

♦♦♦ ERDŐ PÉTER

Az ökumenikus előrehaladás intézményes lehetőségei az Egyházi Törvénykönyvben különös tekintettel a katolikus-ortodox dialógusra

I. ELŐZETES MEGJEGYZÉSEK

Az Egyházi Törvénykönyv kihirdetésének 2008-ban ünnepelt 25. évfordulója jó alkalmat kínált arra, hogy mélyebben megvizsgáljuk a latin egyház kodifikált jogának jellegét és lényeges tulajdonságait. Különösen azokat a vonásokat érdemes tanulmányozni, amelyek a latin egyház jogának szerves kapcsolatát biztosítják a Katolikus Egyházon belül létező más jogrendekkel, vagyis a keleti katolikus egyházak jogával, valamint azokat, amelyek módot adnak a többi keresztény közösségekkel, különösen az ortodox egyházakkal való elevebb párbeszédre.

A kánonjogban ősidők óta jól ismert a Katolikus Egyházzal való közösség (*communio*) fokozatos szemlélete. Ezt az elgondolást a II. Vatikáni Zsinat különlegesen is kidolgozta.¹ Peñaforti Szent Rajmund például a *communio* „rengeteg” fajtáját különbözteti meg.² Bizonyos, hogy a latin *Codex*ben sok kapcsolati lehetőség található a keleti katolikus egyházak jogával, hiszen ezek az

¹ Const. dogm. *Lumen gentium* 14–15; Decr. *Unitatis redintegratio* 3, 4 ecc. Vö. CIC cann. 205, 844, 874 § 2, 893, 1124–1129, 1183 § 3; BERTRAMS, W., *De gradibus communionis in doctrina Concilii Vaticani II*, in *Gregorianum* 47 (1966) 286–305.

² „Species excommunicationis infinitae sunt. Quot enim sunt species communionis, tot sunt, vel esse possunt, species excommunicationis. Sed de duabus speciebus frequentius tractat Ecclesia, de quibus principaliter est hic agendum. Una est, quae separat a sacramentis, ab ingressu ecclesiae et a fidelium communicatione. Et haec dicitur maior excommunicatio vel anathema. Alia est, quae separat a sacramentis. Et haec dicitur minor excommunicatio”: RAIMUNDUS DE PENNAFORTE, S., *Summa de paenitentia* Lib. III, tit. 33, n. 9 (ed. Ochoa – Diez) 746.

egyházak a Katolikus Egyház teljes közösségében vannak, és az egyetemes Katolikus Egyház elsődleges és szuverén jogrendjéből részesülnek. Nem kizártak azonban az 1983-as *Codex Iuris Canonice*ben a nem katolikus keleti egyházak jogával való kapcsolat bizonyos formái sem.

Az alábbiakban néhány ilyen pontot kívánunk azonosítani, különös tekintettel a kánonjog forrásaira, a jogszabályok tekintélyére, valamint a kánoni alkotmányjog bizonyos területeire, így a törvényhozó hatalomra, a törvénymagyarázatra, a felmentésre, a normák alkalmazására, továbbá a latin egyház és a keleti egyházak kapcsolataira.

II. JOGFORRÁSOK ÉS HAGYOMÁNY:

MEGJEGYZÉSEK A KÁNONI JOGSZABÁLYOK LEGITIMÁCIÓJÁRÓL

1. *Az egyházi hatóság által kihirdetett jog és a fegyelmi hagyomány: a kodifikáció sajátos értelme a kánonjogban*

a. A kánoni kodifikációk történelmi-teológiai nyitottsága

Ha egyetlen harmonikus összképben kívánjuk összefoglalni a hatályos kánonjogot, a kánonjog teológiáját és az Egyház jogának történetét, figyelembe kell vennünk, hogy a kánonjog történeti vonása konkrét jelentőséggel rendelkezik ennek a normatív valóságnak a teológiai értékelése szempontjából éppúgy, mint a hatályos egyházjog magyarázata és alkalmazása szempontjából.

A kánonjog első kodifikációja idején a törvényhozót az a szándék vezette, hogy történelmi forrásaiból rendszeres egységbe foglalja össze az Egyház jogának anyagát. Az első kodifikáció alap gondolata ugyanis nem új jogi rendszer alkotása volt, hanem a már létező jog gyakorlatias és világos szerkezetű összefoglalása. X. Szent Pius pápa *Arduum sane munus* kezdetű, 1904. március 19-én kiadott *motu proprio*jában úgy rendelkezett, hogy az „Egyház mind

³ „... ut universae Ecclesiae leges, ad haec usque tempora editae, lucido ordine digestae, in unum colligerentur, amotis inde quae abrogatae essent aut obsoletae, aliis, ubi opus fuisset, ad nostrorum temporum conditionem proprius aptatis”: ASS 36 (1904) 549–551.

⁴ *Codex iuris canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, praefatione, fontium annotatione et indice analytico-alphabetico ab E.mo Petro Card. Gasparri auctus* (Typ. Pol. Vat. 1917).

⁵ BENEDICTUS XV, Const. Ap. *Providentissima Mater Ecclesia*, 1917. május 27.

⁶ CONC. VAT. I, Const. dogm. *Pastor aeternus*, 1870. július 18., cap. 3: DH 3061–3064.

mostanáig kiadott törvényeit világos rendbe foglalva gyűjtsék egybe, hagyják el, amit már hatályon kívül helyeztek, vagy ami kiment a szokásból, illetve bizonyos szabályokat alkalmazzanak korunk körülményeihez”.³ Ezzel a törekvéssel magyarázható, hogy Pietro Gasparri bíboros kevéssel az 1917-es *Codex Iuris Canonici* kihirdetése után a Törvénykönyv olyan kiadását jelentette meg, amely az egyes kánonok forrásait is feltünteti.⁴ Ez a kiadás nem csupán segédeszköz volt a történeti kutatás számára, hanem egyben az új jog legitimitásának bizonyossága és annak jele is, hogy a Törvénykönyv hűséges az Egyház fegyelmi hagyományához. Bár a *Codexet* apostoli konstitúcióval hirdették ki,⁵ és ezért kötelező ereje a pápa joghatósági primátusa alapján, amelyet az I. Vatikáni Zsinaton dogmaként ünnepélyesen is kijelentettek,⁶ formailag vitathatatlan volt, tudatosult az is, hogy ez a pápai joghatóság nem gyakorolható önkényesen, hiszen benne a pápa sajátos karizmája jelenik meg, melynek az a célja, hogy az Egyház hűséges maradjon Alapítója akaratához.

Másként aligha lett volna elgondolható, hogy hatályon kívül helyezzék például a Nikaiai egyetemes Zsinat fegyelmi kánonjait – ami azonban a valóságban megtörtént, bár elsősorban formailag (vö. 1917-es CIC 6. k., főként 6^o pontjában), technikailag és sokkal kevésbé lényegileg. Ebben a tágabb értelemben, vagyis mint a fegyelmi hagyomány tanúbizonyosságai, léteznek szent kánonok (*sacri canones*) a Katolikus Egyházban is.⁷ Melchior Cano (1509–1560) Damasus pápának tulajdonítja azt a Pszeudo-Izidor gyűjteményében található fejezetet, mely szerint az egyházi kánonokat a Szentlélek ihletésére adták ki.⁸ A régebbi latin kánonjogászok egyébként nem csupán isteni jogról beszéltek, hanem – részben ezen a kategórián belül – apostoli jogról is.⁹ Sőt, a kézikönyvek szerzői azt a kérdést is vizsgálták, hogy hogyan minősül jogforrásnak a tradíció az Egyházon belül. Ebben az összefüggésben gyakran háromfajta tradíciót különböztettek meg: 1) Az isteni hagyományt, mely magától Krisztustól eredő parancsokat tartalmaz, amelyeket azonban az apostolok „hirdettek ki”. Ilyenek gyanánt említették a betegek kenete és a bérmlás szentségét.¹⁰ 2) Az apostoli hagyományt a szó mai értelmében, amely maguktól az apostoloktól adott parancsokat tartalmaz. Az ilyen hagyományos apos-

⁷ Vö. pl. ŽUŽEK, I., *Sacralità e dimensione umana dei „canones”*, in *Ius Ecclesiarum vehiculum caritatis. Atti del simposio internazionale per il decennale dell’entrata in vigore del ‘Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium’*, Città del Vaticano, 19–23 novembre 2001 (Città del Vaticano 2004) 53–116.

⁸ „At canones ecclesiastici instinctu Spiritus sancti sunt editi, ut Damasus ait 25, quaestione prima, cap. *Violatores* [C.25 q.1 c.5]”: CANO, M., *Opera*, De locis theologicis, lib. VIII, cap. 6, De auctoritate iuris Pontificii prudentium (ed. Patavii 1762) 223.

⁹ VAN HOVE, A., *Prolegomena*, Commentarium Lovaniense in CIC, Vol. I, Tom. I (ed. 2, Mechliniae-Romae 1945) 67–68.

¹⁰ PRÜMMER, D. M., *Manuale iuris canonici in usum scholarum* (ed. 6, Friburgi Brisgoviae 1933) 12.

toli jog klasszikus példája eszerint a *privilegium paulinum* (1Kor 7,12–15).¹¹ 3) Az egyházi hagyományt, mely olyan nem írott szabályokat tartalmaz, amelyeket az egyházi hatóság vezetett be. Ilyen például a gyermekek keresztelese. Az isteni hagyomány parancsait az egyházi hatóság nem változtathatja meg, ezért azoknak még kanonizálásra, vagyis egyházi törvénybe foglalásra sincs szükségük ahhoz, hogy az egyházi jogban kötelező erejük legyen (ami persze nem zárja ki, hogy kanonizálják őket alkalmazásuk megkönnyítése végett), a szorosán vett apostoli hagyomány szabályai viszont, amennyiben emberi jogot tartalmaznak, módosíthatók, ám ez a valóságban a legritkább esetben történik meg.¹²

Az 1917-es *Codex Iuris Canonici* 6. kánonja előírja, hogy ennek a Törvénykönyvnek a kánonjait – amennyiben azok régi jogot tartalmaznak – a kánoni hagyomány értelmében kell magyarázni. Ezért Pietro Gasparri és Serédi Jusztinián bíborosok külön sorozatban adták ki azoknak a forrásoknak a szövegét, amelyeket az 1917-es *Codex* forrásokat megjelölő kiadása utalásaiban feltüntettek.¹³ Ez a sorozat azonban nem tartalmazza azokat a forrásokat, amelyek szerepeltek a *Corpus Iuris Canonici* közismert gyűjteményében vagy a Trentói Zsinat határozatainak (*Decreta*) kiadásában. A források sorozatának összefoglalói ugyanis feltételezték, hogy ezek a szövegek amúgy is megtalálhatók az egyházi hivatalokban és a plébániákon. Meggyőződésük szerint azonban mind ezeknek a forrásoknak a szövegszerű tanulmányozása szükséges volt a *Codex* megértéséhez és alkalmazásához.

A keleti kánonjog kodifikációját kezdetben ugyanez a gondolkodásmód jellemezte. Ám a munka végzői megfordított eljárást követtek: először egy hosszú könyvsorozatban tették közzé a keleti kánonjogi kodifikáció forrásait (*Codificazione canonica orientale. Fonti*),¹⁴ azután pedig, illetve ezzel a munkával párhuzamosan kodifikálták a keleti kánonjog egyes területeit.

A II. Vatikáni Zsinat után az Egyház ezeknek a „*Codexeknek*” az átdolgozását kívánta. Tehát nem akarták teljesen elhagyni a fegyelmi hagyományt, bár az utolsó egyetemes zsinat útmutatása szerint nem kevés szabálynak a megújí-

¹¹ A hatályos CIC is kanonizálja vagy kifejezetten elismeri: 1143–1147. k.

¹² PRÜMMER 13.

¹³ *Codicis iuris canonici fontes* I–IX (Romae 1923–1939).

