vagy megismerendő valóság, mint kritériumrendszer áll a lelkiismeret előtt, amire az mintegy rátalál, mintegy felfedezi azt. A lelkiismeret a cselekvés belső, szubjektív irányítója, legfelsőbb, de nem feltétlenül tévedhetetlen normája. Az objektív kritériumrendszer alapos ismeretéből még nem következik azok megtartása. A tapasztalatból tudjuk, hogy nagy vallás-erkölcsi tudás mellett is lehet valaki lelkiismeretlen nemcsak egyes cselekedeteiben, de egész életvitelében, s ez utóbbit hitványságnak nevezzük. A lelkiismeret működése feltételezi ezeket a normatív rendeket, és azok helyes ismeretét.

Nem tekinthető a lelkiismeret velünk született ösztönnek sem, ám rokonságot szintén mutat vele. Az ösztöncselekvés esetében nem beszélhetünk szabad cselekvésről, míg a lelkiismeret szava, hasonlóan a kegyelmi érintéshez, nem determinálja az akaratot, tehát megőrzi a szabad döntés lehetőségét, de határozott irányba igyekszik azt mozdítani.

10 Vö. TARJÁNYI, Z., *Az erkölcssteológia története és alapfogalmai. Morálteológia I*, Budapest 2005, 112.

11 Vö. LÉON-DUFOUR, X., *Lelkiismeret*, in LÉON-DUFOUR, X. (főszerk.), *Biblikus Teológiai Szótár*, Róma 1976,863.

Van, aki úgy modellezi a lelkiismeretet, mint valami velünk született belső érzék kibontakozását, tevékenységét. E tevékenység lényege a jó és a rossz spontán megkülönböztetése.¹²

A fentiek alapján joggal nevezhetjük az erkölcsileg helyes, vagyis tudatos és szándékos, tehát szabad cselekedeteket a lelkiismeret szava (dictamen conscientiae) szerinti cselekedetnek.¹³

A lelkiismeret pontos behatárolására tett és teendő erőfeszítések csapásirányait kitűnően összegzi Boda László a következő tisztázandó kérdések megfogalmazásával: „Képesség vagy készség-e a lelkiismeret? Mennyiben módosítja a szerzett a velünk születettet? Lényünk mely rétegébe gyökerezik? Hozzákapcsolható-e valamelyik képességünkhöz: értelmünkhöz, akaratunkhoz, az érzelemhez? Mennyiben természetes adottság, és miben módosulhat a kegyelem, a bennünk lakó Lélek által? Mennyiben megbízható a maga szubjektív jellegében, és mennyire szorul objektív megalapozásra? Hogyan lehet, hogy biológiailag és technikai ismeretekben felnőtt emberekben mintha hiányoznák? Ha ennyire lényünkbe gyökerezik, miért válhatnak olyan sok ember „lelkiismeretlené”?¹⁴

Mindezek alapján azt a munkahipotézist állíthatjuk fel, hogy a lelkiismeret szellemi létünk, istenképiségünk sajátos, tehát másra vissza nem vezethető adottsága, amelynek magvát synteresis-nek nevezi az etika tudománya, mely mintegy az emberi szellem belső legfelsőbb ítélkező fóruma, ami megítéli valamiképp az egész lélek tevékenységét, állítva ezzel önmaga értékességét, illetve értéktelenségét. Fogalmazhatunk úgy is, hogy a lelkiismeret az emberi cselekvés alanyi transzcendentális feltétele, melynek értelmi, akarat és érzelmi dimenziója egyaránt van. A synteresis, mint lelkiismeretünk működésének magva, figyelmet, irányítást és megtartást jelent. Figyelme elsősorban az erkölcsi élet irányító elveire irányul, ezeket állítja a cselekvő elé megfontolásra. Itt a jó teendő és a rossz kerülendő (bonum faciendum et malum vitandum), illetve a senkinek sem ártani (neminem laedere) alapelv mellett főelvként a synteresis azt mondja ki, amit a főparancs: szeresd Istent mindenképp fölötte önmagáért, minden mást pedig Istenben, neki alárendelve. Ide kell sorolnunk a bádog, az ezüst és az aranszabályt is, és pedig azért, mert ha nincs egy végső és egységes cél, akkor nincs lezárt erkölcsi érték sem, márpedig ez feltétlenül szükséges ahhoz, hogy az ember tökéletesedni tudjon. Ez a synteresisnek, mint habitus principiorum practicorum-nak, vagy más szóval conscientia habitualis-nak, illetve öslelkiismeretnek (Urgewissen), mint erkölcsi a priori-nak az irá-

12 Vö. BODA, L., *A keresztény nagykorúság erkölcssteológiája*, Budapest 1986, 321.

13 Vö. ZÁBORSZKY, I., *A lelkiismereti ítélet kialakulása erkölcsi cselekvésünknél Aquinói Sz. Tamás szerint*, Esztergom 1927, 7.

14 Vö. BODA, L., *A keresztény nagykorúság erkölcssteológiája*, Budapest 1986, 322.

nyítása.¹⁵ Megtartó szerepe pedig abban áll, hogy ezeknek az elveknek a vonzáskörében tartja a lelket, így az emberi gondolatokat, érzéseket és cselekedeteket.¹⁶ A lelkiismeret tehát nem annak ismerete, hogy általában mit kell tenni, vagy mit nem szabad tenni (ez a synteresis), hanem az az ítélet, hogy egyes esetekben, tehát itt és most, mi a teendő (conscientia atualis).¹⁷ A misztika a lélek szikrácskájának (scintilla animae) nevezi a synteresis-t. Végül létezik egy másik felosztás is, melyet Franz Böckle említ, nevezetesen a lelkiismereti érzék, vagyis a lelkiismeret két részből áll: őllelkiismeretből (synderézsisz) és morális ismeretből (scientia moralis),¹⁸ mely ez esetben úgy látszik magában foglalja a Nyíri Tamás által hozott sapientia-t és scientia-t, illetve az Arno Anzenbacher által megnevezett motivációs horizontot.¹⁹

Végeredményben a synteresis, mint velünk született képesség és készség és „alapelveinek intuitív ismerete által Isten az erkölcsi nihilizmustól akar megóvni” bennünket, s szabadságunk helyes használatára igyekszik tanítani.²⁰ A lelkiismeret szavának követésében valamiképp szabadságunk szentelődik meg.²¹ A lelkiismeret egyrészt norma normata (synteresis), másrészt norma normanda (sapientia et scientia). Végső normája, mint norma normans pedig nem más, mint maga az Isten.²²

A lelkiismeretes tett szabad tett tehát, sőt kizárja az önkényességet is, hiszen egész lényünk megfontolása benne van, s ezért a rokonság az okossággal is. A lelkiismeret követése feltételezi továbbá azt is, hogy az egyén legjobb belátása szerint cselekszik, s egyúttal igényt is támaszt arra, hogy igaz módon cselekszik. Ebben és csakis ebben az értelemben a lelkiismeret tévedhetetlen. Ám az igaznak tartott norma igazságtartalma tekintetében tévedhet a lelkiismeret. Ilyenkor megilleti a cselekedetet a moralitás, vagyis a cselekedet nem bűnös a cselekvő szempontjából, de a tett önmagában véve etikailag tartalmában téves lehet.

15 Találój Helmut Weber megfogalmazása is: „Synteresis a lelkiismeret, amennyiben készenlétkben tartja az etikai belátások kincsét, egyfajta őllelkiismeret, vagy pedig a lelkiismeret mint habitus vagy potentia. A conscientia jelenti az őllelkiismeretnek ill. az ott tárolt etikai belátásoknak az alkalmazását a konkrét esetre; tehát egyfajta szituációs lelkiismeret, vagy pedig a lelkiismeret mint ítélet vagy akcióban levő lelkiismeret”. Vö. WEBER, H., *Általános erkölcssteológia. Hívás és válasz* (Szent István Kézikönyvek 3), Budapest 2001, 202.

16 Vö. HORVÁTH, S., *A természetjog egyedi vonatkozásai*, in HORVÁTH, S., *Örök eszmék és eszmei magvak Szent Tamásnál. Bölcséleti és hittudományi tanulmányok*, Budapest 1944, 223-224.

17 Vö. MÜLLER, E., *Katholikus erkölcsstan I*, Budapest 1876, 294.

18 Vö. BÖCKLE, F., *A morálsteológia alapfogalmai* (Erkölcssteológiai Könyvtár 1), Budapest 2004, 71.

19 Vö. ANZENBACHER, A., *Bevezetés a filozófiába*, Budapest 1993, 313.

20 Vö. ZÁBORSZKY, I., *A lelkiismereti ítélet kialakulása erkölcsi cselekvésünkénél Aquinói Sz. Tamás szerint*, Esztergom 1927, 55.

21 Vö. KIRÁLY, E., *A keresztény élethivatás*, Budapest 1982, 117.

22 Vö. TARJÁNYI, Z., *Az erkölcssteológia története és alapfogalmai. Morálsteológia I*, Budapest 2005, 121.

A lelkiismeret, mint Isten szava:²³ az ítélet kritériumai a hitünk igazságai, s ezek ellenében nem lehet vallás és lelkiismereti szabadságra apellálni. Az erkölcsi élet óhatatlanul átvezet a vallási életbe, nemcsak azon az alapon, hogy Isten az erkölcsi rend alkotója, de azon alapon is, hogy részt ad az embernek a természetfeletti életben. Ezért „szükségünk van a keresztény jellem tényezőire, a malaszttal adott természetfölötti érelyekre is. Ezek révén valósul meg bennünk a végső cél sajátosan, ezek kötnek össze vele oly tökéletesen, amint e földi élet nyomorúsága csak megengedi. Belső életünk koronáját végül a Szentlélek ajándékai alkotják. ... Az erkölcsi élet e belső tényezői mellett (Szent Tamás) pontosan meghatározza annak külső mértékét is. Erkölcsi életünk formája az ésszerűség, az esse secundum rationem, amelyet a tárgyi feltételek hosszú sora mértékel egyenes, meg nem szakított és szerves összeköttetésben tartva bennünket az igazság és jószág forrásával, Istennel, végső célunkkal. ... Az erkölcsiség végső forrása és próbaköve a lex aeterna, az örök szükségességet kifejező isteni eszme, amely a teremtménynek Istenben való részesedését és a feléje való közeledését szabályozza. Ennek foglalata a legfőbb erkölcsi elv (éppúgy, mint értelmünkre nézve az elméleti észelv): a jót cselekedni, a rosszat pedig kerülni kell. Ebből a szempontból tehát Isten erkölcsi életünk irányítója, úgy, hogy minden igazságos törvény éppúgy Isten szava, mint értelmünk amaz ítélete, amelyet lelkiismeretnek mondunk. Ezen kívül azonban Isten cselekvőleg is beavatkozik feléje való törekvésünk irányításába a kegyelem révén”.²⁴ Nagyon találóak Viktor Cathrein vonatkozó gondolatai is: „A lelkiismeret bennünk mindenesetre Isten szavának nevezhető, de nem oly értelemben, mintha Isten közvetlenül vagy tulajdonképpen szólna hozzánk vagy nekünk kinyilatkoztatást adva, hanem csak annyiban, amennyiben a természeti erkölcstörvényt az ... ember lelkébe írta, s így ez az általános törvénynek az egyes cselekedetre való alkalmazásával Isten akaratát nekünk különösen kinyilvánítja. ... Ezért: a lelkiismeret sohasem hallgattatható el teljesen, hanem majd hangosabban, majd csendesebben int bennünket, akkor kétségtelen, hogy a lelkiismeret az Isten megismerésének csírája, melyet a Teremtő lelkünkbe oltott. A lelkiismeret szava az embert mindig valami magasabb, fölötte álló törvényhozó és bíró ismeretére vezet”.²⁵ Ennek fényében nem beszélhetünk a szó szoros értelmében lelkiismeretlen emberről, hanem csak olyan emberről, aki nem szokta lelkiismeretének hangját követ-

23 Vannak szerzők, akik okkal nem Isten szavának, hanem Isten szava visszhangjának nevezik a lelkiismeretet, pl. J. H. Newman (1801-1890). Vö. WEBER, H., *Általános erkölcssteológia. Hívás és válasz* (Szent István Kézikönyvek 3), Budapest 2001, 207.

24 Vö. HORVÁTH, S., *Aquinói Szent Tamás világnézete* (Szent István könyvek 21), Budapest 1924, 195-196.

25 Vö. CATHREIN, Gy., *Erkölcshölcsélet I*, Temesvárott 1900, 381-382.

ni, illetve már rég elnyomta azt.²⁶ Végül idézhetjük a Katolikus Egyház Katekizmusát is, mely idézi a GS 16. pontját. Eszerint „az ember lelkiismerete mélyén egy olyan törvényt fedezett föl, amelyet nem ő adott önmagának, hanem engedelmséggel tartozik iránta, s e törvény hangja – mely mindig arra szólítja, hogy szeresse és cselekedje a jót, és kerülje a rosszat – a kellő pillanatban fölhangzik szívében (...). Isten ugyanis törvényt írt az ember szívébe (...). A lelkiismeret az ember legrejtettebb magva és szentélye, ahol egyedül van Istennel, akinek szava visszhangzik bensőjében.”²⁷ De úgy is fogalmazhatunk, hogy a lelkiismeret föltétlen kötelező erejének nem önmaga a forrása, hanem annak csak tolmácsa, mivel kötelező erejének végső forrása az isteni akaratban van. Ebből adódóan Isten „az emberrel szemben nem külső, idegen tényező és Isten nem is akar mást, mint hogy az ember saját természetének leginkább megfelelő módon éljen. Aki Isten akaratát teszi, voltaképpen a maga természetének nemesebb törekvéseit szolgálja”.²⁸ A törvény tehát csak akkor éri el rendeltetését, ha nemcsak ismerik, de követik is azt, vagyis ha egyrészt kötelező erővel rendelkezik, másrészt pedig van egy olyan alany, amely azt magára nézve kötelezőnek ismeri el. Ebből a szempontból a lelkiismeret hasonlít a köteleességtudathoz, mint amolyan hajlamhoz.²⁹

A lelkiismeret léte és sajátos működése aztán tekintélyként is modellezhető, mivel sajátos működése „ösztönzés az akaratnak a megismert igazsággal való összehangolására, készség az igazság keresésére a döntés előtti pillanatokban. Ezért a lelkiismeret és az objektív igazság, végső soron a lelkiismeret és a minket tanító Isten tekintélye lényegileg összefonódik. A lelkiismeret maga igényli a tanítást és a vezetést. Ezt találja meg a Teremtés rendjében, a Krisztusban megnyilvánuló csodálatos gazdagságban és Krisztus által a Szentlélekben, a tanító egyházban. Az igazi tekintély lényege szerint a lelkiismerethez szól. Ez csak erkölcsi tekintély lehet, tekintély az emberi személyek felett. Az emberek feletti tekintély csak erkölcsi, irányítása csak erkölcsi ráhatás lehet, a tanítás által”.³⁰ Ugyancsak ide kívánczik egy újabb Häring idézet: „Csak az önmaga tökéletességében, tévedhetetlenségében bizakodó ember láthat eleve ellenmondást az objektív tanítói tekintélyben”.³¹

Végeredményben az ember a lelkiismerete sugallatára mintegy rátalál a helyes útra, az igazságra, a helyes érzelmre, a helyes célra, de szabadsága lényegében érintetlen ma-

26 Vö. HANAUER I., *A lelkiismeret*, Budapest 1912, 13-14.

27 Vö. *A Katolikus Egyház Katekizmus* (Szent István Kézikönyvek 6), Budapest, 2002, 475.

28 Vö. HANAUER I., *A lelkiismeret*, Budapest 1912, 19.

29 Vö. ZÁBORSZKY, I., *A lelkiismereti ítélet kialakulása erkölcsi cselekvésünkénél Aquinói Sz. Tamás szerint*, Esztergom 1927, 42-43.

30 Vö. HÄRING, B., *Krisztus törvénye I*, Pannonhalma-Róma 1997, 164-165.

31 Vö. HÄRING, B., *Krisztus törvénye I*, Pannonhalma-Róma 1997, 165.

rad. Hasonló lehet ehhez az érintéshez a kegyelmi hatás. Amint a hatékony kegyelem is hat, késztet, de nem törli a szabadságot, mivel Isten ésszerű meghajlást vár értelmes teremtményétől, hasonlóan a lelkiismeret szava kategorikus imperatívusként jelentkezik a lélek számára döntése meghozatalához.

3. A LELKIISMERET ADOTTSÁGÁNAK KÉSZSÉGGÉ FEJLESZTÉSE

A fentiek alapján kézenfekvő a következtetés, hogy mintegy első számú kötelesség és jog a lelkiismeret nevelése. Amit nem emelsz, az süllyed - írta egy költő, Fodor Ákos. A nevelés ugyanakkor leginkább önnevelés, vagy inkább önfegyelmzés, ahogy leírja azt Brandenstein Béla.³² Az a tudatos tevékenység, mellyel testünket és lelkünket építjük a választott életeszmény szerint. Akaratunk szabad, vagyis mi vagyunk szabadok, de befolyásolhatók is vagyunk és kell is a kellő, a legitim tekintélytől jövő befolyás. Ez közvetíti ugyanis a helyes eszményt és értékrendet, s azzal való helyes azonosulás módját is.

A lelkiismeret nevelése végeredményben elmélyíti kapcsolatunkat az Istennel, s végső betetőződése a vallás-erkölcsi jellem kialakulása, mely szent életben mutatkozik meg. Ennek elérése azonban egy hosszas fejlődési folyamat, melyet a továbbiakban próbálunk röviden körvonalazni.

A lelkiismerettel kapcsolatos kötelességek időrendben elsője a törvény megismerése a jó példa és a nevelés útján. Ebben a fázisban a lelkiismeret elsősorban úgy mutatkozik meg, mint törvény. Ez a vonás természetesen elkíséri az embert egész élete során. Hogy hogyan is történik ez, ezt lássuk a továbbiakban. Az ember igazán akkor csodálatos, akkor lesz a Teremtés koronájává, ha mindinkább testet ölt benne, vele és általa Krisztus, a Törvény. Ebben az értelemben a törvény a Lét, az Élet, az emberi Élet igenlése, tehát a szív vágya; és ugyanakkor a törvény ennek a kifejeződése is, tehát cél is, eszmény; sőt a törvény az ehhez vezető út is, tehát szabály, melyen, melyet járni kell. Mindez ott rejtezik a szívünk mélyén, csak fel kell fedoznünk, csak szóban törvényerővel ki kell fejeznünk azt. A Törvény tudatosulni, személyiségünk részévé akar lenni, s azzá is kell tennünk, különben elidegenedünk önmagunktól, egymástól, a világtól, az Istentől,...s marad az abszurditás, a gonoszság útja. S ebben a tudatosodásban, illetve tudatosításban bizonyos értelemben nincs kitüntetett életkor, mindannyian úton vagyunk; senki sincs, ki kérkedhetne, én már több vagyok, mint te...ám a kisdedeknek csak a legjobbat szabad nyújtani. Épp ezért a gyermekkor az alapozás ideje. A gyermek még nem képes erre a felfedezésre, a törvény önmagában való tudatos meglátására, legalábbis egyedül nem, mivel nem ismeri még önmagát, csak sejti, mekkora titok az ember önmaga számára is, tehát segítségre szorul. Ezért a gyermek alapvető vonása, miként egyébként minden

32 Vö. BRANDENSTEIN, B., *Etika*, Budapest 1938, 234.

életkoré a gyermeki lelkület: Kicsi vagyok, oktass hát! Az ifjú kezdi látni, hogy léte beteljesüléséhez eszmére, eszményre, Törvényre van szüksége, ám úgy látja, egyedül van, mert úgy érzékeli, hogy a felnőttek mintha vakok lennének erre, jóllehet nem szűnnek erre biztatni az ifjabb nemzedéket, és ezért nem olyan társat lát az idősebbekben, akik előtte jártak, járnak...s így tapasztalatlansága miatt könnyebben válik a tévedés áldozatává. Számára a gyermeki lelkület ez: Ha nem is látom, hogy az Eszmével, vagyis a Törvénnyel méred magad, én nem keresek más vezért, és végeredményben ha rólad megsemmisítő is a kritikám, nem ítélek el. A felnőtt ember akarva-akaratlan birtokba veszi önmagát, az életet; látja, kivé-mivé is lett, s rajta az élet terhe...és mert rajta az élet terhe, megannyiszor elnyomja szíve vágyát-szavát; s számára a világ dolgai mintha erősebbek lennének a szív gondolatainál. Számára a gyermeki lelkület így fogalmazódik meg: Nagynak látszom, de kicsi vagyok, Istenem, ne engedd, hogy erről elfeledkezzem. Az öreg pedig látja, hogy már nem képes a gyökeres változásra; siratja mulasztásait, netán lelke romjai közt bolyong eszelősen, boldogtalan...számára az élet áramában maradás a vezeklés, melyben ha jól értjük nincs önmegvetés, hanem ellenkezőleg igazi életigenlés. Mindegyik nemzedéket fenyegeti tehát a megfeneklés veszélye...ezért kell mindegyik nemzedéknek hallgatnia az Úr szavára, a Tanításra, a Törvényre. A gyermeknek azért, hogy megtudja, mi lakik a szívében; az ifjúnak azért, hogy megtudja, minek kell laknia a szívében; a felnőttnek azért, hogy őrizze és hallgassa szíve szavát; az öregnek pedig azért, hogy bizakodással és reménnyel várja azt a pillanatot, mikor mint érett gyümölcs leszakad a Teremtés fájáról, hogy az utána járókra sugározza szíve gazdagságát. Ezen a szinten talán a gyermeki engedelmisség erénye (ha ez már erénynek nevezhető a gyermeknél) a domináns elem.

A lelkiismeret fejlesztésének következő szintje az Ige szintje, vagyis a törvényismeret magvetését az Ige vizével kell öntözni, és pedig azért, hogy a törvény ne holt betű, hanem életté legyen. Ez menetelés afelé, hogy az ismeret a szívbe íródjék. Hogy hogyan is történik ez, ezt lássuk most a továbbiakban. Amit tanultál. Az életet minden adottságával együtt először is tanulni kell. Az igaz élet foglalata a hitünk, s ezt is elsősorban tanulni kell. A tanulás vágyában ott a bizalom abban, aki tanít. A gyermek bízik apjában, anyjában, nevelőjében. Ezért is nagy felelősség tanítani, mert csak az Igazságra szabad tanítani és csak az Igazságot szabad megtanulni. Aztán a tanultakról meg is kell győződni. A tapasztalat próbáit is ki kell hogy állják a megtanultak. Csak meggyőződéses ember tud igazán jó tanítónak lenni. Ám a tapasztalás, amilyen egyszerűnek tűnik általa az ellenőrzés, a megbizonyosodás, olyan bonyolult valóság is; néha szinte emberfeletti próbára teszi a lelket. Főleg a hit igazságaival kapcsolatos meggyőződés kialakításában jelentkeznek ezek a nehézségek. Hiszen Isten hányszor és hányszor elhagyni látszik minket, hiszen hányszor kihasználták a jó szándékunkat, amit épp a hitünk miatt őriztünk meg. A tapasztalat hányszor sebez, hányszor és hányszor csalódást okoz, s oly

kiábrándító. Megannyiszor a torzulattal találkozunk, s ha főleg először, az bizony maradandó nyomokat hagy bennünk. Megvan-e a készség bennünk arra, hogy e sebeket a hit fényében dolgozzuk fel. Vagyis a tapasztalataink kiértékelése majdnem olyan fontos, mint maga a tapasztalat. Az igazságot az igazsággal kell tudnunk ellenőrizni. Vagyis hogy végeredményben milyen viszonyba is kerülünk a megélt, elszenvedett tapasztalattal, s többnyire a vonatkozó tapasztalat mögött meghúzódó emberrel, emberekkel, netán az istenséggel. Ehhez az igazság mindenek feletti, de nem elvakult szeretetére van szükségünk. Arra a képességre, készségre, hogy üss, taglózz, ha kell! Az igazsággal szembesíts, akkor is ha összetör, megsemmisít az, de újjá is csak ugyanazon igazság épít. Vagyis az objektivitás szeretete ez. Ez nem egy rideg tárgyilagosság, hiszen ennek a szeretetéről van szó. És ez a vonás mintha látható módon gyengülne bennünk, hogy megőrizzük az objektivitásunkat, ha ez a kritikus szint alá csökken, nem lesz többé az értelmes beszédnek lehetősége egymás között, s a vad indulat szabadul el ámokfutó módjára.

Ma szívesen beszélünk a különböző igazság-, illetve igazságosság modellekről, de olyan módon, hogy szinte észrevétlenül, és egyúttal ésszerűtlen módon relativizáljuk ezzel az egy és egyetlen igazság kötelező erejét, s ezért az „igazság kötelez” tudata gyengül a polgárok, a hívek fejében, azaz egyre kevésbé határozza meg a tudatot. Ám e vonás nélkül, a tudat eme meghatározottsága nélkül aligha beszélhetünk emberhez méltó magatartásról. A krisztushívót, de minden igazán igazságra áhító embert az objektivitás bűvölete, szeretete kell hogy űzzön, hajtson előre. Nagy feladatunk, hogy az életünket, mind az egyénit, mind pedig a társadalmi megtisztítsuk azoktól a szubjektív elemektől, melyek eltakarják előlünk az objektivitás magaslatait. Csak így leszünk képesek tanulni, tanulékonynak maradni, s a próbatételek között is kivívni azt a meggyőződést, mely megőrzi józanságunkat és képessé tesz az akár nem várt esetben is az áldozat vállalására. Ezen a szinten már egyre jelentősebb szerepet kapnak az okosság, a bölcsesség és a felelősségvállalás erényei. Ez lenne a régi szóhasználat szerint az aszkézis útja, melyet itt talán nem megtisztulás, hanem inkább a küzdés útjának neveznék, mivel a megtisztulás értelmében már inkább a következő szinthez tenném. Az erények kimunkálásának fájdalmas stációja ez.

A lelkiismeret kifejlesztésében a harmadik szintet a lélek szintjének nevezhetjük, ahol is a lélek a tanultakat és tapasztaltakat összegzi, s az életet, az életét annak fényében

értékeli. Ez az intuíció,³³ a beérés fázisa, amikor is a lelkiismeret, már mint lélek funkcionál. A dolgok cselekvő szemlélete ez, az egész lélek odatapadása a vágyott eszményhez, Krisztushoz, kiben minden bölcsesség ott rejtetik, hiszen Krisztus érzelmi, értelmi és akarati világa, vagyis jelleme tökéletes mind intenzitásában, mind befejezettségében.³⁴ Itt tehát mind az értelem, mind az akarat, mind pedig az érzélemvilág átment az aktív és a passzív megtisztuláson és megvilágosodáson. Az erények ezen a szinten nemcsak könnyedén, hanem egymáshoz képest is harmonikusan tevékenykednek, művészi módon és könnyedén engednek a kifinomult lelkiismeret sugallatának. Ugyancsak Horváth Sándor szavával nevezhető ez a folyamat átélésnek, vagy purificatio animi-nek, melyben benne van a purificatio mentis, et cordis egyaránt. A lelkiismeret éberré és érzékennyé, míg a lélek annak sugallatait spontán követni tudóvá vált, s a lelkiismeret szavát hatékonyan végre tudják hajtani az okosság vezérletével az erények. Az ilyen lélek valóban képes és kész arra, hogy szabadságát helyesen használja, s hogy lelkiismerete iránytűjére nyugodtan rábízhasssa magát.

4. A LELKIISMERET SZAVÁNAK KÖVETÉSE, AVAGY A LELKIISMERET MŰKÖDÉSE

A lelkiismeret mintegy mozgásba hozza az emberi lélek minden képességét a megteendő cselekedet természetének megfelelően. Cselekvésen, paradox módon itt most gondolkodást, akarást és érzelmi hozzáállást is értünk. A lelkiismeret szava ítéli meg gondolataink helyességét vagy helytelenségét, a szándékunk tisztaságát vagy romlottságát, és érzelmeink állapotát is. Bizonyos értelemben mintegy felveszi a lelkiismeret az értelem, vagy az akarat, vagy az érzélem ruháját. Hol azt súgja, hogy értelmileg tisztázandó valami, hol azt, hogy az akaratnak kell megmozdulnia az érzélem vagy az értelem kívánta irányba. Hol pedig azt sugallja, hogy érzelmi állapotunkon kell változtatni.

33 Horváth Sándor különbséget tesz az értelmi (intuitio intellectiva) és az érzelmi intuíció (intuitio sensitiva) között. Az értelmi intuíciót az alábbi módon írja le: "Az emberi ismeret intuitív voltát tehát a természet vagy a szorongalom felhalmozta energiák szikraszerű és a tényleges egyedi éltudatos gondolkozástól független felcsillanásának keretei közt kell keresnünk és megállapítanunk." "A thomizmus intuícióján az értelemnek és a tárgynak a gondolkozástól független oly közvetlen kapcsolódását értjük, amely készületszerű vagy tényleges erőforrásokból indul ki, amelyek egyúttal nemcsak az elismerés, hanem az azonosítás műveletét is – legalább a megismerő alany fórumára vonatkozólag – elvégzik. Az intuíció jellegzetes sajátága az értelem passzivitása." Ez nem téltenség! Az intuíció tehát az emberi ismeret tökéletességi fokát jelzi, mely feltételezi az analízist és szintézist, illetve az absztrakciót. Vö. HORVÁTH, S., *Az intuíció mibéléte és megnyilvánulási módjai*, in HORVÁTH, S., *Örök eszmék és eszmei magvak Szent Tamásnál*, Budapest 1944, 137, 145.

34 Vö. SCHÜTZ, A., *Krisztus*, Budapest 1944, 26-31. Krisztus egyénisége mind tartalmában, mind formájában, mind pedig hatékonyságában tökéletes. Tartalmát tekintve minden erény teljességének fokozhatatlan és harmonikus birtokosa, azaz teljes értelemben szent. Forma szempontból jelleme befejezett. Hatékonyságát tekintve pedig Ő az egyetemes Eszmény. Vö. SCHÜTZ, A., *Krisztus*, Budapest 1944, 128-145.

Átjárja ezeket a képességeinket és ilyen vagy olyan érzelmi állapotunkat. Hol ide, hol meg oda teszi a hangsúlyt, hol itt, hol meg ott serkent valamire, vagy gátol meg valamit. Azt keresi kinek is kell a szolgálatában állnom, milyen eszményt kell szolgálnom, a legfőbb értéket itt és most mi módon tudom megvalósítani. Vagy röviden: Itt és most, mi az Isten akarata? Azaz, itt és most, mit kell tennem, mit nem szabad tennem, mitől kell magamat távol tartanom, mihez kell közelednem, kit-mit szabad engednem, hogy hasson rám? Feladat, hogy az eseményeket kint és bent egyaránt helyesen és alaposan figyeljem meg; feladat, hogy logikusan gondolkodjak, hogy a gondolkodásomba tárgyidegen elemek ne szűrődjenek bele. Ugyancsak feladat, hogy akaratomat erősítsem, azaz, hogy kövessem belátásaimat, kövessem intuícióimat, a szükséges érzelmi állapotot vegyem fel.³⁵ Ismét Kornis Gyulát idézve „az érzéki érzelmekben a dolgoknak szervezetünkre vonatkozó haszna vagy kára, az esztétikai érzelmekben a tárgyának szépsége vagy rütsága, az ethikai érzelmekben a cselekvések jósága vagy rosszasága jut kifejezésre, a logikai érzelmek pedig gondolataink helyességének vagy helytelenségének tudatát kísérik. A dolgok értékességének vagy értéktelenségének tehát az érzelmek mintegy a jelzői. Abban a lelki működésben, melyet értékelésnek nevezünk, az érzelmek nyilvánvalóan igen fontos szerepet játszanak”.³⁶ A lelkiismeret azonban felette áll mindennek, hiszen irányítja, alakítja azokat, értelmi megfontolást tételez. Hiszen épp az a funkciója a lelkiismeretnek, hogy megítélje, helyes-e érzelmi állapotunk. Mindezt természetesen jelentősen befolyásolja érzületünk,³⁷ közelebbről az a világnézet, amivel azonosultunk, amit tehát feltétlenül kívánatosnak tartunk, amihez érzelmileg is igen szoros, sőt, a legszorosabb a kötődésünk. Megjegyezzük, hogy csak egy és egyetlen igaz és helyes érték-

35 Kornis Gyula szerint léteznek az esztétikai, értelmi az erkölcsi érzelmek, illetve a vallási érzelem. Az esztétikaiak : a látás és halláshoz kapcsolódó érzelmek: szín- és hangharmónia- érzelmek; arányérzelmek (alak- és ritmus érzelmek). Az értelmiek (logikaiak): A gondolkodás helyességének, a gondolatartalmak világosságának, érthetőségének átéléséből származó gyönyörézés, vagy ezek hiányát kísérő kínos érzés. Az egység, a megoldás megtalálásának öröme, vagy ennek hiányában a kielégületlenség érzése. A gondolkodás helyességéről vagy helytelenségéről való meggyőződés vagy hiánya esetén a bizonyosság vagy a bizonytalanság, a kétség érzése. Az igazság keresésének gyötrő érzése, illetve megtalálásának és szemlélésének gyönyöre. Az erkölcsiek az alábbiak: önérzet, hiúság, becsvágy becsületézés, büszkeség, méltóság, dac, gőg, öntet-szelgés, szeméremézés, kislelkűség, bizalom és bizalmatlanság, elbizakodottság, alázatosság, szerénység, irigység, megadás, lemondás, megbánás, káröröm, féltékenység, együttszenvetés és együttörülés, szeretet és gyűlölet, jogézés, és kötelességézés, a modern társadalmi együttérés, faj- és természetérés: erotikus érzelmek, jó- és rosszakarát, becsülés, megvetés, tisztelet és utálat, és kajánság. Ezeket mintegy mindegyiket megzleli a lelkiismeret és adott esetben kívánatosnak, vagy nem kívánatosnak minősíti. Vö. KORNIS, GY., *A lelki élet III*, Budapest 1919, 253-321.

36 Vö. KORNIS, GY., *A lelki élet III*, Budapest 1919, 321.

37 Érzületen Bernhard Häring nyomán az alábbi kell értenünk: Tulajdonképpen az egész értékrenddel való azonosulásunk, azt igenlő érzelmi-tudatos alapbeállítottságunk, ami több, mint kötelességtudat, annak az alapja. Ennek kimunkálása is feladat. Végeredményben az erkölcsi jó értékességének átélése.

rend és eszménykép, világnézet lehetséges, és csak akkor lehet a lelkiismeret is a maga teljességében megigazult, ha nemcsak követi az ember a lelkiismeret sugallatát, hanem ha a lelkiismeret ítélete valóban a fenti értékrendet jelölte meg megvalósítandó célul, vagyis a cselekvés tárgyául. Ennek az értékrendnek az ismerete bizonyos értelemben korfüggő, tehát nem állíthatjuk, hogy a történelem hosszszerszében feltétlenül többet tudunk. Ebből következően vannak sötétebb, világosabb korok.

A lelkiismeret szava így a bibliai értelemben vett szív szavát is jelenti. Ugyancsak érdekes megfigyelés, hogy az érzelmeknek is van bizonyos megismerő funkciójuk. A lelkiismeret mintegy arra készíti minket, hogy mintegy átéljük a kívánt cselekedetet, mintegy annak így előzetesen is odaadjuk magunkat.

A lelkiismeretes életvitel, mint szabadságunk helyes használata, erőteljes szembezállást jelent a tudatlanságunkkal, a tévedéseinkkel és kételyeinkkel. Ha ezekkel a saját erőinkkel nem tudunk úrrá lenni, felsőbb hatósághoz kell fordulnunk segítségért. A legfőbb földi fórum az egyház tanítóhivatalának végleges és hiteles döntései hit és erkölcs dolgában, illetve legfelsőbb bíróságának végleges ítélete. Ezeket a döntéseket engedelmességgel el kell fogadnunk.

Lelkiismeretes végzés köteleinket, igazságosan, méltányosan és üdvösen követelni jogainkat; hasonló módon végzés állapotbeli és hivatalbeli köteleseinket és érvényesíteni ilyen jogainkat.

Amennyiben lelkiismeretünk szavát nem követjük, és annak tisztaságát, éberségét nem ápoljuk, nemcsak bünt követünk el, hanem a végeredmény a lelkiismeretünk megvakulása, kiégése lesz, ami miatt képtelenné válunk erkölcsileg és vallásilag értékes, érdemszerző cselekedetekre, a megigazult életre. Az erkölcsi eltévelyedés forrása lehet „Krisztus és evangéliumának nem ismerése, mások rossz példája, a szenvedélyek uralma, a lelkiismeret rosszul értelmezett autonómiájának követelése, az Egyház tekintélyének és tanításának elvetése, a megtérés és a szeretet hiánya”.³⁸

A lelkiismeret torzulásának egyéb okai: 1) a túlzó legalizmus (rigorista felfogás), illetve a törvényeket kellően komolyan nem vevő laxizmus. 2) karakterbeli és túlzásra

38 Vö. *A Katolikus Egyház Katekizmusa* (Szent István Kézikönyvek 6), Budapest, 2002, 479.

való hajlamok és 3) a saját ítélethez való túlzott ragaszkodás,³⁹ vagyis a saját tett kellő megítélésének hiánya, aminek oka lehet önismeret hiánya, téves tanokkal való azonosulás, stb.⁴⁰

A lelkiismeret követésének szabályai: 1) A biztos lelkiismeret szavát, akár parancsol, akár tilt valamit, még akkor is követnünk kell, ha leküzdhetetlen tévedés vagy tudatlanság miatt tárgyilag bűnös dologra kötelez. 2) Ha a lelkiismeret leküzdhetően kétes, nem szabad addig cselekednünk, amíg a kétséget fel nem oldottuk a kellő ismeret megszerzésével. 3) Ha valakinek zavart lelkiismerettel⁴¹ kell megtennie valamit, tegye azt, amit esetleg mégis jobbnak lát; ám ha ezt sem tudja megítélni, de mindenképp cselekednie kell, vétkezés nélkül teheti bármelyiket. 4) Akinek laza a lelkiismerete, köteles azt megjavítani, mert különben kiteszi magát a bűn, a súlyos bűn veszélyének. Ha laza lelkiismeretű ember a bűn elkövetése után kételkedik, hogy bűnbe beleegyezett-e, fel-

39 Itt meg kell említenünk az engedelmesség erényét. Ez az erény nem azt jelenti, hogy olyan dolgokat teszünk meg, amit belátunk, mivel akkor a saját belátásunk készítésének engedünk. Az engedelmesség alapja a tekintély elfogadása, vagyis amikor nem látom be a rám nézve kötelező döntést (vagy azért, mert nincs hozzá kellő talentumom, illetve életkorom miatt még nem tudom kellően felfogni, vagy azért, mert meghaladja az emberi értelem befogadó képességét, ám nem irracionális az elfogadandó közlés), ám a meghajlok a nemesebb, a felsőbb akarat előtt, tudván azt, hogy a javamat akarja. Ezzel az állítással nem akarjuk lekicsinyelni az ún. teleologikus érvelés fontosságát, hanem feltételezzük azt. S ha figyelmesen átgondoljuk a teleologikus érvelésmódot, az is a deontologikus érvelésmód egyik fajtájának tekinthető, mivel az ésszerűséget tekinti a feltétlen tekintélynek, azaz, aminek súlya alatt mindenképp meg kell hajolni. Fordítva is igaz a dolog, mivel az igazi tekintély engem emelni, nemesíteni, tökéletesíteni akar, s ez természetemnek megfelelő, azaz teljességgel ésszerű.

40 Részletesebben sorolja fel ezeket a tényezőket Kecskés Pál: „Mivel egész lelkünknek része van a lelkiismeret alakulásában, mind kifejlődése, mind működése sokféle testi-lelki tényezőtől függ. A lelkiismeret eredetileg mint képesség, mint morális lelki diszpozíció van adva, fejlődésének sorsa nagy mértékben függ a neveléstől és a társadalmi környezettől. A nevelés és a környezet részéről kapott serkentő vagy visszatartó hatás jelentősen befolyásolja az egyéni értéklátást, állásfoglalást és akaratnyilvánítást. De eltekintve a külső hatástól, a belső egyéni lelki életben is különböző gátló tényező lehet. Ilyen az értékfelfogás homálya és bizonytalansága, az érzelmi érzéketlenség, vagy egyoldalú érzelmi hangoltság; az öröklött hajlamokból, ösztönökből táplálkozó szenvedélyek, a szerzett és nehezen változtatható szokások, a testi életből eredő lelki zavarok, szorongások. Ezek mind akadályai lehetnek az értelmi látásnak, az akaratni elhatározásnak, az érzelmi hangoltságnak s közreműködhetnek olyan hiányos lelkiismereti készség kialakulásában, amely nem megbízható kalauza az egyénerkölcsei életének (...). A különböző belső és külső hatás lehetősége miatt a lelkiismeret sohasem tekinthető véglegesnek, mert értékiránya változhat, biztonságának kialakítása és építésben tartása állandó erkölcsi feladat.” Vö. KECSKÉS, P., *Az erkölcsi élet alapjai* (Keresztény Bölcséleti Írások 4), Budapest 2003, 63-64.

41 Ez olyan zavart lelkiismereti állapot (conscientia perplexa), mely valamely cselekedet véghezvitelében is és elhagyásában is egyformán bűnt lát. További lehetőségek a lelkiismeret állapotát tekintve: 1) a tág (laxa) lelkiismeret, ami inadekvát módon kisebbiti vagy tagadja a cselekedet bűnös voltát. 2) aggályos (c. scrupulosa), mely ott is bűnt lát, ahol az nincs és 4) ép lelkiismeret (c. sana).

tételezhetjük, hogy beleegyezett, amit hasonló esetben az aggályos lelkiismeretű ember esetében nem vélelmezünk.

5. A LELKIISMERETI KÉTELY ÉS FELOLDÁSA

A cselekvés legvégső szubjektív megítélője a lelkiismeret. Ám a lelkiismeret helyes működéséhez, illetve a cselekedet tárgyi értelemben vett helyességéhez az is szükséges, hogy kellően ismerjük az erkölcsi cselekvés elveit, törvényeit. Továbbá eszünket elégséges módon tudjuk használni, a lelkiismeretünknek kellően érzékeny kell válnia a tulajdonképpeni felismeréséhez. A lelkiismeret érzékenységét pedig az állandó önneveléssel tudjuk tökéletesíteni.

A lelkiismeret teljes értelemben vett ítélete tehát sok tényezőtől függ, ami azt sejteti, hogy sokszor nem jut el a cselekvő személy a lelkiismereti bizonyosságig egy-egy adott cselekedet megítélésekor. Mely külső és belső körülmények azok, melyek miatt kétely, vagyis bizonytalanság marad a lélekben, s mi módon lehet ezt a problémát megoldani?

Annál inkább időszerű ennek a kérdésnek a feszegetése, mivel ma tömegek nem kapnak kellő vallás-erkölcsi oktatást, tehát alapvető erkölcsi elvek maradnak a tudaton kívül, sőt, még pusztán ismeretté sem válnak. Ebből adódóan tömegek számára direkt módon alig jelentkezik a vázolt lelkiismereti konfliktus. Ez a körülmény a hívőre is igen nagy hatással van, főleg talán elbizonytalanító hatással. Ugyanakkor, ha valaki komolyan követni akarja a lelkiismerete szavát, annak a számára ma a kellő ismeretek birtoklásán túl az jelentheti a problémát, hogy minden korábbinál bonyolultabb helyzeteket produkál a mindennapi élet.

A fentiekből sejthető, hogy a lelkiismereti konfliktus legalapvetőbb forrása a többé-kevésbé vétkes tudatlanság és tévedés vallás-erkölcsi kérdésekben. Ezt mintegy tetézi a pluralista társadalmi környezet.⁴² A lelkiismereti bizonytalanság másik fő oka az emberi látókör korlátozottsága, ami itt inkább azt jelenti, hogy az adott cselekmény erkölcsi helyességének megállapítása nemcsak az alapelvektől, de a konkrét körülmények helyes értékelésétől is függ. Ebből adódóan világos, hogy milyen fontos szerepet játszik az okosság erénye az erkölcsi életben.

⁴² Megjegyezzük, hogy csak annyiban van értelme valódi pluralista társadalomról beszélni, ha a sokféleség az egyetemes és mindenkire kötelező elvek és normák megvalósítási módjaira, s nem magukra az elvekre vonatkozik. Különböző egységes értékrendszer, ami áthatná az egész társadalmi életet. Ennek következménye, hogy egymással összemérhetetlen magatartások élnek együtt, ami paradox módon nem toleranciát, hanem intoleranciát okoz, mivel kódot a társadalmi igazságtalanság. Szent Ágoston sokat idézett mondanak, a lényegben egység, a mellékesben sokféleség és mindenben a szeretet-nek ez lenne a helyes értelme.

Mint utaltunk rá, a követendő cselekvéshez a cselekvőnek meg kell szereznie az előzetes erkölcsi bizonyosságot (*certitudo moralis*) a cselekvés helyességét illetően.⁴³ Az erkölcsi (de a jogi) életben (is) sokszor nem tudunk fizikai bizonyosságra szert tenni, ám a dolgot el kell dönteni. Erre szolgál az erkölcsi bizonyosság, mely kizárja az ésszerű kételyt, ám annak lehetőségét teljesen nem zárja ki. Ez a kétely lehet pozitív vagy negatív, aszerint, hogy van-e érv a döntés helyessége mellett vagy ellen. Tehát pozitív kétség esetén komoly érvek vannak a döntés mellett vagy ellen, míg negatív kétség fennálltakor nincs igazán döntő érv a döntés mellett vagy ellen. Pozitív kétség esetén az érvek pro és kontra hasonló vagy különböző súlyúak lehetnek. Kérdés, hogy ilyen esetben mi a követendő? Amennyiben a kétely komoly vizsgálat után is fennáll, úgy a kétes lelkiismeretet követni nem szabad. Ha valaki ilyen kétellyel a lelkében mégis cselekszik, ugyanazt „a bűnt követi el, de nem annyira súlyosan vétkezik, mint az, aki világosan felismeri, hogy cselekvése nem megengedett és mégis megteszi”.⁴⁴

Mármost a bizonytalanság, tehát a kétely ráterjedhet 1. Az erkölcsi alapelvekre (a már említett oktatási hiányok miatt, s ha valakiben mégis feltámad a lelkiismereti dilemma). 2. Az alapvető elvek konkrét esetre való alkalmazhatóságára. 3. Több jó és megengedett cselekvés közti választásra. 4. A jó és jobb cselekmény közti választásra⁴⁵ és 5. A két látszólag ellentétes kötelezettség kereszteződésére. Ez utóbbi kételyt az alábbi módon lehet leküzdeni. Ha természeti törvény ütközik tételes isteni vagy emberi törvénnyel, úgy a természeti törvényt kell előnyben részesíteni. A tételes isteni törvény erősebb általában, mint a tételes emberi törvény. Amennyiben tiltó törvény ütközik pozitív cselekvést előíró törvénnyel, úgy a tiltó törvény előírása a követendő. Amennyiben az igazságosság erényéből adódó kötelezettség ütközne más erényből adódó kötelezettséggel, úgy az igazságosság szabta kötelezettség az irányadó. Ha nagyobb javakat védő törvény ütközik kisebb javakat védő törvénnyel, úgy a nagyobb javakat védő törvény előírását kell követni.⁴⁶

A lelkiismereti kétely feloldása történhet közvetlen vagy közvetett módon. Közvetlenül úgy szerezhetünk bizonyosságot, hogy kellően megismerjük a kérdéses cselekedet természetét, belső jellegét, s ebből egyértelműen adódik a következtetés a cselekedet

43 Utalunk arra, hogy a moráleteológia különbséget tesz a metafizikai, a fizikai és az erkölcsi bizonyosság, illetve bizonytalanság között. Általában bizonyosnak nevezük valamely állítást, ha annak igaz voltát komoly szakemberek, vagy a közvélemény nem vonja kétségbe, tehát értelmesnek, hihetőnek, követendőnek tekintik.

44 Vö. HÁRING, B., *Krisztus törvénye I*, Pannonhalma-Róma 1997, 189.

45 Itt elég az okosságra hivatkozni, mivel jelen esetben az okosság iránymutatása és lelkiismeret szava egy és ugyanakkor tekintendő.

46 Vö. EVETOVICS, K., *Katolikus erkölcsstan I*, Budapest 1940, 117.

helyességéről vagy helytelenségéről. Ha így nem tudunk bizonyosságra jutni, akkor közvetett módon juthatunk hozzá, vagyis szakembert kérdezek meg, vagy ha ők sem tudják a kétséget megoldani, úgy az ún. reflex princípiumok segítségéhez folyamodunk. Ilyen elvek az alábbiak: 1. Az erkölcsileg biztosabb út választása megengedett.⁴⁷ 2. A kétes törvény nem kötelez. 3. Kétség esetén a birtokos előnyösebb helyzetben van. 4. A bűncselekményt nem feltételezni, hanem bizonyítani kell.⁴⁸ Sőt, ide sorolhatjuk az ún. jogi regulákat (regulae iuris) is.⁴⁹

Az erkölcsi kétely feloldásában különleges szerepe van az ún. okossági szabályoknak, vagy hagyományos nevükön, az ún. erkölcsi rendszereknek (systemata moralia),⁵⁰ melyek olyan esetekben alkalmazandók, amikor a cselekvés előtt álló személy „egy jó, de törvényben meg nem határozott és egy törvényileg kétségesen szabályozott cselekvés között választhat”⁵¹. Ezek közül itt most csak az általánosan elfogadott probabilista felfogást említjük, bár alkalmazhatók az ún. közbülső elméletek is.⁵² A probabilista felfogás lehetőséget ad a feltételek fennálltakor mind a két cselekvés lelkiismeretben vállalható kivitelezésére. A morális rendszerekkel kapcsolatos viták végeredményben rávilágítottak arra, amint azt Bernhard Häring és Evetovics Kunó kiemeli, hogy ezek a szabályok csak akkor alkalmazhatók, „ha a törvény teljesítése, annak kötelező ereje válik kérdé-

47 Vö. VARGA, A., *Az erkölcsi élet alapjai*, in AA.VV., *Teológiai Vázlatok II*, Budapest 1983, 272.

48 Vö. PESCHKE, K.-H., *Christliche Ethik. Grundlegungen der Moraltheologie*, Trier 1997, 213-214.

49 Csak példaként néhányat felsorolunk: 1. Egy tanú nem tanú, tehát bizonyító ereje csekély. 2. Aki hallgat, beleegyezni látszik. 3. A szükség megengedetté teszi azt, ami törvényileg tiltva van. 4. Senki sem ítéltető el kellő bizonyítékok nélkül. 5. A botrány elkerülése végett nem szabad az igazságot elhagyni. 6. Aki megfélemlítésből cselekszik, másként jár el, mint szándékában volt, s így valójában nem cselekszik. 7. Lehetetlenre senki sem kötelezhető. 8. Az időbeli elsőbbség jogi előnyt biztosít, stb. Vö. BÁNK, J., *Kánoni jog I*, Budapest 1960, 277-284.

50 Vö. Vö. HÄRING, B., *Krisztus törvénye I*, Pannonhalma-Róma 1997, 190-203; NOLDIN, H. – HEINTZEL, G., *Summa theologiae moralis I*, Oeniponte 1956, 214-240; BODA, L., *A keresztény nagykorúság erkölcs-teológiája*, Budapest 1986, 342-345; WEBER, H., *Általános erkölcs-teológia*, Budapest 2001, 212-212-215; PRÜMMER, D., *Manuale theologiae moralis I*, Barcinone-Friburgi Brisg.- Romae 1961, 221-237; MERKELBACH, B., *Summa theologiae moralis II*, Parisiis 1947, 95-113; GARRIGOU-LAGRANGE, R., *De beatitudine. De actibus humanis et habitibus*, Torino 1951, 391-396; FINANCE, de, J., *Ethica generalis* (PUG), Romae 1963, 252-261.

51 Vö. HÄRING, B., *Krisztus törvénye I*, Pannonhalma-Róma 1997, 190.

52 Az Egyház elítélte a laxizmust (A törvény melletti érvek túlsúlyban vannak, de a laxista felfogású mégis az ellenkezőjét választja), a rigorizmust (Megvan a szabad állásfoglalás lehetősége, s a rigorista mégis a törvény betű szerinti követését tartja szükségesnek), a tutiorizmust (e felfogás csak akkor fogadja el a szabad választást, ha az erkölcsi bizonyossággal állítható, tehát nem elég, ha csak valószínű), viszont alkalmazhatónak tartja az ún. közbülső elméleteket, így a aequiprobabilizmust (Ha a cselekvés mellett és ellene is hasonló súlyú érvek vannak, ezért mindegyik lelkiismeretileg vállalható), a probabilizmust (akkor is lehet szabadon dönteni, ha az ellenkező érvek kicsit erősebbek, de ezen az oldalon is erős érvek vannak), és a probabiliorizmust (A törvény előírásával szemben csak akkor szabad állást foglalni, ha a szabad választás melletti érvek valamivel erősebbek, tehát fordítottja a probabilizmusnak).

esség. Ezzel szemben egyáltalán nem alkalmazhatók, amikor Isten országának ügyéről, embertársaink üdvösségéről és a szentségek érvényes kiszolgáltatásáról van szó”.⁵³ A probabilizmus elve nem alkalmazható olyan esetben, amikor „nem a cselekedet megengedettségéről, vagy legalábbis nemcsak erről, hanem a cselekedet érvényességéről is (de validitate), továbbá valamely cselekedet alkalmas voltáról a biztosan és célként elérendő javak megszerzéséről, vagy biztosan távoltartandó bajok elkerüléséről van szó. Ezért elsősorban nem alkalmazható a probabilizmus: 1. A szentségek kiszolgáltatásának érvényessége körüli kételyekben. 2. Lelkünk üdvé elérésére feltétlenül szükséges dolgokban. 3. A gyónási titok megőrzésében. 4. Ha valaki szerződésből kifolyólag, vagy hivatalánál fogva köteles a biztosabb eszköz alkalmazására (pl. az orvos a beteg kezelésében). 5. Midőn egyes mindenképpen távoltartandó veszélyről van szó, amihez másnak biztos joga van. Nem szabad elsütni a fegyvert, ha gyanú támad, hogy ember van a puska előtt. Itt tehát világos, hogy a szeretet és az igazságosság a cselekedet érvényes megtételének, a cél föltétlen elérésének, a föltétlen távoltartandó bajoknak minden kockázatot kizáró kötelezettségét róják az emberre, melyet bizonytalanná tenni nem szabad. Ezekben a valószínűség nem tudja pótolni az esetlegesen felmerülő hiányt. Ha erősen vizes bort használok átváltoztatáskor, a valószínűség, hogy esetleg még érvényes lesz az átváltoztatás – nem pótolja a hiányt, ha netán még sincs elegendő bor a kehelyben. Ha azonban pusztán a cselekedet megengedettségéről van kételyünk, a reflex princípiumokkal biztossá tett lelkiismeret véghezviendő cselekedetünk biztos végső törvényévé válik s a cselekedet erkölcsi tisztességét meghatározza”.⁵⁴

6. A LELKIISMERET ÉS A JOGREND SZABÁLYAINAK KAPCSOLATA

Minden törvény, tehát a jogi törvények is, feltéve, ha nincsenek ellentétben az isteni törvényekkel, lelkiismeretben köteleznek bennünket. Ez az alapállásunk, hiszen a törvények érettünk adattak, mivel a törvényhozó bölcsességét hordozzák, kormányzati okosságának gyümölcsei. Mégis, számos esetben mégsem köti a lelkiismeretet az egyébként érvényben levő törvény. A továbbiakban olyan esetekről fogunk tárgyalni, melyek a kánonjog sajátosságai közé tartoznak.

Az első és legfontosabb kérdés a törvény kötelező ereje (*obligatio legis*), pontosabban a tisztán egyházi törvény kötelező ereje, mivel az isteni törvény objektíve mindig és minden körülmények közt kötelez. Ez a lelkiismereti kötelezettség két dologra terjedhet ki, vagy a törvény megtartására (*ad culpam*), vagy csak a büntetés elviselésére (*ad poenam*), vagy mindkettőre. Kötelezhet súlyos, vagy csak bocsánatos bűn terhe alatt. Ami az elsőt

53 Vö. HÄRING, B., *Krisztus törvénye I*, Pannonhalma-Róma 1997, 192.

54 Vö. EVETOVICS, K., *Katolikus erkölcsstan I*, Budapest 1940, 130.

illeti, ez a kötelezettség magába foglalja 1) a törvény megismerésének kötelezettségét, mindazt, 2) ami szükséges a törvény megtartásához, 3) mindannak kerülését, ami a törvény megtartását veszélyezteti.⁵⁵ Ami pedig a másodikat, vagyis a büntető törvényt illeti, mivel a törvény büntetőjogilag jelentős áthágása büntetéssel jár, ezért lelkiismereti kötelesség a büntetés kiszabásakor annak elfogadása, elviselése.

Léteznek az ún. invalidáló törvények, melyek fontos jogcselekményeket minősített módon védenek, úgy az egyén javát, mint pedig a közjót. Ezért különleges módon kötik a lelkiismeretet is. Látszólag erősebbek ezek a törvények, mint az ún. természeti törvények, és ez valóban csak a látszat. Ezek a törvények ugyanis az alapvető természeti törvényeknek és elveknek érvényesülését biztosítják, védik és mozdítják elő, és pedig két szinten: a magasabb rendű törvény előnyt élvez az alacsonyabb rendűvel szemben, illetve a közjó szintén előnyt élvez a magánjó előtt. Mivel minősített a lelkiismereti kötelezettség, ezért az egyházi törvényhozó csak azokat a törvényeket mondja ilyen invalidáló törvényeknek, melyeket mint ilyeneket kifejezetten jelentett ki. További következménye az ilyen törvényeknek az, hogy lelkiismeretben is érvénytelenítik, vagy eleve semmisnek tekintik az ilyen törvény ellenében történt „jogcselekményeket”. Ugyancsak különleges előírások vannak érvényben ezen törvényekkel kapcsolatos tudatlanság, tévedés, félelem fennállta esetén. Azaz, érvényüket ezen tényezők nem befolyásolják, sőt velük szemben az epikiának sincs létjogosultsága.⁵⁶

A törvény teljesítésének módja: Ha a törvény tiltó, akkor kellően teljesítjük abban az esetben, ha a tiltott cselekedetet belső ellenkezés nélkül elhagyjuk (ez lenne a morális oldal), míg a jogi oldal, ha külsőleg egyértelmű, hogy nem tettük meg, vagy ha kísérletet tettünk is rá, de nem valósult meg a tényállás. Ha a törvény megengedő, akkor nincs különösebb korlátozás, hacsak nem az, hogy a dolgot úgy kell kivitelezni, ahogyan azt a törvény előírta. Ha a törvény parancsoló, tehát pozitív módon ír elő valamit (a tiltó törvény is parancsoló, de negatív módon), akkor általában adott cselekedet végrehajtását írja elő, s nem annak végrehajtási módját (kivéve, ha erről is kifejezetten rendelkezik). Ebben az esetben az alábbi hét segédveltet kell figyelembe venni. 1) Ha a törvény valamilyen dologi kötelezettséget ír elő, akkor magát az előírt dolgot kell teljesíteni. Például, kifizetjük a munkásainknak a munkabért. Ha a kötelezettségünket más rója le, úgy ahhoz a mi előzetes beleegyezésünk is szükséges, vagy legalább utólagos jóváhagyásunk. Amennyiben valaki a törvénynek csak kényszer hatása alatt tesz eleget, jogi értelemben teljesítette kötelességét, ám erkölcsileg tökéletlen a cselekedete. 2) Ha a törvény személyi teljesítményt kíván meg, akkor az a követelmény, hogy azt tudva és akarva,

55 Vö. EVETOVICS, K., *Katolikus erkölcsstan I*, Budapest 1940, 94-95.

56 Vö. EVETOVICS, K., *Katolikus erkölcsstan I*, Budapest 1940, 97-98.

emberi módon, személyesen teljesítsük. Ez a kötelesség átruházhatatlan. 3) A törvény teljesítéséhez nem követelmény, hogy az a kegyelem állapotában történjék, kivéve, ha ez a feltétel magához a cselekedethez lényegileg hozzátartozik (pl. húsvéti szentáldozás). 4) A törvény teljesíthető annak teljesítési szándéka nélkül abban az esetben, ha a törvény kötelező ereje a törvényhozó szándékától függ. Így pl. eleget tesz misehallgatási kötelezettségének az a személy, aki misét hallgat ájtatosságból, de ez egyúttal, véletlen egybeesés folytán mégis a misekötelezettség teljesítése lesz. Ellenben, ha a törvény kötelező ereje magának a cselekvőnek az akaratából ered, mint pl. a fogadalom és eskü esetében, akkor az illető a törvénynek nem tesz eleget, amennyiben nem áll szándékában a törvényt teljesíteni. 5) Aki az egész törvényt teljesíteni nem tudja, semmire sem köteles akkor, ha a törvények anyaga, vagy a parancsolt cselekedet oszthatatlan. Ellenben, ha megosztható, úgy e realizálható részt köteles teljesíteni. 6) Több törvénynek egyszerre is eleget tehetünk, feltéve, ha nem volt más a törvényhozó szándéka, illetve ha nem ered más-más indítóokból a törvény maga. Például, amennyiben valaki a húsvéti áldozást viaticum-ként veszi magához, eleget tesz a húsvéti áldozási kötelezettség előírásának is. 7) Ugyanabban az időben több törvénynek is eleget lehet tenni, ha a törvényben előírt cselekmények nem zárják ki egymást és a törvényhozó sem írt elő külön teljesítési időt. Példa: valaki részt vehet a vasárnapi szentmisén, s alatta elvégezheti gyónását és a kapott elégtételt is.

A törvény teljesítési kötelezettségének ideje: 1) Ha a törvény meghatározott, záros határidőn belül teljesítendő, úgy azt azon belül kell teljesíteni (tempus ad finiendam obligationem). Ebben az esetben az idő általában hasznos idő (tempus utile). Ha azonban nem ilyen jellegű az időpont megadása, úgy abban az esetben később is teljesíthető (tempus ad urgendam obligationem). Morális szabály ilyen esetben is, hogy mielőbb eleget tegyünk kötelezettségünknek, s ne hagyjuk, hogy az érintetteknek emiatt kellemetlenségeik legyenek (Ha nem így tennénk, úgy megfordulna a res clamata ad dominum elve: dominus clamata ad rem-re.). 2) A törvényt akkor kell teljesíteni, amit a törvény előír. Így a húsvéti áldozás a húsvéti időben történjék.

A törvény megváltoztatásának módja: Itt a törvény kötelező erejének megszűnéséről, a törvény megszűnéséről és a jogszokásról van szó.

A törvény kötelező erejének megszűnése: itt kell említést tennünk a mentesítő okokról, a felmentésről, a kiváltságról.

A törvény kötelező erejének megszűnése mentesítő okok miatt (causae deobligantes, excusantes): A törvény kötelező ereje alól különböző okok kiemelik a törvény címzettjeit. Így vannak mentesítő okok (causae eximentes), mint például a kiváltság (privilegium), és vannak gátló körülmények, illetve okok (causae impediens). Amíg ezek az okok fennállnak, a törvény megtartásának kötelezettsége alól mentesül a címzett, ám a törvény címzettje marad. Például a betegség mentesíthet a böjti kötelezettség, vagy

a misehallgatási kötelezettség alól. Ami a törvény megtartását gátló tényezőket illeti, az alábbiakat kell felsorolni: 1) a törvény (köteles) ismeretének hiánya (ignorantia), 2) a törvény megtartásának lehetetlensége (impotentia). Ha az ismerethiány legyőzhetetlen (ignorantia invincibilis), akkor az mentesít a vétség alól (culpa) és a büntetés alól is (poena). Az invalidáló törvények esetében más a törvényhozó rendelkezése, tehát a velük kapcsolatos tudatlanság sem mentesít hatásuk (effectus) alól. Amennyiben a tudatlanság legyőzhető, úgy az nem ment fel a kötelezettség és az esetleges büntetés alól sem, mert, amint Evetovics Kunó mondja, „itt némi szándékosság van a törvény megszegésében”.⁵⁷ Ami pedig a törvény adott esetre vonatkozó megtartási kötelezettségének lehetetlenségét illeti, a lehetetlenség oka lehet fizikai (impotentia physica) vagy erkölcsi jellegű (impotentia moralis). A fizikai lehetetlenség akkor áll fenn, ha a törvény teljesítése meghaladná fizikai teljesítőképességünket. Pl. ágyban fekvő beteg nem képes misére menni; ha valaki gyónni akar, de nincs elérhető közelségben gyóntató atya. Az ad impossibile nemo tenetur elvet alkalmazzuk tehát, minden megszorítás nélkül. Az erkölcsi lehetetlenség tényállása azért áll be, mert valamilyen ránk nehezedő kár fenyegetne, ha a törvényi kötelezettséget teljesítenénk. Pl. gyónási lehetőségre csak sok jelenlevő előtt van mód, ezért a részletes bűnbevallás alól mentesül a gyónó, épp jóhírének védelme érdekében. Ám az erkölcsi lehetetlenség esetében a mentesülésre sajátos szabályok is vonatkoznak, vagyis a fenti regula iuris csak megszorításokkal érvényesül: 1) A tiltó természeti törvények (leges naturae negativae) megtartása alól a halálveszély sem ment fel. 2) a pozitív isteni és emberi törvények (leges affirmativae) megtartása alól sem mentesít a halálveszély abban az esetben (egyébként igen), ha a) a törvény megsértése a közjóra káros lenne. b) ha valakinek végső lelki szükségében kellene segítenünk; c) ha Isten és a vallás iránti gyűlöletből vagy az egyház iránti megvetésből követelik a törvényszegést. Például, nem vagyunk kötelesek halálveszedelemnek kitenni magunkat azért, hogy a nálunk letétbe helyezett pénzt megmentsük. Kérdés, mi módon élhetünk a mentesítő okokkal? 1) A törvény alól kiemelő okokkal (causae eximentes) élhetünk közvetlenül a parancs teljesítése előtt is, és pedig azzal a szándékkal is (directe), hogy a törvényt ne kelljen teljesítenünk. Példa: Ha valamely területen helyi bűjt van előírva, míg a szomszédos területen ilyen tilalom nincs, átmehetek oda, s nem vagyok köteles bűjtölni; vagy más egyházmegyébe elmehet valaki olyan bűnét meggyónni, ahol az nem fenntartott bűn. 2) Nem szabad a törvényszegés egyenes szándékával (directe) sem közeli, sem távoli gátló körülményeket, illetve okokat előidézni (causae impediens) abból a célból, hogy lehetetlenné váljon a törvényi kötelezettség realizálása. Ennek a magyarázatnak az alapja a törvény kötelező ereje, ami azt is jelenti, hogy megtartása elé nem szabad tu-

57 Vö. EVETOVICS, K., *Katolikus erkölcsstan I*, Budapest 1940, 102.

datosan akadályokat gördíteni, sőt, azokat lehetőség szerint távol kell tartani. 3) Szabad tehát valamelyes okból, de nem a törvény alól való kibújás direkt szándékával, a törvény megtartásának idejétől távol eső akadályokat, gátló okokat gördítenünk a törvény megtartása elé (remote impediens), vagyis nem vagyunk kötelesek elkerülni a törvény megtartását csak távolról veszélyeztető okokat. Így például, hétközben belevághatunk olyan vállalkozásba, ami esetleg lehetetlenné teszi majd a vasárnapi misehallgatási kötelezettség teljesítését. 4) A törvény megtartását közlő gátló körülményekkel azonban csak akkor élhetünk (proxime impediens), ha megfelelően súlyos mentesítő okunk van rá (proportionate gravis). Pl. a betegség hosszabb időre mentesítő ok lehet a törvény megtartása alól, de nem a nagyfokú, de csak fáradtság.

A felmentés (dispensatio): A fentiekben a mentesítő körülményeket a törvény címzettjeinek sajátos körülményeiben kerestük, s a fenti mentesítő és gátló tényezők önmagukban elegendőek voltak arra, hogy megszűnjék a törvény kötelező ereje a mentesítő körülmények közt levő alárendeltek vonatkozásában. Most pedig olyan, szintén a címzettek érintő körülményekről, okokról lesz szó, melyek, jóllehet jogot nem adnak arra, hogy önmagukban mentesítsenek a törvény kötelező ereje alól, de csak a törvényhozó (vagy kellő végrehajtó hatalommal rendelkező illetékes szerv) külön rendelkezéssel mentesíthet alóla. Ez a felmentés. A felmentés mindig feltételezi az engedélyező hatóságon túl ezt a megfelelő okot, és a törvény kötelező erejének egyedi esetre történő felfüggesztését. Ezért különbözik az engedélytől (licentia), mivel engedélyezés esetén nincs szó törvény kötelező erejének felfüggesztéséről, hanem csak bizonyos egyébként tiltott vagy fenntartott intézkedés foganatosításáról. Kik lehetnek a felmentés címzettjei? Milyen tárgyban lehet szó felmentésről? Kik a felmentés megadói? Milyen okok szükségesek és elégségesek a felmentéshez? A felmentést kérő okiratban meg kell jelölni azokat az okokat, melyek miatt kéri a felmentést. E nélkül, vagy mondvacsinált okok miatt nem szabad felmentést kérni, és pedig az oknak jogos oknak kell lennie. Mindazonáltal, ha valaki ilyen ok nélkül érvényesen kapna felmentést, ha él vele, nem vétkezik. Így ezek az okok lehetnek: belső okok, vagyis a törvény megtartásának nehézségeiből származó okok, pl. legyengült szervezet miatt a böjti előírások alóli felmentés kérelme; lehetnek külső okok, pl. országos ünnepség, melynek napja péntekre esik. Az okok lehetnek aztán indítóokok (motivae), melyek magukban elegendőek a felmentés megadására, illetve támogató, segédokok (c. impulsivae), melyek önmagukban erre nem elegendők, inkább csak a főokot, vagyis az indítóokot támogatják. Mikor szűnik meg az adott felmentés? A) A felmentést adó részéről: 1) a felmentés érvényes visszavonásával (revocatione), amennyiben erre megfelelő oka van. 2) a felmentés kibocsátójának halálával, vagy joghatósága elvesztésével (resoluto iure dispensantis), abban és csakis abban az esetben, ha az ad beneplacitum nostrum, vagy ezzel azonos értelmű záradékot tartalmaz a felmentő okirat. B) A felmentést kapó részéről: 1) az illetékes előljáróval közölt és általa el-

fogadott lemondás útján (renuntiatione). Ki-ki csak a saját javára szolgáló felmentésről mondhat le, tehát nem mondhat le olyan felmentésről, amit a közösség, vagy valamely méltóság, vagy valamely hely kapott, abban az esetben, ha ebből adódóan az egyháznak vagy az embereknek kára lenne. Ha valaki nem él a neki adott felmentéssel, vagy éppen azzal ellentétesen cselekszik, emiatt a felmentés nem szűnik meg. 2) a felmentést kapott személy halálával (per mortem dispensati), ha személynek, s nem hivatalnak szolt a felmentés. Ha a felmentés a hivatalnak szolt, úgy a hivatali utód tovább élhet a korábban adott felmentéssel. 3) a felmentési határidő lejártával (elapso tempore). 4) a meghatalmazásban meghatározott számú esetek elintézésével, kimerülésével (expleto numero causarum). 5) az indítóokok biztos és teljes megszűnésével.

A kiváltság (privilegium): A kiváltság adásával a törvényhozó vagy kivesz az adott törvény hatálya alól, vagy más törvényt ad helyette. A kiváltság törvény tehát. Fajtái: 1) személyhez kötött (personale) 2) dologhoz kötött (reale). 3) kegyet adó (gratiosum, favorable), de senkinek sem ártó (pl. misehallgatás magánkápolnában) 4) mások jogát sértő (odiosum), pl. kiemelés mások joghatósága alól (exemptio). 5) ingyenes (gratuitum), jutalmazó (remuneratorium); vagy ellenszolgáltatással járó (onerosum) 6) közösség javát szolgáló (commune) vagy magánkiváltság (privatum). 7) kérés nélkül adott (motu proprio) vagy kérvényezés útján (ad instantiam). Aki kiváltságot kapott, élhet vele. Tudott dolog, hogy a kiváltságok és a szerzett jogok az idő múltával inkább gátjává, mint előmozdítójává lesznek a közösség életének. Ebből adódóan lelkiismereti kötelessége a kiváltság vagy szerzett jog tulajdonosának afelett éberem örködni, hogy jogával erkölcsileg megengedett-e élnie, azaz nem okoz-e másoknak ezzel feleslegesen kárt, vagy nem nehezíti-e meg mások életét indokolatlanul.

A törvény megszűnése: A törvény megszűnhet külső vagy belső okból. Az előbbi a törvényhozó akaratának megváltozását, míg az utóbbi a törvény céljának megszűnését jelzi. A törvényhozó többféle módon szüntetheti meg a törvényt: a) annak teljes visszavonásával (abrogatio), b) annak részleges visszavonásával (derogatio), c) ellenkező rendelkezéssel (obrogatio), d) a törvény teljesen újra rendezésével (ordinatio ex integro): Itt követendő elvek: az új egyetemes törvény nem szünteti meg a részleges törvényeket, kivéve, ha ezt kifejezetten el nem rendelte. Az új egyetemes törvény megszünteti a korábbi egyetemes törvényt. Az új részleges törvény megszünteti a vele ellentétes általános és részleges törvényt, hacsak másként nem rendelkezik.

A törvény céljának megszűnése: A törvény célja, vagyis indítóoka megszűnhet vagy teljesen (adaequate), vagy nem teljesen (inadaequate). Megszűnhet mindenkire nézve (universaliter) vagy csak egyes emberekre való tekintettel (particulariter). Megszűnhet azáltal, hogy ártalmassá, megtartása nagyon nehézvé válik (positive, contrarie), vagy pedig egyes esetben nem éri el célját, de nem válik ártalmassá, sem különösen nehézvé (negative). Amennyiben a törvény célja teljes mértékben mindenkire nézve megszűnik

(adaequate et universaliter), akkor maga a törvény is belső okból, megszűnik. Ha a törvény célja csak egyesekre nézve szűnik meg és megtartása a köz számára károsná válik (particulariter et contrarie), akkor a törvény szintén megszűnik. Ellenben, ha a törvény csak egyesekre nézve válik feleslegessé (negative), ám megtartása nem válik a köz javára károsná, úgy a törvény kötelező ereje továbbra is megmarad.

A jogszokás (consuetudo): A jogszokás az egyházi jogrend rugalmasságát jelző újabb jogintézmény. Olyan jogszabályt jelent, amit a közösség jogalkotás szándékával vezetett be, és ami a törvényhozó legalább hallgatolagos beleegyezésével jött létre. Lehet törvénytől (praeter legem), törvényrontó (contra legem) és törvény szerinti, vagy törvényt magyarázó (secundum legem), ha a felosztási viszonyítás alapja a törvény. Kiterjedési körét tekintve lehet általános, ha az egész egyházra kiterjed, részleges, ha nagyobb területre terjed ki, és helyi jellegű (specialis).

A jogszokás létrejöttének feltételei: 1) A törvényhozó részéről: a) vagy a törvény megengedi létesítését (consensus legalis), b) vagy a törvényhozó személyes vagy legalább hallgatolagos beleegyezése. Amennyiben a törvényhozó hozzájárul a jogszokás létesítéséhez, nincs szükség a szokás jogerőre emelkedéséhez szükséges törvényben előírt idő leteltére, s megszűnik a vele ellentétes törvény. 2) Az alárendeltek részéről: olyan közösség vezesse be, melynek törvény adható, s meg is legyen a közösség illetékessége a szokás bevezetésére. 3) A tárgy szempontjából: követelmény, hogy a szokás ésszerű és hasznos legyen, annak ellenére, hogy esetleg egy érvényben levő törvénnyel ellentétes. Nem szabad ellentétesnek lennie a természetes és tételes isteni törvénnyel, illetve az ellentétes szokást tiltó törvénnyel. 4) Idő-elem: a jogban előírt időn át folyamatosan kövessék. Olyan törvénnyel szemben, amely újabb szokás kialakulását tiltja, csak a 100 éves vagy az emberemlékezetet meghaladó jogszokás juthat érvényre.

A jogszokás kialakulásának következménye: törvénytől, vagy rontó, illetve értelmező szerepe van. Ugyanakkor a jogszokás nem szüntethet meg sem természeti törvényt, sem isteni tételes törvényt, illetve nem szüntethet meg tételes törvényt, abban az esetben, ha azt a törvényhozó kifejezetten elrendelte. Bevezethet bármiféle típusú törvényt, így parancsoló, tiltó, büntető, megengedő, sőt invalidáló törvényt is.

Az új törvény és az érvényes jogszokások viszonya: 1. A törvényrontó és törvénytől jogszokást a vele ellentétes törvény visszavonja. Ez az alapelv, kivétel, ha évszázados, vagy emberemlékezetet meghaladó jogszokásról van szó. Az általános törvény nem vonja vissza a részleges jogszokásokat, kivéve, ha a törvényhozó másként nem rendelkezik. 2. Azok az akár általános, akár részleges jogszokások, melyeket a kánonok kifejezetten elvetnek, korrigálandók, annak ellenére, hogy emberemlékezetet meghaladók. Azok a szokások, melyeket a törvénykönyv kifejezetten nem ítél el, s egyúttal évszázadosak vagy emberemlékezetet meghaladók, eltűrhetők, ha a helyi ordinárius úgy ítéli meg azokat, hogy nem ésszerű és célravezető a megszüntetésük.

Mivel különböző hierarchikus rendjei vannak a törvényeknek, azok összeütközésekor az alábbi elveket kell alkalmazni: 1) A természeti törvények fontosabbak, mint a tisztán tételes isteni törvények, 2) ezek fontosabbak, mint a tisztán tételes emberi törvények. 3) Az egyházi tételes törvény elébe helyezendő a tételes világi törvénynek. 4) a tiltó törvények erősebbek, mint a cselekvésre szólító törvények. 5) az igazságosságból eredő kötelezettségek elébe helyezendők a más erényekből fakadó kötelezettségeknek és 6) a nagyobb javakat védő törvények előnyt élveznek a kisebb javakat védő törvényekkel szemben.

A törvény értelmezése és alkalmazása és a lelkiismeret viszonya (interpretatio et applicatio seu executio legis): Mivel a törvény általános és tipikus tényállásokat vesz figyelembe, ezért alkalmazása a konkrét esetre olykor nehézségbe ütközik. A helyes alkalmazáshoz helyesen kell a törvényt értelmeznünk. Itt a fő lelkiismereti kötelesség annak az értelemnek a megtalálása és alkalmazása, amit a törvényhozó kívánt adni annak. Kétség esetén hiteles törvényt magyarázatot kell kérni az illetékes hatóságtól. Ugyancsak lelkiismeretesen mérlegelendők a törvény alkalmazásának körülményei.

A törvény biztosította jogainkkal más kárára nem élhetünk. A jogainkat felelős módon kell gyakorolni, hasonló módon teljesíteni kötelességeinket. Mindennek sajátos hierarchiája van, és pedig a legfontosabbak alapvető jogokból és kötelességekből eredő teendők és jogosultságok, majd az állapotbeli, aztán a hivatalbeli, s végül a megbízatásból származó jogok és kötelességek következnek. Ha engedélyt, vagy kegyet kérünk, valós okunk kell, hogy legyen rá, különben helytelenül cselekszünk. Ha tanácsadásra, szakvélemény adására kérnek bennünket, úgy a legjobb tudásunk szerint kell eljárunk. Ha tanácsot, vagy szaktanácsot kérünk, a felkért személynek rendelkezésére kell bocsátanunk minden szükséges és elégséges információt, ami nélkül a dolog érdemben nem dönthető el. Elbirtoklás esetén erkölcsi szempontból mindvégig jóhiszeműnek kell lennünk. Amennyiben testületi döntésről van szó, s nekünk is szavaznunk kell, úgy a lelkiismeretben legjobbnak tartott személy vagy döntés mellett kell voksolnunk. Ha jogvitánk van, akkor a törvényes fórumokon kell azt döntésre vinnünk, s el kell fogadnunk lelkiismeretben a legfőbb földi fórum döntését: pl. érvénytelen a házasság az illetékes bíró döntése alapján, vagy ha a legfőbb egyházi hatóság hozott döntést az ügyben, pl. büntetést szabott ki, melyet lelkiismeretben el kell fogadni. Ugyancsak ide tartozik a tanítóhivatal végleges és nem végleges, de hiteles döntésének elfogadása is, tehát lelkiismeretben kötelezőként való elismerése.

7. AZ ILLEMSZABÁLYOK ÉS A LELKIISMERET

Az illemmel kapcsolatban ma is időszerű Tóth Tihamér gondolata: „Az emberek érintkezését, társalgását, viselkedését pontosan meghatározott illemszabályok írják elő. Ezek a műveltségi szabályok évszázadok alatt alakultak ki s azokon senkinek sem

szabad magát túltennie. Vannak köztük olyanok, amelyek egyenesen vallási motívumokból fakadtak; mások a felebaráti szeretet célszerű megvalósításai s bár csak külső cselekedeteknek látszanak is, akárhányszor a belső, erkölcsi törvények megtartását is elősegítik. Mindez épp elegendő ok arra, hogy a műveltségi szabályokat mindnyájan pontosan megtartsuk. Az udvariassági szabályok a felebaráti szeretet alkalmazásai; az embereket okos módon közelebb – de nem túl közel – hozzák egymáshoz. Persze csak akkor van értelmük, ha igazak, szívből jövők s nemcsak magunkra erőltetettek; ha nem túlzottak, mesterkéltek, hanem természetesen könnyedek. Ezek az előírások az egész életet szabályozzák: járásunkat, kelésünket, üdvözlést, írást, társalgást, játékot, mulatságot, táplálkozást, munkát, viselkedést a szülőkkel, föllebbvalókkal, nőekkel szemben, stb.”⁵⁸

Mivel az illem rendje is a szeretet rendjének kifejeződése, és katolikus felfogásban ez a normatív rend sem kerülhet ellentétbe az erkölcs és a jog rendjével, amennyiben ilyen illemszabályok vannak, azok szintén lelkiismeretben köteleznek. Először tehát ép szokásokat kell kiépíteni és meggyökereztetni, majd azokat megismertetni, megtanítani, megtanulni, s alkalomnak megfelelően úgy viselkedni. Természetesen az illemszabályok áthágása objektív értelemben kisebb vétségnek minősül, mint az erkölcsi és a jogi szabályok negligálása. Épp ebből adódóan több olyan körülmény fordul elő, ami felmentést ad esetenként az alkalmazásuk alól. Néha ilyen kis hibák miatt nagy konfliktusok keletkeztek a történelem során uralkodók között. Már Arisztotelész is megfigyelte, hogy a kis ellentéteknek is igen nagy a jelentőségük, ha a hatalmon levők között keletkeznek.

8. A LELKIISMERETI SZABADSÁG PROBLÉMÁJA

Ha egyszer természettörvény, hogy a lelkiismeretünk szavát kövessük, akkor is, ha az legyőzhetetlenül téves, akkor ebből könnyű kikövetkeztetni azt, hogy senki sem kényszeríthető olyan cselekedetre, ami ellenkezik lelkiismeretének szavával. Azaz mindenkinek joga van arra (de kötelessége is!), hogy kövesse lelkiismerete szavát, s hogy ezt a társadalom tartsa tiszteletben, vegye azt védelmébe. Már ebből a megfogalmazásból is látszik, hogy a lelkiismereti szabadság nem egy pusztán szabadságjog, hanem egyúttal kötelezettséget is magába foglal, és pedig azt, hogy ki-ki meggyőződését kövesse, ami tudatos megfontolás és döntés eredménye. Ez a meggyőződés az idő függvényében természetesen fejlődő, vagy változó valóság, mivel változhat és az érvek, a tapasztalatok súlya alatt változnia, jó esetben fejlődnie kell. A fejlődésnek vajon miféle más kritériu-

58 Vö. TÓTH, T., *A művelt ifjú. Ne így áll!* (Tóth Tihamér összegyűjtött munkái II.), Budapest 1936, 7.

ma lehet, mint az, hogy egy az igazság, s ehhez mindinkább közelít a tudat, az értelem, a meggyőződésre törekvő ember.

A fentiek az egyén szempontjából történt megfontolások voltak. Most lássuk azt a helyzetet, amikor több, és ellentétes nézetet valló egyén felfogása hat egymásra. Mi módon rendezhető ez a nézetkonfliktus? Erre vonatkozó általános elvet a kötelességek és jogok természetéből és hierarchiájából nyerhetünk. Ebből adódóan az erősebb és biztosabb jogok érvényesülnek a gyengébbek és a kevésbé biztosakkal szemben.⁵⁹ Amíg a magánszféra területén vagyunk, viszonylag könnyen tájékozódunk. Ha – mondjuk – valakinek az a meggyőződése, hogy húst enni rossz, s ő ennek a belátásnak következtében vegetáriánussá lesz, megtilthatja-e másoknak a hús fogyasztását? Feltesszük, hogy a hús fogyasztása önmagában véve nem mérgező. Az illetőnek joga van arra, hogy kövesse lelkiismeretét, hiszen a húsevés nem természetjogi kötelesség, de hogy másoknak is megtiltsa ezt, erre nincs jogalapja.

Bonyolultabb a helyzet abban az esetben, ha az emberek a lelkiismereti szabadságra hivatkozva olyasmit tesznek, ami veszélybe sodorhatja a közjót, illetve megrövidítheti mások jogait. A válaszuk erre az, hogy a közjó elsőbb, mint a magánérdek, míg az egyéni jogok gyakorlásának határt szab mások jogainak tiszteletben tartása. Ha pedig tételes jogi előírás ütközik természetjogi normával, úgy a természetjogi előírás előnyt élvez. A jogok gyakorlását korlátozhatják az egyházban a *communio non plena*, a kiszabott büntetések, a közjó és végül mások jogai.

A világi hatóságnak tehát éberem kell őrködni úgy az egyén lelkiismereti szabadságának biztosítása, mind pedig a természeti törvény előírásainak érvényesítése felett. Tekintélye csakis addig marad csorbítatlan, amíg e kettős követelménynek meg kíván felelni. Mindazonáltal a világi hatóságnak joga van arra, hogy az egyének helytelen cselekvését korlátozza, vagy megakadályozza, ha azok károsak mások számára jogaik érvényesítésekor. Ez az elv akkor is érvényes, ha valakinek büntelenül téves a lelkiismerete, azért mert pl. rosszul nevelték, káros környezetbe került, olyan rossz szokásokat vett fel, amit aligha lehet megváltoztatni, vagy ha kiégett és végzetesen megvakult/elvakult a lelkiismerete. Az ún. természetjogi törvény ellenében szintén senki sem hivatkozhat a lelkiismereti szabadságra.⁶⁰ Hasonló a helyzet az ún. invalidáló és a büntető törvényekkel is.

A lelkiismeret, mint az emberi szabadság megtestesítője, nem abszolút módon szabad, mivel nem szakadhat el büntelenül és büntetlenül a törvénytől, pontosabban az

59 Vö. VARGA, A., *Az erkölcsi élet alapjai*, in ALSZEGHI, Z. – NAGY, F. – SZABÓ, F. – WEISSMAHR, B. (szerk.), *Teológiai vázlatok II*, Budapest 1983, 275.

60 Vö. TARJÁNYI, Z., *Az erkölcssteológia története és alapfogalmai. Morálteológia I*, Budapest 2005, 122-123.

erkölcsileg jó törvénytől; ha így tenne, az önkényesség lenne, illetve a szabadság helyes használatával ellenkező tett. Ebből a belátásból adódóan csak addig lehet hivatkozni a lelkiismereti szabadságra, amíg valaki vétlen tudatlanságban vagy tévedésben van lelkiismereti ítéleteinek tárgyi értékét illetően. Amennyiben „az ember vétkeken, tudatosan követi lelkiismeretének téves ítéleteit, nincs joga lelkiismereti szabadságára hivatkozni. A társadalmi tekintély legfontosabb feladata a téves lelkiismeretű embert az igazságra inteni és a közösséget a veszélyes tévedések káros következményeitől megvédeni (...). Másként elkerülhetetlenül lép az erkölcsi jó helyére a gonoszság kényszere”.⁶¹

Az egyháznak sajátos kötelességei vannak a lelkiismereti szabadsággal kapcsolatban, és pedig az, hogy világossá tegye hívei számára, hogy melyek a természetjogi előírások, másrészt pedig hit- és erkölcs dolgában hitelesen és adott esetben tévedésmentes módon tanítsa a hitletémenyt.⁶² Ezek a tanítások lelkiismeretben kötelezik a hívőt, mivel a szó objektív értelmében igazságot közvetítenek, ami az emberi cselekvés megfelelőbbétehető normája. Ez azt is jelenti, hogy a hívőnek nincs joga ezen igazságok ellenében a saját lelkiismereti szabadságára hivatkozni, vagy különben el kell hagynia az egyházat (amit az egyház tanításával ellentétes meggyőződésével belsőleg máris elhagyott). E megbízhatóság sajátos szerve az egyházi tanítóhivatal, melynek erőssége a pápai primátus és infallibilitás. Minden látszat ellenére, „az általános egyházi és pápai tévedhetetlenség hittételének kihirdetésével a lelkiismeret jelentősége egyáltalán nem csökkent. Éppen ellenkezőleg: a lelkiismeret végső esetekben végső támpontra találhat. Az egyházi tévedhetetlenség pontos körvonalazása csak arra a területre terjed ki, amelyen a lelkiismeret teljesen biztos vezetésre szorul, ellentétben azzal a területtel, ahol bizonyos körülmények között a lelkiismeret és az egyházi, nem tévedhetetlen, de helyes irányelveket adó tekintély között ellentét áll fenn”.⁶³

Senkit sem lehet kötelezni arra, hogy lelkiismerete ellenére felvegye a katolikus hitet, de kötelesség és jog az Istennel és egyházával kapcsolatos igazság keresése (748. k. 2§). Természetesen döntés csak akkor várható valakitől, ha az eldöntendő kérdésre vonatkozóan a szükséges és elégséges információkat összegyűjtötte és kellően megfontolta azokat. Ebből a szempontból ezt szolgálja a hitoktatás, a pásztorokkal való konzultáció, stb.

61 Vö. HÁRING, B., *Krisztus törvénye I*, Pannonhalma-Róma 1997, 167.

62 Természetesen diszciplináris kérdésekben nem illeti meg az egyházi tanítóhivatalt, sem a kormányzati szerveket tévedésmentesség, ám ilyen kérdések eldöntésekor van legfelsőbb földi fórum, a Pápa bíróságai, illetve maga a pápa, amelyeknek végső szava, jóllehet nem tévedhetetlen, de erkölcsileg biztos, tehát erkölcsileg kizárt a tévedés veszélye, ezért ezek a döntések is lelkiismeretben kötelezik az érdekelteket.

63 Vö. HÁRING, B., *Krisztus törvénye I*, Pannonhalma-Róma 1997 165.

Mi a helyzet akkor, ha egyén és intézmény kerül konfliktusba? Ilyen esetben az ítélet helyességének vélelme az intézményt illeti meg (ami ellentéte bizonyításával az adott esetre, és csakis az adott esetre megdől). Miért van ez így? Azért, mert az intézmény korrigálni tudja hibás döntéseit. Ellenben az egyén a közösség vonatkozásában aligha képes erre, mivel ha az ártatlanul meghurcolt egyén megbántottságtól vezetve, kilépne az egyházból, akkor az egyház közössége óhatatlanul szektákra szakadna szét, ami az egyház, mint közösség számára a legnagyobb veszélyt jelenti.⁶⁴ Az ilyen jogvitákat lezáró legfelsőbb bírói fórum döntései szintén lelkiismeretben köteleznek.

9. BEFEJEZÉS

A lelkiismeret helyes működése nemcsak a moralitást, de az etikailag helyes döntéseket is magába foglalja. Fogalmazhatunk úgy is, hogy tudati kérdés, azaz mi határozza meg a tudatot, milyen értékrend (eszmény), milyen érzület (sapientia), milyen ismeret (scientia).⁶⁵ Ez adja a lelkiismeret működésének keretét.⁶⁶

A lelkiismeret az emberi cselekvésvilág végső immanens, szubjektív fóruma, ám fellelte áll az örök törvény, az „Isten Igéje és a szeretet, valamint Isten kegyelme (...) ezekre van utalva, ezekből él”.⁶⁷

A lelkiismeret belső képesség és készség, tehát „nem a társadalmi környezet hozza létre és határozza meg teljességében, hanem az ember születésétől meglevő erkölcsi hajlamait alakítja. Nem a külső, társadalmi kényszer alakul át belső erkölcsi késztetéssé, mivel az erkölcsi tevékenység a külső kényszertől lényegesen különböző természetű. Külső dresszúrával nem lehet olyan belső meggyőződést létrehozni, amilyen a lelkiismereti belátás tulajdonsága. Az erkölcsi rossz tudatát nem az emberre nehezedő félelem hozza létre, hanem a rossz tudata ébreszti fel a félelmet (...). A lelkiismeret fejlődik az egyén fejlődésével, műveltségével, környezetével, melyek új szempontokhoz, belátáshoz, motivációkhoz segítik, s értékelését alakítják, módosítják. Azonban a változás nem a lelkiismereti eligazodást adó alapelvek változásában áll, hanem az élet változó feladataihoz való hozzáigazodásban. S az emberi lelkiismeret nem csalhatatlan bizonyosságú, hanem kénytelen legjobb belátására hagyatkozni (...). Végeredményben: A lelkiismeretben az emberi személynek az abszolút, feltétlen kötelező erkölcsi értékvilághoz való viszonya tudatosul, mely túlvezet a pszichikai élményvilág keretein”.⁶⁸

64 Vö. TARJÁNYI, Z., *Az erkölcssteológia története és alapfogalmai. Morálteológia I*, Budapest 2005, 122.

65 Vö. NYÍRI, T., *Alapvető etika*, Budapest 1994, 72-74.

66 Vö. ANZENBACHER, A., *Einführung in die Ethik*, Düsseldorf 2003, 102-105.

67 Vö. WEBER, H., *Általános erkölcssteológia. Hívás és válasz* (Szent István Kézikönyvek 3), Budapest 2001, 198.

68 Vö. KECSKÉS, P., *Az erkölcsi élet alapjai* (Keresztény Bölcséleti Írások 4), Budapest 2003, 66-67.

A lelkiismeret olyan, mint állandó éber virrasztó, mint lámpás, mely utunkat bevilágítja. Éberen tartója a bűnbánatnak, az egészséges bűn- és felelősségtudatnak. Az ép lelkiismeretű ember a konfliktusok békés rendezésére mindig kész, mert tudja, hogy a mindenkire ugyanúgy kötelező igazságra figyel. Mivel a büntudat feltételezi a szentet, hiszen annak fényében látjuk tettünk hiányait, ezért a lelkiismeret közvetíti valamiképp az Istent, a Szentet. A büntudat pedig forrása a bűnbánatnak, a kiengesztelődésnek. Így a lelkiismeret az, ami sugallja a bűnök megbánását, a lelkiismeret az, ami sugallja az okozott károk helyreállítását.

A lelkiismeret kanti fogalompárjai tükrében a lelkiismeret sugallata jelzi a helyes motivációt, így a formális, az objektív, a kategórikus és az autonóm indítóok győzelmét a materiális, szubjektív, hipotetikus és heteronóm indítóokok felett.⁶⁹

A lelkiismeret hangját, mint kegyelmi hatást, véljük felfedezni a megtérés, az Isten-nel való kapcsolat komolyan vételekor.

A szeretet hármasságának (erkölcs jog és illem) megvalósítására irányul a szabad cselekvés, ebben segítenek az erények, főleg az okosság erénye, a Lélek ajándékai, valamint mindezek mintegy szubjektív megerősítője, jóváhagyója (tekintély), a lelkiismeret szava, döntése. Szabadságunk kifejeződése, annak helyes gyakorlása. Végeredményben az okosság segítségével a lelkiismeret, mint törvény... mint Ige, mint lélek, mint intuáció, szerinti élet biztosítja az erények harmonikus tevékenységét, s válhat az ember a Szentlélek hárfájává. A lelke a lelkiismeretnek az Igazsággal, Krisztussal való mind mélyebb és igazabb azonosulás, ahogy azt oly utolérhetetlenül szépen írta le Horváth Sándor O.P.: „Az igazság nem a valóság élettelen, fényképszerű visszaadása, hanem élet, az *egész embernek* meggyőződése, összes képességeinek a tárgyhoz való idomulása. Az igazság sajátosan a ráésmelésben valósul meg, ... ez pedig csak akkor zárul le, csak akkor vezet biztos eredményhez, ha a külső és belső érzékek, érzelmek és szenvedélyek, értelem és akarat mind kivétel nélkül keresztülmentek a tisztulás tüzén, s az igazság csak akkor lesz tulajdonunkká, ha nemcsak az értelem, hanem a lelki élet többi tényezőjének ellenvetései is elhallgatnak s a maga módja szerint minden képességünk beleegyezését adja a felfogott tárgyhoz. Az egész ember abban különbözik az átlagostól, hogy az utóbbit a tárgyak lelkébe rajzolódása vezeti, tehát az, amit az igazság előfeltételének, materialiter verum-nak nevezünk, az előbbit pedig a ráésmélt igaz, a formaliter verum. Itt az igazság maradandó tartalom, állandó életelv, ott pedig a pánta rhei törvényeitől irányított szabálytalanság.”⁷⁰

69 Vö. NYÍRI, T., *Alapvető etika*, Budapest 1994, 52-58.

70 Vö. HORVÁTH, S., *Szent Tamás írói egyénisége*, in HORVÁTH, S., *Örök eszmék és eszmei magvak Szent Tamásnál. Bölcséleti és hittudományi tanulmányok*, Budapest 1944, 9.

Häring meghatározása szerint a lelkiismeret szellemi fenntartó erő, mely átfogó egységre törekszik. A lélek önmagában egységes akar lenni, és ezt az egységet csak úgy tudja megteremteni, ha egyesül az igazság és a jóság világával.⁷¹

A lelkiismeret tevékenysége, mint az egész ember állásfoglalása akár az egyes cselekedetekben, akár mint világnézeti betájoltság, nem vezethető vissza önmagában sem az értelemre, sem az akaratra, sem az érzületre, sem a felettes énre, sem a törvényre, sem az erényre, nem is a Szentlélek műve, nem is a jellem, nem is az ételszentség, de vagy feltételezi ezek működését, vagy a lelkiismeretes életvitelből következnek ezek. Végső gyökerei a vallásban, Istenben vannak, s az ember szellemisségében, istenképiségében. Mindazonáltal olyan valamiféle velünk született érzékünkről, intuitív képességünkről van szó, melyben a belátás, tehát az értelem használatáé a vezető szerep, azaz ész-jellegű.⁷² Az egész élet legfőbb, de nem tévedhetetlen immanens és szubjektív kormányzója,⁷³ mely hol az értelmet (recta ratio), hol az akaratot (recta voluntas), hol az érzületet (recta mens, rectus animus, rectum ingenium) hívja tanúul maga mellé. Hol ezek sajátos kombinációit nyújtja a döntéshez segítségül, illetve indítja ahhoz, hogy az emberi cselekvés megfeleljen az emberi méltóságnak, hogy maga a lelkiismeret méltán és joggal neveztesse az emberi szabadság, az emberi élet lelkének, iránytűjének. Így válik a lelkiismeret az erkölcsileg és etikailag helyes cselekvés sugalmazójává, tanácsadó-jává, végeredményben a kegyelem csatornájává, vagyis az üdvös, tehát Istennek tetsző élet közvetítőjévé, mintegy megvalósító-jává.

Dr. Kuminetz Géza
taszékvezető egyetemi tanár PPKE-HTK

71 Vö. HÄRING, B., *Krisztus törvénye I*, Pannonhalma-Róma 1997, 160.

72 Vö. ANZENBACHER, A., *Bevezetés a filozófiába*, Budapest 1993, 318.

73 Ide kívánczik Bernhard Häring megjegyzése: "Szigorú értelemben véve a lelkiismeret vétkesen téves ítélete a lelkiismeretnek még nem utolsó ítélete. Az igazi, nem a felszínességen alapuló lelkiismereti döntés ebben az esetben sokkal több: tisztítsd meg lelkiismeretedet! Szabadulj meg lelkiismereted vétkes eltompulásától és elhomályosulásától!" Vö. HÄRING, B., *Krisztus törvénye I*, Pannonhalma-Róma 1997, 174.

EGY HÍRES SZEGEDI PLÉBÁNOS: KREMINGER ANTAL (1804-1885)

BEVEZETÉS

Azt hiszem, először is azt a „lelkes” jelzõt – amit a címben Kreminger plébános neve elé tettem – kell megmagyaráznom. Miért volt „híres” plébános Kreminger Antal? Mindenekelőtt azért, mert olyan korban élt, amikor a történelem nem fukarkodott az eseményekkel, gazdag életében nagy idők tanúja volt. A napóleoni háborúk alatt született, megért három kolera járványt (1831, 1852/54, 1866/70), megért a reformkort (1830-1848), maga is szenvedő alanya volt a '48-as forradalomnak, a '49-es szabadságharcnak, és az azt követő megtorlásnak. Híveivel együtt szenvedte végig az 1863-64-es éhínséget és az 1879-es nagy szegedi árvizet, amely szeretett szülővárosát romba döntötte. 63 éves volt, amikor 1867. június 8-án létrejött a Kiegyezés. Egész élete munka és küzdelem volt, és ő mindig kivette a részét a küzdelmekből. Kortársai férfiasnak, jellemesnek, egyenesnek – ha kellett keménynek – az egyház javáért és a maga igazáért végsőkig küzdeni képes papnak jellemzik. Halálakor, amikor a Szegedi Napló¹ búcsúzik plébánosától, így ad tömör jellemzést Kreminger Antalról: „...nemes emléke, önérzetes férfias alakja közöttünk marad...” S jellemében csodálatraméltó az, hogy mindemellett megértő, türelmes, szelíd, a felekezeti békét mindig szem előtt tartó igazi lelkipásztor volt. A Szegedi Napló így folytatja jellemzését:

Nem tisztelhetjük, nem magasztalhatjuk eléggé erényeit mik mellett elenyésznek a minden halandóhoz tapadó emberi gyarlóságok. Istennek és egyházának szentelte hűséges odaadással fennkölt lelkét. Az egyház szolgálata csak emelte lényében azt, ami emberi, azt ami nemes. Nem rideg ascetismusba burkolta életerős egyéniségét, hanem megőrizte késő aggkorig a kedély üdeségét, az érzés melegét, aminek örök forrása az erősen, emberien dobogó férfi szív...

¹ Szegedi Napló VIII. évf. 30. szám 1885. febr. 7.

Műveltsége is közmondásos volt Szegeden és tekintélyt biztosított számára. A Szegedi Napló, amikor a prépost plébános halálhírének közli, először ezt emeli ki: „Az egyház egyik kiváló tudósát siratja benne, Szeged közönsége pedig valláskülönbség nélkül a fölvilágosodott mély belátású bölcsészt, a magas műveltségű polgárt és a felekezeti türelmesség mintaszerű hirdetőjét és példaképét kíséri benne a tisztelet, a szeretet, és a részvét könnyeivel...”²

Kreminger Antal bizonyos szempontból a „rekordok plébánosa” is volt. Ötven évig szolgált egy helyen, Szeged-Belvárosban. Megért több jubileumot: „1876. október 26-án ülte a város lakosságának legbensőbb részvétele mellett áldozásának 50 éves ünnepét. Két évvel később a budapesti tudományegyetemből, mint félszázados tudor a hit-tudományosság jubiláris oklevelét kapta.”³ Szegedi plébánossága ötven éve alatt „22150 keresztelést végzett, 5855 házaspárt esketett meg, és 20096 halottat temetett.”⁴ Amikor meghalt, ő volt a király által legrégebben kinevezett címzetes prépost és az e címet viselők között is a legidősebb.⁵ A hazaszeretetre, város-szeretetre a lokálpatriotizmusra is a legszebb példát adta. A forradalom után, amikor meghurcoltatása véget ért és hazatérhetett, „a hatalom közegei előtt nagy kegyelemben állott – írja a Szegedi Híradó – azonban ezt az előnyét a maga javára soha nem használta föl bár tehette volna. Ismételten megkínálták különböző méltóságokkal, de ő semmit nem fogadott el. Itt maradt hívei között szülőföldjén.”⁶ A Szegedi Napló temetése napján 1885. február 6-án felidéz egy jellemző történetet:

Az árvíz veszély alkalmával tanúsított magatartása még élénken emlékezetében van mindnyájunknak. Nyílt, férfias természete és az erénye-
ihez tartozó szókimondás akkor sem tagadta meg magát, mikor a Szeged
veszedelmén könnyező fölséggel állott szemben. Ekkor történt, hogy a
kormánybiztos takargatni akarván a veszedelem nagyságát, a valónál ke-
vesebbre tette az áldozatok számát, mire az ősz prépost ingerülten jegyezte
meg:

– Magam többet temettem el kétszer annyinál, felséges uram!

2 Szegedi Napló VIII. évf. 29. szám 1885. febr. 6.

3 Szegedi Híradó XXVII. évf. 29. szám 1885. febr. 6. Tárca: Kreminger Antal

4 Szegedi Napló VIII. évf. 30. szám 1885. febr. 7. Az adatok Oltványi Pál gyászbeszédéből valók

5 Szegedi Híradó XXVII. évf. 29. szám 1885. febr. 6. Tárca: Kreminger Antal

6 Szegedi Híradó XXVII. évf. 29. szám 1885. febr. 6. Tárca: Kreminger Antal

És ugyanez alkalommal mondta Kreminger azt is:

– Teknőben vagyunk fölség, teknőben.⁷

Amikor pedig a Szegedi Híradó beszámol a prépost plébános aranymisés ünnepségéről, dicsérőleg szól munkásságáról és kiemeli:

A lefolyt ünnepség alkalmával tisztelői sokféle érdemeit emelték ki, de előttünk szegediek előtt egy sem bír nagyobb beccsel mint az, hogy lelkészi pályája 50 évéből 41-et (ez 1876-ban volt!) Szegeden töltött el. Volt idő, midőn fényes tehetségei magasabb polcra juttatták volna, s ha akkor megy, ki tudja ma mily fokán áll az egyházi méltóságnak; de ő maradt, itt maradt Szegeden, ahol bölcsőjét ringatták, ahol szülei hamvai nyugszanak. Az a ragaszkodás szülővárosához, amely minden Szegedi embernek oly jellemző tulajdonsága, amely Dugonicsunkat visszahozta ide meghalni, az itt marasztá őt köztünk és itt is fogja marasztani ... még sokáig.⁸

Ki volt hát ő, ez a férfias, gerinces melegszívű, színes papi egyéniség? Tekintsük át életét és munkálkodását.

A dolgozatban a következő rövidítéseket használtam:

Belv. = *Belváros*

Ak. = *Anyakönyv*

SzCsPL = *Szeged-Csanádi Püspöki Levéltár*

d. = *doboz*

CsML = *Csongrád Megyei Levéltár*

tan. = *tanácsi*

jkv. = *jegyzőkönyv*

⁷ Szegedi Napló VIII. évf. 29. szám 1885. febr. 6. péntek (1-2. old.)

⁸ Szegedi Híradó XVIII. évf. 132. szám 1876. okt. 29.

1. CSALÁDJA, TANULMÁNYAI, PÁLYAKEZDÉSE

1787. november 29-én az ősi szegedi Szent Dömötör templom oltára előtt esküdött örök hűséget egymásnak Kreminger György János német szabólegény és Petsvár Franciska. A vőlegény 25, a menyasszony 22 éves volt.⁹ Kreminger György – akinek nevét az anyakönyvi beírásnál elírták és „Greminger”-ként szerepel – esküvői tanúja az a Daniel Hausenblas volt – ugyancsak a szegedi németek közül – aki majd a következőkben a gyermekek keresztapja is lesz. Az anyakönyv beíró – bizonyosan emlékezetből – az ő nevét is elírta és „Daniel Plasenhaus”-t jegyzett be. Az eskető a piarista Valentinus rektor volt.

Kreminger György nemzetiségéhez nem fér kétség, a neve is mutatja, hogy a Szegedre települt németek közül való és a korabeli sajtó megjegyzi róla, hogy a magyar nyelvet még öreg korában is csak törve beszélte.¹⁰ Annál nagyobb fejtörést okozhat „Petsvár” Franciska neve és nemzetisége. A különböző anyakönyvi bejegyzéseknél ez a név hol „Petzvár”, hol „Peszvár”, sőt egy esetben férje temetési bejegyzésénél: „Pécsvár” alakban szerepel.¹¹ Az utóbbi meglehetősen magyarosan hangzik, de az előző névmegjelölések sem németnek, sem szlávnak, sem magyarnak nem nevezhetők. A nemzetiség megállapításához nagy segítséget nyújtott, és valóságos „kinyilatkoztatásnak” tűnt, amikor az anyakönyvi beírások dzsungelében sikerült rábukkannom temetési bejegyzésére, amely szó szerint így szól: „Francisca Petsvarin relicto in viris marito Georgio Kreminger”.¹² Mert a magyaros „Pécsvár” és a szlávos „-in” végződésből már joggal kikövetkeztethetjük, és talán nem is tévedünk, hogy prépost plébánosunk édesanyja Pécsvárad környékéről Szegedre betelepülő katolikus horvát nő lehetett.¹³ A betelepülés nem sokkal korábban történhetett, mint ahogy az esküvő volt, mert sem Kreminger Györgynek, sem Petsvarin Franciskának a keresztelése még nem itt történt, a Belvárosi Plébánia anyakönyveiben nem található. Itt jegyezzük meg, hogy idősebb Kreminger Györgyöt, a derék német szabómestert egész későn, 60 éves korában, 1821-ben vették csak fel a városi polgárok sorába,¹⁴ aminek az okát nem tudjuk, és kissé érthetetlen számunkra, hiszen a Szeged Királyi Városba érkező telepesek mindent megtettek és jelentékeny áldozatokat vállaltak azért, hogy mielőbb a polgárok sorába jussanak. Szeged történetírója Reizner János művében ecseteli a polgárság előnyeit:

9 Belv. Házassultak Ak. 1767-1794. 232. old.

10 Szegedi Híradó XXVII. évf. 29. szám. 1885. febr. 6.

11 Belv. Halottak Ak. VI. kötet 1844-1852. 25. old.

12 Belv. Halottak Ak. III. kötet 1788-1825. 379. old.

13 Frankovics György ny. tanár „A Magyarországi Horvátok Néprajza” volt főszerkesztőjének szíves szóbeli közlése.

14 Szegedi Híradó XXVII. évf. 29. szám 1885. febr. 6.

A polgárok jelentékeny előjogokat élveztek még a város határterületén túl is. Kiváló, a nemességgel majdnem egyforma szabadalmak s mentességnek örvendtek. Ezen felül itthon társadalmilag a város lakói közül meg éppen kiváltak. E jelentékeny jogok élvezete serkentette az illetőket nevezetes áldozatok hozatala mellett is annak elérésére, mert bizony a polgárosodás néha nehezen ment.¹⁵

A következő esztendőben 1788. szeptember 17-én megszületett a fiatal pár első gyermeke: Terézia.¹⁶ Teréziát még P. Hagymási Imre piarista keresztelte. 1788. március 13-án Kőszeghy László csanádi püspök beiktatta a Szeged-palánki plébániára az első nem szerzetes plébánost Petrich Istvánt. A Szeged-belvárosi plébánia szerzetesi jellegét megszüntető és a plébánia további életét szabályozó szerződést azonban csak egy évvel később, 1789. március 16-án hozták nyilvánosságra.¹⁷ Így a következő kis jövevényt az 1790. december 17-én született Györgyöt már Petrich István keresztelte.¹⁸ Ő az a György, aki szintén a papi pályát választotta és a palánki plébánián prépost plébánosunknak közvetlen elődje volt. Vele kapcsolatban egy szélteben hosszában olvasható súlyos tévedést kell eloszlatnunk. Kreminger Antal plébános elődjét ugyanis még a csaknem korabeli írárok és komoly történeti munkák is „Kreminger Antal nagybátyjának” nevezik. Kreminger György nem nagybátyja volt prépost plébánosunknak, hanem 14 évvel idősebb édes testvére! Ebben vétkezik például a fent említett két szegedi újság is, amelyek Kreminger halálakor közölték életrajzát és minden bizonnyal szinte szó szerint megegyező forrásból merítették adataikat, és kritikátlanul átvették a hibát is, amikor azt írják, hogy Kreminger Antal „Szegedre jött, hol a belvárosi parochián **nagybátyja** Kreminger György alesperesnek lett adminisztrátora.” Ezt a hibát azért tudták elkövetni, mert az apa nevét is megváltoztatták és a Szegedi Napló „Kreminger Józsefnek”, míg a Szegedi Híradó „Dánielnek” nevezi az apát. Ha szabályosan Györgynek nevezték volna, akkor napnál világosabban láthatták volna, hogy Györgynek György nevű testvére nem lehetett. 1792. november 20-án született a harmadik gyermek, akinek a szentkereszttségben az Antal nevet adták.¹⁹ Ez a kisgyermek nem érte meg az egy évet sem, és 1793. szeptember 15-én meghalt. „Az apai házból” temették, ahogy az anyakönyv megjegyzi. Az ő emlékére adták a szülők prépost plébánosunknak kereszteléskor ismét az

15 Reizner János: A régi Szeged I. A negyvenes évek és a forradalom napjai Szegeden. Szeged, 1884. 118-119. o.

16 Belv. Kereszteltek Ak. VII. kötet 1776-1794. 453. old.

17 Pap János: Piaristák Szegeden (1720-1886) Szeged, 1886. 119-120. old.

18 Belv. Kereszteltek Ak. VII. kötet 1776-1794. 495. old.

19 Belv. Kereszteltek Ak. VII. kötet 1776-1794. 528. old.

Antal nevet. 1794. november 23-án született Dániel.²⁰ 1797. november 25-én Francisca,²¹ 1801. április 9-én Sebestyén²² és 1804. január 20-án látta meg a napvilágot, mint a család legutolsó gyermeke Kreminger Antal a későbbi palánki prépost plébános. Az anyakönyv így jegyzi be keresztelését 1804. január 21-én. Szülei: Georgius Kreminger et Francisca Petzvár. Keresztszülők (úgy mint a többi gyermeknél is) Daniel Hausenblas et Barbara Veber. A keresztelő pap: Michael Czernek capellanus.²³ A gyermek születésekor az apa 43, az anya 39 éves volt, ami nem egy nagy kor a régi embereknél, hiszen az anyák legtöbbször 50 éves korukig szültek. A Kreminger családnak azonban nem született több gyermeke, a hat élő gyermek között prépost plébánosunk volt a legkisebb. Igencsak szorgalmasan kellett a szabótűt forgatni a családfőnek, hogy népes családját a napóleoni háborúkat követő általános elszegényedés közepette el tudja tartani. Az is lehetséges, hogy az anya Antal születése után már betegeskedni kezdett, azért nem bírt több gyermeket a világra hozni. 1817 nyarán kisebb tragédiát őriztek meg a halotti anyakönyv elsárgult lapjai, az édesanya Petsvarin Francisca 51 éves korában a szentségekkel megerősítve meghalt. Az anya halála mindenképpen tragédia egy család életében, de azért nem nevezhetjük ez esetben „nagyra”, mert a gyerekek legnagyobb része már felnőtt, hiszen Teréz már 29, György 27, Dániel 23, Francisca 20 éves volt ebben az időben. A két legkisebbnek, a 16 éves Sebestyénnek és a 13 éves Antalnak viszont még nagyon kellett volna az édesanya. Ki tudja azonban, melyik – később nagyra becsült – tulajdonsága (kitartása, keménysége, vallásossága, vagy éppen papi hivatása) alakult ki azért Kreminger Antalnak, mert ilyen korán félárvaságra jutott? A fentebb már többször idézett két szegedi újság kihangsúlyozza, hogy a család igen szerény viszonyok között élt, de az apa Kreminger György mégis lehetőséget biztosított, hogy tehetséges fiai György és Antal gondos nevelésben részesüljenek és a szegedi piaristák főgimnáziumában továbbtanulhassanak. Különösen a rendkívüli tehetséggel megáldott Antalról jegyzi meg, hogy szépen haladt előre tanulmányaiban „kiváló szorgalma s rendkívül éles elméje által magát csakhamar kitüntette s maga iránt a legjobb reményeket kelté föl.”²⁴

A középiskoláit elvégezve Antal is mint ahogy György bátyja, a papi hivatást választotta, és a Temesvári Szemináriumba kérte felvételét. A Csanádi Egyházmegye püspöke ebben az időben Kőszeghy László (1800-1828), aki maga is szegedi származású és a papneveldebe jelentkezett tehetséges szegedi fiataloknak lelkes pártfogója volt. Ezért Kőszeghy püspök idejében sok szegedi származású pap dolgozott az egyházmegyében.

20 Belv. Kereszteltek Ak. VIII. kötet 1794-1825. 4. old.

21 Belv. Kereszteltek Ak. VIII. kötet 1794-1825. 34. old.

22 Belv. Kereszteltek Ak. VIII. kötet 1794-1825. 70. old.

23 Belv. Kereszteltek Ak. VIII. kötet 1794-1825. 107. old.

24 Szegedi Napló VIII. évf. 29. szám 1885. febr. 6.

Kreminger Antal tehetsége itt is kivált a sok jeles közül. Ezért püspöke – a szintén szegedi származású – Bódi Antallal együtt a Pesti Központi szemináriumba küldte. 1826 októberében részesült a papság szentségében, és első szentmiséjét a híres Dömötör búcsú napján október 26-án mutatta be keresztelő templomában a szegedi Szent Dömötör templomban. A fiatal pap hamarosan a püspöki udvarnál kapott beosztást, ahol a püspöki hivatal jegyzője lett. Nagy tudását azonban jobban tudta gyümölcsöztetni, amikor két év múlva (1828) püspöke „studiorum prefectussá” – ma úgy mondanák – teológiai tanárrá nevezte ki. Addigra ugyanis a pesti egyetemen megszerezte a doktori címet. Nagy tudását és műveltségét mi sem bizonyítja jobban, mint az, hogy a keleti nyelveken kívül az összes hittudományi tárgyat előadta. Ebben is bátyját, Györgyöt követte, aki maga is a dogmatika professzora volt Temesvárott, mielőtt Szegeden palánki plébánosnak megválasztották.²⁵

2. A SZEGED-PALÁNKI PLÉBÁNOS

Az idősebb testvért Kreminger Györgyöt a Szegedi Magisztrátus mint kegyúr 1818. április 7-én mutatta be (prezentálta) a püspöknek, de rosszul tette, mert hosszú időre meggyűlt a baja vele, akit – bár tehetséges ember volt – Pap és Oltványi is „szabálytalan viseletű és gyarló embernek” jellemez.²⁶ Egy évtizedes működés – jobban mondva állandó torzszalkodás után a tanács is megalékelte Kreminger György plébánosságát és szeretett volna tőle megszabadulni.

2.1. *Panaszok Kreminger György ellen – a plébános gyengélkedése*

A tanácsi jegyzőkönyvben először egy meglehetősen homályos értesítés kelti fel a figyelmünket; tudniillik a Választott Község

a' Palanki Plebanián mindennap történni szokott botránkoztató tettek (a püspökség részéről történt) elmellőztetése végett a' Megyebéli Elöljáróságnál tett megkeresések hathatós közben vetés által leendő megújítását[...]" kívánta. Erre a közgyűlés azt válaszolta: „minthogy időközben arról hogy az illető Elöljáróság által hathatós Intézetek tétettek a' kérdéses Tárgybeli panasz orvoslása tekintetéből tudomány szereztetett – arról a' maga uttyán leendő tudatosittatás elvállaltatik.”²⁷

²⁵ SzCsPL Parochialia I. 1/b Szeged Kegyeri-köz 41. d. 7.

²⁶ Pap i.m. 212. old. Oltványi Pál: A Szegedi Plébánia és a T. Piarista atyák krónikája. Szeged, 1886. 99. old.

²⁷ CSML tan. jkv. 1831. febr. 4. 368. szám

Kreminger György bűnét az iratok olyan diszkrétén kezelik, hogy a plébános leváltására kezdődött törekvéseket érzékeljük, de konkrétumok nem derülnek ki. Valószínű, az egész ember magatartása lehetett olyan összeférhetetlen, hogy sem a város, sem a piaristák nem tudtak vele együttműködni. Közben elterjedt a hír Kreminger György gyengélkedéséről, betegségéről, aminek lehetett valami reális alapja, mégis úgy érezzük, hogy mind a patronus, mind a püspök örömmel kapaszkodott bele ebbe a lehetőségbe. 1832. június 1-i tanácsi ülésen

Béro János szószolló úr sajnoson előterjesztvén hogy mivel [...] Fő Tisztelendő Kreminger György Vice esperes úr közönségessen esméretes testi gyengélkedő ereje miatt papi szolgálatainak tellyesítésére elégtelen ez okáért a [...] vallásbéli szertartások végbe vitelében sokszor hátramaradásokat szenvedvén óhajtassék, hogy a Választott Község a Tekéntetes Nemes Tanácsot a' végre alázattal megkérné, hogy a Métóságos Püspöki Kormányt tisztelt Esperes úrnak könnyebbitésére nézve is egy Co=adjutornak K. ajánlásáért meg keresni méltóztatna.

Erre a felvetésre meg is született a határozat: „[...] az okáért a V. Község részéről Tettes Nemes Tanács alázattal meg kértetik hogy atyai közben vetése által a Méltóságos Püspök Szék Kormány előtt egy Co=adjutornak minden é Nemes városra háramolható teher nélkül [...] minél hamarabb ki eszközteni méltóztasson.”²⁸

A város az 1832. június 15-i tanácsülésről levélben maga kereste meg Kremingert a kérdéssel, hogy:

[...] forrón óhajtott életének megtartására és fő Lelkészi Hivatalának gondos tellyesítése végett [...] kieszközöltetni javallott lelki segéd kikérése vallyon szükséges legyen-e vagy nem, minket minél előbb tudositani ne terheltesen.”²⁹ Miközben a plébános válaszára vártak a Választott Község: „ismét a Tettes Ns. Tanács mint kegyes Pártfogó előtt meg újítja azon előbbeni alázatos kérését hogy a mondott végbül a Méltóságos Püspöki Kormánytól [...] egy koadjutort kinevezni melltoztatson.”³⁰

28 SZCSPL Parochialia I. 1/b. Szeged kegyúri-köz 41. d. 8.

29 SZCSPL Parochialia I. 1/b. Szeged kegyúri-köz 41. d. 9.

30 SZCSPL Parochialia I. 1/b. Szeged kegyúri-köz 41. d. 10. püspöki helytartónak írt levél 11.

A plébános július 26-án írt válaszában visszautasítja a koadjutor kinevezését, inkább harmadik káplánt kér 150 Ft-os fizetéssel, de mivel a patronusnak ez kiadást jelentett, ezt a kérését hallatlanba vették.³¹ Kreminger György plébánost így betegsége által sem a város, sem a püspök nem tudta félreállítani. Ezért a temesvári szentszék vizsgálatot kezdett ellene, melynek levezetésére Lebzeltner Henrich kanonokot küldték ki.³² A püspökség részéről megszorított plébános a patronustól kért segítséget.³³ A tanács a következő gyűlésen, 1833. március 1-jén, tárgyalás alá vette az ügyet, mert érezte, ha Kremingert kánonilag elmozdítanák, akkor kegyúri jogai veszélyben foroghatnak. Felkészülve erre a lehetőségre a következő döntést hozták:

Feő Tiszt. Leptzelder (sic!) Henrich Kanonok 's Cantor úgy Róka Antal all' Esperes urakat a Tanács 's V Község nevében leendő illő elfogadásokra Kolb Josef tanátsbéli, Lengyel Pál feő notarius Petrovits István aljegyző urak Béró János Szószolló Vöber György 's Baurnefind Ferdinánd Senior urakkal egyetemben oly utasítással kiküldtettenek, hogy azon esetre ha netalán ez alkalommal a Palánki Parochiának ideigleni kezezése eránt a Tiszt. Tens. Káptalani Küldöttség által [...] Intézesek tétetni kívántatnának a Tanátsnak abbéli meg állított akarátját, hogy Patronátusi jussánál fogva ezen ideigleni proviziot nevezetessen a palánki sz. Demetrieri Templomét Igen Tiszt. Body Antal urra, a Rokusiét pedig Tiszt Nyári Ferentz 's mellé csatolandó káplány urra, az azokhoz tartozó jövedelmek vételével együtt ruháztatni akarja, nyilván kijelentsék.³⁴

2.2. *Kreminger György lemondatása, intézkedés az utódlásról*

Lonovich püspök 1835. március 14-én a március 2-án meghalt Ferenc király gyász-miséjére utazott Budára és útbajtvén Szegedet, a piaristáktól értesült a legújabb vizsálykodásról. „Midőn pedig a plébánián az önmagáról megfeledkezett plébánossal nem találkozhatott, kiről különben Szűcs Antal káplánja által is nagyon kedvezőtlen informatiót nyerhetett ígérletet vett visszajövetkor a plébánia rendbehozására.” – írja a piaristák történetírója.³⁵ A püspök március 20-án visszatérőben székhelyére ismét megállt Szegeden, megpróbálhatta Kremingert lemondatni, melynek eredménye lett a plébános 1835. március 25-én írt levele, melyben beszámolt betegségéről Lonovich püs-

31 SZCSPL Parochialia I. 1/b. Szeged kegyúri-köz 41. d. 12.

32 CSML tan. jkv. 1833. febr. 15. 503. szám

33 CSML tan. jkv. 1833. febr. 25. 601. szám

34 CSML tan. jkv. 1833. márc. 1. 661. szám

35 PAP i. m. 215. old.

pöknek és végre leírta a várva várt mondatot:

[...]hogy én a szűkölködő és teljességgel nyomorult hogy szárnyai alatt Nagyságod atyai oltalmát megtaláljam ... egy nagy kéressel alázatosan könnyörögve lábaihoz borulok. Amennyiben legkedvesebb testvéremet Antalt aki Nagyságod Liceumában a teológia professzora a legszentebb teológia doktora, aki már máskor is a szegedi népnek és nekem jó lélekkel szolgálatot teljesített helyettem [...] a legméltóságosabb Városi Magisztrátusnak ajánlani és javasolni méltóztatna, akik irányomban annyi jóakaratot tanúsítottak ...³⁶

hajlandó volna lemondani. Lonovich püspök a reményteljes bejelentést 1835. március 30-án írt levelében mindjárt közölte a szegedi magisztrátussal:

[...] hozzám intézett folyamodása szerint kész lenne lemondani hivataláról ha tisztfolytatójának nyerhetné tulajdon testvérét Kremminger Antal Theológiai Professzort kinek ápolása mellett hátralévő napjaira nézve biztosítaná azon tiszt nyugalmat, melyet 25 évi lelki pásztorkodása után méltán óhajthat. Csak ugyan akár ezen ohajtást akár az ajánlott tisztfolytatónak hasznos szolgálatra termett jeles tehetségeit tudományos műveltségét, fedhetetlen erkölcsét és a Nemes Tanács előtt ismeretes érdemeit tekintsem [...] célirányosnak tartom ezen szándéknak eszközését annál nagyobb bizalommal kérem a Nemes Tanácsot, hogy pártfogói jogánál fogva Kremminger Antalnak plébánosi kinevezéséhez megegyezőleg járulni s oly mindenfelül jótévő elrendelésben megnyugodni ne terheltessék, melynek elfogadása valamint főpásztori gondoskodásomat elősegítendő úgy, a Nemes Város bizodalmanak irántam igen betses bizonyosága léssen.³⁷

A magisztrátus már másnapi ülésén 1835. március 31-én szóba hozta a püspök levelét és így határozott:

Tisztelt Őméltóságának abbéli megkeresésére hasonló alázattal visszatartik, hogy az ajánlott Tisztelendő Kreminger Antal közszeretetét és kedvességet megnyerte érdemének tekintetéből és több derék e pályán mago-

36 SZCSPL Parochialia I. 1/b Szeged kegyúri-köz 41. d. 14.

37 SZCSPL Parochialia I. 1/b. Szeged kegyúri-köz 41. d. 14.

kat megkülönböztetett hazafiai közül egyedül és kizárólag gyakorlott pártfogói törvényes igazainál fogva elválasztani kész ha Főtisztelendő Kremlinger György Lelkész és alesperes úr hivataláról lemond és az megürültnek nyilvánítatik.³⁸

Lonovich püspök 1835. április 6-án kelt válaszlevelében nem titkolta örömét afelett, hogy a tanács a kérését elfogadta:

Különös öröm és hála érzetekkel vettem a Nemes tanátsnak e hónap 3-áról 924. szám alatt költ betses levelét és az általam kijelentett megegyezést ezen javallatom iránt [...] Kremlinger György eddigleni Plébános és Alesperes önkéntes lemondása általam el fogadtatott (a plébániát) törvényesen megüresedettnek lenni ezennel kinyilatkoztatom és a Nemes Tanátsot pártfogói jussánál fogva a tisztfolytatónak kijelentésére bizton szollitom.³⁹

2.3. *Prezentálás a „pártfogói igazak” sérelmével – Beiktatás*

A palánki plébánia jogilag és tényleg megüresedett, semmi sem állt útjába annak, hogy a nemes tanács pártfogói jussát gyakorolja. A prezentálás 1835. április 10-én megtörtént. Érdeemes felfigyelnünk, hogy a prezentálás szövegében milyen sokszor, és milyen erőteljesen hangsúlyozza a szegedi tanács „kétségbevonhatatlan és kizárólagos pártfogói jogát” – talán éppen azért, mert a szabad és független papválasztó jog ebben az esetben erőszakot szenvedett:

Méltóságos Lonovich Josef Csanád Megyei Székes Püspök Úr folyó év s holnap 6-án 590-ik szám alatt írott levelében tudósítván hogy fő Tisztelendő Kremlinger György Szent Demeteri Lelkész és kerületi All Esperes úr egészségének gyengélkedése tekintetéből a kérdéses Tisztéről lemondott légyen – egyszersmind a Tanács által szakadatlan gyakorlott kétségbevonhatatlan Pártfogói Igazainál fogva azon ok képpen megüresült Lelkészségre másik Lelkész úrnak kinevezését kívánnya. A kijelentett lemondás által megüresült Szent Demeteri lelkészségre a Tanács mindenkoron gyakorlott pártfogói igazainál fogva Nagyontisztelendő Kremlinger Antal urat esméretes jó tulajdonságai tekintetéből elválasztván az Egyházi megerősítés vé-

38 CSML tan. jkv. 1835. márc. 31. 1041. szám. Ugyanez a szöveg még egyszer előfordul a jegyzőkönyvben 1835. ápr. 3-án 1071. szám alatt.

39 SZCSPL Parochialia I. 1/b. Szeged kegyúri-köz 41. d. 16.

gett Tisztelt Ő Méltóságának tudtára teszi – egyszersmind pedig ezen Levél, mellyben a Lelkészek választásának jussa kizárólag és kétségen kívül egyedül a Tanátsot illeti kijelentetik a' Titkos Táhrba eredetben betéttetni hiteles másolatban pedig az iratok között tarttatni rendeltetik.⁴⁰

A tanácsi ülésen meghozott döntést még aznap hivatalos levélben közölték Lonovich püspökkel és a patronus kötelessége szerint arról is biztosította a főpásztort, hogy „a kérdéses Lelkészséggel járuló minden jövedelmeket által ruházzuk.”⁴¹ Kreminger Antal ünnepélyes beiktatása 1835. május 17-én volt. A patronus hat tagú bizottsággal képviseltette magát. A ceremónia előtt a kegyúr jelenlétében megtörtént a hivatal átadása.⁴² A beiktatott plébánoson kívül a plébánia átadását tanúsító jegyzőkönyvet a kegyuraság részéről Szluha Ferenc szenátor, az egyház részéről Pichler János szőregi plébános, Wöber György templomatyja és bizonyos Pintér János írta alá.⁴³ A beiktatott parochus 1835. június 24-én jelentést küldött a főpásztornak az investitúra átadás ünnepségéről.⁴⁴

3. KREMINGER ANTAL MUNKÁLKODÁSA⁴⁵

A bevezetőben jeleztük, hogy Kreminger Antal milyen lelkiismeretesen végezte lelképásztori munkáját, milyen sok embert keresztelt, esketett és temetett hosszú plébánosi működése alatt. Ezek mellett ki kell emelnünk iskola alapító és pedagógiai munkásságát is.

3.2. Népiskolák alapítója

Kreminger Antal a tudomány embere volt, és ahogy elfoglalta állomáshelyét 1835-ben, örömmel látta régi iskolája a Piarista Szegedi Főgimnázium felvirágzását, de szomorú szívvel tapasztalta, hogy a nép egyszerű gyermekeinek taníttatásával senki sem foglalkozik, hiányoznak a népiskolák. Ezért minden igyekezetét arra fordította, hogy a külterületeken iskolákat alapítson. Ezek, kizárólag a nép gyermekeinek oktatását szolgáló ingyen iskolák voltak, amelyekben beíratási díjat nem kellett fizetni. A lelkészek bevonásával templomi prédikációkban szólította fel a híveket, hogy adakozzanak újabb

40 CSML tan. jkv. 1835. ápr. 10. 1125. szám

41 SZCSPL Parochialia I. 1/b Szeged kegyúri-köz 41. d. 17.

42 CSML tan. jkv. 1835. máj. 9. 1427. szám

43 SZCSPL Parochialia I. 1/b. Szeged kegyúri-köz 41. d. 21.

44 SZCSPL Parochialia I. 1/b. Szeged kegyúri-köz 41. d. 25.

45 A Szegedi Híradó XVIII. évf. 132. szám 1876. okt. 29-én megjelent „Tárca” alapján

iskolák létesítésére.⁴⁶ Így hozta létre az iskolát 1835-ben Alsóvároson, 1836-ban Móra városrészen, és 1839-ben Felsővároson, valamint a Palánki plébánia ellátása alá tartozó Röszkén. A tanítókat a város 1844 szeptemberétől kezdte fizetni évi 160 Ft-ot szánva egy-egy pedagógusnak. 1844-ig azonban a tanítók ellátását és fizetését Kreminger plébános a sajátjából fedezte. Amikor megindult Szeged körül a tanyai élet, figyelme a tanyák felé fordult. Tanyai híveit sem akarta iskolák nélkül hagyni, ezért 1837-ben Zabolosán, 1840-ben Lengyel-Kápolnán létesített elemi népiskolákat. Azért, hogy a tanítók nyomorúságos helyzetén javítson, a csanádi megyéspüspöknél többször közbenjárt és néhányszor ideiglenes segélyeket sikerült kijárnia. A népiskolák érdekében tanúsított áldozatos munkája elismerésül eszközölte ki számára Lonovich József püspök V. Ferdinánd királytól a csöppőfői préposti címet 1840-ben. Lelkipásztori munkája mellett 1853-ig vezette a népiskolák ügyét, s ekkor átadta Tóth János katolikus tanítónak, de addigra már tíz tanyai iskolája volt Szegednek. S itt érdemes szó szerint idéznünk a Szegedi Híradó méltató cikkét:

Kreminger Antal a béke műveiben nagy. Midőn a községi iskolák felállítására alkalmával országszerte föllángolt a szenvedély, s megkezdődött a közdelem, ő nehogy a tanügyet – melyet egész élete tevékenységével ápolt, mely leggyöngédebb figyelmének s gondoskodásának tárgya volt – veszélyeztesse, visszavonult ugyan, de azért a törvényekkel nyert jogok határa közt azóta is szívvel lélekkel a tanügy fejlesztésén és emelésén működik.

Már kezdetben is nagy nehézségeket okozott, hogy iskoláit nem tudta képzett tanerőkkel ellátni. Így született meg benne a Katolikus Tanítóképző Intézet megalapításának gondolata.

3.2. A Szegedi Királyi Katolikus Tanítóképző Intézet megalapítója⁴⁷

Kremingernek szívügye volt, hogy Szeged városa tanítóképzőt kérjen és kapjon. Ennek érdekében kérte Lonovich püspök, mint tankerületi főigazgató, közbenjárását a Helytartótanácsnál. Lonovich már a képző előkészítő munkáira is az ifjúság nevelésében jeleskedő derék papját Kreminger Antalt kérte fel. Kreminger tehát ott bábáskodott a tanítóképző megalapításánál. Valójában a képző megalapítására akkor nyílt alkalom, amikor V. Ferdinánd 1842 októberének végén elrendelte öt királyi tanítóképző felállítását. Szeged Szabad Királyi Város Tanácsa a prépost javaslatára bejelentette a tanítókép-

⁴⁶ A Szegedi Királyi Katolikus Tanítóképző Intézet Emlékkönyve 1844-1994. Összeállította: Csillik László és Gácsér József Szeged 1994. 71. old.

⁴⁷ A Szegedi Királyi Katolikus Tanítóképző Intézet i.m. alapján

ző iránti igényét. A város ajánlata a csanádi püspök közbenjárására olyan figyelemben részesült, hogy Miskolc, Érsekújvár, Nagykanizsa és Pest mellett Szeged lett az a város, amely a tanítóképző alapításának jogát elnyerte.⁴⁸ A helytartótanács leirata 1843. január 10-i keltezéssel érkezett a tanácshoz, és még ebben a hónapban megjelent a pályázat kiírása a felállítás előtt álló „képezde” tanári állásaira. Két-két tanári és egy zenemesteri állásra hirdettek pályázatot. Áprilisban két szegedi pályázó utazott a Nagyváradon megrendezett concursusra, hogy alkalmassági vizsgát tegyenek. A sikeres vizsga után 1843. április 27-én nevezték ki az új képző első tanáraivá Menyhárt Ágostont és Soltész Dánielt. A zenemestert Véber János belvárosi kántort már előzetesen április 1-jén kinevezték. Az igazgató személye egy percig sem volt kérdéses. 1844. augusztus 14-én nevezték ki Dr. Kreminger Antal belvárosi prépost-plébános alesperest igazgatónak.⁴⁹

Az intézet 1844. október 2-án kezdte meg működését. Ezen a napon tette le esküjét az intézet két tanára és a zenemester, majd Kreminger igazgató elnökletével megtartották az első konferenciát.⁵⁰ A Veni Sanctét 1844. október 13-án tartották meg a városi iskolák tanulóinak és 33 új tanítóképzős fiatal jelenlétében. Kreminger prépost a szentmise előtt méltatta a tanítóképző megindulásának jelentőségét. A szertartás befejeztével felolvasta az új tanárok Tankerületi Főigazgatóságától érkezett kinevező levelét, majd ünnepélyesen bevezette őket tanzékeikbe. A beiktatási ünnepséget a prépost úrnál fényes ebéd követte, amelyen a város vezetői az új intézet tanárai és a helybeli nemzeti iskolák összes tanítói jelen voltak. A díszebéden pohárköszöntők hangzottak el, amelyek Lonovich Józsefet, mint tankerületi főigazgatót éltették. Lonovich József nagy műveltségű egyháztörténész, csanádi püspök, tankerületi főigazgató a Magyar Tudományos Akadémia tagja szíven viselte a magyar közoktatást. Több népiskolai, egyházi és szociális intézményt alapított. A megnyitás után már november 4-én személyesen meglátogatta az intézetet, és működéséről elismerően nyilatkozott.⁵¹ Kreminger nagy ügybuzgalommal és hozzáértéssel irányította a tanítóképzőt. Ezért is nagy tiszteletnek örvendett a városban. 1849. novemberétől pedig kerületi iskola felügyelőként működött a tanügy szolgálatában és közben végezte a képző igazgatását is. Az önkényuralom idején 1853-ban plébánosi teendőire hivatkozva – részben az önkényuralom légköre miatt –, lemondott igazgatói tisztségéről, melyet nem fogadtak el, így még 1856-ig intézet élén állt. A népoktatásáért való buzgósága azonban ekkor sem hagyta nyugodni, s 1860-ban barátjával Csaplár Benedek piarista igazgatóval megalapította a város iparos legényegyletét.⁵²

48 A Szegedi Királyi Katolikus Tanítóképző Intézet i.m. 11. old.

49 A Szegedi Királyi Katolikus Tanítóképző Intézet i.m. 15. old.

50 A Szegedi Királyi Katolikus Tanítóképző Intézet i.m. 16. old.

51 A Szegedi Királyi Katolikus Tanítóképző Intézet i.m. 18. old.

52 A Szegedi Királyi Katolikus Tanítóképző Intézet i.m. 71-72. old.

4. KREMIKER ANTAL KÜZDELMEI

4. 1. A harmadik kápláni státusz megalapításának ügye

Közben felmerült egy harmadik kápláni állás alapításának ügye, amely a sok esemény miatt egy időre feledésbe merült. A tanács 1836. július 11-én az ügyvel kapcsolatos régi iratok kikeresését kérte,⁵³ majd az iratokat átadta Lengyel Pál, Tary Pál tanácsagnak és Aigner Ferdinánd tisztii főügyésznek és az ügy hosszas tanulmányozásába kezdett.⁵⁴ Ebben az alaposságon kívül egy kis időhúzás is volt, hiszen a város pénztárát terhelte a segédlelkészek fizetése is.

1836. szeptember 5-én a tanács a harmadik segédlelkész fizetésére megszavazott 200 Ft-ot, amelyet oly feltétel mellett volt hajlandó fizetni, ha a segédlelkész elvállalja a városi rabok lelki gondozását, és azon kívül „az oskolai gyerekeket a hit tudományban oktatni tartozzék.” Tehát a kegyúrváros, amelynek a zsebében volt a pénz, komoly feltételeket szabott, beavatkozván így a lelkipásztorkodás belső rendjébe. „[...] s a' midőn a fentebb kitelt feltételek szerint kinevezendő illyes Segéd Úr abbéli szolgálatait teendi akkoron fizetésinek kiadattatása elrendeltetend...”⁵⁵ A tanács olyan következetesen kötötte magát ehhez a feltételhez, hogy ezt még több tanácsi gyűlésen is megismételték.⁵⁶ Az iratokból végül is nem derül ki, hogy ez alkalommal sikerült-e a harmadik kápláni státuszt megalapítani. Jogos a feltételezésünk, hogy nem, mert tizenkét év múlva a téma ismét napirendre került.

1848 februárjában Kreminger Antal plébános egy hosszú és logikusan felépített levélben a harmadik kápláni státusz megalapításáért ostromolta a patrónust, melynek érveit érdemes röviden végignéznünk.

Káplán katechetái két új hivatal alapításáért esedezek a fentisztelet tettes Ns. Pártfogó tanács s nemes választott közönségnek. Okaim mellyekre szükségessé lett kérésem elérhetését fektetem, következők.

– Mikor 1789 év martius 12-én a' Szeged-Palánki plebania a többitől külön vált [...] keresztség volt 177, halott 232, házaspár 61, s ezen legfeljebb 3000-nyi népesség lelki ellátására alapított egy plebánosi s két káplányi hivatal. Most a lefolyt 1847-ik évben [...] keresztesítés 365, halott 361, házaspár 114, az egész népesség Röszkét s Ujszegedet ide értve 8235.

53 CSML tan. jkv. 1836. jún. 11. 1836. szám

54 CSML tan. jkv. 1836. aug. 2. 2250. szám

55 CSML tan. jkv. 1836. szept. 5. 2578; 2579. szám

56 CSML tan. jkv. 1836. szept. 23. 2882. szám

– A szegedi belvárosi plébánia a legkiterjedtebb [...] ’s mégis palánkban legkevesebb a lelkész

– Az 1789-ik évben mikor a palánki három lelkész megalapítottat csak két nemzeti iskola létezett [...] most [...] összesen ezen plebania körében nyolcz mintegy 800 tanonczal[...]

– a Tettes Ns Pártfogó Tanács is még 1835-ik évben mikor püspöki látogatás alkalmával önmaga harmadik káplán iránt a megyés püspökkel értekezni méltóztatott. Engedett is ekkor ő Nagy méltósága [...] a tanácsi kívánatnak csak hogy azt rögtön azért nem teljesíté mivel még azon időben a nyugalmazott plébános élvén némelyekben az is szolgáltatott

– Az új tanodai rendszer szerint [...] papi személynek kell előadni a vallás és erkölcstant ... És én kénytelen vagyok hitoktató nélkül hagyni ezen osztályokat [...]

– [...] vasár ’s ünnepnap négy parochialis Sz.misének kell lenni [...] s ezen isteni szolgálathoz hárman vagyunk[...]

A mi a megalapítási mennyiséget illeti: ez a Tettes Ns Pártfogó Tanács ’s nemes választott közönség [...] közügy iránt hálásan elismert buzgó lelkiületétől feltételeztetvén úgy hiszem tolakodó nem leszek [...] a káplányi fizetés az 1785-ki Parochiarum regulatio szerint ugyan 200 Ft [...] a katecheta jutalmazása [...] 100 Ft, összesen 250 Ft-al egy egyént alapítani kegyeskednék.”

Végül a prépost plébános segítségét is felajánlja a harmadik kápláni állás megalapításához. „[...]szobaadást meg is ajánlok, ’s ezen új lakóval járó egyéb élelmezési terheket viendem...

Többire [...] szives uri vonzalmiba ajánlott teljes tisztelettel maradtam

A Tekintetes nemes pártfogó tanács ’s

Nemes választott közönségnek

Szegeden 1848-ki Február 2-án

alázatos szolgálója

Kreminger Antal

Prepost Szeged palánki plebános⁵⁷

57 SZCSPL Parochialia I. 1/b. Szeged kegyúri-ált. 42. d.

A felvetett kérdésről megkérdezték a választott községet, amely ez alkalommal határozottan ellenezte a harmadik kápláni állás megszervezését.⁵⁸

Ez a példa is mutatja, hogy az egyház mennyire markában volt a kegyúrnak és milyen kényes kapcsolat volt ez a plébánia és a patrónus között. A patrónus minden egyházi ügyben benne volt és szinte püspököt játszott a plébánián belül.

4. 2. *Küzdelem a kegyúr-várossal harangozó választás ügyében*

Egy tekintélyes iratcsomó őrizte meg az utókornak Csanádi István harangozó kegyúri választásának történetét, amelyből hosszan elhúzódó vita származott Kreminger Antal plébános és a város között.⁵⁹ A palánki plébánián nyugdíjba vonult Mészáros Antal első harangozó, és helyébe a város nem a munkáját becsületesen teljesítő második harangozó Miháلكovics Lőrincet léptette elő, hanem a prépost plébános véleményének kikérése nélkül „ősi kegyúri jogainál fogva” első harangozónak megválasztotta és a plébánosra mintegy ráerőszakolta Csanádi István kőműveslegényt, aki mind erkölcsait, mind magaviseletét tekintve teljesen alkalmatlan volt a feladat betöltésére. Mind a két fél Lonovich püspöknek írta le az esetet a saját szemszögéből és már ebből látszik, hogy a két álláspont kibékíthetetlen ellentétben áll egymással.

Az eset a kegyúr szemszögéből:

Szolgálatjárul leköszönt Mészáros Antal palánki harangozó helyére még folyó évi május 25-én Csanád István általunk megválasztván főtisztelendő Kreminger Antal prépost alesperes s plébános úr folytonos gyakorlattal erősített választási jogunkat nem csak kétségbe vonta nem csak befolyást követelt a választásba hanem [...] tetteg ellenszegült, Csanád Istvánt templom szolgálatjára nem botsátotta [...] a megtörtént választás után még ki is hirdette, hogy a harangozóság üres, és annak elnyerésére német szabók jelentsék magukat [...] mi Csanád Istvánnak alkalmatosságát és erkölcsi jellemét figyelembe venni el nem mulasztottuk, kényszerítve valánk az ügyet orvoslás végett Excellentiád előtt feljelenteni [...] holnapok múltak azolta el s az általunk tett választás most is tetteg gátolva van s bár [...] prépost úr [...] választási jogunkat többé kétségbe vonni nem akarja de egy új tésre lép és Csanád Istvánt erköltstelenséggel vádolván azt adja okul, hogy a templom szolgálatjához nem bocsájthattya azonban igen különös, hogy főtisztelendő urasága eddig ... soha Csanád István

58 CSML tan. jkv. 1848. febr. 7. 746. szám; 1848. febr. 18. 1037. szám; 1848. ápr. 3. 1666. sz.

59 SZCSPL Parochialia I. 1/b. Szeged kegyúri-köz 42. d. A harangozó nevét az iratok hol i-vel, hol y-nal írják. Az eredeti iratban megjelenő írásmódot követjük.

erköltsisége ellen fel nem szólalt – most holnapok után [...] fellép mint vádoló [...] hatásági állásunknál fogva tsak bennünket illethet ítéletet mondani Csanády István maga viselete felett [...] választási jogunkat annyival kevésbé engedhetjük feláldoztatni, mint hogy rajtunk soha nem múland, hogy Csanády Istvánt el ne bocsájtassuk és meg is fenyítsük mihelyt [...] erköltsi hibái bebizonyúlnak. Kegyelmes Püspök Úr! A fentebbiekből kegyessen által látni méltóztatik hogy a sértett fél mi vagyunk [...] ismételve felkérjük Nagyméltóságodat, hogy főtitisztelendő Kreminger Antal prépost urat a maga határai közé utasítani [...] méltóztasson, nehogy ha bár örömtelenül kényszerítve legyünk a szenvedett tettleges hatalmaskodásért tisztelt prépost alesperes és plébános úr ellen a törvény szigorúságához folyamodni[...]⁶⁰

Kreminger prépost logikus érvek felsorakoztatásával hat oldalas dolgozatban védi meg álláspontját a megyéspüspök előtt.

Szeged Szabad Kir. Városa Tettes nemes Tanácsának mint pártfogónak a palánki harangozó végképeni mellőzésemmel lett 's épen ezért általam el nem fogadott választása tárgyában [...] van szerencsém a következőkben ez ügyet felvilágosítani 's védveimet előadni.

Ezen végképeni mellőzésemmel [...] történt harangozó választás meg nem állhat:

– az 1835-ik évben püspöki látogatás alkalmakor kötelességemmé tettett Excellenciád által [...] hogy a fennálló harangozóhoz egy segédet második sekrestyést [...] a Ns. Tanács mint pártfogó nagylelkűséges közbejöttével iparkodnék felállítani s alapítani [...] ami meg is történt. Miháلكovics Lőrinczet 3 évi ingyen szolgálata 's dicsért magaviselete díjául velemi érintkezés folytán 's kívánatomra 2-ik sekrestyésnek kinevezvén. Miháلكovics Lőrincz azóta [...] legdicséretesb szolgálatot fejtett ki teljes meglegedésemre [...] az első harangozó Mészáros Antal Temes megyében vett szőlője miatti többszöri engedelem nélküli távolléte [...] reá nehezült egész harangozói kötelességet pontosan vitte [...] sógorok lévén [...] megegyeztek a stóladíjakban egymás közötti szerződéses megegyezésök szerint. De az első harangozó az ő sekrestyését ahol csak megejthette pénzben megkissebbítette [...] Ebből örökös villongás, végre csúnya gyűlölet

60 A levelet a tanács 1846. nov. 9-én írta

keletkezett. Mészáros Antal első harangozó [...] a húsvéti ünnepeken át ismét hon nem lévén Csanádi Istvánra, kiért ez ügy megindult bízta a templomot. Csanádi István akkor már irányomban makacs ellenszegülni kész hajlamot tanúsított követelvéni tőlem az első harangozói stóla járulatot [...] s tőlem ki is kapta. E miatt a két sógor harangozó közt újabban megindult a gyűlölet oly annyira, hogy az első (harangozó) [...] leköszönt, mit én sem most sem még más ízben el nem fogadtam. A kibékeltetés [...] megtörtént. Ám csak színre. Ez időtől fogva az első harangozó kezét nyakába kötötte [...] nagy reszketegségek közt öltöztetett panaszkodván [...] hogy elnyomorodott. Nem sok időre maga mellé vette Csanádi Istvánt [...] egyenként bejárta felkötött kézzel a tanácsnokokat azokat maga iránt [...] könyörületességre indítandó [...] megjelent a nemes Tanács előtt is és leköszönt, maga helyett ajálván Csanádi Istvánt. Azonban kezének baja vagy semmi, vagy csak igen csekély lehetett mert azóta ő már kezét föl nem köti [...] Május 14-én nekem is kijelenté, hogy ő elnyomorulván már csak május végéig szolgálhat. Erre írák én a levelet a nemes pártfogót [...] kitanitani szándékozván. Azonban a nemes Tanács épen ellenemre szándékos mellőzésemmel [...] a nélkül, hogy valóságos megüresülés még lett vagy a híveimnek hírével lett volna május 25-én Csanádi Istvánt első harangozónak nyakra főre kinevezte 's vélem azt június 5-én tudatta [...] E közben a nemes Tanács pártfogoltja a tanácsi végzés nyomán melly nékie kiadatott ellenemi győzelmével járt kelt dicsekedett. Ezekből látható hogy [...] a nemes Tanács igen nagyot eltévedett: mert

- a harangozói megüresülést be nem várta [...]
- engem szándékosan és elvbül kikerült
- a városokban gyakorlott szokás ellenére a 2-ik sekrestyést [...] a maga helyén hagyván egy egészen új egyént [...] tett elibe és így
- a 13 évig szolgáló Mihálkovic Lőrinczet ki [...] már 53 éves alája rendelte az idegen 28 éves új első harangozónak
- s amannak (Mészárosnak) hamis ármányát [...] szentesítette
- végre ellenem indulatoskodó végzéseket hozott [...] hogy [...] igazságtalan végzése elfogadására kényszerítsen.

Ezen végképeni mellőzésemmel [...] történt harangozói választás meg nem állhat [...] a papi gyűlésekben a templomszolgák moralitása kérdés alá vétetik [...] Excellenciád mint megyés püspök nem lehet indifferens hogy ki legyen harangozó. [...] Excellenciád rendeletei jogot sőt kötelest tartalmaznak arra, hogy a plébános és alesperes megnézze, ki az ő

harangozója [...] s így nem csak méltányos hanem jogos is, hogy a pártfogó ez iránt az egyházzal értekezék annyival is inkább mivel őt erre kötelezi

– a hazai köztörvény 1553. art. 22. 1563 art. 27. [...] de kötelezik

– a legfőbb királyi rendeletek [...] melyek az első harangozót egyenesen a pap szolgájának nevezik. [...] az egyháziakat a honoratiorok közé sorozza tehát a plébános részéről is [...] ovatosságot feltételez, hogy ezek alkalmazásában vigyázó legyen, hogy a pártfogói választásban [...] az méltóra essen. [...] ez pedig tetteles befolyást feltételez. [...] Nagy Zomborban az egyházi gyűlés a plébánossal választ következőleg mellőzve nincs. Temesvárott szinte illykép történik az ellátás.

– Szegeden is eddig ez volt a gyakorlat [...] a plébános nem hogy kirekesztve lett volna, de küldöttséggel előztetett meg.

Ezután Kreminger Antal alapos levelében sorra megcáfolja a kegyúr érveit.

A nemes pártfogónak ellenemi okoskodása:

– A mult évi július 6-róli levelében pártfogói jogára hivatkozik. Tisztelem azt én is. De törvényt reá nem tudok 's nem olvastam semmi commentatorban, hogy a pártfogó a templomszolgák választásában az illető Plébános alesperest végkép mellőzheti.

– eddigi szokásra hivatkozik. A városi privilégiumban pedig a harangozó választása a tanácsnak átadva nincsen különösen.

– hivatkozik arra, hogy a város fizeti. A Püspök is rendeli a hivektől a fizetését ezért még sem követel sem magának sem a plébánosának az alkalmazásban kizáró jogot.

– Azt mondja a kegyúr, hogy a plébánost magát választja, tehát a harangozót is. Igaz, hogy a plébánost választja, de a Püspök előterjesztésére [...] Ennyivel [...] én is tökéletesen megelepszem.

Kreminger jellemezi Csanádi Istvánt.

– Csanádi István mesterségére kőműves legény és mint ilyen a finom templomi ruhák és készültek ki és berakodására a templomi edények tisztogatására nem alkalmas. Szabót [...] találtam a Császári Monarchiának fővárosaiban mindenütt templomi szolgálatoknál [...] s ezért tudakozódtam a magyar és német szabó czéhmestereknél [...] s tüstént ajánlkoztak vagy nyolczan. Ez nekem a két tanácsi levélben nagy véteknek és pártfogó jogba avatkozásnak tulajdonított. A miből azt érzem ki világosan, hogy

a nemes pártfogó pártfogói jogát még eszemre akaratomra sőt privát beszélgetésemre is kiterjeszti, és ezeket zár alatt kívánja tartani akkor mikor nekem hírül adja, hogy kőműveslegényt választott [...] valóságos megüreülés nélkül harangozónak.

– A kőműves – ács bizonyítvány [...] azt tanúsítja, hogy jó mester: azért kár lenne azt nekie elhagyni.

Mindezekből átlátni méltóztatik Excellenciád hogy Szegeden a nemes Tanács magát pártfogói jogában túlbecsüli, az egyházi dolgokra nézve kizárólagos hatalmat kíván gyakorolni, a templomszolgákat kénye-kedve szerint kivetni, 's mászt behelyeztetni, kizárólagos pártfogói jogai közé sorozza, 's a templomot és annak szolgáit ollyasminek tekinti a mivel egyedül ő disponálhat. A maga körében már is életbe akarná hozni azon legutóbbi I.I.R.R. táblája projectumát miszerint a városi pap [...] végképen [...] hatalma alá kerüljön. Mert ha nem tűzte volna ki magának czélul [...] nem irandotta volna leveleit mellyekben Excellenciádtól nem az ügy elintézését kívánja, hanem csak azt, hogy engem végzése elfogadására kényszerítsen. Illy körülmények közt ismételve kijelenteni kénytelenitetem hogy én Csanádi Istvánt sem első, sem második harangozónak el nem fogadhatom [...] fiú teljes bizalommal kérem Excellenciádat: méltóztassék az én védelmemre ezen ügyet a Főméltóságú Magyar Kir. Helytartótanács elibe kegyesen fölterjeszteni. [...] Atyai Kegyeibe ajánlva [...] Szegeden Január 6-án 847. engedelmes fia Kreminger Antal prépost szegedi alesperes palánki plébános.

Ez a két levél alkalmas arra, hogy az ügy lényegét megismerjük. Ezek után idézzük fel a hosszúra nyúlt ügy főbb eseményeit.

Csanádi István kőműveslegény 1846. május 14-én kapott egy ajánlólevelet Nyári Ferenc Szeged-rókusi plébánostól, és másnap, május 15-én megírta pályázatát:

Tekintetes Nemes Tanács! Legkegyelmesebb Pártfogó Uraim! Reménylén azt, hogy [...] Mészáros Antal helybéli polgárnak azon buzgó esedezését és óhajását mellynél fogva engem mint jövendőbeli gyámolítóját helyébe a Tekéntetes Nemes Tanácsnak Kegyessége által Palánki harangozónak kineveztetni könyörög vigasztaló pártolás nélkül hagyni nem méltóztatik [...] bátorkodok legmélyebb alázatossággal az iránt esedezni [...] méltóztassék engem Mészáros Antal eddigi palánki harangozó helyébe a legkegyesebben [...] kinevezni. Csanády István kebelbéli polgár.

Az 1846. május 25-i tanácsi ülésen Kreminger Antal plébános előzetes megkérdezése nélkül már ki is nevezte a pártfogó Csanádit palánki harangozónak, és arról is gondoskodás történt, hogy a „kamarási tisztség rendes harangozói fizetését és folyó évi június 1-i napjától annak rendje szerint kiszolgálja.”⁶¹

Lengyel Pál polgármester meglehetősen későn, csak június 5-én értesítette Kreminbert. Egy hónap múlva azonban Kreminger már ki is rúgta Csanádit, melyről a főügyész így nyilatkozott:

Rengy Ferdinánd tiszti fő ügyész [...] véleménye abban összefoglalóan [...] nevezett kirugó plébános úr ellen megyei püspök úr ő méltóságátul elégtétel kivántatván a harangozónak megválasztása [...] megerősítessen s azon plébános úrnak tudtul adassék hogy a hatósági határozatokat tett uttyán gátolni szabadságában nem áll s ha képzelett jogának tett uttyán vissza torlásával fel nem hágy e Tanács őt mint hatalmaskodót is a törvények értelmében megzabolázandja és módot találand a harangozói szolgálat sikeresítésére

A tanács gyűlés elfogadta a főügyészi véleményt és Csanádit utasította, hogy napoként jelenjen meg a plébánosnál és munkahelyén a templomban.⁶² A plébános sem hagyta annyiban és 1846. szeptember 21-én hosszú levélben reflektált a főügyészi véleményre és a tanács határozatára. Mindenekelőtt bemutatta a városnak kedves pártfogoltjukat:

Tudományom van arról, hogy a harangozónak kinevezett Csanádi István – a nállam szólók szavaival élek – kártya-spiller, kortsmákban éjszakázó, játékban csaló ’s veszekedő [...] é felett igen káromkodó sőt a templomban is szolgálat alatt káromkodott [...] nem testi hanem erkölcsi hibákról van szó ’s ez az oka mellynélfogva [...] Csanádi István egyéniségét tekintve harangozónak el nem fogadhatom.” Aztán kitér a szomszédos királyi városok gyakorlatára: „[...]az eféle pártfogói választásoknál más sz. kir. városok u. m. Szabadka, Zombor, Temesvár példájára Szegeden sem mellőztessenek el végképp az illető lelkészek és templomatyák kiket a dolog legközelebről érdekel [...] kihallgatást és véleményadást mint eddig is minden elő esetben történt jogszerűen követelek. [...] Ki nem térendek

61 CSML tan. jkv. 1846. máj. 25. 2468. szám

62 CSML tan. jkv. 1846. júl. 6. 3314. szám

a tisztelt tisztí ügyészí véleléény azon jogkérdésben úgy sem tartozó kitételeire melly szerént plébánosi kirugásokról lázongó plébánosról, jogképzetről megzabolázásról s több effélékről szándékosan történik kiemelés, mert illyeseket higgadt vérrel a közönséges szólásmód nem jogkérdésekben és hivatalnokokról szok használni hanem tulajdonkép 's alkalmason barmokról és rabokról [...] Többire szíves úri hajlamiba ajánlom tisztelettel maradtam a Tekéntetes Tanácsnak Szegeden 1846. szeptember 21-én aláztatos szolgája. Kreminger Antal.

Csanádi erre elment a kőmíves céh vezetőihez és erkölcsi bizonyítványt kért és kapott, melyben 1846. október 1-jei dátummal igazolják becsületességét, szorgalmát és erkölcsi magaviseletének kifogástalanságát. Az összegyűlt levelek ismét a tanácsülés elé kerültek és Rengy Ferdinánd tisztí főügyész 1846. október 9-én annak a véleményének adott kifejezést, hogy „rendeltessék vizsgálat Csanády István ellen, és ha csakugyan lennének olly hibái amelyek szolgálattára nézve méltán akadálynak tekinthetők” fel kell menteni állásából. A gyűlés a vizsgálat javaslatát nem fogadta el, viszont a „prépost ő Tisztelendőségének tudtára adatni rendeltetik, hogy mivel a Tanács által kétségbevonhatatlan jogánál fogva megálasztatott harangozó Csanády István ellen [...] semmi alapos vád fel nem hozattatván – annak elmozdítására ok fent nem forog.”⁶³

A folyamat eddig jutott, amikor a tanács 1846. nov. 9-én megírta azt a nagy beszámoló levelét a püspöknek, amelyet fentebb közöltünk. Kreminger prépost ugyancsak fent közölt sokkal bőségesebb beszámolóját csak a következő év január 6-án írta meg a főpásztornak. S akkor az történt, hogy Csanády személyesen megjelent a tanácsnál és panaszt tett a prépost ellen, hogy vízkereszt ünnepeén „a templomból újra kipirongatván [...] Hunczut gazember s több rút kifejezések közt számos jelenlévő hallatára karjánál megfogta és a templomból kilökni erősködöt.” Ekkor a tanács elhatározta, hogy az udvari kamarához teszi át az ügyet.⁶⁴

A felterjesztésnek sem az iratcsomóban, sem a tanácsi jegyzőkönyvben nem találtam nyomát, amikor Csanády 1847. február 22-én ismét panasszal élt a tanácsnál és „Kreminger Antal prépost alesperes és Plébános úr által a mai napon az almariom kultsoknak tőle tett útján erőszakosan lett elvételével a többi kultsok általadására is kényszerítettván kér hathatós intézeteket tenni.” A gyűlés egy bizottságot kért fel az eset

63 CSML tan. jkv. 1846. okt. 9. 5288. szám

64 CSML tan. jkv. 1847. jan. 7. 184. szám

kivizsgálására.⁶⁵ A szegedi tanácshoz 1847. január 28-án érkezett meg Lonovich püspök válasza. Február 1-jén rögvest összeültek a püspöki válasz megtárgyalására.

Lonovits József csanádi püspök úr [...] f.é. januarius 28-kán [...] válaszulván [...] nyilvánítani méltóztatik, hogy miután a már megtörtént választásról lenne szó abban a Tanács jogának gyakorlását tiszteli [...] egyéb eránt méltányosnak tartaná, hogy az öreg 53 éves s már 13 évek óta mint alharangozó híven szolgáló Miháلكovics Lőrincz első sekrestyés legyen [...] Csanády István pedig mint most szolgálatba lépő nékie alá rendeltessék.

A rendelkező részben a pátfogó tanács hűséges maradt önmagához és leszögezi: a püspök kérése nem teljesíthető, mert egyrészt Csanádi már meg lett választva, másrészt a pártfogó által felszerelt templom javait biztonságosabban érzi Csanádi kezében, akinek ingatlan vagyona van, mint Miháلكovits kezében, aki teljesen szegény.⁶⁶ Így a dolog megint megoldatlan maradt. Még ugyanebben a hónapban Kreminger levelet írt a tanácshoz és erőteljesen tiltakozott jó hírneve jegyzőkönyvi megsértése ellen.

Csanádi István a fentisztelt tanács által kinevezett harangozó két ízben január 11-én és Február 22-kén panaszt adott személyesen ellenem be és ingerült egyoldalú panasza jegyzőkönyvbe vétetvén [...] szint annyi tanácsai végzése alapja lőn. Ekként nevemet, állásomat, 's jellememet jegyzőkönyvileg megpiszkolva [...] személyemet a feladás szerint ugyanazonosítva látom. Mindez alacsony reám fogás és merő rágalom [...] mivel nem igaz [...] sértett állásomhoz illő s kellő elégtételt kérek, kívánok és sürgetek [...] Ezt így tovább eltűrni tilt betsületem. Újítom kérésem és mielőbbi igazságos elégtételt várva [...] maradtam [...]

A tanács azonban nem sietett elégtételt adni, ismét vizsgálatba kezdett. „Ezen kérelem ez érdembeli vizsgálat eszközzésére kirendelt Lengyel Pál polgármester 's küldött társainak hivatalos haszonvétel végett kiadatik.”⁶⁷

Március 23-án azonban érdemben történt valami ebben a kínos kegyúri ügyben. Temesváry István Csongrád Megye első alispánja megkezdte a tanúk kihallgatását. Az

65 CSML tan. jkv. 1847. febr. 22. 893. szám

66 CSML tan. jkv. 1847. febr. 1. 508. szám

67 CSML tan. jkv. 1847. márc. 12. 1090. szám

első tanúvallomás Tokár István özvegyétől, született Privári Katalin polgárnétól írásban ezen a napon érkezett be. A csoportos tanúkihallgatás azonban 1847. április 6-án volt. Ekkor 13 tanút hallgattak ki. Kreminger plébános is megkapta a kihallgatási jegyzőkönyveket és 1847. április 12-én a tanácshoz írt levelében összegzi a kihallgatások eredményét és közli:

Mái napon Tettes Ns. Csongrád Vármegye kiküldöttei által megejtett törvényes vizsgálat nyomán világosan kitűnván az: hogy Csanády kőműves legény [...] nem tsak mielőtt harangozóvá lett káromkodó északázó, kártyázó, s kártyában csaló, veszekedő, és fenyték alatt börtönnel büntetve is volt, hanem hogy Isten Krisztus, Szentek elleni káromlásokat magában a templomban is nem iszonyodott közbotrányra elkövetni miolta már harangozó, sótt templomi pénzlopás is reá valósult [...] a templomban az után [...] káromkodik nekem vissza felelget még az oltárnál is [...] illy nyers, goromba veszedelmes szolgára tehát engem kárhoztattatni semmi pártfogónak [...] sem lehet [...] azt [...] hogy ő továbbra a templomban szolgáljon lelkipásztori és alesperesi állomásomnál fogva meg nem engedhetem a' mit is Tekintetes Polgármester urnak tudtul adni nem kések.

Már úgy látszott, hogy a plébános győzött és a Tanács végre engedni kénytelen. Erre reményt adtak Lengyel Pál polgármester válaszában első sorai:

A harangozó elmozdításáról f. holnap 12-én költ becses Levelére tisztelt Főtisztelendő uraságának tisztelettel válaszolni sietek, hogy a Tekintetes Tanácsnak soha szándoka nem volt köz botrányra alkalmat nyújtó egyének által betölteni az egyházi szolgálatokat[...] Azonban [...] hivatalos állásomnál fogva nyilváníthatom, hogy miután Csanády István harangozónak megválasztott [...] a Tanács mellőzésével vidéki Törvényhatóság vizsgálatjára szolgálatból ki nem lökhető, következőleg minden deferentia mellett, mellyel tisztelt Főtisztelendő Urasága erányában viseltetett nem elégedhetek meg Csanády István tényleges elmozdításának egyszerű tudtomra adásával... Szegeden April 13-án 847. alázatos szolgálja Lengyel Pál polgármester

A prépost plébános ennek ellenére kitartott döntése mellett, amelyet 1847. április 15-én közölt a polgármesterrel és az „érdemtelen pártfogoltat” dolgozni továbbra sem engedte. A tanács az 1847. április 26-án tartott gyűlés eredményeképpen ismét a püs-

pökhöz fordult, hogy „a palánki Prépost Plébánost a maga hatáskörébe utasítani méltóztasson.”

Számtalan év sorokon által sértetlenül őrizték meg Eleink valamint Hatósági ugy Egyházi pártfogói jogaikat – melyek sáfárkodásaink alá jutván, hisszük miként azok elhanyagolása avagy megszorítása végett nem pirulnak el hajdan békén nyugvandó hamvaink felett a mi utódjaink sem. Mert mit Városunk szabadsága [...] ’s jogai megőrzése eránt hivatali hitünkben fogadtunk azt ápolva sértetlenül a leendő nemzedéknek által botsátani el nem mulasztandjuk ’s midőn e’ férfias lelkesedéssel őrködünk Városunk érintett tulajdona fölött nem lehete megütközés nélkül nem értenünk, hogy Főtisztelendő Prepost ’s Allessperes Kreminger Antal úr a’ szent Dömei Egyháznak törvényesen elválasztott Harangozóját Csanády Istvánt állásból tényleg [...] kivetkőztette. [...] Minél fogva nehogy senki által el nem vitázható jogainkhoz ragaszkodva szigorúbb mádokhoz nyúlni kényteleníttessünk. Nagy Méltóságodat ezennel felkérjük [...] reánk nézve valóban kedvetlenül hatott benyomást eloszlatni [...] méltóztasson[...] Harangozó törvényes ok adatok nyomán csak a pátfogó által mozdítható el szolgálatából.⁶⁸

A ravasz Csanádi ismerte a tanács érzékeny pontját és mesterien megfogalmazott levelében a város „megsértett kegyúri jogára” való hivatkozással kérte állásába való viszhelyezését.