¹⁴ *Fonti della Codificazione Orientale*. Serie I (13 volumi), Serie II (32 volumi), Serie III (14 volumi); vö. TAUTU, A. L., *Relazione sulla stampa della Serie III delle fonti della codificazione orientale*, in *Nuntia* 3 (1976) 96–100; GLINKA, L., *Resoconto sulla pubblicazione delle fonti della codificazione orientale*, in *Nuntia* 10 (1980) 119–128.

¹⁵ PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI AUTHENTICE INTERPRETANDO, *Codex iuris canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus* (Città del Vaticano 1989); PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS,

tása is szükségessé vált. Az 1983-as Egyházi Törvénykönyv és az 1990-es keleti *Codex* kihirdetése után maga a Szentszék adta ki ezeket a törvényszövegeket az egyes kánonok forrásainak megjelölésével.¹⁵

Ez a tény még jobban megvilágította mind a régi, mind az új jogszabályok legitimitását. Másfelől ezek a kiadványok is gyakorlati segítséget jelentettek a jogalkalmazás számára. A latin egyház *Codex*e 6. kánonjának 2. §-a például továbbra is utal a hagyományra: a régi jogot tartalmazó kánonokat a kánoni hagyományt is figyelembe véve kell magyarázni. A keleti *Codex* 2. kánonja még radikálisabb alapelvet mond ki: „A *Codex*nek azokat a kánonjait, amelyek a keleti egyházak régi jogát veszik át vagy alkalmazzák, főként ebből a jogból kiindulva kell értelmezni.”¹⁶

b. Az egyházi kodifikáció sajátos értelme és ennek közvetlen hatásai az oktatásban

A „kodifikált” kánonjognak ezen sajátosságai miatt egyes szerzők arra a megállapításra jutottak, hogy az 1917-es Egyházi Törvénykönyv nem tűnik valódi *Codex*nek a szak kifejezés immár szorosabban meghatározott értelmében. Ám a kánonjognak (vagy legalábbis a latin egyház és a keleti katolikus egyházak jogának) ez a teljesen sajátos kodifikációja nem indokolhatta volna az egyházi jognak a XX. század derekán bekövetkezett sajátos krízisét. Erre inkább az az elgondolás adott alkalmat, amely szerint a *Codex* magyarázatának és alkalmazásának a francia civiljogi exegetikai iskola módszerét kellett volna követnie.¹⁷ Túlzás volna azonban azt állítani, hogy a Szentszék írta elő ennek a szigorúan pozitivistá módszernek az alkalmazását azokban a rendelkezésekben, amelyek a kánonjog oktatását szabályozták az első kodifikáció után. A Szemináriumok és Egyetemek Szent Kongregációja 1917. augusztus 7-én kiadott határozatában azt írta elő, hogy az oktatóknak az egyes kánonokat kell gondosan magyarázniuk a *Codex* rendjét, a címek és fejezetek sorrendjét követve, a történelmi vonatkozásokat pedig csak az egyes jogintézményekre vo-

Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, fontium annotatione auctus (Città del Vaticano 1995), a kötet végén azoknak a helyeknek a jegyzékét találjuk, ahol az egyes kánonok forrasszövegei a különböző nyomtatott kiadásokban fellelhetők: „De accessu ad fontes”, 565–593.

¹⁶ Így például a XII. címben, amely a megszentelt életről szól, nagy mértékben átveszi a Keleti *Codex* a szent kánonokat, vagyis a keleti egyházak régi jogát. Erről a jelenségről lásd pl. SALACHAS, B., *La vita consacrata nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali (CCEO)* (Collana Diaconia del Diritto) (Bologna 2006) 35–39.

¹⁷ GHERRI, P., *Canonistica, Codificazione e metodo* (Città del Vaticano 2007) 18; uő, *Il primo Codice di diritto canonico: fu vera Codificazione?*, in *Apollinaris* 77 (2003) 827–898.

natkozó hatályos jog magyarázata előtt bevezetésképpen kell előadniuk.¹⁸ Bár ez a szabály a *Codex* szövegére helyezte a hangsúlyt, nem zárta ki a történelmi és teológiai reflexiót. Ez teljesen világossá válik, ha tekintetbe vesszük, hogy ugyanez a Kongregáció 1918. október 31-én kelt határozatában előírta, hogy a kánonjogi fakultások hallgatóinak nemcsak exegetikailag kell magyarázni a kánonokat, hanem ismerniük kell a jogintézmények fejlődését és történelmét is. Ugyanakkor az előadásokon magának a *Codex*nek a szövegét kellett kifejezni. A dekrétum szavaival éve: a *Codex*et szöveggént kellett használni („*tamquam textus adhibendus*”).¹⁹ Ez a mondat azonban nem tartalmazta a kodifikált jog pozitivista szemléletét. A kánonjog egyetemi oktatásában a középkorban szöveggént (*tamquam textus*), vagyis az előadások alapszöveggént Gratianus dekrétumát és a főbb dekretálisgyűjteményeket használták. Mégis, ezek a gyűjtemények nem voltak kódexek a szó modern értelmében, még kevésbé pedig ennek a fogalomnak a pozitivista felfogása szerint.

A Szentszék által kiadott későbbi irányelvek pontosabban is meghatározták, hogy a kánonjogi fakultásokra csak azokat lehet felvenni, akik négyéves teológiai tanulmányaikat már befejezték. Ha valaki, akinek világi jogi végzettsége volt, nem rendelkezett ezzel az előképzettséggel, kötelezték rá, hogy tegyen vizsgát az erkölcsfilozófia, a természetjog, az alapvető hittan alapelveiből és kánonjogi alapismeretekből, még a kánonjogi fakultásra való beiratkozás előtt.²⁰

A túlzott pozitívizmus kísértése azonban nem tűnt el a kánonjogból egészen a II. Vatikáni Zsinatig. A Zsinat után aztán még radikálisabb formában tért vissza a módszer kérdése. Ha a teológia és a történelem (úgy is mint teológiai ismeretforrás, *locus theologicus*) szerepét próbáljuk értékelni a Zsinat utáni időszak kánonjogának oktatásában és alkalmazásában, főként a pápák és a Szentszék dokumentumait kell szem előtt tartanunk. VI. Pál pápa, különösen beszédeiben, világosan állította, hogy a kánonjog és annak sajátos vonásai magában az Egyház titkában gyökereznek.²¹ A Katolikus Nevelés Szent Kongregációja által 1970. január 6-án kiadott papnevelési alapszabályzat, a *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*,²² VI. Pálnak a jog Egyházon

¹⁸ Decr. *De novo Iuris canonici Codice in scholis proponendo*, in AAS 9 (1917) 439.

¹⁹ AAS 11 (1919) 19.

²⁰ S. C. DE SEMINARIIS ET STUDIORUM UNIVERSITATIBUS, Decr. *Sacra Congregatio* (Ordinationes ad Const. Ap. „*Deus Scientiarum Dominus*“ rite exsequendam), 1931. június 12., in AAS 23 (1931) 263–284, art. 26, 2°.

²¹ VI. Pál tanításáról a kánonjoggal kapcsolatban lásd pl. EPP, R. – LEFEBVRE, C. – METZ, R., *Le droit et les institutions de l’Eglise catholique latinede la fin du XVIII^e siecle a 1978. Sources, communauté chrétienne et hiérarchie* (Histoire du Droit et des Institutions de l’Eglise en Occident XVI) (Paris 1981) 333–336; CAPPELLINI, E., *Il diritto canonico nel magistero di Paolo VI*, in *Problemi e prospettive di diritto canonico*, a cura di E. Cappellini (Brescia 1977) 9–49.

belüli szerepéről szóló tanítása alapján új irányelveket mond ki a kánonjog oktatásával kapcsolatban. Azt kívánja, hogy „a kánonjogot az Egyház misztériumának figyelembevételével oktassák, amelyet a II. Vatikáni Zsinat mélyebben tanulmányozott. Az alapelvek és a törvények kifejtésekor mutassák be többek között, hogy az egyházi jogrend és az egyházi fegyelem egésze meg kell, hogy feleljen Isten üdvözítő szándékának, és hogy mindezekben a lelkek javát kell keresni.”²³ Mivel a kánonjog tanulását a teológia hallgatói kezdték elhanyagolni, ugyanez a Kongregáció körlevelet intézett (*Postremis hisce annis* kezdettel) az egyházmegyék főpásztoraihoz, a szerzetes ordináriusokhoz, a szemináriumok, valamint a szerzetesi kollégiumok rektoraihoz,²⁴ és ebben újra hangsúlyozta a kánonjog szükségességét kiemelve, hogy egyetlen szemináriumban és egyetlen teológiai karon sem hiányozhat a kánonjogi tanszék, továbbá hogy a kánonjognak kötelező tantárgynak kell lennie. A levél előírta azt is, hogy az oktatók magyarázzák meg a kánonjog és az egyes jogintézmények teológiai alapjait.²⁵ A jövőendő kánonjogászok teológiai képzésének szükségességét hangsúlyozta II. János Pál pápa *Sapientia Christiana* kezdetű apostoli rendelkezése²⁶ és a Katolikus Nevelés Szent Kongregációjának ehhez fűzött végrehajtási utasítása (*Ordinationes*)²⁷ is. A kánonjogászok teológiai képzésének további erősítését szorgalmazzák azok a szabályok, amelyek 2002-ben alakították át a kánonjogi karok tanulmányi rendjét.²⁸

c. A teológiai kritériumok szerepe a kodifikált kánonjog alkalmazásában és a kánoni jogrend rugalmassága

A kánonjogász számára a teológia nem csupán azért fontos, hogy jobban értesse az Egyház valóságát, hanem azért is, mert az egyházi jog gyakorlati alkalmazása során a teológia nélkülözhetetlen. Az egyházi hatóságok által alkotott vagy kinyilvánított jog rendszere ugyanis nyitott a valóság más szintjei felé. Így az úgynevezett – akár pozitív, akár természetes – isteni jogot, még kanonizálás, vagyis egyházi jogszabályba iktatás nélkül is, közvetlenül alkalmazni lehet. Lehetséges volt például az 1983-as *Codex* 1095. kánonjának kihirdetése előtt is érvénytelennek nyilvánítani egy házasságot a házasság lényegi ter-

²² AAS 62 (1970) 321–384.

²³ Nr. 73, uo 372. Olasz fordítás: *Enchiridion Vaticanum* III (Bologna 1977) 1194, nr. 1921.

²⁴ Litt. Circ. part., 1975. április 2, in *Leges Ecclesiae post Codicem Iuris canonici editae* V (ed. X. Ochoa; Roma 1980) 7012–7016.

²⁵ Uo. nr. 2.

²⁶ 1979. április 15., in AAS 71 (1979) 469–499.

²⁷ 1979. április 29., in AAS 71 (1979) 500–521.

²⁸ C. DE INSTITUTIONE CATHOLICA, Decr. *Novo codice*, 2002. szeptember 2., in AAS 95 (2003) 281–285.

heinek vállalására való pszichés okból fakadó képtelenség²⁹ vagy az ítélőképesség hiányossága³⁰ címén.

Ha azt vizsgáljuk, hogy milyen módszertani sajátosságok fakadnak a kánonjog természetéből a törvényhozói munkára és a törvények alkalmazására nézve, abba az eleven problémába ütközünk, hogy hogyan lehet alkalmazni egy szent jogot korunk körülményei között. Ezt az általános kérdést tovább árnyalják különböző részleges szempontok, mivel nem akármilyen szakrális jogról van szó, hanem a Katolikus Egyház jogrendjéről: ennek sajátos teológiai értékét és funkcióját kell átültetni a gyakorlatba. A következőkben a *rugalmasság* központi fogalmának segítségével kíséreljük meg összefoglalni az egyházi jog alkalmazásának módszertani sajátosságait. Manapság a kánonjog legsajátosabb jellemzői talán azért jelennek meg a rugalmasság formájában, mert a jogalkalmazáskor végzett teológiai reflexió a mechanikus eljárásokat kevésbé elviselő kánonjogot rugalmasnak mutatja a nyugati világban elterjedt, olykor felületesen pozitivistá világi jogalkalmazáshoz képest.

A kánonjogot különös kapcsolat fűzi az erkölshöz. Valahányszor intézményesen szankcionált szabályok rendszerével találkozunk, az intézményes szankciók széles skáláját kell szem előtt tartanunk. Az egyházi jog szabályainak nem kell feltétlenül külső, fizikai kényszerrel kikényszeríthetőknek lenniük. Azt azonban feltételeznünk kell, hogy az egyházi jogszabályok címzettjei vallásilag meg vannak győződve a szabályok erkölcsi kötelező voltáról. Ha a hitben elfogadjuk az alapvető egyházi intézményeket, például a pápai primátust, a püspökök tisztségét, a szentségeket, az egész Egyház küldetését,³¹ az összes hívők méltóságát és szerepét, akkor az egyházi jog valóban jogi rendszerként működik. A kánonjog azonban nem engedheti meg magának, hogy előírásai teológiailag helytelenek vagy (illetve éppen ezért) erkölcsileg igazságtalanok legyenek.

A jogszabályok fontos jellemvonása a külsőség és az egyetemesség is. Ebből adódik az általános szabály és a konkrét esetben igazságos cselekvés közötti feszültség lehetősége. Ez az oka a jog igazságossága és biztonsága közötti örök feszültségnek is. A kánonjogban különösen is fontosak azok a mechaniz-

²⁹ Erről a semmisségi okról az 1983 előtti joggyakorlatban rendkívül bőséges volt az irodalom, lásd pl. STANKIEWITZ, A., *L'incapacità psichica nel matrimonio: terminologia criteri*, in *Ephemerides Iuris Canonici* 36 (1980) 234–261 = *Apollinaris* 53 (1980) 48–71; AAVV., *Perturbazioni psichiche e consenso matrimoniale nel diritto canonico* (Studia et Documenta Iuris Canonici 7) (Roma 1976); AAVV., *Bordeline, nervosi e psicopatie in riferimento al consenso matrimoniale nel diritto canonico* (Studia et Documenta Iuris Canonici 12) (Roma 1981); D'ANDREA, L., *L'incapacità di assumere gli oneri essenziali del matrimonio della giurisprudenza rotale*, in *Studi sul matrimonio canonico*, a cura di P. Fedele (Studia et Documenta Iuris Canonici 10) (Roma 1982) 299–317; stb.

³⁰ Vö. pl. LEFEBVRE, C., *De defectu discretionis iudicii in rotali iurisprudentia*, in *Periodica* 69 (1980) 555–567.

musok, amelyek a – teológiailag is értékelt – igazságosságot juttatják érvényre a konkrét esetekben. Enélkül ugyanis a jog erkölcsi legitimitása gyengül meg, ami a kánonjog esetében közvetlenül kihat a jogkövetésre is.

d. A kánoni méltányosság

Az egyházjog számára különleges jelentősége van azoknak a mechanizmusoknak, amelyek segítségével ez a feszültség leküzdhető. Ilyen, a tételes egyházjogban is szereplő technikai lehetőség az *aequitas canonica*, vagyis a kánoni méltányosság. Ez a mai egyházjogban mindenütt valamilyen felhívást jelent az erkölcsi követelmények érvényesítésére, mindenképp a normának a benne megjelölteken túlmenő, de hasonló esetekben való alkalmazása során az egyenlőség megtartására. A méltányosság – minthogy az Egyházban a „természetjog”, illetve a „tételes isteni jog” normái, követelményei közvetlen, jogi jellegű érvénységgel is rendelkeznek – nem feltétlenül a kánonjogon kívüli másik normarendszerre, hanem többnyire csupán a tételes egyházjogtól különböző, de szintén jogilag kötelezőnek elismert szabályokra való utalásként fogható fel. Mindenesetre a méltányosság a kánonjogban nem csupán a törvénymagyarázat, hanem a jogalkalmazás elve, amely végső soron a keresztény erkölcs jogi jellegűnek nem minősíthető rétegének követését is megkívánja.³² Örök kihívást jelent azonban az a probléma, hogy milyen technikával szerezhetünk gyakorlati érvényt az egyházjogban a morális, illetve a természetjogi követelményeknek. Tökéletes megoldás biztosan nem lehetséges erre a kérdésre, hiszen az érzékileg megtapasztalható és a láthatatlan, kegyelmi valóság, vagy akár az ősi megfogalmazással jelölt test-lélek kettősség az emberlét alapvető jellemzője.

e. A külső és belső fórum

A külső és a belső fórum³³ különbsége, vagyis a társadalmi-jogi nyilvánosság síkja és a lelkiismereti, valamint az érzékelésünket meghaladó ontológiai va-

³¹ Vö. pl. ERDŐ P., *Teologia del diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale* (Collana di studi di diritto canonico ed ecclesiastico 17 – Sezione canonistica) (Torino 1996) nn. 65–85.

³² Vö. pl. MÜLLER, H., *Barmherzigkeit in der Rechtsordnung der Kirche? Heribert Heinemann zur Vollendung des 65. Lebensjahres*, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 159 (1990) 353–367, különösen 364–366; ERDŐ P., *Méltányosság a mai egyházjogban*, in *Vigilia* 58 (1993) 120–121.

³³ PUCHER, E., *Zum Verhältnis von forum externum und forum internum besonders in der Ausbildung der Kleriker*, in *Folia Theologica* 2 (1991) 97–100; URRUTIA, F. J., *Il criterio di distinzione tra foro interno e esterno*, in *Vaticano II: Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962–1987)* (ed. R. Latourelle; Roma-Assisi 1987) I, 544–570; ERDŐ P., *Foro interno e foro esterno nel diritto canonico. Questioni fondamentali*, in *Periodica* 95 (2006) 3–35.

lóságok síkja egyszerre van jelen minden társadalom életében. Az Egyházban az erkölcsi valósághoz való alkalmazkodás különleges súlyú követelménye és a kegyelmi valóságok intézményesítő tényezőként való működése e két fórum közelítésének, összekötésének követelményét különösen fontossá teszi. Az Egyházi Törvénykönyv maga is megengedi annak lehetőségét, hogy az egyházkormányzati hatalom gyakorlására olykor belső fórumra nézve is sor kerüljön, bár hangsúlyozza, hogy az egyházkormányzati hatalmat „mint olyat külső fórumon gyakorolják, néha azonban csak a belső fórumon” (130. k.). Mindenesetre ha az egyetlen kormányzati hatalom hatásai a közösségben felismerhetők, a külső fórumra vonatkoznak. Ellenkező esetben a belső fórumra. Ám a belső fórumon kiváltott hatások, amikor a jog így rendel, a hatalom újabb gyakorlása nélkül, a megfelelő bizonyítékok feltárásával a külső fórum számára is érvényesek lesznek (vö. pl. 1082. k.; 1357. k.; 1355. k. 2. §). A két fórum nem egymástól mereven elkülönített terület, hanem kölcsönös kapcsolatban állnak egymással. A belső fórumra szóló megoldások sem tekinthetnek el a külső fórumon érvényes szabályoktól.

f. A rugalmasság intézményes formái

Számos jogintézmény biztosítja az Egyházban a jog rugalmasságának érvényesülését. Első helyen közülük az összes egyházi törvényeknek magában a tételes jogban megadott célját, a *lelkek üdvösségét* (vö. 1752. k.) kell emlétenünk, mely a *Codex*ben általánosan kötelező magyarázati, sőt még inkább jogalkalmazási elvként jelenik meg. A belső (lelkiismereti) fórumon végső soron minden ember egyedül Isten színe előtt áll. A jogban viszont elsősorban a közösségi kapcsolatokról van szó. Hogyan lehet ezt összeegyeztetni azzal az elvvel, hogy „a lelkek üdvössége a legfőbb törvény”? Természetesen az ilyen általános elvek mindig ki vannak téve annak a veszélynek, hogy túl gyakran és túl kevés kritikával alkalmazzák őket. Ma sokan csak az egyes emberek egyéni üdvösségére vonatkoztatják ezt a maximát. Annyiban feltétlenül igazuk van, hogy az üdvösség az egyes ember személyes végső sorsa, nem kollektív, nem mechanikus. Ugyanakkor nem feledkezhetünk meg arról, éppen a külső fórum szempontjából, hogy a középkori egyházbizományosok a többes számban

³⁴ „Salus publica suprema lex esto” (Regula iuris communis); vö. DE MAURI, L., *Regulae iuris. Raccolta di 2000 Regole del Diritto* (ed. 11, Milano 1976) 33. Vö. pl. ERDŐ P., „Salus animarum suprema lex”. A lelkek üdvösségére való utalások szerepe a katolikus egyház hatályos törvénykönyveiben, in *Kánonjog* 5 (2003) 7–18.

³⁵ A lelkek üdvössége elvének hatásáról a gyakorlati jogalkalmazásban lásd pl. HERVADA, J., *La „salus animarum” y la „merces iniquitatis”*, in *Ius Canonicum* 1 (1961) 263–269 = Uő, *Vetera et nova*.

említett „lelkek üdvösségét” (*salus animarum*) éppen nem az egyén lelki üdvösségére, hanem a közjóra vonatkoztatták. Ezt az értelmezést bizonyára a római jog művelői körében már korán elterjedt ősi szabály ihlette, amely szerint „a legfőbb törvénynek a közjónak (*salus publica*) kell lennie”.³⁴ Ezért az Egyházban a lelkek üdvössége mint a jog értelmezésének és alkalmazásának vezérelve egyaránt jelenti az Egyháznak mint látható, szervezett egységnek, az üdvösség szentségének hitelességét és hatékonyságát és az egyes embereknek az Egyház szolgálatától és szentségi hatékonyságától el nem választható egyéni üdvösségét.³⁵ Tehát a „lelkek üdvössége” szempontjának érvényesítésekor ezt az egyéni és közösségi vonatkozás közötti szükségeszerű belső feszültséget is szem előtt kell tartanunk. Ez a kétpólusúság a látható és láthatatlan Egyház egységes, egyetlen valóságának két dimenziójából következik (LG 8a). Olyan korlátok ezek, melyek az Egyház sajátos természetével különlegesen is összefüggnek. A jog ugyanis a külső életviszonyokra vonatkozik, ugyanakkor a jogalkotó és a jogkövető ember minden cselekvése egyúttal morális minőséggel is rendelkezik. Az Egyháznak azonban krisztusi küldetésénél fogva – mint fentebb jeleztük – külső, intézményes cselekvése is az üdvösséget szolgálja, ugyanakkor benne a jogszabályok és a jogkövetés erkölcsi minősége a működés szempontjából döntő fontosságú. Ezért az egyházjog nem feledkezhet meg az ember természetéből fakadó korlátokról, de nem mondhat le a láthatatlan, kegyelmi valóság figyelembevételéről sem. Így a szabályok konkrét alkalmazásában a lelkek üdvössége vagy akár a méltányosság nem csupán technikai lehetőség, hanem általános érvényű és az egyházjog természetéből fakadó alapelv. Ahhoz, hogy az egyházjog a lelkek üdvösségének szolgálatából adódó követelményeknek megfelelhessen, nem elégségesek a tételes jog szokásos eszközei. A pozitív jogon túli valóságot is mindig szem előtt kell tartani. Ezért is minősül az „isteni jog” a hatályos kánonjog alkotórészének.