[...]méltóztassék a’ Tekintetes Nemes Tanács engemet, érintett Plébános úr által tetemesen megsértett de kétségbe nem vonható jogánál fogva a’ harangozói szolgálatomba erélyes végrehajtás mellett annál inkább visszahelyeztetni, minthogy engemet tisztelt Plébános úr nem annyira egyéniségem miatt mint a’ Tekintetes Nemes Tanács joga meggyengítésére sőt úgy szólva megsemmisítése végett üldöz és továbbá minthogy a’ kulcsok kicsavarása is nem annyiban tekinthető volna mintha azokat csupán a’ magam kezéből csavarta volna ki, hanem annyiban, hogy az által azokat a’ Tekintetes Nemes Tanácsnak magának és a’ Tekintetes Tanács által képviselt ötvenezer Szegedi lakosnak kezeiből csikarta és csavarta légyen

68 CSML tan. jkv. 1847. ápr. 26. 2070. szám

ki[...] A' Tekintetes Nemes Tanácsnak szerencsétlen szegény szolgája: Csanádi István helybéli polgár és palánki harangozó

Az egy éven keresztül húzódó kegyúri párbaj iratanyagát Lonovich püspök elgondolkoztató és bölcs levele zárja.

Tekintetes Szabad Királyi Szeged Városa Tanácsának

Midőn a Tettes Városi Tanács f. év Szent György hava 26-án [...] írt soraiban egyik fő még az utódok által is magasztalendő érdemének kívánja tekinteni hatósági egyház pártfogói jogának sértetlensége körüli örökösödését, nagyon felötlő ugyan akor a katolikus egyházi előjáróktól azt követelni: hogy ők Szentegyházunknak elidegeníthetetlen hatalmát akár nem ismerve akár arról lemondva lássák ugyan fogyatkozásokat melyek az egyház szolgálatjára választott egyéneknél feltűnnek – lássák azon rendetlenségeket mellyek ezektől egyenesen templomi szolgálatjuk körében követtetnek el az egyházi teendőknél zavart háborgást okoztak, de megbírálásukra annak meghatározására: meddig kelljen hibáikat eltűrni? meddig lehessen jobbulásuk után várni, mikor fajul el már annyira a dolog, hogy az csak az egyének változtatásával legyen elfordítandó? [...] Illy alárendelt állapotot mind-eddig megýémnek egyik egyháza sem ismert. [...] Kénytelen vagyok felemlíteni hogy nekem is van ahoz szavam: mi történjék megýém templomában ... a nevezett férfiú megszokott istenkáromlásait, trágár beszédeit s nem ép fedhetetlen magaviseltét [...] kölcsönös fel botránkozásoknak botrányos viselkedésnek helyet egy jóérezkű ember sem engedhet[...] S ezért jóvá hagyván az illető Plébános és esperes eljárását ezennel illendően megkérem a Tettes Tanácsot miszerént az eként megýeresedett harangozó állomás betöltése iránt intézkedni szíveskedjék.”

Még egy adalék a tanácsi jegyzőkönyvben: Kreminger Antal kérte az így állásából a püspök által felfüggesztett Csanádi István harangozó kegyúri fizetésének leállítást.⁶⁹

4. 3. A híres 1848/49-es „Kreminger ügy”

Sokkal kényesebb volt és nehezebben ért véget az 1848-49-es forradalom és szabadságharc alatt Kreminger prépost számára az az ügy, amelyet szinte a Szeged történetével

69 CSML tan. jkv. 1847. júl. 5. 3376. szám

foglalkozó valamennyi könyv megemlíti, és amelyet általában csak „Kreminger ügynek” emlegetnek. Az esetet nagyrészt Szeged történetírójának leírása alapján ismertetem.⁷⁰

1849. április 14-én Debrecenben elfogadták a Függetlenségi Nyilatkozatot. Szegeden egy nagygyűlésen hirdették ki 1849. április 29-én a Mars mezőn. Az istentiszteletet Szabados József teológiai tanár végezte, aki nagyon korán elkötelezte magát a forradalom mellett. Voltak azonban – írja Reizner – akik a debreceni nemzetgyűlés végzésének nyíltan ellenszegültek. Ezek közé tartozott a belvárosi plébános Kreminger Antal is. A prépost már korábban is a Csongrád Megyei Konzervatív Párt jelentős tagja volt. A szenvedélyek Szegeden is elszabadultak és a forradalmárok szemében Kreminger ellen-szenves személlyé lett. A szegedi papok között is voltak lelkes forradalmárok, mint Nyári Ferenc rókusai plébános, vagy Szabó Richárd belvárosi káplán. Kreminger azonban tartózkodott minden szélsőségtől, a politikának szószékére hurcolását helytelenítette. A forradalmi hangulatban ezért az 1848. december 17-én tartott gyűlésen a hazafiatlanság vádjá is felmerült ellene. Ilyen előzmények után történt, hogy Földváry csapatában harcoló gerillák egyikének gyermeke meghalt és a vagyontalan anya arra kérte Kremingert, hogy ingyen temesse el a gyermekét. Mire állítólag a prépost így válaszolt: „Olyan embernek, aki most is a király ellen harcol, nem temethetem el a gyermekét ingyen.” A hír Szegeden elterjedt, és elképzelhetetlen ingerültséget váltott ki, amely már kezdett elülni, amikor Földváry és csapata dicsőséges győzelemmel nagy ünneplések között hazaérkezett. A hír a gerillák tudomására jutott és egy csapat Csanády vezetése alatt felkereste Osztrovszky kormánybiztost azzal a kijelentéssel, hogy ha a dolog méltó elégtételt nem nyer, a prépostot felkoncolják. A legválságosabb időszakban érkezett gróf Batthyány Kázmér Szabadkáról Szegedre, hogy Debrecenbe sietve a miniszteri tárcáját átvegye. A prépost fenyegetett életének megmentésére a polgármester a tanács és a segéd-kormánybiztos egybevágó javaslata szerint más alkalmas mód nem kínálkozott, mint hogy a plébánost állásától felfüggesztettnek nyilvánítsák és ellene a vizsgálatot elrendeljék. Batthyány ezért április 26-án Szegedről való eltávozása napján „Nyílt Rendeletet” intézett a tanácshoz – amely nyomban falragaszokon is megjelent a városban:

A szegedi városi hatóságnak ezennel meghagyatik, hogy Kreminger Antal prépost és belvárosi plébános urat, ki a hivatásának, a haza jelen vész állapotában [...] meg nem felelt [...] közönségesen ösmert szelleménél fogva jelen állomásának további vitelére érdemtelen, hivatalától felfüggesztvén, helyette pártfogói jogánál fogva, más érdemes egyént válasszon. Szegeden April hó 26-kán Gr. Batthyány Kázmér országos biztos.

70 Reizner i. m. II. 153-155. old.

Kreminger erre „Nyílt Válasz”-t bocsátott közre – külön nyomtatásban, mert közleményének közlését a helyi hírlap megtagadta – amelyben végtelenül bölcsen és mértéktartóan próbálta megvédeni jó hírnevét:

Ezen személyemre vonatkozó nyílt-rendeletre a szegedi hatóságnak és közönségnek, de különösen palánki hiveimnek, becsületem, egyházi és polgári állásom szennynélküli megmentésére, önvédelmemül, nyíltan kell válaszolnom: A rendelkező nemes gróf urnak igaz hazafiai tisztelet; nem övé a felelősség [...] hanem azoké, kik engem nála bevádoltak[...] stb.⁷¹

A város közönsége a megürültnek nyilvánított plébániai hivatalt 1849. május 21-én tartott közgyűlésén be is töltötte. Egyházkegyúri jogánál fogva megválasztotta Szabados József teológiai tanárt palánki plébánosnak. Kremingertől a javak élvezetét megvonta és az ügyben kinevezett küldöttség az elmozdítás és beiktatás tényét erőszakkal teljesítette. Horváth Mihály csanádi püspök vallás és közoktatásügyi miniszter május 31-én azonban Szabados József „kegyúri” megválasztását megsemmisítette. Erre a közgyűlés június 8-án Kossuthhoz terjesztette fel az iratokat, és június 29-én pedig még 17 tanúnak a kihallgatási jegyzőkönyvét is. Azonban a minden fórumon kellemetlennek tartott ügy hivatalos elintézését nem nyert. Róka József makói püspöki helynök találta meg a megoldást. Két hónapra elküldte Kremingert a budai gyógyfürdőbe. Ezalatt a forradalom és szabadságharc elbukott. A prépost visszatért Szegedre, ahol állásába hivatalosan visszahelyezték.

Gaál Edvárd Kerületi Kir. Főbiztos helyben folyó év és hó 30-án 99-ik szám alatt költ rendeletben – miután főtisztelendő Kreminger Antal Prepost és helybéli belvárosi plébános folyó év április hó 26-án a pártütők által hivatalától felfüggesztetett [...] nevezett főtisztelendő Prepostot előző tisztségeibe visszahelyezni, és a tanácsot oda utasítani méltóztatik: miszerint említett Prepost ’s Plebanos elvételét plébánusi hivatalának ’s azzal összekötött mindennemű javadalmak élvezetének birtokába vezetessék, és felfüggesztésétől hátralévő tiszti járandósága kiszolgáltassék.⁷²

A szegedi prépost plébánost a Csanádi Püspökség is 1849. szeptember 5-én rehabilitálta:

71 Lovászi Józsefné: „Szegednek népe...” Az 1848-49-es forradalom és szabadságharc dokumentumai a Somogyi könyvtárban. In: Szeged 1998. március 34-35. old.

72 CSML tan. jkv. 1849. aug. 31. 225. szám

„Csanádi Püspöki Sz. Szék Temesvárott f.e. augusztus hó 28-án 169-ik sz. alatt költ levelében azon tudósítását teszi: hogy hivatalából felfüggesztett Kreminger Antal Prépost Plébános Alesperes – eddigi hivatalába – jogaiba s jogainak tellyes élvezetébe – az e részben közben jött magyar miniszteri alaptalan ’s jogtalan rendeletének megsemmisítése mellett viszahelyeztetik.”⁷³

5. AZ ARANYMISÉS „ÁLDOZÁR”⁷⁴

Sok munkában és küzdelemben eltelt ötven év és Kreminger Antal palánki plébános 1876. október 26-án az aranymisés oltárhoz léphetett. Az egész várost megmozgató ünnepségnek különös fényt adott az, hogy kézvezetője Németh József segédpüspök és püspöki helynök volt, akit 24 évvel azelőtt mint kedves tanítványát a prépost plébános vezetett az újmisés oltárhoz. A Szegedi Híradó áradozva nyilatkozik Németh püspökről: „... társas körökben egy finom lelkű, nagy műveltségű férfit ismertünk föl benne, aki papi hivatását a polgári kötelességekkel összeegyeztetni akarja és tudja”, majd hozzászól:

De ami ránk nézve legbecsesb, fölismertük benne a szegedit, ki a szeretet melegével csügg a távolban is szülővárosán figyelemmel és részvétellel kíséri azt fejlődésében, jó és balsorsában miként ezt már tettel is megmutatta. Valóban nem csoda, ha tisztelt földink mindenkit elbájolt...

Az ünnepélyes aranymise fényes papi segédlettel és Németh József segéd püspök manuduktorsága mellett reggel 9 órakor kezdődött a Szent Dömötör templomban és fél 12 felé ért véget. A plébánosáért rajongó hálás szegedi nép zsúfolásig megtöltötte a templomot, de papok is sokan eljöttek az ünnepségre. A csanádi egyházmegyések mintegy 30-35-en lehettek, de szép számmal vettek részt a szomszédos váci és pécsi egyházmegyéből is. Szeged város hatósága, mint kegyúr testületileg volt jelen a ritka papi jubileumi ünnepségen. S amikor kilencet ütött az óra, az aranymisés prépost plébános a püspökkel az oldalán az assisztencia kíséretében baldachin alatt a főajtón vonult be a templomba a főoltár elé. Itt Bódi Antal makói prépost – az aranymisés pályatársa és legjobb barátja – köszöntötte, és egy aranykelyhet adott át az aranymise emlékéül, amelyet az ünnepelt meghatott szavakkal köszönt meg. Ezután beintonálta a „Te Deu-

⁷³ CSML tan. jkv. 1849. szept. 5. 278. szám

⁷⁴ Kreminger Antal aranymisés ünnepségéről szóló beszámoló a korabeli újság cikke alapján közlöm. Szegedi Híradó XVIII. évf. 132. szám 1876. okt. 29.

mot” a hálaadó himnuszt, amelyet az egész templom őszinte hálaadó szívvel énekelt. Az egyházi szertartás ezután a legnagyobb ünnepélyességgel folyt le az öreg Dömötör templom falai között, melynek csúcspontját Oltványi Pál szívhez szóló népies szentbeszéde jelentette, amelyben élénk vonásokkal ecsetelte az ünnep jelentőségét és rajzolta meg az ünnepelt ötven éves pályafutását. A kóruson a tanítóképző énekkara, valamint az egyházi énekkar és zenekar is a nagy ünnephez méltóan szerepelt. Szólót énekeltek Hetényi Antónia és B. Nikó Lina asszonyok. Közreműködött még Kémérdyné leányképezdájének énekkara néhány férfi taggal kiegészítve a dalárdából. A szentmise végzetével a jubiláns plébános aranymisés áldást osztott a papságnak, a patrónusnak és a jelenlévő közönségnek. Amikor az asszisztencia és az ünnepelt a templomból kivonult, mozsárágyú dörgések tették felejthetetlenné az ünnepet. Az aranymisés ezután a püspökkel és a papsággal a plébániára vonult, ahol Németh c. püspök remekbeszabott latin beszéddel köszöntötte az aranymisést az egyházmegyes papság nevében, melyre Kreminger prépost rögtönözve a legnagyobb könnyedséggel szintén latin nyelven válaszolt. Ezután a protestáns egyházak nevében Varga Pál református lelkész köszöntötte meleg szavakkal tolmácsolva mindannyiuk őszinte tiszteletét és rokonszenvét. A prépost plébános hasonló meleg szavakkal köszöntötte meg és kifejezte reményét, hogy az egyetértés amely Szegeden a hit felekeztek között eddig fennállott, továbbra is megmarad. Ezután a katolikus kántorok tisztelegtek testületileg, majd jött a köszöntő hívek véget érni nem akaró hosszú sora. Az üdvözlő táviratok reggeltől estig érkeztek a plébániára.

Délután egy órakor kezdődött a 200 terítékes ünnepi ebéd az Olvasó Egylet díszes termében, amely a legjobb hangulatban délután 4 órakor ért véget. A pohárköszöntők sorát maga az ünnepelt aranymisés nyitotta meg éltetvén a királyt és fölséges családját, a szintén aranymisés pápát (IX. Pius) a város vezetőit s végül Német püspököt, akit 24 évvel azelőtt p. vezetett oltárhoz. Ezután egymás után hangzottak el a pohárköszöntők – s ahogy a korabeli újság megjegyzi – az „egyikből a szív melege áradt, másiktól az ész és élce tüze pattogott és sziporkázott, a legtöbben azonban az alkalomhoz illő emelkedettség nyilvánult ... és az ő fő viselője nem roskadt le a sok áldás és áldomás alatt, hanem majd mindegyiket viszonzta egy-egy talpraesett toasztal.” Nagy örömujjongás fogadta, amikor Németh püspök állt fel és elsorolta, mi mindent köszönhet a jubilánsnak életpályáján, aki mindig mellette állt és baráti, atyai tanácsaival támogatta. Hála szeretetét nyilvánította a szeretetteljes fogadtatásért, amelyben szülőföldje polgárai részesítették és ez kötelezi őt arra, hogy Szegedért ezután még többet tegyen. A nagy éljenzéssel fogadott köszöntő után Dáni Ferenc főispán emelkedett szólásra és elmondta, hogy vallási türelmetlenség sokfelé található még a legműveltebb országokban is. Aztán rámutatott Magyarországra, mint a vallási türelem hazájára, s végül Szegedre, ahol a különböző felekezetű lelkészek „nemcsak hogy viszálykodásban nem élnek, sőt egymást a legjobb indulattal támogatják. Ebben kiváló érdeme van a kath. Papságnak

s elsősorban úgymond ünnepeft főpapunknak. A vallási türelem legyen ezután is vezérünk és a hazaszeretet egyesítsen mindnyájunkat... az alkotmányos király zászlója alatt.” – fejezte be pohárköszöntőjét a főispán. Végül a prépost plébános emelt poharat és lelkes szavakkal éltette Szeged népét. A Szegedi Híradó így fejezi be beszámolóját: „Ezzel a lakoma s az ünnepély véget ért, de kellemes emléke sokáig élni fog a város polgáraiban.” A színes beszámoló után a Szegedi Híradó külön címben közli: „Kreminger Antal prépost-plébános 50 frt-t küldött a polgármester úrnak azon utasítással, hogy ez összeg fele az árvaházra fordíttassék, másik fele pedig a szegényeknek kiosztassék.”

6. KREMIKER ANTAL HALÁLA ÉS TEMETÉSE

1885. február 5-én a Szegedi Híradó nagybetűs rövid hírbn tudatta Szeged polgáraival: „Kreminger Antal prépost és Szeged-belvárosi plébános ma reggel öt és fél óraker meghalt.”⁷⁵

A másnap megjelenő szám ismét közli a szeretve tisztelt plébános halálhírét, majd hozzáfűzi: „Nem váratlanul múlt ki a 82 évében járt agg férfiú közel bekövetkezendő haláláról mindenki meg volt győződve már hetek óta attól a perctől kezdve midőn a városban híre ment, hogy ágyba esett. Mert ami ágyba fektette a kötelességeit a legvégső határig teljesítő ősz lelkipásztort az az öregek betegsége volt: a végelgyengülés miből nincs fölépülés. Megholt az öregek szép halálával szenvedés nélkül nyugodtan. Nem is meghalt, hanem elszenderült egy hosszú álomra, amiből nincs fölépülés ...”⁷⁶ A helybeli társ-lap, a Szegedi Napló meghatóan írja le a prépost-plébános utolsó perceit. „

A boldogult prépost végperceit nem háborította meg a halálküzdelem fájdalma. Utolsó óráiban inkább csöndes szendergőhöz mint haldoklóhoz hasonlított arcán nem változott egy vonás sem. Az utóbbi napokban néha láz fogta el s többször esett önkívületi állapotba, néha gyöngye beszéd hagyta el ajkát; s környezetét arra kérte, vigyék le hivatalos irodájába, hogy ő dolgozhassék ... ma éjszaka néhány órával halála előtt újólag láz lepte meg. Fölemelkedett kissé ágyában s mély ércztelen hangon megszólott (napok óta először)

– Dolgozni...

Ezután visszahanyatlott párnájára s e perctől kezdve csöndesen, nyugodtan feküdt ágyában. Környezete akkor már tudta, hogy elérkezett a legszomorúbb pillanat. A prépost ágyánál halála órájában Neurohr Károly,

⁷⁵ Szegedi Híradó XXVII. évf. 28. szám 1885. febr. 5.

⁷⁶ Szegedi Híradó XXVII. évf. 29. szám 1885. febr. 6.

Kovács János és Eszes István segédlelkészek voltak az ápoló személyzettel. Valamivel negyed hat után a prépost lélekzete hirtelen elfulladt, majd egy hosszú mély sóhaj szakadt föl kebléből ... karjait széttárta mint az egyházi szertartás alatt szokta ... s lelke elszállott⁷⁷

A Belvárosi Plébánia Halottak Anyakönyve így regisztrálja a prépost plébános halálát.

Halál év, hó, nap: 1885. február 5.

Dr. Kreminger Antal csanádegyházmegyei áldozár, hittudor, csöppőfői cz. Prépost k.é. alesperes, sz.széki ülnök püspöki biztos Szeged-palánki plébános.

Szülők: Kreminger György

Peszvár Franciska

Származási helye ideje:

1804. január 21.

Lakhelye: Szeged Palánk plébániaépület

Betegség vagy halál neme: végelgyengülés

Szentségekkel el volt-e látva: igen

A temető vezeték és keresztneve, hivatala: Németh József felszentelt püspök csanádi nagyprépost⁷⁸ stb.

A ravalt az elhunyt kívánsága szerint a plébánia első emeleti nagytermében állították fel az ajtóval szemben. Az elhunyt prépost halotti öltözéke: reverenda, karing, préposti vállgallér, birétum, a lábán pontifikáló cipő, a mellén préposti kereszt. Fejénél feszület állt, fölötte fekete drapériából mennyezet, mellette égő gyertyák, a ravatal előtt térdeplő, mellette díszegyenruhába öltözött rendőrök álltak őrt. A plébánia bejáratánál is rendőrök a tűzoltókkal együtt biztosították a rendet. A nép egész nap özönlött a ravatalhoz, hogy még egy búcsúpillantást vessenek szeretett plébánosukra. „Nők, gyermekek férfiak nagy csoportja állotta körül a koporsót – írja a Szegedi Napló – néma megindulással. Itt, ott halk zokogás hangzott föl ... öreg anyókák, kiknek nagyon nehe-

⁷⁷ Szegedi Napló VIII. évf. 29. szám 1885. febr. 6. 2. old.

⁷⁸ Belv. Halottak Ak. XII. kötet 1881-1885. 191. old.

zükre esik megválni megszokott papjuktól, könnyezve térdeltek a ravatal lábánál. Sok ily megindító jelenet játszódott le a nap folyamán...”⁷⁹

A temetési szertartás⁸⁰ 1885. február 6-án délután 3 órakor kezdődött. A templomteret az Iskola utcát és az ide vezető utcákat már a kora délutáni órákban óriási tömeg lepte el. Szeged minden részéből jöttek a gyászolók és a rendet a rendőrség és tűzoltóság csak ügyel-bajjal tudta fenntartani. De nem csak a templomtéren és az ide vezető utcákban, hanem a kis körút és a Kálvária utca mindkét oldalán is sűrű falat képezett a feketébe öltözött emberek sokasága. A fenntartott helyen foglaltak helyet a város nobilitásai: Kállay Albert főispán, Pálffy Ferenc polgármester, Görgey Kornél és Georgievics tábornokok, Kürthy alezredes és Védő őrnagy. Ott volt még Szabados János helyettes polgármester, Szluha Ágost főkapitány, a tanács és a magisztrátus, valamint a városi tisztikar teljes létszámában, a jótékony nőegylet, az izraelita nőegylet küldöttsége, a városban lévő összes felekezetek küldöttségei. A református egyházat Lévay Ferenc gondnok és Varga Pál lelkész képviselte. Az evangélikusok küldöttségét Thonay József lelkész, a zsidó hitközség küldöttségét Dr. Rózsa Izsó elnök vezette.

A koporsót 3 órakor hozták le a térre. A templomból Németh József püspök teljes egyházi díszben nagyszámú papság kíséretében a koporsóhoz vonult, és megkezdődött a szertartás. A „Miserere” után Chilkó belvárosi kántor megható búztatót énekelt. Ezután a koporsót a templomba vitték. Aki csak befért, ott szorongott a templomban. Itt hangzott el Oltványi Pál prépost megható gyászbeszéde. Az énekkar éneke után a koporsót ismét kivitték a térre és betették a gyászkocsiba, melyet négy fekete ló húzott és megindult a menet a belvárosi temető felé. A Szegedi Napló találóan jegyzi meg: „A gyász-szekér mögött gyászolónak nem egy felekezet, vagy osztály haladt, hanem maga Szeged.” Elöl haladt a lovas rendőrség, utána az egyletek, testületek zászlóik alatt... A kocsni előtt fehérbe öltözve koszorúval a fejükön negyven kisleány haladt templomi zászlókkal. Ezután haladt fáklýásokkal körülvéve a gyászkocsi, melyet a papság követett. Németh püspök a város kocsián ment.

Amerre a menet elhaladt – folytatja beszámolóját a Szegedi Napló – az ablakok telve voltak, mindenütt nagy emberfal tolongott. A szakadó eső nem háborította meg a gyászmenet méltóságteljes képét... az árvaház előtt ment végbe a szokásos búcsúztató, mely rövid imából és a rókusi kántor búcsúénekeiből állott... a gyászszertartás megragadó részletei lefolytak, ima, ének, búcsúszó elhangzott, a koporsóra ráhulltak a dübörgő hantok ... Kreminger Antalt ölebe fogadta az anyaföld, a sír immár elfödte sze-

⁷⁹ Szegedi Napló VIII. évf. 29. szám 1885. febr. 6. 2. old.

⁸⁰ A temetés leírását ismét a Szegedi Napló VIII. évf. 30. szám 1885. febr. 7. alapján közlöm

meink előtt... Adjon kifáradt testének édes pihenőhelyet az anyaföld. És az örök világosság fényeskedjék néki. Itt pedig a mi körünkben ahol annyira becsülve, szeretve és tisztelve volt – hosszú, hosszú korszakon keresztül megmarad az ő emléke. Áldva és kegyelettel fogjuk megőrizni szíveinkben azt a galambbősz aggastyánt, aki mint egy leélt nagy időknél élve maradt szelleme, mint egy tisztos pátriárcha élt, működött, buzgólkodott sorainkban, példát adva, vezérelve lelkesítve mindenre a mi jó, szép, és nemes. Az igazi papot, aki népének a szó legnemesebb értelmében papja, valódi lelkipásztora volt meg fogják emlegetni még azok is, akik egy emberöltő kor elmúltával utánunk következnek ... Legyen áldott emléke! És szelíd apostoli szelleme maradjon itt köztünk örökségben a béke, felebaráti szeretet és testvériség zálogául.⁸¹

*Dr. Kisházi-Kovács László
főiskolai docens, SZHF*

81 Szegedi Híradó XVII. évf. 29. szám 1885. febr. 6.

A DOGMA

A FOGALOM TÖRTÉNETE

A dogma fogalma és a fogalom története azt mutatja, hogy „Az embernek már eleve »dogmatikus« egzisztenciája van”.¹ Ez abban mutatkozik meg, hogy az ember alapvető tételket megfogalmaz. A dogma katolikus értelemben vett mai jelentése – „az egyház objektív hitének fogalmi kifejtése”² – nem túl régen alakult ki. Röviden áttekintjük, hogyan fejlődött ki ez a jelentés.

A görög δόγμα szó a filozófia és a jog területén szerepelt. A filozófiában *véleményt, tant* jelentett, míg a jogban *határozatot*. Az Ószövetség görög könyveiben is ebben a jelentésben fordul elő.³ Az igei változata: a dogmatizálni is előfordul.⁴

Az Újszövetségben a „dogmák” a császári rendeleteket, határozatokat jelentik.⁵

A kifejezést a késői páli hagyományban a mózesi törvény előírásaira alkalmazzák.⁶

A *dogma* szó legjellemzőbb használatának alkalmazása az Újszövetségben kétségkívül az apostoli zsinattal kapcsolatban szerepel, amikor a jeruzsálemi zsinat határozatait értik rajta.⁷ Mindazonáltal nem állíthatjuk, hogy a dogma elsődleges jelentésével találkozunk itt, minthogy az apostoli összejövétel határozatai főleg fegyelmi kérdésekre vonatkoznak. A szóhasználat mindenestre mutatja, hogy milyen fontos, erős teljes ha-

1 RAHNER, K. – VORGRIMLER, H.: Teológiai kishoztár, Budapest 1980, 107.o.

2 MÜLLER, G. L.: Katolikus Dogmatika, Budapest, Kairosz 2007, 75. o.

3 „Mikor aztán kihirdették az ítéletet...” Dán 2,13. „Ha tehát úgy tetszik neked, írásban rendeld el kiirtásukat.” Eszt 3,9.

4 „Ugyanakkor közös határozattal eldöntötték és elrendelték ...” 2Makk 10,8. „Majd közös elhatározással abban állapodtak meg mindannyian ...” 2Makk 15,36.

5 „Rendelet ment ki Augustus császártól ...” Lk 2,1. „Pedig ezek mindnyájan a császár rendeletei ellen cselekszenek.” Csel 17,7.

6 „A tételes parancsokból álló törvényt megszüntette, hogy mint békeszerző, a kettőt egy új emberré teremte önmagában.” Ef 2,15.

„Rendelkezéseivel az adóslevelet, mely vádolt minket és ellenünk szólt, eltörölte, eltette az útból, és a keresztre szegezte.” Kol 2,14.

7 „Amikor sorra járták a városokat, s tudatták, mihez kell tartaniuk magukat, közölték velük a határozatokat, amelyeket az apostolok és a presbiterek hoztak, akik Jeruzsálemben voltak.” Csel 16,4.

tározatot, rendeletet hoztak az apostolok. A *dogma* szónak az utóbbi két évszázadban kialakult jelentését nem lehet ezekből levezetni.

A dogma, mint „*norma*”, megtalálható az apostoli atyáknál is: az Úr dogmái,⁸ az evangélium dogmái,⁹ az Úr és az apostolok dogmái.¹⁰ Általában a gyakorlati életvezetés normáiról van szó ezekben a szövegekben, az isteni határozatokról.¹¹

A másik jelentés, a „*tan*”, tanítás, is megtalálható a keresztény íróknál. A szónak semleges jelentése van, minden tanításra alkalmazható,¹² az Egyház tanítására is. A keresztény irodalmon kívül is megtalálható ez a használat.

Irénéusz és Alexandriai Kelemen alkalmazza a különböző iskolák véleményére, és a keresztény tanítás jelölésére is. Origenésznél az egyház tanításának összességét jelenti.

A későbbi íróknál sincs jelentősebb értelmezés változás, akkor sem, amikor a tévtanítók tanait is ezzel a szóval jelölik.

Az Egyház hivatalos szóhasználatában „*decrétum*”, tanítás értelemben fordul elő. Ebben az értelemben használja a Niceai zsinat is (DH 127).¹³

Nagy Szent Bazil különbséget tesz a kérygma és a dogma között: az első, a kérygma az, amit az Egyház hivatalosan tanít, például egy Zsinaton; míg a dogma kevésbé pontos megfogalmazás, mely az egyház tanításával van vonatkozásban, annak formuláival, rítusaival, amennyiben azokat nem aprólékos pontossággal hirdették ki.

A dogma kifejezés gyorsan elterjed a latin világban. Megtaláljuk Tertullianusnál, de csak a 4. században terjed el a használata. Megtartja a „szilárd tanítás” értelmet. Általában a keresztény tanítást értik rajta, de alkalmazzák a tévtanításokra is. Sőt, inkább azokat értik rajta. Így Ágoston is Pelágiusz tanításait nevezi „dogmák”-nak.

8 „Az Úrnak három rendelkezése van: az élet reménye, hitünk kezdete és vége, az igazságosság, az ítélet kezdete és vége, az öröm és örvendezés, az igazságosság tetteinek tanúsítása.” Barnabás levele, I.6, in: Ókeresztény írók szerk.: Vanyó László, 3. k. Apostoli Atyák, 221. o.

9 „Az apostolokkal és a prófétákkal az evangélium rendelkezésének megfelelően járjatok el.” Didakhé XI.3. in: Ókeresztény írók, 3. k. 98. o.

10 „Arra törekedjete, hogy az Úr és az apostolok rendelkezéseiben szilárdak legyetek.” SZENT IGNÁC Levele a Magnésziaiakhoz, XIII.1. in: Ókeresztény írók, 3. k. 174. o.

11 „Isten ... a prófétai Lélek által előre meghirdette, hogy az emberek között ő mindenkit tetteinek érdemei szerint jutalmaz.” JUSZTINOSZ: I. Apológia XLIV, 11. in: Ókeresztény írók, 8. k. 98. o.

12 „Nem gondolkodás és bölcselkedés révén jöttek rá a tanításra (a keresztények), nem is kíváncsi emberek eszmefuttatásai által, nem is emberi tételeket vallanak, mint mások.” Levél Diognétoszhoz, V.3. in: Ókeresztény írók 3. k. 371. o.

„Tatianosz állította össze ezeket ... először a ti tanításotokban nevelkedett, másodszorra azonban azt a tanítást tanulmányoztam, amit most is hirdetek nektek.” TATIANOSZ: Beszéd a görögök ellen, 42. in: Ókeresztény írók 8. k. 356. o.

13 „Mindenekelőtt azonban írásban kell megvallaniuk, hogy egyetértenek a katolikus és apostoli Egyház tanításaival és azokat követni fogják.” DH 127.

A kor írói számára ez az általános használat, kivétel, igen jelentős kivétel Lerinumi Szt. Vince, aki elsőként próbálja a hit-tanításra alkalmazni a „dogma” elnevezést. A dogma a katolikus tanítás, isteni tanítás, melyet mindig is tartottak az Egyházban; ez növeli és táplálja a hit tudományát és bölcsességét minden egyes emberben, és az egész Egyházban, a történelem folyamán, a különböző időkben. A legfontosabb követelmény: az igazságban való állhatatosság és növekedés; ezeknek kell megfelelni a dogmáknak.

A középkorban, különösen Szent Tamásnál, a „dogma” kifejezésnek megfelel, vagy legalább nagyon megközelíti azt, az „*articulus fidei*” elnevezés. Ez az elnevezés a pontos, pontonkénti felsorolást sugallja, az összefüggést az egészben, a hit teljességében. A hit artikulusai az Istentől közvetlenül kinyilatkoztatott igazságok, melyek alapvető fontosságúak a hit, és a hit megélése szempontjából. Ezek adják meg reményünk végső alapjait, és Isten boldog színelátását az örök életben. Mint „formális” garancia, ehhez hozzájárul, hogy ez az igazság bennfoglaltatik egy szimbólumban, egy hitvallásban. Nagy érdeklődés van a „grádus” iránt, a bizonyossági fok, vagyis az igazság objektív fontossága iránt.

A Trentói zsinat sem ad pontos leírást a dogma kifejezésről (DH 1505, 1825), ezen kívül a „dogma” és a „herezis” fogalma is eléggé pontatlan. A „hit” a hiendő igazság pontos meghatározásán túl vonatkozik a hívés szubjektív kötelességére, mely sokkal tágasabb, mint a szoros értelemben vett kinyilatkoztatott igazság. Ugyanígy a „herezis” fogalom is túl általános; jelenti egy téves tan megvallását, de herezissel gyanúsítható az is, aki súlyos vétséget követ el, mert a szubjektív aktivitás itt is meghatározó elem.

Ilyen összefüggésben nem állítható, hogy mindazt, amit a Zsinat mond a különböző fejezetekben és a kánonokban, azt mind mint hit-igazságot kell tekinteni, melyet Isten kinyilatkoztatott. Ebben a korban a mindaz „hit” volt, ami összefüggésben állt az üdvösséggel. Nemcsak a „dogma” szó nem jelentette azt, amit később értenek rajta, hanem maga az a valóság, melyet ma ezzel a szóval jelölünk, még nem található meg az egyház öntudatában, úgy, ahogy az megtalálható lesz később.

A Reformáció szemlélete, a kizárólagos hivatkozás a Bibliára, minden egyházi értelmezés kizárásával, szükségessé tette, hogy egyre jobban meghatározzák a dogma kifejezés jelentését a katolikus egyházban. Pontosítani kellett az igazság, a bizonyosság fokait, amellyel egy igazságot tanítanak, a tanítóhivatal értékelését, a zsinatok egyetemes érvényét ...

A XVIII. század végén a teológia pontosítja és egységesíti a *dogma* fogalmat, és egyre inkább azt jelenti, *amit az egyház a hívők elé tár hívés végett* az egész világon. A magiszterium is ebben az értelemben kezdi használni.

Úgy tűnik, hogy Lerinumi Vince értelmezésében¹⁴ vett dogmára utal az Ineffabilis Deus bulla, mely Szűz Mária szeplőtelen fogantatását hirdeti ki (DH 2802). Későbbi tanítóhivatali megnyilatkozások a kifejezést abban az értelemben használják, hogy az *az Egyház által felajánlott igazság*, hogy azt mindenki higgye (DH 2879, 2911, 2909, 2921).

Az I. Vatikáni Zsinat már implicit módon meghatározza, mint az *igazság* dogmáját, mely a katolikus és isteni hit tárgya, melyet tartalmaz Isten írott vagy áthagyományozott ígéje, melyet az Egyház felismer, mint ami Istentől kinyilatkoztatott, és ünnepélyesen hívésre előtár, az egyetemes, vagy a rendes tanítóhivatal által.¹⁵

A Pápa tévedhetetlenségének megfogalmazását, amikor „*ex cathedra*” szól, világosan, mint „egy dogma meghatározását” (DH 3072) nevezi meg. Az I. Vatikáni Zsinat már ebben a pontos értelemben alkalmazza a kifejezést.

Az I. Vatikáni Zsinat tanítását összefoglalja és kitágítja a II. Vatikáni Zsinat (LG 25).

A DOGMA „FELTÉTELEI”

Az I. Vatikáni Zsinat meghatározásának két alapvető eleme érdemel külön figyelmet. Egyrészt a *materiális elem*: isteni és katolikus hittel kell hinni, azt, amit Isten írott vagy áthagyományozott ígéje tartalmaz. Vagyis a dogma mindig az isteni kinyilatkoztatásra vonatkozik. A Tanítóhivatal, amely kinyilvánítja, megfogalmazza a dogmát, nem az Ige fölött áll ugyanis, hanem annak a szolgálatára van, amint azt a II. Vatikáni Zsinat pontosította (DV 10).¹⁶ A Tanítóhivatal megnyilatkozásának igazságáról csak a kinyilatkoztatott igazsággal való kapcsolatában lehet beszélni. Isten, a kinyilatkoztatással fel akarta tárni önmagát, és az ő akaratának tervét az emberek üdvösségére vonatkozóan (DV 6.11).¹⁷

Csak azt lehet kifejezetten kinyilatkoztatott igazságnak tekinteni, ami vonatkozásban van Istennel, és az emberek üdvösségével, vagyis azzal a szeretet-kapcsolattal, amit Isten létesített velünk, és minden egyébtől el kell tekinteni, bár a Szentírás tartalmazza.

14 Lerinumi Vince († 450 körül): „amit mindig, mindenütt, mindenki hitt” (Commonitorium 2).

15 „Továbbá az isteni és katolikus hit követelménye, hogy mindazt, amit Isten írott vagy hagyományozott ígéje tartalmaz, és, amit az Egyház akár ünnepélyes határozat, aki rendes és egyetemes Tanítóhivatala útján Istentől kinyilatkoztatott hitigazság gyanánt élénk bocsát, higgyük.” DH 3011.

16 „Kizárólag az egyház eleven tanítóhivatalára van bízva az a feladat, hogy hitelesen magyarázza Isten írott vagy áthagyományozott ígét. ... Ez a tanítóhivatal nincs fölötté Isten szavának, hanem szolgál neki, amennyiben azt tanítja, ami át van hagyományozva ... a Szentlélek vezetésével áhítatosan hallgatja, szentül őrzi, hűségesen kifejti; és amit Isten kinyilatkoztatásaként, hogy higgyük, élénk ad, azt a hitnek ebből az egyetlen letéteményéből meríti.” DV 10.

17 „Az isteni kinyilatkoztatásban Isten önmagát és akaratának az emberek üdvösségére vonatkozó örök döntéseit akarta kinyilvánítani és közölni, mégpedig avégett, hogy részt adjon azokból az isteni javakból, amelyek az emberi értelem felfogóképességét teljesen meghaladják.” DV. 6.

Csak az, ami Istenre vagy az emberek üdvösségére vonatkozik, lehet tartalma a hitre és az erkölcsre vonatkozó tanításnak, vagyis lehet tárgya a dogmatikai definíciónak.

Mégis, azért, hogy egy igazságot úgy tekintsünk, hogy az „dogma”, és mint ilyen az isteni és katolikus hit tárgya, szükséges egy második elem: a *formai elem*. Szükséges, hogy ezt az igazságot az egyház előterjessze mint kinyilatkoztatott igazságot; és úgy a rendkívüli tanítóhivatal által ünnepélyes formában (Pápa, Zsinat), mint a rendes tanítóhivatal által, a hit megvállásában, minden püspök egységben a Pápával, ezt úgy hirdesse, mint kinyilatkoztatott, pontosan megfogalmazott igazságot.

Az egyház tanítóhivatala, különösen akkor, amikor megfogalmaz, kinyilvánít egy igazságot, mint a hit dogmáját, függ egy őt megelőző valóságtól, az isteni kinyilatkoztatástól. Az I. Vatikáni Zsinat alkalmazott egy fontos elnevezést: „hitletétemény”, melyet meg kell őrizni és hirdetni (DH 3018.). A dogmatikus nyilatkozatok gyakran a krízis és a bizonytalanság idején jelentek meg, meg akarták őrizni a „hitletétemény” azon szeletét, mely veszélybe került. Más alap-igazságokat, mivel azokat nem támadták, nem hirdetett ki az Egyház, mint Istentől kinyilatkoztatott igazságokat. A „hitletétemény”-t nem kell túlságosan szorosan értelmezni csak a megfogalmazott dogmákra. Jóval tágasabb annál. Nem tagadhatjuk, hogy jöhetett és jött is olyan pillanat, amikor a Tanítóhivatal kihirdetett egy igazságot, amit előtte nem hirdetett ki ilyen formában. Akkor következik ez be, amikor új módon jut az Egyház egy igazság tudatára, vagy új módon reflektál valamely igazságra, amely valamilyen módon mégis mindig az Egyház örökségéhez, „hitletéteményéhez” tartozott.

A KINYILATKOZTATÁSTÓL A DOGMÁIG

Abból a módból, ahogyan felfogjuk, megértjük a kinyilatkoztatást, függ nagyrészt a mi dogma felfogásunk, és a dogma funkciója az egyházban. A dogma nem akar megmagyarázni közvetlenül egy Istenre, vagy az ember üdvösségére vonatkozó igazságot, hanem, mindenekelőtt, értelmezi és megvilágítja az isteni kinyilatkoztatás tartalmát. Lényeges a dogma kapcsolata az isteni kinyilatkoztatással, annyira, hogyha a tanítóhivatal eltekintene ettől a kapcsolattól, a dogma nem is lenne dogmának tekinthető.

A II. Vatikáni Zsinat előtt a teológiában olyan kinyilatkoztatás fogalom uralkodott, mely korlátozta Isten kommunikációját néhány igazságra, néhány szóra vagy egy konkrét tartalomra. A II. Vatikáni Zsinat nem korlátozza így a kinyilatkoztatást. A *Dei Verbum* konstitúció szerint: „ez a kinyilatkoztatás eseményekben és hozzájuk bensőleg kapcsolódó szavakban bontakozik ki: Istennek az üdvösség történetében művelt cselekedetei kinyilvánítják és megerősítik a tanítást és a szavakkal kifejezett valóságokat. A szavak viszont a tetteket hirdetik, és a bennük rejlő misztériumot világítják meg” (DV 2).

Jézusban véglegesen legyőzött a szavaknak és a tetteknek ez a feszültsége. Ő az Isten Igéje, nem egyszerűen a saját nevében beszél. Ebből következik, hogy „ő az egész

kinyilatkoztatás közvetítője és teljessége” (DV 2). Jézus kinyilatkoztatása nem szavakkal valósul meg, hanem „*már a pusztta jelenlétével, önmaga kinyilvánításával*” (DV 4), szavaival, tetteivel, életének eseményeivel, halálával, feltámadásával. A Jézus-esemény abszolút megismételhetetlen, mert benne megvalósul a történelmet és a világot meghaladó transzcendens Isten betörése a történelembe. Feltámadása után mint Urat és üdvözítőt hirdetik a tanítványok. Krisztus üdvössége, melyet ő hirdetett, és melyet utána az apostolok hirdettek, az evangélium eredete, az üdvösség „jó hír”-e a Jézusba vetett hit által.

A feltámadt Úr hirdetése nem csak a múlt emléke, hanem jelenvalóvá teszi a hirdetett, megvalósítja az üdvösséget. Az igehirdetés az üdvösség eseménye, amikor hittel hallgatják az Egyházban.

A mi négy „evangéliumunk”, és az egész Újszövetség sem előzi meg az élő igehirdetést. Ezek nagyrészt alkalmi iratok. A kinyilatkoztatás elsődlegesen nem az Újszövetség, hanem Jézus egész élete, szavai, tettei. Az újszövetségi iratok fokozatosan alakultak ki különböző hagyományokból. Az egybeesések és különbségek jól mutatják ezt. Az első generáció keresztényei hatalmas szolgálatot tettek, amikor a későbbi korok számára leírták ezeket, mint vonatkozási pontokat. Tény, hogy a kereszténység nem ismer el más kezdetet, csak Jézust, és az apostoli egyház valamilyen módon részesül Jézus megismételhetetlenségéből. Nem egyszerűen időben az első, hanem az „eredet”. Az igazság az, hogy az egyház élt az apostoli iratok keletkezése előtt is, és hogy ez az élet folytatódott az Írások összegyűjtése után is. Mégis, ezek az írások nagyon hamar kötelező vonatkoztatási pontokká váltak, és lényegi elemét alkották az egyháznak, melyeket az egyház így is adott át.

A Kánon meghatározásával az egyház alávetette magát Isten szavának, mely Jézusban megnyilvánult. Az ősegyház tanúságának élő valóságában látható a kinyilatkoztatás privilegizáltságának a tanúsítása. Ha az ősegyház sajátos módon részesült Krisztus megismételhetetlenségéből, az Újszövetség írásaiban a későbbi egyház gyakorlatilag felismeri és elismeri ezt a megismételhetetlenséget. Ezért az Újszövetség számunkra a kinyilatkoztatás eredeti tanúsága, jóllehet ez nem az esemény maga. Ebből következik, hogy ez az Írás a „*norma non normata*” minden idők egyháza számára. A nagyon sajátosan „Isten Igéje” jelleg, és a sugalmazottnak elismert Szentírás nem választható el a Jézusba vetett hit tanúságától, melyet reprezentál.

A II. Vatikáni Zsinat az Egyház Hagyományának is Isten szava helyzetét, fontosságát tulajdonítja, bár a zsinat nem szentesített semmilyen felfogást a „két forrás” kapcsolataról. Ma egyetértés van abban, hogy a Hagyományt nem úgy kell érteni, hogy a Hagyomány az ismeret (másik) materiális forrása, vagy a kinyilatkoztatott igazságoké a Szentírás mellett, mintha az nem lenne materiálisan elégséges.

A Hagyomány nem annyira az Újszövetség mellett párhuzamosan megőrzött igaz-

ságokat jelenti, hanem az apostoli igehirdetést hagyományozza, adja át, mely az Szentírásban fejeződik ki (DV 8, 9).¹⁸ Azáltal, hogy élő módon őrzi meg Isten Igéjét, általa a Szentírást egyre jobban megértjük. Ha a Szentírás és a Hagyomány nem is azonosak, nem lehet őket egymástól elválasztani. Mi a Szentírást nem közvetlenül kapjuk az ősegyháztól, hanem a keresztény közösség életének összessége adja nekünk: a liturgiában, a tanításban, a gyakorlati alkalmazásban. A Szentírás nem választható el a Hagyománytól, mint ahogy ez utóbbi nem vezethető vissza az igazság pusztá átadására. A Hagyomány mindaz, ami az Egyház, ez „*a maga tanításában, életében, istentiszteletében, örök időkre megőrzi és minden nemzedéknek átadja mindazt, ami önnön lényege, és mindazt, amit hisz*” (DV 8). A megvalósítója ennek az átadásnak az egyház egésze (DV 10, LG 12). Csak ezekből a koordinátákból lehet beszélni az egyházi tanítóhivatalról, azaz a dogmákról, melyek a legminősítettebb kifejezései a tanítóhivatalnak.

A Tanítóhivatal funkciója az egész egyházra vonatkozik, ebben találja meg az értelmét, és nem lehet úgy felfogni, mint egy abszolút autoritást, független hatalmat, mely az egyház „fölött” áll. Nehéz meghatározni a kapcsolatot a tanítóhivatal és a mindenkori egyház között, amelyben a tanítóhivatal gyakorolja funkcióját. Egyrészt nem az egyház jóváhagyása az a faktor, mely megadja azt a módot, ahogyan egy kinyilatkoztatott igazságot a tanítóhivatal mint ilyet nyilvánít ki (DH 3074), másrészt ez a jóváhagyás mégsem hiányozhat, a Szentlélek működésének erejében (LG 25). A hívek összessége nem tévedhet hitében a Szentlélek kenetének erejében, ez biztosítja a „*hitérzékét*” Isten egész népében (LG 12).¹⁹ A Tanítóhivatali tekintélyt és Isten Népeének hitét ebben a kölcsönös összefüggésben kell megfontolni. Mindez nem közömbös a „dogma” fogalma, és az Egyházban elfoglalt funkciója számára.

A Tanítóhivatal kötve van tehát első sorban Isten Igéjéhez, különösen is az Újszövetséghez, amennyiben ez hozza számára közel Jézus kinyilatkoztatásának eredeti tanúságát, aki a kinyilatkoztatás közvetítője és teljessége. Ezzel elismeri Jézus abszolút elsőbbségét az Egyházzal szembeítve. A Tanítóhivatal kötve van a Hagyományhoz is, mely átadta és értelmezte a mindenkori adott történeti pillanatban Jézus üzenetét a Szentlélek vezetése alatt. Ezen a módon van biztosítva az eredeti kinyilatkoztatás pontos átadása.

18 „Az egyház a maga tanításában, életében és istentiszteletében, örök időkre megőrzi és minden nemzedéknek átadja mindazt, ami önnön lényege, és mindazt amit hisz.” DV 8.

„A szenthagyomány és a szentírás tehát szorosan összefonódik és átjárja egymást. Mert ugyanabból az isteni forrásból fakad mindkettő, valamiképpen egyesül, és azonos cél felé halad. A Szentírás ugyanis Isten szava, mert ez van benne írásba foglalva a Szentlélek sugalmazására. A szenthagyomány viszont Isten szavát, amelyet Krisztus Urunk és a Szentlélek bízott az apostolokra, sértetlenül származtatja át ezek utódaira, hogy azt igehirdetésükkel, az igazság Lelkének fényénél hűségesen őrizzék, kifejtsék és terjesszék.” DV 9.

19 VITALI, D.: Sensus fidelium, Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede, Morcelliana, Brescia 1993.

A Szentléleknek ez a jelenléte biztosítja az állhatatosságát Isten egész népének az igazságban, és a Szentírás és a Hagyomány helyes értelmezését a Tanítóhivatal részéről.

A feltámadt Jézus a Szentlelket adományozta, az Igazság Lelkét, és ezzel elkezdődött az a folyamat, mely nem fejeződik be, míg tart a történelem: ez Jézus üzenete elmélyítésének ideje, folyamata, mely mindig vonatkozásban áll az eredeti kinyilvánulással, és ugyanakkor megfelel minden egyes történelmi pillanat, helyzet követelményének. Valóban, a Szentlélek utal a Krisztus eseményre, és azoknak a tapasztalatára, akik tanúi voltak az ő életének, halálának és feltámadásának; ilyen vonatkozásban egyetemessé teszi Jézus életét és művét, egyetemes jelentőséget ad egy térben és időben lehatárolt eseménynek. A Szentírásnak ez az irányadó, szabályozó szerepe Jézus ezen egyetemes jelentőségének következménye. És ez alapozza meg, származtatott módon, a relatív szabályozó, irányadó szerepét a Hagyománynak, és a Szentírás hiteles értelmezésének; és a Hagyománynak, a Tanítóhivatal részére. Valóban, Jézus egyetemes jelentőségét csak úgy lehetett megoltalmazni, ha minden pillanatban biztosítva van a hűség az eredethez, és ezért szükséges, hogy ez jelen legyen az egyház életében, amelyben Jézus igazsága átadatott nekünk.

Csak ebből a távlatból kiindulva lehet megérteni, hogy mi a dogma, mint az egyház Tanítóhivatalának minősített kifejezése: állandó kapcsolatban az eredettel, és a kerygmával, melyben az eredeti fejeződik ki, de mindig azon kifejezések által, melyek az Újszövetségben, és az Egyház életében jelen vannak. Csak az isteni kinyilatkoztatás, és annak átadása koordinátái alapján van értelme beszélni a dogmáról, mint Isten írott vagy áthagyományozott szavának kötelező, és megváltoztathatatlan értelmezéséről.

A DOGMA FELÉPÍTMÉNYE

A dogma egy hit-állítás: az Egyház válasza az isteni kinyilatkoztatásra. A Szentírásban is jelen van a kinyilatkoztatásra adott emberi válasz eleme, ez ott is a hit tanúsága. A dogma tartalma egy igazság, amit hinni kell, és amelyhez nem jutunk el másként, mint a hit által. Hozzátartozik még a dogma struktúrájához, hogy a dogma Isten Igéjének meghallása, és *elfogadása*. Nemcsak a *fides quae*, amit a dogma fogalmaz, hanem a *fides qua* is.

Másrészt egy dogmatikus állítás igényli azt, hogy mint *igazságot* fogadjuk el, annak ellenére, hogy az emberi beszéd határai jellemzők rá (DH 806). Igazságot, mely egy meghatározott valóságról állít valamit, az Istenről, vagy az ember üdvösségéről. Nemcsak egy egyszerű megfogalmazása a dogmát hirdető és megvalló személy szubjektív állapotának. A dogmatikai állítások, amennyiben a kinyilatkoztatott igazságot értelmezik, mindig kapcsolatban állnak a kinyilatkoztatással, és megmutatják nekünk az utat, mely elvezet a megértésére annak, ami a kinyilatkoztatásra vonatkozik.

A hit ilyen kijelentésének, megfogalmazásának csak az egyházi közösség összefüg-

gésén belül van értelme, amelyben beigazolódik ez az állítás. Az Egyházban levő hit szükségszerű következménye a Krisztusba vetett hitnek. A hit minden összetevője, nemcsak a dogma, magán hordozza ezt az *egyháziasságot*. Ebből következik, hogy a dogma egyházi jellegét, előterjesztését, elfogadását, a hit-állítással kapcsolatban kell látni, mely hitet feltételez. A dogmának ez az egyházas jellege magában foglal általában egy nyelvi szabályt, egy szakkifejezés rendszert, mely kötelezi a hívőt a beszédmódra. Nyilvánvalóan nem azt akarjuk mondani ezzel, hogy az alkalmazott szavak képesek lennének megragadni teljes mélységében azt a valóságot, amelyre vonatkoznak. Sőt, az alkalmazott kifejezések nincsenek megvédve attól, hogy félre ne értsék azokat. Azt sem lehet elfelejteni, hogy a szavak jelentése az idők során változhat. Ezért mindig szükséges figyelni arra, hogy a kifejezni kívánt *tartalom* mindig ugyanaz maradjon, esetleg más kifejezések alkalmazásával.

Még meg kell említenünk azt is, hogy a dogmatikai formulázás mindig provizórikus, ideiglenes. Abban az értelemben, hogy a misztérium felé irányít, mely más módon is magyarázható. A hit-állításokban a szavaknak olyan jelentésük van, mely általában felülmúlja a szokásos jelentést. Mindenesetre a hit-aktus nem áll meg a szavaknál, hanem a valóság felé irányul, ahogyan Szent Tamás is tanítja.²⁰

A dogma mindig nyitott marad Isten nagyobb jövője előtt, az üdvösség előtt, melyet nem birtokolunk még teljesen, aminek azonban első zsengei jelen vannak a világban, s melyet egyre mélyebben megérthetünk és kifejezhetünk.

FEJLŐDÉS: EGYSÉG ÉS PLURALIZMUS

Már magában az Újszövetségben is különböző értelmezések találhatók, jelen van a teológiai koncepciók pluralitása. És igaz az is, hogy az Újszövetség szövegeiben teljesen nem található meg az egyház egységének alapja. Mindazonáltal nem szabad elfelejteni, hogy az Újszövetség *mögött*, illetve *előtt* van egy valóság, melyre minden vonatkozik: Jézus igehirdetése, illetve Jézus maga. Ő, és az ő igehirdetése, melyet mindig szem előtt kell tartani, az egység köteléke.

A Szentírás értelmezése a hit analógiája alapján történik, és nemcsak egyszerű ismétlése ennek vagy annak a formulának, kifejezésnek. A dogma a Szentírás történelmi meghallgatásának eredménye: a különböző szentírási tanúságok összetartásának egy pontját reprezentálja: a dogmát mindig a Kinyilatkoztatás illetve a Szentírás egészének fényében kell megfogalmazni.

A dogma soha nem fogja kiszorítani az Újszövetséget. Az Újszövetségben, és nem a dogmában található meg számunkra Krisztus kinyilatkoztatásának eredeti kifejezése.

²⁰ „Actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem”, *De Ver. q 14 a 8 ad 5um*.

A dogmák fejlődése tagadhatatlan tény. Magának a dogmának a jelenléte jelzi, hogy van egy fejlődés a hit formulázásában, megfogalmazásában. Ha ez a fejlődés nem lenne, nem lenne dogma sem, új dogmák sem.

A dogma a kinyilatkoztatott igazság egészére vonatkozik, és a lényegi magra: az Istenre és az ember üdvösségére vonatkozó igazságra, melyek konkretizálódnak és összefoglaltatnak a Krisztusra vonatkozó igazságban. Minden dogma ezeknek az alapvető igazságoknak a jobb megértésére irányul, ezért nem csak egy megérkezési pont, nemcsak csak egy megnyugtató megoldása a kérdéses problémának. A dogma egyúttal kiindulási pont is, mert a kinyilatkoztatott igazság egy konkrét szempontjának a megvilágítása megengedi a nagyobb belemélyedést a kinyilatkoztatás megértésébe. A dogmák kölcsönösen megvilágítanak és relativizálnak. A hit analógiája alapján szükséges a dogmák folytonos újraértelmezése és elmélyítése. És ez nemcsak a formulázásra, hanem az újra értelmezésre is érvényes.

A Krisztussal való szűkebb vagy tágabb kapcsolat erejében a keresztyén tanításban jelen van az „*igazságok hierarchiája*” (UR 11). Ebből következik, hogy bár minden dogmát isteni és katolikus hittel kell vallani, mégsem mindegyiknek ugyan az a fontossága.

Isten írott és áthagyományozott Szavának értelmezése nem foglalhatja el magának az élő és működő *szónak* a helyét az Egyházban. A hitben, és a rá való reflexióban alapvető a Szentírás, „*az egész teológia lelke*” (OT 16, DV 24), éppen azért, mert az „*locutio Dei*”, a kinyilatkoztatás eredeti tanúsága, és semmi mással nem helyettesíthető.

A dogmában és annak teológiai értelmezésében figyelembe kell venni a múlthoz való hűséget, de a jövő iránti nyitottságot is. A keresztyén kinyilatkoztatás, és ezért a dogma is, mely annak értelmezése, arra van rendelve, hogy világossága legyen minden idők emberének. A dogmáknak nincs más értelmük, mint megmutatni az üdvösség útját. És ez Jézus. Soha nem lehet szem elől téveszteni, hogy az egyetlen döntő haladás az egyházban abban áll, hogy Krisztus üdvözítő örömhírét hívő módon elfogadjuk, és azt konkrétan lefordítjuk az emberek iránti szeretetben.

*Dr. Balogh József
főiskolai adjunktus, SZHF*

SZENT GELLÉRT PÜSPÖK MŰVÉNEK, A „DELIBERATIO”-NAK FORRÁSAI

Gellért élete mártíromságba torkollik egy hazájától távoli idegen országban. A műve hasonló hányattatáson megy keresztül, hiszen csak 1724-ben kerül elő a müncheni könyvtárból és 1790-ben adják ki nyomtatásban, és kritikai kiadása csak 1999-ben jelenik meg, akkor amikor az általa művelt kommentár műfaj végképp a múlté. Pauler Gyula műfaji járatlanságát mutatja, hogy a kor „legélvezhetetlenebb, leginspidebb” olvasmányának nevezte és ezzel hosszú időre meg is bélegette ezt a Magyarországon született első latin nyelvű Biblia kommentárt. A mű rehabilitációja csak lassan történik meg. Bár számos cikk születik róla, mint erről jó összefoglalót ad *Karácsonyi Béla* és *Szegfű László* kétnyelvű kiadásában,¹ a Gellért bibliográfia csaknem 300 publikációt tesz ki, igaz ebben benne vannak azok a tanulmányok is, amelyek a szent püspökkel, illetve munkásságával foglalkoznak. Ha beletekintünk ebbe az impozáns listába, akkor sajnos kevesen foglalkoznak a *Deliberatio* szövegével, stílusával és forrásaival. Néhányat azért kiemelnék ezek közül *Bodor András*, aki a *Deliberatio* forrásait vizsgálja.² *J. A. Endres* német nyelvű tanulmányában vizsgálta még a mű kora skolasztikus forrásait.³ *Gerits József*⁴ a pseudo-isidori gyűjteményekkel kapcsolatban szólt Gellértnek erről a művéről. *Ferenczik István* a filozófia történet keretében akarta elhelyezni⁵ a

1 Gellért *Deliberatio*ja a müncheni levéltárból került elő egy 11. század végi másolatban 6211 szám alatt őrizték a freisingeni káptalan iratai között. A szöveget két kéz írta a harmadik javította, ez lehetett Otto Freisingeni püspök. 1724-ben találta meg a kéziratot K. Meichelbeck ugyanezen egyház történetírója. Pray György és Pez Bernát kísérletezett a kiadásával, de nem jutottak a kéziratához. A kérdésben Garampi bécsi nuncius közvetített, és végül Batthyányi Ignác gróf erdélyi püspök lemásoltatta és Gyulafehérvárott kiadta 1790-ben. A kiadás sok hibát tartalmazott, ezt korrigálandó Desewffy csanádi püspök újra ki akarta adni, de végül ez a kiadás meghiúsult. Karácsonyi Béla és Szegfű László kiadásában Szent Gellért püspök művének kiadástörténetében talán a soha nem remélt kritikai kiadás megvalósulását üdvözölhetjük.

2 BODOR ANDRÁS: Szent Gellért *Deliberatio*-jának fő forrása Századok 77 (1943) 173-227

3 ENDRES, J.A.: Forschung zur Geschichte der Frühscholastik, Gerard von Czanád Philosophischers Jahrbuch 29 (1913) 349-359.

4 GERICS J.: A Pseudo-Isidorus gyűjtemény szövegei és a II. század első felének magyarországi társadalmi ideológiája (válasz Kristó Gyulának) Magyar Könyvszemle, 101 (1985). 159-170

5 FERENCZIK I.: Szt Gellért helye a filozófia történetben Bp 1918

Deliberatio-t. Talán szerencsésebb volt *Ivánka Endre* megközelítése, aki a szerző görög műveltségét firtatta.⁶ *Szegfű László* is értékes tanulmányt közölt Gellért műveltségéről,⁷ de a Deliberatio biblikus forrásaival ő is csak érintőlegesen foglalkozott. Végül talán a legjobb tanulmányt Nemerkenyi Előd készítette elhelyezve a 11. századi Biblia kommentárok közé Gellért művét.⁸ Ő előtte szinte senki nem vizsgálta azt a kort amelyben Gellért a szövegmagyarázat tudományát művelte.

Gellért kortársai közül meg kell említeni Würzburgi Bruno-t⁹ aki járt is Géza idejében Magyarországon és voltak is exegetikai munkái, főleg a zsoldárok könyvéhez írott kommentárjai. Érdekes még megemlíteni Berengardus¹⁰ Jelenések könyvéhez írott kommentárját, amelyet igyekeztek Ambrosius neve alatt kiadni. Jól tükrözi a Karoling kor gondolkodását és a 800–1500 közötti évekre jellemző világvége-várásokat. Műve jól beleillik a főbb ókori és középkori szerzők Apokalipszis-kommentárjai közé¹¹.

A Deliberatio, pontos és teljes címe *Deliberatio Supra Hymnum Trium Puerum* latin nyelvű mű, tulajdonképpen Dániel Próféta könyvének egy részletéhez fűzött kommentár, melynek keletkezését 1042 nyarára, kánikulai melege szokás datálni, figyelembe véve Gellért művéből vett egyik utalását, amikor az akkor Marosvári¹² püspök magyarázni kezdte az említett Dániel próféta könyvének 3,19-90-ig található a himnusát.

A babiloni fogságban a három vallásos zsidó arisztokrata *Sedrásk Mesák és Abdenágó* nem hajlandó megtagadni a vallási hagyományait még akkor sem, amikor ezért kíno-

6 IVÁNKA E.: Szent Gellért Görög műveltségének problémája Akadémiai Értekezések a Nyelv- és Széptudományi Osztály Köréből, 26 (1942)3.füz

7 SZEGFŰ L.: Adalékok Szent Gellért görög műveltségének kutatásához. A Juhász Gyula Tanárképző Főiskola Tudományos közleményei 1986. 43-49.

8 NEMERKÉNYI E.: latin Szentírás-magyarázat 11. század: Szent Gellért: Delibertio. in Magyar Irodalom története a kezdetektől 1800-ig Gondolat, Bp., 2007. 49-58.o.

9 Bruno, Prunward Szent, 1005 – 1045 Persenbeug (Linz mellett). Würzburg püspöke. 1045-ben missziós úton volt Magyarországon is. Géza fejedelem megtérési szándékát ő jelenti be Szt Gallenban I. Ottó császárnak. Ő lett volna a magyarok püspöke, akit Piligrim passai püspök ajánlólevéllel küldött Gézához. Ismert a zsoldárokhoz írt kommentárja, valamint 10 himnusz magyarázatát készítette el. Művei: Denzinger, H. (szerk.), Exegetische und katechetische. Schrr. in: MPL 142, 9–.Bibliotheca Sanctorum III. Rom 1963, 580

10 900 körül élt, sokan összetévesztették exegetikai munkáit Ágoston műveivel. Zsoldár kommentárját ld. Migne PL 17,841-1058

11 Apokalipszis magyarázói igen számosan vannak ld. Victorinus, Jeromos, Tyconius, Primasius, Ambrosius Autpertus, Pseudo-Ambrosius, Alcuin, Bruno, Joachim a Fiore, Rupert Deutz, Nichola de Lyra, Beda, Apringius, Beatus a Liébana, Alexander minorita

12 Moroswar, Morisena, ma Ős-Csanád. Várát Ajtony emeltette és görög keleti templomot is építtetett benne. Ennek cintermébe temették el az Ajtony elleni harcban Oroszlánosnál elesett (1028) magyarokat. Szt István püspökséget alapított, és első püspöke Gellért lett. Székesegyházat is épített Szt. György tiszteletére. A várost azonban a győztes vezérről Csanádnak kezdték nevezni. Ezen a néven vált a vármegye megyeszékhelyévé.

kat kell kiállnia, sőt büntetésből tüzes kemencébe záratja őket Nabukodonozor király. A lángok között énekelnek. A püspök nem csak a Bibliából ismerhette ezt a szöveget, hanem a papi zsoltosmából is, ahol is a vasárnaponként a Laudes imádságban visszatérő szöveg. Ennek az éneknek a szövegét közli a Vulgata latin fordításban és ennek a latin szövegnek a magyarázatával találkozunk a Deliberatio-ban. Sőt maga a himnusz végül is a mártírium dicséretének is értelmezhető, hiszen amikor ez a három férfi a tüzes kemencében a halál közelébe kerül, Istenhez emeli fel szavát és a himnuszban számos áthallást találhatunk Tóbiás könyvéből és számos dicsőítő zsoltárból, melyek meghatározzák a szöveg himnikus jellegét.¹³ Meg kell hagyni, hogy a középkori irodalomba is ritka művel állunk szemben, mivel Dániel könyvének kevés magyarázata maradt ránk a középkorból. Igaz Augustinus, Sedulius, Fulgentius és a bencés Walafrid Strabo más műveikben foglalkoznak ezzel a himnusszal is.

Ennek a magyarázatnak az értékét növeli, hogy a szerző 17 ókori, középkori szerzőt, annak valamely Biblia magyarázatát idézi a művében, de a teljes ó és újszövetségi szentírás minden könyvéből idéz a kommentárban, kivéve Abdiás, Jónás és Mikeás próféta könyveit, illetve az Újszövetségből a legrövidebb levelet, Filemon levelét hagyja ki az idézett szent könyvek listájáról. Ez a gazdag dokumentáció páratlan teljesítménynek számított, hiszen a mű megírásának idején Gellértnek nincsenek könyvei, nem áll rendelkezésére gazdag könyvtár, vagy antik kéziratok.

Igaz, Gellért bencés műveltséggel rendelkezett, melynek szerves része volt az olvasás és az olvasottak memorizálása. A hagyományos kiképzésben bibliai tanulmányai közben az ókeresztény atyák szövegeit olvasnia kellett már a tanulmányai idején is, sőt a Biblia magyarázatát, glossák, florilegiumok, vagyis olyan idézet gyűjtemények is segítették tanulását, amelyekből a későbbi Catenak is kialakultak. Az egyik leghíresebb ilyen gyűjtemény volt a *Laoni Anzelm* által készített Glossza Ordinaria, amely bizonyára megvolt a velencei Szt Giorgio kolostor könyvtárában is, és amelyet könyvei között Gellért magával hozhatott Magyarországra is.¹⁴

Gellért öntudatos szerző, tudja Szt. István korában Magyarországon, de másutt sem jár együtt a püspökség a műveltséggel, mert a műveltség őrei ebben a korban a bencés szerzetesek voltak. A magyarázat közben egy elejtett mondattal erről is olvashatunk a számtalan érdekes utalást tartalmazó műben: „Arról, hogy vannak-e hamis próféták is e gyakran öntözött, mégis öntözetlen és tisztátalan földön, azok mesélhetnek, akik püspöki széket ragadnak maguk alá, noha alig hallottak a zsoltárokról az iskolákban. A többről

13 53.v. vö. Zsolt. 11,4 57.v. Zsolt 103,22 145,12. de szinte mindegyik vershez rendelhető zsoltár 103,20, Zsolt 148, zsoltárt szinte beépíti a himnusz magába. De találhatunk utalást a 135, 134. zsoltárra is. Stb.

14 Az első Glosszát Alexandriai Heszükhiosz írta, 5. században. A legjelentősebb Glosszát latin kultúrkörben Sevillai Izidor püspök Walafrid Strabo írt.

meséljen Germánia, de Pannonia se hallgasson. Az ilyen föld szüli az eltávolodást a fény és ama ragyogás közt, amelynek az ég szférája nem fényeskedik.”¹⁵ Kétségtelen, Gellért nem tartozott ezen keveset olvasó és műveletlen egyházi vezetők közé. Szakavatott kézzel nyúl a Biblia értelmezéséhez, követte a korabeli allegorikus, misztikus és morális exegézis módszerét.¹⁶

Kedvenc szerzője közé tartozott *Hrabanus Maurus*¹⁷ (780-856) akit még Alkuin tanított Tours-ban, és kedvenc tanítványa lehetett, mert tőle a Maurus melléknevet kapta, Szt. Benedek egyik kedvenc tanítványára utalásként. Szorgalmas iskolamester volt Fuldában, majd apát is lett ugyanott, majd a hányatott politikai viszályok végén 847-ben Mainz püspöke lett, és korának legműveltebb emberének tartották. Két művét is idézte¹⁸ Gellért, mindkettő az allegorikus értelmezésre motiválta a szerzőnket.

De előszeretettel idézte szentünk *Cassiodorust* (487-583),¹⁹ aki ugyan történetíró és egyházi író is volt, nem pedig biblikus, Theodorik gót király alatt élt és működött. Talán azért is kedvelte őt Gellért, mert Cassiodorusnak sikerült az, ami neki nem, ti. visszavonulni a politikai élettől. Cassiodorus ugyanis 550-ben és Vivaresében egy ún. Vivarium nevű kolostort alapított és meghonosította a bencések között az antik kéziratok másolásának szokását. Nem csak a gótok történetét, hanem a világtörténetét is megírta, és megkezdte az egyházi tudományokat is rendszerbe foglalni. Az efféle világtörténeteknek része mindig a bibliai történet elmesélése, egyben értelmezése is, természetes, hogy művében Biblia értelmezést is találunk.

Gellért püspök gyakran idézi Abrosius-t, vagyis *Szt. Ambrus-t* (340-397),²⁰ aki kedvelt biblikus, jöllehet az allegorikus exegézist keletről nem ő hozta át, de ő népszerűsítette. Számos dogmatikus művet írt, a középkorban szinte kötelezően idézendő szerzők közé tartozott.²¹ Káin, Ábel, Noé, Ábrahám, Izsák személye Ambrust az Ószövetség allegorikus magyarázatára ihlette és ezekről a személyekről külön könyveket is írt. Ismertek voltak Zsoltár magyarázatai, Izajás magyarázata és Lukács evangéliumához írott magyarázata kedveltek voltak, melyet sok esetben a *Deliberatio* is forrásként használt.

15 KARÁCSONYI-SZEGFŰ: *Deliberatio*. Szeged, 1999. V. Könyv 65r. 3-5 259. oldal

16 Beda Venerabilistól maradt ránk a Szentírás négyféle értelmét feltáró kis latin versike: *Littera gesta docet, quid credas ellegoria, moralis quid agas, quo tendas analogia.*

17 MINGNE: PL 107-10

18 MIGNE PL 112,849-1088, PL 111, 9-614 *Allegoriae in universam sacram scripturam*, és *De universo libri viginti duo*

19 MIGNE PL 69-70

20 MIGNE PL 14-17

21 MIGNE PL 15,1527-1850 *Expositio evangelii secundum Lucam libro X comprehensa*

Természetesen találunk a műben jócskán *Ágoston* idézetet is.²² *Augustinus* (353-430) püspök és egyházatya, latin egyház legnagyobb középkori teológusa volt. Stílusa nem véletlenül kiváló, hiszen Milánóban retorikát tanított, egész életében a különböző eretnekségek ellen harcol, főleg a manicheusok és a donatisták ellen. Eretnekeket pedig Gellért is talált szerveződő egyházmegyéjében, mégpedig nem is keveset.

Szerzőnk a legtöbbit *Sevilliai Izidor* püspököt idézte (560-636)²³ ez a nagy tekintélyű és igen magas műveltségű püspök, aki spanyol-római arisztokrata családból származott, méltán lehetett Gellért eszményképe. A *Deliberatio*ban a az *Etymologiarum sive Originum libri* című művéből idéz a legtöbbit, hiszen ez a könyv a középkor egyik legkedveltebb írásának tekinthető. Talán az első enciklopédiának is vélhetjük a nyugati világban, mindenki ebből tanult és ezt másolta és utánozta. Bizonyíthatóan a pannonhalmi apátság könyvtárában is megvolt. Sőt elképzelhető, hogy egy példányát Gellért is birtokolta. Gyaníthatóan antik történeti utalásainak is az egyik forrásának tekinthető. A világtörténelem magyarázatához Izidornál is hozzátartozott a bibliai történelem magyarázata. Műve tehát automatikusan az exegéták forrásává vált.

Nem ennyire sokat, de számos idézetet találhatunk *Beda Venerabilistól* (673-735) az angol irodalom atyjától, aki szintén bencés szerzetes volt, gyermekként került a szerzetesházba egész életét Weartmouth és Jarrow kolostoraiban élte le tudományos és írói munkásságban. Számos újszövetségi könyvhöz írt kommentárt,²⁴ melyet a bencés kolostorokban szorgalmasan másoltak és terjesztettek. Gellért főleg az apokaliptikus utalások kapcsán idézi szerzőnket, elképzelhető, hogy a misztikus magyarázatok Gellértnél *Beda* hatásának eredményei.²⁵

Még olyan ritka szerzőt is, mint az afrikai *Tyconius*²⁶ (400-378) is rajta keresztül ismerte meg szerzőnk, akit azért érdemes megemlíteni, mivel ő volt a legismertebb Apokalipszis kommentátor²⁷ az egész középkorban.²⁸ Még egy afrikai szerzőt idéz a szer-

22 Idéz a *De Civitate Dei*-ből, a *Questiones* különböző könyveit idézi, a *De doctrina Cristiana libri quator-t* is a források között találjuk és természetesen számtalanszor az *Enarrationes in Psalmos* c. zsolttár magyarázatot.

23 MIGNE PL 81-84 idéz Gellért még a *Differentiarum sive de proprietate sermonium libri duo*-ból illetve a *Chronicon* c. műből is.

24 Ezeket a kommentárokat Stegmüller RB II. tette közzé 1598-1646 között. Mind a négy evangéliumhoz illetve Pál leveleihez sőt az Apokalipszishoz is fűzött kommentárt.

25 Gellért misztikus értelmet tulajdonít a különböző drágaköveknek. Ilyen magyarázatot Haymo Glossájában találunk, amely hatás ismét *Beda Venerabilisra* vezethető vissza.

26 MIGNE PL 18 (1848)15-66

27 vö. PIERE CAZIER: *Tyconius és a Jelenések könyve a donatista válság idején* in *Hemenutikai kutatóközpont kiadványa* Bp. 1997. 91-113.o. mindez ideig a legjobb összefoglaló exegetikai elveiről és szemléletmódjának kialakulásáról.

28 *Tyconius Szabályok* könyve, (Ford. Czahesz István) *Hermeneutikai kutatóközpont* Bp 1997

zónk *Arnobiust* (450 k) feltehetően az ifjabbikról²⁹ van szó, hiszen ő készített igen ismert Zsoltár kommentárt.

Hasonlóan előszeretettel idézi a püspökünk *Hieronimust* (340-419) a Vulgata latin fordítás szerzőjének kommentárjait, legtöbbit persze a Dániel prófétahoz írottat.³⁰ Azt viszont nehéz lenne megmondani, hogy Gellért melyik Vulgata verziót idézi, persze ennek megállapítása azért is nehéz, mert a kor szokásának megfelelően Gellért néha fejből és természetesen pontatlanul idézi a szentírási szövegeket. Ezenkívül még Jeromos kilenc más kommentárját is idézi Gellért.³¹ Talán érdemes beszélni a keleti egyház teológusairól is, akiknek műveihez talán a határszáron lévő ortodox kolostorokban még hozzá is férhetett, de az is lehet, hogy még Velencében olvasta őket.³² Ezen szerzőkkel kapcsolatban persze fölmerül egy alapvető kérdés, tudott-e Gellért görögül?³³ Dionisius Areopagita illetve Pseudo Dionisius Areopagita műveiről Gellért is egy harmadik szerzőn keresztül Scotus Eriugena (810-877) műveiből értesült. Különösen sokat idéz a *De divisione naturae* c művéből.³⁴

Sokkal kevésbé jelentős, egy-két idézetet találunk *Nagy szent Gergely* pápától,³⁵ az Ezekiel próféta könyvéhez írott munkájából idéz a kommentátor. Ezenkívül *Maximos Confessor*,³⁶ *Terentii*,³⁷ *Tertulianus*³⁸ szerepelnek még az idézet szerzők között a *Deliberatióban*.

Érdekes, hogy Gellért jórészt latin szerzőket idézett, a keletieket, csak akkor, ha valamely latin egyházatya, vagy teológus műveiből megérthette. *Szefű László* és *Kühár Flóris* eltérően vélekedik arról, hogy Gellért beszélt-e görögül,³⁹ bár a klasszikus műveltségnek része volt a latin mellett a görög stúdiumok is, de még nem vagyunk a humanizmus korában, amikor a pallérozott görög műveltség főleg *Erasmus* hatására szinte kö-

29 Ld. MIGNE: PL 53.

30 *Commentarius in Daniele Prophetam ad Pammachium et Marcellam liber unus*. In: Migne PL 25,491-584.

31 *Ecclesiastes*, *Galata*, *Filemon*, *Máté*, illetve a próféták kommentárjait használja Gellért.

32 SZEGFŐ L. Adalékok Szent Gellért görög műveltségének kutatásához. Im.44. old.

33 Erről a kérdésről eltérően vélekedik Szefű László, aki Gellért görög nyelvismeretéről meg van győződve, és Kühár Flóris, aki szerint Gellért a görög szerzőket latin fordításban olvasta. Vö. Kühár Flóris: *Szent Gellért Bakonybélben Pannonhalmi Szemle* 2. (1927) 315

34 MIGNE PL 122

35 I. Gergely pápáról van szó aki 590-604 között uralkodott pápaként.

36 Más néven *Homologétos* 580 k. halt meg görög teológiai író Aristotelés és Hérakleitos császár írásainak kitűnő szakértője.

37 Olyan ókori mártírról van szó, akinek életkorát nem határozták meg, de Isidor tud róla.

38 Latin egyházatya 160 k Karthágóban működött. Főleg dogmatikai jellegű műveket alkotott.

39 BODOR A.: im. 175-177.o. A legfőbb kérdés Dionisius Areopagitát olvasott, vagy sem. Feltehetően latin fordításban.

telező volt. A görög kolostorokkal ugyan Gellértnek alkalma volt érintkezni és ezekben található is néhány könyvet, de ezeknek a kolostoroknak a könyvtára biztosan nem vetekedett a nagy görög kolostorok kézirat kincsével.

Bodor András, aki a *Deliberatio* fő forrását vizsgálta, Gellért művéről *Pauler Gyula* véleményét idézte tanulmányában, akire már korábban is hivatkoztam, eszerint a *Deliberatio* „egyike a legélvezhetetlenebb, leginsipidebb olvasmányoknak. A XI. század majdnem összes téves ismerete a legrajongóbb, legmohóbb miszticizmussal csapong benne ide-oda, lehet mondani korlátlanul. Egy olaszvérű aszkétának napról napra gyér munkaszüneteiben hevenyészett, forma tekintetből soha át nem vizsgálát dolgozata.”⁴⁰ A kérdés tényleg ilyen fércművel állunk szembe, vagy igazán értékelhető alkotással, vagy zseniális művel. Manitius⁴¹ a latin középkor legnagyobb ismerője homlok egyenest ellenkezőleg vélekedik Gellért művéről, a kor egyik legsajátosabb és legértékesebb munkájának tartja. A magyar szakirodalom is vagy zseninek tartja Gellértet és a *Deliberatio*t zseniális alkotásnak, vagy fércműnek. A válasz attól függ, hogy megértjük-e a könyvnek a műfaját. Az előttünk fekvő *Deliberatio* a kommentár irodalom kategóriájába sorolható, melynek vezérfonalát a kommentálandó szöveg adja. Ebből a szempontból Gellért hibátlan alkotást hozott létre, ugyanis következetesen ragaszkodott a szöveghez és annak a középkori mintára többféle magyarázatát adta. Illet a szöveg történeti értelmét feltárni, de sokkal inkább érdekelte a szerzőket a szöveg morális, vagy a lelki illetve tipológikus értelme a műnek. Gellért ehhez a művéhez, mint már említettünk forrásokat használt. Dániel könyvének ezt a himnuszát a már idézett *Hrabanus Maurus* magyarázta, akinek a művét Gellért bizonyára ismerte. Talán mintának is tekintette, de ki akarta egészíteni más szerzők véleményeivel is. Ez tehát a mű második rétege. A harmadik réteget alkotják azok az asszociációk, amelyek a szerzőtől származnak, és valóban eléggé rendszertelenek. Talán a hőség, talán az eredendően zaklatott életmód ennek az oka, de az is lehet Gellért asszociatív alkata miatt ilyen ez a mű. A legkülönbélebb asszociációkkal és utalásokkal találkozunk a műben. De nem szabad elfelednünk, ez a középkori kommentároknak is ez a stílusa. Egyszerre akarnak rendszerező ismereteket adni, prédikálni, és dogmatikai vitákat tisztázni a szöveg kapcsán.⁴²

Van azonban egy harmadik szempont is, ami miatt a gondolatvezetés zűrzavarát tapasztalhatjuk. A korabeli szokásnak megfelelően a szent szöveg egyen alkalom arra,

40 Századok 1888, 57-64. ld. még A magyar nemzet története az Árpád-házi királyok alatt Bp. 1899 I. k. 66-668, 119-120.

41 MANITIUS MAX 1858-1933 klasszika filológus, történész. A kora keresztény irodalommal, költészettel fogalkozott. A latin középkor legkiválóbb szakértője. Manitius, Max: Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters. I-III. München 1911-1931.

42 Aq. Tamás Catena Aurea Máté kommentárja (ford. Benyik György és Lázár István) Szeged, 2000

hogy az olvasása kapcsán más ismereteket is átadjanak hallgatóságuknak. Minden más tanításra illő alkalmat a Biblia magyarázata adja. Erre a vezérfonálra kell felfűzni minden oktandó tárgyat, mégpedig a lehető legszínesebb előadásban. Így tette ezt a nagy műfaji előd *Sevilliai Izidor*(560-636) is a maga *Etymológiájában*, sőt kommentár jellegű műveiben is, az előbbi egyik kiemelkedő alkotása ennek a kornak és mint mondottuk Gellért valószínűleg magával hozott egy példányt belőle.

Azonban művét leginkább az olvasói minősítik. Gabirel Silaghi egyetlen egyet azonosított Johannes Grünwalder freisingi püspököt (1392-1452), aki a kódexe utolsó öt lapját leszámítva lapszéli jegyzeteket írt a könyvbe, és a művet magán áhítatot segítő munkának tartotta. Gellért számára az emberi tudásnál fontosabb volt az isteni bölcsesség megismerése. A kommentárból kitűnik Gellért műveltsége a Karoling kor műveltségét tükrözte, és jelentőséget tulajdonított a klasszikus műveltségnek is. Ezek között leginkább a retorikát művelte Gellért és filozófiai jellegű eszme-futtatásait is ez határozta meg. Feltehetően közvetítők révén ismerte Cicero, Severius, Donatus, Priscianus, Macrobius, Martianus, Caepal műveit, de ezeket nem közvetlen forrásból, hanem középkori szerzőkön keresztül. Használja a klasszikus szónoklattan kifejezéseit „genera causarum, demonstratiuum genus, delibertiuum genus, iudiciale genus” stb. Feltehetően művét először Isingrimus, Dodo, András és Richárd hallgatták vagy olvasták, de célközönségének művelt teológusokat tételezett fel.

Annak ellenére, hogy Pauler Gyula lesajnálja ezt művet, mégis korának, jelentős művét hozta létre Gellért a *Deliberatióban*. Talán képes lett volna olyan munkát is alkotni, mint Aq. Tamás tette a *Catena Aureaban*, ahol több mint 50 szerzőt idézett. Az irodalom tud arról, hogy a Zsidóknak írt levélhez és János első leveléhez is írt egy munkát „De diuino patrimonio” címmel, amely írások azonban sajnos elvesztek. Gellértnek azonban nem állottak rendelkezésére nagy mennyiségben könyvek. Másrészt erősen elkötelezte magát a misztikus lelki exegézisnek. Nem csak barátja Isingrim⁴³ kérése játszott szerepet a könyv elkészülésében, hanem valószínű ezzel vezette le azt a feszült életérzését is, amelyet a missziós munka, a tapasztalt élethelyzetek teremtettek lelkében, és amibe a politikai feszültségek ismerte miatt időről időre belebonyolódott. Mindezenre a művet az első magyarországi tudományos alkotásnak, teológiai tanulmánynak tekinthetjük. Még jobban meg tudnánk ítélni ennek az alkotásnak az értékét, ha rendelkezésre állnának a Bakonybélben írt teológiai értekezései, de azok feltűnésében csak reménykedhetünk.