A tisztán emberi, tételes egyházi törvények pozitív normái és az erkölcsi, illetve isteni jogi követelmények közti ellentétek megoldására a konkrét jogalkalmazásban a kánonjog más lehetőségeket is kínál. Maguk a törvények tartalmazzák a *felmentés lehetőségét*, vagyis módot adnak a törvény kötelező erejének felfüggesztésére egyedi vagy részleges esetben közigazgatási intézkedés útján (85. k.). Az egyházjogtudomány ismeri a felmentés vélelmezését is. Sőt Alfons Van Hove szerint a méltányosság vélelmezett felmentés.³⁶

Questiones de Derecho Canónico y afines (1958–1991) (Pamplona 1991) I, 55–67 (a Rota Romana egyik ítéletének kommentárja).

³⁶ VAN HOVE, A., *De legibus ecclesiasticis* (Commentarium Lovaniense in Codicem Iuris Canonici I/2) (Mechliniae-Romae 1930) 300, nr. 292; vö. URRUTIA, F. J., *Sens juridique des termes autorisation, faculté, dispense*, in *Les Cahiers du Droit Ecclésial* 5 (1988) 9.

Az 1399. kánon elismeri azt a lehetőséget is, hogy különleges esetekben olyan isteni (tehát pl. erkölcsi) törvény külső áthágását is büntetéssel sújtják, mely tételes egyházi törvényben nem található meg, vagyis nincs kanonizálva. Az ilyen egyházjogi normák is az erkölcsi szabályokra való utalásként foghatók fel.³⁷ Így az említett példából kiviláglik, hogy az Egyháznak krisztusi küldetése hamisítatlan teljesítése érdekében élnie kell mindazokkal az eszközökkel, amelyekkel isteni alapítója ellátta. Nem áll jogában pusztán formai okokból (pl. tételes egyházi törvény pillanatnyi hiánya miatt) tétlenül elfogadni, hogy súlyos külső cselekménnyel azonosságát, az üdvösség hatékony jeleként való működését komolyan veszélyeztessék.³⁸ Ezért egyesek szerint ilyenkor, ha szükséges, az Egyház a rábízott krisztusi küldetést akkor is védhetné büntető szankciókkal, ha ezt a lehetőséget az 1399. kánon külön nem tartalmazná. Egyébiránt ezek a teológiai jelentőségű tények is mutatják, hogy miért látszik kivihetetlennek az Egyházban a többi törvényeknél sokkal szilárdabb, azok kizárólagos mércéjéül szolgáló, tehát modern, pozitivistá értelemben vett alkotmánytörvény kiadása. Az Egyházon belül lehetnek ugyan a tagoknak nagyon fontos, közös jogai, de a jogrendszer mégsem az alapvető jogokra, hanem elsősorban és közvetlenül magára az apostoli tradícióból folyamatosan megismert *küldetésre, misszióra* épül.³⁹ Mivel az ember nem képes minden helyzetet előre látni és az Egyház küldetésének teljességét, a belőle származó és a jövőben származható összes kívánalmakat előre kimerítően megfogalmazni, egy írott egyházi alaptörvénynek önmagában is nagyon nyitottnak, rugalmasnak, az Egyház teológiailag megismerhető lényegére és küldetésére való utalásokban bővelkedőnek kellene lennie. Noha a világi alkotmányoknak is lehetővé kellene tenniük az együttélésre vonatkozó alapvető erkölcsi elvek érvényesülését, hogy a jog és az erkölcs közötti konfliktusok egyre inkább elkerülhetők legyenek, az Egyházban a fentebb kifejtett elvek értelmében a jog és az erkölcs különösen szoros kapcsolata szükséges. A jogszabályok erkölcsi legitimitásának igényén túl az Egyházban – annak természetfeletti küldetésénél fogva – még a kinyilatkoztatásból megismert isteni üzenetnek, küldetésnek, alapító akaratnak az imperatívusza is működik. Ez különösen is felhívja a figyelmet minden

³⁷ Vö. ERDŐ P., „*Aequitas*” *im geltenden Kirchenrecht*, in *Folia Theologica* 2 (1991) 109–118, különösen 117.

³⁸ Tekintettel a kánon céljára vagy még inkább a jog egész szerepére az Egyházban, mely pozitívan a lelkek üdvösségének előmozdítását, negatívan a lelkeket fenyegető veszélyek elhárítását, illetve az üdvösség szolgálatát alapvetően veszélyeztető tényezők kiküszöbölését kívánja, számos szerző az 1399. kánont nem szűken magyarázandó, hanem kedvezményt tartalmazó szabálynak fogja fel, hiszen a legnagyobb érték védelméről van szó; vö. pl. DI MATTIA, G., *Sostanza e forma nel nuovo diritto penale canonico*, in *Il nuovo Codice di Diritto Canonico. Novità, motivazione e significato Atti*

emberi megfogalmazás részlegességére, a jogi, technikai tételeknek a dolgok teológiai valóságához képest túlzottan szűk, olykor túl kategorikus jellegére. Úgy tűnik tehát, hogy egy tételes jogszabály alakjába öntött egyházi alkotmány vagy túlságosan általános és teológiai lenne, és így nem elégíthetné ki a modern alkotmányjogászok jogbiztonság, formalizmus és technikai precizitás iránti igényét, vagyis éppen „alkotmánynak” nem volna megfelelő; vagy jogtechnikailag tökéletes megfogalmazás esetén olyan teológiai rangot követelne magának, amely nem illel meg, s így – ahelyett, hogy segítené – gátjává válna az Egyház isteni küldetése teljesítésének, mert éppen az egyházi jog életfontosságú rugalmasságának működését akadályozná.

Gyakran említi az Egyházi Törvénykönyv azt is, hogy egy törvény nem kötelez, ha a vele ellentétes eljárást *súlyos, ésszerű vagy megfelelő ok* indokolja. Aki a törvény előírásával szemben cselekszik, ha megfelelő ok – amit a törvény maga is mentesítőnek minősít – indokolja ezt, csak materiálisan szegi meg a törvényt, hiszen az adott körülmények között őt az nem csupán erkölcsileg, hanem a fenti törvényi utalásokra tekintettel jogilag sem kötelezi. Ezekben az esetekben tehát nem beszélhetünk a szó szoros értelmében vett jogszabálysértésről, hiszen az adott személy számára az adott helyzetben a jogszabály követése nem volt kötelező.⁴⁰ Olyan jogszabályok vonatkozásában, amelyek külön nem említik, hogy súlyos vagy megfelelő ok fennállása esetén nem köteleznek, szintén létezik mentesülés a kötelezettség alól, mégpedig a morális lehetetlenség eseteiben.

Külön intézkedés nélkül mentesít ugyanis a jogszabály követése alól, ha annak megtartása *lehetetlen*. Ezt már az az ősi római jogi elv is kimondta, amely szerint lehetetlenre senki sem kötelezhető.⁴¹ Ez a lehetetlenség nem csak *fizikai lehetetlenség* lehet. Természetes ugyanis, hogy senkit sem lehet kötelezni semmiféle törvénnyel – de más jogszabállyal, közigazgatási intézkedéssel vagy akár szabadon kötött szerződéssel sem – arra, ami fizikailag lehetetlen. Úgy is mondhatjuk, hogy ilyenkor maga a „természet” teszi semmissé az ilyen kötelezettséget. Az egyházi teológiai hagyomány azonban ismeri a *morális lehetetlenséget* is. Ez abban áll, hogy valamilyen magasabb objektív

della settimana di studio, 26–30 aprile 1983 (Roma 1983) 432–437; BORRAS, A., *Les sanctions dans l'Eglise. Commentaire des Canons 1311–1399* (Le Nouveau Droit Ecclésial. Commentaire du Code de Droit Canonique) (Paris 1990) 24.

³⁹ Vö. ERDŐ P. – GARCIA MARTIN, J., *La missione come principio organizzativo universale della Chiesa*, in *Periodica* 84 (1995) 425–454.

⁴⁰ Vö. URRUTIA, F. J., *Les normes générales. Commentaire des canones 1–203* (Le Nouveau Droit Ecclésial. Commentaire du Code de Droit Canonique) (Paris 1994) 81, nr. 211.

⁴¹ „Impossibilium nulla obligatio est” (Celsus, in D. 50.17.185); „Nemo potest ad impossibile obligari” (VI 5.12.R.I.6).

törvény (elsősorban természeti vagy tételes isteni imperatívusz, erkölcsi norma) tiltja az adott egyházi törvénynek vagy más szabálynak való engedelmességet. Ugyancsak a morális lehetetlenség körébe szokás sorolni azt a helyzetet is, amikor a hívő számára a tisztán egyházi törvény követése aránytalanul súlyos nehézséggel járna. Egyes esetekben ezt a súlyos nehézséget maga a törvényhozó is mentesítő oknak tekinti (vö. pl. 859. k.; 1065. k. 1.§, 1116. k. 1. §, 1324. k. 1. § 5 – amely a súlyos kellemetlenséget a belsőleg rossz büntetendő cselekmény esetén is enyhítő körülményként értékeli; 1323. k. 4 – amely az ugyanilyen kellemetlenséget a belsőleg nem rossz és a lelkek kárára nem való cselekedet esetén mentő körülménynek tekinti).⁴²

Természetes, hogy ha a jogszabály meg nem tartásából később vita keletkezik az előljáró és a szabály címzettje között, kellően indokolni kell, hogy mi mentesítette az érintettet a szabály követése alól. A kánoni perjogban például a határidő elmúltával az gyakorolhatja jogát, aki igazolja is, hogy előzőleg akadályoztatva volt a szükséges cselekmények elvégzésében (vö. pl. 1593. k. 2. §). Előfordulhat azonban olyan eset is, amikor az érintett a törvény végrehajtásának kötelezettsége alól őt erkölcsileg mentesítő kellő súlyú okot igazolni nem tudja, ám az mégis fennállott. Ilyenkor a külső és belső fórum között különbség jelenik meg, amely az adott jogszabály természetétől függő módon olykor áthidalható, máskor szinte elkerülhetetlen, hogy fennmaradjon. Ennek a feszültségnek az oka pedig – mint már fentebb jeleztük – az ember korlátozott mivolta. Kétségtelen, hogy az Egyház mint az üdvösség látható jelzésére és valósítására hivatott közösség részéről nem mindig az szolgálja a lelkek üdvösségét, ha minden esetben külső fórumon is bizonyítás nélkül elfogadja a jogszabály áthágójának morális hivatkozásait. Például az egyházi anyagi javak törvényes kezelésére vonatkozó alapvető normák objektíven nem igazolható morális késztetések miatt való áthágását az adott személy pusztá hivatkozása alapján aligha lehet külső fórumon is mentesítőnek tekinteni. Ugyanakkor adott esetben a bíró elegendőnek tekintheti a fél kijelentését is, ha más bizonyítékelemek megerősítik azt (1536. k. 2. §). Itt ugyan nem csupán az érintett kijelentése kerül külső fórumon elfogadásra, de a kánon mégis jelentősen kö-

⁴² Vö. URRUTIA, *Les normes générales* 81.

⁴³ Uo. 82.

⁴⁴ Vö. ERDŐ P., *Egyházjog* (4. kiad., Budapest 2005) 92, n. 136 (A törvény észszerűsége nem csupán az emberi józan észnek megfelelést jelenti, hanem a legkorábbi keresztény időktől fogva azt, hogy az egyházi törvényeknek összhangban kell lenniük a világmindenséget teremtő s az Egyházat megalapító és sajátos küldetéssel megbízó Isten üdvözítő tervének nagy gondolatával, vagyis az isteni ratioval, a Logosszal. Ez pedig nemcsak arra utal, hogy az egyházi törvények nem ellenkezhetnek a természetjoggal és a kinyilatkoztatás forrásaiban megtalálható „pozitív isteni joggal”, hanem arra is,

zelíti egymáshoz az esetnek külső és belső fórumon való megítélését.

Az egyházi jogszabály kötelező ereje egyedi esetekben – egyesek szerint⁴³ – belső okból felfüggeszthető a morális lehetetlenségen kívül akkor is, amikor *a jogszabály célja szűnik meg* az adott hívő számára az adott helyzetben. Ezzel a lehetőséggel szemben azonban komoly ellenvetés a jogbiztonság szempontja, különösen a személyt jogképtelenné tevő, illetve a jogcselekmény érvényességi feltételeit szabályozó törvények esetében (vö. 10. k.), ahol a jogbiztonság követelménye ennek ellenkezőjét látszik indokolni. Az azonban kétségtelen, hogy a morális lehetetlenség a tisztán egyházi jogszabály kötelező erejét felfüggeszti az adott esetre nézve.

Az egyházjogtudomány lehetségesnek tartja azt is, hogy ne csupán egyedi esetben függeszthető fel a törvény kötelező ereje, hanem *maga a törvény szűnik meg automatikusan, belső okokból*. Ennek a lehetőségnek a tételes jogi elismerését láthatjuk a 26. kánonban, ahol egy törvénnyel ellenkező szokás jogos gyakorlását nevezik a valódi jogszokás kialakulása feltételének. Hogyan lehet azonban törvénnyel ellenkező gyakorlatot az egész közösség részéről nagy állandósággal jogosan folytatni? Nyilván úgy, hogy a törvény belső okokból szűnik meg, ha a körülmények megváltoztával a törvény tartalma teljesen észszerűtlenné,⁴⁴ igazságtalanná, károsá, erkölcstelenné, lehetetlenné válik, mégpedig nem csupán egy adott esetben – mert akkor csak a törvény követésének erkölcsi kötelessége szűnik meg az illető esetre nézve, de nem maga a törvény –, hanem általánosan és tartósan. Ennek a változásnak egyértelműnek és nyilvánvalónak kell lennie. Az objektív jogszabályokat merőben szubjektív megítélés alapján nem tekinthetjük megszűntnek.⁴⁵ A törvény igazságtalanságát, észszerűtlenségét, károságát a hit alapján kell mérlegelni, hiszen az egyházi jogszabály igazságossága, észszerűsége, haszna hitbeli tényeken alapszik, és nem ítéhető meg a hit szempontja nélkül.⁴⁶ Ha azután a törvény belső okból magától megszűnt, ez többnyire hamarosan a törvényhozót is ennek megállapítására, illetve módosító intézkedésre ösztönzi, vagy legalábbis ellentétes jogszokás kialakulásához vezet.

hogy elő kell segíteniük az üdvösség tervének kibontakozását.); LEISCHING, P., *Prolegomena zum Begriff der ratio in der Kanonistik*, in *ZRG Kan. Abt.* 72 (1986) 329–337.

⁴³ Vö. pl. PIÑERO CARRIÓN, J. N., *La ley de la Iglesia. Instituciones canónicas* (Madrid 1985) I, 132; HEIMERL, H. – PREE, H., *Kirchenrecht. Allgemeine Normen und Eherecht* (Wien-New York 1983) 47.

⁴⁴ Vö. MAY, G. – EGLER, A., *Einführung in die kirchenrechtliche Methode* (Regensburg 1986) 161; LISTL, J., *Die Rechtsnormen*, in *Handbuch des katholischen Kirchenrechts* (Hrsg. J. Listl – H. Müller – H. Schmitz; Regensburg 1983) 87; CORECCO, E., „*Ordinatio rationis*” oder „*ordinatio fidei*”? *Anmerkungen zur Definition des kanonistischen Gesetzes*, in *IKZ Communio* 6 (1977) 481–495.

2. A kánonjog átfogó szemlélete az ókori és a középkori Egyházban

a. A pszeudoapostoli gyűjtemények

Az ókeresztény Egyház pszeudoapostoli gyűjteményei gyakran kifejezetten is hivatkoztak az apostoli hagyományra. Tartalmukat éppenséggel maga az apostoli örökség képezte. Ezen az örökségen belül később megkülönböztették a dogmatikai, az erkölcsi, a liturgikus és a fegyelmi vonatkozást, de maga az örökség valamiképpen szerves és egyetlen egység maradt, sőt bizonyos értelemben mindmáig ilyen egységnek tekintendő.⁴⁷ Ennek a hagyománynak a teológiai értéke és legitimáló ereje ma is aktuális és gyakorlati segítséget jelent, amikor az Egyház közössége saját fegyelmének teológiai alapjait kutatja.⁴⁸

Ebben az összefüggésben elég utalnunk a Nikaiai Zsinat 7. kánonjára, amelyben a *consuetudo* (görögül *syntheia*) és az *antiqua traditio* (görögül *paradosis archaia*) szakkifejezések szinonimaként való használata figyelhető meg. A III. században (vagy akár a IV. század elején) a keresztény szóhasználat még nem különböztette meg világosan a hagyományt a szokástól és a szokásjogtól. Ez a különbségtétel egy további fejlődés eredményeként jelent meg. A *traditio* általános értelemben a keresztény erkölcsi rendet jelöli, a régiek szokását (*mores maiorum*), vagyis az erkölcsi, jogi és tanbeli elemek egy fajta összességét. A *consuetudo* viszont olyan fogalom, mely a III. és IV. század római jogában úgy jelenik meg, mint egy fajta jogi norma, amely már elfogadott és létezik.⁴⁹ A hagyomány pedig, vagyis a *paradosis* régi fogalom, amely kevésbé sajátosan jogi jelentésű. Az első keresztény évszázadok felfogása szerint a hagyomány feltétlen kötelező erővel irányította a közösségek életét nem csupán azért, mert régóta fennáll, hanem inkább apostoli és így isteni eredete miatt.⁵⁰ Az apostolok a kinyilatkoztatást Krisztustól kapták, Krisztus pedig magától Istentől. A kinyilatkoztatással és a kinyilatkoztatás összefüggésében megkapták a keresztény élet egész szabályrendjét, vagyis egy olyan ideális rendet, melynek megjelölésére az apostoli hagyomány, a *traditio apostolica* fogalmát használták. Erre hivatkoztak a közösség életének konkrét szabályozása során. Tehát a hagyomány fegyelmi részét is ehhez az isteni és apostoli eredethez kötötték. Ez a meggyőződés tükröződött azoknak a gyűjtemények-

⁴⁷ Vö. pl. ERDŐ P., *Die Quellen des Kirchenrechts. Eine geschichtliche Einführung* (Adnotationes in us canonicum 23) (Frankfurt am Main 2002) 11-14; FALCHI, G. L. – FERME, B. E., *Introduzione allo studio delle fonti dell'Utrumque Ius* (Città del Vaticano 2006) 78.

⁴⁸ Vö. ERDŐ, *Teologia del diritto canonico* nn. 57–61.

⁴⁹ Vö. Hermog., D. 1, 3, 35.

⁵⁰ Vö. Iren. *Adv. Haer.* 3,3,1–3; 5,20,1; Tertull. *Praescr.* 28.

nek a címeiben és gyakran a szövegében is, amelyekben a tanítás, az erkölcs és a fegyelem szabályait az apostoloknak és rajtuk keresztül magának az Úrnak tulajdonították. Ezeknek a régi fegyelmi gyűjteményeknek a pseudoepigráfiaja éppen erről a szemléletről tanúskodik. A *Didaskália* például a következő címet viseli: *Doctrina catholica duodecim Apostolorum et sanctorum discipulorum nostri Salvatoris* (Üdvözítőnk tizenkét apostolának és szent tanítványainak katolikus tanítása). Ez a gyűjtemény is felveti az ószövetségi szabályok fegyelmi – mai szóval: jogi – kötelező erejének kérdését a keresztényekre nézve. Ez a probléma érinti az Ószövetségben közvetlenül megtalálható szabályokat éppúgy, mint a zsidó szokásjognak azokat a szabályait, melyek nincsenek közvetlenül leírva a szentírási könyvekben. Ennek a keresztény gyűjteménynek a szerzője szerint az Ószövetségből a keresztények számára is kötelező marad az „egyszerű isteni törvény”, amely azonosnak látszik a tízparancsolat erkölcsi előírásaival.⁵¹

Az első évszázadok keresztényeinek meggyőződése tehát az volt, hogy az Egyház fegyelmi és „alkotmányos” szerkezetének legfőbb elemei részét alkotják annak az egyetlen és szerves apostoli hagyománynak, amely végső soron isteni eredetű, és amely mindig kötelező marad az Egyház hite, erkölcsi élete, liturgiája és fegyelme számára. A hierarchikus elv is az eredet szent voltára utal.⁵² Ebben az ókeresztény szemléletben a püspök szerepe, úgy tűnik, az apostoli hagyomány alkalmazása és pontosítása volt egyházában konkrét körülményei között. Alakja tehát nem látszik még tipikusan törvényhozói jellegűnek. Talán ez az oka annak, hogy egyes nagy püspökegyéniségekről úgy beszéltek, mint jogtudósokról. Szent Atanázt például Sulpicius Severus „*iure consultus*”-nak nevezi.⁵³ Meglepőnek tűnhet, de az első négy évszázadból szinte nem ismerünk olyan valódi egyházi törvényeket, amelyeket csupán egyetlen püspök tekintélye alapján ismertek el kötelezőnek. Bőségesebben dokumentált viszont az a tény, hogy a püspök a hagyomány alkalmazását tilalmakkal, parancsokkal vagy büntető szankciókkal szorgalmazza. Ez olyan tevékenység, mely mai fogalmaink szerint inkább a végrehajtó vagy a bírói hatalom gyakorlásának számít. Általános meggyőződés volt azonban, hogy a püspökök hivatása a tradíció szavatolása. A püspökök fegyelmi válaszai, különösen a IV. század közepétől kezdve a jogtudósok tanácsainak, válaszainak bizonyos jegyeit

⁵¹ Vö. pl. ERDŐ P., *Quid significat „lex” in iure canonico antiquitatis saec. III-VII*, in *Periodica* 76 (1987) 381–412.

⁵² ERDŐ P., *Hierarchie. I. Kath.*, in *Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht* (hrsg. A. Campenhausen – I. Riedel-Spangenberg – R. Sebott; Paderborn 2002) II, 239–241.

⁵³ Vö. PRÜMMER 13; FEINE, H. E., *Kirchliche Rechtsgeschichte. Die katholische Kirche* (ed. 5, Köln-Wien 1972) 94.

kezdik mutatni, a római pápa *rescriptumai* pedig mint legmagasabb rangú szabályok kezdik meg történelmi útjukat. Ha Gregoriosz Thaumaturgosz kánoni levele általános fegyelmi szabályokat látszik kihirdetni, Nagy Szent Bazil a maga kánoni leveleit inkább jogtudós módjára fogalmazza. A püspökök kánoni levelei főként a szokásjog, illetve az egyházi tradíció hiteles tanúsításának tűnnek.⁵⁴ A IV. századtól fokozódik a zsinatok jogszabályalkotó tevékenysége, majd szélesebb körben is kibontakozik a pápák törvényhozói működése. Főként a normáknak e két utóbbi fajtájában jelenik meg a racionalizált jog görög-római kultúrájának hatása.

b. A kánonjogi gyűjtemények önértelmezése Gratianus koráig

Ha közös pontokat keresünk a keleti és a nyugati kereszténységen belül az Egyház jogának egészéről alkotott felfogás tekintetében, akkor fel kell figyelniünk a Gratianus előtti kánoni gyűjteményekről folyó kutatások eredményeire. Számos ilyen gyűjtemény úgy értelmezi magát, mint „a kánoni fegyelem” foglalatát. Nem ritkán *Codex canonum*nak, *Corpus canonum*nak nevezik magukat, vagy más hasonló elnevezésekkel élnek. Az 1983-as Egyházi Törvénykönyv előszava is hangsúlyozza, hogy a korai Egyház idejétől fogva elterjedt a szokás „hogy egybegyűjtsék a szent kánonokat”. Idézi az előszó Coelestinus pápa 429. július 21-i, Apulia és Calabria püspökeinek címzett levelét, amely hangsúlyozza, hogy „egy papnak sem szabad tudatlanságban lennie a szent kánonok felől”.⁵⁵ A görög egyház alapvető kánoni gyűjteményét az Egyházi Törvénykönyv idézett előszava is *Syntagma canonum* vagy *Corpus canonum* néven említi. Mindez azt mutatja, hogy az ókori és a kora középkori Egyház fő gondja nem az volt, hogy kánonjogi műveket alkosson a szó irodalomtörténeti értelmében, hanem hogy egybegyűjtse az Egyház fegyelmi szövegeit. Ez a magatartás 1054, vagyis a nagy keleti egyházszakadás után is jellemző marad. Manapság a középkori latin egyház kánoni gyűjteményeit úgy szoktuk bemutatni, mint irodalmi műveket. A maguk korában azonban más felfogás jeleit látjuk. Az egyes gyűjtemények szövege gyakran igen rugalmasnak, változékonyak és a későbbi hozzáfűzésekre nyitottnak látszik. A legújabb kutató-

⁵⁴ Vö. IOANNOU, P. P., *Discipline générale antique. II. Les Canons des Père Grecs* (Grottaferrata 1963) XIII.