Dr. Benyik György
tanszékvezető főiskolai tanár, SZHF

43 Bodor András im. 175. a Szt. Péter monostor szerzetese, 1074-től feltehetően salzburgi apát

PAPSÁG-TEOLÓGIAI MODELLEK A II. Vatikáni Zsinat utáni KATOLIKUS TEOLÓGIÁBAN

A II. Vatikáni Zsinatot követő évek papság-teológiájára alapvetően rányomta bélyegét a papi identitás válsága, mely mögött elsődlegesen teológiai okokat, és csak másodlagosan kell szociológiai-, pszichológiai-, lelkipásztori- és érzelmi-jellegű tényezőket keresnünk. A Zsinat különböző megfogalmazásai – így pl. a megkereszteltek általános papságának erőteljes hangsúlyozása – következtében joggal felmerült a kérdés, hogy voltaképpen ki is a pap, miben áll az ő sajátos szolgálata, milyen megközelítés alapján lehetne újrafogalmazni a szolgálati papság teológiáját? A teológusok ezirányú megközelítéseit alapvetően két nagyobb csoportra oszthatjuk: *krisztológiai*, ill. *ekkleziológiai* súlyozásúak, s ezeken belül is megnevezhetünk egy mérsékeltbb, ill. egy radikálisabb irányzatot.

1. KRISZTOLÓGIAI MEGKÖZELÍTÉSEK

A teológusok fentebb jelzett egyik nagy csoportja a szolgálati papság értelmezésénél Krisztus személyéből és művéből indul ki, s ezen az irányzaton belül is megnevezhetünk további két kisebbet: a *kultikus-szagrális*, ill. a *misszionárius-lelkipásztori* megközelítést.

1.1 Kultikus-szagrális papság-modell

Az ebbe a csoportba tartozó teológusok elsődlegesen a hagyományos papság-teológia és a II. Vatikáni Zsinat tanítása közötti folytonosságot kívánták elsődlegesen demon-

strálni, s a papi identitás megfogalmazásánál a papnak a Krisztussal való különleges kapcsolatát, ill. a kultikus tevékenységét hangsúlyozzák.¹

E teológiai modell kiindulási pontja *Krisztus papsága*, mely által az Isten és emberiség közötti egyesülés, ill. tökéletes közvetítés valósult meg; ez a papság az *unio hypostatica* által veszi kezdetét, s a keresztáldozatban teljeseedik be, ahol is a pap és az áldozat személye egybeesik. E megközelítésnek elsődleges vonatkozási pontját képezi a *Zsidókhöz írt levél*, amelynek az apostoli küldetésre vonatkozó szövegeit a 'papi' (*sacerdotale*) kategória szerint értelmezik: Krisztus a szolgálati papságot megalapítva továbbadta azt az apostoloknak, akik ezt tovább adták munkatársaiknak, ill. az őket követőknek; így egy szakadatlan láncolat (*successio apostolica*) jött létre az egyházi rend szentsége által, amely eltörölhetetlen jegyet (*character indelebilis*) hagy az illető lelkében, ill. Krisztushoz, a Paphoz teszi egészen hasonlóvá (*configuratio*).²

Ha Krisztus papsága a keresztáldozatban teljeseedett be, akkor ebből logikusan következik, hogy a szolgálati papság abban a gesztusban fog beteljesedni, amely ezt az áldozatot újból megjeleníti, vagyis az Eucharisztia celebrálásában. Krisztus az utolsó vacsora során alapította meg a 'papságot' (*sacerdotium*), hatalmat adva a Tizenkettőnek az eucharisztikus konszekrációra, amely hatalom majd a feltámadás után a bűnök megbocsátására való képesítéssel egészül ki, s amely hasonlóképpen az Eucharisziára irányul: lehetővé tenni a hívek számára, hogy teljesen részesedhessenek benne. A felszentelt pap

1 Kronológiai sorrendben a következő tanulmányokat említhetjük meg: BENI, A., *Sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale* in *Rivista di Ascetica e Mistica* 11 (1966), 395-401; HEENAN, J., *Concil and Clergy*, London-Dublin-Melbourne 1966; PONS, P., *Apostolato sacerdotale. Attivismo o mediazione?*, in *Rivista di Ascetica e mistica* 11 (1966), 519-533; PARRA, A., *La crisi del Sacerdocio Post-Conciliar*, in *Revista Javeriana* 66 (1966), 534-547; NICOLAU, M., *El 'Decreto sobre el ministerio y vida de los presbiteros'*, in *Manresa* 39 (1967), 125-146; THOMAS, H., *Le prêtre dans le pensée de Vatican II*, in *Questions Liturgiques et Paroissiales* 48 (1967), 121-133; BOURKE, M. M., *The Catholic Priest: Man of God for others*, in *Worship* 43 (1969), 68-81; MONSEGÚ, B., *El carácter sacramenta como base de la constitución y diferenciación del sacerdocio cristiano a la luz de la 'Lumen Gentium'*, in AA. VV., *El sacerdocio de Cristo y los diversos grados de su participación en la Iglesia*, C.S.I.C., Madrid 1969, 137-147; AMBROSIANO, A., *Sacerdozio ministeriale ed Eucaristia*, in AA. VV., *Il sacerdozio ministeriale. Natura, funzione, missione*, Dehoniane, Napoli 1970, 108-146; Pascual de Aguilar, J. A., *Repaso postconciliar del sacramento del Orden*, in *Rivista española de Teología* 31 (1971), 31-65; LARRABE, J. L., *El sacerdocio ministerial: su ser y su actuar*, in *Lumen* 20 (1971), 231-243; MIRALLES, A., *Consacrazione e potere sacramentale dei presbiteri*, in CONCETTI, G. (ed.), *Il prete per gli uomini d'oggi*, A.V.E., Roma 1975, 407-417; GHERARDINI, B., *Origine e trasmissione del sacerdozio ministeriale*, *ibid.*, 249-279; HACKER, P., *Sacerdozio ed Eucaristia oggi*, in COPPENS, J. (ed.), *Sacerdozio e celibato*, Ancora, Milano 1975, 323-352; PARENTE, P., *Sacerdozio tra cielo e terra*, Istituto Padano di Arti Grafiche, Rovigo 1983; SARAIVA-MARTINS, J., *Il sacerdozio ministeriale. Storia e teologia*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1991.

2 Vö. CASTELLUCCI, E., *Il ministero ordinato*, Queriniana, Brescia 2002, 250.

léte a kultikus cselekmény celebrálása által nyilvánul ki, míg a két másik feladata, az igehirdetés, ill. a közösség-vezetés nem a létének, hanem a *tevékenységének* képezik részét.³

E papság-teológiai modell a pap és Krisztus közötti kapcsolatban a hangsúlyt Krisztusnak a papban való sajátos jelenlétére helyezi, erre utal a hagyományos *alter Christus* kifejezés is. A pap és Krisztus közötti sajátos kötelék erőteljes hangsúlyozása által a papnak az Egyházzal szembeni mássága, különbözősége domborodik ki, közvetítővé téve őt Isten és a megkereszteltek között, s így objektíve magasabb szintű státuszt tulajdonít neki a világiakkal szemben, akiknek kizárólag befogadó funkciót tulajdonít az üdvösséget illetően, akár még azt is vitatva, hogy lehet-e egyáltalán beszélni az 'általános papságról' (természetesen nem mindegyik, e csoportba sorolható szerző képviseli ezt a szélsőséges felfogást).⁴

1.2 Misszionárius-lelkipásztori papság modell

Számos teológus szintén krisztológiai perspektívából közelíti meg a papi identitás kérdését, mindazonáltal messze nem értékeli le a megkereszteltek általános papságát, sőt, kiemelik az ő sajátos ajándékaikat az Egyház egésze javára, valamint nem szakralizálják a szolgálati papságban részesülők személyét. Ez a mérsékeltbbnek is mondható krisztológiai irányzat kerüli a papnak közvetítőként való felfogását, ill. az *alter Christus* megnevezést (amelyek kétértelműséget hordoznak magukban, ill. Krisztus egyetlen közvetítői mivoltát homályosíthatják el, vö. *1 Tim 2, 5*); ehelyütt a hangsúly a papi szolgálatnak Krisztus képviselőként való értelmezésén (*repraesentatio Christi*), valamint a Krisztus személyében (*in persona Christi*), ill. nevében (*in nomine Christi*) történő felfogásán van: a papi szolgálat tehát az Egyházzal 'szemben' (v. az Egyház 'előtt') valósul meg. A szolgálati papság *proprium*a nem másban áll, mint jelenvalóvá és 'tevékennyé' tenni az ajándékokat, amelyeket az Egyház folyamatosan kap az Úrtól, mégpedig az ige, a szent-ségek és a szeretet (*caritas*) által.⁵

E krisztológiai megközelítés jegyében fogalmazó teológusok közül a következő kiemelkedőbb személyeket nevezhetjük meg:

J. Ratzinger az egyházi rend teológiáját illetően *Krisztus misszióját* tekinti kiindulási pontnak (s nem Krisztus papságát). Szerinte Krisztus önértelmezéséből kell kiindulni, aki magát az Atya *küldöttének* tekinti, aki maga is hasonlóképpen küldeni fogja majd az apostolait. Az újszövetségi szolgálatok mindegyike erre a jézusi önértelmezésre nyúlik vissza, így tehát a küldetés, a küldött mivolt határozza meg az egyházi szolgálattevő alak-

3 Vö. CASTELLUCCI, E., *Il ministero ordinato*, 250-251.

4 Vö. CASTELLUCCI, E., *Il ministero ordinato*, 251-252.

5 Vö. CASTELLUCCI, E., *Il ministero ordinato*, 252. 254.

ját, aki Jézushoz viszonyítva annak mintegy helyettese, képviselője lesz: mindig Krisztus az, aki jelen van a szolgálattevőben, ő folytatja abban a maga küldetését.⁶

H. U. von Balthasar szerint a szolgálati papság értelmezéséhez a legjobb kiindulási pontot a *pásztor* kategóriája jelenti, mellyel mind az Ó-, mind az Újszövetség kifejezi Istennek, ill. Krisztusnak az ő népéért tett cselekvése legfontosabb jellemzőit, beleértve így az 'életét adni a nyájért' mozzanatot is. Ez a 'pásztori keret', mondja Balthasar, nem szűnt meg Jézussal, hanem továbbél az Egyházban, s az Újszövetségben mindazoknak a valóságoknak az alapját képezi, amelyeket – a terminológiai fluktuáció ellenére – 'szolgálati papságnak' lehet tekinteni. Ez a pásztori vonás tehát nyilvánvalóan jelen van az apostolok (különösképpen is Szent Pál), az 'öregék', a 'felügyelők', a 'próféták', a 'tanítók', stb. személyében, akik az Egyháznak odaadva magukat, mint Krisztus, azzal 'szemben' helyezkednek el és Krisztus nevében cselekszenek.⁷

L. Scheffczyk papság-teológiájában a pap és a Krisztus közötti viszonyt a *képviselet* (reprezentáció) kategóriájával jelöli meg. Elsősorban a páli és a jánosi iratokban fogalmazódik meg az apostolnak mint olyan személynek az alakja, aki valamilyen módon jelenvalóvá teszi az őt küldő Krisztust. E reprezentációs képessége által a pap nincs alávetve a közösségnek, sőt a közösség felé az Úrtól jövő kegyelem közvetítői feladatát is betölti. Scheffczyk szerint már az újszövetségi iratokban (vö. *ApCsel* 14, 23; *2 Kor* 8, 19; *1 Tim* 5, 22; *Tit* 1, 5) világosan körvonalazódik az egyházi szolgálatok struktúrája, amely a kézföltétel által az apostolok után is folytatódik, s meglehetősen gyorsasággal a helyi egyházakban megszilárdul, s mindebből azt a következtetést lehet levonni, hogy a Krisztus képviseletére való képesség jelenti a felszentelt szolgálat lényegi és örök magját az Egyházban.⁸

2. EKKLEZIOLOGIAI MEGKÖZELÍTÉSEK

Az imént megnevezett krisztológiai megközelítésekkel szemben létezik egy másik alapvető teológiai irányzat, mégpedig az ekkleziológiai, amely az Egyház valóságán belül kívánja meghatározni a papi identitás, ill. szolgálat mibenlétét. Ezen belül is megkülön-

6 Vö. RATZINGER, J., *Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes*, in *Geist und Leben* 41 (1968), 347-376; Id., *Il sacramento dell'Ordine come espressione sacramentale del principio di Tradizione*, in Id., *Elementi di teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sul ministero*, Morcelliana, Brescia 1986, 147-160; Id., *Il sacerdote come intermediario e servo di Cristo alla luce del messaggio del Nuovo Testamento*, ibid., 181-201; Id., *Vom Wesen des Priestertums*, in Id., *Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen*, Herder, Freiburg im Breisgau 1991, 98-123.

7 Vö. VON BALTHASAR, H. U., *Der Priester im Neuen Testament. Eine Ergänzung*, in *Geist und Leben* 45 (1970), 39-45.

8 Vö. SCHEFFCZYK, L., *Die Christusrepräsentation als Wesensmoment des Priesteramtes*, in *Catholica* 27 (1973), 293-311.

böztethetünk további két irányzatot: a karizmatikus-funkcionális, ill. az apostoli-misszionárius modelleket.

2.1 Karizmatikus-funkcionális modell

A papi hivatal kultikus-szagrális értelmezésére (vö. 1.1) egyes teológusok az 1960-as évek végétől kezdődően a pap alakjának radikális deszakralizálásával válaszoltak.⁹ Az egyházi szolgálat ontológiai-jellegű felfogását, a szentségi ordinációt, az eltörölhetetlen jel gondolatát és az abból fakadó Krisztushoz való különleges hasonulást (konfiguráció) elutasítva a papi identitás kérdését pusztán funkcionalista megközelítésből fogalmazzák meg. Felfogásuk szerint nem képezheti a papi szolgálat teológiájának alapját sem Krisztus papsága, sem a Tizenkettő által kapott küldetés, vagy azok bármiféle reprezentációs minősége. Mindaz, amit az Újszövetség az apostolokról mond, vagy csak rájuk vonatkozik, vagy az egész Egyház minden tagjára is érvényes; nem létezik tehát az Egyházon belül egyesek különleges apostoli küldetése a többiek felé: az egész közösség az, amely az apostoli küldetést továbbvinni hivatott a világban.¹⁰

Az egyházi hivatal e megközelítésében a fő szerepet maga a Szentlélektől átjárt és élte-tett keresztény közösség tölti be. Az irányzat képviselői újszövetségi vonatkozási pontként előszeretettel hivatkoznak a páli leveleknek az egyházi feladatokat megnevező listáira (vö. *1 Kor* 12, 28; *Róm* 12, 8), amelyek alapján egy 'karizmatikus' közösség képe rajzolódik ki. Az Egyház e megközelítés szerint nem más, mint olyan hívőknek a társulása, akik különböző lelki ajándékokat kaptak. A papi identitás, ill. az egyházi hivatal mibenléte is e kontextus alapján fogalmazódik meg: ez nem más, mint egy *karizma* az Egyház többi karizmái között, amelynek különleges jellemzője a *közösségvezetés*. Az egyházi hivatal tehát *egyféle* szolgálat, melynek speciális feladata semmiképpen sem közvetítői jellegű, hanem

9 Vö. SCHOONENBERG, P., *Quelques réflexions sur le sacrement de l'ordre, en particulier sur le caractère sacramental*, in *Bulletin d'information de l'Institut pour l'entraide sacerdotale en Europe* 26 (1968), 59-62; MOINGT, J., *Caractère et ministère sacerdotal*, in *Revue des Sciences Religieuses* 56 (1968), 563-589; Id., *Nature du sacerdoce ministériel*, *ibid.*, 58 (1970), 237-272; KÜNG, H., *Preti: perché? Un aiuto*, Dehoniane, Bologna 1971; Id., *Wozu Priester?*, in *DASBl*, Nr. 25, 21. 6. 1981; SCHILLEBEECKX, E., *Towards a more adequate theology of priesthood*, in *Theology Digest* 18 (1970), 105-113; Id., *The priest and the synod of 1971*, in *Doctrine and Life* 22 (1972), 59-70; Id., *Die christliche Gemeinde und ihre Amtsträger*, in *Concilium* 16 (1980), 205-227; Id., *A creative Retrospect as Inspiration for the Ministry in the Future*, in AA. VV., *Minister? Pastor? Prophet? Grass roots leadership in the churches*, Crossroad, New York 1981, 57-84; Id., *Il ministero nella Chiesa: servizio di presidenza nella comunità di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1981; Id., *Per una Chiesa dal volto umano. Identità cristiana dei ministeri nella Chiesa*, Queriniana, Brescia 1986; Boff, L. *Ministère et service dans une Eglise populaire*, in *Lumière et Vie* 33 (1984), 82-89; Id., *Chiesa. Carisma e potere. Saggio di ecclesiologia militante*, Borla, Roma 1984; PARENT, R., *Una Chiesa di battezzati. Per superare la contrapposizione chierici/laici*, Queriniana, Brescia 1987; HAAG, H., *Worauf es ankommt. Wollte Jesus eine Zwei-Stände Kirche?*, Freiburg i. Br. 1997.

10 Vö. CASTELLUCCI, E., *Il ministero ordinato*, 255.

a különféle karizmák, adottságok, szolgálatok, feladatok felismerésében, az Egyházon belüli integrálásában, koordinálásában és ösztönzésében áll, vagyis hogy egységre, kölcsönösségre és egymásért való élésre vezesse azokat.¹¹

Az irányzat értelmezésében az egyházi hivatal nem 'felülről', hanem 'alulról' jövő, tehát nem krisztológiai, hanem ekkleziológiai megalapozottságú, s amennyiben 'alulról', magától az egyházi közösségtől jövő, annyiban 'felülről' jövő is; nincsen szó tehát egy Krisztusra visszavezethető meghívásról-küldésről-megbízásról. Így ez a szolgálatot jelentő karizma elsődlegesen az Egyház és nem Krisztus számára adott, elsődlegesen az Egyházé és nem Krisztusé, ill. Krisztusé csak annyiban, amennyiben Krisztus az Egyház Ura. Ez a teológiai megfogalmazás tehát az egyházi hivatalt nemcsak belehelyezi a megkeresztelték közösségébe, hanem abból kiindulva alapozza is meg.¹²

Az ordinációt is ennek megfelelően nem 'felülről' jövő felszentelésként értelmezik, hanem 'alulról' történő kinevezésként, ill. legitimációként: a közösség választja ki önmaga tagjai közül az egyházi hivatal betöltésére alkalmas egyént, akinek személye az Egyház papi dimenzióját mintegy összesűriti, s teszi kifejezetté, nyilvánossá, szervezetté, ill. hivatalossá azt a feladatot, amelyre minden megkeresztelt személy meghívást kapott, azaz Krisztus misztériumának hirdetésére és ünneplésére. Ez az irányzat minden további nélkül el tudja fogadni nemcsak az egyházi hivatal *ad tempus*, valamint szükséghelyzetben (pl. súlyos paphiány) akár világiak általi betöltését, hanem a nők személyét is mint e karizma hordozóit, s egyáltalán nem köti azt a cölebsz életformához. Végezetül, az sem lesz meglepő, hogy ennek az irányzatnak a képviselői komoly kritikával illetik az egyházi hatalom gyakorlásának jelenlegi formáit, követelve egy evangéliumibb, közösségibb és szociális síkon önmagát jóval tevékenyebben elkötelező Egyház megvalósítását.¹³

2.2 Apostoli-misszionárius modell

Az ehhez a csoporthoz tartozó teológusok a papi identitás és szolgálat meghatározásában szintén nem Krisztus személyéből, hanem az Egyház valóságából indulnak ki, mindazonáltal nem teszik kizárólagossá ezt az ekkleziológiai vonatkozást.¹⁴ Meglátásuk szerint az újszövetség iratok alapján (vö. *1 Pt* 2, 5-9; *Jel* 1, 6; 5, 10; 20, 6) világosan megfo-

11 Vö. CASTELLUCCI, E., *Il ministero ordinato*, 255-256; vö. Greshake, G., *Priester sein in dieser Zeit*, Herder, Freiburg i.B. 2000, 40-43.

12 Vö. CASTELLUCCI, E., *Il ministero ordinato*, 255; vö. Greshake, G., *Priester sein*, 41.

13 Vö. CASTELLUCCI, E., *Il ministero ordinato*, 255; vö. Greshake, G., *Priester sein*, 41-42.

14 Vö. KASPER, W., *Neue Akzente in dogmatischen Verständnis des priesterlichen Dienstes*, in *Concilium* 5/1969, 164-170; Id., *Funktion des Priesters in der Kirche*, in *Geist und Leben* 42 (1969), 102-116; MÜHLEN, H., *Die Besonderheit des kirchlichen Leitungsamtes*, in *Dienst und Amt*, Pustet, Regensburg 1973, 77-103; BLANK, J., – SNELA, B., *Prete/Vescovo*, in Eicher, P. (ed.), *Enciclopedia teologica*, Queriniana, Brescia 1989, 781-803; KARRER, L., *Laico/Clero*, *ibid.*, 458-466.

galmazódik az egész Egyháznak mint *papi nép*nek a valósága: a Tizenkettő személyében az egész Egyház küldetést kapott Krisztustól, hogy hirdesse az üdvösség művét, mégpedig az igehirdetés, a szentségek celebrálása és a szeretet cselekedeteinek gyakorlása által (vö. Mt 28, 18-20).¹⁵

Ahhoz, hogy az Egyház betölthesse ezt a küldetését, a Szentlélek karizmákat és szolgálatokat támasztott e közösségen belül. Az Egyház minden tagjának alapvető egyenlősége és méltósága ugyanakkor nem áll ellentétben azzal, hogy az egyes hívőket illetően ezek az ajándékok és feladatok különbözőek legyenek; e karizmák között található az *egység szolgálata* is. Az Egyház karizmatikus struktúrája, hogy a maga teljességében megvalósulhasson, igényli tehát az egységnek ezt a hierarchikus szolgálatát. Tehát nem is annyira egy Krisztus által adott sajátos intézményből, vagy Krisztusnak az egyházi hivatalviselő személyében való különleges jelenlétéből, hanem a különböző karizmák megkülönböztetésének és koordinálásának a szükségességéből fakad ez az egyházi szolgálat, melynek gyakorlása *Krisztus nevében* és *erejével*, vagyis *szentségileg* történik. Ezzel a megfogalmazással elkerülhető a merő funkcionalizmus veszélye (vö. 2.1), s ugyanakkor kapcsolódási pontot is jelent az egyházi hivatalnak a mérsékelt krisztológiai felfogása felé (vö. 1.2). Az Újszövetség több helyütt is (vö. *1 Kor* 12, 28) tanúskodik a közösség elnöklésének a karizmájáról, amelyet először az apostolok töltöttek be, majd az ő munkatársaik és azok utódai, mégpedig *Krisztus nevében* és az evangelizálás, a kultikus ünneplés és a közösség vezetése által. E hierarchikus szolgálat betöltőjének a feladata a papi és misszionárius Egyházban tehát tanúsítani és garantálni a közösségnek az apostoli gyökerezését, ill. biztosítani a tagjai által kapott ajándékok és karizmák rendezett gyakorlását.¹⁶

Röviden vázoljuk még három, ehhez az alapvető megközelítéshez tartozó teológus gondolatait:

Y. Congar szerint a II. Vatikáni Zsinatot követően nem lehet kizárólagosan csak krisztológiai, ill. jogi megközelítésben beszélni a papság teológiájáról; nélkülözhetetlen annak helyes megértéséhez az ekkleziológiai megközelítés, mégpedig az egyházi közösség felől. A szolgálati papságot sokkal inkább papi szolgálatként, semmint személyesen birtokolt konszekrációs hatalomként tekinti, mégpedig egy olyan közösségben és közösség számára, amely a maga konkrét egészében papi-diakóniai, ill. az 'üdvösség szentsége'. Congar tehát nem Krisztus, hanem az Egyház felől közelíti meg az egyházi szolgálat kérdését. A papi 'karakter' nem egyfajta keresztényből szuper-kereszténnyé való átalakulásként kell felfogni, hanem a kapott szentség definitív értékének a hangsúlyozásaként, vagyis állandó alkalmassá tételként Krisztus messiási szolgálatának az ő nevében történő gyakorlá-

15 Vö. CASTELLUCCI, E., *Il ministero ordinato*, 259.

16 Vö. CASTELLUCCI, E., *Il ministero ordinato*, 259.

sára. Congar tehát távolról sem tagadja az egyházi rendnek a keresztségtől való lényegi megkülönböztetését, s azt a szolgálati mivolt vonalába állítja: az ordinációban részesülő keresztyén ontológiailag átalakul az Úr szolgájává, nem önmaga, hanem a keresztyén közösség számára.¹⁷

K. Rahner papság-teológiájának megfogalmazásában szintén ekkleziológiai megközelítésből indul ki. Értelmezésében az Egyház, mint az üdvösség szentsége az *exhibitives Wort*nak, vagyis annak az Isten által Krisztusban kimondott szónak az állandó megvalósulása, amely megvalósítja azt, amit hirdet. Rahner szerint ebből az ekkleziológiai valóságból kell kiindulni, és nem a szentségi hatalomból, a közvetítői felfogásból, a *tria muneraból*, vagy az általános és szolgálati papság megkülönböztetéséből. Az Egyháznak, hogy betöltse küldetését, ezt a szót (*exhibitives Wort*) kell kimondania az egyes konkrét emberi helyzetekben. Mint minden emberi közösségnek, az Egyháznak is szüksége van önmagán belül egy meghatározott, vezetői funkcióra; a papi szolgálatot így mint az Egyház szavának az egyesek felé való tekintéllyel bíró hirdetéseként kell felfogni, az ige hirdetésében áll tehát a lényege. Azonban ez az ige nemcsak a szolgálat egy részét teszi ki, hanem az egészet magában foglalja: Rahner az *exhibitives Wort* kifejezés alatt érti mindazt a kegyelmet, amit az Egyház kap Istennek Krisztusban történő önközléséből, s az Egyház ezt közli az emberrel. Így ez az ige nem csupán az evangélium hirdetésével (prédikáció) adódik tovább, hanem ez megvalósul különböző intenzitásokban a szentségekben, s a teljességét az Eucharishtiában éri el. Az ige pluridimenzionalitása miatt a pap misszionáriusi mivoltát megfogalmazó *ministerium verbi* kifejezés így magában foglalja annak összes feladatát és természetét.¹⁸

S. Dianich szintén elutasítja a papi identitás meghatározásánál a közvetlen és deduktív krisztológiai megközelítést, és ő is az ekkleziológiai dimenzió felől közelíti meg a kérdést, anélkül, hogy azt abszolutizálná: az Egyház a Krisztus feltámadásáról szóló ige hirdetés körül született meg, mégpedig interperszonális kapcsolatok sajátos szövevényeként. Az ige hirdetés objektivitását és a közösség folytonosságát egy kettős eszköz biztosítja, mégpedig a Szentírás és az egyházi hivatal. Dianich szerint a felszentelt egyházi szolgálat *propriuma* nem másban áll, mint az Egyház apostoli gyökerezésének a karizmájában; az

17 Vö. CONGAR, Y., *Quelques problèmes touchant les ministères*, in *Nouvelle Revue Théologique* 103 (1971), 785-800.

18 Vö. RAHNER, K., *Vom Sinn des kirchlichen Amtes*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1966; Id., *Theologische Reflexion zum Priesterbild von heute und morgen*, in. AA. VV., *Weltpriester nach dem Konzil*, Kösel, München 1969, 91-118; Id., *Der theologische Ansatzpunkt für die Bestimmung des Wesens des Amtspriestertums*, in *Concilium* 5/1969, 194-197.

igehirdetés, a szentségek és a közösségvezetés hármasszolgálatának nem más, mint ennek az apostoli gyökerezésnek a szolgálata.¹⁹

3. DREWERMANN PSZICHOANALITIKUS MEGKÖZELÍTÉSE

Egészen más irányból, vagyis nem teológiai, hanem pszichológiai síkon közelíti meg E. Drewermann a papi identitás, ill. a papi hivatal viselőinek a kérdését.²⁰ Szerinte a papi hivatalt választók – gyakorlatilag – mindegyike életének alakulásában kimutatható egy sajátos mozzanat: gyermekkoruktól egy valamiféle rendkívüli dolog megvalósítására, elérésére vágyódtak, azonban szembesülniük kellett az ennek megvalósításához szükséges saját erők gyöngeségével, s így adódhatott az, hogy sorsuk alakulásába mintegy rezignáltan beletörődve az egyházi hivatal objektívitasába menekültek, vagyis egy olyan sajátos státuszba, amelyben két elem található egymással ki nem békíthető feszültségben, mégpedig a hivatal nyújtotta átlagfölötti egzisztenciális biztonság és az evangéliumi tanácsokon alapuló, a polgári létmóddal merőben szembenálló életforma. Drewermann a végsőkig kielezi az intézmény (a papi hivatal), ill. az abból fakadó alávetettség, valamint a személy és a szabadság alternatíváját, elvetve a papi szolgálatnak és egyházi struktúrának mai formáit, támadva azt elsődlegesen elszemélytelenítő volta miatt.²¹

4. A MEGNEVEZETT IRÁNYZATOK ÉRTÉKELÉSE

A megnevezett papság-teológiai modellek értékeléséhez vonatkoztatási pontul – érthető módon – a Tanítóhivatal dokumentumaiban (így a Klérus Kongregáció közelmúltbeli, ill. II. János Pál pápa ezirányú megnyilatkozásai, különösképpen is a *Pastores dabó vobis* apostoli buzdítása, papokhoz írott nagycsütörtöki levelei) megfogalmazott papság-teológia szolgáljon. Ennek alapján azt mondhatjuk, hogy a Tanítóhivatal papság-teológiájával elsősorban a krisztológiai irányzathoz tartozó két modell van alapvetően összhangban, elsősorban a mérsékeltebb megközelítés (ld. reprezentáció-teológia, *agere in persona Christi/Ecclesiae*), de a hagyományos elemeket magában foglaló modell is több szempontból (ld. *alter Christus*-gondolat, erőteljes ontológiai felfogás, *character indelebilis*, Krisztushoz való különleges hasonulás, konfiguráció). Ezzel szemben a Tanítóhivatal

19 Vö. DIANICH, S., *Il prete: a che serve?*, Paoline, Roma 1975; Id., *Ministero*, in. AA. VV., *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Marietti, Casale Monferrato 1977, 532-542; Id., *Ministero*, in. BARBAGLIO, G., – DIANICH, S., (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Paoline, Alba 1977, 902-931; Id., *Teologia del ministero ordinato*, Paoline, Roma 1984.

20 Vö. DREWERMANN, E., *Kleriker. Psychogramm eines Ideals*, Olten – Freiburg 1989.

21 Vö. GRESHAKE, G., *Priester sein*, 43-46. Vö. még ARDUSSO, F., *Funzionari di Dio? 'Kleriker' di Eugen Drewermann. I e II*, in *La Rivista del Clero italiano* 77 (1996), 325-337. 437-446; ROSSI, G., *Il libro di Drewermann sui 'chierici' e i criteri di un' antropologia adeguata*, in *La Civiltà Cattolica* 147 (1996) IV, 262-270.

papság-teológiája és az ekkleziológiai vonal mérsékeltebb irányzata között – éppen az alapvetően ekkleziológiai kiindulás miatt – kisebbnek mondható a kölcsönös megfelelés (ld. a papi hivatalnak alapvetően szolgálati-jellegű felfogása, a közösség szolgálatában, a hívók saját adományainak a kibontakoztatásában, ill. az apostoli eredet biztosításában), míg a radikálisabb ekkleziológiai irányzat, ill. a Drewermann-féle megközelítés azzal gyakorlatilag teljesen ellentétben áll.

A Tanítóhivatal e szélsőséges – a hagyományos, valamint a II. Vatikáni Zsinat által megfogalmazott tanítástól merőben eltérő – papság-teológiai megközelítésekre határozottan reagálni látszik. II. János Pál papság-teológiai megnyilatkozásaiban, bár nem történik kifejezett utalás a tévesnek minősülő tanulmányok szerzőire (érthető formai okok miatt), mindazonáltal önmagáért beszélő a tény, hogy a szélsőséges ekkleziológiai irányzathoz tartozó, H. Küng, L. Boff, valamint E. Schillebeeckx ellen eljárás indult pápasága alatt a Hittani Kongregáció részéről. E három szerző közül is a legszélsőségebb álláspontot Schillebeeckx fogalmazta meg különböző publikációiban. A témában legismertebb könyvében²² gyakorlatilag elveti az egyházi hivatal betöltésénél az apostoli szukcesszió szükségességét, valamint az egyházi hivatal *ad tempus* felfogása mellett elképzelhetőnek tartja akár nem felszentelt világi személyek által is az eucharisztikus ünneplés vezetését. A Hittani Kongregáció reagált a teológus kijelentéseire,²³ aki a Kongregációval több alkalommal is folytatott párbeszédét követően módosított álláspontján,²⁴ amely azonban még így is több jelentős pontban az Egyház hivatalos tanításától eltérőnek minősül.²⁵

Az imént megnevezett problematikusnak mondható tanításokat és az ezzel kapcsolatban megfogalmazott válaszokat a következőképpen összegezhetjük: A Tanítóhivatal által képviselt papság-teológia szerint nem lehet kérdéses a papi hivatalnak mint Egyházon belüli intézménynek a létezése. A megváltás ugyanis nem csupán szellemi szubjektivitásban szétfolyó és ezért szubjektív kivetítésekkel eltorzítható valóság, hanem objektív, alakítható, érzékletes, testi, intézményes dolgokban áll előttünk. Továbbá, elutasítandó a Drewermann-i végletekig menő, intézmény (papi hivatal) és személy közötti szembeállítás; éppen abban áll ugyanis az ember személyi önmegvalósítása, hogy önmagát egészen

22 Vö. SCHILLEBEECKX, E., *Il ministero nella Chiesa: servizio di presidenza nella comunità di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1981.

23 Vö. Hittani Kongregáció, *Sacerdotium ministeriale* kezdetű levele, 1986. augusztus 6., in *EV* 9, 380-393.

24 Vö. SCHILLEBEECKX, E., *Per una Chiesa dal volto umano. Identità cristiana dei ministeri nella Chiesa*, Queriniana, Brescia 1986.

25 Vö. Congregazione per la Dottrina della Fede, *Notificazione a Schillebeeckx*, 20 settembre 1986, in *Regno-Documenti* 31 (1986), 584.

odaadja egy személynek, ill. egy számára értelmet jelentő küldetésre. A szolgálati papság nem személyteleníti el az egyént, hanem ellenkezőleg, ez lesz az ő kiteljesedésének az útja. Nem nevezhetők tehát pszichésen torzult személyiségűeknek a papi hivatalt vállalók, miközben szüntelenül érzik önmaguk elégtelenségét a kapott ajándék nagyságával szemben.

A Tanítóhivatal papság-teológiája szerint a papi szolgálat nem származhat pusztán az egyházi közösségtől, vagyis elutasítja az egyházi hivatalt kizárólag 'alulról', csak a különböző karizmák horizontális síkján meghatározó felfogást; minden papi hivatás és így maga a papi szolgálat a szentháromságos Istentől ered, az ő ajándékaként. Nem elég azt sem mondani, hogy az 'alulról' kapott hivatal valójában 'felülről' kapott, mondván, hogy az Egyháztól kapott hivatás és megbízás, valamint annak gyakorlása a Krisztus általi hivatás konkrét egyházi formája, ill. a Szentlélek ajándéka, így tehát 'felülről' kapjuk. Az Egyház és Krisztus tevékenységének ilyen azonosítása azzal, ami 'alulról', ill. 'felülről' való, csak akkor lenne találó, ha az Egyház és Krisztus a cselekvéseknek egyetlen alanya lenne, vagyis ha Krisztus egészen megkülönböztethetetlenül áthatná az Egyházat, és az Egyház pedig teljesen belemerült volna Krisztusba. Ezt a kölcsönös egymásban-létet sugallhatja tk. a bibliai 'Krisztus teste' hasonlat, azonban az Egyház valóságáról ez csak egyféle megközelítés; az Egyház nemcsak Krisztus Teste, nemcsak annak teljessége, hanem Krisztus Jegyese is, amely végtelen szegénységében mindent tőle kap. Ez a II. János Pál által különösképpen is kedvelt és gyakran használt kép az Egyház alapvető szempontját fejezi ki: teljesen és kizárólag csakis az Úrnak köszönheti létét. Még ha Krisztus oly mértékben be is tölti az Egyházat, hogy az az Ő Testeként értelmezheti magát, mint jelenlétének helyét, jelét és eszközét, mégis Krisztus marad az Egyház maradandó előzménye, Ura, Megváltója és Vőlegénye, az Egyház pedig teremtmény, illetve rászoruló Menyasszony marad, aki mindaddig, amíg csak úton van feléje, állandóan elmarad Vőlegényének a gazdagságától. Ez a Krisztus és az Egyház közötti különbség nem áll ellentétben a kettő egységével, hanem sokkal inkább utal az Egyház létének kegyelmi jellegére, melyet az Egyház minden életmegnyilvánulásában érvényre kell juttatni. Krisztus állandóan megelőző voltának tanúsítása és annak érvényesítése az Egyház központi életmegnyilvánulásaiban a papi hivatal feladata, pontosan annyiban, amennyiben az nem kizárólag a közösség oldaláról kiindulva érthető meg, és nem mint egyik karizma fogható fel a sok közül, hanem azokkal 'szemben' is áll, s így Krisztus által felhatalmazva és jelzésszerűen Őrá utalva az Egyház alapját, magát Krisztust hatékonyan jeleníti meg.

A Tanítóhivatal által képviselt papság-teológiában nem csak szükségszerű a papi hivatal léte az Egyházon belül, s az nem pusztán Istentől ered, mely a közösséggel szemben (is) álló Krisztusra mutat rá, ill. jeleníti meg, hanem olyan feladat-betöltésről van

szó, amely semmiképpen sem lehet külsődleges, funkcionáriusként²⁶ megélt, ill. egy-egy konkrét feladat megvalósításának idejére szorító, hanem a hivatal viselője és Krisztus között valami egészen mély, ontológiai kapcsolatnak kell lennie, amely lelke legmélyén, belülről fakadólag meghatározza az ő személyét, s így szükségképpen egzisztenciálisan is, morálisan is mélységesen megérintetté lesz, a maga férfiúi mivoltában Krisztust megjelenítő, s róla személyesen, az evangéliumi tanácsok jegyében, a hit, a remény és a szeretet aktusai által hitelesen tanúskodó 'jó pásztorrá'.

Dr. Gruber László
főiskolai docens, SZHF

26 G. GRESHAKE szerint a papi hivatalnak ez pusztán funkcionista felfogása kétségtelenül szemben áll az ún. ontológiai papság-felfogással, mint *belső*, különleges teljhatalmú létrendi meghatározottsággal. Éppen emiatt komoly kérdést vet fel a funkcionista felfogás számára annak a kérdése, hogy akkor pl. egy közösségbe vezetőnek kinevezett, és attól elfogadott, ill. elismert világi hívő – akinek egyébként minden szükséges emberi, teológiai és adminisztratív képessége megvan a vezetői feladatának az ellátására – miért nem töltheti be *eo ipso* a papi hivalt; vagy hasonlóképpen, egy pap-nélküli, az Eucharisztia ünneplésére összegyűlt közösségben egy nem felszentelt személy miért nem töltheti be a pap szerepét? Vö., Id., *Priester sein*, 48.

ÉLETSZENTSÉG ÉS ZSINAT

A II. Vatikáni zsinat az egész teológiában korszakalkotó fordulatot hozott. Ez a fordulat különösen szembetűnő a liturgikus-, a pasztorális-, és a lelkeségi teológiában. Jelen tanulmányunkban azt vizsgáljuk, mi újat hozott a Zsinat a lelkeségben.

Gyakorló lelkipásztorként láttam a hívekben lévő őszinte vágyat az Istennel való közösségre. Férfiak és nők, szülők és gyermekek, egyszerű és képzett emberek a szívük mélyén arra vágytak, hogy szentté legyenek. Ugyanakkor azt is láttam, hogy ez a vágy bennük megfelel annak, amit a Zsinat tanít arról, hogy „mindenki meg van hívva az életszentségre”, és hogy a világi feladatok és a családban élés nem akadály, még csak nem is hátrány az életszentség felé vezető úton.

A Zsinati tanítás azonban – műfajából kifolyólag – nagyon általános, és ha nincs egy konkrét út, egy mód, amely bemutatja, mit jelent az a gyakorlatban, akkor könnyen megmarad az elmélet szintjén és nem hozza meg a várt eredményt: a keresztény élet átalakítását az egyház közösségében és az egyes keresztényekben.

Öt évig működtem spirituálisként a Szegedi Papnevelő Intézetben és közel húsz éve oktatok a Szegedi Hittudományi Főiskolán. Úgy érzem, rendkívül fontos, hogy a papságra készülő fiatalok és a teológiát végző világi hallgatók jól ismerjék a II. Vatikáni zsinat tanítását ezen a téren is, és életüket annak megfelelően alakítsák.

Már XXIII. János pápa, aki a II. Vatikáni zsinatot megnyitotta, „új pünkösdről” beszél,¹ II. János Pál pápa pedig az „egyház tavaszáról” szól.

Aki ismeri a spiritualitás történetét, az egyértelműen megállapíthatja, hogy a II. Vatikáni zsinattal korszakalkotó fordulat következett be. Úgy tűnik, hogy a történelem folyamán, az ősegyház óta – az egyház szemléletében – Isten soha nem volt olyan közel minden keresztény számára, mint ma. Ezt biztos, hogy a Szentlélek művének kell tartanunk.

Milyen lelkeségi-teológiai újdonságokat hozott a II. Vatikáni zsinat?

1 „Szentlélek, újítsd meg korunkban csodáidat, mint új Pünkösödöt” XXIII. JÁNOS pápa zsinati imádsága, in: L. J. SUENENS: *Új pünkösöd?* Eisenstadt, 1976. 1. o.

TEOLÓGIA ÉS ÉLETSZENTSÉG

Talán soha nem jelentett egyetlen „teológia” sem olyan általános meghívást az életszentségre, mint a Zsinat teológiája. Ennek egyik előzménye a század húszas éveitől kezdődő „kerigmatikus teológia”.

E „mozgalom” szerint a teológia célja, hogy az üdvösség jóhírére meghívja az embert. „E mozgalom» eredetisége – ahogy *Szabó Ferenc* írja – a következő volt: hangsúlyozta, hogy a »tudományos«, skolasztikus teológiának megvan a létjogosultsága és értéke, de a hívő népnek szüksége van olyan teológiára, amely életközélbe hozza az üdvösség üzenetét”.² Ez a szemlélet teljességgel megvalósult a Zsinat egész tanításában. Régen a keresztények életszentségének témája legfeljebb az aszketikával foglalkozó könyvek egyik fejezetét alkotta, ma pedig központi helyet foglal el a teológiában.

A Zsinat után az egész kereszténységet az életszentségre való meghívás szemszögéből tekintjük. „A Zsinat az egész keresztény tanítást és életet mint igazság és élet szintézisét kívánta egybefoglalni. Azt a célt tűzte ki magának, hogy a híveket bevezesse Krisztus életébe”.³

Igen lényeges tanítása a Zsinatnak, hogy „mindenki meg van híva az életszentségre”. Ennek alapját az új egyházképben találjuk. E szerint az egyház elsősorban „Isten népe”, míg azelőtt az egyházat csaknem állandóan a hierarchiával azonosították. Az új nép jellemzője, hogy mindnyájan papok, így, az egyház igazi papi közösség. A megkeresztelték és megbérmáltak egysége Krisztussal, a Fővel annyira eleven és bensőséges, hogy papságában is mindnyájan részesülnek, ha nem is ugyanolyan módon. „Egyenlő a tagok méltósága – tanítja a Zsinat –, mert Krisztusban újjászülettek. Közös az istengyermek-ség kegyelme, közös a hivatásuk a tökéletességre”.⁴

SZENTLÉLEK, ÖKUMENIZMUS

Új módon tekintünk a Zsinat után a Szentlélekre is. Az ökumenizmusról szóló zsinati határozatban az egyház ünnepélyesen tudomásul vette, hogy a Lélek az ő templomajtóin kívül is fúj, akkor és ahogyan akar. A Lélek az üdvösség közvetítésére igénybe vesz más egyházi közösségeket is.⁵ Ennek a szemléletnek a dogmatikai konstitúció egyházfölfogásában van az alapja.⁶

2 SZABÓ F.: *Henri de Lubac az Egyházzól* Róma, 1972. 29. o.

3 CSERHÁTI J.: *Előszó in: A II. Vatikáni zsinat tanítása* Szent István Társulat, Budapest, 1975. 8. o.

4 *Lumen Gentium*, 32.

5 Vö. *Unitatis Redintegratio*, 3.

6 Vö. *Lumen Gentium*, 8.

A konstitúció lazított azon a fölfogáson, hogy a római katolikus egyház a maga látható formájában teljességgel azonos Krisztus titokzatos Testével, a Lélek jegyesével. Helyette azt állítja, hogy az egyház a katolikus egyházban fennáll (subsistit), de nem zárja ki, hogy szervezetén kívül is megtalálható a megszentelődés sok eszköze és sok igazság.⁷

Újak az életszentség elérését szolgáló utak is. Eddig a világ, sőt sokszor az embertárs is mintegy akadály volt, most úttá válik abban az új világszemléletben és új emberszemléletben, amit a Zsinat hozott.

A Zsinat emberlátásában fordulatot fedezhetünk fel. Az eddig egyoldalúan intellektuális szemlélet után helyet kap az élet és a megtapasztalás. Nemcsak az ember értelmi oldala a döntő a megismerés és a hit területén, mert amint *Alszeghy* megállapítja: „a hit ... igénybe veszi az emberi lét minden rétegét, minden rostját”.⁸ Korunk embere a tudás-keresés absztrakt korszakán túljutva, ma életszerűen és egzisztenciális értékrendjében kívánja birtokolni az igazságot.

A misztika már nemcsak a sajátos életállapotban élőknek a kivételes lehetősége, hanem minden megkereszteltnek elérhető és gyakorolható valóság. Az Istennel való egyesülés nem korlátozódik a nap néhány órájára, és nem követel élettől elszakított lelkiséget. A Zsinat világosan kimondja, hogy a keresztény tökéletesség minden életállapotban elérhető: a

világi hívők „ne válasszák külön életüket és a Krisztussal való egyesülést, amelyben még növekednek is, az Isten akarata szerint végezve munkájukat. A világiak szíves-örömmel haladjanak előre ezen az úton az életszentségben, a nehézségek okos, türelmes legyőzésére törekedve. Sem a családért való fáradozásnak, sem bármilyen világi foglalkozásnak nem szabad kivülesnie lelkiéletük körén, az apostol mondása szerint: »Akár mondtok, akár tesztek valamit, tegyetek mindent Urunk Jézus nevében, így adjatok hálat általa Istennek, az Atyának« (Kol 3,17).”⁹

A Zsinat utáni teológiában új hangsúlyt kap a szenvedés is. Nem akadály, bukatója a Krisztussal egyesült életnek, hiszen „a szenvedésben sajátos erő lakozik, sajátos kegyelem, amely belsőleg Krisztushoz közelíti az embert (...). Ő maga az, aki Vigasztaló Szentlelke, az Igazság Lelke által az emberi szenvedések legmélyén működik”.¹⁰

A szentség elérésének sajátos eszköze, útja a közösség. A Zsinat fontosnak tartotta hogy a különböző rendelkezéseiben foglalkozzon a keresztény közösség jelentőségével.

7 Vö. J. KREMER – W. KASPER: *Alkotó – Életadó – Megszentelő* Bécs, 1983. 95. o.

8 ALSZEGHY Z.: *Bevezetés a teológiába* Róma, 1975. 16. o.

9 Apostolicam Actuositatem, 4.

10 Salvifici Doloris, 26.

Ismételten szólt arról, hogy a keresztény közösség természetfeletti valóság, és éltetője a benne megjelenő Krisztus.¹¹

Az **evangelizáció** is szoros összefüggésben van az életszentséggel. Részben az Úrral való egységből kell táplálkoznia, másrészt az apostoli munka is hozzájárul annak a megszentelődéséhez, akinek ez a hivatása. A Zsinat a következőket írja ezzel kapcsolatban: „Nyilvánvaló, hogy az apostoli munka termékenysége attól függ, hogy mennyire eleven a kapcsolat Krisztussal, az Úr szava szerint: Aki bennem marad és én benne, az bő termést hoz, hisz nélkülem semmit sem tehettek”.¹²

A Zsinat és az azt követő egyházi dokumentumok, illetve a hittudósok kutatásai teológiai-lelkiségi területen új vívmányokat hoztak. Ahogy *Cserháti* püspök fogalmazta a zsinati dokumentumokhoz írt bevezető tanulmányában: „... a szó teljes értelmében a zsinati tanításból teológia született: az emberiség érdekében vállalt új keresés és elmélyülés az Isten szavát újból meg tudta fogalmazni és Isten mai akaratának megfelelően értelmezni. Ilyen értelemben szabad és kell is a II. Vatikáni zsinat sajátos teológiai jellegeről vagy új teológiájáról beszélni...”¹³

Amikor újdonságról beszélünk, tudatában vagyunk annak, hogy a kinyilatkoztatás az apostoli időkkel lezárult, de azt is tudjuk, hogy ezt a kinyilatkoztatást a kegyelem segítségével egyre jobban megértjük. A Zsinat által hozott újdonságot abban látjuk, hogy bizonyos igazságokat – amelyeket már a Szentírás és az atyák írásai is tartalmaztak, de amelyek a századok folyamán háttérbe kerültek – az egyház most új módon fedezett fel és a mai kor igényeinek megfelelően fogalmazott meg. Az újdonság állításával és kiemelésével tehát nem az eddigi tanítást tagadjuk. Ezzel kapcsolatban figyelemre méltó, amit *II. János Pál* az egyház szociális tanításával kapcsolatban megállapít: „Valójában a folytonosság és a megújulás igazolja az egyház tanításának maradandó értékét. Az egyház szociális tanításában ez a kettős jelleg tipikus. Egyrészt állandó, mert azonos alapeszméjében, »vezérelveiben«, »értékítéletében« és »cselekvési normáiban«, de főként az Úr evangéliumával való eleven kapcsolatában; másrészt ez mindig új is, mert állandóan alkalmazkodnia kell az idők változó körülményeihez”.¹⁴

Amikor a Zsinat új teológiájáról és új lelkiségéről beszélünk, ideértjük mindazokat a teológusokat, lelkiségi írókat és mozgalmakat, amelyek illetve akik munkájukkal „megelőzték” a Zsinatot, akiknek a nézeteit éppen a Zsinaton tette magáévá az egyház. A Zsinatnak voltak szellemi előzményei, gyökerei, nem a semmiből nőtt ki, gondoljunk csak *Teilhardra*, *Lubacra*, *Chenure*, *Guardinire*, *Mertonra*, stb.; vagy a biblikus-, litur-

11 Vö. Sacrosanctum Concilium, 7., Unitatis Redintegratio, 8., stb.

12 Apostolicam Actuositatem, 4.

13 CSERHÁTI J. i. m. 12. o.

14 Sollicitudo Rei Socialis, 3.

gikus- és egyes lelkiségi mozgalmakra. „A Zsinati határozatok szelleme valóban már évtizedekkel a Zsinat előtt érlelődött”.¹⁵

A „SZENTSÉG”-TÉMA JELENTŐSÉGE

Az (élet)szentség témája sokkal fontosabb és központibb helyet foglal el a kereszténységben, mint első pillanatra gondolnánk. Az ember szentté válása a megváltás célja és gyümölcse. Ebben Isten a kezdeményező és a főszereplő, aki egyedül „háromszor szent”.

A Biblia „a szentséget annak forrásában, Istenben határozza meg, akiből minden szentség ered. (...). A szentség természetének problémáját végeredményben Isten misztériumára vezeti vissza. (...) Az igazi és benső szentség: részesedés a Szeretetben, aki maga Isten (1 Jn 4,18), legyőzi a bűnt, amely meggátolta szentségének szétsugárzását”.¹⁶

Etimológiailag a héber „qados”, a görög „hagios” elkülönülést jelent, ami igen alkalmas Isten transzcendenciájának, fönségének jelölésére. „Amikor azt mondjuk, hogy Isten szent, azt akarjuk kifejezni, hogy ő egészen más, mint mindaz, amit megismerhetünk, hogy ő egészen különböző; létének intenzitását akarja kifejezni (...). A szentség abszolút értelemben Izrael Istenének lényegi attribútuma, és teremtetlen, fölfoghatatlan, minden teremtményt túlhaladó fönségét jelzi”.¹⁷

A „szent” kifejezés tehát elsősorban Istent illeti meg, és az összes neve közül talán a legkifejezőbben jelzi Isten lényegét. Isten más nevei ugyanis a teremtett világból lettek kölcsönözve.

Isten örök tervében ott szerepel az ember megszentelése, hogy közölje vele saját szentségét: Krisztusban „kiválasztott minket a világ teremtése előtt, hogy szentek és feddhetetlenek legyünk előtte”.¹⁸ „Ez a Szentháromság akarata és cselekedete, amit az egyszerű hajt végre, aki »kiüresítette magát, szolgálai alakot öltött, és hasonló lett az emberekhez«”.¹⁹ A Zsidókhöz írt levél ezt így fogalmazza meg: „E szerint az akarat szerint Jézus Krisztus testének feláldozása által egyszer s mindenkorra megszentelődünk. (...) Egyetlen áldozattal örökre tökéletessé tette a megszentelteket”.²⁰

Az ember szentsége részesedés Isten szentségében, Isten életében. Az ember annyiban szent, amennyiben a szent Isten lakást vesz benne. Ez a keresztség által és a Szentlélek működése folytán veszi kezdetét. Szent Pál azt állítja, hogy a megváltottak

15 NEMESHEGYI P.: *A missziós munka teológiája a zsinat után* in: Szolgálat 38. sz. 7. o.

16 X. LÉON-DUFOUR: „Szent” in: *Biblikus teológiai szótár* Róma, 1974. 1184. o.

17 E. ANCILLI: „Santità” in: *Dizionario di Spiritualita dei Laici* Ed. O.R. Milano, 1981. 248. o.

18 Ef 1,4

19 E. ANCILLI: i. m. 250. o., Fil 2,6

20 Zsid 10,10.14

a „Szentlélek templomai”,²¹ „Isten templomai”, és hogy valóságos közösségben vannak vele,²² Isten fiai, mert Isten Lelke vezérli őket.²³ A keresztényeket tehát joggal megilleti a „szentek” elnevezés, amellyel több helyen találkozunk is az Újszövetségben, így például a Filippiekhez írt levélben ezt olvassuk: „Pál és Timóteus, Krisztus Jézus szolgái a Filippiben élő összes szenteknek”.²⁴

A keresztények szentsége azonban követelményt is jelent, hogy szakítsanak a bűnnel²⁵ és Istennek tetsző módon cselekedjenek.²⁶ „A szent életnek ez a követelménye az alapja az egész keresztény aszketikának”.²⁷

Hogy a Zsinat tanításában is mennyire jelentős az életszentség témája, azt az a tény is mutatja, hogy az egyházzól szóló konstitúcióban, amely az egész zsinati tanítás alapokmánya, huszonzét alkalommal szerepel. A szentségről szóló zsinati tanítás igazi horderejét akkor tudjuk fölfogni, ha előzőleg egy történelmi áttekintést végzünk, mit jelentett az egyes korokban a szentség, hogyan alakult, fejlődött ez a fogalom, és milyen szentségi modellekkel találkozunk az egyház történelmében.

SZENTSÉG-MODELLEK A TÖRTÉNELEM FOLYAMÁN

Az egyház hiteles tanítása a szentséget mindig úgy tekintette, mint ami az istenszeretet és az emberszeretet legmagasabb kifejeződése, a Krisztusba való teljes átalakulás a keresztség következményeképpen. Ez a tanítás azonban korok és kultúrák szerint különféleképpen nyert kifejezést a hagiográfiában, és sajnos a gyakorlatban, a hívek köztudatában nemegyszer elhomályosult.

a/ I-IV. század: a vértanú eszménytől a monasztikus eszményig

Az első századokban a szent egyenlő volt a vértanúval. A vértanú volt az, aki szeretetét vére ontásával is bizonyította. A IV. századtól fokozatosan a monasztikusok lesznek az életszentség példái. „Így a szentség döntő módon monasztikus perspektívába került. Ebben a korban a keresztények arra törekedtek, hogy lelki életük minél hasonlóbb legyen a monasztikus élethez (...), az igazi pietást az Istennek való közvetlen szolgálatban látták. A lelkiség alaptónusa döntően negatív volt és a világból való menekülésen ala-

21 1Kor 6,11.20; Vö. 3,16k

22 2Kor 13,13

23 Róm 8,14-17

24 Fil 1,1; 4,21; Vö. Róm 1,7; 8,27; 1 Tim 5,10 stb.

25 1Tesz 4,3

26 2Kor 1,12

27 X. LÉON-DUFOUR i. m. 1190. o.

pult, mint ami az egyetlen mód arra, hogy hatékonyan járuljanak hozzá Isten országának eljövételéhez”.²⁸

b/ IV-VII. század: aszkéta-eszmény

A IV-VII. századig a szent alakjában túlsúlyba kerül a rendkívüli, a csodálatos elem. Ez hol a végletekig menő, rendkívüli aszkézisben, hol a felülről jövő, szintén rendkívüli közbelépésekben fejeződik ki. A szenteknél olyan rendszerek ezek a rendkívüliségek, hogy a szent ismérvei lesznek. Ilyen kategóriákkal mutatták be a szenteket, és ezt a fölfogást terjesztették az „életrajzok”, amelyeknek az volt a céljuk, hogy az égiek felé emeljenek, de ami odavezetett, hogy a szent a valós élet területéről a legendák ködös ragyogásába lett száműzve.²⁹

Ha jellemezni akarjuk az aszkéta szentet, kiemelhetjük a világgal szembeni elutasító magatartását. A „xenteiak” például ismeretlen helyekre menekültek, a „stiliták” és „anakhoreták” a magányt részesítették előnyben, a „saloi” örültnek akartak látszani Isten iránti szeretetből. Általában szigorú böjtöt, szilenciumot és önostorozást vállaltak. Teljesen befelé fordulva munkálták személyes életszentségüket, amiből az apostoli szellem és tevékenység teljes egészében hiányzott. A céljuk a kontempláció volt, amit radikális, gyakran szélsőséges formában megtestesülő aszkézis által igyekeztek elérni (pl. élve befalazottak).

Mindebben a gnoszticizmus (platonizmus, sztoicizmus) befolyását is fölfedezhetjük, mely a lélek és a test, Isten és a világ különbözőségének sőt egymással ellenséges mivoltának eszméjét a végletekig fokozta és hatásosan bevitte a keresztény tanításba.

c/ VII-XI. század: a közbenjáró és csodatevő

A meroving korban egyre nagyobb hangsúly kerül a csodákra. „A szándék az volt, hogy külső bizonyítékát adják a szentségnek, de ténylegesen a csoda az elsődleges tárgy lett a szent leírásában és értékelésében, a szent személyes tettei bemutatásának rovására. A szent alakját a közbenjáró és a taumaturgosz fényében szemlélték”.³⁰

d/ XI-XVI. század: erények és csodák egyensúlya, a tevékeny szeretet hangsúlyozása

A XI-XVI. század a kanonizációs gyakorlat kialakulásának időszaka. Ekkor az aszkéta és a misztikus vonás, az erények és a csodák harmonikusabb egyensúlyba kerülnek a szentek értékelésében. *Aquinói Szent Tamás* teológiai alapokon újra helyreállítja az első időktől elismert tanítást, mely szerint a keresztény tökéletesség és szentség lényegileg a szeretetben áll, és minden állapotban és helyzetben megvalósítható, elegendő

28 E. ANCILLI: i. m. 253. o.

29 Vö. G. BARDY: *Biographies spirituelles: Antiquité chrétienne* in: Dictionnaire de Spiritualité, vol. 1., 1634. o.

30 E. ANCILLI: i. m. 254. o.

hozzá a parancsok megtartása.³¹ Tehát a keresztény tökéletesség elérésében nem az evangéliumi tanácsok szerzetesi státuszban való gyakorlása a döntő. Mindenkinek a saját helyzetében kell az evangéliumi tanácsokat követni. Vagyis a keresztényeknek a világban a „tanácsok lelke” a kötelező. Ez azt is jelenti, hogy a tanácsok lelkét tudni kell lefordítani és megvalósítani a konkrét életben.

Szent Tamás a monasztikus magatartás mellett, amely azoknak az útja, akik lemondtak a világról és a közvetlen Istenre irányuló erények elérésére törekcszenek, lehetségesnek tart egy tipikusan laikus magatartást azok számára, akik hivatásuknál fogva a világi dolgok megszentelése által haladnak előre a tökéletességben. „Sajnos a pietás további történetében, ellentétben a *Szent Tamás* által kijelölt úttal, egy túlzottan aszketikus és konventuális fölfogás bontakozott ki”.³²

A **reneszánsz és a humanizmus** hatására enyhülnek a fizikai önmegtagadások, már nem tartozik a szentség lényegéhez a világból való menekülés és a világ megvetése (Vö. az új szerzetesrendek szabályzatai). A penitencia külső eszközei helyett a belső önmegtagadásra és a tevékeny szeretetre helyeződik a hangsúly. Az új tendencia legjellegzetesebb képviselője *Szalézi Szent Ferenc*. Teotimus című művében a szeretetet, mint a keresztény pietás princípiumát mutatja be. Ez azok számára is élhető, akik világi hivatásban vannak elfoglalva. Tehát a laikusok nincsenek hátrányban a szentté válásban a kolostorban élő, fogadalmas szerzetesekkel vagy papokkal szemben.

e/ XVI-XVIII. század: a szent alakja megközelíthetetlen és sematikus

A XVI-XVIII. század **barokk lelkisége** a szentet csodálatos, fantasztikus, megközelíthetetlen dicsfénybe helyezi. Az erények erdejében a szent könnyen sematikussá válik és föloldódik a névtelenségben. Tipikus az ábrázolás is: az oltárok fölé, aranyozott fülkébe állított isteni, boldog valaki sugárkoszorúval körülvéve. Csodálatos lény, de szinte elképzelhetetlen. Ennek következtében a hívek nagy részében az a meggyőződés alakult ki – s ez századunk elejéig éreztette hatását –, hogy a szentség néhány kivételezett személy számára lehetséges.

f/ XIX-XX. század: a szent követhető, mert egy közülünk

Az előző kor fölfogásával szemben ma a szentet jobban „köztünk lévőnek”, „emberibbnek” és megközelíthetőbbnek akarjuk. Ez az új irány igyekszik a szent emberi, történelmi oldalát is figyelembe venni. A valóság egészét szemléli a kritika, a pszichológia, a szociológia és a teológia fényében, azzal a szándékkal, hogy bemutassa, bárki olyanná tud válni, mint ők, természetesen ki-ki hivatása és feladatai szerint különböző módon.

31 Summa Theologica II, 184,3

32 E. ANCILLI i. m. 254. o.

„Inkább azt akarjuk fölfedezni a szentekben – mondta VI. Pál – ami összekapcsol bennünket, mint azt, ami megkülönbözteti őket tőlünk (...); a mi fáradozásainkban akarunk testvért találni bennük (...), akik velünk együtt részesei a nehéz földi létnek”.³³

Korunk életszentségi modelljének is vannak hiányosságai – ezekről sem szabad elfelejtkezni. Gyakran a szentségben egy emberi tökéletességet látnak, és úgy állítják be, mintha a szentség elsősorban az emberi erőfeszítés gyümölcse lenne. Ezzel szemben *Pascal* álláspontján vagyunk, aki azt mondta: „Hogy egy emberből szent legyen, abszolút szükséges, hogy Isten kegyelme működjön; aki kételkedik ebben, az nem tudja sem azt, hogy mi a szent, sem azt, hogy mi az ember”.³⁴

Továbbá sokszor annyira hangsúlyozzák a szeretet horizontális irányát, hogy egészen feledésbe merül „a keresztény vallás még alapvetőbb aspektusa, ami az Isten iránti szeretet: imádságban és a belső élet tetteiben”.³⁵ A földi értékeknek az egyoldalú hangsúlyozása és Isten tevékenységének, kezdeményezésének elfelejtése a szekularizációhoz, az „Isten nélküli szentség” abszurditásához vezethet.

„A szentség azonban természetfeletti valóság, amit nem oldhatunk fel pusztán emberi erőfeszítésben, sem természetes szinten mozgó tökéletességben. A szentség Istentől ered, Krisztus Lelkéből, aki kiárasztja a „charitas”-t a hívek szívébe.³⁶ Tehát visszavezethetetlen az ember pusztán természetes tökéletességére”.³⁷

A szentség-modellek vázlatos áttekintéséből levonhatjuk azt a következtetést, hogy a szentség korok, kultúrák, irányzatok, „az idők jelei” szerint ugyan nagyon különböző ruházatban jelenik meg, de a lényeg mindig fölfedezhető a változatos megjelenési formák mögött: az Istennel való egyesülés keresése, a teljes Krisztushoz hasonulás.

Más kérdés az, hogy a népi fölfogás olykor figyelmen kívül hagyja a tanítóhivatal álláspontját, a teológia eredményeit, és saját vágányán halad: a szentben nem a leglényegesebb vonásokat emeli ki, sőt a lényegtelen túlzott előtérbe állításával esetleg teljesen elfedi azt, ami a szentet alkotja.

EGYETEMES HIVATÁS A SZENTSÉGRE A ZSINAT TANÍTÁSÁBAN

Az egyházzól szóló konstitúcióban a Zsinat külön fejezetet szentelt ennek a témának a következő címmel: „Az egyházban mindenki meg van hívva az életszentségre „. Az

33 AAS 55 (1963) 1025

34 Vö. E. ANCILLI: i. m. 255. o.

35 uo.

36 Róm 5,5

37 E. ANCILLI: i. m. 255. o.

egyik legeredetibb és a Zsinat után a lelkiségben talán a legtöbbet idézett zsinati tanítással állunk szemben.

Itt is – mint a zsinati fordulat más pontjainál – egy kezdettől fogva meglevő, de újra felfedezett és aktualizált igazságról van szó. Az Ószövetség és az Újszövetség egyaránt számos helyen tanítja a választott nép illetve a megkereszteltek tökéletességre való általános meghívását. Az atyák ilyen irányú gazdag tanításából igen jellemzőek *Szent Ágoston* szavai. A mártírok példájából indul ki, akik vérük ontásáig követték Jézust, de rögtön hozzát teszi, hogy nemcsak ők követték. „Valóban, miután ők elmentek, nem dőlt le a híd; a forrás sem száradt ki azután, hogy ők ittak belőle. Az Úr szép kertjében ó, testvéreim, nemcsak vértanúk rózsái, de szüzek liliumai, a házasságban élők borostyánjai és özvegyek violái is vannak: Krisztus mindenkiért szenvedett. Teljes igazsággal írták róla: »Ő azt akarja, hogy minden ember üdvözljön és eljusson az igazság ismeretére«”.³⁸

a/ A világi hívő méltósága

Az egyház történetében az idők folyamán eltolódás történt a tökéletes életállapotban lévők javára annyira, hogy a tökéletes életállapotot azonosították magával a tökéletességgel (vagy legalábbis a hívek köztudatában így csapódott le).

A Zsinat újdonsága – hogy „rehabilitálta” a világban élő Krisztus-hívőket – annak köszönhető, hogy az „Isten népe-egyházkép” igen jól kidomborította az egyház tagjainak egyenlő méltóságát. Amint *Lubac* írja: „... a **Lumen Gentium** az Isten népe eszméjét emeli előtérbe. Joggal látják ebben az eredményben nem csupán a **Lumen Gentium** kezdetű konstitúció, hanem az egész II. Vatikáni zsinat egyik legfontosabb eredetiségét”. Ez az eszme „megóv minket attól, hogy a világiak és a hierarchia kapcsolatának, a pásztorok és a nyáj viszonyának értelmezésében egyoldalúak legyünk”.³⁹

b/ A közös alap: a keresztség

A Zsinat előtti egyház, mint közösség, meglehetősen „arisztokratikus” volt: bárkit felvett ugyan tagjai sorába, de a tagokat túlságosan nagy távolság választotta el egymástól. Klérus és laikusok, átmenet nélküli szakadékkal elválasztott rétegeket képeztek. A klerikalizmus nem alaptalan vád, hanem szomorú valóság volt. Az egyházzal szembeni konstitúció ezen változtatott. A világiakról szóló fejezetben már jól kidomborodik, hogy a hierarchia és a világi hívők egy testet alkotnak. Sokkal nagyobb közöttük a meg-

38 SZENT ÁGOSTON: *Homilia Szent Lőrinc ünnepére* PL 38, 1396. o.

39 SZABÓ F. i. m. 150. o.

egyezés, mint a különbség. Mindenféle tekintélynek csak egy jogos gyakorlási módja van: Isten népének szolgálata.

A zsinati teológia azzal is hozzájárult a világiak méltóságának helyreállításához, hogy erősen hangsúlyozta a keresztség alapvető jelentőségét. Például a szerzetesekről szóló határozat szerint a szerzetesi konsekráció csak a keresztségi konsekrációban gyökerezhet, azt nem múlja felül, csak tökéletesebben fejezi ki.⁴⁰

A „mindenki meg van hívva az életszentségre” állításból a „mindenki” természetesen a „világiak” miatt fontos, hiszen a szerzetesek, papok meghívottságát a történelem folyamán sosem vonták kétségbe. A kijelentés így valójában azt mondja: a világiak is meg vannak hívva. Természetesen a „mindenki” sokkal kifejezőbb, és a közös alapra utal, ami – mint már említettük – „az egyház: Isten népe” szemléletben és a keresztségi „konsekrációban” van. A *Lumen Gentium* IV. fejezetében – mely a világi hívekről szól – olvassuk: „Egy tehát az Isten választott népe (...). Egyenlő a tagok méltósága (...) közös a hivatásuk a tökéletességre. (...) Ha tehát nem is mindenki jár ugyanazon az úton az egyházban, de valamennyien meg vannak hívva az életszentségre...”⁴¹

A leghíresebb a 39. pont megállapítása: „Ezért az egyházban mindenki, akár a hierarchiához tartozik, akár ennek lelkipásztori gondozása alatt áll, meghívást kap az életszentségre, az apostol szava szerint: »Az Isten akarata, hogy szentek legyetek»”.⁴² A 40. pont szentírási alapon tárgyalja ugyanezt az igazságot, amint a nem hivatalos cím is mutatja: „Bizonyítás a Szentírásból”. Tíz helyet idéz a szöveg az evangéliumokból és levelekből válogatva. Legpregnansabb megfogalmazás ebből a szempontból: „Az Úr Jézus mindenegyes tanítványát különbségtétel nélkül hívta az életszentségre: »Legyetek tökéletesek, amint mennyei Atyátok tökéletes« (Mt 5,48). (...) Mindenki előtt világos tehát, hogy bármilyen rendű-rangú keresztény ember meg van hívva a teljes értékű keresztény életre és a tökéletes szeretetre...”

Tehát azoknak, akik a világban dolgoznak nem kell kerülő úton vagy mesterkéltnél gyakorlatokkal keresni a szentség elérését, „mert minden munkájuk, imádságuk, apostoli kezdeményezésük, hitvestársi és családi életük, testi-lelki pihenésük, sőt az élet terhei is Jézus Krisztus által Istennek kedves lelki áldozattá válnak”.⁴³ Ugyanezt az igazságot erősíti az egyházzal szembe fordított 41. pontja, amikor ezt mondja: „Akik dolgoznak (...) éppen mindennapi munkájukkal emelkedjenek egyre magasabb életszentségre. (...) Minden keresztény hívő napról napra jobban megszentelődik sajátos helyzetében, fel-

40 Vö. *Perfectae Caritatis*, 5.

41 *Lumen Gentium*, 32.

42 1Tész 4,3; Vö. Ef 1,4

43 *Lumen Gentium*, 34., Vö. 1Pt 2,5

adataiban és életkörülményei között, sőt éppen mindezek által, ha hittl fogad mindent a Mennyei Atya kezéből, és együttműködik az isteni akarattal”.

c/ Az út: Isten akaratának megtétele

Minden keresztény hívő szentsége azért lehetséges, mert igazából egyetlen út van annak elérésére: Isten akarata. Ez az, ami kötelezi a szerzeteseket, akik Jézushoz akarnak hasonlítani, ez biztosítja a papok életének egységét, hogy ne vesszenek el sok irányú tevékenységükben, hanem növekedjenek a tökéletességben; az isteni akarattal együttműködve szentelődnek meg napról napra a dolgozók, a családok és a szenvedők is.

II. János Pál pápa a „Christifideles laici” kezdetű apostoli iratában – mely az 1987-es püspöki szinódus eredményeit foglalja össze – folytatja a zsinati gondolatot a világiak szentségre való meghívásáról. A 16. pontban ezt olvassuk: „A II. Vatikáni zsinat döntő dolgokat mondott ki az életszentségre való általános hivatásról. Sőt. Elmondhatjuk, az volt a Zsinat legfontosabb feladata, hogy célul tűzze ki a keresztény élet evangéliumi értelmű megújítását az egyház minden fia és leánya számára. Ez nem csupán erkölcsi kíváncsalom, hanem elkerülhetetlen követelmény, amely az egyház misztériumából következik”.

d/ Szentség az egyes életállapotokban

Az életszentség nem luxus és nem is fakultatív, vagy egyesek privilégiuma, hanem a keresztény élet belső követelménye. Az egész egyház van meghíva az életszentségre. A Zsinat életállapotok szerint külön-külön is megfogalmazta a szentségre való törekvés kötelességét, illetve az egész egyház szentségéhez való hozzájárulást.

A püspökök „szentül és örömmel, alázatosan és bátran végezzék szolgálatukat. Ha így dolgoznak, a megszentelődés kiváló eszközét fogják munkájukban megtalálni. (...) Ne féljenek akár életüket is odaadni juhaikért, és mint a nyáj mintaképei, saját példájukkal is vezessék egyre nagyobb életszentségre az egyházat”⁴⁴

A papoknak „az életszentség ragyogó példaképeivé” kell válni, miközben „Isten egész népéért hivatalosan könyörögnek és áldozatot mutatnak be”⁴⁵

A papokkal együtt az életszentségre vannak hívva „az **alsóbb szolgálatban lévők is**”, a diákónusok, a papnövendékek és még inkább a szerzetesek.⁴⁶

44 Lumen Gentium, 41.

45 uo.

46 uo.

A **laikusok** nem egyszerű nézők, „a laikus első osztályú keresztény, semmivel sem kisebb a papoknál vagy a szerzeteseknél a természetfeletti élet megvalósítását illetően”.⁴⁷

Természetesen az egyházban a történelem folyamán mindig voltak a laikusok között is szentségre törekvő egyének és az életszentség elérését szolgáló széles körű mozgalmak. Gondoljunk csak a XII-XIII. században a szegénység jellegzetes evangéliumi mozgalmaira, amelyek a tökéletesség követelményével léptek fel és nagyban hozzájárultak egy hitelesebb kereszténység elterjedéséhez. Ezek, ha nem is olyan mélyen, de hosszú időn át ébren tartották azt az eszmét, hogy minden kereszténynek „kötelessége” a tökéletesség.

e/ „Belső életet” élni a társadalomba merülten

A „belső életet” Szalézi Szent Ferenc (1567-1622) hozta igazán közel a világban élő személyekhez. Különösen a „**Filotea**”-ban, mindent megtesz annak érdekében, hogy kimutassa: „a szentség tökéletesen összeegyeztethető mindenféle hivatallal, a polgári élet bármely státuszával, és a világban bárki képes a lelke üdvösségének megfelelően viselkedni, feltéve, ha megőrzi magát a világi lélektől”.⁴⁸ Senki sincs kizárva abból, hogy Istennek szentelt életet éljen: sem a katona, sem az iparos, sem a házasságban élő... Csak összhangba kell hozni a belső és külső életet.

A szentségre való egyetemes meghívást különös erővel hangsúlyozta XI. Pius egész pápasága alatt, és ezt folytatták utódai is. A II. Vatikáni zsinat ezt a folyamatot koronázta meg a **Lumen Gentium** 5. fejezetével. „Az egész konstitúció egyik legújyszerűbb és legszuggesztívebb fejezete ez”,⁴⁹ kiemeli a keresztény szentség alapjait. Ezt négy pontban foglalhatjuk össze a szöveg alapján:

1/ A szentség inkább és előbb Isten műve, mint az emberé.

2/ Ezért elsődleges alapja: a szentségek és a kegyelem.

3/ A szentség lényegileg az egyházban valósul meg, amely természetfeletti és hierarchikus közösség a Szentlélektől vezetve és az Úr akaratából látható szervezettel ellátva.

4/ A keresztény szentség lényege a szeretetben található, ami egyetlen építő ereje az egyháznak. A keresztény élet célja és mértéke a szeretet Isten és az embertárs felé.

Ahhoz tehát, hogy valaki „megvalósult” ember és keresztény legyen, nem kell kivonulni a világból és másoktól különböző életformát magára öltetni, hanem arra van szükség, hogy megértse és tökéletesen aktualizálja a keresztény szeretet követelményeit

47 E. ANCILLI: i. m. 257. o.

48 uo.

49 E. ANCILLI: i. m. 259. o.

a konkrét életállapotában. Mindenki azáltal éri el a tökéletességet, ha a maga életállapotában megvalósítja a szeretet teljességét.

Kétségkívül a II. Vatikáni zsinat ezen a területen a tökéletes élet új típusainak a „feltalálására” ösztönöz a mindennapi élet mindenki számára közös feltételei között. Szükséges, hogy az Úr Lelke új élet-modelleket támasszon, akik a világba merülten élnek, megosztva annak örömeit, reményeit, hódításait és kudarcait, törvényes emberi törekvéseit és félelmeit. A Szentlélek bizonyára nem mulaszt el ilyeneket támasztani, mert már a Zsinaton fölvezolta ennek a programnak a főbb vonalait, de szükséges, hogy legyen, aki hallgat az Ő hangjára.⁵⁰

SZÜZESSÉG ÉS HÁZASSÁG: A SZENTTÉVÁLÁS KÉT MÓDJA

A *Lumen Gentium* 41. pontja arról beszél, hogy az életszentség lényege mindig ugyanaz: „A különféle életformákban ugyanazt az életszentséget ápolják (...), követik a szegény, alázatos és keresztyét hordozó Krisztust. (...) Mindegyiküknek – kegyelmi adományuk szerint – vonakodás nélkül annak az élő hitnek az útján kell járnia, amely felszítja a reményt és a szeretet által munkálkodik”. Már Szent Pál megírta, hogy „a lelki adományok (karizmák) különfélék”, és „a Lélek megnyilvánulásait mindenki azért kapja, hogy használjon vele”.⁵¹

A Zsinat utáni szemléletben a szüzességet, illetve a celibátust karizmának tartjuk, vagyis a Lélek ajándékának, amely a szentség elérésének egyik kiváló útja és az egész egyháznak „javára van”. A házasság szintén út a szenttéváláshoz és építi az egyházat. Ezzel kapcsolatban idézzük a Zsinatot, mely a Világiak apostolkodásáról szóló határozatban a következőket mondja: „A világiak lelkiéletének sajátos formát ad a házas és családi állapot (...). Szünet nélkül fejlesszék tehát azokat a nekik juttatott tulajdonságokat és készségeket, amelyek a maguk állapotának felelnek meg, és állandóan hasznosítsák Szentlélektől kapott sajátos adományaikat. (...) Az ilyen igazi lelki- és apostoli életnek tökéletes példája a Boldogságos Szűz Mária: mint bárki más, élte a földön családról való gondoskodással és munkával teli életét, de mindenkor bensőségesen kapcsolódott Fiához”.⁵²

Az egyházzól szóló konstitúció pedig ezt mondja: A házastársak „a házasság szakra-mentális erejével kölcsönös életszentségre segítik egymást a házasesetben, a gyermekek vállalásában és nevelésében”.⁵³

50 Vö. C. COLOMBO: *La spiritualità del cristiano nel mondo contemporaneo* Rivista del Clero Italiano 49 (1968) 517-526. o.

51 1Kor 12,4.7.

52 Apostolicam Actuositatem, 4.

53 *Lumen Gentium*, 11.

A két életállapot egymás mellé állításával (a házasság „fölemelésével”) nincs kibé-
bítve a pap és a szerzetes szerepe és hivatása. *Bernard Häring* véleménye szerint a külön-
böző hivatások – az egyetlen Isten népén belül – kölcsönösen megvilágítják és erősítik
egymást. Az Isten Országáért vállalt celibátus karizmáját és hivatását csak akkor lehet
teljesen megérteni, ha a házások közötti szeretettel együtt tekintjük, vagyis a szeretet
szentségének abban a fényében, amely üdvözítő módon egyesíti Krisztust az egyház-
zal.⁵⁴

a/ A szeretet két módja

A szüzesség és a házasság két módja a szentség elérésének, mert mindkettő a szeretet
kifejeződése, ami pedig a keresztény szentség lényege. Szent Pál a Korintusiakhoz írt
első levelének 7. fejezetében – jóllehet az ő életformáját ajánlja és előnyben részesíti –,
aláhúzza, hogy mindenkinek megvan a maga kegyelmi ajándéka, aminek a végső jelen-
tőségét a szeretet adja. Házasságban és szüzességben egyaránt megvalósul az üdvösség
és szentség a szeretet gyakorlása és kiáradása által: a házasságban a kölcsönös ajándé-
kozásban, a szüzességben a másokért adottságban.

A házások életszabályát Szent Pál így határozza meg: „Az asszony engedelmeskedjék
férjének, akárcsak az Úrnak. (...) Férfiak, szeressétek feleségeteket, ahogy Krisztus is sze-
rette az egyházat, és feláldozta magát érte...”⁵⁵

Mélyrehatóan fejtegeti *Ermanno Ancilli* ezt a témát a „szentségről” írt szócikkely-
ében.⁵⁶ A házasságban két személy belép az Abszolútum misztériumába, ahonnan az
emberi szeretet igazi méltóságát, hűségét kapja. A hit szempontjából nézve a házasság-
ban a hívő Isten Országának transzcendens értékeit valósítja meg, és jelzi Istennek az
emberekkel való szövetségét, amely Krisztusban és az egyházban teljesül be. Az emberi
szeretet Istentől fölvéve mintegy a lelki termékenység eszköze és az üdvözítő szeretet
hirdetője. Éppen ezért a keresztény házasság egy misztérium, amely Szent Pál tanításá-
ban⁵⁷ eszményi értékeket és isteni valóságokat jelez: a Krisztus és az egyház közti kegye-
lem jele és egyúttal részese. „Nagy szentség”, amelyben a Krisztusnak az egyházzal való
közössége misztikusan és valóságosan folytatódik a történelemben. A házások, akik az
élet továbbadásával Isten munkatársai a teremtésben, munkatársává válnak az üdvös-
ség művében.

54 Vö. B. HÄRING: *Etica cristiana in un'epoca di secolarizzazione* Roma, 1973. 217-218. o.

55 Ef 5,22.25

56 E. ANCILLI: i. m. 260. o.

57 Vö. Ef 5,32

b/ A „szüzi jegyesség” misztériuma az egyházban

A keresztény szüzesség lényegében Krisztusra és az egyházra vonatkozik, és csak ebből a nézőpontból érthető helyesen. Az egyház valójában egyszerre anya, szűz és jegyes. Jegyes, aki szüzien tiszta; szűz, mivel megőrzi – szüzi teljességgel – Krisztushoz való hűségét, akinek végleges eljövételét várja.⁵⁸ Mivel pedig az egyházat keresztények alkotják, a keresztény is szűz olyan mértékben, amilyen mértékben hivatása teljességét éli, hűséges maradván Krisztushoz, azon az úton, amelyen ő maga hívja: házasságban vagy szüzességben.

Tehát minden keresztény – noha hivatása szerint különböző módon – megvalósítja a szüzi jegyesség misztériumát az egyházban. Szent Pál ezt írja: „Eljegyeztelek benneteket egy férfival, hogy tiszta szűzként vezesselek el Krisztushoz”.⁵⁹ Jóllehet a korintusi közösség bizonyára házas hívekből tevődött össze, Pál mégis úgy mutatja be Krisztusnak, mint tiszta szüzet. A szüzesség fogalmát itt Pál nyilvánvalóan kiszélesíti, vagy helyesebben mondva mélységes gyökerére mutat rá, ami a szeretet. A szüzesség valójában csak annyiban érték, amennyiben a szeretetre nyit és a szeretettől van megvilágosítva.

Önmagában a szexuális megtartóztatás, amire materiálisan szokás a szüzességet redukálni, semmilyen morális értéket nem képvisel. A házasságról való lemondás könnyen lehet a legpozitívabb értékek visszautasítása, amelyek a személyes és házas szeretetből származnak. Tehát lehetetlen a keresztény szüzességet egy pusztán természetes etika alapján megérteni, kizárva a magasabb, teológiai perspektívát. A keresztény szüzesség valóban lemondást jelent minden szexuális tevékenységről, de szabad elhatározás alapján és „szeretetből a mennyek országáért”,⁶⁰ az osztatlan szolgálatért, hogy az ember szabadon és egész életére rendelkezésre álljon, hogy látható módon megjelenítse Krisztus közvetítő szerepét, és azt a szeretetet, amivel az egyház válaszol hűségesen jegyesének féltékeny szeretetére.

AZ ÚJ LELKISÉGI IRÁNYZATOK JELENTŐSÉGE ÉS FŐBB KÖZÖS VONÁSAI

Most szeretnénk rátérni arra, hogy a Zsinat hozta „újdonságok”, hogyan valósulnak meg az új lelkiségi irányzatokban.

Talán a XII-XIII. században keletkezett szerzetesrendek által hozott megújuláshoz lehetne hasonlítani azt a hatást, amit a mai megújulási mozgalmak gyakorolnak az egyház életére. Arra már a bevezetőben utaltunk, hogy milyen óriási elterjedéssel rendelkeznek, a megkereszteltek milyen nagy számát aktivizálják ezek a mozgalmak. Korunk

58 Vö. Mt 25,1-13; Jel 19,7-9; 21,2-9

59 2Kor 11,2

60 Mt 19,12

pápái, püspökei és a különböző egyházi megnyilatkozások úgy tekintenek a megújulási mozgalmakra, mint a Szentlélek működésének jeleire, az egyház megújulásának biztosítékaira.

Melyek a főbb közös vonásai ezeknek az új lelkeségi irányzatoknak? A közösség, Isten igéje, testvéri szeretet, világban élés – dialógus a világgal, egység, a kereszt értékelése és Szűz Mária új fölfogása.⁶¹ Röviden ezekről a pontokról lesz szó az itt következőkben.

a/ Közösségi jelleg

Az egyház jelenkori megújulása alapvetően közösségi jellegű. Soha egyetlen zsinaton nem szerepelt annyit a „közösség” szó, mint a II. Vatikáni zsinaton. Korunk lelkeségi mozgalmaira is az jellemző, hogy tagjai, keresztény létüket, konkrét közösségben akarják megélni. Ezek a nagy egyház kristályosodási pontjai lehetnek. A meggyőződéses és elkötelezett keresztények olyan kis csoportjai, amelyek a profán társadalomban összegyűlnek, hogy Isten igéjét hallgassák, hogy az eukarisztiát ünnepeljék, hogy Krisztus testét az egyházat felépítsék és láthatóvá tegyék.⁶²

Karl Rahner a jövő egyházáról írva megállapítja: „mi idősebbek, képzésünkben eredően lelkileg individualisták voltunk – mégha örömmel celebráltuk is a közös liturgiát”. Majd megjegyzi, hogy a „közösségi tapasztalat”, a közösségi élmény nem csökkenti az egyén felelősségét, mint ahogy attól sokan félnek. Az egyén éppen itt ébred rá felelősségére. A kettő – az egyéni és a közösségi élet – nem zárja ki egymást, hanem feltételezi. Végül megállapítja: „Én azt gondolom, hogy a jövő lelkeségében a lelki-testvéri-közösségi elem, egy együtt megélt lelkeség, sokkal fontosabb szerepet játszhat”.⁶³

b/ Isten igéjének jelentősége

A második alapvető vonása a megújulási mozgalmaknak az Isten igéjére való fokozott figyelés. Sok mozgalom és lelkeség – például családmozgalmak, Pro sanctitate, Cursillos, Fokoláre, Újkatekumenátus – életében különösen is fontos a Szentírás olvasása és életre váltása. Ezek a lelkeségek többnyire úgy indultak, hogy néhány embert megragadott a Szentírásnak valamely mondata és megpróbálták megvalósítani azt. A Szentlélek egyre több fényt mutatott meg nekik és növekedésnek indultak. Elkezdték tehát élni az evangéliumot és ebből létrejött egy mozgalom, vagyis nem a mozgalom az elsődleges, hanem az evangélium megélése.

61 Vö. BALOGH J.: *Karizmák a II. Vatikáni zsinat tanításában és korunk egyházának életében* in: *Teológia* (1987) 177-181. o.

62 N. GREINACHER: *Reformiste Volskirche oder Gemeindegemeinschaft?* in: *Diakonia* (1975) 6. 106-110. o.

63 K. RAHNER: *Elementi di Spiritualità nella Chiesa del futuro* in: *Problemi e prospettive di Spiritualità*, Brescia, 1984. 43-44. o.

1986. május 3-4-én Rómában a fokoláre lelkiesség plébánia mozgalmanak találkozója volt, amelyen a Szentatya is részt vett és beszédet mondott. Ebben aláhúzta Isten igéjének éltető szerepét: „Az egyházi közösség eredete és alapja isten igéje, amelyet hirdetnek és meghallgatnak, amelyet átélmélkednek a mindennapok ezernyi szituációjával kapcsolatban, illetve, amelynek örök igazságait alkalmazzák az élet konkrét körülményeire. Az Isten igéjéhez igazodó, néhány ember által elkezdett újfajta élet növekedésnek indul, követőkre talál. Így jön létre a közösség”.⁶⁴

c/ Testvéri szeretet

A harmadik alapvető vonás a testvéri szeretet radikálisan komolyan vétele.

Karl Rahner írja: „A felebarátra nem úgy kell tekintenünk, hogy – »amit egynek tettek« – »mintha« Jézusnak tettük volna, hanem valóban Jézusnak tettük”.⁶⁵ Ez az alapvető felismerése és meggyőződése korunk különböző mozgalmainak, kezdve Teréz anyától a Fokoláre mozgalomig.

d/ Világban élés és dialógus

Ezek az új, többnyire laikus közösségek a világban élők és nem a világtól elvonult közösségek. A Zsinat meghirdette, hogy az egyház a világban él (Egyház a mai világban). Mivel ezek a lelkiességek alapvetően nyitottak a világ felé, ezért a dialógus hordozói mind a keresztények, illetve istenhívők, mind a nemhívők irányában. A legtöbb mai lelkiességi irányzat alapvetően ökumenikus jellegű. Ezen túl korunk egyes megújulási mozgalmi új kapcsolatokat alakítanak ki a nem keresztény vallásokkal is.

e/ Egység

Az új lelkiességek fontos témája még az egység.

Míg a zsinati idők generációja vitatkozó nemzedék volt (kontesztáló közösségek), addig korunk e mozgalmában mintha eltűnt volna a kontesztálás és egészen újonnan megjelent az egység vágya és építése.

E mozgalmakra jellemző az egység kétirányú megvalósítása. Egyrészt törekszenek a közösségek tagjainak egymás közötti egységére, másrészt elkötelezetten törekszenek az egész egyházzal, a hierarchiával való egységre. Ezzel előmozdítják az egységet az egész világban. Így valósul meg, amit a **Lumen Gentium** mond: az egyház az egész emberiség egységének jele és eszköze.⁶⁶

64 GIOVANNI PAOLO II.: „*Fatevi costruttori di comunita!* in: Quaderni di gen's: Per una parrocchia-comunita, Roma, 1986. 16-17. o.

65 K. RAHNER: *A hit alapjai* Budapest, 1983. 317. o.

66 Lumen Gentium, 1.

f/ A kereszt misztériuma

Ezeknek a lelkiségeknek a gyökerében ott áll a kereszt, a húsvéti misztérium, amit a Zsinat újra a liturgia és a teológia középpontjába állított.⁶⁷ Újból felfedezik, hogy a megváltás csak a kereszt által valósul meg, felfedezik, hogy a keresztből árad az élet.

Teréz anyáék minden kápolnájában a csupasz falon ott a kereszt és a felirat: „Szomjazom!”. A taizéi lelkiségnek egyre inkább egyik lényegi pontja a kereszthódolat. Chiara Lubich az „elhagyott Jézus” titkáról beszél és lelkisége tagjai ideáljukká választják Jézust, aki minden fájdalmat magára vett. *Jean Vanier* azt írja: „Amikor igent mondunk azok felé, akiket a világban keresztre feszítettek, akkor igent mondunk a Keresztrefeszítettnek a Golgotán”.⁶⁸

g/ Mária mint élet-modell

És végül sok új lelkiségben egyedülálló szerepet kap Szűz Mária. Személyében aláhúzzák, hogy laikus volt. Az ő karizmája abban állt, hogy a világban maradván megvalósította a teljes Istennek-adottságot, és megtestesülhetett benne az Ige. *Hans Urs von Balthasar* mondja, hogy az egyház alapjában véve, létében „máriás” jellegű, mert az Ige befogadója és megvalósítója.

Ma az egyház keresi a laikusok útját, a „világiak lelkiségét”. Ezek a megújulások, úgy tűnik – a Szentlélek vezetésével – éppen ezt tárják fel, ezt élik meg a Máriával való sajátos kapcsolatukban.

Dr. Kiss Imre
főiskolai docens, SZHF

⁶⁷ Sacrosanctum Concilium, 5.

⁶⁸ J. VANIER: *A közösség* Bécs, 1986. 121. o.

A BÁCSI APOSTOLI KORMÁNYZÓSÁG 1941-ES VISSZACSATOLÁSA KALOCSÁHOZ IJJAS JÓZSEF FELJEGYZÉSEI ALAPJÁN

1. AZ ELŐZMÉNYEK: A KALOCSA-BÁCSI FŐEGYHÁZMEGYE KETTÉSZAKADÁSA AZ I. VILÁGHÁBORÚ UTÁN

A Trianoni Békeszerződés (1920) az országhatárokkal együtt az egyházmegyék határait is jelentősen befolyásolta. A Csanádi Egyházmegye például három részre szakadt. Metropolitai székhelye, Kalocsa is súlyos veszteségeket szenvedett el. A Kalocsa-Bácsi Főegyházmegye elveszítette papjainak mintegy 50, egyház-szervezetének 60, híveinek 70 %-át.¹ 150 plébániájából és önálló lelkészségéből mindössze 60 maradt az anyaországban, 90 került a határon túlra.² A terület mintegy egymilliós népességének 69 %-a volt római katolikus, közülük 204.000 maradt Magyarországon, 470.000 került a határon túlra.³ A Főegyházmegye legnagyobb települése, Szabadka szabad királyi város és több jelentős helység is a határon túlra került. A XI. század óta a Főegyházmegye részét képező Bács vármegye déli, nagyobbik része (Szabadka, Újvidék, Zenta, Zombor és környéke) az I. Világháború után megalakult új Szerb-Horvát-Szlovén Királyság (1929-től

1 LAKATOS A., *Fejezetek a Főegyházmegye 20 századi történetéből*. 13, 16. In: *A Kalocsa-Kecskeméti Főegyházmegye Almanachja*. Kalocsa 2008. 13-47. Ezúton szeretném megköszönni a Kalocsai Főegyházmegyei Levéltár és a Szegedi Hittudományi Főiskola Könyvtára munkatársainak segítségüket.

2 *Status Personalis Archidioecesis Colocensis et Bacsensis ad annum Christi 1923*. Coloczae 1923. A a plébániák/lelkészségek ill. a lakosok száma attól függően változhat egy kicsit, hogy melyik évet ill. melyik kimutatást vesszük alapul. A fent jelzett adatok az 1923-as sematizmus alapján készültek, amely az utolsó közös kalocsa-bácsi sematizmus volt, a rövid ideig tartó visszatéréskor kiadott 1942-est kivéve.

3 LAKATOS 13sk.; Az 1923-as sematizmus adatai szerint a Főegyházmegye területén (0,1 százalékra kerekítve) 69 % (674.607 fő) római katolikus, 1,3 % (12.889) görög katolikus hívő élt, az ortodoxok aránya 16 % (156.665), az evangélikusoké 6,5 % (63.927), a reformátusoké 4,8 % (46.601), az izraelitáké 1,9 % (18.635) volt. Egyéb: 0,5 % (3.797). Ez összesen 977.122 lakost jelentett. A Főegyházmegyének 287 papja, 36 kispapja és 35 küsszeminaristája volt, valamint a területen 8 szerzetesrend működött 49 házban. *Status Personalis 1923*; A katolikusok aránya valamivel az országos átlag felett, a protestánsoké valamivel az országos átlag alatt volt. LAKATOS 15.

Jugoszlávia) része lett, a békekötés utáni Magyarországon az egykori Pest-Pilis-Solt-Kiskun vármegye legdélnyugatibb része (Kalocsa és környéke) és Bács vármegye északi, kisebbik része (Baja és környéke) maradt. A magyar katolikus hierarchiában második helyet elfoglaló kalocsa(-bácsi) érsek Főegyházmegyéje az ország legkisebb egyházmegyéje lett, ahol az ország katolikus lakosságának alig több mint 3 %-a élt.⁴ Kalocsa-Bács hagyományosan többnemzetiségű volt, legjelentősebb katolikus nemzetiségei a magyar, a német és a délszláv (*lingua illyrica*) népcsoportok voltak. 1923-ban a magyar nyelvű plébániák aránya 40 %, a német nyelvűeké 14 %, a délszláv nyelvűeké 1-2 %, a többnyelvűeké 45 % (háromnyelvű 16 %) volt.⁵ A terület nemzetiségi sokszínűsége a szétszakítás után is megmaradt a határ mindkét oldalán, még akkor is, ha a magyarok aránya a határnak ezen az oldalán jóval nagyobb lett, mint a másik oldalán.

Számos Kalocsán őrzött dokumentum bizonyítja, hogy Várady Lipót Árpád érsek (1914-1923) igyekezett a határ másik oldalán lévő papjai és hívei segítségére lenni.⁶ Hamarosan azonban a határ két oldala között egyre inkább ellehetetlenülő kommunikáció, a lelképásztori ellátás és az ügyek intézése miatt szükségessé vált a terület legalább részleges autonómmá válása, még akkor is, ha sokan reménykedtek is abban, hogy ideiglenes állapotról van szó. Egy ránk maradt dokumentum szerint a Vallás- és Közoktatási Minisztérium azt a tájékoztatást kapta, hogy a határ túloldalára szakadt plébániák az ekkor már diszmembrált Felvidék mintájára el akarnak szakadni. Az érseki aula információi szerint azonban „a kalocsai érseki egyházmegye bácskai részének papsága egy-két pap kivételével mind az elszakadás ellen van s mindent elkövet, hogy az be ne következék.”⁷ Az elszakadás a szerb kormány érdeke volt, valamint a feljegyzés szerint néhány pap táplált ez irányú reményeket (az írás szám szerint ötöt sorol fel, ami nagyságrendileg még akkor is nagyon alacsony, ha esetleg szépített érték lenne). A dokumentum első helyen Budanovich Lajost említette.

Budanovich Lajos (Lajčo Budanović) Bajmokon született 1873. március 27-én.⁸ Kalocsán végezte a kasszemináriumot és a teológiát, majd 1897-es papszentelése után Kalocsa-Bácsi Főegyházmegye papjaként több helyen teljesített szolgálatot. Káplán volt Hercegszántón (1897), Katymáron (1897-

4 LAKATOS 13.

5 Ibidem.

6 Ilyen volt például az érsek 6 oldalas levele a hatalmat átvett *Narodna Uprava*nak. Kalocsai Főegyházmegyei Levéltár, Kalocsa (= KFL) I.1.a. Generalia de Archidioecesi, 586/1919. sz. (Kalocsa, 1919. január 30.)

7 KFL I.1.a. Generalia de Archidioecesi, 1402/1921. sz. (Kalocsa, 1921. március 30.)

8 SEKULIĆ A., *Budanović, Lajčo (Ljudevit)*. In: *Hrvatski biografski leksikon*. Gl. urednik A. STIPČEVIĆ. Zagreb 1983-. 2 (1989) 425sk.

1898) a szabadkai Szent György Plébánián⁹ (1898-1902), Újvidéken (1902-1910) és Baján (1910-1911), majd plébános Béregen (1912-1919) és a megszállást követően Baján (1919-1920). 1912-1913-ban pánszlávizmus és magyarellenesség gyanújába keveredett.¹⁰ Az új délszláv állam kiváló lehetőségnek bizonyult a számára. 1920-ban az ősi Kalocsa-bácsi érsekség legnagyobb városába, Szabadkára került, a Szent Teréz Plébánia plébánosának, majd amikor 1923. február 10-én a Szentszék az elszakadt bácskai részeket létrehozta a Bácsi (Bácskai) Apostoli Kormányzóságot (adminisztratív; amely egyházjogilag ideiglenes jellegű intézmény, azaz jelen esetben burkoltan benne van az esetleges visszarendeződés lehetősége éppúgy, mint az önálló egyházmegyévé válás), ő lett az apostoli kormányzó (adminisztrátor).¹¹ 1927. február 28-án cisamói címzetes püspökké is kinevezték, majd május 1-én püspökké szentelték. 1936. június 30-án egyházmegyei (sic!) szinódust tartott a Szent Teréz Plébániatemplomban, amelynek eredménye a Kormányzóságnak irányt mutatni akaró, 500 prokánont tartalmazó *Codex Bachiensis*¹² lett.

Ennek a bizonytalan, ellentmondásokkal teli időszaknak az idejéből őriz a Kalocsai Főegyházmegyei Levéltár egy iratköteget, amelyet Dr. Ijjas József szabadkai érseki biztos 1943. május 28-án kelt levelével juttatott el Kalocsára.¹³ A levelet Dr. Horváth Győző kalocsai segédpüspöknek (1912-1944), a széküresedés miatt kalocsai káptalani helynök és bácsi apostoli kormányzónak (1923, 1942-1943) címezte, mivel a Csanádi Egyházmegye megújítója, Dr. Glattfelder Gyula betegsége miatt nem fogadta el az érseki kinevezést (1942), Grósz Józsefet érseket (1943-1961) pedig már május 7-én kinevezték ugyan, de csak július 11-én iktatták be hivatalába.¹⁴

9 A Kalocsa-Bácsi Főegyházmegye történeti sematizmusa 1777-1923. *Schematismus historicus Cleri archidioecesis Colocensis et Bacsensis 1777-1923*. Szerk. LAKATOS A. Kalocsa/Coloczae 2002. 282.

10 KFL I.1.c. Perszonális iratok, Budanovich Lajos, 1912-1913.

11 *Nova et vetera de Ecclesia Bačiensis – Suboticana*. 28sk. In: *Schematismus primus dioecesis Suboticanae ad annum Domini 1968 qui est annus foundationis Dioecesis*. Suboticae 1968. 15-34.; Várady érsek a tőle ekkor már egyházjogilag is elszakított Apostoli Kormányzóság megalapítása után néhány nappal, február 18-án hunyt el.

12 A Bács név előfordul még a következő alakokban is: *Bacs(iensis)*, *Bács(iensis)*, *Bač(iensis)*, *Bac(iensis)*.

13 KFL I.1.a. Generalia de Archidioecesi, 3546/1943. sz. (Szabadka, 1943. május 28.)

14 *Magyar Katolikus Lexikon* (= MKL). Főszerk. DIÓS I. Szerk. VICZIÁN J. Budapest 1993-. SINKÓ F., BALOGH M., *Grósz József*. In: MKL 4 (1998) 233.

Ijjas József a Bács-Bodrog vármegyei Baján született 1901. november 5-én bonyevác családban.¹⁵ Középiszkoláit Baján és Kalocsán, majd a teológiát Budapesten végezte. 1925. június 14-én szentelték pappá Kalocsán. Dusnokon volt káplán, ezután Szeremlére nevezték ki adminisztrátornak, majd Kalocsára került, szemináriumi prefektusnak és tanárnak. 1928-ban a római *Institutum Biblicum* növendékeként tanult tovább. A következő évtől ismét Kalocsán találjuk, előbb érseki szertartóként, majd főegyházmegyei cenzorként. 1931-ben magyarosította a nevét Ikotityról Ijjasra. 1935-ben Budapestre kerül, ahol a Szent Imre Kollégium prefektusa lett. 1937-ben kinevezik a jeruzsálemi Szent István Zarándokház igazgatójának. 1939-ben újra Budapesten találjuk, a Központi Papnevelő Intézet prefektusaként, de a Hittudományi Karon is tanított. Ennek az esztendőnek a változásai őt is érintették. 1941. április 10-én Horvátország kikiáltotta függetlenségét, ezzel a magyar kormány Jugoszláviát megszüntnek tekintette. Másnap a magyar csapatok bevonultak a Délvidékre. A visszacsatolás révén lehetővé vált az is, hogy a Főegyházmegye szétszakított területe újra egyesüljön. Az egyházi és az állami illetékesek is Ijjaszt látták a legmegfelelőbb személynek arra, hogy koordinálja ezt a – mint látni fogjuk, korántsem egyszerű – feladatot. Dr. Hóman Bálint vallás- és közoktatásügyi miniszter (1932-1938, 1939-1942) és gróf Dr. Zichy Gyula kalocsai érsek (apostoli kormányzó 1923-1925, majd érsek 1925-1942 között) megbízásából járt el a Bácska ügyében. Erről az időszakról tanúskodnak precíz feljegyzései, amelyeket fontos dokumentumok másolataival együtt juttatott el 1943-ban az érseki aulába,¹⁶ amikor ismét aktuálissá vált az iratok fősze-replőjének, Budanovich Lajos püspöknek az ügye.

15 VICZIÁN J., *Ijjas József*. In: MKL 5 (2000) 214sk.

16 Az iratjegyzék 13 tételt tartalmaz: 1. *Dr. Ijjas József levele 1941. május 4. Zichy érsek úrhoz*; 2. *Dr. Ijjas József jelentése 1941. május 6-án a V.K.M.-nek* [= vallás- és közoktatásügyi miniszter]; 3. *Az Ap. [= Apostoli] Nuntius levele Budánovich püspökhöz 1941. május 15-én*; 4. *Az Ap. Nuntius levele Budánovich püspökhöz 1941. május 19-én*; 5. *Dr. Ijjas József jelentése Zichy érsek úrhoz 1941. május 17-én*; 6. *Pro memoria Dr. Ijjas Józseftől 1941. május 24-én*; 7. *Zichy érsek levele a Nuntiushoz 1941. május 24-én*; 8. *Budanovich püspök levele a Nuntiushoz 1941. május 29-én*; 9. *Budanovich püspök levele a kalocsai Érsekhez 1941. május 29-én*; 10. *Pro memoria Dr. Ijjas Józseftől 1941. június 7.*; 11. *Dr. Ijjas József levele Budanovich püspökhöz 1941. június 7.*; 12. *Pro memoria Dr. Ijjas Józseftől 1943. május 27-én*; 13. *Beresztóczy min. tan. [miniszteri tanácsos] jelentése Budanovich elszámolásáról*. A 13. tételhez tartozó mellékletek nem kerültek be az irattárba. Az iratok lelőhelye: KFL I.1.a. Generalia de Archidioecesi, 3546/1943. sz. (Szabadka, 1943. május 28.); A 2. és a 3. számú iratnak az Esztergomi Prímási Levéltárban található példányait más, ott lévő és az ügyet érintő dokumentumaival együtt már publikálta Merk Zsuzsa, de a KFL-ben lévő, Budanovich Lajosra vonatkozó iratokat akkor még elveszettnek gondolták. MERK Zs., *Adatok Budanovich Lajos püspök tevékenységéhez a Délvidék Magyarországhoz kerülésének időszakában (1941-1944)*. In: *Bács-Kiskun megye múltjából XIV*. Szerk. IVÁNYOSI-SZABÓ T., TÓTH Á. Kecskemét 1998. 263-283.

Az Ijjas József szabadkai érseki biztos által Kalocsára küldött iratjegyzék 13 tételt tartalmaz az elszakadt bácskai területek ügyében. A dokumentumokban csak annyiban feltételezhetünk némi elfogultságot, hogy az anyaország Magyar Királyság, illetve az anyaegyházmegye Kalocsa(-Bács) szémszögéből mutatják be a Bácsi Apostoli Kormányzóságban Budanovich idején történeteket, de mindenképpen olyan dokumentumokról van szó, amelyek a szemtanú precíz feljegyzései révén értékes információkkal szolgálnak az ekkor történetekről.

2. AZ 1941-ES VISSZATÉRÉS

2.1. Ijjas József első útjának tapasztalatai

Gróf Zichy Gyula 1941. április 16-án azzal bízta meg Ijjas Józsefet, hogy tájékozódjon a bácskai helyzetről. Rögtön leutazott a bácsalmási származású Dr. Evetovics Kunó (1898-1971) ciszterci főiskolai tanár társaságában a Bácskába. Az április 24. és május 3. közötti első út végeztével tapasztalatairól egy nyolc oldalas jelentésben¹⁷ számolt be főpásztorának, illetve egy kilenc oldalas¹⁸ beszámolóban a vallás- és közoktatásügyi miniszternek. Felmérte a Bácsi Apostoli Kormányzóság állapotát vallási, nemzetiségi és politikai szempontból egyaránt. A legfontosabb kérdés az apostoli kormányzó, Budanovich Lajos püspök jövője volt. Ijjas igyekszik objektív maradni, amikor hangsúlyozza: *„El kell ismerni, hogy bámulatos munkaerővel, semmitől vissza nem rettenő energiával látta el tisztségét. Munkateljesítménye iránt teljes elismeréssel vannak még azok is, akik egyébként fájó szívvel gondolnak vissza más intézkedéseire, melyek a papságban és a hivatásban visszatetszést keltettek.”*¹⁹ Más helyütt így ír: *„Budanovich Lajos püspök úr nem egyszerű egyéniség, hanem kivételes képességű, erős energiájú,”* de rögtön hozzá is teszi, hogy *„fajtáját fanatikusan szerető vezéregyéniség. Soha nem csinált tiktot abból, hogy ő nem magyarbarát.”*²⁰ S éppen ez az a pont, ami miatt azonnal nem kívánatos személy lett a magyar hatóságok számára az 1941-es bevonulás után. Ennek több bizonyágát is adta: egy gyors cselekvést kívánó helyzetben passzívan várta a fejleményeket, nem vette fel a kapcsolatot sem az egyházi, sem pedig az állami hatóságokkal, bizonytalanságot szülve ezzel.²¹ Egy alkalommal állítólag, amikor 1.500 magyar katona a bevo-

17 KFL I.1.a. Generalia de Archidioecesi, 3546/1943. sz. (Szabadka, 1943. május 28.) 1. Dr. Ijjas József levele 1941. május 4. Zichy érsek urhoz. A továbbiakban a fent jelzett aktában használt rövidítésekkel utalunk az egyes iratokra. Pl.: I[Ijjas]/1. ill. oldalszám.

18 KFL I.1.a. Generalia de Archidioecesi, 3546/1943. sz. (Szabadka, 1943. május 28.) 2. Dr. Ijjas József jelentése 1941. május 6-án a V.K.M.-nek. Vö. ed.: MERK 265-270.

19 I/1. 2.

20 I/2. 2.

21 I/1. 1.

nulást követően szentmisén vett részt a szabadkai Szent Teréz Plébániatemplomban, a püspök úr kivonult még a magyar Himnusz eléneklése előtt.²² Ijjas kijelenti mind az érseknek, mind a miniszternek, hogy: „*Budanovich Lajos püspök úr nem maradhat meg az apostoli adminisztratura élén.*”²³ A vele kapcsolatos legnagyobb egyházi, egyben gyakorlati probléma az volt, hogy nem „*ad nutum,*” vagyis ideiglenes főpásztornak tekintette magát, hanem „*residentialis,*” vagyis megyéspüspöknek. Az „*Administratura Bacsiensis*” (Bácsi Apostoli Kormányzóság) kifejezést csak a leghivatalosabb iratokban használta, inkább a „*Dioecesis Bacsiensis*” (Bácsi Egyházmegye) kifejezést használta.²⁴ Egy új, szláv²⁵ egyházmegye létrehozásán fáradozott egy olyan helyen, ahol a jelentés szerint a 480.000 katolikus hívő „*legalább kétharmada színmagyar és a nemzetiségek lelkülete is közel áll a magyarsághoz.*”²⁶ Tény, hogy Budanovich kormányzó teljesen átszervezte az adminisztratura egyházi szervezetét, lelkészségeket és plébániákat alapított, amivel sok helyütt tiltakozást váltott ki.²⁷ Budanovich törekvésének az egyik legfontosabb lépése az volt, 1936-ban egy *quasi* egyházmegyei zsinatot tartott. A 170 oldalas²⁸ *Codex Bachiensis* az egyházmegyévé szervezés jogi alapja lett. A *Codex* többek között a plébániai anyakönyvek szláv nyelvű vezetését írta elő, még a színmagyar plébániákon is (Ijjas szerint 102-ből 44²⁹). Tény, hogy Jugoszláviában csak az államnyelven lehetett hivatalos iratokat írni, kivéve, ha valaki egyáltalán nem beszélte azt. A jelentés szerint az apostoli kormányzó még ezeknek a papoknak is visszaküldte a leveleit a következő szöveggel: „*Scribat aut latine, aut slavice!*”³⁰ A Bácskában Ijjas felmérése alapján 1941-ben 219 pap volt, közülük 93 magyar, 82 német és 44 szláv.³¹ Az évtizedek óta tartó

22 I/2. 6.

23 Ibid. 2.

24 Ibidem.

25 Ijashoz hasonlóan a „szláv” kifejezést használjuk mindazon délszláv (*lingua illyrica*) népcsoportok jelölésére, amelyekről a szövegben szó van, amikor általános megnevezésről van szó, pontosítás nélkül (pl. horvátok, bunyevácok, sokácok értendők alatta).

26 I/2. 3.

27 Egy ilyen tiltakozás volt Magyarkanizsa, Újvidék, Óbecse és Mohol plébánosainak Kalocsára eljuttatott memoranduma, amelyben mások mellett a kalocsai érsek segítségét kéri. Mint írják: a változtatások hatalmas „*elkeseredést és lelki rombolást okoznak a papságban és a hívekben.*” A levélhez részletes dokumentációt, többek között Budanovich leveleit is mellékeltek. Az akta fedlappjára a következő megjegyzés került: A „K. [=Kegyelmes] Úr *ad acta tétetni rendelte.*” Vagyis Zichy érseknek nem állt módjában semmit sem tenni. KFL. I.1.a. Generalia de Archidioecesi, 1926.

28 I/2. 2.

29 Ibid. 4.

30 „*Írjon vagy latinul, vagy szlávul!*” Ibid. 5.

31 I/1. 4.

erős központosítás a feljegyzés szerint sokak önállóságának ártott.³² Az idősebbek ill. a magyarok várták a Kalocsához való visszatérést, Ijjas megjegyzi azonban, hogy a német és szláv nemzetiségű fiatal klerikusok jó papok, de már horvát szellemben nevelődtek, még ha nem is idegenkednek a magyaroktól.³³ Budanovich ugyanis a kispapokat csak szláv nyelvű, jugoszláviai szemináriumokba küldte tanulni (főként Zágrádba).³⁴ Ezért a fiatalokat szerinte valamilyen átképzésben kellene részesíteni, hogy megismerkedhesse- nek az ősi anyaegyházmezejével.³⁵

A Miasszonyunkról Nevezett Kalocsai Szegény Iskolanővérek Társulata a kalocsabácsi érsek hívására és joghatósága alatt 1860 óta működött a Főegyházmegye területén. Az I. Világháborút követő események a rendet is érzékenyen érintették, a rendházak kétharmada került a trianoni határokon kívülre. A Bácsi Apostoli Kormányzóságban maradt nővérek Budanovich püspök önállósodási törekvéseinek részeként 1930. október 23-án önálló kongregációvá alakultak.³⁶ A Bácskai Iskolanővérek Ijjas jelentése szerint 22 helyen vezettek intézetet, ezek közül 5 helyen laktak szlávajkúak is, illetve 6 helyen németajkúak.³⁷ Ennek ellenére az apostoli kormányzó szláv nyelvűvé tette a rend belső életét, a nővéreket Horvátországba küldte tanulni, ahol az amúgy kisszámú szláv hivatás nem tanulhatott meg magyarul. Ijjas szerint a bácskai nővérek nagy része vissza akar csatlakozni a kalocsai anyaházhoz, bár Budanovich óhaja még a visszacsatolás után is az volt, hogy mindenképpen meg kell tartani az új rendet oly módon, hogy a Bácskai Iskolanővérek a bunyevác, míg a Kalocsai Iskolanővérek a magyar iskolákat lássák el.

A majdnem félmillió katolikus hívő nagy ekkor része magyar volt. A Bácskában élő magyarok főként katolikusok voltak, Ijjas olvasatában a hitük összetartó erő maradt számukra, melyet a „*megszállás két évtizede alatti is hűségesen megőriztek.*”³⁸

A jelentés szerint sokkal nehezebb volt a helyzete a többi nemzeti kisebbségnek, főként az itt élő két kis szláv nemzetiségnek, a bunyevácoknak és a sokácoknak, akik a szerb uralom miatt kényszerhelyzetbe kerültek, mivel a szerbek a saját nemzetiségüket

32 I/2. 6.

33 I/1. 4.

34 28 kispapja volt ekkor a Bácskának, illetve két újmisést szenteltek Zágrábban a jelentéstétel előtti héten. Ibid. 5.

35 Ibid. 4.

36 *Miasszonyunkról nevezett Kalocsai Szegény Iskolanővérek*. MKL 9 (2004) 103sk.

37 I/2. 7sk.

38 I/1. 6.

akarták erősíteni általuk:³⁹ államosították az iskoláikat, szerb tanítókkal, cirill betűkkel tanították írni és olvasni a gyermekeiket. Ijjas szerint ezért „*menedéket kerestek és ezt nem találták meg másban, mint abban, hogy horvátoknak jelentették ki magukat.*”⁴⁰ Majd így folytatja: „*Ebbe annyira belelovalták magukat, hogy szinte elfogultan kerestek mindenféle történelmi adatot, amellyel azt igazolhatták, hogy ők valóban egyek a horvátokkal. Politikai magatartásukban inkább huztak a horvátok felé, átvették nyelvüket is, Horvátországban végezték iskoláikat, nem csoda hogy ma már a bunyevác és sokac értelmiség magát egyszerűen horvátnak vallja.*”⁴¹ Ijjas keserűen jegyzi meg, hogy már csak nagyon kevesen vannak, akik sajátosan bunyevácnak vagy sokácnak vallják magukat, mégpedig sajnos azok, akik szerbbarátok. A bunyevác és a sokác nemzetiség nyelvében, kultúrájában, és vallásában is a horvátokhoz állt közelebb, mégis elgondolkodtató, hogy Ijjas/Ikotity József a voksát az önálló bunyevác és sokác nemzetiségi identitás mellett teszi le, aki maga is bunyevác volt. Az elhorvátosodással kapcsolatosan megjegyzi, hogy mindez összességében nem jelent horvát nacionalizmust, kitartottak vallásukban, csalás-, hagyomány- és tekintélytiszteletükben, így: „*Ez a nemzetiség hűséges államalkotó polgára lesz a magyar hazának, ha nemzetiségi, népi életét úgy élheti, ahogy azt Szent István birodalma neki biztosítja.*”⁴² Ijjas itt feltehetőleg „*az egynyelvű és egyszokású ország gyenge és esendő,*” a szentistváni *Intelmekből* jól ismert és elgondolkodtató hatodik intelmre utal, hiszen a *Regnum Hungariae* mindig többnemzetiségű állam volt. (Sajnos azt is meg kell jegyeznünk, hogy a XIX. században általánossá vált magyar nyelvű *Magyar Királyság* elnevezés és a hozzá társuló eszmeiség egy része nem tett jót ennek az elvnek, hiszen a Királyság alattvalóinak jó része bár szívesen vallotta korábban magát a *Regnum Hungariae* részének, de nem érezte magát nemzetiségi szempontból is magyarnak. Jól szemléltetik ezt a szláv nyelvek, amelyek a „magyar” kifejezésre más kifejezést használnak, ha a régi monarchiáról van szó, és megint mást, ha a magyar nemzetről ill. a mai magyar államról beszélnek.)

A német kisebbségről szólva Ijjas szomorúan jelenti, hogy többségük a náci agitáció áldozatává vált.⁴³ A németajkú településeken a házakon, de még a templomtornyokon is horogkeresztes zászlók lengenek. Volt olyan község, ahol a magyarok bevonulása után két nap alatt négy magyarelles tüntetést is tartottak, a „*Los von Ungarn*”⁴⁴ jeligével. Az agitátorok azzal a hírrel bujtogatnak, hogy a magyar fennhatóság csak ideiglenes, a ma-

39 Ibid. 6sk.

40 Ibid. 6.

41 Ibidem.

42 Ibid. 7.

43 Ibid. 7sk.

44 „*Ki a magyarokkal!*” Ibid. 7.

gyar katonák lényegében csak csendőrök, a német Harmadik Birodalom uralma alá fog kerülni a terület. Felekezeti téren szintén szomorú volt a helyzet: A propaganda következményeként sokan a lelkipásztoraik ellen fordultak. Több kiváló lelkipásztort érték rendszeresen inzultusok, és az egyházi kiadású német nyelvű sajtót is támadások érték, így a *Donau* című újságot tüntetők égették el ünnepélyesen. A felekezeti iskolákról nem akarnak hallani sem, a vallásos társulatokat sem tűrik meg, a húsvéti szentgyónást és szentáldozást csak egynegyedük végezte el, csak az öregek és az egészen kicsi iskolás gyermekek járnak templomba. A papság döntő többsége mégis „szinte mártírlélekkel állja a harcot.”⁴⁵

Mindezekon túl egy külön bonyolult problémát jelentettek az anyagi ügyek. Ijjas József röviden vázolta a jelentésében, hogy ezen a téren nagy visszaélések lehetnek: Budanovich a trianoni határon kívülre került kalocsai birtokokat saját jövedelmének tekintette.⁴⁶ Minden jövedelmet igyekezett központosítani, így a papok stoláris jövedelmét (azaz a liturgikus cselekmények végzése után járó ún. stóla-díjakat) is fel kellett küldeni a központba.⁴⁷ Létrehozott egy alapítványt (*Budanovich püspök alapítványa*) is egy szabadkai bunyevác gimnázium létrehozására, amelynek építését a politikai helyzet változása ellenére is el akarja kezdeni.⁴⁸

Mindezt figyelembe véve Ijjas József sürgős intézkedések megtételét kérte mind főpásztortól, mind pedig a minisztertől.

2.2. A visszacsatolás

Az első utat hamarosan egy második követte. Május 15-én már újra Budapesten volt, ahol a magyarországi szentszéki követ, Mons. Angelo Rotta c. thébai érsek, apostoli nuncius (1930-1945) az *uditore*⁴⁹ útján arra kérte Ijjast, hogy járjon közbe a magyar hatóságoknál azért, hogy Budanovich püspököt ne internálják, hanem várják be a Szent-szék döntését.⁵⁰ Ettől függetlenül még naznap hívták Ijjast a Kultuszminisztériumba is, ahol közölték vele, hogy az esztergomi főegyházmegyés Dr. Beresztóczy Miklós mi-

45 Ibid. 8.

46 Ibid. 3.

47 Ibid. 3.; I/2. 5sk.

48 I/2. 8.

49 Ügyhallgató, beosztott diplomata pap. Ma a szentszéki diplomáciában nem használt elnevezés.

50 KFL I.1.a. Generalia de Archidioecesi, 3546/1943. sz. (Szabadka, 1943. május 28.) 5. Dr. Ijjas József jelentése Zichy érsek úrhoz 1941. május 17-én.

niszteri tanácsos (1939-1947, később esztergomi helynök 1950-1956)⁵¹ a következő nap Szabadkára utazik, és meghívja a kultuszminiszter személyes vendégeként a püspököt Budapestre, ahol lakást alakítanak ki a számára a domonkos rendházban. A fejleményekről Ijjas tájékoztatta Rotta nunciust is, egyben kérve, hogy levélben figyelmeztesse az apostoli kormányzót. A nuncius ezt szintén jónak látta, így írásban arra kérte Budanovichot, hogy ha önként nem is mond le, legalább nevezzen ki egy általános helynököt, aki együtt tud (és akar) működni a magyar hatóságokkal és a papsággal.⁵² Másnap Ijjas Beresztóczyval együtt Szabadkára utazott. Elsőként a helyi katonai parancsnokot keresték fel, Bittó Dezső tábornokot,⁵³ akivel közölték küldetésük célját. A tábornok ezt tudomásul vette, de hozzátette, ha a püspök nem megy velük Budapestre, „akkor a katonai hatóságok tovább már nem lesznek tekintettel a diplomáciai szempontokra, hanem a helyzet által parancsolt rendelkezést azonnal megteszik.”⁵⁴ Még aznap délelőtt 11 órakor elmentek Budanovichhoz, akivel hosszas tárgyalásokat folytattak. Leginkább az általános helynök személyéről és joghatóságáról vitáztak. Ezután Beresztóczy felhívta Hóman Bálintot, aki diplomáciai okokból egy olyan írásbeli nyilatkozat megtételét kérte még az apostoli kormányzótól, hogy ő önként és minden kényszer nélkül megy Budapestre. Közben Beresztóczyék elhozták Szilberekéről a helynökjelöltet.⁵⁵ Budanovich végül nem adott teljhatalmat az új vikáriusnak, sem pedig a nyilatkozatot nem volt hajlandó aláírni, mivel nem értett vele egyet. Így másnap a püspök nélkül utaztak vissza Budapestre. Indulás előtt felkeresték a tábornokot, aki még aznap védőőrizet alá akarta venni az addig teljesen szabad Budanovichot. Az internálása is küszöbön állt.

Budanovich mégis meggondolta magát és engedélyt kért a helyi katonai hatóságok-

51 Beresztóczy Miklós személye erősen vitatott. 1905-ben született Budapesten, nevét (Bartmann) valószínűleg 1939-ben magyarosította. Több könyv szerzője. 1948-ban bebörtönözték, ahol megtört, majd ő lett a magyar békepapi mozgalom egyik legismertebb alakja. 1950-ben Mindszenty József hercegprímás (1945-1971) bebörtönzése idején rövid időre esztergomi káptalani helynök lett, majd 1951-1956 között általános helynök. 1950-1956 között szervezője és első elnöke az Országos Béketanács Katolikus Bizottságának, 1957-től főtitkára. 1953-1973 között országgyűlési képviselő, 1961-1973 között az Országgyűlés alelnöke. Drós I., *Beresztóczy Miklós*. In: MKL 1 (1993) 768.; Beresztóczynak 1941. június 16-án, Budapesten kelt jelentése, amelyet Serédi Jusztinián bíboros, hercegprímásnak (1927-1945) küldött, alátámasztja Ijjas itt idézett jelentéseit és feljegyzéseit. Ed. MERK 271-279.

52 KFL I.1.a. Generalia de Archidioecesi, 3546/1943. sz. (Szabadka, 1943. május 28.) 3. Az *Ap.* [= Apostoli] *Nuntius levele Budánovich püspökhöz 1941. május 15-én*. Vö.: MERK 280sk.

53 Szabadka város magyar katonai parancsnoka volt. 1885-ben született Hidaskürtön, 1956-ban halt meg emigrációban, Brisbane-ben.

54 I/5. 2.

55 Végül a magyar Dr. Aczél Endre szilberekai plébános személyében sikerült megegyezniük, aki a hivatalt, amely Budanovich döntése értelmében csak korlátozott „*absente episcopo*”, azaz a püspök távollétére szóló joghatóság volt csupán, és csak a kormányzóság június 1-i átadásáig viselte. A jelentések azt sugallják, hogy Aczél a kényes helyzetre való tekintettel fogadta el a kinevezést, és a Kalocsához visszatérés pártján állt.

tól a Budapestre utazáshoz.⁵⁶ Dr. Bárdossy László miniszterelnök (1941-1942) táviratban azzal a feltétellel adta meg az engedélyt, ha Budanovich Lajos megírja a kívánt nyilatkozatot Hóman Bálintnak. Május 20-án délben Ijjas és Beresztóczy a nunciushoz mentek, és beszámoltak neki a fejleményekről. Angelo Rotta arról tájékoztatta őket, hogy levelet írt mind az apostoli kormányzónak⁵⁷ mind Zichy érseknek, közölve a Szentszék kívánságát: Budanovich Lajos „*ad nutum ipsius Sanctae Sedis,*” vagyis „*magának a Szentszéknek a szolgálataira álló*” apostoli kormányzóként lett kinevezve, ezért a körülmények megváltozása miatt önként mondjon le a hivataláról, mivel a terület kormányzása visszaszáll a kalocsai érsekre.

Budanovich délután négy órakor érkezett meg Budapestre, ahol Beresztóczy Miklós fogadta és a domonkosokhoz kísérte. Másnap délelőtt 10 órakor az érsek kívánságára Ijjas József személyesen kézbesítette a nuncius levelét. Az apostoli kormányzó kísérelte jelenlétében azt állította, hogy kényszerrel vezérelve jött fel a fővárosba, mivel a helynöke azt állította, hogy az élete veszélyben van, a katonaságnak olyan vádak vannak a kezében, amelyek alapján a védekezés lehetősége nélkül fognak eljárni ellene. Éppen ezért a kultuszminiszternek írt levelében sem említette az önkéntességet. A miniszterelnök kéréséről állítása szerint nem tudott. Továbbra is kitarzott amellett, hogy nem hajlandó önként lemondani, akkor sem ha a Szentatyának ez a szándéka, és ha ez ő helyzetét könnyítené meg. Mint mondta: „*Ha a Szentszék el akar csapni, írja meg nekem két sorban, hogy nem kellesz, mehetsz, akkor tudom, hogy el vagyok csapva és így a dolog el van intézve.*”⁵⁸ Két okkal indokolta a döntését: egyrészt életveszélyes fenyegetéssel kényszerítették állomáshelye elhagyására, másrészt nem akarja hogy otthon a hívei szembeköpjék, mert cserben hagyta őket. Ijjas szóvá tette, hogy a Szentatyával kapcsolatban nem szokás ilyen kifejezéseket használni, a püspök szembekövése pedig nem európai viselkedés. Ezután mindhárman a nunciátúrára hajtattak.

Angelo Rotta másfél órán keresztül tárgyalt Budanovich Lajossal, majd a nuncius „*egészen belepirultan, szinte szemrehányóan*”⁵⁹ közölte Ijjassal, hogy az apostoli kormányzó hivatalos panaszt emelt nála, hogy életveszélyesen megfenyegették és állomáshelye elhagyására kényszerítették. Ijjas megjegyezte, hogy ez a vád valószínűleg nem igaz. Budanovich mindezek után udvariasan hazavitte Ijjast a Központi Papnevelő Intézetbe, s csak annyit kérdezett, hogy szabadon mozoghat-e a városban. Ijjas ekkor

56 KFL I.1.a. Generalia de Archidioecesi, 3546/1943. sz. (Szabadka, 1943. május 28.) 6. *Pro memoria Dr. Ijjas Józseftől 1941. május 24-én.* 7.

57 KFL I.1.a. Generalia de Archidioecesi, 3546/1943. sz. (Szabadka, 1943. május 28.) 4. *Az Ap. Nuntius levele Budanovich püspökhöz 1941. május 19-én.*

58 I/6. 2.

59 Ibid. 3.

rögtön a Kultuszminisztériumba sietett, és tájékoztatta a miniszter távollétében az őt helyettesítő Dr. Stolpa József államtitkárt (1937-1944) az eseményekről, aki a történetet hallva rögtön felhívta a miniszterelnököt. Bárdossy azt az utasítást adta, hogy azonnal egy táviratot kell megfogalmazni Rómába, tájékoztatva a nunciust még az ő hivatalos panaszának megérkezése előtt. Stolpa Ijjas jelenlétében felhívta a délvidéki katonai hatóságot, ahol aljas rágalomnak nevezték a vádakat. A helynök szintén cáfolta a neki tulajdonított vádakat, és kijelentette, hogy ezt hajlandó a nuncius úr előtt és Budanovich püspök úr szemébe mondani. Az államtitkár a Vigadóhoz ment Ijjas Józseffel, mivel ott a *Rerum novarum* ünnepségére érkező nunciust várták. Ott tájékoztatta a pápai követet a helyzetről, aki Ijjas beszámolója szerint megnyugodott, majd közölte Ijjassal, hogy a püspök lemondásától függetlenül közölni fogja a Szentszék intézkedését: a joghatóság a kalocsai érsekre száll és Budanovichot felmenti tisztségéből. Annyi kikötése van csak, hogy a püspök megfelelő ellátásáról gondoskodjanak.

Május 23-án 11 órakor Hóman miniszter fogadta Budanovichot, majd Zichy érseket. A miniszter időlegesen leállította a bácsi birtok visszavételét. Délután Ijjas az érsek kíséretében a nunciushoz ment. Rotta megbízta Ijjaszt, hogy újra tárgyaljon Budanovichcsal, és közölje vele, hogy a kalocsai érsek a javadalmából a minisztérium jóváhagyásával havi 1000 pengőt juttat neki, ami akkor elégséges és megtisztelő jövedelemnek számított. Ezért arra kéri a püspök urat a Szentszék nevében, hogy adja vissza a joghatóságát és tegye megfontolás tárgyává, hogy lemond a Szent Teréz Plébánia javadalmáról is, mivel ebben a helyzetben nem lenne szerencsés megtartania.

Másnap délelőtt Ijjas fel is kereste az apostoli kormányzót, de a két és fél óras tárgyalás eredménytelenül zárult. Budanovich kijelentette: „*sem az adminisztratúráról, sem a plébániáról le nem mondok, hanem várom a Szentszék tételes intézkedését arról, hogy engem elcsap.*”⁶⁰ A pénz helyett pedig a bácsi uradalomból megfelelő fajárandóságot kért, amit szabadon értékesíthet. Emellett a plébániát is meg akarta tartani, legfeljebb „*administrator in spiritualibus,*” azaz lelki joghatóságot kapna az, aki a tényleges lelkipásztori feladatokat majd helyette ellátja. Nem érezte magát arra sem kötelezettnek, hogy elszámoljon a bácsi birtokról, továbbá ragaszkodott az azévi hozamhoz, mert szüksége van rá az alapítványához, amelynek egyben az elismerését is kérte.

Budanovichtól Ijjas József azonnal a nunciatúrára sietett. Rotta nuncius belátta, hogy nincs más megoldás, mint a tárgyalásokat lezártnak tekinteni, és a Szentszék utasításainak megfelelően eljárni. Kérte az érsek úrtól az 1000 pengős megajánlás írásba foglalását, ami még aznap meg is történt.⁶¹ Aznap este a nuncius kijelentette az érsek úrnak,

60 Az eredeti szövegben hibásan „*adminisztarturáról.*” Ibid. 5.

61 KFL I.1.a. Generalia de Archidioecesi, 3546/1943. sz. (Szabadka, 1943. május 28.) 7. *Zichy érsek levele a Nuntiushoz 1941. május 24-én.*

hogy június 1-től ő kapja meg a joghatóságot, de anyagi ügyekben nem rendelkezik. Ezt Budanovich püspök úrnak már az új főpásztorával kell közvetlenül rendeznie.

Közben annyi változás állt be, hogy Budanovich május 26-án levelet írt a nunciusnak,⁶² amelyben lemondott a kormányzóságról és a szabadkai plébánia javadalmáról is.⁶³ A nuncius továbbította hírt Rómának, az érseknek és a kultuszminiszternek is. Május 28-án Budanovich püspök beszélni szeretett volna Ijjas Józseffel, aki fel is kereste a domonkosoknál. Másnap két levelet írt, egyet az érseknek,⁶⁴ egyet a nunciusnak,⁶⁵ amelyben annyiban értelmezte előző levelét, hogy „*administrator in spiritualibus*” ki- rendelését kérte Szabadkára, de nem mond le ottani javadalmáról. Ezeket a leveleket átadta Ijjasnak kézbesítés céljából. Az új hír Zichy érseket, aki még aznap értesült róla, és Rotta nunciust is, akivel Ijjas csak 31-én tudott beszélni, nagyon meglepte. Utóbbi „*nagyon fölháborodott. Kijelentette, hogy ő nem engedi játszani a szavakkal.*”⁶⁶ Ezért nem is volt hajlandó átvenni a levelet.

Június 1-én, Pünkösdvasárnap, a joghatóság átadása napján Ijjas József fel akarta keresni Budanovichot, de meglepődve tapasztalta, hogy nincs otthon. Állítólag rokonlátogatásra ment Szentendrére. Másnap telefonon jelentkezett, és jelezte, hogy a budapesti Maglódi úti Horthy Kórházba vonult be. Így Ijjas írásba foglalta a nuncius üzenetét,⁶⁷ és kétszer próbálta két kispappal kézbesíteni, mégis csak június 10-én délben tudták átadni neki. Ezután a püspök ismét találkozót kezdeményezett Ijassal. Jelezte, hogy tudomásul vette a közlést, majd bemutatta újabb beadványait a bácsi javadalmak elosztása és az alapítványa ügyében.⁶⁸

Budanovich Lajos csak rövid ideig maradt Budapesten. Egy másik, ismeretlen szerző által készített feljegyzés⁶⁹ szerint a püspök az ott tartózkodása alatt a környékbeli,

62 *Nova et vetera* 28sk.

63 KFL I.1.a. Generalia de Archidioecesi, 3546/1943. sz. (Szabadka, 1943. május 28.) 10. *Pro memoria Dr. Ijjas Józseftől 1941. június 7.*

64 KFL I.1.a. Generalia de Archidioecesi, 3546/1943. sz. (Szabadka, 1943. május 28.) 9. *Budanovich püspök levele a kalocsai Érsekhez 1941. május 29-én.*

65 KFL I.1.a. Generalia de Archidioecesi, 3546/1943. sz. (Szabadka, 1943. május 28.) 8. *Budanovich püspök levele a Nuntiushoz 1941. május 29-én.*

66 I/10. 1.

67 KFL I.1.a. Generalia de Archidioecesi, 3546/1943. sz. (Szabadka, 1943. május 28.) 11. *Dr. Ijjas József levele Budanovich püspökhöz 1941. június 7.*

68 Ezt Beresztóczy is megerősíti Budapesten, 1941. július 8-án kelt, Serédinek küldött levelében. Ed. MERK 270sk.

69 Budapest, 1944. március 14. Ismeretlen szerzőjű feljegyzés Budanovich Lajos püspök tevékenységéről. Ed. MERK 281sk.

szerbek lakta plébániákat (Tököl, Ráckeve, Szentendre) kereste fel, ahol az anyakönyveket tanulmányozta, majd a helyi plébánosokat azzal vádolta, hogy elmagyarosítják a híveket. Ezért a belügyminiszter augusztus 14-iki utasítására a mátraverebélyi ferences kolostorba internálták a főpapot.

A Bácsai Apostoli Kormányzóság feletti joghatóság tehát újra eredeti birtokosára szállt, de magát az adminisztratívumot a helyzet bizonytalansága miatt – ahogy ez ilyenkor szokásos – a Szentszék nem szüntette meg, kivárva a további fejleményeket és a stabilabb helyzetet (így járt el Trianon után is, hiszen csak 1923-ban hozta létre a Kormányzóságot, évekkel a békeszerződés aláírása után). A visszatérés után részletesen felmérték a Kalocsára visszaszállt Kormányzóság javaival történeteket az elcsatolás és a visszacsatolás közötti időben. Beresztóczy Miklós egy, az olasz fordításban 28 oldalas, mellékletekkel ellátott jelentést írt,⁷⁰ amelyben a deficitet, azaz Budanovich tartozását az érsekség felé 770.113,99 pengőben és 1.315.062 koronában állapították meg, Zichy érsek felé pedig 55.000 pengőben, a püspök alapítványát pedig nem létezőnek nyilvánították.⁷¹ Az érseki szék üresedése miatt Horváth Győző lett a helynök és kormányzó, aki 1942-es szabadkai bérmaútja alkalmával vette észre, hogy az anyakönyvekben a „*Dioecesis Bacsiensis*” kifejezés szerepel, ezért „*a tiszta történelmi igazság érdekében*” elrendelte azok eltörlését.⁷² Az ügyet annyira fontosnak tartotta, hogy a püspök az összes leiratot saját kezűleg írta alá. Miután csak néhány helyről érkezett visszaigazolás, például Szabadkáról a Szent Teréz Plébániáról („*a benne foglalt intézkedéseknek pontosan és lelkiismeretesen eleget tettem*”⁷³), Kalocsa fontosnak tartotta, hogy írásbeli visszajelzések érkezzenek, ezért megsürgette a visszaigazolásokat,⁷⁴ amelyet aztán espereskerületenként gyűjtöttek. Ilyen és ehhez hasonló levelek érkeztek, mint Óbecse-Belváros: „*Tisztelettel jelentem, hogy a 4188 sz. rend. [= számú rendelkezés] alapján a rendelkezés vétele után káplánnommal elővettük az anyakönyveket és a »Dioec. [Dioecesis] Bačien-sis«-t mindenütt erősen eltüntettük.*”⁷⁵ Szentfülöp: „*[...] elrendelt törlést végrehajtottam; azonnal megtettem, de nem tudtam, hogy azt külön jelezni is kell.*”⁷⁶ Apatin-Jézus Szent Szíve Lelkészség: „*Mint Kegyelmes Püspök Úrnak [t.i. Horváth Győző] a bérmaút alkalmán*

70 KFL I.1.a. Generalia de Archidioecesi, 3546/1943. sz. (Szabadka, 1943. május 28.) 13. *Beresztóczy min. tan. jelentése Budanovich elszámolásáról*. Kelt Budapesten, 1942. február 4-én.

71 I/13. 24., 27sk.

72 KFL. I.1.a. Generalia de Archidioecesi, 4188/1942. sz. (Kalocsa, 1942. június 17.) Az akta tudósít a történetekről, az iratcsomó maga pedig tartalmazza az összes ide vonatkozó iratot.

73 Ibid. Szabadka, 1942. július 16.

74 Ibid. Kalocsa, 1942. szeptember 27.

75 Ibid. Óbecse, 1942. október 2.

76 Ibid. Szentfülöp, 1942. október 6.

végzett hivatalvizsgálat alkalmával személyesen jelentettem, az az apatini Jézus Sz. [= Szent] Szíve vikária anyakönyveiben a »Diocesis Bacsiensis« kifejezés nem fordul elő. A »Historia domus« címlapján nevezett kifejezés rajta volt, e címlapot sajátkezűleg kitéptem.⁷⁷ Megindult tehát a visszarendezés, elvi-ideológiai síkon is.

Budanovich a ferenceseknél maradt 1943. május 26-ig, amikor engedélyt kapott arra, hogy meglátogassa a beteg nővérét Szabadkán. Ijjas József ennek a látogatásnak a kapcsán küldte el Kalocsára az addig felgyülemlett készült iratokat, és írt még egy utolsó feljegyzést.⁷⁸ Egyházi akadály nem volt visszatérésének, hiszen még mindig a Szent Teréz Plébánia plébánosa volt. A politikai engedélyt a Belügyminisztérium adta meg. Bár a bácsi főispán csak két hét, plébániára korlátozott tartózkodást garantált, a belügyminiszter kijelentette, hogy a további internálás nem kívánatos. Beresztóczy tudatta a hírt Ijjással, aki hasztalan próbált tiltakozni. Budanovich püspök május 26-án délután este 9 órakor érkezett vissza Szabadkára. Ugyanazzal a vonattal Ijjas József szabadkai érseki biztos (gyakorlatilag Budanovich utóda) is a városba utazott. A Kultuszminisztérium kérésével zárul a feljegyzés: „mentsük, ami még menthető.”⁷⁹

3. AZ ÚJABB FORDULAT: A VÉGLEGESSÉ VÁLÁS

Miután 1944-ben fordult a hadi helyzet, így Grósz érseknek 1944. december 20-án vissza kellett adni Budanovichnak általános helynöki felhatalmazással a – hivatalosan meg sem szűnt – apostoli adminisztrátúra irányítását,⁸⁰ majd 1946. június 13-án a Szentszék intézkedése révén a püspök újra teljes jogú kormányzó lett. Haláláig, 1958-ig vezette az Apostoli Kormányzóságot. VI. Pál pápa (1963-1978) idején vált véglegessé a Bácska Jugoszláviába került részének a sorsa: 1968. január 25-én, az egykori Bács vármegye és az ősi érsekség középkori védőszentjének Szent Pálnak az ünnepén,⁸¹ a *Praeclarissima Pauli* bullával⁸² létrehozták a Szabadkai Egyházmegyét. Az apostol az új püspökség védőszentje, a szabadkai Szent Teréz Plébániatemplom pedig a székesegyháza lett. Ennyiben teljesült Budanovich álma, sőt az új egyházmegye a kommunista állam hivatalos szláv ideológiai vonalát is követte, amit mi sem szemléltethet jobban, mint az, hogy az első szabadkai sematizmus az egykori Bácsi Főegyházmegye (sic!) alapítója-

77 Ibid. Apatin, 1942. október 9.

78 KFL I.1.a. Generalia de Archidioecesi, 3546/1943. sz. (Szabadka, 1943. május 28.) 12. *Pro memoria Dr. Ijjas Józseftől 1943. május 27-én.*

79 I/12. 2.

80 *Nova et vetera* 29.

81 Bács-Kiskun megye címerében Bács vármegyére és védőszentjére emlékeztet Szent Pál alakja. A Főegyházmegye jelenlegi védőszentje Szent István király.

82 *Schematismus primus* 35sk.

ként egyenesen Szent Metódot (815-885) nevezi meg,⁸³ egyértelműen negligálva ezzel a kalocsai (magyar) gyökereket. Ezt a tételt ma minden mértékadó (és nemcsak magyar) történész elfogadhatatlannak tartja. Aztán, mivel Jugoszlávia az 1990-es évektől kezdve fokozatosan szétesett, nemzetiségi és egyházi téren egy teljesen új helyzet jött létre, amely a gyökerek valamivel szabadabb újragondolását tette lehetővé.

Ijjas József 1944-ben érdemei elismerésként pápai prelátusi címet kapott, és mivel érseki biztossága is megszűnt a helyzet változása miatt, plébánoshelyettes lett Dusnokon.⁸⁴ 1947-ben kinevezték a kalocsai Szent Imre Plébánia plébánosa, ill. emellett 1951-ben főszentszéki bíró lett. 1954-ben Miskére került, két év múlva esperes lett. 1962-ben Baja-Belváros plébánoshelyettese. 1964. szeptember 15-én, a vatikáni-magyar megállapodást követően tagaratai címzetes püspökké és csanádi apostoli kormányzóvá nevezte ki VI. Pál pápa (1963-1978). E minőségben vett részt a II. Vatikáni Zsinaton is. Püspökké október 28-án szentelték Budapesten. 1969. február 18-án kalocsai érsekké nevezték ki, így – az esztergomi szék akadályoztatása miatt – a magyar hierarchia második méltóságát viselve a Püspöki Kar elnöke is lett. 1976-ban pápai trónállói címet adományoztak neki. 1982-től Dr. Paskai László volt a koadjutora (esztergomi érsek 1987-1993, majd esztergom-budapesti érsek 1993-2003), majd a felmentése előtti hónapokban Dr. Dankó Lászlót nevezték ki apostoli kormányzóvá (1987, kalocsai érsek 1987-1993, majd kalocsa-kecskeméti érsek 1993-1999). Ijjas József 1987. június 5-én felmentéssel vonult nyugdíjba, 1989. április 29-én Kalocsán hunyt el.

Budanovich püspök élete – csakúgy, mint Ijjas Józsefé – ma is intenzív kutatások témája, horvát részről is.⁸⁵ Ahhoz, hogy a viharos XX. századi történelmet jobban megértsük, még sok kutatásra – és talán még megannyi érzelem feldolgozására – van szükség.

*Dr. Tóth Tamás
főiskolai docens, SZHF*

83 *Nova et vetera* 20.

84 VICZIÁN J., *Ijjas József* 215. In: MKL 5 (2000) 214sk.

85 Az aktuális Budanovich-kutatások egyik jó összefoglalója: ŽIGMANOV T., *Biskup Budanović u zavičajnoj i nacionalnoj historiografiji*. In: CCP 56 (2005) 193-208.

A GRÁL KERESÉSE ÉS CLAIRVAUX-I SZENT BERNÁT KEGYELEMTANA

BEVEZETÉS

A XII. század végén, 1180 és 1190 között Chrétien de Troyes befejezetlenül hagyta *A Grál meséje* című művét. Szándékosság vagy csupán halálának pusztája ténye áll a befejezetlenség mögött, ma is vita tárgya¹. Ám az tagadhatatlan, hogy műve még félkészben is óriási hatást gyakorolt korának irodalmára. Mítoszt teremtett – s ebben a mítoszteremtésben nem kevés szerepe volt éppen története vég-nélküliségének. Művének titokzatossága sokakat megihletett, s noha e költők között voltak olyanok, akik csupán a történet lehetséges és logikus befejezését próbálták megtalálni, mások ennél tovább mentek: újraírták a mítoszt, miközben az eredeti, Chrétien de Troyes-féle mű alapvetően új formát nyert az új eszmének vagy eszménynek megfelelően. Alig 50 év alatt 13 folytatás, illetve „feldolgozás” látott napvilágot – bizonyítva ezzel is a Grál történetének különleges voltát.

Az első Grál-történet mindkét része, Perceval és Gauvain története is azt a feloldhatatlannak tűnő problémát feszegeti, miszerint a lovagság eszményével szorosan egybekapcsolódik a bűnösség életállapota. Ez a bűnös állapot pedig abból a pusztája tényből fakad, hogy a lovas előbb vagy utóbb vért fog ontani. Ám követhető egy olyan eszmény, mely engedi a halált és megköveteli a halál okozását, rákényszerítve ezzel követőire a bűn hordozását? Értékes egy olyan eszmény, mely alapvetően olyan bűnt hordoz magában, melyet egyetlen követője sem képes nem elkövetni? Chrétien de Troyes művében ez a nyugtalanító kérdés fogalmazódik meg, kétségbe vonva a lovagság eszményének létjogosultságát. S noha valószínűsíthetően mindkét lovas sorsa a hazatalálás boldogsága és nyugalma, igazi feloldása még sincs a problémának.

¹ Jean Markale véleménye szerint elképzelhető az is, hogy Chrétien de Troyes szándékosan hagyta befejezetlenül a művet; ezt látszik megerősíteni szerinte az a tény is, hogy a regény első két folytatója sem fejezte be írását. Vö. MARKALE J, *Le Graal*, Paris, Ed. Albin Michel, 1996, p. 58.

Alig ötven évvel később a Lancelot-Grál ciklus harmadik darabjaként² megíródott a *La Quête du Graal*, *A Grál keresése* című regény.³ A Grál regények között kiemelkedő helyet foglal el ez a mű, mert sikeresen oldotta fel azt a véglegesnek tűnő paradoxont, melyet *A Grál meséje* vetett fel. Megjelent benne ugyanis a lovagság egy másik, tökéletes formájának ideálja: a földi lovagság valóságával szemben az égi lovagság eszményképe.

A mű heves vitákat váltott ki a 20. század elején, amely vita egyetlen központi kérdésben kristályosodott ki végül: állítható-e, hogy *A Grál keresése* ciszterci mű, azaz olyan alkotás, amely kifejezett teológiai céllal készült, Clairvaux-i Bernát kegyelemtanának hatása alatt. A következőkben erre a kérdésre keressük a választ. A témával foglalkozó kritikusok álláspontjának bemutatása után megvizsgáljuk magát a Grál-szöveget, különös tekintettel a szövegben lévő, a kegyelem fogalmához kötődő explicit tartalmakra és a fellelhető szövegstruktúrára, majd Clairvaux-i Bernát *Liber de gratia et de libero arbitrio* című műve alapján újra feltesszük a kérdést: bizonyítható-e, hogy *A Grál keresése* ciszterci mű.

A GRÁL KERESÉSE

A Grál keresése, mint a kegyelem és az eksztázis regénye, ciszterci mű – ez a vélemény E. Gilson⁴ tollából látott napvilágot 1932-ben. Gilson előtt A. Pauphilet⁵ foglalkozott a történettel, pontosabban a Grál lehetséges jelentésével. Pauphilet, aki nem érintette a kegyelem kérdését, így az esetleges ciszterci hatás problémáját sem, kutatásai végén a Keresés motívumának intellektuális értelmezése mellett foglalt állást. Gilson azonban elutasította ezt az elképzelést, hangsúlyozva, hogy az eszmény, amelyből a regény táplálkozik és amely egyben legfőbb üzenete is az, hogy a Keresés, vagyis Isten megismerése nem az értelem, hanem az érzelmek által valósulhat meg, összhangban a bernáti teológia állításaival. Gilson véleménye szerint a regény alapvetően ugyanazt a gondolatot fogalmazza meg, mint a Szent Bernát-féle kegyelemtan: az ember mindig képes akarni, akár még a halálos bűn állapotában is, ám ez utóbbi esetben nem képes arra, hogy a jót akarja, erre majd csak az isteni kegyelem teszi őt ismét képessé. Ez a kegyelem mozgatja a regény szereplőit is Gilson szerint; s cselekedeteik, melyek mindig tudatosak és emberiek, csakis ezen isteni közreműködés által lehetnek jók. Az ember szabad akarata a választás aktusában valósul meg: az ember vagy a Sátán kísértésének enged, vagy az

2 FRAPPIER J., *Chrétien de Troyes et le mythe du Graal. Étude sur Perceval ou Le Conte du Graal*, Paris, CDU et SEDES réunis, 1972, pp. 15-17.

3

4 GILSON É., *“La mystique de la grâce dans La Quête du Saint Graal”*. *Les idées et les lettres*, Paris, Librairie Philosophique J.Vrin, 1932, pp. 59-91.

5 PAUPHILET A., *Étude sur la Quête du Saint Graal*, Paris, Champion, 1921.

isteni hívásnak, a kegyelemnek. Mindez azt jelenti, hogy az akarat tulajdonképpen tehetetlen a kegyelem nélkül, legalábbis abban az értelemben, hogy képtelen törekedni a jóra. Gilson a regény szövegéből kiindulva⁶ arra a megállapításra jutott, hogy a Keresés – azaz Isten titkainak kutatása – a regényben tulajdonképpen az eksztázis kutatása. Az aszkézis és a tisztaság útját járó, Istent kutató hősök alakja pedig – véleménye szerint – egyértelműen a ciszterci misztika hatását mutatja.

Az 1980-as években B. Panvini⁷ munkája kérdőjelezte meg újra a már megoldottnak tűnt problémát, mikor úgy vélekedett a szerző, hogy *A Grál keresése* semmilyen formában sem hordozza magán Clairvaux-i Bernát kegyelemtanának sajátosságait. Véleménye szerint a regényben megjelenő kegyelemtanban a következő gondolatok fogalmazódnak meg: az ember, Isten és a Sátán között függve, egyaránt fordulhat mindkettő felé, miközben mindkét erő vonzza is magához. Isten az üdvözüléshez próbálja őt segíteni, míg a Sátán az örök kárhozatba igyekszik taszítani. Panvini úgy véli, hogy bizonyos lovagok, Galaad, Perceval és Bohort, szemben a többi lovaggal, predestináltak a Grál titkainak felfedezésére. Ugyanakkor azt is állítja, hogy e lovagok közül is kiválik Galaad, aki Krisztus megtestesítőjeként nincs kitéve a Sátán cselvetéseinek, miközben Perceval és Bohort sorsa tisztaságuk megőrzésétől, s így alapvetően szabad akaratuktól függ. Ők valóban választhatnak Isten és a Sátán között. Ugyanakkor az, hogy választásuk jóra vagy rosszra irányul – állítja Panvini ugyancsak a regény alapján –, nem a kegyelemtől, hanem akaratuktól függ. Isten meghagyja a szabadságukat, s az isteni tevékenység csupán abban nyilvánul meg, hogy időről időre megvilágosodik számukra a jó és a rossz. Ez a segítség, mely maga a kegyelem, a regény minden szereplőjének adott, nem csupán hármuknak, még hozzá álmok, víziók, tanácsok formájában. Panvini szerint azonban a regényben még egy másik fajta kegyelemről is szó van. A kegyelemnek ez a teljes formája, mely egyedül csak Galaadnak adatik meg, tökéletes védelmet nyújt az embernek a bűn és a rossz ellen, s egyben olyan jóra kényszerítő erő is, amelynek az ember nem tud ellenállni. Panvini pedig úgy véli, hogy a bernáti kegyelemtan csak ez utóbbi értelemben beszél a kegyelemről, s ebben is újabb bizonyítékát látja annak, hogy a regény nem tükröz ciszterci hatást.

6 BÉGUIN A.-Y. BONNEFOY(edd.), *La Quête du Graal*, Paris, Seuil, 1965. p. 67., különösen a következő mondat: „... felfedi majd neki a Szent Grál csodáit és olyan dolgokat mutat majd neki, amit halandó szív nem is gondolhat és emberi nyelv ki nem fejezhet...” és Iz 64,4 és 1 Kor 2,9.

7 PANVINI B., „*La ricerca di Dio e la salvezione dell'uomo nella "Quête du Saint Graal"*”. *Quaderni di filologia medievale*, Catania, 1983, pp. 3-116.

A KEGYELEM PROBLÉMÁJA A GRÁL KERESÉSÉ-BEN

A mű szövegét vizsgálva a figyelmes olvasó számára hamar világossá válik a regény sugallta logika: azok a lovagok, akik a halálos bűn állapotában vannak, nem járnak sikerrel a Grál titkainak felfedezésében; ellenben azok, akik kegyelmi állapotban indulnak a kalandokra, sikerrel bevezik azokat és eljutnak Isten titkainak megismeréséhez. Ez a gondolat jelenik meg a regény központi epizódjában is, melyben egy viadalról olvashatunk, ahol fekete és fehér páncélba öltözött lovagok vesznek részt. A viadal Isten keresésének szimbóluma, mely keresésben egyaránt részt vesznek bűnös, azaz fekete és büntelen, azaz fehér lovagok. Mivel a viadalból győztesen a fehér, azaz a kegyelmi állapotban lévő lovagok kerülnek ki, biztosra vehető, hogy az egész regényben meghatározó jelentőséggel bír a Grál keresésével kapcsolatban a lovagok bűnös, illetve büntelen állapota.

„Íme a magyarázat. Pünkösöd napján a földi és az égi lovagok lovagi tornába kezdtek, azaz együtt indultak a Keresésre; a földi, a halálos bűn állapotában lévők és az égi, az igazi lovagok, akiket nem szennyezett be a bűn, megkezdték a Szent Grál keresését. Ez volt hát a lovagi torna. A földi lovagok, akiknek szeme és szíve nem emelkedett fel a földről, akik rettentő bűnöket hordoztak, fekete fegyverzetet viseltek. Az égiek fehéret, a tisztaság és a szüzesség fehér fegyverzetét, melyen sem folt, sem feketeség nincsen.”⁸

A következőkben két szempont szerint vizsgáljuk a szöveget. Egyrészt megnézzük a regény azon részleteit, melyek a gyónás, a Grál keresésében való sikertelenség, illetve a kegyelem témáját érintik, másrészt megkíséreljük a kalandok szerkezetét feltárni. Úgy véljük, ezek alapján válik lehetségessé megvizsgálni, valóban felfedezhetőek-e a bernáti kegyelemtan főbb gondolatai a regényben.

A Keresés kezdetén egy öregember elmagyarázza a lovagoknak, hogy csak kegyelmi állapotban indulhatnak a Grál felkutatására:

„...és senki sem indulhat el, akit nem oldoztak fel vagy nem gyón meg, mert senki sem vállalkozhat ilyen fenséges szolgálatra, hacsak nem mentes minden hitványságtól és halálos büntől. Ez a Keresés nem földi dolgok keresése, hanem a Mi Urunk nagy titkainak és misztériumainak kutatása, melyet a Magasságbeli Mester feltár majd annak a boldog lovagnak, akit

⁸ La Quête du Graal, p. 180.

*szolgájának választott a földi lovagok közül; megmutatja majd neki a Szent Grál csodáit és feltárja előtte azt, amit földi szív fel nem foghat, sem emberi nyelv el nem beszélhet.*⁹

Később egy másik öregember a gyónás fontosságáról beszél Lancelot-nak:

*„Ha nem igaz szívvvel teszed, nem jutsz előrébb a Keresésben. Tudd meg, hogy igaz gyónás nélkül mindenki szégyent vall majd. Azokat, akiket igaz gyónás nélkül talál (Isten), kiveti a lovagok társaságból, úgy, hogy épp annyi szégyent szenvednek el, amennyi dicsőséget társaik.*¹⁰

Gauvain álma ugyanazt az üzenetet hordozza, mint a szimbolikus lovagi torna. Az álom jelentése szerint:

*„(A bűnös lovagok) elhagyták az udvart...s nem gyóntak meg indulás előtt, amint a mi Urunk szolgálatába állóknak azt tenniük kell... Bűnük tehát annyira elvakítja majd őket, hogy megölik egymást... és mindenféle szenny borítja be őket.*¹¹

Egy nap Bohort, miközben az erdőben lovagol, találkozik egy öregemberrel. A Keresésről kezdenek beszélgetni:

*„Ő (aki beteljesíti a Keresést) nem bűnösen indul majd el, mint azok, akik úgy vágtak bele a Keresésbe, hogy nem tették jobbá életüket; láthatod, milyen bolondok is azok. Jól tudják, és hallották is számtalanszor, hogy a Teremtőhöz senki sem juthat, hacsak nem a tisztaság ajtaján át, ami maga a gyónás; mert senki sem tisztulhat meg igazi gyónás nélkül... A gyónásnak ezen az ajtaján át kell a Keresésre indulni... Ha valaki másik ajtót választ... a megígért táplálék megízlelése nélkül tér majd vissza.*¹²

Mélyant, Galaad apródjának rövidke történetében a következő magyarázatot találjuk:

9 *La Quête du Graal*, p. 67.

10 *La Quête du Graal*, pp. 165-166.

11 *La Quête du Graal*, p. 194.

12 *La Quête du Graal*, p. 200.

„Hitemre – mondja a testvér –, tudd meg hát lovag úr, hogy sikertelenséged bűnöd következménye.”¹³

Egy alkalommal, amikor a Graal megjelenik Lancelot-nak, a lovag teljesen érzéketlen marad a csodával szemben. Miután megérti, mi is történt valójában, Lancelot, teljesen elkeseredetten, így gondolkodik magában:

„Ó, Istenem, bűnös életem és vétkeim következménye ez. Jól tudom, megcsalt gyengeségem... De ez nem is csoda: mióta csak lovag vagyok, nem telt el óra, hogy ne terheltem volna magam halálos bűnnel, és mindenki másnál nagyobb bujaságban és vétékben éltem.”¹⁴

Perceval szüzessége – a szerzetesnővér magyarázata szerint – rendkívüli jelentőséggel bír, hiszen:

„...ha a tested bűnnel szennyeződött volna be, nem lehattél volna a Keresés első lovagja és Lancelot-hoz lennél hasonlatos, aki testének hevülete és bujasága miatt oly régóta elvétette azt célt, amelyet ma a többiek elérni szándékoznak.”¹⁵

Perceval, a Gonosszal való találkozásakor:

„...keresztet vetett, Istennek ajánlotta magát és kérte a Mi Urunkat, ne vigye őt olyan kísértésbe, mely által elveszthetné az égi lovag társaságát.”¹⁶

Lancelot egy öregembertől a következő figyelmeztetést kapja:

„Bizony, Lancelot, teljesen hiába indulsz neki a Keresésnek, ha nem figyelsz arra, hogy tartózkodj a halálos büntől és szíved megóvd a földi gondolatoktól és a világi élvezetektől. ...ha ő (Galaad) halálos bűnbe esne, nem tudná jobban beteljesíteni a Keresést, mint bármely más egyszerű lovag.”¹⁷

13 La Quête du Graal, p. 91.

14 La Quête du Graal, p. 108.

15 La Quête du Graal, p. 124.

16 La Quête du Graal, p. 135.

17 La Quête du Graal, p. 155.

Hestor álma alapján – mely felfedi Hestor és Gauvain sorsát és bukását – az öregember így magyarázza sikertelenségeiket:

„A most megtörténtő kalandok jelei és megjelenítései a Szent Grálnak, melyek sohasem nyilvánulnak meg a nagy bűnösöknek. Nem fogjátok hát látni ezeket, hűtlen bűnösök. És azt se gondoljátok, hogy ezek a kalandok emberek legyilkolása vagy lovagok lemészárlása lennének. Ezek lelki dolgok, nagyobbak és értékesebbek. Uram – szólt Gauvain –, úgy tűnik, hogy bűnösségünk miatt hiába haladunk előre a Keresésben. Így igaz – mondta a jóember – sokan vannak, akikre csak székely vár.”¹⁸

Miután legyőzte Perceval a Gonosz cselvetését, bizony el kell ismernie gyengeségét:

„És elbuktam volna, ha a Szentlélek kegyelme meg nem akadályozza, hogy elveszem.”¹⁹

Mikor Lancelot ráébred nagy bűnösségére, azt sem tudja mély szomorúságában, mit tegyen. Egy öregember beszél neki Isten irgalmasságáról:

„Ne félj hát... Ha a Mi Urunk látja, hogy tiszta szívből esedezel bocsánatért, annyi kegyelmet küld majd neked, hogy temploma és oltára leszel...”²⁰

Egy nap Bohort betér egy apátságba. Szeretne találni valakit, aki képes lenne megmagyarázni számára egy különös kalandot. A testvérek odavezetik őt az apátjukhoz, aki a legokosabb mindannyiuk között. Bohort elmeséli egész életét, kalandjait, mire ezt a választ kapja:

„Lovag uram, nem tudom, ki vagy, de nem hiszem, hogy volna manapság még egy lovag, akit ennyire betöltene a Mi Urunk kegyelme.”²¹

Lancelot és Galaad hat hónapot töltenek egy hajó fedélzetén.

„Nem egyszer különös szigeteken kötöttek ki, távol minden embertől,

18 *La Quête du Graal*, p. 196.

19 *La Quête du Graal*, p. 153.

20 *La Quête du Graal*, p. 167.

21 *La Quête du Graal*, p. 217.

ahol csak vadállatok laknak; csodás kalandokra letek ott, melyekből sikerrel kerültek ki, s ez egyaránt volt köszönhető hősiességüknek és a Szentlélek kegyelmének, mely mindenhol segítette őket.”²²

Galaad egyik kalandja során Simeon lelke a következőt mondta neki:

„Elvesztem volna, ha a Szentlélek kegyelme... meg nem könyörül rajtam, a te nagy alázatosságod miatt.”²³

Jól látható az idézetek alapján, hogy a regény logikája szerint milyen szoros kapcsolat áll fenn a halálos bűn állapota és a Keresésben bekövetkező kudarc között. A gyónás, illetve a gyónás hiánya döntő jelentőséggel bír, tulajdonképpen a gyónás a garanciája a sikernek. Érdekes és nyilván nem véletlen, hogy a szöveg a kegyelemről csak bizonyos lovagok, pontosabban Lancelot, Bohort, Perceval és Galaad esetében beszél. Ők azok, akik meggyónnak, s ezáltal megadatik nekik a lehetőség, hogy együttműködjenek az isteni kegyelemmel.

A KALANDOK SZERKEZETEK

A figyelmes olvasó számára szembeötlő a lovagok kalandjaiban fellelhető azonos motívumok megléte is. Mivel mindez nem véletlen egybeesést, sokkal inkább komoly logika szerint felépített cselekményláncolat meglétét sugallja, fontos megvizsgálni e kalandok struktúráját.

Gauvain és Hestor kalandjai

Gauvain első kalandja azon a napon kezdődik, amikor

Galaadot keresve egy apátságba ér, ahol egy testvér megmondja neki, hogy nem méltó a Jó Lovag követésére.	figyelmeztetés
Gauvain, két másik lovaggal együtt találkozik a hét testvérrel és megöli őket.	tett
A harc után Gauvain megkapja a testvér szavainak és a kalandnak magyarázatát.	magyarázat
Gauvain gyónás nélkül hagyja el az apátságot.	gyónás visszautasítása

²² La Quête du Graal, p. 281.

²³ La Quête du Graal, p. 295.

Gauvain második kalandjába a Kerekasztal egy másik lovagjával, Hestorral indul. Hamarosan egy kápolnához érnek.

Az oltár előtt elalszanak és mindkettőjük álmodást lát. Felébredve egy kezet látnak és különös szavakat hallanak.	figyelmeztetés
Harc Yvain ellen.	Tett
Nascien megmagyarázza a látomásukat.	magyarázat
Gyónás nélkül hagyják el az apátságot.	gyónás visszautasítása

Gauvain az első a Kerekasztal lovagai közül, aki – a Keresés kezdetekor – felesküszik a Szent Grál kutatására. Később Hestorral együtt hallja a remete felhívását a gyónásra, a keresés szentségi jellege miatt. Kalandjai során Gauvain-nek számos alkalma lenne a bűnbánatra, ő azonban nem használja ki ezeket, s így mindvégig megmarad a halálos bűn állapotában. Ez az oka, hogy Galaad követésére sem méltó s hogy kudarcot vall a Grál keresésének kalandjában is. Hestor története is nagyon hasonló, hiszen ő sem gyón meg, noha ismeri bűnei következményeit.

Kalandjaik struktúrája nagyon egyszerű: figyelmeztetés, egy rossz tett, annak magyarázata és végül a gyónás visszautasítása. Világosan látszik, hogy a két kaland központi kérdése a gyónás, a bűnbánattartás. Mivel pedig Hestor és Gauvain elszalaszt minden alkalmat, tetteikben sem képesek helyesen dönteni.

Mélyant kalandja

Mélyant kalandja azzal a felirattal kezdődik, amely szerint választania kell az utak közül.	figyelmeztetés
Mélyant választ.	tett
Sikertelenségét egy öregember magyarázza meg.	magyarázat

Mélyant-t Galaad üti lovaggá egy nap. Az apród ugyan meggyón a lovaggá válás előtt, ám nem elég erős ahhoz, hogy ellen tudjon állni a Gonosznak. Gyengesége gögösségből fakad, s emiatt elbukik kalandjában. Ez a történet nagyon elgondolkodtató, hiszen arról van szó, hogy Mélyant, noha kegyelmi állapotban van, mégis sikertelen.

Kalandjának struktúrája hasonló Gauvain kalandjához: figyelmeztetés, hibás tett és végül a magyarázat. Mivel ő meggyónt, a negyedik elem értelemeszerűen nem jelenik meg. Mélyant-nak megvan a lehetősége a választásra, azaz akarhatná a jót, de gögössége

miatt rosszul dönt. Az események után szüksége van a magyarázatra ahhoz, hogy megértse, mi is történt valójában. Alakja azt az embert jeleníti meg, aki szabad akaratából rossz döntést hoz és így számára a keresés véget is ér, nem kap újabb lehetőséget.

Lancelot kalandja

Az első kaland egy erdőben játszódik, ahol Lancelot az éjszakát tölteni kényszerül. Fontos tény, hogy a lovag ekkor még nem gyónt meg, azaz bűnös állapotban van.