⁵⁵ JK 371; Mansi, IV, 69.

⁵⁶ Vö. SZUROMI SZ. A., *Some observations on the textual-development of the Tripartita, in Ius Ecclesiae* 19 (2007) 369–384, különösen: 378–381.

⁵⁷ 66. k.; ZÁVODSZKY L. (szerk.), *A Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények és zsinati határozatok forrásai* (Budapest 1904) 205.

sok ezt a jelenséget még Chartres-i Ivo kánonjogi műveivel – vagy művével – kapcsolatban is kimutatták.⁵⁶ A XII. század elején az I. esztergomi zsinat előírta, hogy a főespereseknek rendelkezniük kell a *breviarium canonum*mal.⁵⁷ Természetesen a modern kutatók nem tudták azonosítani azt a gyűjteményt, amelyről ez a zsinat beszélt. Valószínűleg az volt a zsinat elgondolása, hogy kötelezi a főespereseket az Egyház kánonjainak használatára szolgálatuk során, és talán nem helyezett súlyt arra, hogy milyen konkrét gyűjteményből ismerik meg ezeknek a szabályoknak a szövegét. Ami számított, az az volt, hogy rendelkezzenek az Egyház fegyelmének a dokumentumaival.⁵⁸ Ez a követelmény, úgy tűnik, I. Coelestinus pápa idézett leveléből származik, amelynek rendelkezése a különböző kánonjogi gyűjtemények révén⁵⁹ jellemző volt a középkori felfogásban is. Pontosabban úgy látszik, hogy mind Coelestinus pápa levele, mind a többi hasonló rendelkezések egy mélyebb meggyőződés kifejezései, amely szerint létezik egy tekintéllyel rendelkező fegyelmi örökség, amit az Egyház kánonjainak összességéből lehet megismerni.

Ez a szemlélet Gratianus *Decretuma* után is fennmarad. A *Decretumot* az Egyházban, különösen pedig az oktatásban úgy használták, mint a kánoni jog összefoglaló gyűjteményét, noha a szerző eredeti szándéka csupán vagy főként a fegyelmi hagyomány egészében található ellentmondó kánonok összhangba hozása volt. Fő törekvése tehát mégiscsak arra irányult, hogy megtalálja a fegyelmi hagyomány egészének harmonikus alkalmazási módját az új történelmi korok körülményei között. Mindenesetre Gratianus gyűjteménye magánjellegű maradt, és a benne foglalt forrásszövegek megőrizték különböző szintű tekintélyüket eredetüknek megfelelően.

c. A dekretálisok hiteles gyűjteményei

Mind a kései ókorban, mind a XII. század második felében keletkeztek gyűjtemények a pápai dekretális levelekből is. Ezek közül egyeseknek sajátos tekintélyük volt, például a *Collectio Dionysio Hadrianának*, mely zsinati kánonokon és hitvallásokon kívül pápai dekretális leveleket is tartalmazott. Benne a Dionysius Exiguus által gyűjtött jogforrásokon kívül későbbi anyag is talál-

⁵⁸ Vö. pl. SZUROMI SZ. A., *Az első három esztergomi zsinat és a magyarországi egyházfegyelem a 12. században*, in *Tanulmányok a magyarországi egyházjog középkori történetéről. Kézírtas kódexek, zsinatok, középkori műfajok* (Bibliotheca Institutii Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/3) (szerk. Erdő P.; Budapest 2002) 113–116.

⁵⁹ Pl. *Collectio Pseudo-Isidoriana* (Caelest. ep. 3, c. 1), HINSCHIUS, P. (ed.), *Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni* (Lipsiae 1863) 561; vagy *Collectio Anselmi Lucensis* (VII, c. 102), THANER, F. (ed.), *Anselmi lucensis Collectio canonum, una cum collectione minore* (Oeniponte 1906-1915) 405 stb.

ható. Ezt a gyűjteményt I. Hadrianus pápa küldte el Nagy Károlynak.⁶⁰ A gyűjtemény elején verses pápai ajánlást olvashatunk.⁶¹ Az ajánlásból is kitűnik, hogy Dionysius Exiguus gyűjteményének ez a változata nem vált az Egyház jogának kódexévé a Karoling Birodalomban vagy másutt.⁶² Így a XII. század végétől az egyetemeken magyarázott dekretálisgyűjtemények is magánjellegűek voltak. Az első olyan dekretálisgyűjtemény, amelyet hitelesnek, vagyis hivatalosnak szokás nevezni, a *Compilatio tertia* volt, amelynek azonban nem volt teljesen kizárólagos jellege.⁶³ IX. Gergely dekretálisgyűjteménye viszont 1234. szeptember 5-én kelt kihirdető bullája szerint hatályon kívül helyezte a Gratianus *Decretuma* után keletkezett gyűjteményeket, vagyis a bennük foglalt szabályok összességét, azok kivételével, amelyeket átvettek ebbe a IX. Gergely-féle gyűjteménybe. Ugyanezt a logikát követték azok a későbbi dekretálisgyűjtemények, amelyeket hivatalosan hirdettek ki. A *Liber Sextus* 1298. május 3-án kelt kihirdető bullája azonban már csak a IX. Gergely dekretálisgyűjteménye után megjelent kollekciókat helyezte hatályon kívül.⁶⁴

3. A XX. századi kánonjogi kodifikáció „nyitott” jellege

Az írásunk bevezetőjében említettek fényében úgy tűnik, hogy az 1917-es kodifikáció nagyon sajátos értelemben vett kodifikáció volt még akkor is, ha felülmúlta a korábbi hivatalos egyházi gyűjteményeket technikai értelemben és formálisan kizárólagos jellege tekintetében egyaránt, hiszen minden ellenkező egyházi törvényt hatályon kívül helyezett (6 k. 1°). Az 1917-es *Codex* ugyanis kifejezetten kijelenti, hogy fenntartja az addig érvényes egyházfegyelmet (6. k.). Az 1917-es *Codex* címzettje elvileg a latin egyház (*unam respicit Latinam Ecclesiam* – 1. k.). Tehát magának a kodifikációnak az eszméje éppenséggel nem volt pozitívista, hiszen meg akarta őrizni a fegyelmi hagyomány lényegét. A *Codex* ezenkívül tiszteletben tartotta a keleti katolikus egyházak nem kodifikált jogát is. Még ennek az utóbbi joganyagának a fokozatos kodifikációja után is, sőt még a latin és a keleti *Codex* revíziója után is világos maradt, hogy „a Katolikus Egyház joga” továbbra is nagyon differenciált együttes, amelyben éppen a legáltalánosabb elvek, melyek az egész Egy-

⁶⁰ ERDŐ, *Die Quellen* 47–50, 72–73.

⁶¹ MAASSEN, F. (ed.), *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande. Die Rechtssammlungen bis zur Mitte 9. Jahrhunderts* (Graz 1870, úny. Graz 1956) 965–967.

⁶² *Prefaces to Canon Law Books in Latin Cristianity. Selected Translations 500–1245* (commentary and translations R. Somerville – B. C. Brasington; Yale University Press, New Haven-London 1998) 60–62.

⁶³ ERDŐ, *Die Quellen* 118.

ház szerkezetére vonatkoznak, nem voltak kodifikálva még azon a módon sem, ahogyan a latin egyház egyetemes törvényei és a keleti katolikus egyházak közös joga. E tény tudatában beszélt II. János Pál pápa az egész Egyház hatályos jogának vonatkozásában *Corpus Iuris Canonici*ről. Mikor ezt a kifejezést használta, az új latin *Codex*re, a Keleti *Codex*re és a Római Kúria szerkezetét és működését szabályozó *Pastor Bonus* kezdetű apostoli rendelkezésre utalt. II. János Pál kijelentette, hogy az Egyház társadalmi struktúrája „a kegyelem és a *communio* mélyebb titkának szolgálatában áll”, és ezért „a kánonjogot – éppen mivel az Egyház törvénye – egységes eszként kell szemlélünk sajátos eszközeiben és céljaiban”.⁶⁵

Nem véletlen, hogy a CIC átdolgozása során komolyan foglalkoztak az Egyház alaptörvénye (*Lex Ecclesiae Fundamentalis*) kihirdetésének gondolatával. Ez az alkotmány azonban teológiai okból nem válhatott volna olyan zárt és kizárólagos dokumentummá, mint egy pozitivista szemlélettel megközelített alkotmány, mivel annak érvényessége, amit isteni jognak nevezünk, nem köthető kizárólagos jelleggel egy olyan törvénytöveghöz, amelyet az Egyház fogalmaz meg.

4. Kapcsolódási pontok az ortodox kánonjoggal

a. Alkotmányos lehetőségek

Már a katolikus Egyház hatályos jogában léteznek olyan kapcsolatok az egyes sajátjogú katolikus egyházak között, például a szentségek kiszolgáltatásának területén, amelyek bizonyos mértékig a nemzetközi magánjogi kapcsolatokhoz hasonlítanak.⁶⁶

Amikor II. János Pál pápa a joghatósági primátus új vagy a jelenlegitől eltérő gyakorlati formáinak a kutatását ösztönözte, általános reflexió kezdődött ennek a hatalomnak a reális gyakorlásáról a mai Katolikus Egyházban. A hatályos jogban ugyanis az egyes sajátjogú katolikus egyházak konkrét függése a mindennapi kapcsolatokban a pápa vagy a Római Kúria különböző kormányzati intézkedéseitől más és más. A püspökök kinevezése, az egyházi területi egységek

⁶⁴ Vö. Gherri, *Canonistica* 48-50.

⁶⁵ IOANNES PAULUS II, Alloc. ad „Common Law Society of Great Britain and Ireland”, 1992. május 22., in *Communicationes* 24 (1992) 10.

⁶⁶ Vö. pl. ERDŐ P., *Questioni interrituali (interecclesiali) del diritto dei sacramenti (battesimo e cresima)*, in *Periodica* 84 (1995) 315–353; UŐ, *Problemi interrituali (interecclesiali) nell'amministrazione del sacramento della penitenza*, in *Periodica* 90 (2001) 437–453.

vagy a részegyházak megváltoztatása más módon történik a latin egyházban (bár itt is vannak eltérések különböző kiváltságok, konkordátumok stb. alapján), másképpen a pátriárkai keleti katolikus egyházak vonatkozásában, másképpen a keleti katolikus metropolitai egyházak vonatkozásában, és ismét másképpen, ha egy sajátjogú keleti katolikus egyház például csupán egyetlen püspökkel rendelkezik. Egyesek a *communio* sajátos formáját látják érvényesülni a Kínában lévő különböző katolikus közösségek vonatkozásában is.