Megjelenik a Graal, Lancelot azonban érzéketlen marad a jelenés iránt. A csodálatos jelenés után minden erejével igyekezne megtalálni a Grált, de egy hang távozásra szólítja. Lancelot engedelmeskedik, de mérhetetlen a fájdalma.	figyelmeztetés
Lancelot egy apátságához ér, ahol megkapja az események és a három szó magyarázatát.	magyarázat
Bűnbánatot tart.	gyónás

Második kalandjának is az erdő a színtere. Egy este Lancelot egy kereszthez ér és úgy dönt, ott tölti az éjjelt.

Álmában látomása támad.	figyelmeztetés
Másnap Lancelot találkozik egy lovaggal. Harcuk Lancelot győzelmével végződik, ám Lancelot nem öli meg a másik lovagot.	tett
Egy öregember megadja neki az események magyarázatát.	magyarázat

Lancelot részt vesz azon a viadalon, melyről már szóltunk. Nagy szomorúsággal hagyja el a csatateret.

Álmában hangot hall.	figyelmeztetés
Az apáca megmagyarázza a látomást.	magyarázat
Lancelot folytatja útját, miután hitvallást tesz.	tett (hitének megvallása)

Kalandjainak végén Lancelot Corbenybe érkezik, ahol majd ráel a Grálra. De a keresés befejezése előtt be kell mennie a várba,

<p>Egy hangot követve, mely azt ígéri neki, hogy megtalálja nagy részét annak, amire vágyik. Lancelot kezébe fogja fegyvereit, készen arra, hogy megvédje magát az oroszlánokkal szemben.</p>	<p>tett</p>
<p>Egy kéz jelenik meg, és kiüti Lancelot kezéből a kardot. A lovag hangot is hall, amely kicsinyhitűséggel vádolja.</p>	<p>figyelmeztetés</p>
<p>Lancelot megköszöni Istennek a figyelmeztetést, és hitét megvallva közeledik az oroszlánokhoz. Épen és egészségesen jut át közöttük.</p>	<p>tett (hitvallás)</p>

Lancelot alakja a földi és az égi lovagok közötti átmenetet jeleníti meg. Noha nem tartozik azon lovagok közé, akik teljes sikerrel járnak majd Isten titkainak keresésében, kalandjai végén eléri, amire vágyott. Lancelot, miután megértette bűnének súlyosságát, mindent megtesz, hogy kijavítsa hibáit és a tisztaságra törekedjen. A tény, hogy ő Galaad apja, és hogy elveszti a világ legjobb lovagjának kijáró címet fia megjelenésekor, fia javára, nagy jelentőséggel bír. Galaad pedig nem csupán apja címét birtokolja majd, hanem ennél minőségileg is fontosabb változás történik, hiszen mindenben felülmúlja Lancelot-t. A kettőjük között fennálló legszembeötlőbb különbség a tisztaságban, illetve annak hiányában áll. Galaad tökéletes tisztasága éles ellentétben áll Lancelot-nak a királynővel folytatott bűnös viszonyával. Ez az ellentét azonban a mű végére harmóniában olvad össze, Lancelot kitartásának és nagy erőfeszítésének eredményeképpen.

Lancelot kalandjainak struktúráját vizsgálva azt állapíthatjuk meg, hogy gyónása előtt a kalandok szerkezete megegyezik Gauvain és Hestor történeteivel, amennyiben tettei hibásak, ám bűneinek megvallása után nem vétkezik többet cselekedeteiben sem. Gyónása után kalandjai hitének megerősítésére szolgálnak. S ha hite nem is elég erős olykor, ez nem halálos bűn, s az isteni figyelmeztetés után Lancelot folytathatja a keresést.

Bohort kalandjai

Kalandjai során Bohort egy toronyhoz ér, melynek szép és fiatal úrnője a lovag segítségét kéri egy viadalban.

A viadal előtt Bohort álmot lát.	figyelmeztetés
Másnap reggel Bohort győz a viadalon, ám ellenfelét életben hagyja.	tett
Egy öregember megmagyarázza a történeteket.	magyarázat

Bohort másik kalandja ugyanezt a struktúrát mutatja.

Még ugyanazon az éjjelen Bohort újabb álmot lát.	figyelmeztetés
Az erdőben megpillant egy fiatal, segítségért kiáltó lányt és észreveszi halálveszélyben levő testvérét is. Csupán néhány pillanata marad a döntésre.	tett
Egy öregember megmagyarázza neki az álmot és a történeteket.	magyarázat

Bohort kalandjaiból az is kiderül, hogy ő sem mentes a testi kísértésektől.

A lovag egy toronyhoz ér, ahol az úrnő megpróbálja őt elcsábítani, a világ minden gazdagságát neki ígérve.	kísértés
Bohort ellenáll a csábításnak és megjelöli magát a kereszt jelével.	tett
Abban a pillanatban, mikor keresztet vet, eltunik a torony. Így azután világossá válik a lovag számára, hogy a Gonosz állított neki csapdát.	megérti az eseményeket

Bohort egy a Kerekasztal azon lovagjai közül, aki kiválasztott Isten titkainak szemlélésére – amint ezt a történet elején megtudjuk a szerzetesnővér magyarázatából. A regény lapjairól Bohort alakja úgy rajzolódik elénk, mint akinek legértékesebb tulajdonsága a tisztasága. A lovag kegyelmi állapotban indul a Grál keresésére és kalandjainak tanúsága szerint komolyabb akadály nélkül halad előre. És miután látta Isten csodáit, Bohort visszatér Camaalotba.

Kalandjai két típusba sorolhatóak. Az első két kaland szerkezete már ismerős: figyelmeztetés, tett – ebben az esetben egy helyes tett, majd magyarázat. A harmadik kaland struktúrája már előre mutat, ugyanis Perceval kalandjáéval azonos. Itt azt kell észrevennünk, hogy Bohort képes önmagától megérteni az eseményeket, nem szorul már rá mások magyarázatára.

Perceval kalandjai

Perceval egy harc során elveszíti a lovát, és mivel szeretné újra meglelni a Jó Lovag nyomát, gondolkodás nélkül elfogadja egy ismeretlen nő lovát. Perceval nem is gyanakodik csapdára, és nyeregbe száll.

A ló vágatni kezd a sötét erdőben. Hirtelen Perceval egy széles folyót pillant meg, ám a ló nem lassít.	veszélyes helyzet
Megriadva a veszélytől Perceval keresztet vet.	tett
A ló ledobja a lovagot a földre. Perceval megmenekült.	megérti az eseményeket

Másnap reggel Perceval egy szigeten találja magát. Mindenhol tenger veszi körül, ezt jól látja a hegycsúcsról.

Azt is észreveszi, hogy nincs egyedül, ugyanis a sziget tele van vadállattal. Perceval tudja, hogy nem elég erős önmaga megvédéséhez.	veszélyes helyzet
Ekkor Jónás történetére gondol és Istenre hagyatkozik. Mikor pedig látja a küzdelmet a kígyó és az oroslán közt, ez utóbbi segítségére siet.	tett

A harc után álmot lát, melyben magyarázatot kap a történetekre.	magyarázat
Az álomban Percevalt egy fiatal lány figyelmezteti egy viadalra.	figyelmeztetés
Másnap gyönyörű nő érkezik a szigetre egy fekete hajó fedélzetén. Perceval majdnem enged a csábításának, mikor észreveszi a kereszt jelét kardja markolatán. Ekkor ő maga is keresztet vet.	tett
A nő eltűnik, s ebből Perceval megérti, hogy a Gonosz állított neki újabb csapdát. Az öregember elmagyarázza az események jelentését.	magyarázat

Ezek után Perceval szomorúsága határtalan, és azt gondolja, örökre elveszett. Szünet nélkül imádkozik segítségért.

Perceval biztos abban, hogy önerőből nem tudja elhagyni a szigetet, csakis Isten segítségével. Mikor leszáll az este, keresztet vet és Istenhez emeli lelkét.	veszélyes helyzet
A fehér hajó újra feltűnik, fedélzetén az öreggel. Perceval kéri őt, maradjon vele a szigeten.	tett
Hangot hall, mely szerint megmenekült és a fehér hajóval elvitorlázhat.	megmenekülés

Perceval, akárcsak Bohort és Galaad, Isten kiválasztott lovagja, akinek sorsa a Graal megtalálásában teljesedik be. Kalandjaiban mindig külön hangsúlyt kap tisztaságának ténye.

Történeteinek kiindulópontja mindig egy életveszélyes, látszólag megoldhatatlan szituáció. Perceval a kilátástalanságban azonban mindig Istenhez emeli a lelkét, s keresztet vet. Imádkozik tehát, és imája meghallgatásra talál: a lovag megmenekül. Mivel

kegyelmi állapotban van, lehetősége van választani, s ő mindig jól dönt. Lényeges, hogy Perceval egyedül is képes megérteni a vele történeteket.

Galaad kalandjai

Galaad első kalandja egy apátságban játszódik.

A testvérek egy kalandról beszélnek neki.	próba
Galaad mindent megtesz, amit kérnek tőle és még a hang sem tudja megakadályozni ebben.	tett
Egy öregember magyarázatot ad a történetekre.	magyarázat

Galaad második kalandjába egy

hangot követve indul, mely azt kéri tőle, vessen véget a Szüzek Várában uralkodó rossz szokásoknak.	próba
Galaad engedelmeskedik az isteni kérésnek, senki és semmi sem tudja eltéríteni őt célja elérésétől	tett
Egy pap megmagyarázza neki a kaland jelentését.	magyarázat

Harmadik kalandjának színtere egy másik apátság, ahol Simeon, Galaad ősének teste pihen.

Galaad látja, hogy a sír lángol. A testvérek szerint ezt a kalandot csak a világ legjobb lovagja teljesítheti be.	próba
Galaad nem késlekedik leszállni a lángokba.	tett
Simeon lelke magyarázatot ad mindenre.	magyarázat

Galaad első megjelenésétől kezdve tudjuk, hogy különleges személy, az egyetlen, aki majd tökéletesen bevégzi a Grál keresésének kalandját. A ráruházott nevek is kiválasztottságára utalnak: a Jó Lovag, a Várva Várt Lovag. Kalandjai során egyre tisztábban rajzolódik ki a hasonlóság Galaad és Krisztus alakja között. Gondoljunk csak első megjelenésére, a jöttét megelőző próféciákra, vagy akár a történetre, melyben meggyógyít egy beteget.

Kalandjainak szerkezete a lehető legegyszerűbb: egy végrehajtandó feladat, sikeres tett és magyarázat. Galaad egyetlen kísértést sem szenved el, minden tette helyes – minden szándékát képes teljes mértékben megvalósítani, senki és semmi sem állíthatja őt meg kitűzött célja elérésében.

CLAIRVAUX-I BERNÁT KEGYELEM TANA

Clairvaux-i Bernát „*De gratia et libero arbitrio*” című, 1128 körül írt műve jól felépített és logikus írás, melynek központi kérdése a szabad akarat és a kegyelem közötti viszonyra vonatkozik.²⁴ Ha ugyanis az isteni kegyelemnek meghatározó jelentősége van az ember üdvözülésében – amint ezt vallja az Egyház –, akkor komoly problémaként merül fel a szabad akarat szerepe ugyanebben.²⁵

Bernát tömören így próbálja feloldani a problémát: míg a kegyelem megszabadít, addig a szabad akarat megszabadított; ez utóbbi pedig azt jelenti, hogy az akarat – amely az értelem irányítása alatt áll, s amely az egyetlen olyan emberi képesség, amely mindig szabad – beleegyezik a kegyelem működésébe.²⁶ Így tehát képessé válik a jót akarni, ami önmagától lehetetlen volna az emberi lét bűnössége miatt.

24 CALLEROT F., Introduction, *Bernard de Clairvaux, La grâce et le libre arbitre*. Sources chrétiennes 393, Paris, 1993.; SIMONETTI M., „Bernardo e Agostino”. *Studi Medievali*, 3a Serie, XVII, 1, 1976.; SCHNEIDER TH., *A dogmatika kézikönyve*. Budapest, Vigilia, 1997.

25 Természetesen a probléma felvetése nem volt előzmények nélküli. Szent Ágoston helyezte új alapokra a kérdést, amikor a manicheista és pelagianus tanokkal szemben (melyek szerint az ember a kegyelem segítségével és szükségességét hirdette. Később egyre erőteljesebb hangsúlyt kapott tanításában az a meggyőződés, hogy az ember nem tud ellenállni a kegyelemnek – tehát ha Isten üdvözíteni akar valakit, az illető nem tud elkárhozni. Azonban Ágoston nem törekedett nézeteinek összehangolására, s így az akarat szabadságának és a kegyelem ellenállhatatlanságának gondolatát sem próbálta magyarázni.

Tanítványai közül néhányan azután egészen szélsőséges pontra juttatták Ágoston tanait a kegyelem ellenállhatatlanságát illetően. Azt állították, hogy néhányan predestináltak az üdvösségre, mások azonban nem, és az isteni döntés ellen senki nem tehet semmit: így az ember tettei egyáltalán nem számítanak, csupán az isteni kegyelem.

A témával kapcsolatban meg kell jegyeznünk, hogy noha az Egyház összességében elfogadta Ágoston tanítását, sohasem adott helyet a predestináció szigorú értelemben vett tanának.

26 Cf. I. fejezet 1-2.

Bernát igyekszik két szempontból is körüljárni és megvilágítani a szabadság fogalmát.²⁷ Egyrészt, „a parte obiecti”, a szabadságnak három fokozata van: az első a szükségyszerűségtől való szabadság – ez az embert a többi lelkes lény fölé emeli; a második a büntől való szabadság – ezáltal az ember nem függ már a test kívánságaitól, Krisztus megváltó művének eredményeképpen; a harmadik pedig a földi nyomorúságtól való szabadság – ez a halál legyőzését jelenti, s csak a mennyországban érhető el. Másrészt, „a parte subiecti”, a szükségyszerűségtől való szabadságnak megfelelően a szabad akarat, az akarás képességét (liberum arbitrium, velle); a büntől való szabadságnak a szabad megfontolást, a felismerés képességét (liberum consilium, sapere); a földi nyomorúságtól való szabadságnak a szabad döntést, a megtenni-tudás képességét (liberum complacitum, posse). A szabad akarat meg tudja különböztetni mit szabad és mi tilos, a szabad megfontolás a jó vagy a rossz felé irányít, végül a szabad döntés annak megvalósítására ösztönöz amit a szabad akarat és a szabad megfontolás kölcsönösen előnyben részesített. A három szabadság összhangja csak a mennyországban lehet tökéletes, itt a földi létben csupán az akarat szabadsága valósulhat meg teljes mértékben. Így tehát nagyon ritkán, és kizárólag az ekstázis állapotában juthat el néhány szemlélődő ember a földi nyomorúságtól való szabadsághoz, azaz a jóban való szabad cselekvésig. Az igazak pedig birtokolhatják a felismerés képességét, de nem a maga teljességében. S végül minden ember, függetlenül attól, hogy jó vagy rossz, rendelkezik a szabad akarral.

A szabadság kérdésének vizsgálata után Bernát a szabad akarat és a kegyelem kapcsolatával foglalkozik.²⁸ Véleménye szerint a szabad akarat eltörölhetetlen az emberben; az ember tehát dönt (velle), de nem feltétlenül dönt a jó mellett: a szabad akarat tehát akaróvá tesz, de a jó akarása csak a kegyelem által lehetséges. Ez az isteni kegyelem egyrészt már abban megnyilatkozott, hogy Isten életbe hívott minket, s megadta a szabad akaratot; azonban az embernek szüksége van a kegyelem egy másik, utólagos ajándékára is, mely megszabadít mindattól, ami az ember bűnösségének következménye, azaz segít a jót akarni. Az akarat szabad tehát: a kegyelem ahhoz szükséges, hogy a „velle” „bonum velle” lehessen, azonban ahhoz, hogy „malum velle” legyen, semmiféle külső segítségre nincs szükség.

Ezen felül Isten három jót (bonum) is adott az embernek. Az első maga az ember létbe hívása, s az akarat. A második az a tény, hogy Isten a saját képmására teremtette az embert. A harmadik bonum pedig a kegyelem, mely Isten felé vezeti az embert. A kegyelem működésének két mozzanata van: a „verum sapere”, mely a jó felé fordulásban

27 Cf. III-IV. fejezet

28 Cf. VI-VIII. fejezet

nyilvánul meg a szabad megfontolás következményeként, és a „plenum posse”, mely a jóban való kitartásban realizálódik, a szabad döntés eredményeképpen.

Noha Szent Bernát nem ad pontos meghatározást a kegyelemről, írása alapján nem lehetetlen mégis definiálni azt.²⁹ Egyrészt Bernát beszél a kegyelem egy olyan fajtájáról, amely az ember értelmére hat. Ez tulajdonképpen Isten közvetlen hatása a megértésre, az értelem megvilágosítása, amely által az ember számára nyilvánvalóvá válnak a világ valódi értékei, és amely segíti az embert Isten felé fordulni (*gratia preventiva* vagy *actualis*).

A másik fajtája a kegyelemnek együttműködik az emberrel, de csak az Isten felé fordulás után lesz hatékony, csak ezután segíti az embert, megszenteli őt, szállást vesz benne (*gratia habitualis*).

A kegyelem működését illetően tehát első lépésként az aktuális kegyelem megvilágosítja az ember értelmét, ezáltal ösztönözve őt az Isten felé fordulásra. A második lépésnek az akarat beleegyezése, illetve bele nem egyezése tekinthető. Ha megtörtént a beleegyezés, az ember akaratát már a *gratia habitualis* vezeti.

Az Istenhez tért ember szabadságainak fokairól a következőket állapíthatjuk meg: akaratának alapvetően két lehetősége van, amennyiben választhatja már a jót, Isten is, hiszen a habituális kegyelem által ez lehetségessé válik. A második szabadságot illetően azt mondhatjuk, hogy minden megtért ember számára bizonyos mértékben a szabad megfontolás, a felismerés képessége is rendelkezésre áll, amely megvilágosítja őt a valódi értékekről. A szabad döntés azonban nem nyilvánul meg, csupán néhány kiválasztottnak, az eksztázis állapotában. Ennek hiánya pedig megakadályozza az embert annak tökéletes végbevitelében, amit elhatározott. A meg nem tért embernek ezzel szemben soha nem adatik meg még a jó választásának lehetősége sem, hiszen a kegyelem nélkül, csupán az ember szabad akaratából ez nem lehetséges.

29 Cf. MONTES M. A. D., *Relación entre gracia y libertad en san Bernardo*, Roma, Santa Croce, 1991.

Összefoglalóan tehát:

<p>a habituális kegyelem hatékony (a megtérés eredményeként)</p>	<p>a habituális kegyelem nem hatékony (nem történt meg a megtérés)</p>
<p>VELLE: a szabad akarat valóban szabadon akarhat, és a habituális kegyelem segítségével mindig két választása van: akarhatja a jót és dönthet a rossz mellett</p>	<p>VELLE: a szabad akarat szabadon akarhat, de nincs jelen a habituális kegyelem segítsége, s így nincs igazi választása sem: csak rossz lehetőségek közül választhat.</p>
<p>SAPERE: a szabad megfontolás, a felismerés képessége hatékony, megvilágosítja az ember értelmét a próba valódi értelmét és értékeit illetően, miközben az embert afelé segíti, amit az a szabad akaratval választott</p>	<p>SAPERE: a szabad megfontolás, a felismerés képessége nem hatékony, az embernek csak a saját, ill. a Sátán tudása áll rendelkezésére, ami a szabad akaratával választott rossz felé tereli őt</p>
<p>POSSE: a szabad döntés, azon állapot birtoklása, amikor az ember szabadon és teljes mértékben megvalósíthatja, amit tervezett, csupán néhány misztikusnak adatik meg, és csak az ekstázis állapotában. Ennek az állapotnak a hiánya megakadályozza az embert annak tökéletes véghezvitelében, amit a szabad akarat és a szabad megfontolás együttesen eltervezett.</p>	

ÖSSZEVETÉS

Mindezek alapján vessük össze a regény kalandjainak struktúráját a Szent Bernát-féle kegyelem-tannal, vizsgáljuk meg, értelmezhetőek-e a cselekmények egymásra következői a ciszterci elképzelés szerint.

Gauvain és Hestor kalandját vizsgáltuk először, s megállapítottuk, hogy kalandjaik során állandóak az álmok, tanácsok, melyek mindig megtérésre szólítják fel a lovagokat. Gauvain és Hestor azonban ellenáll az üzenetek sürgető hangjának, nem gyónnak meg; cselekedeteik pedig kivétel nélkül rosszak, halálos bűnnek számítanak, még akkor is, ha utána összezavarodtak és szomorúak a hősök. Az is feltűnő, hogy a magyarázatok ellenére sem képesek valójában megérteni az események igazi értelmét. A bernáti kegyelem-tan alapján kiindulási pontunk nyilvánvalóan a megtérés, illetve a gyónás meg-

léte vagy hiánya. Ha ugyanis az ember kész Isten felé fordulni, a habituális kegyelem együttműködik vele, ami azért alapvető jelentőségű, mert ennek a kegyelemnek a hatékonysága feltétele a jó választások lehetőségének. Ellenkező esetben tehát, noha szabad az akarat, az nem választhatja a jót. Gauvain és Hestor történeteiből úgy tűnik, hogy az álmok, a tanácsok az aktuális kegyelem működésének megnyilvánulásai. Azonban a lovagok számára, mivel kitartanak bűnös állapotukban, sem a habituális kegyelem, sem a felismerés képessége nem válik hatékonyá, így értelemszerűen választásaik mindig rosszak.

Mélyant történetének értelmezésekor két eseményre kell hangsúlyt fektetnünk: egyrészt gyónására, másrészt pedig kudarcára. Ha megtért, akkor a habituális kegyelemnek rendelkezésére kellene állnia, és a jó felé terelnie őt. A figyelmeztetés motívuma nyilvánvalóan ezt szimbolizálja. Ám a bernáti értelmezés szerint az akarat mindig szabad marad, és a kegyelem működése ellenére is választhatja a rosszat. Így is történik, s Mélyant visszakerül a gyónás előtti állapotába. A magyarázat megint csak az aktuális kegyelem működéseként fogható fel, amely megvilágosítja az ember értelmét, a megtérés felé próbálja terelni őt.

Lancelot első kalandja még gyónása előtt zajlik. Emlékezzünk vissza a lovag különös viselkedésére a Grál közelében. A kaland struktúrájában fellelhető figyelmeztetés és magyarázat – ahogy Mélyant esetében is – az aktuális kegyelem működésének tekinthető, amely a gyónásra ösztönöz. Lancelot pedig ténylegesen bünbánatot tart. A lovag második kalandja egy álommal kezdődik, majd egy viadallal folytatódva – melyben Lancelot, noha lehetősége lenne ellenfelét megölni, nem teszi ezt meg – magyarázattal fejeződik be. Mivel Lancelot meggyónt, a habituális kegyelem hatékony lett számára, s így lehetősége nyílt a jót választani: ez pedig abban nyilvánult meg, hogy a lovag eldönthette, megöli-e ellenfelét. Lancelot pedig, meghagyván a másik életét, jól döntött, s a kegyelem állapotában maradt. Harmadik kalandja a viadal után kezdődött, amikor egy hang a hibáit sorolta, melyből Lancelot nem sokat értett, s ezért nagy szüksége volt a szerzetesnővér magyarázatára. Végül a lovag újra kijelentette, hogy minden erejével lelke tisztaságának megőrzésén fog fáradozni, s azon, hogy elkerülje a Sátán cselvetéseit. Az előzőekhez hasonlóan a figyelmeztetés és a magyarázat az aktuális kegyelem működésének jeleként tekinthető. Lancelot ismét választásra kényszerül, s ő a jót, magát Istenet választja. Negyedik kalandja azért érdekes, mert noha Lancelot feltett szándéka a jó melletti kitartás, gyengesége megakadályozza ebben. Az isteni figyelmeztetés (a hang, a habituális kegyelem megnyilvánulása) után azonban, amely megérteti vele hibáját, Lancelot-nak lehetősége nyílik kijavítani azt.

Bohort első két kalandjának struktúrája megegyezik Mélyant és Lancelot kalandjainak szerkezetével: figyelmeztetés, tett, magyarázat. Csupán a harmadik kalandnál van egy kis módosulás, hiszen ott figyelmeztetés helyett egy kísértés vezeti be a történetet.

Fontos még megjegyeznünk, hogy Bohort, mint egy a kiválasztott lovagok közül, büntetlenül indul a Grál keresésére. Kalandjait vizsgálva két tény tűnik nagyon fontosnak: egyrészt az, hogy Bohort mindig jól dönt, tehát a jót választja, másrészt, hogy nem mindig van szüksége magyarázatra ahhoz, hogy megértse az eseményeket. A figyelmeztetést és a magyarázatot ezekben az esetekben is az aktuális kegyelem hatékonyságának jeleként foghatjuk fel. A harmadik esetben azonban hiányzik a figyelmeztetés, ami – ha a bernáti sémát alkalmazzuk – azt jelenti, hogy a szabad megfontolás, azaz a felismerés kegyelme hatékonyabban működik nála, mint például Lancelot-nál, noha ez a működés még így is csak részleges és esetleges.

Perceval kalandjai más struktúrát mutatnak, mint az eddig elemzettek, hiszen négyből háromszor hiányzik a figyelmeztetés motívuma. Fontos megjegyeznünk, hogy Perceval magától megért mindent, általában nincs szüksége sem utólagos külön magyarázatra, sem előzetes figyelmeztetésre. Nála, úgy tűnik, még hatékonyabb a felismerés képességének kegyelme, mely egyben szabad akaratát is erősíti Isten választásában. A kegyelem működése nem külső jelekben nyilvánul meg nála, sokkal inkább tűnik valamiféle belsővé vált, „elsajátított” erőnek. Első kalandja életveszélyes helyzettel kezdődik, ám mikor Perceval keresztet vet, amely választásának egyértelmű kifejezése, megmenekül. Második kalandja a kígyóval való harcát helyezi a középpontba. Ebben az esetben hiányzik ugyan a figyelmeztetés, de jelen van a magyarázat. Nem szükségtelen megjegyeznünk, hogy Perceval szakadatlanul imádkozik, s így folytonosan megújítja döntését. A történetben a szabad akarat jó döntése teljesen egyértelmű, ugyanakkor a magyarázat szükségessége is, hiszen itt az események mély lelki értelmezése ad csak mindenre magyarázatot. A testi kísértés történetének szerkezete korábbról már jól ismert: figyelmeztetés, tett, majd magyarázat. Perceval elveszítené teste tisztaságát, ha nem venné észre kardja markolatán a keresztet, s nem jelölné meg ő maga is magát vele. Miután a hölgy eltűnik, Perceval világosan látja, hogy a Sátán csapdája volt ez, s a kegyelem nélkül elveszett volna. A történet jó példája a habituális kegyelem működésének, mely egyfelől a kereszt jelében segíti Percevalt érintetlenségének megőrzésében, másfelől a magyarázat által Isten felé ösztönzi a lovagot. A negyedik kalandban Perceval döntése áll a középpontban. Mikor a hős kijelenti, hogy mindörökre az öregemberrel, azaz Jézussal szeretne maradni, hangot hall, mely szabadulását hirdeti. Nagyon jelentős ez a döntés, hiszen itt nem csupán egy jó és rossz közötti döntésnek vagyunk tanúi, hanem Isten közvetlen választásának. Percevalnak már nincs szüksége álmokra, tanácsokra, figyelmeztetésekre vagy magyarázatokra ahhoz, hogy felismerje a legnagyobb értéket, Istent magát.

Galaad kalandjai mind ugyanazt a sémát követik: próba, tett s végül magyarázat. A lovagok közül egyedül Galaad az, aki mindig sikeresen jut át a próbákon, hiába is igyekeznek meggátolni őt ebben. Kalandjait sohasem vezeti be figyelmeztetés, ám ami

különös, hogy a magyarázat motívuma mindig jelen van. Szent Bernát szerint földi ember sohasem birtokolhatja teljes valójában a három szabadságot; egyetlen út vezet csak oda, s ez az ekstázis állapota. Egyedül Krisztusnak adatott meg ez utóbbi nélkül is elérni azokat. Úgy tűnik, Galaad alakjában a szerző egyrészt egy kegyelmi állapotban élő embernek, másrészt pedig magának Krisztusnak a portréját rajzolta meg, miközben e két alak és személy egybefonódott az ekstázis bűvöletében.

KONKLÚZIÓ

A Grál keresése és a Liber de gratia összevetése alapján azt állapíthatjuk meg, hogy a szövegek Gilson álláspontját támasztják alá, tehát azt, hogy erőteljes ciszterci hatás érezhető a regényen. Ami különösen érdekes, hogy noha Panvini feltett szándéka cáfolni Gilsont, állításai általában nem mondanak ellent sem Gilson, sem Szent Bernát állításainak.

Panvini véleménye szerint a regényben a kegyelem látomások, álmok, tanácsok formájában és állandó módon van jelen a szereplők életében. Szent Bernát ugyanezt állítja, azzal a kis finomítással, hogy különbséget tesz a kétféle, az aktuális és a habituális kegyelem között. Az a megállapítás sem mond ellent a bernáti kegyelemtanak, mely szerint Isten meghagyja a lovagok szabadságát, csupán megvilágosítja őket a próbák előtt, hiszen az aktuális kegyelem funkciója éppen az értelem megvilágosításában áll, miközben az akarat mindvégig szabad marad. Panvini úgy véli, az ember függ Isten és a Sátán között, és mindkettő vonzza maga felé. Szent Bernát ugyanezt állítja, mikor kijelenti az akarat szabadságát. Szerzőnk szerint a teljes értelemben vett kegyelem Bernátnál kényszerítő erő, melynek az ember nem tud ellenállni. Ugyanakkor Bernát nem beszél soha kényszerről, legnagyobb erőfeszítése épp a kegyelemnek a szabadsággal való összeegyeztetése. Tévedés az a megállapítás is, hogy a regényben a jó és a rossz közötti választás nem a kegyelem hatására történik, hanem az akarat döntéseképpen, mely a lovagokat a jó választására ösztönzi. A regény szövege nem támasztja alá a Panvini-féle álláspontot, viszont a bernáti kegyelemtanét igen, amely szerint, noha a választás az akarat tette, de a kegyelem nélkül az akarat képtelen a jót akarni.

A Grál keresése című regény szövege, szerkezete egyaránt a Szent Bernát-féle kegyelemtan hatását támasztja alá. Nagyon érdekes, ahogyan a szerző újraírta az eredeti Grál történetet. Egyfelől megtartotta az alapproblémát, azaz a bűn, a kegyelem és a lovagság kapcsolatának kérdését, másfelől azonban mélységeiben változtatta meg az eseményeket, s a maga értelmezésének megfelelően használta fel a Chrétien de Troyes-féle mű két főszereplőjének alakját is. A bevezetésben azt mondtuk, Chrétien de Troyes mítoszt teremtett. S tegyük most azt is hozzá, hogy a *La Quête du Graal* szerzője is mítoszt teremtett. Életbe hívta a tökéletes, mennyei lovag alakját, aki a hősiességet már nem az ellenféllel vívott harcban, hanem a Sátán legyőzésében látja, aki nem múló, földi

örömökre, hanem örök, Istentől kiérdemelt dicsőségre vágyik. A *La Quête du Graal* szerzője által életbe hívott eszmény azonban nem homályosította el a korábbi mítoszt. Ellenkezőleg: még inkább kiemelte szépségét.

Halmos Andrea
főiskolai adjunktus, SZHF

FERENCZ ZOLTÁN
KESZELI SÁNDOR
KOVÁCS-KRASSÓI ANIKÓ

A MEGTÉRÉST ELŐSEGÍTŐ TÉNYEZŐK A MAI MAGYAR FIATAL- ÉS FELNŐTTKORI MEGTÉRŐK ÉLETÉBEN

*„Áldjátok tehát az Urat irgalmasságáért,
az emberek fiaival művelt csodáiért,
hogy összetörte az érckapukat,
s összezúzta a vas-zárákat [...],
tóvá változtatott sivatagot,
és vizek forrásává olyan földet,
amelyen víz nem volt.”*

(107. Zsolt 15-16, 35)

1. A KUTATÁST MOTIVÁLÓ TÉNYEZŐK ÉS A KUTATÁS CÉLJA

A mai magyar egyház helyzetét, annak örömmel és étellel teli eseményeit, valamint árnyoldalait szemlélve több kérdés is megfogalmazódott bennünk, amelyekre választ kerestünk. Ezek a kérdések ösztönöztek arra, hogy egy olyan kutatásba kezdjünk, amely a fiatal- és felnőttkori megtérés külső és belső körülményeire próbál rávilágítani. Íme a minket foglalkoztató gondolatok, kérdések közül néhány, a legfontosabbak:

– Az első, minket foglalkoztató kérdéskör a katekumenátus intézményének egyre szélesebb körökben történő terjedésével függ össze. Sokadik éve már, hogy hazánkban összegyűlnek tapasztalatcserére, szemléletmódbeli alakulásra és tanulásra azok, akik a fiatalok és felnőttek keresztény életbe történő bevezetését a katekumenátus folyamatában végzik, illetve szeretnék végezni, vagy pusztán érdeklődnek a benne rejlő, gyümölcsöző lehetőségek iránt. Néhány esetben szó esik arról, hogy „Honnan jönnek ide, a katekumenátusba az emberek?”, „Mi váltja ki bennük azt a letisztult szándékot, hogy idejüket rászánva érdeklődjenek Isten, az egyház, vagy általában a hit iránt?” Ugyanakkor ezeken a konferenciákon a figyelem elsősorban a hit útján járó emberek előrehala-

dásának azon időszakaira fordítódik, amikor ők már érdeklődnek, illetve amikor ebből az érdeklődés szakaszából a határozott, Isten melletti döntésen keresztül alakulnak a Feltámadottal való együttélés titokzatos kalandjában.

A kérdés tehát, ami minket foglalkoztatott ebben a tekintetben, hogy „Mi váltja ki a mai fiatal- és felnőttkori megtérőkben magát az érdeklődés szándékát, hogy rászánják magukat a keresésre?” „Vannak-e olyan, jól megfogható tényezők, amelyek kifejezetten a *mai magyar társadalomban* élő fiatalok és felnőttek Istenre találásának gyökerénél fölfedezhetők?”

– A második kérdéscsoport apropóját a Klérus Kongregáció 1997-es dokumentuma, a Katekézis Általános Direktóriuma szolgáltatja. Ez az egyetemes egyház szintjén megjelent legutóbbi, általános érvényű, a katekézis természetével, folyamatával foglalkozó dokumentum, amikor a katekézis helyéről beszél az egyház tevékenységei között, egy világos, evangelizációval kapcsolatos felhívást fogalmaz meg a részegyházak számára:¹

„Csak a megtérésből kiindulva, azaz megtámaszkodva annak belső állapotára, 'aki hisz', képes a szorosán vett katekézis teljesíteni sajátos feladatát, tudniillik a hitre nevelést.

Az a tény, hogy a katekézis kezdetben vállalja ezeket a missziós feladatokat, nem menti föl a részegyházat a kötelezettség alól, hogy intézményesen gondoskodjék az első igehirdetésről mint Jézus missziós parancsának teljesítéséről. A katekézis megújulásának erre az előzetes missziós evangelizációra kell támaszkodnia.”

Az egyházmegyék, plébániaközösségek küldetésének része tehát, hogy elősegítsék a nem hívő embertársak számára a vonzó és meghívó találkozást az életüket kiteljesíteni kívánó és tudó Istennel. Ez a feladat kétségtelenül sok gyakorlati kérdést vet fel. Ezek közül az egyik legalapvetőbb, amely a kutatás elkezdésénél is ott állt: „Mire érzékeny a mai ember, ami elindíthatja őt az istenkeresésben?”. Más szavakkal kifejezve: „Mire vonatkozik a keresést elindító benső fogékonyság, amelynek ismeretében, és amelyre építve a keresztény közösségek összeállíthatják kifejezetten evangelizációs kezdeményezéseiket?”. Vagy képszerűen kifejezve ugyanez: „Milyen ajtókon kopogtassanak a keresztények a nem hívők életében, amelyek, ha megnyílnak, rajtuk keresztül meg tudják velük ismertetni (az első találkozások szintjén) a velük járó Feltámadt Krisztust, hogy számukra is vonzó legyen ez a kapcsolat?”

¹ A KLÉRUS KONGREGÁCIÓJA, *A Katekézis Általános Direktóriuma*, Szent István Társulat, Budapest, 1998, 62. [Saját kiemelés]

– A harmadik kérdéskör a legfontosabb korosztályi katekézis gyakorlatával kapcsolatos. Mind az említett Katekézis Általános Direktóriuma, mind pedig a Magyar Katechetikai Direktorium hangsúlyozza a felnőttek katekézésének elsőbbségét a többi korosztályi katekézis előtt. Ennek az elsőbbségnek több oka is van. Az egyik az, hogy a felnőttek képesek a legteljesebb módon megélni a krisztusi életmodellt, annak minden területén, ezért ők azok, akik az evangelizáció főszereplőivé is válhatnak környezetükben.²

A kérdés, amire evvel összefüggésben kerestük a választ, hogy „Melyek azok a feladatok, amelyekre a katekézis során fel kellene készülniük a felnőtteknek ahhoz, hogy a személyes szintű evangelizációra képesek, vagy még felkészültebbek legyenek?”.

Ilyen, és ezekkel szorosan összefüggő kérdések alapján fogalmaztuk meg a kutatás hármas célját:

- 1) fényt deríteni arra, hogy melyek azok a (vagy egyáltalán vannak-e) ki-tüntetett tényezők, amelyek a magyar társadalmi, kulturális és vallási helyzetben jelentős részben szerepet játszanak a mai fiatal- és felnőtt-kori megtérésekben;
- 2) annak elősegítése, hogy az egyház közösségei ezen tényezők ismeretében felülvizsgálhassák, és szükség szerint átalakítsák benső életüket;
- 3) annak előmozdítása ezen tényezők feltárásával, hogy a keresztyén közösségek (még) tudatosabban, ezekre építve állíthassák össze evangelizációs kezdeményezéseiket.

Kutatásunk tehát kifejezetten gyakorlati teológiai jellegű. A jelenség vallásszociológiai megközelítése, valamint az egyház által hivatalosan megfogalmazott evangelizáció, és katekézis-koncepció alapján kívánunk megfogalmazni előremutató és alkalmazható irányvonalakat a mind gyümölcsözőbb első evangelizáció érdekében. Ehhez hasonló felmérés hazánkban még nem készült.

A továbbiakban az első evangelizáció fogalmát a következő értelemben használjuk: az a folyamat, amelyet az egyház – közösségein, vagy az egyes keresztyényeken keresztül – végez annak érdekében, hogy a nem hívőt segítse eljutni odáig, hogy keresztyén hitre jusson, vagyis az önálló, szabad döntésig, miszerint keresztyényként akar élni. Ebbe beletartozik minden – tettekben és szavakban megnyilvánuló – tevékenység, amely az evangéliumi üzenettel történő kifejezett találkozást előkészíti, azt megvalósítja, és segíti

² Vö. MKPK HB, *Magyar Katechetikai Direktorium*, Szent István Társulat, 2000, 3.3.2.1.; *A Katekézis Általános Direktóriuma*, 171

a hit és a megtérés megszületését. Ebben az értelemben a kereszténnyé válás első, alapvető szakaszát jelenti.³

2. A KUTATÁS MÓDSZERE, LÉPÉSEI

A kutatást az alábbi szakaszokban végeztük el:

1. irodalmi adatok gyűjtése a hitre jutást elősegítő folyamattal és tényezőivel, valamint – az elmúlt 15-20 évre visszanyúlóan – a magyar egyház helyzetével és feladataival kapcsolatban;
2. kérdőív összeállítása, amelyben egy demográfiai és egy a hittel, megtéréssel kapcsolatos kérdésblokk szerepel;⁴
3. a kérdőívek eljuttatása és kitölttetése a potenciális kitöltőkkel meglévő, és újonnan kialakított kapcsolatokon keresztül;
4. adatbázis készítése a kitöltött kérdőívek alapján;
5. az adatok összegzése előre megfogalmazott húsz szempont alapján;
6. pasztorális, kateketikai, és kifejezetten az első evangelizációra vonatkozó, gyakorlati következtetések levonása, amelyben viszonyítási pontokként a tanítóhivatali dokumentumok alapján kirajzolódó pasztorális, kateketikai, és az evangelizációval kapcsolatos mai koncepció szolgált;
7. a kutatás eredményeinek közzététele.

3. AZ EREDMÉNYEK ÖSSZEGRÉSE

128 kitöltött és értékelhető kérdőív adatai alapján dolgoztunk. A válaszadók mintegy 47 településről valók az ország minden részéről.⁵ 78 nő és 50 férfi válaszadó volt. A beérkezett adatok összegzését az előre megfogalmazott vizsgálati szempontok alapján több pontban tesszük meg. Előbb a kitöltő személyek „megtérésfogalmát” (Mit jelent

3 Vö. *Ad gentes* zsinati dokumentum 6, 26. *Katekézis Általános Direktóriuma* 56/a, 61-62; GEVAERT J., *Prima evangelizzazione*, Leumann – Torino, Elle Di Ci, 1990, 11-14. o.; U.ő., *La proposta del Vangelo a chi non conosce il Cristo*, Elle Di Ci, Leumann –Torino, 2001, 14-19. o.

4 A kérdőívet ld. a tanulmány végén, a mellékletben.

5 Az alábbi településekről, illetve településrészekről (Budapest esetében) érkeztek be válaszok: Andornaktálya, Baja, Balatonfüred, Békéscsaba, Borsodnádasd, Budakalász, Budakeszi, Budaörs, Budapest, Cegléd, Csölyospálos, Debrecen, Diósd, Domaszék, Dunaharaszti, Esztergom, Érd, Füzesabony, Gyomaendrőd, Győr, Harkakötöny, Hódmezővásárhely, Homokkomárom, Hort, Kaposvár, Kecskemét, Kiskunhalas, Kistelek, Kisszállás, Kőszeg, Ócsa, Pécs, Piliscsaba, Pilisszentiván, Pomáz, Szamosszeg, Szarvas, Szeged, Szentes, Székesfehérvár, Szombathely, Vác, Vaskút, Veresegyház, Veszprém, Zákányszék, Zsombó. Két válaszadó jelenleg az Egyesült Államokban él. A kérdőívek válaszaik között voltak hiányosak. Ez az oka egyes táblázatokban a kitöltők összesített számára vonatkozó eltéréseknek.

számukra a megtérés?) foglaljuk össze, ezt követően a megtérésre és hitre vonatkozó válaszok alapján összegezzük a beérkezett információkat, végül ugyanezt tesszük, de már a demográfiai adatokkal mutatott összefüggésekből kiindulva.

3.1. Megtérésfogalmak

A megtérés lényegét legnagyobb arányban (71,1%) az Istennel, Jézussal élésben fogalmazták meg. A válaszadók több, mint kétötödének (43%) a megtérés új, értelmes életet jelentett, ami egyben szemlélet-, értékrend- és gondolkodásmód változást is hozott. Minden hetedik válaszadó jelezte, hogy a megtérés számára a közösséghez tartozást, a szolgálatot, mások segítségének lehetőségét jelentette. A legkisebb arányban (8,6%) a megtérés folyamat-jellegét emelték ki lényeges momentumként. A két leggyakrabban említett tényező szorosan össze is kapcsolódott a válaszadók véleményében, vagyis a Jézussal élés leginkább életszemlélet, értékrend változást jelentett sokaknál.

A megtérés lényegének megfogalmazásában meghatározó módon az iskolai végzettség és a család mérete játszott szerepet. A Jézussal élést kiemelkedő arányban fogalmazták meg a diplomások (79%), a megtérés folyamat-jellegét pedig a 4 fős családokban élők (24%). Bár nem magyarázó erővel, de szintén jelentős arányban fogalmazták meg ez utóbbi szempontot a megyei jogú városokban élők (15%) és a 31-130 ezres városok lakói (25%). A megtérés lényegét az új, értelmes életben megtalálók között nagy arányban voltak a megyei jogú városokban élők (54%) és az 51-80 ezer Ft egy főre jutó jövedelemmel rendelkezők (63%). A közösséghez tartozást, a szolgálatot a községekben élők (33%) és az érettségivel (mint legmagasabb iskolai végzettséggel rendelkezők) (24%) nevezték meg az átlagnál nagyobb arányban a megtérés lényegeként.

A válaszokból kitűnik, hogy a válaszadók mindegyike számára a megtérés egy – lassabban, vagy gyorsabban kibontakozó – fordulatot jelent az életében, amely folyamatban Jézus Krisztus személye (és az egyház) döntő viszonyítási pontként szerepel.

3.2. A hit kialakulására vonatkozó adatok és összefüggések

A hit megszületésével kapcsolatban nyolc kérdés szerepelt a kiküldött kérdőíveken. Ezek vonatkoztak a gyermekkori vallásos nevelésre, annak jelentőségére, előrelendítő és hátráltató sajátosságaira, a megtérés fogalmára (amelyet az előbb összegeztünk), a megtérésben szerepet játszó tényezőkre és hatásukra, valamint a megtérésben az egyháztól kapott és várt (de nem, vagy nem teljesen megkapott) segítségre.

3.2.1. A gyermekkori vallásos nevelés mint előzmény⁶

A minta tagjainak 60 százaléka nyilatkozott úgy, hogy gyermekkorában vallásos nevelésben részesült. Közöttük kiemelkedő arányban voltak az elváltak és az özvegyek, de nagy arányban adtak ilyen választ a községekben élők is (83%). Azok között, akik nem részesültek korábban vallásos nevelésben jellemzően a nőtleneket, hajadonokat találtuk, de a legalacsonyabb jövedelműek közül is nagy arányban (54%) tartoztak ebbe a csoportba.

A vallásos nevelésben részesülők négyötöde járt hittanra gyermekkorában; több mint kétharmaduk (67,5%) részesült a beavató szentségekben és több mint a felének (53,2%) volt olyan templomi élménye, amelyet fontosnak tartott.

Lényegesen kisebb arányban (16,4%) említették a kimondottan a családban, a szülőktől kapott vallásos nevelést. A vallásos nagyszülők példáját, az egyházi iskolát (7-7%) csak elenyésző arányban említették a vallásos nevelésben részesült válaszadók.

A vallásos nevelést jellemző sajátosságok sok helyen szorosan összekapcsolódnak a válaszadók véleményeiben. A hittanra járók nagy gyakorisággal említették, hogy részesültek a beavató szentségekben, hogy részük volt a templomba járás élményében, valamint, hogy egyházi iskolába jártak, és a családban is kaptak vallásos nevelést. Akik számára a beavató szentségek voltak a leginkább meghatározóak, azok a templomélményt, a családi nevelést és a mozgalomhoz tartozást is gyakran említették. A templomélmény leginkább a családi vallásos neveléssel volt összekapcsolva. A gyermekkori vallásos nevelésből a hittant említők között kiemelkedő arányban találtuk az érettségizetteket (95%). A családi, vallásos nevelés a 10 ezer főnél kisebb lélekszámú településeken (44%) és Budapesten (54%) volt átlagot meghaladó arányú.

⁶ A válaszadók által említett elemek, amelyek a vallásos nevelés részét képezték, a következő kategóriákba sorolhatók: részvétel katekézisen; részesedés a beavató szentségekben (előtte rövidebb-hosszabb felkészítés); van tudása Istenről, hitről (de valódi istenkapcsolata nem alakult ki); mise- és templomélmény, részvétel imádságokon, ministráláson, találkozás/ismeretség lelkipásztorral; vallásos nagyszülői modell megléte; egyházi iskolába járás; családi, szülői vallásos nevelés; lelkeségi mozgalomhoz tartozás.

3.2.2. A gyermekkori vallásos nevelés pozitív vonásai, amelyeket a megtérésben kulcsfontosságúnak tekinthetünk⁷

A válaszadók 52,3%-a jelezte, hogy vallásos neveltetésüknek voltak pozitív hatásai.

A vallásos nevelésnek a későbbi megtérés szempontjából lényeges, pozitív sajátosságai között a vallásos nevelésben részesültek többsége (57,1%) a hitbéli alapok letételét, az alaptanítások megismerését nevezte meg. Jóval kisebb arányban említették, hogy a hívő szülő és/vagy pap személyében pozitív vallásos példát kaptak (16,9%), valamint hogy az egyházi szervezet működésének és a közösség szokásainak ismerete megtartó erő volt számukra (13%). Elenyésző arányban említették, hogy a gyermekkori vallásos nevelés eredményezte volna Isten szeretetének megismerését (5,2%), és hogy ebben a nevelésnek fontos vonása lett volna a személyesség (vagyis a hitbéli nevelők és a gyermek közötti meghitt, hitbéli beszélgetések) megléte (3,9%).

A vallásos nevelés pozitív hatásait a demográfiai háttérváltozók szerint vizsgálva azt találtuk, hogy a hívő szülők, pap példája a 3 fős családokban élőkre; a személyesség (közvetlen emberi kapcsolat megélése a hitnevelés folyamatában) a megyei jogú városokban élőkre volt bizonyíthatóan nagy hatással. Kiemelkedő arányban említették a szokásokat, az egyházi szervezet ismeretét a 3 fős családok tagjai; az alaptanításokat pedig a nagy városokban élők és a GYES-en, GYED-en lévők.

3.2.3. A gyermekkori vallásos nevelés hátráltató hatásai a későbbi megtérésre nézve⁸

A vallásos nevelésben részesültek szerint leginkább negatív hatása a taszító isten- és egyházképnek volt (24,7%). Valamivel kevesebben voltak azok, akik szerint a szerető Isten, valamint a Lélek bemutatásának hiánya is jelentős negatívum (18,2%). A vallásos nevelésben részesültek 13 százaléka a szokás, a kötelesség kényszerítő erejét tartotta rossznak. Alacsony arányban (5,2%) említették a szülői példa hiányát a negatívumok között.

⁷ A gyermekkori vallásos nevelés előrelendítő elemi között az alábbi kategóriákat lehet megemlíteni a beérkezett válaszok alapján: a) hívő (nagy)szülő, pap, katekéta példája; b) a szokások, az egyházi szervezet ismerete (mint megtartó erő); c) személyesség a vallásos nevelésben (beszélgetések, személyes odafigyelés, törődés); d) az alapok letétele (alaptanítások); az istenszeretet megismerése; [e) volt, aki azt jelezte, hogy „előny volt, hogy nem volt vallásos nevelése”].

⁸ A hátráltató tényezőket a következő kategóriákba soroltuk: a) a szokás kényszerítő ereje/kötelesség-kereszténység/félelem Istentől; b) taszító istenkép/egyházkép/kereszténykép (benne a katekéta személye és stílusa), a nyitottság és a közösség hiánya, apostolkodásra képtelen hívők; c) a szerető Isten, a Lélek bemutatásának hiánya (a prédikációban is), alacsony színvonalú katekézis; d) szülői példa hiánya

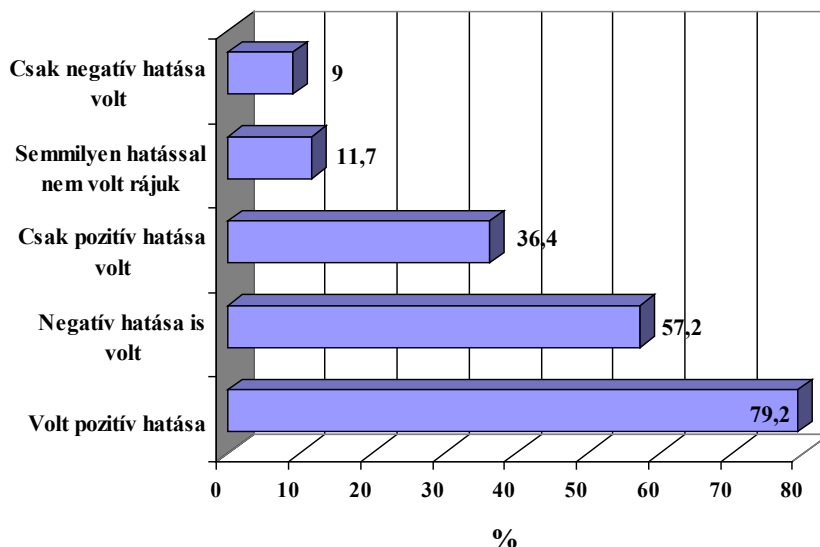
A vallásos nevelés negatív hatásai esetében nem találtunk magyarázó erejű összefüggést a demográfiai változókkal. Nagy arányban említették a szokás kényszerítő erejét a városokban élők (17%); az inaktívak (27%); a legmagasabb egy főre jutó jövedelemmel rendelkezők (18%) és az egyszemélyes háztartásban élők (18%).

3.2.4. A gyermekkori vallásos nevelés „hatásossága - hatástalansága”

A beérkezett kérdőívek alapján arra is mód nyílt, hogy a gyermekkori vallásos nevelésben részesült válaszadókat csoportosítsuk abból a szempontból is, hogy hogyan értékelik korábbi vallásos neveltetésüket, annak „hatásossága” vagy „hatástalansága” tekintetében.

A válaszadók 11,7%-a jelezte, hogy korábbi vallásos neveltetése semmilyen hatással nem volt rá. 79,2%-ára volt pozitív hatása, 57,2%-uk számára volt negatív hatása is, míg csak pozitív hatása volt (negatív nem) 36,36%-uknál. 9%-uk említette, hogy gyermekkori vallásos neveltetésének csak negatív hatásai voltak.

A pozitívumok és negatívumok között két esetben találtunk összefüggést. Akik a hitbéli alapok letételét emelték ki pozitívumként, azoknál nagy arányban kapcsolódott ehhez negatívumként a helyes isten- és egyházkép hiánya, valamint az alacsony színvonalú katekézis.



1. ábra. A gyermekkori vallásos nevelés hatásai. (A válaszadók több lehetőséget is megjelölhettek)

3.2.5. A megtérésben szerepet játszó fő tényezők⁹

A felmérés adatai alapján állítható, hogy a fiatal- és felnőttkori megtérésekben sokféle tényező játszott szerepet. Kategorizálásuk, és a kategóriák előfordulásának, és a közöttük megfigyelhető összefüggések vizsgálata a következő eredményekre vezetett.

A megtérésben szerepet játszó leggyakoribb tényezők a következők voltak:

1. a válaszadók 68%-ánál a találkozás, kapcsolat tanúságtevő hívőkkel;
2. 48%-nál találkozás keresztény közösséggel;
3. 24%-nál negatív élmények, életesemények;
4. 22%-nál személyes imatapasztalat, élményszerű, mélyen megérintő liturgia;
5. 15%-uk említette a Szentírást, illetve vallásos irodalom olvasását;
6. 13,2%-uk pedig a teljes életre vágyakozást, a nyitottságot az újra, és a kíváncsiságot.

A többi tényező említése 10%, vagy az alatt történt.

Figyelemre méltó, hogy akadnak olyan tényezők, amelyek együttes előfordulása számottevő. Ezek az alábbiak:

1. találkozás, kapcsolat tanúságtevő hívőkkel – találkozás keresztény közösséggel: 33%;
2. negatív élmény – találkozás, kapcsolat tanúságtevő hívőkkel: 12,5%;
3. személyes imatapasztalat, élményszerű liturgia – találkozás keresztény közösséggel: 12,5%;

⁹ A beérkezett válaszok alapján a következő tényező-kategóriákat állítottuk fel: a) negatív élmények, melyek az emberi végesség megtapasztalásához vezettek (pl. egyéni vagy családi tragédia, betegség, krízis, válás, az egyházban látott visszasságok stb.); b) tévutakon keresés; c) imameghallgatások/a gondviselés megtapasztalása/reménytelennek tűnő betegségből történő gyógyulás; d) vágy a teljes életre, nyitottság az újra, kíváncsiság; e) a gyermek szentségi felkészítése; f) találkozás szektákkal; g) ünneplés (a maga varázsával); h) a természetben való lét; i) személyes imatapasztalat, élményszerű liturgia (ami mély és megérint); j) találkozás, kapcsolat tanúságtevő hívőkkel (aki lehet családtag, barát, munkatárs stb., és aki részéről megtapasztalta a bizalmat, odafigyelést, akivel volt meghitt beszélgetése, aki részéről megtapasztalta a krisztusi, önzetlen szolgálatot stb.); k) találkozás keresztény közösséggel (kisközösség, mozgalom); l) művészeti, tudományos alkotások (irodalom, film, képzőművészet); m) Szentírásolvasás/vallásos irodalom (szentekről, lelkiségről stb.); n) felkérés szolgálatra (keresztény közösségben felelősségvállalásra); o) korábbi hittani ismeretek; p) lelkigyakorlat/zarándoklat; q) mélyen, személyesen megérintő homíliák/prédikációk; r) a kérygma megismerése.

4. személyes imatapasztalat, élményszerű liturgia – találkozás, kapcsolat tanúságtevő hívőkkel: 12%;
5. találkozás, kapcsolat tanúságtevő hívőkkel – Szentírásolvasás/vallásos irodalom: 10%.

3.2.6. A megtérésben szerepet játszó fő tényezők és hatásai

– A LEGGYAKORIBB HATÁSOK. A felnőttkori megtérésben döntő szerepet játszó tényezők hatásai, következményei a tényezőkhöz hasonlóan sokfélék.¹⁰ A leggyakoribb hatások az alábbi kategóriákban, és a jelzett előfordulási gyakorisággal összegezhetőek (a százalékos adatok azt jelzik, hogy a válaszadók hány százaléka jelezte, mint a megtérés tényezői által eredményezett hatást):

1. 46%: tudatos élet(változtatás), értékek újragondolása; kritikus gondolkodásmód; alázat;
2. 39%: keresés vágya (Istené az Ő tanításáé [a megfogalmazódó kérdésekre adott válaszokkal], imaéleté, közösségé stb.);
3. 23,4%: bizalom az életben (amelynek része a remény, béke, megnyugvás);
4. 21,9%: jobb kapcsolatok élése; az önzetlen szeretet képessége;
5. 14,8%: helyes isten-, egyházkép; hitbeli megerősödés és a racionális alapok letétele;
6. 14%: erő az élethez;
7. 10,15%: önbizalom, önfogadás, önszeretet.

– GYAKORI TÉNYEZŐK ÉS HATÁSOK EGYÜTTES ELŐFORDULÁSA. A megtérést befolyásoló tényezők és hatásai között találtunk számos olyan párost, amelyek előfordulási gyakorisága említésre méltó. Ezek az adatok, összefüggések azt tükrözik, hogy a megtérés leggyakoribbként említett két tényezője (kapcsolat hívő egyénnel és közösséggel)

¹⁰ Ezeket a hatásokat a következő, esetenként egymással szorosan összefüggő kategóriákba soroltuk: a) keresés vágya (Istené az Ő tanításáé [a megfogalmazódó kérdésekre adott válaszokkal], imaéleté, közösségé stb.); b) vágy a szentségekre; c) példaképek keresése (és találása); d) vágy az apostolkodásra (megosztani másokkal is a hitet, szolgálni másokat); felelősségvállalás, tudatosabb elköteleződés; e) a valóság (benne a tragédiákkal) elfogadása; f) bizalom az életben (amelynek része a remény, béke, megnyugvás); g) tudatos élet(változtatás), értékek újragondolása; kritikus gondolkodásmód; alázat; h) önbizalom, önfogadás, önszeretet; i) jobb kapcsolatok élése; az önzetlen szeretet képessége; j) ökumenikus nyitottság; k) helyes isten-, egyházkép; hitbeli megerősödés, a racionális alapok megerősödése; l) erő az élethez.

játszhat legnagyobb szerepet a szintén leggyakrabban említett hatás, a tudatos életváltoztatás esetében.

A találkozás, kapcsolat tanúságtevő hívőkkel (aki lehet családtag, barát, munkatárs stb., és aki részéről a megtérő megtapasztalta a bizalmat, odafigyelést, akivel volt meghitt beszélgetése, aki részéről megtapasztalta a krisztusi, önzetlen szolgálatot stb.) a válaszadók 29,68%-ánál fordult elő együtt az Isten és tanításának, az imaélet és a közösség stb. keresésének vágyával, mint hatással.

A találkozás, kapcsolat tanúságtevő hívőkkel a válaszok 28,9%-ánál kapcsolódott össze a tudatos élet(változtatás), értékek újragondolása, kritikus gondolkodásmód, és az étellel szembeni alázat magatartásával, mint hatással.

A találkozás keresztény közösséggel (kisközösség, mozgalom) tényező a válaszadók 22,66%-ánál került említésre az értékek újragondolása, kritikus gondolkodásmód, és az étellel szembeni alázat magatartásával.

A találkozás keresztény közösséggel tényező a válaszok 17,19%-ánál fordult elő együtt a keresés vágyával, mint hatással.

A találkozás, kapcsolat tanúságtevő hívőkkel a válaszok 14,84%-ánál kapcsolódott össze a személyközi kapcsolatok minőségének javulásával (jobb kapcsolatok élése, az önzetlen szeretet képessége).

A találkozás, kapcsolat tanúságtevő hívőkkel tényező 14%-uknál került együttes említésre a „bizalom az életben (amelynek része a remény, béke, megnyugvás)” hatással.

A negatív élményeket, melyek az emberi végesség megtapasztalásához vezettek, a válaszadók 13,28%-a említette együtt a tudatos élet(változtatás), értékek újragondolása, kritikus gondolkodásmód stb. kialakulásával.

A találkozás, kapcsolat tanúságtevő hívőkkel tényező a megtérők 11,72%-ánál kerül említésre az élethez kapott erővel, mint hatással. Ugyanilyen együttes előfordulási arány figyelhető meg a keresztény közösséggel történő találkozás és a személyközi kapcsolatok javulása között is.

A keresztény közösséggel történő találkozás tényezőjét, és a „bizalom az életben” hatást a válaszadók 10,94%-a említette együtt.

A negatív élmények, melyek az emberi végesség megtapasztalásához vezettek a válaszadók 10,15%-ánál fordultak elő az Isten és tanításának, az imaélet és a közösség stb. keresésének vágyával, mint hatással. Ugyanilyen előfordulási gyakoriság volt a személyes imatapasztalat, mélyen megérintő, élményszerű liturgia és a tudatos élet(változtatás), értékek újragondolása, kritikus gondolkodásmód stb. kialakulása között.

– EGYÉB ÖSSZEFÜGGÉSEK. A tényezők és hatások közötti összefüggéseket tovább vizsgálva azt láthatjuk, hogy az imameghallgatást, a gondviselés megtapasztalását, gyógyulást megnevezők több mint egynegyedében (27%) megvan a vágy az apostolkodásra is.

Akiket a tanúságtevő hívőkkel való találkozás, kapcsolat segített a megtérésben, azok között nagy arányban van meg a vágy a keresésre (48%). Akiknek a megtérés önbizalmat, önfogadást és erőt adott, azok nagy arányban (92, illetve 83%) a tanúságtevőkkel való kapcsolatot neveztek meg meghatározó tényezőként. Hasonlóképpen az önfogadást nagy arányban (77%) eredményezte a keresztény közösségekkel való kapcsolat. A Szentírás olvasása jelentős mértékben (35%) hatott a helyes isten- és egyházkép kialakulására.

A lelkigyakorlatok, zárandoklatok azokra voltak nagy hatással, akikben a keresés vágya fogalmazódott meg. Azok közül, akik a kerygma megismerését jelölték meg fontos megtérési tényezőként, minden második válaszadóban megvan a vágy az apostolkodásra.

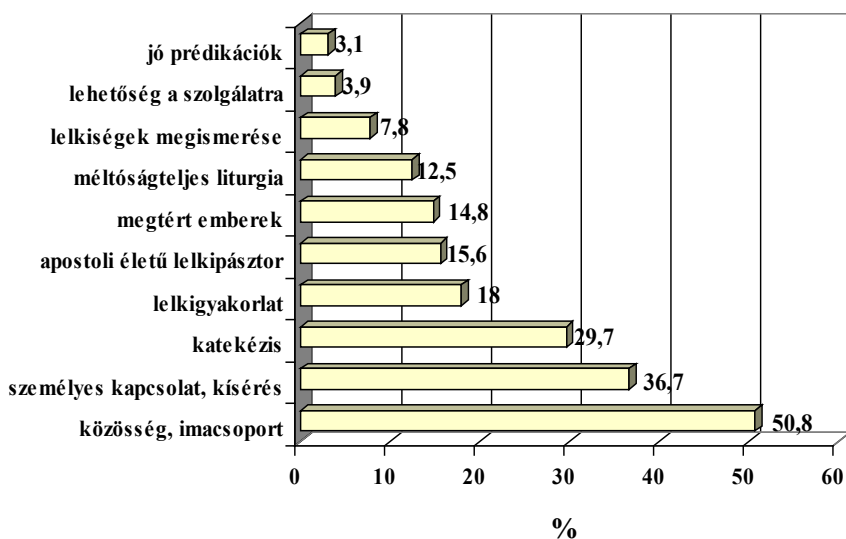
Akik lehetőséget kaptak a keresztény közösségen belül valamilyen elköteleződésre, szolgálatra, azok kétötöde a teljes életre való vágyakozást, a nyitottságot fogalmazta meg.

3.2.7. Az egyháztól kapott segítség a megtérésben

A kérdőív kitöltése során a válaszadók külön kérdésre válaszolva jelezték, hogy milyen segítséget kaptak az egyháztól megtérésük folyamatában.¹¹ A válaszok alapján a kapott segítségék közötti előfordulási gyakoriságok az alábbiak szerint állíthatók sorrendbe (a 10% fölött említetteket jelezzük):

1. Meghívás, részvétel közösség, imacsoport életében: 50,8%
2. Személyes foglalkozás, odafordulás, kísérés: 36,7%
3. Részvétel katekézisen, szentségi felkészítésen, teológiai tanulmányok végzése: 29,7%
4. Lelkigyakorlatok, kurzusok, zárandoklatok: 18%
5. Apostoli lelkületű lelkipásztor: 15,6%
6. Megtért emberek: 14,8%
7. Méltóságteljes liturgia: 12,5%

¹¹ A válaszokat az alábbi kategóriákba soroltuk: a) személyes foglalkozás, kísérés/lelki vezetés (elfogadták olyannak, amilyen; időt szántak rá; beszélgettek vele; megtapasztalta a bizalmat, nyitottságot, türelmet, szociális érzékenységet; anyagilag is támogatták stb.); b) meghívás és részvétel közösség, imacsoport életében; c) meghívás és részvétel katekézisen/”hittanon”/szentségi felkészítésen/teológiai tanulmányok végzésében, ahol válaszokat kapott a kérdéseire; d) részvétel lelkigyakorlatokon, kurzusokon, ifjúsági találkozók; e) lelkiségek megismerése; f) részvétel méltóságteljes liturgiákon; g) lehetőség a szolgálatra a kisközösségben, mozgalomban, plébánián; h) apostoli lelkületű lelkipásztor; i) megtért emberek; j) jó, mélyen érintő, fejlődést segítő prédikációk/homíliák.



2. ábra. Az egyháztól kapott segítség a megtérésben. A diagram az összes kategóriához tartozó adatot jelzi.

3.2.8. Kapcsolat a megtérésben szerepet játszó fő tényezők és az egyház által kapott segítség között

A megtérést meghatározó tényezők és az egyháztól kapott segítség összefüggéseit vizsgálva a következő eredményeket kaptuk. A tényezők között a gondviselés megtapasztalását/imameghallgatást megnevezők döntő többsége (87%) említette a személyes törődést, kísérést és kétötödük a lelkigyakorlatokat, kurzusokat, mint segítségeket.

A személyes imatapasztalatot említők egynegyede kapott segítséget a méltóságteljes liturgia által, de az utóbbit segítségként megnevezők 44 százaléka számára volt fontos a megtérésben a személyes ima- és liturgikus tapasztalat.

A keresztény közösséggel való találkozás hatása és a közösségek, imacsoportok, mint segítség megléte nagyon szoros összefüggést mutat. Érdekes, hogy azok, akik a művészet, tudomány szerepét említették megtérésükben, kivétel nélkül megnevezték a közösségi segítséget is.

A korábbi „hittan” ismereteket említők esetében szintén mindenki megnevezte a jó prédikációkat, homíliákat. A lelkigyakorlatokat fontosnak tartók kétötöde számára az apostoli lelkületű lelkipásztor volt segítség.

A kerygma és a lelkiségek megismerése mutat szoros összefüggést a válaszadók egyharmadánál.

Nem szignifikáns a kapcsolat, de átlagtól eltérőek az eredmények a következő esetekben. A negatív élmények hatására megtérők közel fele (48%) számára volt segítség a személyes foglalkozás; több mint fele (60%) számára a közösséghez tartozás, és több mint egynegyedüknek (29%) a lelkigyakorlatok, kurzusok. Itt azonban fontosnak tartjuk megjegyezni, hogy a negatív élelményt említők – más kérdésekre adott válaszaik alapján – 97,1%-a (vagyis a 35 főből 34) kapott olyan segítséget az egyháztól, amelyben a személyközi kapcsolatok elsőrendűek (találkozás, kapcsolat lelkipásztorral, megtért emberekkel, részvétel katekézisen).

A Szentírás, vallásos irodalom olvasását megtérési tényezőként megnevezők közel fele (45%) a lelkiségek megismerésével kapott segítséget.

3.2.9. Az egyháztól várt segítség típusok

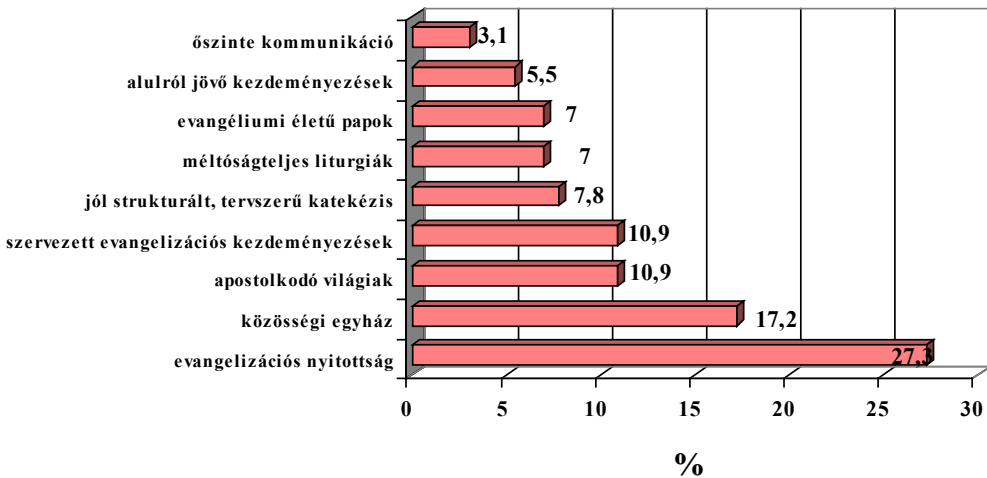
A kérdőív utolsó kérdésére – mely arra vonatkozott, hogy milyen segítséget várt volna még a válaszadó az egyháztól, amely segítette volna megtérése folyamatában – kilenc kategóriába sorolható válaszok érkeztek.¹² Ezek közül négy az, amely a többihez képest sokkal nagyobb arányban szerepelt a válaszokban (mindegyik a válaszadók több mint 10%-ánál). A kérdőívek kitöltői számára a megtérésüket jobban elő tudta volna segíteni az egyház:

1. 27,3%-uknál nagyobb evangelizációs nyitottsággal (lelkesedéssel az evangélium ügyéért; folyamatos személyes meghívással és törődéssel, érdeklődéssel a nem hívő felé; a hitbeli fejlődés egyéni ritmusának figyelembe vételével);
2. 17,2%-uknál a közösségi egyház megélésével (amely a testvériséget jeleníti meg, sugározza, és nem autokratikus; ahol sokan együtt szolgálnak az evangelizációban; és amelynek tagjai megtért és komolyan vett imaéletet élő hívők stb.);

12 Erre a kérdésre beérkezett válaszokat az alábbi kategóriákba soroltuk: a) jól strukturált, tervszerű katekézis (amely egzisztenciálisan megérint; korosztályok szerinti, jól differenciált), b) őszinte kommunikáció (mind egyéni, mind pedig közösségi szinten); c) evangelizációs nyitottság (lelkesedés, nyitottság, folyamatos személyes meghívás és törődés, érdeklődés a nem hívő felé; egyéni ritmus figyelembe vétele); d) szervezett evangelizációs kezdeményezések (a médiában is; a kérygma világos, vonzó, mai ember számára is érthető bemutatásával); e) méltóságteljes liturgiák (jó prédikációkkal); f) evangéliumi életű papok; g) apostolkodó (erre felkészült, örömet sugárzó) világiak; h) közösségi egyház (nem autokratikus; ahol sokan együtt szolgálnak az evangelizációban; megtért és imádkozó hívők stb.); i) alulról jövő kezdeményezések kibontakoztatása (támogatása, nem elfojtása).

3. 10,9%-uk esetében szervezett evangelizációs kezdeményezésekkel (a kérygma világos, vonzó, mai ember számára is érthető bemutatásával; és amely megjelenik a médiában is);
4. az előzőhöz hasonló arányban, 10,9%-uknál több, apostolkodásra képes (erre felkészült, örömet sugárzó) világi krisztushívó jelenlétével.

Amint láthatjuk, mindegyik kategória az evangelizációra képes, azt közösségi és személyes szinten is megvalósító egyházra vonatkozik.



3. ábra. Az egyháztól várt további segítségek a megtérés folyamatában. A diagram az összes kategóriához tartozó adatot jelzi.

Vizsgálatunk kiterjedt arra is, hogy milyen mértékű volt a válaszadók elégedettsége az egyház által nyújtott segítséggel. 25%-uk teljes mértékben elégedett volt, egyetlen dolgot sem jeleztek, amely további segítség lehetett volna számukra. 3,9%-uk egyáltalán nem volt elégedett. Az ő esetükben azonban – a többi kérdésre adott válaszuk alapján – kérdéses, hogy milyen egyházfogalom alapján fogalmazták meg kifejezett elégedetlenségüket. 57,8%-uk pedig várt volna valamivel több segítséget, amelyeket az előzőekben ismertetett adatok összegeznek. A kérdésre nem válaszolt, vagy nem tudta a választ a válaszadók 14,84%-a.

3.3. Kapcsolat a demográfiai változókkal

A kérdőív első kérdéscsoportjával arra vonatkozóan kívántunk adatokat gyűjteni és összefüggéseket felismerni, hogy milyen kapcsolat van a megtérők – demográfiai szempontból tekintett – élethelyzete és megtérésük konkrétumai között.

3.3.1. A válaszadók aránya és a települések mérete

A beérkezett adatok alapján a település méretét két mutatóval is vizsgáltuk. Az egyik a felnőtt lakosok száma alapján képzett kategória, a másik a település közigazgatási rangja szerinti besorolás. (Ezért, ahol a „település mérete” változóval kapcsolatban vizsgáljuk az egyes kérdések kapcsolatát, mindig e két változót fogjuk használni.)

Az 1. a) és 1. b) táblázat azt mutatja, hogy minden településkategóriából voltak válaszadók, azonban nagyobb arányban a városokból (különösen nagy arányban a megyei jogúakból).

1.a) táblázat (N: az idetartozó válaszadó személyek száma; %: százalékos előfordulásuk)

A válaszadók aránya		felnőtt lakosok száma kategória					összesen
		10 ezer fő alatt	11-30 ezer fő	31-130 ezer fő	130-200 ezer fő	Bp. 1,7 millió fő	
összesen	N	25	26	20	33	21	125
	%	19,8	20,6	15,9	27,0	16,7	100,0

1.b) táblázat

A válaszadók aránya		település típusa					összesen
		főváros	megyei jogú város	város	nagyközség	község	
összesen	N	21	51	36	5	12	125
	%	16,8	40,8	28,8	4,0	9,6	100,0

3.3.2. Kapcsolat a település mérete és a megtérésben szerepet játszó tényezők között

A 2.a) és b) táblázatból láthatjuk, hogy a válaszadók véleménye szerint a megtérésben a legjelentősebb szerepet a tanúságtevő hívőkkel és a keresztyén közösségekkel való találkozás játszotta. A tanúságtevő hívők szerepét több társadalmi dimenzió mentén vizsgálva is kiemelkedőnek találtuk.

Említési arányában kisebb, de jelentőségében fontos a negatív élmények (valamilyen tragédia, betegség, krízis, válás, vagy az egyházban látott visszasságokkal történő ta-

lálkozás stb. eredményeképpen az emberi élet végességének megtapasztalása) hatására megtérők csoportja. Szintén több demográfiai metszetben kiemelkedett az arányuk.

A megtérésben szerepet játszó tényezők vizsgálata során azt a megállapítást tehetjük, hogy statisztikailag igazolható szoros összefüggés csak néhány esetben volt kimutatható egyes tényezők és bizonyos háttérváltozók között. A település méretével kapcsolatos vizsgálatok alapján mondhatjuk, hogy a teljes életre való vágyakozás a 31-130 ezer fős településeken élők esetében a legjelentősebb. A gyermek szentségi felkészítését kiemelkedő arányban említették a 11-30 ezer fős városokban élők.

A tanúságtevő hívőkkel való találkozást a megyei jogú városok és a 31-130 ezres városok lakói említették nagy arányban.

A megtérésben szerepet játszó szempontoknak a település méretével való kapcsolatát tekintve látszik (2.a) táblázat), hogy a legjelentősebb szerepe a tanúságtevő hívőkkel, a keresztény közösséggel való találkozásnak és a negatív élményeknek van. Azt is láthatjuk, hogy az előbbi tényezőkkel összefüggésben a nagyközségekben csak a személyes tanúságtevőknek volt nagyobb szerepe, míg a fővárosban a személyes imatapasztalatnak is. A negatív élményeket említők aránya nem tér el jelentősen az egyes településtípusok szerint. Jóval nagyobb a válaszok szóródása a tanúságtevőkkel és a keresztény közösségekkel való találkozás esetében. Előbbinek a megyei jogú városokban és a községekben; utóbbinak a fővárosban és a megyei jogú városokban van nagy szerepe. Ha a települések lakosság szám szerinti tagolását nézzük (2.b) táblázat), akkor mindenben sokkal egységesebbek az előbb ismertetett válaszok (itt csak a 31-130 ezres városokban emelkedett ki a „teljes élet iránti vágy” mint tényező, a többi településmérethez képest.)

2.a) táblázat

megtérés tényezői		település típusa						összesen
		főváros	megyei jogú város	város	nagyközség	község	külföld	
negatív élmények	N	6	14	9	2	2	2	35
	%	28,6	26,9	25,0	40,0	16,7	100,0	27,3
személyes imatapasztalat	N	6	10	8	2	1	1	28
	%	28,6	19,2	22,2	40,0	8,3	50,0	21,9
találkozás tanúságtevő hívőkkel	N	8	38	23	3	9	1	82
	%	38,1	73,1	63,9	60,0	75,0	50,0	64,1
találkozás keresztény közösséggel	N	12	29	12	2	6	1	62
	%	57,1	55,8	33,3	40,0	50,0	50,0	48,4

2.b) táblázat

megtérés tényezői		felnőtt lakosok száma kategória					össze- sze- sen
		10 ezer fő alatt	11-30 ezer fő	31-130 ezer fő	130-200 ezer fő	Bp. 1,7 m. fő	
negatív élmények	N	6	7	7	7	6	33
	%	24,0	26,9	35,0	20,6	28,6	26,2
személyes imatapasztalat	N	6	5	5	5	6	27
	%	24,0	19,2	25,0	14,7	28,6	21,4
találkozás tanúságtevő hívőkkel	N	18	16	16	23	8	81
	%	72,0	61,5	80,0	67,6	38,1	64,3
találkozás keresztény közösséggel	N	10	9	12	18	12	61
	%	40,0	34,6	60,0	52,9	57,1	48,4

Ha a megtérést meghatározó tényezőket iskolai végzettség szerinti bontásban vizsgáljuk (3.a) táblázat), azt láthatjuk, hogy a tanúságtevőkkel és a keresztény közösségekkel való találkozás fontossága itt is felfedezhető, de a harmadik legfontosabb szempont ebben a bontásban a személyes imatapasztalat, illetve az érettségizettek esetében a lelki gyakorlatok, zarándoklatok. Mivel az iskolai végzettség tulajdonképpen az érettségizettek, diplomások kettősségében vizsgálható, azt láthatjuk, hogy a diplomások számára inkább a tanúságtevőkkel való találkozás és a személyes imatapasztalat volt meghatározó, míg az érettségizetteknek inkább a közösségi élmény.

3.a) táblázat

megtérés tényezői		iskolai végzettség kategória			összesen
		alap+szakmunkás	érettségi	diploma	
személyes imatapasztalat	N	1	5	15	21
	%	100,0	15,2	31,3	25,6
találkozás tanúságtevő hívőkkel	N	1	17	34	52
	%	100,0	51,5	70,8	63,4
találkozás keresztény közösséggel	N	1	18	23	42
	%	100,0	54,5	47,9	51,2
lelkigyakorlat, zarándoklat	N		5	4	9
	%		15,2	8,3	11,0

3.b) táblázat

megtérés tényezői		foglalkozás							összesen
		felső- vagy középvezető, nagyvállalkozó	szabadfoglalkozású értelmiségi	beosztott, egyéb szellemi foglalkozású	kisiparos, kiskereskedő, egyéni gazdálkodó, vállalkozó	szakmunkás	tanuló	egyéb	
negatív élmények	N	2	4	19	5		1	4	35
	%	28,6	50,0	27,1	71,4		6,3	25,0	27,8
találkozás tanúságtevő hívőkkel	N	5	3	46	4	1	10	11	80
	%	71,4	37,5	65,7	57,1	50,0	62,5	68,8	63,5
találkozás keresztény közösséggel	N	3	1	32	2	1	13	9	61
	%	42,9	12,5	45,7	28,6	50,0	81,3	56,3	48,4

A foglalkozás, beosztás szerinti bontás estében jóval árnyaltabb a kép (3.b) táblázat), egyáltalán nem beszélhetünk a korábban látott homogén csoportokról. Az egyes tényezőkon belül is jóval nagyobb szórásokkal találkozunk és a háttérváltozók is vál-

tozatosabb mintázatot mutatnak.¹³ A vezető beosztásúak, a szellemi foglalkozásúak és az egyéb foglalkozásúak számára a tanúságtevő hívőkkel való találkozás; a tanulók számára a keresztény közösséggel való találkozás; míg a kisiparosok, kereskedők számára a negatív élmények voltak a legfontosabbak. A negatív élmények összességében az aktív keresőket és a diplomásokat befolyásolták leginkább.

A keresztény közösséggel való találkozás leginkább a nem dolgozóknak, ezen belül is a tanulóknak volt kiemelkedően fontos élmény.

A lelkigyakorlatokat meghatározó módon az aktív keresők és az elváltak említették. Statisztikailag nem igazolható, de jelentős arányeltolódás volt tapasztalható a személyes imatapasztalat esetében a nőtlenek, hajadonok irányába.

A tanúságtevő hívőkkel való találkozást a megyei jogú városok, a 31-130 ezres városok lakói és a diplomások említették nagy arányban.

A minta egészében nem túl jelentős, de egyes társadalmi metszetekben kiemelkedő arányú a lelkigyakorlatoknak, zárandoklatoknak, a személyes imatapasztalatnak (amely egyeseknél mély imaélményt, másoknál mély, és élményszerűen megérintő liturgikus alkalmakat jelent), a gyermek szentségi felkészítésének és a teljes életre való vágyakozásnak az említése.

A megtérésben szerepet játszó tényezők közötti kapcsolatokat vizsgálva azt találtuk, hogy azok, akik negatív élmény hatására tértek meg, ezzel együtt említették a Szentírás olvasását, valamint a keresztény egyennel és közösséggel való találkozást. Vagyis sokak számára a nehéz élethelyzetben menedékként tűnt fel a Biblia és a keresztény emberek társasága. Szintén szorosan összekapcsolódott a személyes imatapasztalat és a kerygma megismerése, amely a hitben való elmélyedés igényének egy jól kimutatható jellemzője.

3.3.3. Kapcsolat a település mérete és az egyháztól kapott segítség között

Arra a kérdésre, hogy milyen segítséget kapott a hit útján elinduló személy az egyháztól a megtéréshez, szintén nagyszámú válasz érkezett, amelyek közül kiemelkedett a közösség, imacsoport; a személyes kapcsolat, kísérés, lelki vezetés, és harmadrészt a katekézis.

Az egyes segítség-típusok közül szorosan összekapcsolódott a válaszadók véleményeiben a személyes kapcsolat, kísérés és a lelkigyakorlat; valamint a közösség, imacsoport és a lelkigyakorlat. Emellett szintén szoros kapcsolat volt kimutatható a katekézis, és a jó prédikációk, homíliák között.

¹³ A táblázat magyarázatát nehezíti, hogy a változók sokosztatúsága miatt az egyes vizsgálati elemszámok nem elég magasak ahhoz, hogy bármiféle következtetést levonhassunk belőlük. A szabadfoglalkozásúak, értelmiségiek és a szakmunkások esetében nem is teszünk ilyen megállapításokat.

A 4.a) táblázatból kiolvashatjuk, hogy a város méretének csökkenésével nőtt az egyes segítségformák említésének gyakorisága. A kisvárosokban a közösségek, imacsoportok terén nyújtott segítség említése ugrik ki; míg a megyei jogú városokban a katekézist jóval kisebb arányban említették, mint máshol. Ezzel szemben a községekben pontosan a katekézis az, amely kiugró gyakorisággal szerepel. A községekben a többi segítség-típus említési gyakorisága annyira alacsony, hogy annak alapján messzemenő következtetéseket nem lehet levonni.

4.a) táblázat

segítség típusa		település típusa						összesen
		főváros	megyei jogú város	város	nagyközség	község	külföld	
személyes foglalkozás, vezetés	N	7	19	14	2	4	1	47
	%	33,3	36,5	38,9	40,0	33,3	50,0	36,7
közösség, imacsoport	N	10	25	25	1	3	1	65
	%	47,6	48,1	69,4	20,0	25,0	50,0	50,8
katekézis	N	7	10	14		7		38
	%	33,3	19,2	38,9		58,3		29,7

Ha a településeket a felnőtt lakosság száma szerinti csoportosításban vizsgáljuk (4.b) táblázat), azt láthatjuk, hogy az előbb említett típusok sokkal egyenletesebb említéssel fordulnak elő. Figyelemre méltó, hogy a fővárosiak válaszai közelítenek leginkább a teljes minta tendenciájához. Látható még a 11-30 ezres és a 31-130 ezres városokban a közösség, imacsoport jelentősége; illetve az utóbbiakban a katekézis helyett a lelkigyakorlatok, az apostoli lelkületű lelkipásztorok és a megtért emberek példája által nyújtott segítség jelentősége.

4.b) táblázat

segítség típusa		felnőtt lakosok száma kategória					összesen
		10 ezer fő alatt	11-30 ezer fő	31-130 ezer fő	130-200 ezer fő	Bp. 1,7 m. fő	
Személyes foglalkozás, vezetés	N	11	9	9	10	7	46
	%	44,0	34,6	45,0	29,4	33,3	36,5
közösség, imacsoport	N	11	16	12	15	10	64
	%	44,0	61,5	60,0	44,1	47,6	50,8
katekézis	N	10	10	4	7	7	38
	%	40,0	38,5	20,0	20,6	33,3	30,2
lelkigyakorlat	N	5	4	5	4	3	21
	%	20,0	15,4	25,0	11,8	14,3	16,7

Az egyháztól kapott segélytípusok a következő demográfiai háttérváltozókkal mutattak statisztikailag igazolható, erős összefüggést. A katekézis, a szentségi felkészítés szerepe a községekben; a különböző lelkiségek megismerése az özvegyek számára; a méltóságteljes liturgia az elváltak és az özvegyek részére volt egyértelműen fontos segítség.

Statisztikailag nem igazolható az összefüggés, de jelentős az eltérés a következő esetekben. A közösség, imacsoport a városokban; a lelkigyakorlatok, kurzusok az aktív keresők körében; a megtért emberek a GYES-en, GYED-en lévők részére; míg a jó prédikációk, homíliák a községekben, a 10 ezer főnél kisebb településeken élők és az érettségivel rendelkezők számára volt jelentős segítség az egyház részéről.

3.3.4. Kapcsolat a település mérete és az egyháztól várt segítség között

Az egyháztól elvárt segítség elsősorban az evangelizációs nyitottság és a közösségi egyház hiányában fogalmazódott meg. Az egyes hiányjelenségek együttes előfordulását vizsgálva azt találtuk, hogy a szervezett evangelizáció és a közösségi egyház hiánya kapcsolódott össze szorosan. Emellett szoros kapcsolat volt kimutatható az evangéliumi életű papok, az apostolkodó világiak és a közösségi egyház hiányának említései között.

A hiányokat inkább a városokban fogalmazták meg. Az evangelizációs nyitottságot a fővárosiak és megyei jogú városokban élők; a közösségi egyházat a kisvárosiak. Ez utóbbiak a szervezett evangelizációs kezdeményezéseket is hiányolták.

Ha a települések lakossága szerinti bontásban (5. táblázat) vizsgáljuk a hiánykategóriákat, akkor azt láthatjuk, hogy a kisebb településeken (30 ezer fő alatt) kevésbé nagy gyakorisággal említették az evangelizációs nyitottság hiányát. A nagyvárosokban pedig

a lakosságszám növekedésével csökken e kategória említési gyakorisága. A közösségi egyház hiányát is elsősorban a kisebb településeken említették gyakrabban.

Szignifikáns kapcsolatot e változókkal összefüggésben egyetlen esetben találtunk. A 11-30 ezres városban élők az átlagot jelentősen meghaladóan fogalmazták meg a méltóságteljes liturgia hiányát.

Ezen kívül jelentős eltéréseket tapasztaltunk a következő esetekben. A katekézis hiányát az elváltak; az evangelizációs nyitottságot az aktív keresők; a szervezett evangelizációs kezdeményezéseket a 11-30 ezer fős városokban élők; a méltóságteljes liturgiákat a városokban lakók és a GYES-en, GYED-en lévők; az evangéliumi életű papokat a megyei jogú városok lakói; míg az alulról jövő kezdeményezések kibontakoztatásának hiányát a 10 ezer főnél kisebb településeken élők és a tanulók fogalmazták meg nagy arányban.

A kapott segítségek és a hiányzó segítségek kapcsolatát vizsgálva azt találtuk, hogy azok, akiket a katekézis segített, azok leginkább az evangelizációs nyitottságot hiányolták. Akiknek az apostoli lelkületű lelkipásztorok jelentettek segítséget, azoknak az őszinte kommunikáció hiányzik leginkább. A megtért embereket segítségként említők számára elsősorban a méltóságteljes liturgia hiánya jelentett problémát.

5. táblázat

hiány típusa		felnőtt lakosok száma kategória					összesen
		10 ezer fő alatt	11-30 ezer fő	31-130 ezer fő	130-200 ezer fő	Bp. 1,7 m. fő	
evangelizációs nyitottság	N	6	5	7	11	6	35
	%	24,0	19,2	35,0	32,4	28,6	27,8
szervezett evangelizációs kezdeményezések	N	2	7	2	2	1	14
	%	8,0	26,9	10,0	5,9	4,8	11,1
méltóságteljes liturgiák	N		5	1	3		9
	%		19,2	5,0	8,8		7,1
közösségi egyház	N	6	5	5	5	1	22
	%	24,0	19,2	25,0	14,7	4,8	17,5

3.3.5. Kapcsolat az iskolai végzettség/munkakör és a válaszadók száma között

A megkérdezettek iskolai végzettség szerinti bontásában nem látunk különösebb eltéréseket, hiszen érettségi nélkül a válaszadók közül csak egy fő volt (6.a) táblázat). A többiek legalább érettségizettek voltak, de jelentős többségben voltak a diplomások.

Ebből a válaszadó megtérőkre vonatkozóan kijelenthetjük, hogy mindenképp ők azok, akik fontosnak tartották, hogy a vizsgálatban résztvevőként nyilatkozva segítsék munkánkat.

A megtérők csoportjára vonatkoztatva igaz lehet az, hogy a legalább érettségizettek azok, akiket jobban megérintenek, elgondolkodtatnak a hit gyakorlásával kapcsolatban felmerülő kérdések, élmények, illetve hogy elsősorban ők azok, akiknek ilyen irányú igényeire az egyház pozitív választ tud adni.

6.a) táblázat

válaszadó megtérők aránya		iskolai végzettség kategória			összesen
		alap+szakmunkás	érettségi	diploma	
összesen	N	1	32	46	79
	%	1,2	40,2	58,5	100,0

Az iskolai végzettségnél említett tendenciát látszik igazolni a megtértek foglalkozás, beosztás szerinti megközelítése is (6.b) táblázat). Láthatjuk, hogy a válaszadók többsége beosztottként szellemi foglalkozást végez, közel azonos arányú a szabadfoglalkozású értelmiségiek és a vezető beosztásban dolgozók aránya. A tanulókat is ideértve a válaszadók négyötöde végez szellemi munkát és csak egyötöd a nem szellemi, fizikai foglalkozásúak aránya.

6.b) táblázat

válaszadó megtérők aránya		foglalkozás						
		felső- vagy középvezető, nagyvállalkozó	szabadfoglalkozású értelmiségi	beosztott, egyéb szellemi foglalkozású	kisiparos, kiskereskedő, egyéni gazdálkodó, vállalkozó	szakmunkás	tanuló	egyéb
összesen	N	7	8	67	7	2	16	16
	%	5,6	6,3	55,6	5,6	1,6	12,7	12,7

3.3.6. Kapcsolat a családi állapot és a válaszadók száma között

A családi állapot szerinti megoszlást nézve (7. táblázat) azt láthatjuk, hogy a válaszadók többsége házasságban él, és magas a nőtlenek, hajadonok aránya is. Az elváltak és özvegyek már lényegesen kisebb arányban térnek meg a minta tanúsága szerint.

7. táblázat

		családi állapot kategória			
		nőtlen, hajadon	házas	elvált	özvegy
megtérők aránya	N	44	64	9	6
	%	35,7	52,4	7,1	4,8

3.3.7. Kapcsolat a családi állapot és a megtérésben szerepet játszó fő tényezők között

Az előzőekkel ellentétben a megtérésben szerepet játszó tényezők családi állapot szerinti bontását nézve szinte teljesen homogén csoportokkal találkozunk (8. táblázat). A három már ismert tényező gyakoriságában nincsenek jelentős eltérések a csoportok között. Egyedül a nőtlenek, hajadonok esetében van eltérés, ahol a személyes imatapasztalat fontossága megelőzte a negatív élményeket. (Ezek mellett a teljes életre való vágyakozást a nőtlenek is nagy arányban említették.)

8. táblázat

megtérés tényezői		családi állapot kategória				összesen
		nőtlen, hajadon	házas	elvált	özvegy	
negatív élmények	N	13	19	2	1	35
	%	28,9	28,8	22,2	16,7	27,8
személyes imatapasztalat	N	14	11	2	1	28
	%	31,1	16,7	22,2	16,7	22,2
találkozás tanúságtevő hívőkkel	N	27	45	5	4	81
	%	60,0	68,2	55,6	66,7	64,3
találkozás keresztény közösséggel	N	24	30	4	3	61
	%	53,3	45,5	44,4	50,0	48,4

3.3.8. Kapcsolat az egy főre jutó jövedelem és a válaszadók száma között

A megtértek egy főre jutó jövedelem szerinti csoportosítását vizsgálva azt láthatjuk (9. táblázat), hogy a jövedelem nem okoz jelentős eltérést a megtérésben. A legnagyobb arányban a közepes és a legmagasabb jövedelemmel rendelkezők között voltak a megtérők. A legalacsonyabb arányban az 51-80 ezer forintos egy főre jutó jövedelemmel rendelkezők között találtuk őket.

9. táblázat

megtérők aránya kategóriák		egy főre jutó jövedelem kategória				
		30 ezer Ft alatt	31-40 ezer Ft	41-50 ezer Ft	51-80 ezer Ft	81 ezer Ft felett
összesen	N	24	23	30	19	25
	%	19,4	18,5	25	15,3	21,8

4. VISSZATEKINTÉS, KÖVETKEZTETÉSEK

Mi az, ami tanulság lehet az imént összegzett adatokból, összefüggésekből az egyház életében valamilyen szolgálatot teljesítők számára? Milyen feladatokra, és ezekkel összefüggésben, milyen új utakon történő előrehaladásra hívják fel a figyelmünket a kutatás eredményei?

Az alábbi reflexiókhoz és a következtetések levonásához a viszonyítási pontot alapvetően a kutatás témájával összefüggő, hivatalos egyházi megnyilatkozások szolgáltatják. Konkrétabban szólva, vizsgálódásunk eredményei egyrészt a II. Vatikáni zsinat egyházképe, az abból adódó pasztorális, evangelizációs és kateketikai szemlélet¹⁴, valamint néhány, kifejezetten a tárgyalt témára vonatkozó püspökkari megnyilatkozással fényében rajzolódtak ki.¹⁵

Eredményeinket, meglátásainkat és javaslatainkat a tanulmány elején jelzett hármas célt szem előtt tartva összegezzük.

4.1. A megtérést elősegítő leggyakoribb tényezők – néhány következtetés

Ahhoz, hogy értékelni tudjuk a megtérést előmozdító tényezők előfordulási gyakoriságát, amely a kutatás során rajzolódott ki, célszerű egy rövid pillantást vetni arra, hogy milyen tényezőket említenek az első evangelizáció folyamatának leírása során külön-

14 A zsinati egyházkép vonásaival kapcsolatban magának a zsinatnak a tanítását vesszük alapul, a pasztorális, evangelizációs és kateketikai szemlélettel kapcsolatban pedig elsősorban az *Evangelii nuntiandi*, *Redemptoris missio*, *Christifideles laici* pápai megnyilatkozásokat, továbbá az *Ordo Initiationes Christianae Adultorumot*, a *Katekézis Általános Direktóriumát*, valamint a *Magyar Kateketikai Direktóriumot*.

15 Ezek a CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Proposer la foi dans la société actuelle*, Les Éditions du Cerf, 1994. [magyarul: A FRANCIA PÜSPÖKI KAR, *A hit hirdetése a mai társadalomban. Levél a francia katolikusokhoz*, Vigilia Kiadó, Budapest, 1998.]; DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, *Katechese in veränderter Zeit*, Bonn, 2004.; ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES CATHOLIKUES DU QUÉBEC, *Jésus Christ, chemin d'humanisation Orientations pour la formation à la vie chrétienne*, Montréal, Médiaspaul, 2004.; ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES CATHOLIKUES DU QUÉBEC, *Proposer aujourd'hui la foi aux jeunes: une force pour vivre*, Fides, 2000.; CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Aller au coeur de la foi. Questions du avenir pour la Catéchèse?*, 2003.

böző szerzők. Az alábbiakban több tanulmány alapján kirajzolódó összegzést hozunk, majd ennek fényében vizsgáljuk tovább kutatásunk eredményeit.

4.1.1. A megtérést elősegítő tényezők – általános leírás

A megtérést általában előmozdító folyamatot, és az abban szerepet játszó tényezőket az alábbiakban foglalhatjuk össze¹⁶.

Az első evangelizáció két fő mozzanatra osztható, amelyekben belül több tényező is hozzájárulhat az első hitbeli döntés megszületéséhez. A két mozzanat a valóságban nehezen különíthető el egymástól: időben egymást átfedik, mindegyik elemei előfordulhatnak a másokra inkább jellemző időszakban.

Az itt előkerülő tényezők közül mindegyik fontos. De hogy melyikre van éppen leginkább szükség, az a nem hívő ember – akivel az első evangelizáció során kapcsolatban vagyunk – eddigi élet – és hittörténetétől függ. Az ő személyes megismerése adhat számunkra támpontokat arról, hogy melyik tényező „működésbe léptetésével” tudjuk elősegíteni az ő szabad, hitbeli döntésének megszületését.

Első mozzanat:

– **KAPCSOLAT TANÚSÁGTEVŐKKEL.** A hitbeli, Isten melletti döntés megszületésének fontos feltétele a kapcsolat egyrészt tanúságtevő keresztény emberrel, emberekkel, aki(k)nek az élete „más”, „felszólító”, vonzó; másrészt a keresztény közösséggel, ahova belépve az ember megtapasztalhatja, milyen az, ha emberek az Evangélium mércéje szerint viszonyulnak egymáshoz.

– **„GYÓGYÍTÓ TAPASZTALAT”.** A keresztény emberrel és közösséggel találkozáskor, a velük megélt kapcsolatban a nem hívőben kialakulhat, elmélyülhet a meggyőződés: „jó, szerethető vagyok, hiszen ők elfogadnak, szeretnek engem”. Az „evangéliumi minőségű” kapcsolat segítséget az önfogadáshoz, a helyes önszeretethez, ez pedig feltétele annak, hogy az ember megnyíljon mások, és végső soron Isten felé, figyelmét önmagáról

16 Vö. Evangelii nuntiandi IV. feje.; Redemptoris missio V. feje.; CAVALLOTTO G., „Catechesi missionaria”, in: PONTIFICIA UNIVERSITÀ URBANIANA, *Dizionario di missiologia*, EDB, 1993, 81-88. o.; GEVAERT J., *La proposta del Vangelo a chi non conosce il Cristo*, Elle Di Ci, Leumann – Torino, 2001, II-V. feje.; U.ő., *Prima evangelizzazione*, Elle Di Ci, Leumann – Torino, 1990, III-IV. feje.; GIUSSANI L., *A modern ember vallási tudata. A keresztény tapasztalat útján*, Vigilia Kiadó, Budapest, 1999, 104-118. o.; SCOLA A., „Avvenimento, esperienza cristiana e catechesi”, in: STENICO T. (Szerk.), *Evangelizzazione, catechesi, catechisti. Una nuova tappa per la Chiesa del Terzo Millennio*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1999, 412-434. 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.; PETITCLERC J.-M. *Beszélgünk a gyermekeknek Istenről*, Don Bosco Kiadó, Budapest, 1999, III-IV. rész; CENTRO SALESIANO PASTORALE GIOVANILE, *Itinerari di educazione alla fede. Una proposta pedagogico-pastorale*, Elle Di Ci, Leumann-Torino, 1995, 171-177, 193-197. o.; McGRATH A., *Híd. Új utak az apologetikában*, Harmat Kiadó, Budapest, 1997, II. rész

másra irányítsa. Tehát a megélt kapcsolat minősége gyógyít az önfogadás, önszeretet, önbecsülés és az őszinte megnyílás, osztozás korábbi hiányából.

– **AZ ISTENHIT FELÜLVIZSGÁLATA.** Az ember akkor mond igent Istenre, ha a Róla és a Vele élt életről alkotott kép vonzó és igaz. Az istenhitről, és a keresztyén életformáról való elképzelések, előítéletek felülvizsgálata ezért fontos. A hívőkkel történő kapcsolat és párbeszéd teret ad a torz elképzelések kimondásának, és az igaz, tiszta kép megismerésének. Az elemi – és újszerű – tapasztalatok (imádságról, közösségről stb.) ehhez jelentős mértékben hozzájárulnak.

– **ÉRTÉKEK FELÜLVIZSGÁLATA.** Isten akkor kerülhet az ember világában az Őt megillető helyre, ha minden más is helyére kerül. Segítség a nemhívó számára, ha alkalma van arra, hogy az életében fontos értékeket felülvizsgálja. Mi az, ami élteti? Mit keres? Mi a legfontosabb? Ezek mit adhatnak neki, és mit nem? Stb.

– **SZEMBESÜLÉS A LÉTKÉRDÉSEKKEL.** Az élet végességével, korlátozottságával való mély találkozásról van szó, amit eredményezhet személyes, családi, közösségi tragédia, imaélmény, tanúságtétel meghallgatása, őszinte beszélgetések és sok más esemény is. Ha felmerül a kérdés: „Mi értelme az életnek?”, „Hova vezet mindez?”, megvan egy fontos feltétel ahhoz, hogy az evangélium jó talajba hulljon.

– **ÖNZETLEN SZOLGÁLAT.** Minden önzetlen szolgálat „kinyitja” az embert másokra, a Másikra, és megtapasztalja benne a keresztyén hit lényegi vonását: az önajándékozást. A hitre jutást segíti, ha alkalmat teremtünk a nem hívőnek ilyen szolgálatra, és/vagy segítjük abban, hogy szembesüljön ennek jelentőségével, és avval, hogy mit él át, ha ajándékozza önmagát. Ez jó alap arra, hogy kimondjuk: megtapasztalhatjuk az evangélium igazságát, miszerint életünket odaajándékozva találjuk meg azt.

Második mozzanat:

LÉNYEGI HITHIRDETÉS. A keresztyén örömhír magvának kifejezett hirdetése ez, amelynek elemei az előzőekben említett tényezők esetében is felbukkanhatnak. Ennek célja, hogy a nem hívő egy átfogó, teljes, ugyanakkor lényegre törő, világos, a keresztyén hit egzisztenciális jelentőségét bemutató képet kapjon, amely segíti az Isten melletti személyes döntés meghozatalában.

4.1.2. A megtérést elősegítő tényezők – a kutatás alapján

Ahogy azt korábban jeleztük, a megtérésben szerepet játszó leggyakoribb, a beérkezett válaszok alapján kategorizált öt tényező a következő volt: 1. találkozás, kapcsolat tanúságtevő hívőkkel; 2. találkozás, kapcsolat keresztyén közösséggel; 3. negatív élmények, életesemények; 4. személyes imatapasztalat, élményszerű, mélyen megérintő liturgia; 5. a Szentírás, illetve vallásos irodalom olvasása. Azt is említettük már, hogy e tényezők, és az egyháztól kapott segítségek között szoros megfelelés van.

– KIINDULÓPONTOK ÉS UTAK A HITHEZ. A válaszadók által adott információk alapján lényegileg két út (két eltérő kiindulási ponttal) rajzolódik ki, amelyeken haladva eljutottak a hitbeli döntésre. Az egyiknél a kiindulási pont maga a kapcsolat (egyénnel, közösséggel), amely elindította az élet értelmével, értékek felülvizsgálatával stb. kapcsolatos keresést; vagyis a tanúságtevőkkel megélt kapcsolatra épült a többi fent említett tényező.

A másik út kezdeténél valamilyen negatív élettémény áll, amely elindít egy erőteljes élet-felülvizsgálatot. Ez a negatív élettéményről beszámoló válaszadók szinte összességénél „szerencsés” módon összefonódott a keresztyénnel való találkozással, kapcsolattal, és ezek együttesére épült a többi tényező.¹⁷

Az imént jelzett „két úttal” (amelyek a valóságban sokszor kereszteződnek), illetve ezekkel szoros összefüggésben a 4. és 5. leggyakoribb tényezővel kapcsolatban néhány gyakorlati szempontra kívánunk rávilágítani.

– AZ ELSŐDLEGES TÉNYEZŐ. A megtérésben legjelentősebb tényezők – a kutatás alapján – a személyes kapcsolatokban gyökereznek. Ez is igazolni látszik VI. Pál sokszor idézett szavait, miszerint

„[...] az Egyház szemében legelső evangelizációs eszköz híveinek őszintén keresztyén élete, szoros egységben Istennel, akire teljesen ráhagyatkoznak; másokat szolgáló, áldozatos magatartásuk. [...] A mai embert inkább érdeklík a tanúk, mint a tanítók, és ha mégis hallgat a tanítókra, azért teszi, mert ők egyben tanúk is.”¹⁸ „[...] az evangélium közvetítése mindig úgy történik, hogy az ember azt adja tovább, amit maga is megélt.”¹⁹

A legélőbb (felkiáltó) jel a ma embere számára a krisztuskövető hívő és közössége, amely éli az evangéliumot.

Érdekes kapcsolat rajzolódik ki a kutatás eredményeiből a legfontosabb megtérési tényezők és az egyháztól a megtérésben kapott, valamint a még várt segítségék között.

17 Valláslélektani tanulmányok is beszámolnak arról, hogy azok a („negatív”) események, külső vagy belső történések is sokféleké lehetnek, amelyek elindítják a benső egyensúly megbillenését és így új utak keresését. Szentmártoni M. Vergote A. munkái alapján az alábbi kategóriákat sorolja fel ezen történések csoportosítására: erkölcsi elesettségünk drámai felismerése (mint pl. a Tékozló fiú esetében); önmagunk, egyéni boldogságunk, gyógyulásunk „önző” keresése (amely elvezethet Istenhez, mint a boldogság forrásához); megdöbbentő drámai események (betegség, haláleset, találkozás az emberi nyomor vagy a gonoszság megnyilvánulásaival stb.). Vö. SZENTMÁRTONI M., *Istenkeresésünk útjai*, Agapé, Szeged, 2000, 36-42. o. Az ember ebben a folyamatban kisebb vagy nagyobb, de érzékelhető lelki megrázkódtatást él át.

18 *Evangelii nuntiandi* apostoli buzdítás 41.

19 *Evangelii nuntiandi* apostoli buzdítás 46. vö. még *Redemptoris missio* apostoli buzdítás 42.

A személyes kapcsolatok azok, amelyek a legtöbbeket segítették, és ugyanezek azok, amelyek a még várt, leggyakoribbként említett segítségek között – sajátos hangsúllyal és kiemeléssel – szerepelnek.

Meglátásunk szerint a kapcsolatokban rejlő evangelizációs erőt az is felerősíti, hogy hazánk lakosságának jelentős része él hiteles, mély, őszinte emberi kapcsolatok nélkül, magányosan, ugyanakkor igényli az otthonos, bizalomra épülő kapcsolatokat.²⁰

VI. Pál szavaival összecsengve a kutatásnak a leggyakoribb tényezőkre vonatkozó eredményei – éppúgy, mint az egyháztól várt egyéb segítségek is – felhívják a figyelmünket arra, hogy ma különösképpen fontos feladat a személyes, ember-ember közötti evangelizációra történő felkészítés, evvel együtt pedig a keresztény közösség tagjainak a nyitottsága és motiváltsága, amely arra készíti őket, hogy odalépjenek, érdeklődjenek, meghallgassanak, barátságukat ajánlják fel embertársuknak. A felkészítés gyakorlati vonatkozásaira lejjebb térünk ki.

– TÁRSADALMI HELYZET ÉS ISTENRE-NYITOTTSÁG. Közismert tény, hogy ma a magyar társadalom szociális, gazdasági, társadalmi, kulturális stb. viszonyai nagymértékben „elősegítik” az emberlét korlátaival történő, sokszor nagyon fájdalmas szembesülést. Elég gondolni a szociális helyzet okozta korlátokra, a már általunk is említett elmagányosodásra, a társadalom egészségügyi állapotának aggasztó helyzetére, a családi kapcsolatok megromlásából eredő traumákra, az erkölcsi céltalanság szülte konfliktusokra.²¹ Bizonyára nem véletlen, hogy a válaszadók jelentős része számolt be arról, hogy megtéréseben fontos szerepe volt valamilyen „negatív eseménynek”.

Tény, hogy az életének nehezebb időszakát élő ember sok esetben nyitottabb az új befogadására, mindarra, ami életútjának új irányt adhat. A tapasztalatok azt mutatják, hogy ez a hit kialakulásával, valamint továbbfejlődésével kapcsolatban is így van: a negatív életemény nyitottabbá tesz a hitre.²²

Mindez felhívja a keresztény közösség tagjainak figyelmét egyrészt arra, hogy nyitott szemmel járjanak a környezetükben, felismerve azokat a problémákkal küzdő, „nehéz időszakot” élő embereket, akik – sokszor talán egészen nyitottan – várják a segítséget,

20 Vö. TOMKA F., *Új evangelizáció. Egyházunk helyzete és feladatai az ezredfordulón*, Szent István Társulat, Budapest, 1999, 43-48. o.; TOMKA M., *Magyar katolicizmus 1991*, Országos Lelkipásztori Intézet, Budapest, 1991, 58-59. o.; LUKÁCS L., „Adalékok a lelkipásztori munka megújításához”, in: HORÁNYI Ö. (Szerk.), *Az egyház mozgástereiről a mai Magyarországon*, Vigilia, Budapest, 1997, 191-218. o.

21 A jelenségek részletesebb leírásával kapcsolatban ld. MKPK, *Igazságosabb és testvériesebb világot! A Magyar Katolikus Püspöki Karkörlevele a hívekhez és minden jóakarátú emberhez a magyar társadalomról*, MKPK, Budapest, 1996.; MKPK, *A boldogabb családokért! A Magyar Katolikus Püspöki Kar körlevele a hívekhez és minden jóakarátú emberhez a házasságról és a családról Magyarországon*, MKPK, Budapest, 1999.

22 Vö. SZENTMÁRTONI M., *I.m.*, 36. o.; BIEMMI E., *Accompagnare gli adulti nella fede. Linee di metodologia catechistica*, Elle Di Ci, Leumann – Torino, 1994, 26. o.

a kapcsolatot, a hozzájuk lépést, a társul szegődést; másrészt arra, hogy alkalmasint olyan, szervezett evangelizációs kezdeményezéseket indítsanak, amelyek kifejezetten az adott élethelyzetben lévőköt szólítanak meg.

– NYITOTTSÁG A SZEMÉLYES MEGTAPASZTALÁSRA ÉS A TUDÁSRA. Hogy a leggyakoribb megtérési tényezők között szerepel egyrészt a személyes imatapasztalat, élményszerű, mélyen megérintő liturgia, másrészt a Szentírás, illetve vallásos irodalom olvasása is, azt mutatja, hogy a válaszadók Isten melletti döntése személyes, tudatos keresés alapján fogalmazódott meg, valamint azt, hogy e döntés megszületésében jelentős szerepe volt a tudás mellett a különböző (ima)alkalmakhoz kötődő, „titokzatos” istentapasztalatnak. Az istenkép és istenkapcsolat felülvizsgálatában, valamint evvel szoros összefüggésben az értékek hierarchiájának átgondolásában a hitről, kereszténységről való ismeret és az ezekről szerzett tapasztalat egyformán fontos. (Hogy mennyire igaz a tapasztalat pótolhatatlan szerepe, jelzi az is, hogy a két leggyakoribb tényező [kapcsolat hívővel, kapcsolat közösséggel] szintén egy élő tapasztalatot biztosít a megélt – nem pedig a leírt – evangéliummal. A személyessé tett tudás, az új vagy újszerű ismeret fontossága pedig szintén kiderül a válaszadók több kérdésre adott adataiból, amikor írnak pl. a katekézis, a személyes beszélgetések, vagy a kerygma megismerésének jelentőségéről, hogy ezek milyen mértékben játszottak szerepet kérdéseik megválaszolásában, egy alapvető és helyes istenkép kialakulásában.)

A kutatás során kirajzolódó nyitottság a megtapasztalásra és az életet kiteljesíteni tudó igazságra kapcsolatba hozható egy – az elmúlt évtizedekben több külföldi és hazai kutató által, számos vizsgálati szempontból leírt – jelenség-együttessel is.

A hazai vallásszociológiai vizsgálatok rámutattak arra, hogy a magyar lakosság kb. egyharmada nevezhető „maga módján vallásosnak”.²³ Ez a fajta vallásosság sokféle „megélt hitet”, és ugyanúgy sokféle motivációt is jelent.²⁴ Az esetek jelentős részében nem is beszélhetünk még kifejezett istenhitről, inkább „vallásos jellegű”, egyéni (tulajdonképpen Istennel nem kimondottan számoló) boldogságkeresésről, ahol az ember

23 Vö. CSELÉNYI I. G., „Az új szerepvállalás”, in: HORÁNYI Ö. (Szerk.), *Az egyház mozgástereiről*, Budapest, Vigilia, 1997, 95-107. o.; TAMÁS P., „Egyházi mozgásterek a társadalomban”, in: HORÁNYI Ö. (Szerk.), *Az egyház mozgástereiről*, Budapest, Vigilia, 1997, 19-53. o.; RÉVAY E., „A megújuló egyház építőkövei”, in: HORÁNYI Ö. (Szerk.), *Az egyház mozgástereiről*, Budapest, Vigilia, 1997, 53-60. o.; TOMKA M., *Magyar katolicizmus 1991*, 5-31. o.; U.ő., „Modernizzazione e Chiesa: l’esperienza dell’Ungheria comunista e postcomunista” in: HERVIEU-LÉGER D. és MTS., *„La religione degli europei”. Fede, cultura religiosa e modernità in Francia, Spagna, Gran Bretagna, Germania, e Ungheria*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1992, 409-477. o.; TOMKA M. – ZULEHNER P. M., *A vallás Kelet-Közép Európa reformországában*, in: „Egyházfórum” (2000) 1, 14-18. o. Ez utóbbi cikk a két szerző *Religion in den Reformländern Ost(Mittel) Europas*, Schwabenverlag, Ostfildern, 1999. munkájának összefoglalása.

24 Vö. GEREBEN F., *A vallásosság szociológiai típusainak kérdéséhez*, in: „Távlatok” (1997) 3-4, 356-366. o.

keresi az életét kiteljesítő, fő viszonyítási pontokat (tudást), és azokat a tapasztalatokat, amelyekben kézzelfoghatóvá, igazolhatóvá válik számára annak az igazságnak ember-kiteljesítő volta, vagyis maga a keresett boldogság. Sok esetben éppen az önközpontú boldogságkeresés lesz az, amely a hiteles és intenzív istenkeresés kiindulópontjává válik.²⁵ Ebbe illeszkedik bele az a tény is, hogy voltak a kutatásban résztvevők között is olyanok, akik jelezték, hogy megtérésük előtt „máshol keresgéltek”, nem ritkán a New Age kínálta, sokszínű lehetőségek között.

Az iménti szempontok – meglátásunk szerint – az alábbi, egymással szorosan összefüggő feladatokra hívják fel a keresztény közösségek tagjainak figyelmét. Ma a kereszténység melletti döntésnek elengedhetetlen feltétele a keresztény élet elemeinek vonzó megtapasztalása. Ezért fontos, hogy azok számára is, akik a hit útjának kezdetén járnak, teremtsünk lehetőséget eme életforma egyes elemeinek megtapasztalására, úgymint pl. a bensőséges imádság, közös ünneplés, közösségi lét stb. átélésére. A sokakban élő „misztikumra” való igény pozitív választ kaphat a méltósággal megünnepelt közösségi liturgiákban és a különféle imaalkalmakon.

Természetesen igaz, hogy a keresztény közösség liturgikus- és imaalkalmi alapvetően nem a hit iránt érdeklődők igényeit szolgálják, ugyanakkor a keresztény közösség tagjainak is szükségük (és igényük is, ahogyan ez kiderült a kutatásból is) van arra, hogy a közös imádság és ünneplés mély, méltóságteljes és egzisztenciálisan megérintő legyen.

A kimondottan evangelizációs céllal szervezett kezdeményezések konkrétumainak összeállításánál építhetünk erre, a sokakban meglévő fogékonyságra.

Ami a hittel kapcsolatos tudást illeti, több lehetséges feladat is kirajzolódik: a nem hívókkal történő, valódi párbeszédre való készség és képesség (meghallgatás, megértés, nem ítélezés, elfogadás, nyitottság a nagyobb igazságra és evvel együtt a fejlődésre, a saját hitem megvallásának képessége stb.); a saját hitünkben való folyamatos megerősödés, valamint annak tisztán látása, hogy mi az, ami hitünkben valóban a lényeghez tartozik, és mi az, ami erre épül; és a különféle, ma elterjedt „hiedelmek” ismeretében való fokozatos, egye teljesebb jártasság.

– AMELY TÉNYEZŐRŐL KEVÉS SZÓ ESETT. A válaszadók számos, megtérést elősegítő tényezőt alacsony százalékos arányban említettek. Így a) a gyermekek szentségi felkészítését – mint apropót – a kereszténységgel történő találkozásra²⁶; b) a homíliákat/prédikációkat; c) a kerygma megismerését; d) a korábbi hittani ismereteket. Alig tettek

25 Vö. SZENTMÁRTONI M., *I.m.*, 39-41. o.; FIZZOTTI E., „Salvezza o terapia”, in: BISSOLI C. (Szerk.), *Anunciare la cristiana oggi. Problemi, confronti, proposte nella comunicazione catechistica*, Elle Di Ci, 2002, 109-120. o.

26 Itt meg kell jegyezzük, hogy számos pozitív, megtérésbe torkolló tapasztalat is született e téren ország szerte, ahol a felnőttekkel történő foglalkozás szemléletében egy gyökeres változás állt be az évtizedekig megszokott stílushoz képest.

említést vallásos tárgyú filmekről, senki nem említette a különféle, egyéb médiális eszközöket (plakát, rádió- TV-műsor, egyházi közösségek honlapjai stb.).

Ezekkel az adatokkal kapcsolatban mindössze néhány gyakorlatias szempontra kívánunk rámutatni. Jeleztük kicsivel fentebb, hogy bár a közösség liturgikus alkalmi elsősorban a hívők ünnepei, ugyanakkor az is igaz, hogy a szentmiséken elhangzó homíliákat gyakran hallgatják a keresők is. Mindenki (hívó, kereső) részéről jogos igény, hogy a szentmise olvasmányainak magyarázata és aktualizálása során az életet új fényvel megvilágító örömhír, a lényeg álljon a középpontban. A homíliák ilyen jellegű megtartása tehát nem csak a hívők hitét táplálja, hanem a keresők esetében is jelentős szerepet tölthet be Isten személyes megtalálásában.

Kevés válaszadó említette, hogy a kerygmának, azaz a keresztyén örömhír lényegi üzenetének megismerése is jelentős tényező lett volna megtérése folyamatában. Ugyanakkor a többi kérdésre adott válasz alapján biztosak lehetünk abban, hogy a válaszadók döntő többsége, vagy mindegyike megismerte az örömhír lényegét, sőt, bővebben is a keresztyén hit titkait. Azonban ennek a tényezőnek a ritka említése elgondolkodtató abból a szempontból, hogy azok esetében, akik nem említették ezt a tényezőt, mennyire volt strukturált, átgondolt, céltudatosan lényegre törő, amivel ők – mint az örömhír lényegével – találkoztak. A kérdésre itt választ adni nem tudunk, mindössze a figyelmet szeretnénk felhívni arra, hogy ez az első evangelizációnak egy lényeges, kihagyhatatlan szempontja.

Érdekes összefüggés, amely elénk állt a kutatás eredményeinek értékelése során, hogy a kerygma megismerése és a különböző lelkiségekkel történő megismerkedés a válaszadók jelentős részénél szorosan összefüggött. Bizonyára azért, mert a kerygma kifejezett, tudatosan „kimondott” megismerésére ott volt lehetőség. Ez azt mutatja, hogy érdemes előre átgondoltan is lehetőséget teremteni az örömhír lényegének megismerésére, és nem csak a lelkiségi mozgalmak keretein belül.

Ugyanakkor annak a lehetőségét és fontosságát is felveti ez a tény, hogy a lelkiségek (különösen azok, amelyek a kerygmával történő találkozásra szándékoltan lehetőséget biztosítanak) és az egyházmegyei/plébániai struktúrák kapcsolatát szükség szerint újragondoljuk, hiszen meglévő értékekről, a Lélek közösségeknak adott ajándékairól van szó, amelyeknek a plébániai struktúrákba történő megfelelő integrálása gyümölcsöző módon hozzájárulhat sokak Istenre-találásához.

A korábbi hitismeretek – mint megtérési tényező – értelemszerűen csak azoknál jöhetett számításba, akik vallásos nevelésben részesültek. A vallásos nevelés jelentőségének, és hatékonyságának mértékéről korábban már szóltunk. Ott jeleztük, hogy az ebben részesült válaszadóknak több mint fele említette, hogy korábbi vallásos nevelésük pozitív eleme volt (és sokaknál az egyetlen ilyen elem) az alapvető hitismeretek

(alaptanítás) elsajátítása. Ugyanakkor a fiatal- vagy felnőttkori megtérésükben ők sem tulajdonítottak ennek különösebb jelentőséget.

Ez a tény is utal a gyermekkori vallásos nevelés alapvető hiányosságaira, és felhívja a figyelmet a gyermekkorosztály hitbeli nevelésének, ezen belül katekézisének újragondolására. Ezt a kérdést kissé lejjebb még érinteni fogjuk.

A válaszadók elenyésző része tett említést a tömegtájékoztatás különféle eszközeiről, amikor a megtérést befolyásoló tényezőkről nyilatkozott. Ennek több oka is lehet, pl. az, hogy az egyház, egyházak által a tömegtájékoztatási eszközökön keresztül felkínált hírei, meghívásai, programjai nem a hit kapujában álló embereknek, nem az ő nyelvüknek, érzékenységüknek, vagy élethelyzetüknek, világhoz való viszonyuknak megfelelően készülnek (nem ők a célcsoport). Másik oka lehet az is (az előzővel szoros összefüggésben), hogy ezek a termékek nem megfelelő színvonalúak (vagy nincsenek), vagy egyszerűen az, hogy a mai „információzuhatagban” nemhívó honfitársaink – valljuk be őszintén, sokszor velünk együtt – érzéketlenek az egyházi médiák híreire, felhívásaira. Akármi is legyen az oka, mindenesetre elgondolkodtató, hogy ha a megtérés szempontjából – legalábbis e kutatás eredményei erre mutatnak rá – ennyire kicsi a jelentősége a tömegtájékoztatási eszközökön keresztül érkező információknak, pontosan mire érdemes a szellemi és anyagi erőforrásainkat fordítani? Vagy érdemes lenne talán új utakat, módokat keresni e téren is?

4.2. A kutatás eredményei közösségeink belső életének felülvizsgálata és megújítása szempontjából

Az eddigiek során több helyen utaltunk már olyan jelenségekre, és ezekkel összefüggő feladatokra, amelyek közösségeink (plébániák, kisközösségek) életének mindennapi gyakorlataira vonatkoztak, és megújításuk lehetséges területeit érintették.

A következőkben figyelmünket az egyház életének elsősorban azon szeleteire irányítjuk, amelyek szorosabban kapcsolódnak kutatásunk témájához, az első evangelizációhoz, annak gyümölcsözőbbé tételéhez. Tesszük ezt annak tudatában, hogy az egyház élete egy szerves egész, amelyben minden mindennel összefügg, minden mindenre hat. Ugyanakkor gyakorlati okokból ez a „figyelemszűkítés” mégis indokolt.

Két, egymással összefüggő kérdésre keressük a választ: 1) mennyiben illeszkednek bele a zsinati egyházképből, és az abban gyökerező pasztorális szemléletből adódó, már mások által megfogalmazott feladatok összképébe a kutatás során kirajzolódó felismerések, lehetséges feladatok? 2) Felhívják-e a figyelmünket valami új, eddig nem, vagy talán kevésbé hangsúlyozott feladatra ezek a felismerések?

Ennek a két kérdésnek a megválaszolásához összegezzük a magyar egyházban az elmúlt években megfogalmazott fő pasztorális feladatokat, amelyek a hazai társadalmi és egyházi helyzet mélyreható vizsgálata során rajzolódtak ki, valamint összefoglal-

juk néhány hivatalos, püspökkari megnyilatkozás útmutatásait, amelyek kifejezetten a hit(re)nevelés folyamatának szemléletét, a mai korban indokolt útjának fő koordinátáit tárják elénk. Majd ezek fényében keressük a feltett két kérdésre a választ.

4.2.1. Egyházunk fő feladatai a pasztorális reflexiók fényében

Az elmúlt években számos vizsgálat történt a magyar társadalmi és egyházi helyzet leírása és hívő értelmezése érdekében. Ezeknek a reflexióknak az eredményeként három fő feladat rajzolódott ki, amelyek a magyar egyház jövőbeli fejlődésének lehetséges (és indokolt) irányát mutatják ahhoz, hogy a mai korban, a mai kihívások közepette mind gyümölcsözőbben be tudja tölteni küldetését. Ezek a feladatok a következők:²⁷

1. A zsinati egyházképpel összhangban lévő kisebb és tágabb közösségek építése. (Ez magában foglalja többek között a zsinati egyházképnek megfelelő szemléletváltást; a testvéri kapcsolat élését papok és papok, papok és világi krisztushívők, világiak és világiak között; a kölcsönös, sokirányú és őszinte kommunikációt; a közösségen belüli, és azon kívülre is vonatkozó kölcsönös és közös szolgálatot stb.)
2. A világi hívek képzése, hitüknek zsinati szellemű formálása és mélyítése, karizmáik tudatosítása és kamatoztatása az egyházi közösségek és a társadalom épüléséért. (Ennek része pl. az elkötelezett, tudatos keresztény életvitel; a missziós tudat kialakulása, továbbfejlődése; a tevékeny, tudatos és kritikus részvétel a közösség életében stb.)
3. A nem hívők felé irányuló evangelizációs tevékenység mind a kultúra és a társadalmi élet nagy színtereinek, mind pedig a személyes megszólítás szintjén. (Ebbe beletartozik az alapvető evangéliumi értékek ismerete, megélése és képviselése a tágabb szociális közegben; a párbeszéd a másképpen gondolkodókkal; az étellel és a szóval történő, vonzó és eredményes evangelizáció stb.)

27 Vö. pl. Magyar Katechetikai Direktórium 2.2.2.; 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.; TOMKA M., "Keresztény Magyarország vagy missziós terület?", 245-248. o.; BRÜCKNER Á. E., *Lelkipásztori feladatok Magyarországon az ezredforduló táján*, in: "Távlatok" (1992) 2, 147-156. o.; ASZALÓS J., "Különös ökümené", in: HORÁNYI Ö. (Szerk.), *Az egyház mozgástereiről*, Budapest, Vigília, 1997, 172-187. o.; ANDRÁS I., "Az egyház belső képe", in: HORÁNYI Ö. (Szerk.), *Az egyház mozgástereiről*, Budapest, Vigília, 1997, 78-85. o.; TOMKA F., *A magyar egyház és a lelkipásztori terv*, in: "Teológia" (1992) 3, 181-188. o.; ANDRÁS I., *Pápai útmutatás a magyar egyház lelkipásztori programjához*, in: "Távlatok" (1992) 2, 202-208. o.

Ezek tehát azok a pasztorális, elsőbbséget élvező, fő feladatok, amelyeknek tükrében – a következőkben összegzendő szempontokkal együtt – értékeljük kutatásunk eredményeit.

4.2.2. A hit(re)nevelés mai szemlélete

Az elmúlt években több püspökar részéről (így a francia, a német és a quebeci) jelentek meg hivatalos megnyilatkozások, amelyek a mai körülmények közötti hit(re)nevelés folyamatával, annak kihívásaival, és lehetséges, járható útjaival foglalkoznak.²⁸ Ezekkel együtt említhető a Magyar Kateketikai Direktórium is, amely az egyetemes egyház szintjén megjelent Katekézis Általános Direktóriumának magyar körülményekre alkalmazott, a mi nemzeti egyházunk számára érvényes iránymutatása, amely elsősorban a katekézis szemszögéből közelíti meg a hitnevelés kérdéskörét (így nem is tárgyal olyan részletességgel számos témát, amelyeket más püspöki karok megnyilatkozásai említettek).

A következőkben lényegre törően összegezzük a szóban forgó dokumentumokból kirajzolódó szemlélet pasztorációt, evangelizációt és katekézist is érintő fő vonásait.²⁹

A dokumentumok *közös kiindulási* pontja avval az *új társadalmi, vallási* helyzettel történő őszinte és hívő szembenézés, amellyel a régi keresztény hagyományokkal rendelkező országokban is – így hazánkban is – találkozhatunk. Ennek főbb sajátosságai között említhetjük többek között az egységes keresztény értékrendszert képviselő társadalom hiányát (ehelyett sokféle értékrendszer, ideológiai és vallási szemlélet együttes jelenlétével találkozunk); a hitüket tudatosan vállalók és megélők létszámának csökkenését („elkereszténytelenedés” jelensége); a hitátadásban régen jól működő szemlélet (kifejezetten a katekézisben) gyenge hatásfokát, krízisbe jutását.³⁰

A püspöki karok arra törekedtek dokumentumaik összeállítása során, hogy felvázolják az egyház mai társadalomban szükséges, újfajta jelenlétének módját, különös tekintettel arra, hogy hogyan tudja betölteni az evangelizációval és a katekézissel kapcsolatos küldetését. A püspökök világosan kifejezésre juttatják, hogy ebben az új történelmi állapotban alapvetően fontos, hogy az egyház *felismerje és elfogadja az új helyzetet*, annak gyökeres újdonságaival. A múlt nosztalgikus felemlgetése, a történelem kerekének visszaforgatására tett kísérletek nem segíthetnek. Ezen új kihívások felismerése, megértése és elfogadása pedig elsősorban arra kell, hogy ösztönözze az egyházat, hogy keresse

28 Ld. a 15. lábjegyzetben említett dokumentumokat.

29 A jelzett francia, német és quebeci püspökkari megnyilatkozások közös vonásainak összegzésénél MARTÍNEZ D. – GONZÁLEZ P. – SABORIDO J. L., *Proponer la fe hoy. De lo heredado a lo propuesto*, Sal Terrae, Santander, 2005, 9-39. o. tanulmányára támaszkodunk.

30 Vö. *Magyar Kateketikai Direktórium* 2. rész

bennük az „idők jeleit”, amelyek alapján világossá válik számára, hogy hogyan tudja betölteni Istentől kapott feladatát ebben az új történelmi helyzetben. A püspökök meggyőződése ugyanis, hogy az új történelmi helyzet számos új lehetőséget is felkínál.³¹

Az egyik legalapvetőbb feladatot abban jelölik meg, hogy az egyház közösségeinek *át kell gondolniuk az új generációk hitnevelésében alkalmazott szemléletet*. Ahogyan a francia püspökök fogalmazzák: az „örökség áthagyományozásából” átlépni a „felkínálásba”, meghívásba, egy kimondottan *missziós mentalitásba*. Olyan hitnevelésre van szükség, amely nem ismeretek halmazát örökíti át az új generációk tagjai számára, hanem segíti őket találkozni a magával közösségbe hívó Jézus Krisztussal, Rajta keresztül az életet kiteljesíteni tudó hit újdonságával, és segíti őket megtapasztalni a keresztény élet szépségét.³²

A mai korban, amikor a hagyományosnak mondott viszonyítási pontok jelentősége erőteljesen csökken, nélkülözhetetlen, hogy a hit életadó erejét *személyes felfedezésen* (ne pedig áthagyományozott „szokáson”, vagy a régebben igen, ma már kevésbé, vagy egyáltalán nem működő szocializáción) keresztül tapasztalja meg az ember, és így személyes, tudatosan meghozott döntésének köszönhetően élje a mindennapjait meghatározó hitét.³³

A francia püspökök egyik megnyilatkozásának címe: „Haladni a hit misztériumának szíve felé” találóan kifejezi a hitnevelés szóban forgó hangsúlyát. A lényeggel történő találkozás azonban kettős értelemben is szerepel a püspökkari megnyilatkozásokban. Egyrészt jelenti, hogy a hitbeli út kezdetén nélkülözhetetlen a forrással történő találkozás (mint az első evangelizáció része); másrészt pedig arra utal, hogy a keresztény közösségek számára is fontos újra fölfedezni és megélni a „hit misztériumának szívét”, hogy ebbe gyökeret verve tudjanak evangelizáló közösségekké lenni. A lényegre koncentráló, a legalapvetőbb forrásból merítő evangelizációról és katekézisiről van tehát szó. Ez azt jelenti más szavakkal, hogy az érintetteket segítjük találkozni avval a *spirituális tapasztalattal*, amely megsejteti velük a lényeget, továbbblendíti, és erővel tölti el őket, és nem azt, hogy egyszerűen hitünk lényegi igazságait, mint egyfajta tudást elevenítenénk fel, tárnánk eléjük.³⁴

A keresztény szocializáció mára széttöredezett (vagy megszünt) közegeinek hiányos (vagy hiányzó) működése miatt elengedhetetlen, hogy egyrészt a hitnevelés kezdetén az emberi és hitbeli alapok lerakásánál kezdje szolgálatát az egyház, másrészt pedig, hogy a hitfejlődés folyamatának egészen végighúzódjék az örömhír *meghívó, kiteljesese-*

31 Hasonló megfogalmazásokat találhatunk a *Magyar Kateketikai Direktórium* 2.3-ban is.

32 Vö. Uo. 3.2.

33 Vö. *Magyar Kateketikai Direktórium* 3.2.

34 Vö. *Magyar Kateketikai Direktórium* 2.2.1.; 2.2.2.; 2.2.7.

dést „felkínáló” jellegével történő találkozás, amely fontos feltétele annak, hogy az ember a megtérésben az első, vagy akár a sokadik lépést megtegye.³⁵

Az említett missziós mentalitás gyakorlati megvalósításának alapvető, elengedhetetlen tényezője a *személyes tanúságtétel*. Ez elsősorban abban nyilvánul meg, hogy a „hétköznapi, egyszerű” hívő éli az evangéliumot mindennapjaiban, kapcsolataiban, munkájában, pihenésében stb., és ebből világlik ki mások számára, hogy a megélt evangélium egy új életminőség forrása. A hívő szerepe itt elsősorban prófétai (jelnek lenni), nem pedig a klasszikus értelmében vett tanítói. Ez természetesen magában foglalja azt is, hogy szóban megossza másokkal azt a hittapasztalatot, amit megélt.³⁶

Ennek jelentős szerepe van – a „kifelé”, azaz a nem hívők felé történő tanúságtétel mellett – a keresztény közösségen belüli életben is, ahol az egyház tagjai egymást erősítik (és mutatnak példát) az arról történő tanúságtétellel, hogy hogyan van jelen életükben Isten, és milyen gyümölcsöket terem, ha az Ő szavára alapozzák mindennapjaikat.

Számos kortársunk számára a keresztény ember élettel történő tanúságtétele, vagyis a keresztény élettapasztalat nyelvezete az a „nyelv”, amelyet igazán megért, mint megszólító üzenetet.

Az eddig elmondottak együtt járnak egy a korábbihoz képest merőben új szemlélet meghonosításával is a katekézisben, mely szemlélet gyakorlati megvalósításához alapvető modellként áll előttünk a katekumenátus³⁷, amely már az ősegyház idején is a keresztény hitbe, életformába és közösségbe történő bevezetés folyamata volt, és amelynek újszerű formáját állította vissza a katolikus egyház 1972-ben. Az említett missziós helyzet és az evvel összefüggő szemlélet igényli, hogy a *katekézis a hit megélésébe* (és nem pusztán ismeretébe) *vezesse* be a benne résztvevőket. Konkrétabban szólva: a katekézis a hit fejlődését (az első és a folyamatos megtérést), személyessé tételét (egzisztenciális azonosulást az örömhírral), a mindennapi életben, és a keresztény közösség keretein belüli megélését (bekapcsolódva az egyház életének minden területébe) szolgálja. A katekumenátusi ihletettséggű katekézis bevezet a keresztény életbe, ennek megfelelően a hangsúlyt nem a megtanított, hanem az együtt, közös keresésben és párbeszédben felfedezett, *megtapasztalt* és megélt *igazságra*, mint életet kiteljesíteni tudó örömhírré helyezi, hogy az személyes meggyőződéssé válhasson azok számára is, akiknek korábban semmilyen kapcsolatuk nem volt a kereszténységgel.³⁸

Ebben a szemléletben a *hit folyamatos úton levést* jelent. Ezért van szükség arra, hogy az egyház felkínálja a minden életkorban és élethelyzetben lévő ember számára az élet-

35 Vö. U.o. 2.2.1.

36 Vö. U.o. 3.3.2.1.

37 Vö. *Katekézis Általános Direktórium* 91; *Magyar Kateketikai Direktórium* 3.2.

38 Vö. *Magyar Kateketikai Direktórium* 1.7.; 3.2.; 5.1.

helyzetének megfelelő – vagyis differenciált – szisztematikus, azaz átgondolt, tudatosan végzett katekézis lehetőségét.³⁹

Az ilyen értelemben felfogott hitnevelés olyan nevelőket, *kísérőket* igényel, akik képesek testvéri módon másokhoz társul szegődni a *hit megélésének útján*, – saját hitbeli tapasztalatuk, és ilyen irányú felkészültségük alapján – vezetni őket, személyesen odafigyelve rájuk.⁴⁰

A gyümölcsöző hitnevelés feltételezi a *keresztény közösséget* (elsősorban a plébániai szinten megéltet), amelynek ölén történik, és amelyet ugyanakkor épít is a hitnevelés folyamata. *Keresztény élettapasztalatra* (mit jelent gyakorlatban keresztény életet élni?) alapvetően a közösségben tehetünk szert. Itt születik és fejlődik a hitünk. Ahhoz, hogy közösségeink be tudják tölteni a hit kialakulásában és fejlődésében nélkülözhetetlen szerepüket, sokuknak szükségük van a megújulásra. Ennek egyik alapvető, kitüntetett eszköze a megújult szemléletű katekézis, továbbá az egész közösséget összegyűjtő, méltóságteljes, minden elemében hiteles liturgikus ünneplés.⁴¹

Mindez már jelzi azt, hogy a nem hívők felé történő új, evangelizációs lendületnek feltétele a *keresztény közösségek „önevangelizációja”*. Ahhoz ugyanis, hogy másokat el tudjunk vezetni hitünk lényegéhez, magunk is meg vagyunk hívva annak folyamatos, újszerű, életet formáló felfedezésére. Nélkülözhetetlen, hogy képessé váljunk adni is, közölni tettel és szóval, azt, amit mint életünknek alapját és célját felfedeztünk. Vagyis, hogy megfeleljünk a keresztségi hivatásunkból adódó szeretetteljes isteni meghívásnak. Mások evangelizációját meg kell, hogy előzze saját magunk evangelizációja.⁴²

Röviden kifejezve a püspökkari, hivatalos megnyilatkozások fő mondanivalóját, azt mondhatjuk, hogy a katekumenális szemléletű katekézisére térés egyszerűen azt jelenti, hogy *az egyház áttér a vallási tudatlanság fől számolására, túlnyomórészt intellektuális katekézisére az egzisztenciális, életet szolgáló, istenkapcsolat fejlődésére fókuszáló katekézisére.*

4.2.3. A belső megújulás, továbbfejlődés lehetséges irányai a felmérés tükrében

– A KUTATÁS EREDMÉNYEI ÉS A HAZAI PASZTORÁLIS PRIORITÁSOK. Kutatásunk eredményei teljes mértékben alátámasztják az elmúlt 15-17 évben napvilágot látott, a magyar egyház jövőbeli feladatainak fő csapásirányait megfogalmazó vizsgálatok következtetéseit.

39 Vö. U.o. 3. rész

40 Vö. U.o. 9.1.

41 Vö. U.o. 4.1.; 5.1.; 8.2.

42 Vö. U.o. 3.2.

A fentebb említett három pasztorális főfeladat⁴³ mindegyike visszaköszön a kutatásunk során összegyűjtött adatokból, illetve azok értelmezéséből. Ugyanis a fiatal- és felnőttkori megtérésekben leginkább szerepet játszó tényezők azok, amelyekre a legfontosabb pasztorális feladatok is rámutatnak: az evangelizációra nyitott és képes, vonzó életű keresztény közösségek és személyek meglétére.

Másrészt éppen ezek azok, amelyek az egyháztól a megtérésben várt további segítségéknél is leggyakrabban kerülnek említésre (nagyobb evangelizációs nyitottság; közösségi egyház; szervezett evangelizációs kezdeményezések; apostolkodásra képes, örömet sugárzó világi krisztushívók jelenléte). Fontosnak tarjuk megjegyezni, hogy a válaszadók a megtérésükben még várt segítségeket, és az ezekkel összefüggő, korábbi igényeiket most, azaz már a keresztény közösség tagjaiként fogalmazták meg. Többen kifejezetten jelezték is, hogy ezeknek a szükséges sajátosságoknak komoly hiányát élik meg környezetükben jelen helyzetükben is.

A kép teljességéhez hozzátartozik, hogy a válaszadók egészen kis része volt teljesen elégedetlen az egyháztól kapott segítséggel. Ez azt mutatja, hogy ahol kaptak segítséget, ott ez a „szubjektív visszhang” (elégedettség) terén is pozitív nyomokat hagyott, avval együtt, hogy a válaszadók jelentős része számos irányt jelzett, amelybe – véleményük szerint – érdemes lenne elmozdulni a gyakorlat szintjén, amelyek beleillenek az említett fő pasztorális feladatokba.

Tehát mondhatjuk azt a felmérés adatai alapján, hogy a '90-es évek eleje óta több fórumon is hangoztatott fő pasztorális feladatok megvalósítása valóban indokolt volt a közelmúltban, és az a jelenben, kimondottan a nemhívók hitre jutása szempontjából is.

– A BELSŐ MEGÚJULÁS LEHETSÉGES (ÉS SZÜKSÉG KÍVÁNTA) ÚTJA. Egyik kérdésünk, amelyre kerestük a választ kutatásunk során az volt, a fejlődés mely lehetséges útjaira mutatnak rá a felmérés eredményei, amelyeken célszerű haladnunk nekünk, keresztény közösségeknek és egyéneknek ahhoz, hogy a nemhívók felé történő evangelizációs feladatunkat mind gyümölcsözőbben be tudjuk tölteni? Egyszerűbben kifejezve az egészen gyakorlatias kérdést: milyen irányba, és milyen módon képezzük magunkat, közösségeinket, hogy a ma emberét segíteni tudjuk a hitre jutásban?

Az előző gondolatok alapján egyértelmű, hogy a kérdésre adott válasz egyben érinti azt is, hogy mit tehetünk azért, hogy a pasztorális főfeladatok megvalósításában is haladjunk előre, hiszen azok szorosan összefüggnek az evangelizációs képességekben történő növekedéssel.

Meglátásunk szerint a kutatás során beérkezett adatok és azok értelmezése a zsinati egyházkép és pasztorációs szemlélet fényében is indokolják a korábbiakban ismerte-

43 Ld. 4.2.1. pont

tett⁴⁴, újszerű hitnevelési szemléletnek az egyház élete minden területén történő gyakorlati megvalósítását. A hitnevelés mai, megújult szemléletének hazai körülmények közötti szükségességét a kutatásból kivilágoló alábbi szempontok támasztják alá.

Az új társadalmi helyzet Európa számos, keresztény gyökerekkel rendelkező országában leírt alapvető vonásai hazánkban is érvényesek.⁴⁵ A kutatás adatai közül a gyermekkori vallásos neveltetésre vonatkozóak mutatnak rá néhány tipikus és lényeges sajátosságra.

A válaszadók jelentős része (40%) nem részesült gyermekkorában semmilyen vallásos neveltetésben. Azok esetében, akik részesültek, a hagyományos stílusú katekézis alacsony határfoka (legalábbis rövidtávon) egyértelmű. Sokuk beszámolójából kiderült, hogy ez a katekézis erőteljesen ismeretcentrikus volt, kevésbé, vagy egyáltalán nem az Istennel megélt személyes kapcsolatra vezetett. Jelentős számban jelezték hogy ebből a vallásos neveltetésből hiányzott a pozitív egyháztapasztalat megszerzése, az igényelt közösségi dimenzió megélése. Az is világosan kirajzolódott a válaszokból, hogy sok helyütt a szervezett katekézis nem, vagy alig integrálódott a keresztény közösség életének egyéb eseményeibe, kevésbé segítette elő a közösség életébe történő tényleges és motivált bekapcsolódást.

A gyermekkori vallásos nevelés negatívumai között többen említették a közösség, és elsősorban a felnőttek (ezen kategórián belül is kifejezetten a katekéták) által „sugárzott” torz istenképet, amely egyrészt a felnőtt keresztények hiányos hitéletére, másrészt ezen belül is a katekéták (mind teológiai, mind pedig lelkeségi, evvel összefüggésben szemléletbeli) képzésének komoly hiányosságaira mutat rá.

Mindezekkel együtt állíthatjuk, hogy a vallásos neveltetésben részesülő válaszadók többségénél „volt értelme” így is – azaz számos év „szünet” meglétével – a gyermekkori vallásos nevelésnek. (Több mint 72%-uk számára volt pozitív hatása, 36%-uk csak pozitív hatásokat említett.) Mégis tény, hogy akkor az a vallásos nevelés nem töltötte be, vagy nem tudta betölteni szándékolt szerepét.

Az új szemléletű hitnevelés többi sajátosságának szükségességét és tényleges eredményességét elsősorban éppen a megtérésben szerepet játszó fő tényezők, valamint az egyháztól várt további segítségük igazolják az alábbiak szerint.

A missziós mentalitással kapcsolatban a válaszadók beszámolóiból kiviláglik, hogy a keresztény egyének és közösségek nyitottsága, párbeszédkészsége, valamint az, hogy nekik köszönhetően sokan elsőként a „megélt” és nem a „tanított” evangéliummal találkoztak, nélkülözhetetlen tényező volt a megtérés folyamatában. Ugyanez kerül előtérbe az egyháztól várt további segítségük említésénél is.

Az előzővel szorosan összefügg, hogy az Örömhír személyes felfedezése alapvető feltétele volt az isteni hívásra történő szabad válasznak. Számos válaszadó egyértelműen kifejezte, hogy a keresztény közösségektől és tagjaiktól komoly segítséget kaptak abban, hogy keresésük gyümölcseként „összeálljon” bennük a kép arról, hogy ki akar lenni számukra Isten az életükben.

44 Ld. A tanulmány 4.2.2. pontja.

45 Vö. *Magyar Kateketikai Direktórium* 2. rész

Több ponton említést tettünk már arról, hogy a válaszadók alapvető hitbeli döntésének meghozatalában elsődleges szerepe volt a hittel kapcsolatos elemi, személyes tapasztalatoknak.

Arról is szóltunk már, hogy ezek a tapasztalatok a hittel kapcsolatos tudásban történő gyarapodással együtt lehetővé tették, hogy a megtérők fokozatosan otthonra találjanak az egyház közösségében. Bár konkrétan kevés válaszadó fogalmazta meg, hogy számára a megtérés egy folyamat, mégis többségük egyéb válaszaiból kitűnik, hogy számukra az Istennel-élés folyamatos, egész életen át tartó útonlevést jelent.

Azt, hogy a kutatásban válaszadóként résztvevő fiatalok és felnőttek valódi, mindenféle kényszertől mentes meghívással találkoztak a keresztény közösségek és tagjaik részéről, mi sem bizonyítja jobban, mint az a tény, hogy számukra a megtérésnek alap-eleme az Isten melletti szabad, egész lényüket érintő, teljes odafordulás.

A megtérést elősegítő leggyakoribb tényezők, továbbá az egyháztól várt további segítségük egyértelműen kiemelik a közösségi és egyéni tanúságtétel, továbbá a közösségi élet elsődleges szerepét az első evangelizációban.

Az előző megállapításnak része, hogy a keresztény közösség tagjai részéről meg tapasztalt személyes kísérés, odafigyelés döntő jelentőségű volt a válaszadók többségénél a hitre jutásban.

A püspökkari dokumentumok által felvázolt hitnevelési szemlélet sajátosságai közül egyetlen olyan van, amely az imént említettekhez képest elsősorban az egyháztól várt segítségük között kerül elő, bár feltételezhetjük, hogy közvetetten az egyháztól kapott segítségük között is szerepel (hiszen csak így magyarázható, hogy voltak személyek és közösségek, akiknek szerepe volt a nemhívók megtérésben). Ez pedig az egyház önevangelizációja, amelynek szerves része az egyháztagok élethelyzetét figyelembe vevő, differenciált képzési lehetőségek biztosítása, amelyeken történő részvétel lehetőséget ad arra, hogy a keresztény hívők (még jobban) felkészüljenek az élet különböző területein adódó, személyek közötti evangelizációra is. Továbbá ez az a sajátosság, amely a hazai helyzetből adódó pasztorális prioritások között külön is említésre kerül, mint fontos feladat.

Ugyanakkor ennek az új hitnevelési szemléletnek ez az a sajátossága, amelynek gyakorlati megvalósítása a többi, itt említetthez képest a legnagyobb horderejű módszertani kérdéseket veti fel; valamint ez az, amely az összes többi, felvázolt jellemzőben történő fejlődésnek kulcsa is. Hiszen alapvetően attól függ az evangelizációs képességünkben történő növekedés, hogy mi magunk, keresztény közösségek és egyének hogyan alakulunk Krisztus képmására, és hogyan válunk képessé annak közlésére, ami életünk és reményünk végső és biztos alapja.

Ezen okok miatt figyelmünket a továbbiakban az egyház önevangelizációjának lehetőségeire irányítjuk, figyelembe véve a kutatás során megfogalmazódó, e témát érintő hangsúlyokat is.

– KONKRÉT LEHETŐSÉGEK AZ ÖNEVANGELIZÁCIÓRA. Az egyház belső evangelizációjának, mint megújulásnak néhány alapvető, egészen konkrét lehetőségét már említettük.⁴⁶ Itt olyan megoldásokra szeretnénk rávilágítani, amelyek ezeket is magukba ölelik, két kérdésre keresve a választ.

Első kérdésünk az, hogy vannak-e az egyháznak saját belső életére vonatkozó tevékenységei közül olyanok, amelyek – megfelelő végzésük esetén – hozzájárulnak az első evangelizáció jelenlegi gyakorlathoz képest még gyümölcsözőbb megvalósításához?

Második kérdésünk: van-e az egyház küldetésének esetleg egyetlen olyan tevékenysége, amelyre különös figyelmet szánva módunkban áll nagymértékben előrelendíteni a főntebb fősorakoztatott összes pasztorális prioritás, és benne az első evangelizáció ügyét is? Ezt a kérdést azért tekintjük lényegesnek és gyakorlatiasnak, mert az egyházi közösségek élete sokszor ma annyira szerteágazó, hogy többen szeretnék világosan látni azt, hogy mire összpontosítsák figyelmüket, energiájukat ahhoz, hogy a közösség élete a fejlődés útján nagyobb lendületet vegyen, és ne forgácsolódjon széjjel talán kevésbé fontos teendőkben.

A kérdésekre a választ valamilyen szinten megadja a már jellemzett és többször említett „önevangelizáció”. Ugyanakkor megmarad a kérdés, hogy ez konkrétan mit rejt magában?

A kutatás eredményei, illetve a gyakorlati reflexiókban jelzett, irodalmilag is alátámasztott felismerések felhívják a figyelmünket mindazokra az emberi vonásokra, képességekre és tudásra, amelyek birtoklása „hasznos” a keresztény emberek és közösségek számára ahhoz, hogy az első evangelizációnak mind eredményesebb munkásai legyenek. Ezek közül néhányat említünk felsorolásszerűen: egészséges önszeretet, önellfogadás; érzelmi egyensúly; kapcsolat kialakítási készség és igény; a figyelmes meghallgatás képessége; elégséges önkifejezési képesség; jártasság az önellfogadás, önszeretet előmozdításának módjában; személyes, egyre mélyülő istenkapcsolat (Lélektől vezettség); letisztult hitismeret; képesség a saját életet Isten szavának fényében értelmezni; egyházas érzék; benső igény az Örömhír továbbadására stb.⁴⁷

Szükséges tehát, hogy az egyház önevangelizációja hozzájáruljon tagjaiban és közösségeikben e vonások, képességek, ismeretek növekedéséhez és bővüléséhez.

46 Ld. a tanulmány 4.1.2. pontja.

47 Vö. még a korábban említettek mellett pl. *Evangelii nuntiandi* apostoli buzdítás VII. rész; *Redemptoris missio* apostoli buzdítás VIII. rész; CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, *Guida per i catechisti*, EDB, Bologna, 1994, 21

Az első kérdésre keresve a választ azt mondhatjuk, hogy sok olyan tevékenység van, amely a maga módján hozzájárul az eredményesebb első evangelizáció megvalósításához. Gondolhatunk pl. a különféle, direkt evangelizációs alkalmak szervezésére⁴⁸, amelyek során a keresztény közösség tagjai tulajdonképpen „szembeállítják magukat” az evangelizáció egy sajátos formájának kihívásával, amelynek meg kívánnak felelni, ezért elsősorban magukban tisztázzák a lehetséges felmerülő kérdéseket, nehézségeket. A közös feladat szolgál apropóul a hit újragondolásához és újszerű kifejezéséhez. A szolgálat jellegétől, idejétől függ azonban, hogy ez az újragondolás mennyire eredményez mély, és a hit minden területére kiterjedő, benső átalakulást, a praktikus képességek és tudás megszerzése mellett.

Másik példa maga a közösség liturgikus ünneplése, amely tanít, segít szembesülni az evangéliummal, istentapasztalatra ad lehetőséget, közösségbe vezet és közösséget teremt, és küldetésbetöltésre hív. Azonban a liturgikus ünneplés alapvetően ünnepi, és nem képzési alkalom. Sok tekintetben formál, de nem minden területen, amelyeken szükséges lenne a gyarapodás az első evangelizáció szempontjából. (Elegendő arra gondolni például, hogy a személy-személy közötti evangelizáció folyamatában az egyik leg-alapvetőbb a párbeszédre, kétirányú kommunikációra való képesség, amelynek „gyakorlására” nem kifejezetten ad teret a liturgikus ünneplés; továbbá egészen más jellegű közösségi tapasztalatot biztosít, mint aminek a megélésére az evangelizációban szükség van).

Utolsóként említjük – bár sorolhatnánk a példákat – a különböző tematikus előadás-sorozatok az egyház hitének fő igazságairól, kifejezetten a templomlátogató hívőknek. Ezek háttérben nem ritkán az a szándék áll, hogy ezen igazságok megismerésével, vagy felelevenítésével a hívők képesek legyenek a szóbeli tanúságtételre is. Ugyanakkor kérdés marad, hogy az ezeken résztvevő keresztény valóban fel tud-e készülni arra az evangelizációra, amelyre a kutatásban részt vett válaszadók többsége fogékony volt (ahol az elsődleges tényező a velük megélt kapcsolat minősége volt).

A második kérdésre is (van-e esetleg *egyetlen* olyan egyházi tevékenység, amelyre hangsúlyt helyezve mind a három fő pasztorális feladat, és bennük az első evangelizáció ügyét is előmozdíthatjuk?) a válasz megtalálható az egyház életében: mind a hivatalos megnyilatkozásokban, mind pedig számos egyházmegye, plébánia, lelkiségi mozgalom mindennapi szolgálatában.

A következőket olvashatjuk II. János Pál pápa katekézissel kapcsolatos, az egész egyház számára mérvadó 1979-es dokumentumában, a *Catechesi tradenda*eben (15. pont):

48 Ld. pl. a budapesti városmissziós kezdeményezéseket.

„ [...] minél inkább kifejezi akár egy helyi egyház, akár az egyetemes Egyház, hogy elsőbbséget 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 katekézisi munkába vetett bizalmát, a legfontosabb dolgai közé tartozónak tekintve azt. Az Egyház tudja, hogy legjobb erőit kell bevetnie a katekézisbe, nem kímélve sem fáradságot, sem gondot, sem anyagi áldozatokat azért, hogy alkalmas kiképzést kapjanak mindazok, akik katekézisként fognak dolgozni. De mindez nem csupán emberi megfontolások, hanem a hit követelménye is.”⁴⁹

A pápa szavai a mai társadalmi, kulturális, vallási helyzetben az általunk korábban felvázolt, új szemléletű katekézis nélkülözhetetlen szerepét hangsúlyozzák az egyház életének minden területen történő fejlődése szempontjából.

Az elmúlt évtizedekben számos olyan konkrét, tervszerűen átgondolt, korszerű kateketikai kezdeményezés is született a világegyházban, amely modell értékű a magyar egyház számára is, mert példát ad a számunkra is elsődleges pasztorális kihívások eredményes megválaszolására.

Ezek a kateketikai kezdeményezések az egyházmegyék, plébániák életének átfogó, azaz mindegyik egyházi feladatkört (liturgia, közösségi élet, testvéri szolgálat, tanúságtétel) érintő megújulásának motorjai. Tehát nem csak a „hitbeli tudást” gyarapítják, hanem a közösség életének egészét segítik fejlődni.

Ennek alapja, hogy a katekézis szervesen beleilleszkedik egy tudatosan megtervezett, tágabb pasztorációba: avval összhangban van, annak céljait segíti elérni a katekézis adta kereteken belül.

Ezen katekézisi-modellek javarészt végigvezetik a benne résztvevőket (elsősorban felnőtteket és fiatalokat) egy olyan, általában több évig tartó úton, amelyben lehetőségük van Istenbe vetett hitüket újra alapozni, önmagukra találni, „rendbe rakni” életüket, eleven kis- és nagyközösségi tapasztalatra szert tenni. Továbbá újra (vagy újszerűen) elmélyülni az Istennel megélt bensőséges kapcsolatban, tevékenyen bekapcsolódni a helyi

49 Saját kiemelés. Vö. még *Christifideles laici* apostoli buzdítás 34-35

egyház életébe egyéni karizmákat felfedezve és kamatoztatva, valamint képessé válni a személyes, illetve a társadalmi szintű apostolkodás különböző formáira.⁵⁰

A legtöbb ilyen modell főbb céljait és módszertani sajátosságait tekintve hasonló, tematikájuk szempontjából lehetnek nagyobb eltérések is, ami azt mutatja, hogy hasonló pasztorális kihívásokra sokféle, ugyanakkor mégis egy irányba vezető kateketikai úton elindulva lehetséges eredményes választ adni.

Felidézve a kutatás során megfogalmazódott elsődleges megtérési tényezőket, illetve a „még várt” segítségeket az egyháztól a megtérés folyamatában, láthatjuk, hogy az imént, röviden jellemzett katekézis-modellek ezek mindegyikére vonatkoznak, minden ezekhez kapcsolódó feltétel (kisközösségi háttér, apostoli lelkületű vezető stb.), továbbá személyes képesség, készség és tudás kialakulására, fejlődésére elvileg lehetőséget adnak.

Hazánkban is vannak hasonló kezdeményezések⁵¹, de közel sem mondhatjuk, hogy eddig kihasználtuk volna az összes lehetőséget, illetve, hogy széles körben tudatosan keresnénk a jelzett modellek által felkínált megújulás számunkra is járható útjait.

4.2.4. A nem hívők felé történő első evangelizáció – a kutatás fényében

Végezetül jelzünk néhány szempontot, illetve lehetőséget kutatásunk eredményei alapján az eddig, már több ponton említettek mellett, amelyek kifejezetten a nemhívők felé történő, átgondolt első evangelizációs kezdeményezések mind gyümölcsözőbb megvalósításához kívánnak további támpontokat adni.

Tanulmányunk előző pontjában kifejtettük, hogy az első evangelizációs kezdeményezések eredményességének alapvető feltételei a hitükben megújult keresztyének és közösségeik, és hogy ezek megújulásának kitüntetett lehetőségeit jelentik a különböző, jól strukturált felnőtt-katekézisek, amelyek végső soron a tudatos apostolkodásra is felkészítenek.

50 Ezekkel a katekézis-modellekkel kapcsolatban ld. SORAVITO L., *La catechesi degli adulti*, Elle Di Ci, Leumann – Torino, 1999, 42, 145-148, 150-157, 216-218, 220-221. o.; ALBERICH E. – BINZ A., *Forme e modelli di catechesi con gli adulti*, Elle Di Ci, Leumann – Torino, 1993.; ROCCHETTA C., „Fare” i cristiani oggi, EDB, Bologna, 2001, 177-189. 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.; LAZARO R., „Il concetto di itinerario nella catechesi”, in: STENICO T. (Szerk.), *Evangelizzazione, catechesi, catechisti. Una nuova tappa per la Chiesa del Terzo Millennio*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1999, 434-447. o.

51 Az egyre több helyen beindult, a katekumenátus folyamata szerint történő szentségi felkészítés lehetőséget biztosít a szentségekre készülőköt kísérő keresztyének, és a tágabb plébániai közösség hitbéli megújulására is. Az apostolkodásra, evangelizációra felkészítés pedig e folyamat utolsó, ún. mystagógikus szakaszának lehet egyik hangsúlyos eleme. Szintén apostolkodásra felkészítő lehetőség hazánkban a Szent András Evangelizációs Iskola által felkínált tematikus képzési alkalmak sorozata.

Természetes tehát – és ahogyan jeleztük korábban, a Katekézis Általános Direktóriuma szükségesnek is tartja – hogy ezek a „hitmegújító” folyamatok végső soron konkrét, szervezett evangelizációs kezdeményezésekbe torkolljanak.

Felmérésünkben a válaszadók a kutatásban történő részvétellel szóló meghívással személyes kapcsolatokon, illetve nyilvános fórumokon történő felhívásokon keresztül találkozhattak. Ez a kapcsolati rendszer és „tájékoztatási út” elvileg lehetővé tette, hogy minden társadalmi réteg képviselőihez eljusson a felhívás. Ennek ellenére elenyészően kevés volt a szakmunkás végzettségű, és/vagy jelenleg is kétkezi munkából élő válaszadó. Ebből a tényből messzemenő következtetéseket nem kívánunk levonni, mindössze azt jelezzük itt, nem kizárt, hogy ez annak az „értelmiségi-centrikus” pasztorációnak a ma is esetleg érvényes jele, amely már egy ideje fennálló sajátossága a magyar egyház életének.⁵²

Akár igaz, akár nem a munkásrétegek „elfeledettsége”, a keresztény közösségeknek lényeges tudatosítaniuk, hogy minden társadalmi réteg – így a munkások – számára is fontos, hogy konkrét evangelizációs kezdeményezések szülessenek.⁵³

Szükséges megtalálnunk azokat az „érintkezési felületeket”, találkozási pontokat (vagy sok helyütt elterjedt kifejezéssel élve „kapu-programokat”), amelyek lehetőséget teremtenek arra, hogy az első evangelizáció tényezői „működésbe léphessenek”, vagyis, hogy hívők és nemhívők valóban találkozhassanak, kapcsolatot tudjanak kialakítani, és őszinte párbeszédbe tudjanak kezdeni. A helyi keresztény közösségek feladata, hogy felismerjék a körülöttük élőkben meglévő igényeket, nyitottságot, fogékonyságot, és ezek alapján, ezekre válaszolva kínáljanak fel kifejezetten – vagy nem egyenesen annak hirdetett – evangelizációs programokat.

A válaszadók jelentős része beszámolt arról, hogy különböző típusú lelkigyakorlatoknak és kurzusoknak – amelyek kimondottan az ő igényeikre, hitbéli keresésükre, élethelyzetükre válaszoltak – jelentős szerepük volt istenre-találásukban. Ezekben az élmény (a személyes, egész lényükben megélt megszólíttóság), és az újszerű tudás Istenről, hitről szorosan összefonódott.

Ugyanakkor a beérkezett válaszok közt akadtak olyanok is, amelyek kifejezetten hangsúlyozták a „nem direkt” evangelizációs kezdeményezések fontosságát. Gondolhatunk itt akár kulturális, akár sport vagy egyéb jellegű tevékenységekre is.

A megtérést elősegítő leggyakoribb tényezők vizsgálata során különös hangsúllyal domborodott ki, hogy az evangelizáció munkásai számára ma nélkülözhetetlen, hogy rendelkezzenek a tiszteleten, krisztusi szereteten, önzetlen érdeklődésen alapuló, valódi testvéri párbeszéd képességével. Evvel szorosan összefügg, hogy elemi jártasságra tegyenek szert a mások fokozatosan kibontakozó szemléletmód-formálásának, valamint

52 Vö. ТОМКА М., *Magyar katolicizmus 1991*, Országos Lelkipásztori Intézet, Budapest, 1991, 25. o.

53 Vö. *Evangelii nuntiandi* apostoli buzdítás 5

őszinte, kritikus keresésének elfogadásában, felvállalásában és segítésében, röviden kifejezve: az első evangelizáció „módszertanában”.

A kutatás során tisztán kirajzolódott annak szükségessége, hogy a keresztény közösségek biztosítsák a hitfejlődés folyamatosságát, vagyis teremtsék meg annak lehetőségét, hogy a hit útján elinduló ember mindaddig kapjon megfelelő segítséget keresésében, amíg hitében annyira meg nem erősödik, hogy erős, „önjáró” tagjává válik az egyháznak. Ez a gyakorlatban azt jelenti, hogy van hová továbblépnie a kifejezetten első evangelizációs kezdeményezésekből a megtérés útján elinduló embereknek. Ez konkrétan a keresztény életbe szisztematikusan bevezető katekumenátus folyamatába történő bekapcsolódás lehetőségére vonatkozik, és evvel szoros összefüggésben a folyamatos, személyes kísérés biztosítására, amelynek megléte sokak számára egyben a továbblépés alapvető tényezője is.

Általános tapasztalat, hogy a gyakran hihetetlen sok energiát és szervezési időt felemészítő, „kampányszerű”, nagy evangelizációs alkalmak kis hatásfokúak.⁵⁴ (Legalábbis abban a tekintetben, hogy hány ember mérhető – azaz még az evangelizációs program során „visszaigazolt” – megtérését mozdítják elő. Abból a szempontból bizonyosan gyümölcsözők, hogy a szervezők missziós nyitottságát és képességét erősítik.) Ez az alacsony hatásfokkal kapcsolatos megállapítás a kutatás eredményeinek tükrében különösképpen akkor mondható igaznak, ha az evangelizációs kezdeményezés során nem születnek olyan emberi kapcsolatok hívők és nemhívők között, amelyek a nemhívő folyamatos haladásának előmozdítói lehetnek, illetve, ha nincs hova, merre továbbvezetni a hit útján elindultakat.

5. A TOVÁBBLÉPÉS IRÁNYAI

Kutatásunk eredményei további vizsgálatok és konkrét teendők lehetőségére is felhívták figyelmünket.

A válaszadói kör folyamatos bővítésével, így a kutatás folytatásával módunkban áll még árnyaltabb képet kapni a megtérésben szerepet játszó tényezőkről és gyakorlati következményeiről.

Ugyanakkor a fiatal- és felnőttkori megtérést elősegítő tényezőkről kirajzolódott legfontosabb megállapításaink az eddigi – a tanulmányunkban is jelzett – reflexiókkal és hivatalos útmutatásokkal együtt további támpontként szolgálhatnak már most is a lelkipásztorok, a katekéták és más pasztorális munkatársak képzésének felülvizsgálatához, és szükség szerinti átalakításához.⁵⁵

Az eddigiekben megfogalmazott, az egyház gyakorlatára vonatkozó következtetések pedig arra ösztönöznek minket, hogy mi magunk is szószólói, valamint lehetőségeink szerint tevékeny előmozdítói és résztvevői legyünk annak a közös összefogásnak, amely

54 Vö. PETERSEN J., *Az evangelizálás, mint életstílus*, KIA, Budapest, 2000, 25. o.

55 Vö. *Magyar Kateketikai Direktórium* 9.2. pontjának bevezető gondolatai.

a magyar egyház további belső megújulását segíti elő elsősorban a fiatalok és a felnőttek katekéziséén, valamint a kifejezett első evangelizációs kezdeményezéseken keresztül.

Ferencz Zoltán, tudományos munkatárs, MTA Szociológiai Kutatóintézet

Dr. Keszeli Sándor, tanszékvezető főiskolai docens, SZHF

Kovács-Krassói Anikó, tudományos segédmunkatárs, SZHF

MELLÉKLET

DEMOGRÁFIAI KÉRDÉSEK

(Kérünk, egészítsd ki, illetve húzd alá a megfelelő részeket!

A válaszadás önkéntes. Az adatokat titkosan kezeljük.)

1. A kérdőív kitöltőjének neme:

1 – férfi

2 – nő

2. Születési ideje: (év)

19..

3. Jelenlegi lakóhelyed (a település neve):

.....