A teljes közösség jogi kifejeződésének történetét vizsgálva az első keresztyén évezredben találunk más lehetőségeket is a primátus gyakorlására nézve. Olyan formák és megoldások ezek, amelyek – természetesen figyelembe véve a történelmi összefüggések változásait – esetleg konkrét megoldások ihletői lehetnek a jövőben is.⁶⁷ A különböző státusú, de Péter utódával teljes közösségben lévő egyházak különbségét a primátus gyakorlásának intézményes formái tekintetében elméletileg összefoglalhatná egy „egyházi alaptörvény” (*Lex Ecclesiae Fundamental*), amely nem lenne azonban az egész Egyház teljes isteni és emberi alkotmányjogának kimerítő és taxatív összefoglalása, hanem inkább olyan rövid szöveg, mely megjelölné a kormányzati primátus gyakorlásának és a *communio* szerkezetének főbb formáit a különböző jogállású, de a Római Egyházzal teljes közösségben lévő egyházak vonatkozásában. Ennek a dokumentumnak, ha létezne, nagy teológiai egyetértésen kellene alapulnia, egyébként ugyanis túl nagy lenne a veszélye annak, hogy az alaptörvény egyes elemeinek teológiai magyarázatában meglévő különbségek a törvény végrehajtásában is ellentétekhez vezetnek. Egy szakaszt például egyesek ebben a szövegben többé vagy kevésbé isteni eredetű fegyelem kifejezésének tekinthetnének, mások pedig ideiglenes emberi megoldásnak, ha nem volna meg a kellően széles egyetértés egy ilyen szabályozás hittani alapjai tekintetében.

⁶⁷ Vö. pl. ERDŐ P., *La coesistenza delle diverse Chiese particolari e „sui iuris” nello stesso territorio nel quadro della piena comunione. Realtà e prospettive, in Territorialità e personalità nel diritto canonico ed ecclesiastico. Il diritto canonico di fronte al terzo millennio. Atti dell’XI Congresso Internazionale di Diritto Canonico e del XV Congresso Internazionale della Società per il Diritto delle Chiese Orientali - Territoriality and personality in canon law and ecclesiastical law. Canon law faces the third millennium. Proceedings of the 11th International Congress of Canon Law and of the 15th International Congress of the Society of the Law of the Eastern Churches. Budapest, 2–7 Settembre 2001* (eds. P. Erdő – P. Szabó; Budapest 2002) (továbbiakban: *Proceedings of the 11th ICMCL*) 913–927.

⁶⁸ Vö. Nikodim Milaš, idézve in POTZ, R. – SYNEK, E., *Orthodoxes Kirchenrecht. Eine Einführung* (Kirche und Recht 25) (Verlag Plöchl, Freistadt 2007) 198.

⁶⁹ Idézte uo.

⁷⁰ Uo.

b. A kánonjog alapjai az ortodox felfogás szerint

Az utóbbi évszázadok ortodox kánonjogászai szerint a kánonjog létének alapja az Egyház isteni-emberi jellegében keresendő. Az Egyház ugyanis isteni alapítójának akaratóból kezdettől fogva működik és fennmarad az idők végezetéig. Ez az az alap, mely élteni az Egyházat „mind a hit, mind a jog vonatkozásában”.⁶⁸ Vladislav Cipin orosz ortodox kánonjogász szerint az Egyház emberi szempontból „az emberek olyan közössége, amelyet az ortodox hit, Isten törvénye és a szentségek egyesítenek”.⁶⁹ Az Egyház joga a hitre épül és a hit révén nyeri el erejét.⁷⁰ A kánonjogi rendszer szent jellege az ortodox felfogásban nem olyan elem, mely különbséget jelentene a katolikus meggyőződéshez képest, hanem inkább a kapcsolatot és a közös örökséget mutatja. A Katolikus Egyház is szentnek tekinti a maga jogát, olyan normarendszernek, amely a hitre, az apostoli hagyományra és végső soron az isteni akaratra épül.

c. A szent és isteni kánonok érvényességének és kötelező erejének alapja

Az „isteni törvények” olyan normatív erővel rendelkeznek, mely megjelenik a hittani igazságokban és hatással van a jogszabályok világára is. A dogmák mégsem oldódnak fel teljesen a jogi formulákban. Ezért – amint P. Boumis hangsúlyozta – az egyházi kánonokat végső soron nem jogi és törvényi módon kell értelmezni, hanem kateketikai és megváltástani szempontból.⁷¹ Az egyes kánonokat a dogmatikus kijelentések gyakorlati kikristályosodásának kell tekinteni, így azok részesednek a teológiai vonatkozásokból oly módon, hogy az ortodoxiában szent és isteni kánonokról beszélnek, amelyek az Egyház emberi-isteni valóságának egészéhez tartoznak. Egyes szerzők az egyetemes zsinatok kánonjait tévedhetetlennek és megváltoztathatatlannak tartják.⁷²

⁷¹ Vö. uo. 199.

⁷² Uo. Vö. pl. ANASTASIOU, I. E., *Can All the Ancient Canons Be Valid Today?*, in *Kanon 1* (1973) 35–44; RODOPOULOS, P., *The Ancient Church Canons and the New Greek Church Legislation*, uo. 87–95; RINNE, J., *Common Canons and Ecclesiastic Experience in the Orthodox Church*, in *Atti del Congresso Internazionale Incontro fra canonici d'Oriente e d'Occidente* (ed. R. Coppola; Bari 1994) I, 3–20; ŽUZEK, I., *Common Canons and Ecclesiastical Experience in the Oriental Catholic Churches*, uo. 21–25; MEYENDORFF, J., *Byzantine Theology Historical trends and Doctrinal Themes* (Fordham University Press, ed. 2, New York 1983) különösen a 6. fejezet az ecclesiológiáról és az egyházjog forrásairól; VAN DER WAL, N. – LOKIN, J. H. A., *Historiae iuris graeco-romani delineatio. Les sources du droit byzantin du 300 à 1453* (Egbert Forsten, Groningen 1985); ERICKSON, J. H., *The Orthodox Canonical Tradition*, in *Uő, The Challenge of our Past, Studies in Orthodox Canon Law and Church History* (St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY 1991) 9–21; L'HUILLIER, P., *The Church of the ancient councils. The Disciplinary Work of the First Four Ecumenical Councils* (St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY. 2000).

Többen ezen a területen eltérő árnyalatokat különböztetnek meg, és azt állítják, hogy az egyetemes zsinatok dogmatikus meghatározásai a tanítás számára elsőrangú főforrást jelentenek, és ugyanolyan méltóságuk van, mint a Szentírásnak, mert a szent hagyományt tartalmazzák.⁷³ Tehát a kánonjognak csak a szorosan dogmatikai beágyazású magja részesedik az egyházi dogmák változtathatatlanágában. A tisztán fegyelmi kánonokat viszont nem tekintik teljesen megváltoztathatatlanoknak. Így Nikodim Milaš széles körökben elfogadott nézete szerint a Trullósi Zsinaton és a „7. Egyetemes Zsinaton” felsorolt törvények kötelező erejét csupán feltételesnek kell tekintenünk, mivel ezek a kánonok csak addig maradnak hatályban, amíg egy ezekkel a zsinatokkal azonos szintű törvényhozó testület meg nem változtatja őket. Addig azonban „ezek a törvények szorosan kötelezőek azok számára, akik az Egyházhoz akarnak tartozni”.⁷⁴ Így a szent kánonoknak ez az együttese a többi normáknál nagyobb tekintéllyel rendelkezik, különösen azoknál a későbbi szabályoknál, amelyeket az egyházi hatóság döntése szerint meg lehet változtatni.

Ettől a felfogástól nem tűnik teljesen idegennek a katolikus törvénykönyveknek az a szemlélete, amely lényege szerint meg kívánja őrizni a hagyományos fegyelmet, még akkor is, ha a pápai törvényhozó hatalom alapján az emberi joghoz tartozó fegyelmi szabályokat akkor is meg lehet változtatni, ha azoknak nagy történelmi tekintélyük van. Az egyházfegyelem isteni és apostoli hagyománya viszont szabályt vagy irányelvet jelent a mai egyházi törvényhozó számára is.

d. Az oikonomia elve

Az *oikonomia* elvének alkalmazása az ortodox kánonjogászok számára egyrészt a kánonjogi-teológiai reflexió központi eleme, másrészt a gyakorlati munka segédeszköze.⁷⁵

Első látásra az *akribeia* és az *oikonomia* görög fogalmi megkülönböztetése nagyon közel áll az igazságosságról és irgalmasságról (*iustitia et misericordia*) szóló középkori nyugati elmélethez, mely a kánonokban található ellentmondások megoldásának és a kánonok alkalmazásának legfőbb módszertani elve volt. Liège-i Alger egész értekezést szentelt az igazságosság és irgalmasság megkülönböztetésén alapuló jogalkalmazás bemutatásának.⁷⁶ Ugyanez a

⁷³ Így pl. J. Karmiris, idézve: POTZ – SYNEK 199–200.

⁷⁴ Uo. 200.

⁷⁵ Vö. pl. SCHUPPE, F., *Die pastorale Herausforderung – orthodoxes Leben zwischen Akribeia und Oikonomia* (Das östliche Christentum, Neue Folge 55) (Würzburg 2006).

⁷⁶ KRETZSCHMAR, R., *Alger von Lüttichs Traktat „De misericordia et iustitia”* (Quellen und Forschungen zum Recht in Mittelalter 2) (Sigmaringen 1985).

különbségtétel felmerül Chartres-i Ivo Prológusában is.⁷⁷ Ebben az összefüggésben a *iustitia*, vagyis az igazságosság a törvény szigorú megtartását jelöli, míg az irgalmasság vagy *miser cordia* szinonimájaként a *dispensatio* kifejezés jelenik meg, amely etimológiailag megfelel a görög *oikonomiának*, a latin kánonjogi szóhasználatban pedig szakkifejezéssé válik a törvény alóli felmentés megjelölésére. A keleti és nyugati keresztény hagyomány mélyebb, közös alapját ebben a vonatkozásban két isteni tulajdonság, a *hesed* és a *zedakah* ószövetségi megkülönböztetésében jelölhetjük meg.⁷⁸

A törvény fogalmának tekintetében az ortodox szemlélet sokkal inkább a szabály tartalmára helyezi a hangsúlyt, mint elfogadásának, kidolgozásának vagy kihirdetésének formájára. Bár itt felfedezhetünk némi különbséget a formális szempontnak több figyelmet szentelő latin gondolkodás és a keleti felfogás között, arról sem feledkezhetünk meg, hogy a nyugati katolikus hagyományban és hivatalos törvényt szemléletben is jelen van az a meggyőződés, hogy a törvénynek igazságosnak és ésszerűnek kell lennie, vagyis *ordinatio rationis*nak és egyben – mint Eugenio Corecco fogalmazta – *ordinatio fidei*nek is.⁷⁹ Mint fentebb említettük,⁸⁰ a törvények ésszerűsége a hatályos latin *Codex*ben is többet jelent, mint megfelelésüket az emberi józan észnek (vö. CIC 24. k. 2. §; 90. k. 1. §; 831. k. 1. §; 881. k.; 906. k.; 1003. k. 2. §; 1125. k.). A jogszabály tartalmi eleme a katolikus egyházjogban is alapvető marad, mégpedig oly mértékben, hogy a kánoni jogszabály kötelező ereje belső okoknál fogva magától is megszűnhet, ha például a norma tartalma általánosságban igazságtalanná, erkölcselenné vagy lehetetlenné válik.

e. A sobornost egyháztani alapelve

Főként a XIX–XX. századi orosz teológiában úgy jelenik meg a *sobornost*, mint a jogteológia fontos fogalma. Különböző hangsúlyokkal használják, jelenthet szinodalitást, katolicitást, együttlétet, egyetlen összességként való létet. Sajátos érveket szolgáltathat az autokefália számára, ugyanakkor olyan elemeket is tartalmaz, melyek szorosan összekapcsolják a katolikus teológiával, amelynek bizonyos irányzatait közvetlenül a II. Vatikáni Zsinat előtt Bulgakov írásai is ihlették.⁸¹ Az Egyházban lévő kánoni hatalomnak – Bulgakov szerint – nincs

⁷⁷ PL 161, 47-60; *Prefaces to Canon Law Books in Latin Christianity* 132-158.