4. Legmagasabb iskolai végzettséged - Karikázd be a megfelelőt!

1 – nem jártam iskolába

2 – általános iskola

3 – szakmunkás-, szakiskolai bizonyítvány, vizsga, mesterlevél, segédlevél, tanonc-iskola

szakközépiskolai érettség

4 – gimnáziumi érettségi

5 – érettségihez kötött szakképzés (nem szakmunkásvizsga!), technikum, felsőfokú-nak nevezett, diplomát nem adó felsőfokú képzés

6 – főiskolai diploma, felsőfokú technikum

7 – egyetemi diploma

5. Dolgozol-e, folytatsz-e valamilyen rendszeres jövedelemszerző tevékenységet?

1 – igen

2 – nem

6. Te jelenleg olyan vagy, aki

1 – aktív kereső

2 – GYES-en, GYED-en, GYÁS-on lévő

3 – nyugdíjas, öregségi (saját jogon), özvegyi nyugdíjas

4 – rokkant nyugdíjas (leszázalékolt)

5 – munkanélküli

6 – tanuló

7 – háztartásbeli, egyéb inaktív kereső (vagyonából, ingatlana, lakása bérbeadásából él, csak eltartási vagy csak életjáradéki szerződése van), egyéb eltartott (szociális segélyből él, intézményi eltartott, csak gyermekei támogatják, fogyatékos)

7. Foglalkozásodat, beosztásodat tekintve...

- 1 – Felső- vagy középvezető, nagyvállalkozó
- 2 – Szabadfoglalkozású értelmiségi
- 3 – Beosztott, egyéb szellemi foglalkozású
- 4 – Kisiparos, kiskereskedő, egyéni gazdálkodó, vállalkozó
- 5 – Szakmunkás
- 6 – Betanított segéd- vagy alkalmi munkás
- 7 – Tanuló
- 8 – Egyéb

8. Mi a Te családi állapotod?

- 1 – nőtlen, hajadon, egyedülálló
- 2 – házas, egyedül élő
- 3 – elvált, egyedül élő
- 4 – özvegy, egyedül élő
- 5 – nőtlen, hajadon, élettárssal élő
- 6 – házas, házastárssal élő
- 7 – házas, élettárssal élő
- 8 – elvált, élettárssal élő
- 9 – özvegy, élettárssal élő

9. Mennyi a havi nettó összjövedelmek, akik egy közös háztartásban (közös kasszán) éltek? (Kérünk, számíts be minden bevételt: családi pótlék, gyerektartás, háztáji, másodállás, stb.!)
 ... ezer Ft

vagy válaszd ki az alábbi kategóriák közül azt, amelyik a Ti háztartásotok havi nettó összjövedelmét jellemzi!

- 1 – 90 000 Ft alatt
- 2 – 90 001 és 120 000 Ft között
- 3 – 120 001 és 150 000 Ft között
- 4 – 150 001 és 200 000 Ft között
- 5 – 200 001 és 300.000 Ft között
- 6 – 300.000 Ft felett

10. Hányan éltek egy háztartásban (egy kasszán)? fő

A HITRE, MEGTÉRÉSRE VONATKOZÓ KÉRDÉSEK

Kérünk, a kereteken belüli helyet használd ki a válaszadásra! Ha valamelyik kérdéshez feltétlenül fontosnak tartod, hogy többet is megossz, külön lapon jelölve írd le!

11. Volt-e részed vallásos nevelésben gyermekkorodban? (Húzd alá a megfelelőt!)

1 – igen

2 – nem

12. Ha igen, röviden összegezd főbb sajátosságait, állomásait!

13. Milyen jelentőséget tulajdonítasz gyermekkori vallásos neveltetésednek felnőttkori megtérésed szempontjából? Mi volt ebben, ami segített a tudatos, felnőttkori hitre jutásban? Mi volt, ami gátolt?

14. Miben látod megtérésed lényegét? (Mit jelent a Te számodra, a Te életedben a megtérés?)

15. Mik voltak azok a tényezők (személyek, események, új ismeretek stb.), amelyeknek döntő szerepük volt abban, hogy felnőttként megtérj? Kérünk, sorold fel, és röviden jellemezd ezeket!

16. Miben lendítettek előre Téged ezek a tényezők? (Mit adtak Neked?)

17. Milyen segítséget kaptál az egyháztól abban, hogy megtérj?

18. Milyen segítséget vártál volna még (milyen segítség jött volna jól) az egyháztól abban, hogy megtérj?

A TULAJDONSÁG FOGALMA KURT GÖDEL ONTOLÓGIAI ISTENÉRVÉBEN

Mintegy kétszáz évvel Kant megsemmisítőnek vélt kritikája után, amely lehetetlennek nyilvánított minden ontológiai istenérvet, a 20. század közepén újra a figyelem középpontjába került Szent Anzelm istenérve és annak több módosított változata. A klasszikus gondolatmenetnek a modális logika eredményei segítségével történő rekonstrukciói mellett számos olyan új konstrukció is született, amely Isten létét a formális logika legkorszerűbb eszköztárával próbálta megközelíteni. Ezek közül is kiemelkedik Kurt Gödelnek, a század egyik legnagyobb matematikusának és logikusának mindössze egy gépelt oldalt kitevő kísérlete. (Gödel 1970, 403-404). A szakirodalomban mára általánossá vált az a vélemény, hogy – amennyiben elfogadjuk a modális logika S5 rendszerét – a levezetés formailag korrekt,¹ továbbá hogy öt axiómája és három definíciója konzisztens rendszert alkot (Perzanowski 1991, 629). Van, aki odáig megy, hogy azt mondja, ez „az ontológiai istenérv legmeggyőzőbb változata.” (Kutschera 1990, 332).

Ennek ellenére Gödel rendszerét *mint istenérvet* mindaddig semmitmondónak, pusztán formális játéknak kell tartanunk, amíg nem sikerül a formulákhoz megfelelő szemantikát szerkeszteni. E munkát két fontos szempont egyidejű érvényesítésével kellene elvégezni. Egyrészt a szimbólumok olyan interpretációjára van szükség, amely lehetővé teszi, hogy a levezetett lény istennek legyen nevezhető. Másrészt ügyelni kell arra, hogy a vallásfilozófiailag elfogadható szemantikából ne következzenek az érv istenéhez tartozó világra nézve filozófiai szempontból kevésbé kívánatos állítások. A gödeli *Ontologischer Beweis* című feljegyzés mindkét szempontból jelentős kihívást jelent. A nehézségek egyeseket az érv premisszáinak módosítására késztettek (Anderson 1990; Hájek 2002; Kovač 2003; v.ö. Fuhrmann 2005, 22-24); mások úgy vélik, hogy a módosított rendszerek esetében is kétséges, hogy a kiinduló formulák plauzibilis értelmezése elvezethet-e egy „teológiai érdekes konklúzióhoz” (Hasen 1998, 374-375; v.ö. Oppy

¹ A levezetés menetét lásd például: Csaba 1998

1996). Igaz, olyanok is vannak, akik az érv eredeti formájának is komoly meggyőző erőt tulajdonítanak (például Essler 1991), azt előnyben részesítik a módosításokkal szemben (v.ö. Small [É.n]a, Part III. vége), és használhatónak tartják bizonyos vallásfilozófiai jelentős kérdések tisztázásában (Muck 1992b, 60-61; Perzanowski 1991, 629).

A következőkben kizárólag a Gödel hagyatékából előkerült változat szemantikájának kérdésével foglalkozom. Látni fogjuk, hogy valóban nagyon nagy ára van annak az egyszerűségnek, ami az érv formális részét annyira vonzóvá teszi. Gödelnek mindössze nyolc formulára² volt szüksége célja eléréséhez.

1. Axióma $[P(\phi) \& P(\psi)] \supset P(\phi \& \psi)$
A pozitív tulajdonságok együtt is pozitívak.
2. Axióma $\sim[P(\phi) \equiv P(\sim\phi)]$
Vagy egy tulajdonság, vagy a komplementere pozitív.
3. Axióma $P(\phi) \supset \Box P(\phi)$
Egy pozitív tulajdonság szükségképpen pozitív.
4. Axióma $P(E)$
A szükségszerű létezés pozitív tulajdonság.
5. Axióma $\{P(\phi) \& \Box \forall x[\phi(x) \supset \psi(x)]\} \supset P(\psi)$
Az a tulajdonság, amit egy pozitív tulajdonság szükségszerűen maga után von, maga is pozitív.
1. Definíció $G(x) \equiv \forall \phi[P(\phi) \supset \phi(x)]$
Valami pontosan akkor isten³, ha minden pozitív tulajdonsággal rendelkezik.
2. Definíció $L(\phi)(x) \equiv \langle \phi(x) \& \forall \psi\{\psi(x) \supset \Box \forall y[\phi(y) \supset \psi(y)]\} \rangle$
Valami pontosan akkor lényegi tulajdonsága viselőjének, ha annak minden tulajdonságát szükségszerűen maga után vonja.
3. Definíció $E(x) \equiv \forall \phi[L(\phi)(x) \supset \Box \exists x\phi(x)]$
Valami pontosan akkor létezik szükségszerűen, ha minden lényegi tulajdonságának szükségszerűen van viselője.

² A tanulmányomban idézett formulákat szerzőjük írásmódjától függetlenül mindig Ruzsa 2001 szerint közlöm. A külső kvantorokat az egyszerűség kedvéért rendre elhagyom.

³ Az angol nyelvű szakirodalomban a G predikátum kiolvasására a Gödel által nem használt „God-like” kifejezés terjedt el. Csaba Ferenc az „isten-jellegű” és az „isten-szerű” fordítást választotta. Mivel G nem névparaméter, tehát a formulákban sem egy individuum neve helyett áll, hanem arra szolgál, hogy valamiről egy bizonyos tulajdonságot (az isten mivoltot) állíthassunk vele, nem tartom szükségesnek ezt az óvatos eljárást, és G számára egyszerűen az „isten” kifejezést vezetem be. Ennek megfelelően az „Isten”, „az isten” és az „isten” között következetesen különbséget teszek. Az „Isten” tulajdonnév, „az isten” deskripció, az „isten” pedig predikátum.

A MÁSODIK AXIÓMA

Mint az érv axiómáinak és definícióinak listája is mutatja, egyetlen explicite nem definiált szimbólumra (P) épül az egész gondolatmenet, ezért az érv szemantikáját kutatva mindenekelőtt ezt kell megvizsgálni. Az axiómák felsorolása előtt a szerző mindössze annyit közöl róla, hogy a „pozitív tulajdonság” predikátumot rövidíti. A pozitív tulajdonság mibenlétének meghatározását érdemes a második axiómával kezdeni, már csak azért is, mert egy axiómában sem fejeződik ki annyira világosan e fogalom problematikus mivolta, mint ebben. Ellenérzéseink forrása nyilvánvalóvá válik, ha az axiómát két részre bontjuk:

$$\sim[P(\phi) \ \& \ P(\sim\phi)] \ \& \ [P(\phi) \ \vee \ P(\sim\phi)].$$

Nem igaz, hogy egy tulajdonság és annak komplementere egyaránt pozitív, viszont a kettő közül az egyik pozitív.

A formula első konjunkciós tagja joggal számíthat helyeslésünkre. A második tag viszont, amely azt követeli meg, hogy két ellentétes predikátumból legalább az egyik pozitív legyen, túlságosan erős követelménynek látszik. Gödel „megfeledkezni látszik egy lehetőségről: hogy egyaránt lehet közömbös egy tulajdonság és annak negációja is.” (Anderson 1990, 295) Márpedig vannak olyan tulajdonságok, amelyeket nem szívesen minősítenénk se pozitívnak, se negatívnak – és persze az ellentétüket sem.⁴

A második axióma tehát nincs összhangban az intuíciónkkal. Ez azonban önmagában még nem lenne baj. Létezhet egy általunk nem ismert szempont, amely szerint még a mindennapi dolgok legjelentéktelenebb tulajdonságai közül is pozitívnak bizonyulhat az egyik, negatívnak másik. Ennél többre nincs is szükség ahhoz, hogy nyugodt szívvel követhessük Gödel gondolatmenetét, *amennyiben* csak egy közelebről meg nem határozott tulajdonságokkal rendelkező entitás létéről akarunk megbizonyosodni. A pozitív tulajdonságokra ugyanis akkor is sikeresen referálhatunk, és így akkor is felhasználhatjuk őket egy elméletben, ha nincsen a kezünkben olyan eszköz, amelynek segítségével tetszőleges tulajdonságpárokból kiválaszthatjuk őket. Egy istennek nevezett lény *puszta létezésének* (és unicitásának) gödeli bizonyítása szempontjából a döntő kérdés nem az, hogy meg tudjuk-e nevezni a pozitív tulajdonságokat, hanem hogy léteznek-e, mégpedig összhangban a rájuk vonatkozó axiómákkal. (V.ö. Fuhrmann 2005, 4) És mégis: Egy istenért, amely az istent éppen a pozitív tulajdonság fogalma segítségével definiálja, semmitmondó, ha semmit nem tudunk mondani a pozitív tulajdonságokról azon túl, amit a

⁴ Amikor a tulajdonságok komplementerét képezzük, mindig a teljes tárgyalási univerzumot kell figyelembe venni, és minden tulajdonság estében ugyanazt az univerzumot. Így jó néhány ellenvetés eleve zárható (például, hogy Gödel rendszerében a „páros szám” vagy a „páratlan szám” közül az egyik Istent is megilleti), más ellenvetések pedig könnyebben megválaszolhatók. V.ö. Kutschera 1990, 333; Muck 1992b, 265-266.

második axióma hivatott biztosítani, nevezetesen, hogy amennyiben vannak tulajdonságok, úgy pozitívak és negatívak is vannak, semlegesek pedig nincsenek.

Ha tehát azon túl, hogy létezik, más információkat is szeretnénk kapni a bizonyítandó lényről (legalább annyit, hogy azonos-e vallások Istenével), akkor közelebbről is meg kell határoznunk, mit értünk pozitív tulajdonságon. Ennek a feladatnak az elvégzését viszont maga a második axióma akadályozza, hiszen nehéz olyan szempontot találni, ahonnan nézve az összes tulajdonság egyértelműen pozitívakra és negatívakra osztható – még-hozzá úgy, hogy az egyik csoport alkalmas legyen arra, hogy egy istent definiálhassunk vele. Ha csak annyi volna a célunk, hogy olyan interpretációt találjunk, amely igazgá teszi az axiómát, kézenfekvő megoldás lenne egy tetszőleges individuum minden tulajdonságát pozitívnak minősíteni, ezek negációit pedig negatívnak. Hiszen bármely individuum rendelkezik minden komplementer tulajdonságpár egyik, de csakis egyik tagjával. Csakhogy mivel Gödel az istent mint minden pozitív tulajdonság birtokosát definiálja, rendszerében e tulajdonságok körének meghatározására nem alkalmas akármelyik individuum. Ha például Júdás minden tulajdonságát pozitívnak vennénk, akkor ezzel az istenbe olyan tulajdonságokat helyeznénk, amelyekkel rendelkezve aligha lehetne isten a szó teológiailag vagy akár csak filozófiailag releváns értelmében. Könnyű belátni, hogy a tulajdonságok minősítésének alkalmas mércéje egyedül az isten lehet – feltéve, hogy létezik. Ebből azonban most nem indulhatunk ki, amikor egy istenértv egyik axiómáját akarjuk plauzibilissé tenni. Kiúttal kecsgetet, hogy nemcsak egy valóban létező isten tulajdonságait számba véve lehet (legalábbis elvben) a követelményeknek megfelelően két részre bontani az összes tulajdonság osztályát, hanem egy olyan istenhez igazodva is, akinek a léte legalább lehetséges. Ha ugyanis lehetséges a léte, akkor kimerítő fogalma nem lehet ellentmondásos, vagyis a kívánt módon sorolja két osztályba a tulajdonságokat. Ha Gödel rendszerében bizonyítani lehet, mégpedig a második axióma, vagy legalább annak második, problematikusnak talált fele nélkül, hogy az isten léte lehetséges, akkor egy körültekintően megválasztott istenfogalom alapján talán kidolgozható volna a „pozitív tulajdonság” szemantikája, és megszűnne a második axiómával szemben táplált ellenérzés is.⁵

A megkövetelt bizonyításnak két lépésből kellene állnia, ám ezek közül az egyik a megadott feltétel mellett nem hajtható végre. Gödel rendszerében (a második axióma első felét használva) könnyen bizonyítható, hogy egy pozitív tulajdonságnak lehetséges, hogy van viselője, vagyis: $\forall \phi [P(\phi) \supset \Diamond \exists x \phi(x)]$. A továbblépéshez azonban azt is tudnunk kellene, hogy vajon az istenség pozitív tulajdonság-e, vagyis $P(G)$ teljesül-e.

5 Mindenképpen problematikus maradna, hogy vajon annak az istennek a lehetőségét bizonyítottuk-e, amelynek a fogalmát akár a legkörültekintőbb eljárással képesek vagyunk megalkotni.

Ha igen, akkor ϕ helyére G -t írva majd a *modus ponens*t alkalmazva azt kapnánk, hogy $\diamond\exists xG(x)$, vagyis lehetséges, hogy van isten. Ám $P(G)$ bizonyításához a második axióma vitatott részére is szükség van.

Az első axióma kimondja, hogy a pozitív tulajdonságok konjunkciója is pozitív. Ha tehát az isten predikátum megadható a $G = \lambda x[(\phi_1(x) \& \phi_2(x) \& \dots \& \phi_n(x))]$ formában, ahol $\phi_1 \dots \phi_n$ az isten valamennyi tulajdonságát felsorolja, és a sorozat minden tagja pozitív tulajdonságnak felel meg, akkor az első axióma kezeskedik $P(G)$ igazságáról. Mármost Gödel első definíciójából annyi nyilvánvaló, hogy a konjunkcióban valóban szerepel az összes pozitív tulajdonságnak megfelelő ϕ . A kérdés csak az, hogy nem szerepel-e ott olyan tag is, amely nem pozitív tulajdonságot jelöl. Ezt akkor zárhatnánk ki, ha az isten definícióját kiegészíthetnénk azzal az állítással, hogy ennek lénynek csak pozitív tulajdonságai vannak, vagyis: $\forall \phi[\phi(x) \supset P(\phi)]$. A formula indirekt bizonyítása kedvéért tegyük fel, hogy egy g istennek van egy olyan F tulajdonsága, ami nem pozitív. Formulával: $F(g)$ és $\sim P(F)$. Feltevésünk ellentmondásosságára csak a második axióma második felét használva mutathatunk rá. Eszerint ugyanis $P(F)$ és $P(\sim F)$ állítások közül az egyik igaz. Mivel igaznak fogadtuk el, hogy $\sim P(F)$, vagyis hamisnak, hogy $P(F)$, ezért nem vonhatjuk kétségbe, hogy $P(\sim F)$. Csakhogy az isten minden pozitív tulajdonsággal rendelkezik, így $\sim F(g)$ is igaz, ami ellentmond az indirekt bizonyítás kiinduló feltevésének.

Más utat választva is a második axióma problémás felére volna szükség annak belátásához, hogy az istenség tulajdonságának lehet, hogy van viselője, vagyis hogy az isten fogalma Gödel rendszerében nem ellentmondásos. A kérdéses axióma nélkül tehát nem dönthető el, hogy konzisztens-e a tulajdonságoknak az isten fogalmát alapul vevő felosztása.

Az eddigi eredményeket a következőképpen foglalhatjuk össze. Megfontolásaink igazolták azt az intuíciót, hogy Gödel istenérvének második axiómája problematikus. Nem abban az értelemben, hogy ne lehetne igaz, hanem abban, hogy kérdéses, használható-e egy olyan isten létének bizonyítására, aki azonosítható a vallásokban tisztelt Istennel. Ugyanis mindössze három lehetőség közül választhatunk. Vagy egyszerűen elfogadjuk ezt az axiómát egy olyan ismeretlen mérték létezésében reménykedve, amely a tulajdonságokat a megkívánt módon osztja fel – ekkor azonban semmit nem tudunk mondani a pozitivitás mibenlétéről: És így magáról az istenről sem. Vagy egy az istentől idegen szempont szerint végezzük el az axióma megkívánta felosztást – ám ezzel azt kockáztatjuk, hogy egy az istenséghez méltatlan tulajdonságot tételezünk az istenben, vagyis amit így levezetünk, az nem az isten lesz. Vagy egy olyan istenfogalmat feltételezve szerzünk érvényt neki, amelynek konzisztenciáját éppen ennek az axiómának az elfogadásával tudjuk csak *belátni*. Ez azonban körbenforgást jelentene. Nem elfogadható eljárás adottnak tekinteni valamely vallási hagyomány mégoly meggyőzőnek tűnő istenfogalmát; majd az ebből kihámozható isteni tulajdonságokat pozitívnak tekinteni, ezek negációit pedig ne-

gatívnak; végül kijelenteni, hogy a második axióma igaz, hiszen nem mond többet, mint hogy lehetséges egy ilyen felosztás. A kiválasztott vallás istene ugyanis vagy akkor sorolja két diszjunkt osztályba a tulajdonságokat, ha létezik, aminek feltételezése esetén nem is lenne szükség istenérvre, vagy ha fogalma ellentmondásmentes, de ezt a plauzibilissé tenni kívánt második axióma nélkül Gödel rendszerében lehetetlen belátni.

Fontos hangsúlyozni, hogy az eddigi megfontolások nem azt kérdőjelezzik meg, hogy Gödel rendszere konzisztens, hanem azt, hogy a bizonyítás végeredményeként adódó $\exists!xG(x)$ formulát szabad úgy kiolvasni, hogy „Isten létezik”. Hiszen amikor Istenről beszélünk, akkor egy filozófiailag és teológiailag többé-kevésbé pontosan körülírt létezőről van szó, de az ő tulajdonságai *nem biztos*, hogy összefoglalhatók a gödeli G predikátumban. Egyáltalán nem tudjuk ugyanis, hogy mit jelent ez a predikátum, mert nem sikerült közelebb jutnunk a definiálásához szükséges magasabbrendű P predikátum interpretációjához. A „pozitivitás” szemantikájának kidolgozását akadályozza egy rá vonatkozó szigorú axióma, amelyet mindenekelőtt azért vonakodunk elfogadni, mert kizárja a semleges tulajdonságokat.

A GÖDELI TULAJDONSÁGOK

Természetesen aligha remélhetjük, hogy a pozitivitás pontos fogalmára pusztán Gödel formális axiómáiból és definícióiból fény derül, azt azonban elvárnánk, hogy nyilvánvaló körbenforgás, vagyis egy adottnak tekintett istenfogalomra való közvetlen hivatkozás nélkül is megközelíthető legyen az istenérv primitív fogalma. E célhoz azok a szöveges megjegyzések vihetnek közelebb, amelyeket Gödel a formális bizonyításhoz fűzött. Ezek szerint „a pozitivitás morális-esztétikai értelemben vett pozitivitást jelent (függetlenül a világ akcidentális struktúrájától). Csak így igazak az axiómák. A pozitivitás jelenthet még tiszta ‘attribúciót’ is, szemben a ‘privációval’ (vagy azzal, ami privációt *foglal magában*). Ez az interpretáció [lehetővé tesz] egy egyszerűbb bizonyítást.” Gödel pusztán egy lábjegyzettel világítja meg, mit ért „tiszta attribúción”: „Az elemi tulajdonságok terminusaiból képzett diszjunktív normálforma tartalmaz negációmentes tagot.” (Gödel 1970, 404) Ezek a mondatok a pozitív tulajdonság fogalmának két, az axiómákból és a definiált fogalmakból ki nem olvasható lehetséges értelmezését rögzítik. Az első szerint a „pozitív tulajdonság” magasabbrendű predikátum csak a tulajdonságoknak a morális és az esztétikai értékítélet tárgyaként számításba vehető (tehát tartalmilag meghatározott),

viszonylag szűk körére alkalmazható.⁶ A második értelmezés viszont mindössze azt követeli meg, hogy egy pozitív tulajdonság negáció alkalmazása nélkül kifejezhető legyen.

Talán nem félreértés ezekben a mondatokban és a pozitivitásnak a hagyatékban fennmaradt más értelmezési kísérleteiben (Gödel 1995, 429-437) arra utaló jelet látni, hogy Gödel „soha nem talált olyan interpretációt e fogalomhoz, amellyel tökéletesen meg lett volna elégedve.” (Hazen 1998, 364). Az elégedetlenségre mindenesetre jó oka lehetett, hiszen az érv végső változatához megjegyzésként fűzött két lehetőség sem minden tekintetben kielégítő. Ha a másodikat választjuk, ugyanazokkal a nehézségekkel találjuk szembe magunkat, mint amelyeket Leibniz Isten létének lehetőségességét kimutatni hivatott eljárása vet fel. (V.ö. Adams 1995, 392-395; Fuhrmann 2005, 3-5). Ha pedig a pozitív tulajdonság fogalmának lehetséges alkalmazását a „morális-esztétikai” szempontból értékelhető predikátumokra korlátozzuk, akkor nem könnyű a gödeli rendszerben érvényes formulák mindegyikéhez megfelelő interpretációt találni. Például nehezen megválaszolható, miért tekintendő pozitívnak a „szükségszerű létezés” tulajdonsága – márpedig a negyedik axióma éppen ezt állítja.

Ennek ellenére határozottan növeli Gödel érvének mint teológiai releváns istenérvnek a plauzibilitását, ha a pozitív tulajdonság fogalmának lehetséges terjedelmét a „morális-esztétikai” szempontból minősíthető tulajdonságokra korlátozzuk. Így ugyanis az ontológiai érvt függetleníthetjük azoknak a köznapi predikátumoknak a többségétől, amelyek a két részre bontott második axióma alternatív fele miatt máskülönben zavart okoznának azzal, hogy intuíciónkkal ellentétes módon vagy őket magukat, vagy komplementerüket pozitívnak kell minősíteni. Azonban hiába szabadulunk meg ezektől az axiómák értelmezése szempontjából kellemetlen tulajdonságoktól, az érv látókörén belül maradó predikátumpárok között bizonyára továbbra is lesznek olyanok, amelyeket nehéz pozitív és negatív tagra bontani, és ami ennél is nagyobb baj, egyáltalán nem biztos, hogy Istenről minden esztétikai értelemben pozitívnak számító tulajdonság értelmesen állítható.

Úgy tűnik, elkerülhetjük, hogy pusztán azért állítsunk Istenről tőle nyilvánvalóan idegen predikátumokat, mert azok morálisan vagy esztétikai értelemben pozitívak. Ehhez arra van szükség, hogy a „pozitív tulajdonság” értelmezési tartományát tovább szűkítsük

⁶ Gödel szövegéből nem nyilvánvaló, hogy mind morális, mind esztétikai, vagy csak az egyik szempontból kell kedvezően megítélhetőnek lennie a tulajdonságoknak ahhoz, hogy pozitívnak tekinthessük őket. Az utóbbi lehetőséget mégis bátran kizárhatjuk. Ha valami csak az egyik szempontból volna pozitív, a másik szempontból pedig negatív lehetne, akkor a „pozitív tulajdonság” elméletében ellentmondások keletkeznének. Nem teljesen problémátlan azonban az sem, ha azt követeljük meg egy pozitív tulajdonságtól, hogy mindkét szempontból kedvező megítélés alá essen. Hiszen amíg elképzelhető, hogy vannak semleges tulajdonságok, addig sok olyan predikátumot nem állíthatunk Istenről, ami az egyik szempontból pozitív ugyan, de a másik szempontból nem.

– sőt, esetleg a „morális-esztétikai” értékelhetőségtől független szempont alapján jelöljük ki. Ez az eljárás a rendszerben felmerülő további problémák megoldásánál is hasznosnak ígérkezik. Mielőtt azonban ezekkel foglalkoznánk, érdemes kitérni az elmondottak alapján felvethető egyik ellenvetésre, mert a „pozitív tulajdonság” bármilyen értelmezési tartománya mellett kötelezzük is el magunkat, ez az ellenvetés mindig újrafogalmazható marad.

Mint láttuk, Gödel rendszerében a második axióma segítségével az isten definíciójának egy erősebb változata is levezethető.

$$G(x) \equiv \forall \phi [P(\phi) \equiv \phi(x)]$$

Valami akkor és csak akkor isten, ha minden pozitív tulajdonság megilleti, és csak pozitív tulajdonságai vannak.

Ebből látszólag az adódik, hogy néhány tulajdonság azok közül, amelyek az istenképzethez hagyományosan hozzátartoznak, de nincsen se morális, se esztétikai vonatkozásuk, vagyis nem minősülhetnek se pozitívnak, se negatívnak, nem illetik, sőt nem is illethetik meg azt a lényt, akinek szükségszerű létét Gödel levezeti. Hiszen ha megilletnék, pozitívak lennének, de akkor mégis morális vagy esztétikai jellegű tulajdonságok lennének. Ez az ellenvetés azonban az *Ontologischer Beweis* szemantikájának kidolgozására tett, Gödel instrukcióját követő kísérlet keretei között elvileg elhárítható. Bár a második axióma állítja, hogy minden tulajdonság vagy pozitív, vagy negatív, arról nem beszél, hogy mi minősül tulajdonságnak. Az istenért Gödel által sugallt értelmezésének kulcsa éppen az, hogy a „pozitív tulajdonság” lehetséges értelmezési tartományát az elsőrendű predikátumoknak egy alkalmasan megválasztott osztályára szűkítjük. Így aztán amennyiben egy tulajdonság a megadott szempontból se nem pozitív, se nem negatív, úgy *nem is tulajdonság*. Pontosabban nem tartozik a tulajdonságoknak abba a szűkebb osztályába, amelynek elemeire Gödel axiómái értelmezhetők és érvényesek. Ennek pedig az a következménye, hogy bár az isten létének levezetésével együtt igazolást nyer némely tulajdonsága is, más tulajdonságok esetében kérdéses marad, hogy megilletik-e az istent. (Ez azonban semmiképpen nem jelenti azt, hogy ezeket a tulajdonságokat a gödeli rendszer elvitatná az istentől.)

Jelöljük a „gödeli tulajdonság” másodrendű predikátummal a hagyományos tulajdonságoknak azt az osztályát, amelyekre a „pozitív tulajdonság” predikátum az érv axiómáival és definícióival összhangban értelmesen alkalmazható! Ekkor a második axióma így olvasható: Bármely gödeli tulajdonság akkor és csak akkor pozitív, ha az ellentéte nem pozitív. Talán valóban túlzás volna bármely tetszőleges, „köznapi” tulajdonságot pozitívnak vagy negatívnak tartani. Ám egész biztos, hogy a tulajdonságok között vannak olyanok, amelyek olyan komplementer párokat alkotnak, hogy a pár egyik tagjára Gödel axiómáival összhangban joggal alkalmazható a pozitív, a másikkra a negatív jelző. A gödeli tulajdonságok éppen ezek. Ezért ha Gödel axiómáihoz szemantikát kívánunk

szerkeszteni, mindenekelőtt a „gödeli tulajdonság” fogalmát kell pontosabban meghatározni. Ki kell jelölnünk a tulajdonságok egy „tárgyalási univerzumát”, amely felett a predikátumokra alkalmazható kvantifikáció fut, más szóval meg kell adni a rendszer predikátumváltozóinak (ϕ , ψ) megengedett értékeit. Amikor Gödel arról beszélt, hogy a pozitivitást „morális-esztétikai” értelemben kell felfogni, mert csak így igazak az érv axiómái, akkor értelmezésem szerint maga is egy „tárgyalási univerzumot” próbált kijelölni. A továbbiakban ennek a stratégiának a teljesítőkéességét fogom vizsgálni. A második axióma például kétségkívül plauzibilissé válik, ha a dolgoknak az intuíció által semlegesnek minősített jellemzőit kizárjuk a predikátumváltozók megengedett értékei közül, vagyis ha nem kerülhetnek be a (gödeli) tulajdonságok közé.

A LÉNYEGI TULAJDONSÁG

Nemcsak a második axióma, hanem a rendszer egyik definiált fogalma is fontos következményeket rejt magában a gödeli tulajdonságok szemantikájára nézve, ezért érdemes ezzel is részletesen foglalkozni. Gödel szerint logikai értelemben a lényegi tulajdonságtól függ viselőjének minden más tulajdonsága.⁷ Ebből nyilvánvaló, hogy a lényegi tulajdonság fogalma két fontos ponton is különbözik a klasszikus metafizikában használatos lényeg-fogalomtól. (V.ö. Hazen 1998, 365) A metafizikai hagyomány szerint különböző individuumoknak is lehet azonos a lényege, amiből az is következik, hogy a lényeg nem határozhatja meg az individuum minden tulajdonságát. Ezzel szemben a lényegi tulajdonság definíció szerint maga után vonja viselőjének minden tulajdonságát, amiből

⁷ Az istenérv fennmaradt végső változatában a lényegi tulajdonság fent megadott formális definíciójából a definiens első konjunkciós tagja hiányzik, azt mégis a definíció részének szokás tekinteni. Egyrészt azért, mert az érv korábbi ismert változataiban még szerepelt – nemkülönben Dana Scott lejegyzésében is, amelyet az után készített, hogy Gödel konzultált vele az évről (V.ö. Sobel 1978, 258; Sobel 2004, 145-146). Másrészt azért is tanácsos a $\phi(x)$ tagot a definíció részének tekinteni, mert ellenkező esetben egy tulajdonság akkor is lényegi tulajdonsága lehetne egy dolognak, ha az nem is rendelkezik vele, sőt „amennyiben van olyan predikátum, amely egyetlen objektumra sem áll szükségszerűen, az bárminek lényegi tulajdonsága lesz.” (Csaba 1998, 64)

Mіндеzen érvek ellenére Csaba Ferenc feltételezi, hogy Gödel szándékosan hagyta ki a definícióból a $\phi(x)$ konjunkciós tagot. Szerinte ugyanis Gödel felismerte, hogy a „szükségszerű létezés” definíciójából levezethető a $\sim E(x) \equiv \exists \phi [L(\phi)(x) \ \& \ \diamond \forall y \sim \phi(y)]$ formula. Ebből viszont Csaba szerint az a tétel következik, hogy „lehetséges, hogy egy tárgy lényegi tulajdonsága a tárgynak nem is tulajdonsága” (Uo.). Ez az interpretáció azonban téves. Ugyanis ez a nem szükségszerűen létező entitásokról szóló formula csak annyit mond (ha ügyelünk a lehetőséget kifejező konstans hatókörére), hogy azoknak a dolgoknak, amelyek nem szükségszerűen léteznek, van lényegi tulajdonsága, de ez a tulajdonság nem szükségszerűen van exemplifikálódva, más szóval: az ilyen dolgok nem szükségszerűen léteznek. Ennek az eredménynek pedig nem kellett Gödelt a lényegi tulajdonság gyöngébb definíciójának elfogadására készítenie. Hiszen ha több mint ártalmatlan trivialisítás, akkor csak annyiban, hogy kimondja, a *nem szükségszerűen létező tárgyaknak is van lényegi tulajdonsága*.

az is következik, hogy nem lehetséges két különböző dolog, aminek ugyanaz volna a lényegi tulajdonsága.

$$\forall x \forall y \forall \phi \{ [L(\phi)(x) \& L(\phi)(y)] \supset \square(x=y) \}$$

Ha például a és b dolog lényegi tulajdonsága egyaránt F , akkor mindkettlen szükségszerűen ugyanazokkal a tulajdonságokkal rendelkeznek. Ha viszont egy dolog minden tulajdonsága megegyezik egy másik minden tulajdonságával, akkor a két dolog azonos.

A definícióhoz fűzött lábjegyzetben Gödel azt állítja, hogy egy dolog „bármely két lényegi tulajdonsága *szükségszerűen ekvivalens* egymással”. (Gödel 1970, 403). Két tulajdonság ekvivalenciája minden bizonnyal azt jelenti, hogy bármely dolog akkor és csak akkor rendelkezik az egyikkel, ha rendelkezik a másikkal is.⁸

$$\forall \phi \forall \psi \forall x \{ [L(\phi)(x) \& L(\psi)(x)] \supset \square[\phi(x) \equiv \psi(x)] \}$$

Ehhez a formulához magából a fogalomból is eljuthatunk. Ha ugyanis ϕ valóban lényegi tulajdonsága valaminek, annak minden tulajdonságát szükségszerűen maga után vonja, így ψ -t is, tehát: $\square[\phi(x) \supset \psi(x)]$. A kondicionális jelét bikondicionálisra cserélhetjük, mivel az előzővel analóg eredményre jutunk abból kiindulva, hogy az illető dolog lényegi tulajdonsága ψ . Egy dolog lényegi tulajdonságainak szükségszerű *ekvivalenciája* azonban még nem jelenti azt, hogy e lényegi tulajdonságok *ugyanazok* a tulajdonságok volnának. Ennek belátásához elég arra gondolni, hogy jóllehet csak azoknak az élőlényeknek van szíve, amelyeknek veséje is van és viszont (tehát a szívvel rendelkezés és a vesével rendelkezés tulajdonsága gödeli értelemben ekvivalens egymással), a „szívvel rendelkezni” és „vesével rendelkezni” predikátum *intenziója* nem ugyanaz. Más tulajdonságnak felel meg az egyik, mint a másik. Amikor tehát Gödel a lényegi tulajdonságok ekvivalenciájáról beszél, akkor a tulajdonságokat kifejező predikátumoknak pusztán a terjedelmét veszi számításba, és éppúgy eltekint azok jelentésétől, intenziójától, mint primitív vagy összetett mivoltától. Gödel istenérvében a tulajdonságokat pusztán a terjedelmük jellemzi. (Löffler 2000, 70; Muck 1992a, 62; Muck 1992b, 265; Essler 1991, 143). Ha két azonos terjedelmű (bár esetleg különböző intenziójú) lényegi tulajdonsága van egy dolognak, akkor azok természetesen kölcsönösen maguk után vonják egymást, vagyis ekvivalensek egymással. Azt is mondhatjuk, hogy a tulajdonságoknak abban az *extenzionális értelmezésében*, amelyre Gödel támaszkodik, minden dolognak valójában csak egyetlen lényegi tulajdonsága van. (Small [É.n.], b, 17).

Ezek alapján elméletileg bármely tárgy lényegi tulajdonságát megadhatjuk. Ehhez pusztán valamennyi tulajdonságának konjunkcióját kell vennünk. (V.ö. Small [É.n.], b,

⁸ Tehát a tulajdonságok ekvivalenciája hasonlóan értendő, mint konjunkciójuk vagy negációjuk. Például Gödel első axiómájában a $(\phi \& \psi)$ pontos jelentése is $\lambda x[\phi(x) \& \psi(x)]$, vagyis két tulajdonság konjunkciója azt a tulajdonságot jelenti, amivel egy dolog akkor és csak akkor rendelkezik, ha rendelkezik az egyikkel is és a másikkal is.

17). Mivel egy konjunkcióból minden tagja szükségszerűen következik, az összes tulajdonság konjunkciójaként felfogott összetett tulajdonság kielégíti a gödeli definíciót, amely egy dolog lényegi tulajdonságától csak annyit vár el, hogy vonja maga után a dolog bármely más tulajdonságát.⁹ Nem lehetetlen, hogy a dolgoknak van olyan primitív tulajdonsága, amelyből minden más jellemzőjük következik. Ám még ha van is, terjedelme minden pillanatban megegyezik a dolog összes tulajdonságából konjunkcióval képzett összetett tulajdonság terjedelmével:¹⁰ mindkettőbe szigorúan egyetlen elem tartozik, maga a dolog, amelynek a tulajdonsága.¹¹

A lényegi tulajdonság fogalmának iménti interpretációja nyomán megállapíthatjuk, hogy Gödel istenérvében a predikátumváltozók értékei kizárólag *extenzionális predikátumok* lehetnek. Ezzel a tulajdonságok osztályának egy jelentős részét kizártuk a gödeli tulajdonságok közül, és így a vizsgált fogalom révén tettünk egy lépést a pozitivitás értelmének meghatározása felé. Ugyanakkor a lényegi tulajdonság fogalma veszélyeket is rejt magában az ontológiai istenérvre nézve. Az évvel szemben mindezidáig legsúlyosabbnak tűnő ellenvetés is többek között erre épül.

9 Ezt az eredményt erősíti meg Gödel kéziratának egyik tétele is, amely szerint az isten mivolt lényegi tulajdonság.

$$G(x) \supset L(G)(x)$$

Ha valami isten, akkor az istenség lényegi tulajdonsága.

Mivel az isten korábban említett erősebb definíciója értelmében az „isten” predikátum akkor illet meg egy dolgot, ha ez az összes pozitív tulajdonságot, de csakis ezeket birtokolja, az istenség mint lényegi tulajdonság az isten esetében is valamennyi tulajdonságának konjunkcióját fedi.

10 Mivel tulajdonság nélküli tárgyak nem képzelhetők el, nem kell lényegi tulajdonság nélküli dolgokkal számolnunk, így nem fenyeget az a veszély sem, hogy a szükségszerű létezés *definíciója* már önmagában is szükségszerű létezőket tételezne. A veszély egyébként abból származhatna, hogy a

$$E(x) \equiv \forall \phi [L(\phi)(x) \supset \Box \exists x \phi(x)]$$

formulában x értékének egy lényegi tulajdonság nélküli dolgot véve a kondicionális előtagja hamis, így maga a kondicionális és vele a bikondicionális jobb oldal igaz lenne. Ez viszont a bal oldal igazságát vonná maga után, vagyis azt, hogy a lényegi tulajdonság nélküli dolgok szükségszerű létezők. A lényegi tulajdonság itt megadott interpretációja alátámasztja Sobel azon sejtését, hogy a $\forall x \exists \phi L(\phi)(x)$ formula nem a gödeli rendszer kibővítése, hanem annak következménye. (V.ö. Sobel 1987, 251; Sobel 2004, 132)

11 Ezen a ponton érdemes újra visszatérni a 7. lábjegyzetben már tárgyalt problémára. Ha a lényegi tulajdonság terjedelme megegyezik a dolog összes tulajdonságának metszetével, akkor magának a lényegi tulajdonságnak is meg kell illesznie szóban forgó dolgot. Ha ugyanis úgy fogalmaznánk meg a $L(\phi)(x)$ definiensét, hogy az nem tartalmazza a $\phi(x)$ tagot, akkor olyan ϕ tulajdonságot is elfogadnánk x lényegi tulajdonságaként, amivel az nem rendelkezik. Egy ilyen ϕ , illetve az összes tulajdonság konjunkciójának a terjedelme viszont nyilvánvalóan különböző volna, hiszen az egyikbe beletartozna maga a dolog, a másikba viszont nem. Ezt a lehetőséget viszont ki kell zárunk, mivel Gödel szerint egy dolog lényegi tulajdonságai ekvivalensek egymással.

A LÉNYEGI TULAJDONSÁGOKKAL ÖSSZEFÜGGŐ NEHÉZSÉGEK

Gödel *Ontologischer Beweis* című feljegyzését az istenérv rekonstrukciójának és részletes bírálatának kíséretében Jordan Howard Sobel publikálta először (Sobel 1987). Álláspontját, amely azóta sem változott, nemrég újra kifejtette (Sobel 2004)¹². Sobel egyik fő ellenvetése a következő tételben összegezhető. „A ‘tulajdonságnak’ a rendszerben érvényesülő nagyvonalú interpretációja esetén egy isten-szerű lénynek olyan tulajdonságai lennének, amelyek minden létező létezését és minden igazság igaz voltát maguk után vonják. Mivel viszont egy isten-szerű lénynek csak szükségszerűen exemplifikálódott tulajdonságai lennének, ebből következően a rendszerben minden igazság szükségszerű igazság, és minden létező szükségszerű létező lesz.” (Sobel 1987, 250-251; Sobel 2004, 132). Ebből pedig levezethető, hogy Gödelnél a három modalitás egybeesik.

$$(A \equiv \Diamond A) \ \& \ (\Diamond A \equiv \Box A) \ \& \ (A \equiv \Box A)$$

Míg egyesek elfogadják, hogy Gödel rendszerében nem lehet elkerülni Sobel konklúzióját (Anderson 1990, 294; Hájek 2002, 155), a német nyelvű szakirodalom általában elutasítja azt. Az ellenzők szinte általánosnak mondható véleménye szerint a modalitások egybeesését Sobel csak azért bizonyíthatja, mert a tulajdonság fogalmát túlságosan tágan értelmezi, amikor abból indult ki, hogy bármely a formulákból a lamdaoperátor segítségével előállítható predikátumnak megfelel egy tulajdonság.¹³ Az eljárást Sobel a „tulajdonságok” kóddal ellátott alapelvvel vezeti be. (V.ö. Sobel 1987, 251; Sobel 2004, 133). Legyen A egy formula, b egy terminus, $A(b)$ pedig az a formula, amely úgy jön létre A -ból, hogy abban x individuumváltozó szabad előfordulásait b terminussal helyettesítjük! Ekkor a lamdakonverzió törvényeként is ismert sobeli alapelv a következő alakot ölti:

$$\lambda x[A(x)](b) \equiv A(b).$$

A λ operátor szerepe tehát az, hogy a hatókörében szereplő kifejezésből egy *egyargumentumú* predikátumot képez. Ha visszaemlékszünk arra a korábbi eredményre, hogy minden szükségszerű és nem szükségszerű létezőnek van lényegi tulajdonsága, és felteszünk, hogy van egy x dolog, amelynek a lényegi tulajdonsága F , továbbá hogy van Isten (g), és q egy igaz állítás, akkor további bizonyítás nélkül elfogadható a következő két tétel.

$$g=g \ \& \ q$$

Isten (azonos önmagával és) együtt létezik azzal az igazsággal, hogy q .

¹² A mű irodalomjegyzékének tanúsága szerint Sobel nem ismeri az álláspontjával szemben kritikus szerzők írásait.

¹³ Más jellegű kifogást emel: Christian 1998, 4

$$\exists x[x \neq g \ \& \ L(F)(x)]$$

Van olyan Istenről különböző dolog, amelynek lényegi tulajdonsága az F.

Helyettesítsük a formulákban a g nevet az y változóval, majd kössük ezt le lamdaoperátorral! Az így nyert egyargumentumú predikátumot alkalmazzuk g -re! Ekkor a lamda-konverzió törvénye értelmében a kiinduló formulák logikai szinonimáit kapjuk.

$$\lambda y[y=y \ \& \ q](g)$$

$$\lambda y \exists x[x \neq y \ \& \ L(F)(x)](g)$$

Ezek a formulák egy-egy összetett predikátumot alkalmaznak Istenre. Sobel szerint az első azt a tulajdonságot állítja róla, hogy „együtt létezik a q igazsággal”, míg a második azt a tulajdonságot, hogy „különbözik egy F lényegi tulajdonságú dologtól”. (V.ö. Sobel 1987, 253; Sobel 2004, 134).

Mivel Gödel rendszerében levezethető, hogy az isten szükségszerűen létezik, a lényegi tulajdonság fogalmának felhasználásával az is könnyen bizonyítható, hogy minden tulajdonsága szükségképpen exemplifikálódva van. Ezért Sobel szerint az iménti két tulajdonságnak is szükségképpen van viselője (mégpedig Isten). Ebből viszont arra következtet, hogy a tulajdonságokban foglalt konjunkciós tagok is szükségszerűen igazak. Először is Isten csak akkor létezhet együtt szükségszerűen egy q igazsággal, ha ez a q szükségszerűen igaz. Abból kiindulva tehát, hogy q igaz, azt kapjuk, hogy szükségszerűen igaz: $(q \supset \Box q)$. Másodszor akkor lehet szükségszerűen igaz Istenre, hogy van egy tőle különböző dolog, aminek a lényegi tulajdonsága F , ha ez a dolog szükségszerűen létezik, és szükségszerű, hogy éppen F a lényegi tulajdonsága. Ha tehát feltételezzük egy dolog létét, akkor egyben szükségszerű létezését is tulajdonítunk neki $\forall x[\exists y(x=y) \supset E(x)]$. Mivel pedig a lényegi tulajdonság a tárgy minden egyéb tulajdonságát szükségszerűen maga után vonja, Gödel rendszerében nem maradt helye az esetlegességnek.¹⁴

Ha Sobelnek igaza van, akkor Gödel rendszere nemcsak a szabadságot zárja ki, hanem az esetlegesség minden fajtáját is. Ez azonban olyan következmény, amit jó volna elkerülni. André Fuhrmann egy egyszerű modell segítségével kimutatta, hogy ez a nehezen akceptálható tétel független Gödel axiómáitól és definícióitól, és levezethetőségének okát abban látja, hogy Sobel az eredeti premisszákat a „tulajdonságok” kóddal ellátott tétellel egészíti ki (Fuhrmann 2005, 14-15). Hogy ez az egyébként éppoly korrektnek, mint ártalmatlannak tűnő kiegészítés miképpen vezet mégis súlyos következményekhez, azt Fuhrmann már nem tárgyalja. Szükszavú magyarázatot ad Christopher G. Small is. Úgy véli, az istenérvben csak azok a megengedett tulajdonságok, amelyek a dolgok mivoltához ténylegesen hozzátartoznak, és nem csak mellékesen kapcsolódnak hozzájuk. (Small [é.n.]b, 21). Nyilvánvaló, hogy a legtöbb tárgy mineműsége szempontjából sokadlagos,

14 A formális bizonyításokat lásd: Sobel 1987, 252-253; Sobel 2004, 154-157.

hogy együtt létezik-e egy igazsággal vagy egy másik dologgal. Ezek a Sobel által kreált tulajdonságok azért is problematikusak, mert szinte mindet megilletnek, márpedig „Gödel feljegyzései világosan mutatják, hogy ő úgy fogta fel a tulajdonságokat, mint amik *megkülönböztetik egymástól a dolgokat*.” (Small [é.n.]b, 20). Ugyanezt a véleményt képviselte Otto Muck is. Szerinte a gödeli tulajdonságok közé csak a „tapasztalatban megalapozottakat” szabad felvenni, vagyis azokat, „amelyek által tapasztalati tárgyak különböztethetők meg egymástól” (Muck 1992a, 65). Az ő szemében további érvet szolgáltat Sobellel szemben, hogy „a Gödel által számításba vett tulajdonságok lényegük szerint egyargumentumúak, amennyiben azt fejezik ki, hogy egy individuum eleme egy halmaznak, vagyis annak a terjedelemnek, amelyet a tulajdonság reprezentál.” (Muck 1992a, 81). Azok a predikátumok viszont, amelyekre Sobel kritikája épül, Muck szerint ebben az értelemben nem egyargumentumúak. Szimbólumhasználatának tanúsága szerint Winfried Löffler is magáévá tette azt a nézetet, hogy Sobel kétargumentumú predikátumok segítségével vezeti le a modalitások egybeesését. Legfőbb kifogása azonban az, hogy míg Gödel csak extenzionális predikátumokkal dolgozott, Sobel predikátumképzési eljárása intenzionális predikátumokat is bevezet az istenérvbe, és azok a tulajdonságok, amelyekre kritikája épül, szintén ilyenek. Löffler szerint tehát Sobel kettős hibát vét, mert „nem megengedhető a predikátumok tetszőleges kombinációit kritikátlanul ‘tulajdonságoknak’ tekinteni, az pedig még kevésbé, hogy Istenre alkalmazzuk őket.” (Löffler 2000, 88-89).

Az iménti álláspontok kritikus értékelése nélkül is megállapítható, hogy az idézett szerzők egyaránt úgy látják, hogy a modalitások egybeesése kiküszöbölhető volna, ha a rendszer megengedett tulajdonságait úgy lehetne meghatározni, hogy ne tartozzanak közéjük azok, amelyek a nemkívánatos eredményhez vezetnek. Bírálói ennek érdekében vetették el azt a módot, ahogyan Sobel mondatokból predikátumokat állított elő. Ha mégsem akarunk lemondani egy egyébként széles körben alkalmazott technikai fogásról, akkor megtehetjük, hogy a lamdaoperátor predikátumok képzésére való használatát azoknak a szintaktikai jellegű szabályoknak vetjük alá, amelyet Srećko Kovač javasolt (Kovač 2003, 569). Ezek ugyanis elegendők a gödeli rendszer megvédésére az olyan predikátumoktól, amelyeknek az istenre való alkalmazása egyfajta determinizmust eredményezne.

Ha nem kellő körültekintéssel szabjuk meg a „gödeli tulajdonság” terjedelmét, akkor az „isten” és a „lényegi tulajdonság” definíciójának együttes következményeként a modalitások egybeesése adódik. Azonban már annak is messzemenő következményei vannak, ha a minket körülvevő, esetlegesnek gondolt dolgokról tételezzük fel, hogy van lényegi tulajdonságuk. Márpedig nemcsak a korábban mondottak miatt, hanem Gödel rendszerének harmadik definiált fogalma következtében is ezt kell tennünk. A „szükségszerű létezés” definíciójából ugyanis levezethető az alábbi formula:

$$\sim E(x) \supset \exists \phi [L(\phi)(x) \& \sim \Box \exists y \phi(y)]$$

Ami nem szükségszerűen létezik, annak van ugyan lényegi tulajdonsága, de nem szükségszerű, hogy e tulajdonság bármit is jellemezzen.

Tehát akár isten, akár nem, minden dolognak van lényegi tulajdonsága. Mivel azonban ez szükségszerűen maga után vonja viselőjének minden tulajdonságát, azzal a következménnyel kell szembenéznünk, hogy se az istennek, se az evilági létezőknek nincsenek esetleges és változékony tulajdonságai. Ez viszont egyrészt ellentmond a mindennapi tapasztalatunknak, másrészt sérti azokat a teológiai és vallásfilozófiai érdekeket, amelyek miatt szeretnénk Istent szabadnak tartani, illetve úgy elgondolni, hogy legalább a világhoz való viszonyában ne legyen tökéletesen változatlan.

Ebben a helyzetben több stratégia is elképzelhető annak érdekében, hogy megőrizzük Gödel rendszerének mint istenérvnek a plauzibilitását. Kézenfekvő volna például feltételezni, hogy a lényegi tulajdonság a maga után vont tulajdonságok változásával párhuzamosan változik: Még csak a gödeli tulajdonságokra sem kellene szűkíteniünk állításunk érvényét. Ez az elképzelés azonban több okból sem meggyőző. Egyrészt érthetetlen volna, miért használja Gödel a „lényegi tulajdonság” (*essence*) kifejezést a hagyományos lényegfogalomtól immár teljesen eltávolított fogalomra. Másrészt így a lényegi tulajdonság fogalma teljesen kiüresedne. Ha pedig semmi mást nem *jelentene*, mint az összes változékony tulajdonság konjunkcióját, akkor egy a takarékoság elve alapján felépülő formális rendszerben aligha volna értelme egy bonyolult definícióval bevezetni. Végül ezzel a megoldással legfeljebb az esetleges dolgokat lehetne kivonni egy szigorú determinizmus hatálya alól. A minden pozitív tulajdonságot, de csakis azokat birtokló istenben továbbra sem lehetne elképzelni semmi változást, hiszen definíciója szigorúan meghatározza a tulajdonságait. A pozitivitás mibenlétének, ennek nyomán pedig a pozitív tulajdonságok körének megváltozására volna szükség ahhoz, hogy az istenben változás állhasson be. A harmadik axióma azonban, amely kimondja, hogy a pozitív tulajdonságok szükségszerűen pozitívak, ezt nem teszi lehetővé.

Egy másik lehetőség volna a determinizmus elkerülésére egy olyan elmélet kidolgozása, amely leírná, miként tartalmazza egy dolog lényegi tulajdonsága a többi tulajdonság változásainak szabályát. Egy ilyen kísérlet azonban, még ha kivitelezhető volna is, messzemenő következményekkel lenne terhes.

Ezen a ponton is ígéretesnek tűnik viszont az ebben a tanulmányban vizsgált eljárás alkalmazása, amely az ontológiai istenérv problémáit a gödeli tulajdonság fogalmának bevezetésével és terjedelmének meghatározásával kísérli meg kezelni. Ha a lényegi tulajdonság a dolgok minden tulajdonságát meghatározza, akkor definiáljuk úgy a tulajdonságok osztályát (tehát a gödeli tulajdonságokat), hogy a dolgok mindazon jellemzői, amelyek kimaradnak, és így változékonyak lehetnek, elég alapot szolgáltatassanak a világban tapasztalt esetlegesség és változás magyarázatához. Ezzel már nagyrészt meg is

határoztuk a gödeli tulajdonságok kiválogatásának a determinizmus elkerüléséhez szükségesnek látszó alapelvét. Tartozzanak ebbe a körbe a dolgoknak azok és csak azok a tulajdonságai, amelyek nem változnak, és nem is változhatnak meg anélkül, hogy a dolog megszűnne az lenni, ami.¹⁵ Ha elkötelezzük magunkat a világban tapasztalható esetlegességnek és az egyik-másik létező számára óhajtott szabadságnak, illetve a gödeli rendszer összeegyeztetésének ezen útja mellett, akkor a továbbiakban lényegi tulajdonságtól természetesen csak annyit követelünk meg, hogy egy tárgy így felfogott gödeli tulajdonságait vonja maga után, míg annak többi „tulajdonsága” maradjon meghatározatlan.

Ennek az eljárásnak is megvan azonban a hátránya. Ha ugyanis egy F tulajdonság az a dolognak nem tartozik az állandó tulajdonságai közé, és ezért nem tűnik gödelinek, a b dolog miatt mégiscsak annak minősülhet. Ha pedig az F gödeli tulajdonság, vagyis megfelelhet egy olyan predikátumnak, ami megengedett értéke lehet az istenérv egy predikátumváltozójának, akkor korlátozás nélkül igaz rá mindaz, amit az érv axiómáiból és definícióiból következik vele kapcsolatban. Többek között az, hogy ami rendelkezik ezzel a tulajdonsággal, tehát az a dolog is, szükségszerűen, lényegi tulajdonságából következően rendelkezik vele. Ez viszont ellentmond a kiindulópontunknak, nevezetesen, hogy F nem állandó tulajdonsága az a dolognak. Ezt az ellentmondást csak azon az áron lehet elkerülni, ha feltételezzük, hogy azoknak és csak azoknak a tulajdonságoknak a felhasználásával (állításával vagy tagadásával) adható meg az a dolog konstans tulajdonságainak a köre, amivel a b dologé, illetve a világ összes többi tárgyáé. Nem látok azonban garanciát arra, hogy lenne a tulajdonságoknak egy olyan részosztálya, amely az összes dolgot *konstans módon* jellemzi vagy nem jellemzi, és egy olyan, ami mindent csak létezésének egy bizonyos szakaszában illethet meg.

ÖSSZEGRZÉS

Némi leleményességgel talán ez a nehézség is kiküszöbölhető volna, és tovább lehetne folytatni a gödeli tulajdonságok mibenlétének egyre körülményesebbé váló meghatározását, ám ennek a vállalkozásnak a kimenetele az eddigi tapasztalatok alapján is megjósolható. Mindenekelőtt azonban tekintsünk vissza az eddig bejárt útra.

Gödel alkalmasan megválasztott formulákból (egy erős modális kalkulus elfogadása mellett) le tudja vezetni a $\Box\exists!xG(x)$ formulát, vagyis azt, hogy *szükségszerű, hogy létezik*

¹⁵ Muck és Small is hasonló elvárást fogalmaz meg a gödeli érvben megengedett tulajdonságokkal szemben (Muck 1992a 62-63; Small [é.n.]b, 21) – Egy dolog így definiált gödeli tulajdonsága nem azonos se lényegi tulajdonságával, se metafizikai értelemben vett „lényegével”. Az előbbtől az különbözteti meg, hogy egy dolognak több gödeli tulajdonsága is lehet, de csak egy lényegi tulajdonsága (ami azonos terjedelmű, mint gödeli tulajdonságainak a konjunkciója), az utóbbtól pedig emellett még az is, hogy a gödeli tulajdonság olyan tulajdonságokat is magában foglalhat, amelyek a dolog individualitásáért felelősek.

egy és csak egy dolog, ami G tulajdonságú. A G tulajdonságot viszont a P predikátum segítségével definiálja. Ahhoz tehát, hogy eldöntessük, hogy Gödel Isten szükségszerű létét vezette-e le, vagy valami másét, tudnunk kellene, mit jelent P . Az érv kiinduló formulából azonnal látható, hogy P egy magasabbrendű predikátum, amely a második axióma értelmében két diszjunkt osztályba sorolja a tulajdonságokat. Egy ilyen felosztás sokféle módon elvégezhető, és bár nyilvánvaló, hogy nem minden felosztás megfelelő, a formulából nem derül ki, melyik mellett kell elkötelezni magunkat. Ez annyit jelent, hogy pusztán a formulák nem vezetnek el *Isten* létehez, mert nem mondják el, mit jelent a pozitivitás. Gödel két egymással versengő saját értelmezése közül az egyik a pozitivitást a morális vagy esztétikai szempontból való értékelhetőséggel hozza összefüggésbe. Ezt látva vagy azt választjuk, hogy minden tulajdonság értékelhető ilyen szempont(ok)ból, vagy inkább azt az interpretációt részesítjük előnyben, mely szerint Gödel arra bátorít, hogy axiómáit csak meghatározott tulajdonságokra, az általam gödeli tulajdonságoknak nevezettekre alkalmazzuk.

Tanulmányomban a második stratégia teljesítőképességét vizsgáltam. Annak az elképzelésnek a gyengéje, hogy a pozitivitást a Gödel javasolta nézőpontból értsük meg, hamar nyilvánvalóvá vált. Még ha elfogadnánk is, hogy Istent minden tulajdonság megilleti, ami „morális-esztétikai” szempontból pozitív, akkor is szembe kellene nézni azzal, hogy az érv primitív fogalmának ilyen értelmezése mellett az axiómák és a definíciók nem mind plauzibilisek. Ezért megtartva az alapelvet, hogy az érv premisszáit az összes tulajdonság egy részosztályára szabad csak alkalmazni, e részosztály meghatározására a „morális-esztétikai” értékelhetőség mellett más szempontot is próbáltam keresni. Ebben azok a problémák voltak irányadók, amelyeket a gödeli tulajdonságok nem megfelelő kiválasztása esetén a lényegi tulajdonság fogalmából következnek. Ezek közül az egyiket, a modalitások egybeesését Gödel érvének elemzői más-más módon látják kezelhetőnek, ám a bemutatott megoldások megegyeztek abban, hogy a tulajdonságok között a nekik megfelelő predikátumok grammatikai vagy általános szemantikai jellemzőit figyelembe véve érdemes szelektálni. Egy másik, szintén determinizmussal fenyegető probléma kezelése ennél is nehezebbnek mutatkozik, ha az ebben a tanulmányban mérlegelt stratégiát kívánjuk követni.

A gödeli tulajdonságoknak olyan definiálása tehát, amely kiküszöböli a lényegi tulajdonság fogalma által felvetett problémákat, önmagában is bizonytalan kimenetelű vállalkozás. És még ha sikerülne is, akkor is kétséges maradna, hogy Gödel rendszerének valamennyi axiómáját és definícióját a „lényegi tulajdonsághoz” hasonló módon megvizsgálva egymással összhangban álló szelekciós elvekhez jutnánk-e. Ha erre a kérdésre igennel válaszolhatnánk is, attól kellene tartanunk, hogy minden zavaró tulajdonságtól megszabadulva végül nem maradna már alap nemhogy Isten, hanem akár csak egy istenszerű lény levezetéséhez sem. Hiszen ha túlságosan leszűkítjük a pozitívnak minősített

tulajdonságok körét, akkor esetleg ki kell rostálnunk azokat is, amelyeket mindenképpen állítani kellene egy istenről, és így kevés okunk lenne arra, hogy a levezetett lényt ezek után még istennek tartsuk.

Ez pedig azt jelenti, hogy az *Ontologischer Beweis* szemantikájának megszerkesztésére most bemutatott stratégia aligha járhat sikerrel, hiszen az istenérv mint *istenérv* megsemmisítésével fenyeget. Gödel ugyanis (nem kis mértékben Leibniz hatására) Isten szükségyszerű létezését lehetőségességen keresztül próbálta levezetni. Isten lehetőségességének minimális feltétele pedig nyilvánvalóan az, hogy ne tartalmazzon belső ellentmondást, vagyis hogy tulajdonságai konzisztens rendszert alkossanak. Gödel első két axiómájának a feladata éppen ennek a feltételnek a biztosítása volt. A rendszer axiómái azonban legfeljebb a levezetett lény gödeli tulajdonságainak egymással való összeegyeztethetőségéért szavatolnak. Ha ezek közül a formulák együttes értelmezhetősége és saját világunkra való alkalmazhatósága kedvéért néhány tulajdonságot kirekesztünk, akkor semmi nem garantálja, hogy a levezetett lény vallásfilozófiai szempontból hiányzó tulajdonságait később még ellentmondásmentesen odahelyezhetjük annak gödeli tulajdonságai mellé. Ebben a helyzetben valószínűleg az a legtöbb, amit tenni lehet, ha az eredeti axiómákat gyöngébbekre cseréljük, és ezeknek a plauzibilis interpretációját keressük.

Hankovszky Tamás
tudományos segédmunkatárs, SZHF

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Adams, Robert Merrihew 1995. Introductory note to *1970. In Kurt Gödel: *Collected Works Volume III. Unpublished essays and lectures*. (editor-in-chief Solomon Feferman) New York, Oxford University Press, 1995, 388-402.
- Anderson, Anthony C. 1990. Some emendations on Gödel's ontological proof. In *Faith and Philosophy* 7 (1990) 291-303.
- Christian, Curt C. 1998. Gödels Version des Ontologischen Gottesbeweises. In Österreichische Akademie der Wissenschaften Abteilung II., *Sitzungsberichte der Mathematisch-naturwissenschaftlichen Klasse*. 198. Band, 1-3. Heft. Wien, Springer, 1998, 1-26.
- Csaba Ferenc 1998. Az ontológiai bizonyítás és Kurt Gödel. In *Magyar Filozófiai Szemle* 42 (1998), 57-69.
- Essler, Wilhelm K. 1991. Gödels Beweis. In Friedo Ricken (Hg.): *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*. Stuttgart, Kohlhammer, 1991, 140-152.
- Fuhrmann, André Theodor 2005. Existenz und Notwendigkeit. Kurt Gödels axiomatische Theologie. In Wolfgang Spohn, Peter Schroeder-Heister, Erik J. Olsson (Hg.): *Logik in der Philosophie*. Frankfurt, Synchron, 2005. 349-374. A tanulmányt internetes változata szerint (2004. 05. 14.) idézem: 'G' für Gödel. Kurt Gödels axiomatische Theologie. <http://www.uni-konstanz.de/FuF/Philo/Philosophie/Fuhrmann/papers/goedel.pdf>
- Gödel, Kurt 1970. Ontological proof (*1970) Kurt Gödel: *Collected Works Volume III. Unpublished essays and lectures*. (editor-in-chief Solomon Feferman) New York, Oxford University Press, 1995, 403-404.
- Gödel, Kurt 1995. Texts relating to the ontological proof. Kurt Gödel: *Collected Works Volume III. Unpublished essays and lectures*. (editor-in-chief Solomon Feferman) New York, Oxford University Press, 1995, 429-437.
- Hájek, Petr 2002. A New Small Emendation of Gödel's Ontological Proof. In *Studia Logica* 71 (2002), 149-164.
- Hazen, Allen P. 1998. On Gödel's ontological proof. In *Australasian Journal of Philosophy* 76 (1998), 361-377.
- Kovač, Srećko 2003. Some Weakened Gödelian Ontological Systems. In *Journal of Philosophical Logic* 32 (2003), 565-588.
- Kutschera, Franz von 1990. *Vernunft und Glaube*. Berlin – New York, Gruyter, 1990.
- Löffler, Winfried 2000. *Notwendigkeit, S5 und Gott. Das Ontologische Argument für die Existenz Gottes in der zeitgenössischen Modallogik*. (Pontes 4) Münster, LIT. 2000.
- Muck, Otto 1992b. Eigenschaften Gottes im Licht des Gödelschen Arguments. In *Theologie und Philosophie* 67 (1992), 60-85.

- Muck, Otto 1992a. Religiöser Glaube und Gödels Ontologischer Gottesbeweis. In *Theologie und Philosophie* 67 (1992), 263-267.
- Oppy, Graham 1996. Gödelian Ontological Arguments. In *Analysis* 56 (1996), 226-230.
- Perzanowski, Jerzy 1991. Ontological arguments II. Cartesian and Leibnizian. In Hans Burkhardt – Barry Smith (eds.). *Handbook of Metaphysics and Ontology*. (Vol. 2) Munich, 1991, 625-633.
- Ruzsa Imre 2001. *Bevezetés a modern logikába*. Budapest: Osiris, 2001.
- Small, Christopher G. [É.n.]a. Kurt Gödel's Ontological Argument I-III. (2004.04.10.)
Part I. <http://www.stats.uwaterloo.ca/~cgsmall/ontology.html>
Part II. <http://www.stats.uwaterloo.ca/~cgsmall/ontology1.html>
Part III. <http://www.stats.uwaterloo.ca/~cgsmall/ontology2.html>
- Small, Christopher G. [É.n.]b. Reflections on Gödel's Ontological Argument. <http://www.stats.uwaterloo.ca/~cgsmall/Godel.final.revision.PDF> (2004.05. 30.)
- Sobel, Jordan Howard 1987. Gödel's Ontological Proof. In Judith Jarvis Thomson (ed.): *On being and saying. Essays for Richard Cartwright*. Cambridge/Massachusetts, MIT Press, 1987. 241-261.
- Sobel, Jordan Howard 2004. *Logic and Theism. Arguments for and against Beliefs in God*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

ABSTRACTS

GÉZA KUMINETZ: CONSCIENCE AS A COMPASS TO FREE ACT

The right functioning of conscience does not only mean morality but involves taking ethically right decisions as well. Thus we can say that it is a question of sense, i.e. the factors that determine sense, the system of values (ideal), the mind (sapientia) and knowledge (scientia). This is what gives the frame for the functioning of conscience.

Conscience is the supreme immanent and subjective forum of the world of human activities. However, the eternal law, the Word of God, love and the grace of God (...) stand above it and it is dependent on and lives from them.

Conscience is an inner capacity and willingness: it is not created by the social environment in its wholeness; rather it shapes moral inclinations existent from our birth. In conscience, the relationship of human being to the absolute, unconditional moral world of values is increasingly realized and this leads beyond the framework of the psychical world of experiences. Conscience is like a constant alert vigilator or a lamp that sheds light on our way: keeps contrition and a healthy awareness of sin and responsibility awake. People who have a sound conscience are always ready to arrange conflicts peacefully as they know that they should pay attention to the truth obligatory for all. Since the sense of guilt supposes the saintly and since we recognize the deficiencies of our act by the light of it, conscience mediates in some way God or the Saintly.

Free act is orientated towards the realization of the threefold order of love (morality, right and decency), in which virtues help us, especially that of sagacity, the gifts of the Spirit as well as the word and decision of conscience, which is like a subjective enforcer and approver (authority) of all these. Thus, free act is the expression of our freedom and the correct exercise of it.

Basically, with the help of sagacity, conscience as law... as Word, as spirit, as intuition assures the harmonic activities of virtues and thus man can become the harp of the Holy Spirit. The spirit of conscience lies in the most profound and rightest identification possible with the Truth, with Christ.

The acts of conscience as the standpoint of the whole man – either considering particular acts or positions of ideology – can be deduced in themselves neither from reason, nor from will, nor from the mind, nor from the superego, nor from law, nor are they the work of the Holy Spirit, nor the character, nor saintliness. However, they either presuppose the functioning of these or result from a conscientious conduct. Their

ultimate roots lie in religion, in God, in the intellectuality of man and in his image similar to God.

Nevertheless, considering conscience, it is some kind of sense or intuitive capacity born with us in which discernment, i.e. the use of sense has the leading role, and thus it is of the nature of intellect. It is the supreme, although not infallible, immanent and subjective governor of our whole lives, which invites sometimes reason (*recta ratio*), or will (*recta voluntas*) or the mind (*recta mens, rectus animus, rectum ingenium*) to be its witness. At other times, it offers a particular combination of all these for help in taking decisions or it uses these combinations in order that human act equal human dignity and that conscience itself can rightly and with reason be called the spirit or compass of human freedom and of human life. Thus conscience becomes the prompter or mentor of morally and ethically right acts, basically the channel of grace, the mediator or accomplisher of salutary life that pleases God.

**LÁSZLÓ KISHÁZI-KOVÁCS: A FAMOUS SZEGED PARISH PRIEST:
ANTAL KREMINGER**

There are strong individuals among priests who leave the marks of their personality on their parish or their whole locality and people live from their positive example for decades even after the death of these special people. The lives of these exceptional individuals should be recorded so that their example neither fade nor vanish with the pass of time.

Such strong clerical personality was Antal Kreminger too, who shepherded the Szeged-Palánk (Downtown) Parish for exactly fifty years.

In my study, before everything else, I draw the attention of my readers to the “roots,” the origins and the family of the provost parish priest. We can wonder how Antal Kreminger, who sprang from a kraut father and a Croatian mother, could become Hungarian to his fingertips.

He came to the Szeged-Downtown Parish following his elder brother, György. The patron city greatly ignored the laws in order to achieve that Antal overtake the position of György Kreminger, who proved to be an annoying person for the city, and that Antal, instead of his brother, be in charge of the parish. In my study I go into details about the activities of the provost parish priest, which spread out primarily to the foundation of schools. He founded several public schools as well as the Szeged Royal Master Training Institute.

The great parish priest had to fight many difficulties throughout his long life. He had to fight with the town for the foundation of the third chaplain status and for the sending off of the unfit bell-ringer sent by the patron. The “blade-shifts” recorded in letters are presented on the basis of archive data.

The hot atmosphere of the 1848-1849 war of independence and revolution did not favor Kreminger, a conservative politician who stuck to his own principles to the end. He was maligned, made a pass at and dragged through the mire and only the fall of the war of independence and the dying down of the fire of the revolution gave him the possibility to return from his exile to his parish once again.

Finally, on the basis of the colorful description of the contemporary press, I give a detailed description of the celebration of the gold mass of the provost parish priest as well as that of his funeral.

JÓZSEF BALOGH: THE DOGMA

The history of the concept reveals by the mediation of which word forms did the content we mark today with the word “dogma” come to our language and how the meaning of the word “dogma” changed throughout the history of theology. In the course of the analysis of “conditions” of dogma we can see that the content of it is part of the “faith repository” and it is presented to us by the Church expressly as revealed truth. The process from the Revelation to the dogma shows the way which, as a result of believers’ appreciation and reflection and according to the linguistic horizon of a given era, leads to the formulation of the truth in question. The superstructure of the dogma comes into being by the hearing and acknowledgement of the Word of God as a formulated and expressed truth (of faith). The Church gains its more complete meaning in her community by turning our attention from the word to Reality. The development of dogmas and of systematic theology shows at the same time Unity and Plurality. Plurality, which appears in the writings of the New Testament as well, indicates that the dogma depends on the given historical circumstances since it is not only the Revelation that occurs in the course of (the) history (of salvation): the believer’s response is also given in a certain historical era, in its specificity and most likely in its one-sidedness on part of concrete persons who give answers and formulate truths within the limits of their own points of view, their aptitudes, etc. Unity does not lie in the texts examined but in Jesus Christ, in His reality, in his actions, in his sermons. The essence of the dogmas is to show the way to salvation, who is Jesus Christ. Progress and development within the Church can be achieved by our believing acceptance of the good news brought by Him and its rendering through the love shown towards our fellow-men.

GYÖRGY BENYIK: SOURCES OF DELIBERATIO, THE WORK OF ST. GERHARD

Bishop Gerhard did not only create the first Latin language Bible commentary written in Hungary but he also constructed a significant Bible interpretation of his age when he wrote his explanations concerning a fragment of the book of Prophet Daniel (3:19-90) Gerhard began his work as bishop of Moroswar in the hot spell of the summer of 1042.

However, soon his clerical and monastic life ended in martyrdom in Hungary, a country far from his own motherland. His works experienced the same adversities as his author since the forgotten manuscript was found only in 1724, in the library of Munich. Its first reader was the bishop of Freising, Johannes Grünwalder (1392-1452), and György Pray and Bernát Pez were the first to bring it out. The Transylvanian bishop, Count Ignác Batthyányi succeeded in publishing it in 1790 in Gyulafehérvár, and then Desewffy, the bishop of Csanád republished it and a critical edition was created by László Szegfű in 1999. However, misunderstanding on the part of Hungarian literary historians also added to the Calvary of the work when Gyula Pauler, not knowing the genre of the commentary cultivated by Gerhard, declared it to be the “most unenjoyable” reading in Hungary and thus he condemned the work of the diligent bishop for a long time. The rehabilitation of *Deliberato* was a long process. Although he did not have a great library at his disposition to commentate on a fragment of the book of the prophet Daniel, the martyr bishop must have had great patristic erudition and he also quoted numerous ancient works. This present study aspires to situate this creation in its own era and introduce the reader to the more significant stages of the history of the research and it also goes after the sources quoted by Gerhard.

LÁSZLÓ GRUBER: CLERGY-THEOLOGICAL MODELS OF THE CATHOLIC THEOLOGY AFTER THE SECOND VATICAN COUNCIL

The years that followed the Second Vatican Council were profoundly characterized by the crisis of clerical identity, which primarily can be explained by theological reasons and only secondarily by psychological, pastoral and emotional factors hiding in the background. As a result of different formulations of the Council – for example, the marked emphasis on the general priesthood of those who have been baptized – it is with reason that the following questions arose: Who is in fact a priest, what does his special service mean and by which means of approach would it be possible to re-formulate the theology of the serving priesthood?

This short study shows that the answers given by theologians to these questions can basically be divided into two groups: those who have Christological or Ecclesiological emphasis and within these two we can distinguish a more moderate and a more radical tendency.

The two tendencies of the Christological approach are constituted by the cultic-sacral and the missionary-pastoral models, while the group of Ecclesiological approach embraces the charismatic-functional and the apostolic-missionary models. Besides the models of these two groups the psychoanalytic approach of E. Drewermann to clerical identity is also presented in this study.

The second part of the study compares these different approaches with the manifestations of the Congregation for the Doctrine of the Faith. On the basis of this comparison it can be established that it is the two models belonging to the Christological tendency that are fundamentally in harmony with the official church clergy theology, especially the more moderate approach, but also many aspects of the model embracing traditional elements are in harmony with this theology. However, there is less reciprocal correspondence between the clergy theology of the Congregation for the Doctrine of the Faith and the more moderate tendency of the Ecclesiological school, while the more radical Ecclesiological tendency and the approach of Drewermann are practically in conflict with each other.

The Congregation for the Doctrine of the Faith decidedly seems to react to these clergy theological approaches that are profoundly different from the traditional teaching as well as from the doctrine drawn by the Second Vatican Council. Although there are no explicit references to the authors of the studies qualified as erroneous in the manifestations of John Paul II concerning clergy theology, the fact that during his papacy several actions were initiated on behalf of the Congregation for the Doctrine of the Faith against theologians who belonged to the extreme ecclesiological tendency, speaks for itself.

IMRE KISS: SAINTLINESS AND COUNCIL

The Second Vatican Council made an epoch-making turn in theology. But what new things did it bring in the spiritual life of people? The Council spoke about a God nearby and offered a theology which means an invitation to saintliness. Since then saintliness has taken a central place in theology. The Council spoke about livable, attractive holiness that can be put into practice in everyday life, which resulted from its positive approach to the world and to men alike. According to this point of view, doing worldly tasks and living in a family do not constitute an obstacle nor are they drawbacks to the way that leads to saintliness. In fact everybody is invited to saintliness.

The ways and devices to obtain saintliness are new.

Such is, for example, the Holy Scripture. "Each one of the faithful must willingly hear the Word of God" (LG 42). Then: the consummation of God's will, the sacraments, especially the Eucharist, active brotherly service and a community, which is a supernatural reality as Christ appears in it (Cf. Mt 18:20). Earlier on praying, self-denial and the devices of monastic life (silentium, retirement, etc.) were emphasized.

The Council brings mysticism close to us. It is not the exceptional opportunity of those having special state of life but it is attainable for all who have been baptized.

The Council was preceded by several spiritual movements and many have been born since then. However, they are all characterized by showing a concrete way to put the

ideals of the Council into practice and to attain saintliness. These are the signs of the spring of the Church, as the popes of our age have pointed it out several times.

TAMÁS TÓTH: THE 1941 REANNEXATION OF THE BÁCS APOSTOLIC PROTECTORATE TO KALOCSA BASED ON THE RECORDINGS OF JÓZSEF ILLYAS

As a result of the Treaty of Trianon (1920), the Kalocsa-Bács main diocese with the seat of Kalocsa, founded in the 11th century, lost about 50% of its priests, 60% of its church organization and 70% of its believers. Thus the main diocese of the Kalocsa-Bács archbishop standing in the second place in the hierarchy of Hungarian Catholicism became the smallest diocese of the country. It was traditionally multinational and its most significant nationalities included the ethnical groups of Hungarians, Germans and south-Slavs (Illyrica). This multicolor nature of nationalities remained a characteristic feature on both sides of the border even after the pulling apart.

Lajos Budanovich (Lajčo Budanović; 1873-1958), a priest of the main diocese was sent to Subotica in 1920 and in 1923 the Holy See appointed him apostolic Governor of the Bácska region (Serbia). In 1927 he was elected to become bishop. Although Budanovich was a very talented man, his Pan-Slavism and the steps he took so that Bácska become an independent diocese filled many with revulsions. During the Second World War, in 1941, Bácska was taken over to be controlled again for some years by the Hungarian Kingdom and, as such, by the archbishop of Kalocsa-Bács. The region appointed its bishop, Dr. József Ijjas (1901-1989) primate commissioner, who made exact recording of the events concerning the takeover and he also guarded the copies of all important documents written at this time concerning the issues of the Bács Apostolic Protectorate. The wodge of documents offered in this present study, guarded by the Kalocsa Main Diocese Archive, consists of 13 items and is a valuable witness to this ambiguous period of time full of controversies.

In 1944 the territory became part of Yugoslavia and Budanovich became leader of the Apostolic Protectorate once again, which he ran until his death. The independent Subotica Parish was founded later, in 1968. József Ijjas, the other main character of the story served in the Kalocsa region after 1944. He became bishop in 1964 and in 1969 he was appointed archbishop of Kalocsa and led the archdiocese until his death in 1989.

ANDREA HALMOS: THE QUEST FOR THE GRAIL AND THE DOCTRINE OF GRACE OF ST. BERNARD OF CLAIRVAUX

At the beginning of the past century a lively dispute developed in connection with the third novel of the Lancelot Grail-cycle, entitled *The Tale of the Grail*. The central question of the debate was whether the work had been influenced by the doctrine of

grace of St. Bernard and thus whether it could be stated that *The Quest for the Grail* was, in fact, a Cistercian novel.

Basically there are two researchers whose standpoints deserve attention concerning this topic. E. Gilson was the first to suggest the possible Cistercian effect, which B. Panvini strove to refute. The author of this present article would like to take a standpoint concerning this dispute.

To be able to decide which argumentation can be accepted as justified, the first step to take is examine the text itself. On the basis of the text analysis it can be stated that, on the one hand, in *The Quest for the Grail* there is a very strong relation of cause and effect between confession (i.e. purity), the state of grace and the discovery of the secrets of the Grail and, on the other hand, special attention should be paid to the fact that the adventures of the knights are built according to special strict logic and in this structure system the elements of warning, deeds, explanation and confession are dealt with, each with a different system of relations with the others. The work entitled *Liber de gratia et de libero arbitrio*, the doctrine of grace of St. Bernard of Clairvaux, answers to the Cistercian concept of grace, which hereupon can be compared to the text of the novel on the Grail. As the result of this comparison we can conclude that the parts of the work that search for the connection between grace, confession, and the quest of the Grail as well as the structure of the adventures of the knights in all its details can be interpreted and explained on the basis of the doctrine of grace of Bernard. Thus *The Quest for the Grail* unequivocally shows Cistercian influences.

**ZOLTÁN FERENCZ – SÁNDOR KESZELI – ANIKÓ KOVÁCS-KRASSÓI:
FACTORS FACILITATING FONVERSION IN THE LIVES OF YOUNG AND ADULT
CONVERTERS TODAY IN HUNGARY**

The study entitled “Factors facilitating conversion in the lives of young and adult converters today in Hungary” approximates to the phenomenon of conversion from the points of view of religion sociology and practical theology. The aims of this present study are as follows:

1. To shed light on the main factors that play an important role in the conversion of the youth and adults within the given circumstances of today’s Hungary;
2. To facilitate the self-examination and the reorganization of communities and their internal lives within the Church in the light of these factors;
3. To foster Christian communities to construct their evangelization initiatives, indented specifically for people who do not know Christ, (even) more conscientiously.

The results of the research can be summarized as follows:

1. From the survey that constitutes the basis of the investigation can be deduced that the three most frequent factors that play role in the conversion include the relationships

with Christian people who have testified their faith; the relationship with the Christian community; dramatic life events that drew the attention to the great questions of life.

2. The achieved results support the timeliness of the pastoral priorities drawn by the Hungarian Church in the past few years. Furthermore, they are in conformity with the imperative step that has already been earmarked officially by several panels of bishops, according to which this task and pastoral activities of similar nature demand a new kind of approach to the process of faith education.

3. The key question of “external” evangelization is the “self-evangelization” or inner evangelization of our communities, which has several concrete ways of performing. This gives the base for the efficiency of the initiatives concerning specifically the first evangelization.

TAMÁS HANKOVSKY: THE NOTION OF PROPERTY IN KURT GÖDEL’S ONTOLOGICAL ARGUMENT OF GOD’S EXISTENCE

About two hundred years after the Kant’s critique, which was supposed to be devastating since it had declared all ontological arguments of God’s existence impossible, in the middle of the 20th century the argument of St. Anselm got into the centre of attention once again. Besides the reconstructions of the classical train of thought with the help of modal logic, numerous new constructions were born that strove to approximate to the existence of God with the most modern devices of formal logic. All of these constructions, despite the fact that his work constitutes a single typed page, the attempt of Kurt Gödel, one of the greatest mathematicians and logicians of the century, stands out. Today it is a generally accepted opinion that his deduction is formally correct and his five axioms and three definitions constitute a consistent system. Nevertheless, the *Ontologischer Beweis* as an argument of God’s existence is meaningless unless we succeed in continuing Gödel’s work by adding adequate semantics to its formulas. This work should be done by the simultaneous implementation of two important points of view. On the one hand, it is necessary to give an interpretation of logical symbols that makes it possible to call the deducted being god. On the other hand, it is important to make sure that from the semantics, acceptable for the philosophy of religion, no untenable statements could be drawn to the world that belongs to the god of the argument. This present study enumerates the possible interpretations of the central technical words of the argumentation, “positive property” and “essence,” and arrives at the conclusion that in Gödel’s system these two conditions cannot be fulfilled simultaneously.