⁷⁸ Vö. *Hesed and Tzedakah from Bible to Modernity* (Aus Religion und Recht 6) (eds. W. Jacob – W. Homolka; Berlin 2006).

⁷⁹ Lásd pl.. CORECCO, „*Ordinatio rationis*” o „*Ordinatio fidei*”?

⁸⁰ Vö. 44. jegyzet.

⁸¹ Vö. POTZ – SYNEK 202.

önálló eredete, hanem szorosan összetartozik a szentségi hatalommal, és úgy jelenik meg, mint ebből levezetett alapelv.⁸² Ez az elgondolás kapcsolódási pont lehet a II. Vatikáni Zsinatnak az egyetlen szent hatalomról (*una sacra potestas*) szóló tanításával.⁸³ Ez a szent hatalom a kormányzati tevékenység szempontjából a kánoni küldetés révén megvalósuló konkretizálásra szorul.⁸⁴

5. Néhány konkrét kérdés

a. Az ortodox egyházakban gyakorolt kormányzati hatalom elismerésének lehetősége

A CIC 1127. kánonjának 1. §-a kivételt tett lehetővé a katolikusok házasságára érvénytelenség terhe alatt kötelező kánoni forma alól abban az esetben, ha „a katolikus fél keleti rítusú nem katolikus féllel köt házasságot”. Ebben az esetben „a kánoni házasságkötési forma csak a megengedettséghöz szükséges; az érvényességhez viszont szent szolgálatot teljesítő személy részvétele szükséges, megtartva a jog egyéb előírásait”. Ennek a rendelkezésnek az előzménye az *Orientalium Ecclesiarum* kezdetű zsinati határozat 18. pontja és a Keleti Egyházak Szent Kongregációja *Crescens matrimoniorum* kezdetű határozata.⁸⁵ Ez a határozat kiterjesztette a katolikus kánoni forma nélküli vegyes házasság lehetőségét a nem katolikus keleti keresztény és a katolikus keleti keresztény közti házasságokon kívül a nem katolikus keleti keresztény és a latin rítusú katolikus közötti házasságokra is. A határozat azonban VI. Pál pápa engedélyéről beszél, nem pedig a nem katolikus keleti egyházak fegyelmének automatikus elismeréséről. Az érvényességhez ugyanis nem a pap áldását kívánja, hanem csupán egy szent szolgálatot teljesítő személy szereplését, aki a CIC szóhasználata szerint diakónus is lehet. Eltérően a *Crescens matrimoniumtól* a CIC 1127. kánonjának 1. §-a nem egyszerűen a szent szolgálatot teljesítő személy jelenlétéről beszél, hanem közbejöttéről, részvételéről. Ám az áldásról nem tesz említést. A Keleti Egyházak Kánonjainak Kódexe 834. kánonjának 1. §-ában pontosítja a szóhasználatot, és *interventus ministri sacri* helyett immár a pap áldásáról, *benedictio sacerdotis*ről beszél.⁸⁶ A szóhaszná-

⁸² BULGAKOV, S. N., *Conferenza al I Congresso per la teologia ortodossa*, 1936, idézi POTZ – SYNEK 202–203.

⁸³ *Lumen Gentium* 10b, 18a, 21b, 27a; vö. *A Katolikus Egyház Katekizmusa* 1551; *Christus Dominus* 2b, 3a; *Lumen Gentium*, NeP 2; BETTI, U., *La dottrina sull'episcopato del Concilio Vaticano II. Il capitolo III della Costituzione dogmatica Lumen gentium* (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani 25) (Roma 1984) 368–373.

⁸⁴ Vö. *Lumen Gentium*, NeP 2.

lat változása teológiai elmélyülésre utal, ám nem látszik recepciónak, még kevésbé pedig az ortodox egyházak joga egyszerű elismerésének. Mégis jelentős átgondolási folyamatot indít el az ortodox egyház jog katolikus értékelésével kapcsolatban.

A II. Vatikáni Zsinat után az ortodox püspökök joghatóságának kérdését különösen Ivan Žužek vizsgálta. Ő a joghatóságon rendes kormányzati hatalmat ért, vagy egyszerűen olyan szent hatalmat, amely hatékony (*potestas sacra quae est efficax*).⁸⁷ A *Lumen gentium* kezdetű zsinati rendelkezéshez fűzött *Nota explicativa praevia* záró megjegyzése kijelenti, hogy „hierarchikus közösség nélkül a szentségi-ontológiai hivatalt, melyet meg kell különböztetni a kánonjogi szemponttól, nem lehet gyakorolni. A Bizottság úgy gondolta, hogy nem kell a *megengedettség* és az *érvényesség* kérdéseibe bocsátkoznia, ezeket a teológusok kutatására bízva, különösen az elkülönült keletieknél gyakorolt hatalmat illetően, amelynek magyarázatára különböző vélemények vannak.” Felmerül azonban a kérdés, hogy mit jelent a kánoni küldetés az ortodox püspökök esetében. A II. Vatikáni Zsinat *Unitatis redintegratio* kezdetű határozatának 16. pontjában kimondta, hogy a keleti egyházak „tisztetben tartva az egész Egyház szükséges egységét, jogosultak saját fegyelmük szerint szabályozni magukat”. „Ennek a hagyományos elvnek a tökéletes megtartása... azok közé a dolgok közé tartozik, melyek mint az egység helyreállításának előfeltételei mindenképpen szükségesek.”

A nem katolikus keresztények „egy bizonyos, ha nem is tökéletes közösségben vannak a Katolikus Egyházzal” (*Unitatis redintegratio* 3), különösen pedig az ortodoxok igen szorosán kötődnek a Katolikus Egyházhoz, amennyiben „valódi szentségeik vannak, főként pedig az apostoli utódlás alapján papsággal és Eucharisziával rendelkeznek”, amelynek révén „a püspökkel egyesült hívőknek újtjuk nyílik az Atyaistenhez”, és ezért „az Úr Eucharisziájának ünneplésével az egyes egyházakban az Isten Egyháza megszentelődik és növekedik” (*Unitatis redintegratio* 15). Ivan Žužek professzor szerint mindez „az ortodox püspökök joghatóságának elismerését” is jelenti.⁸⁸ Ebben az összefüggésben helyezkedik el VI. Pál pápának az 1971. január 20-i általános kihallgatáson tett felejtethetetlen kijelentése is: „Ha a tiszteletreméltó keleti ortodox egyházakra gondolunk”, velük a közösség még nem tökéletes, de „szinte teljes”.⁸⁹

⁸⁵ 1967. február 22., in AAS 59 (1967) 165–166.

⁸⁶ Vö. Pont. Const. Unit. Christ., Dir. *La recherche de l'unité*, 1993 március 25., n. 153, in AAS 85 (1993.) 1094.

⁸⁷ ŽUŽEK, I., *La giurisdizione dei Vescovi ortodossi dopo il Concilio Vaticano II*, in *La Civiltà Cattolica* 122 (1971) n. 2, 550.

⁸⁸ ŽUŽEK, *La giurisdizione dei Vescovi ortodossi* 556.

⁸⁹ *L'Osservatore Romano* (1971. január 21.).

Az ortodox püspökök kormányzati hatalmának gyakorlását saját egyházukban nem tekinthetjük általában akadályozottnak a régi kiközösítés egyházi büntetése alapján, mivel az *Unitatis redintegratio* kijelenti, hogy a mai ortodoxok „nem vádolhatók az elszakadás bűnével” (3. pont). A CIC 11. kánonja és a CCEO 1490. kánonja szerint immár világos, hogy a tisztán egyházi törvények azokat kötelezik, akiket a Katolikus Egyházban kereszteltek, vagy oda felvettek. Ez az alapelv érvényes a formai kánoni konkretizációra és a *Codex*-ekben foglalt normák tisztán egyházi kánoni hatásaira, főként pedig minden olyan tisztán egyházi törvényre, mely anyagát tekintve sem tartalmaz isteni jogot. A kánoni büntetés alól mentesítő vagy azokat enyhítő körülmények között a CIC 1323. kánonjában mentő körülményként találjuk azt az esetet, amikor „valaki saját hibáján kívül nem tudta, hogy törvényt vagy parancsot szeg meg” (2°). Ami a hitehagyásnak, az eretnekségnek és a szakadárságnak a CIC 1364. kánon 1. §-ában és a CCEO 1436–1437. kánonjában leírt bűncselekményét illeti, az elszakadt egyházakban és egyházi közösségekben született és nevelt személyek ezt a bűncselekményt nem követik el, ahogyan ezt az *Ad totam Ecclesiam* kezdetű ökumenikus direktórium 19. pontja is hangsúlyozza.⁹⁰

Ami az ortodox püspökök kánoni küldetését illeti, a Katolikus Egyház elismeri, hogy a keleti egyházaknak „joguk és kötelességük, hogy saját részleges fegyelmük szerint kormányozzák magukat” (*Orientalium Ecclesiarum* 5). Ez a Zsinaton közvetlenül a keleti katolikus egyházakra vonatkozik, ám az elismerés indoka történelmi jellegű is. Az ortodox keleten ezt a küldetést a régi keleti kánonok szerint adják meg, amelyeket – úgy tűnik – soha nem vontak vissza. Ez következik a Rota Romana néhány Zsinat utáni ítéletéből is. Ezért állíthatta Petru Tocanel, hogy „*non constat fuisse revocatam consuetudinem orientalem circa canonicam missionem*”.⁹¹ A rotai bírászkodásban különböző ismérvek fordulnak elő az ortodoxok vegyes házasságai érvényességének megállapításával kapcsolatban. Egyes ítéletek a Trullósi Zsinat 72. kánonját az ortodoxok számára érvényesnek tekintették.⁹² Mások úgy tartották, hogy ez

⁹⁰ SECRETARIATUS AD CHRISTIANORUM UNITATEM FOVENDAM, Dir. *Ad totam Ecclesiam* 1967. május 14., n. 19, in AAS 59 (1967) 574–592; vö. MARZOA, A., *De delictis contra religionem et Ecclesiae unitatem. Offences Against Religion and the Unity of the Church*, in *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law* (eds. A. Marzoa – J. Miras – R. Rodríguez, English language edition: E. Caparros – P. Lagges; Ocaña, Montreal-Chicago 2004) IV/1, 444–446.

⁹¹ TOCANEL, P., *S. R. Rotae sententiae recentiores*, in *Ephemerides Iuris Canonici* 25 (1969) 160.

⁹² Vö. pl. c. Palazzini, 1967. október 24., in *Sacrae Romanae Rotae Decisiones seu Sententiae* (a továbbiakban: *RRDec*) 59 (1967) 688, n. 4; c. Lefebvre, 1968. január 13., in *RRDec* 60 (1968) 3, n. 3; c. Rogers, 1968. október 22., in *RRDec* 60 (1968) 699–700, nn. 3–4; c. Pinna, 1969. január 23., in *RRDec* 61 (1969) 91–93, nn. 4–5; vö. COUSSA, A., *Animadversiones in can. LXXII Trullanae Synodi. Seu de mixta religione tamquam impedimento dirimente in disciplina Ecclesiae byzantinae in Apollinaris* 32 (1959) 176.

már hatályon kívül van, mivel az ortodox egyházak ezzel a törvénnyel ellenkező jogszokást vezettek be.⁹³ Ismét mások azt hangsúlyozták, hogy a Római Egyháztól elszakadt keleti keresztények képesek ugyan kánonjogi értékű jogszokásokat bevezetni, ám ezek kötelező ereje a katolikus egyházi hatóságtól ered, mely ehhez hallgatolagos beleegyezését adja.⁹⁴

Mindehhez azonban indokoltnak látszik még egy érvet hozzáfűznünk, mely megítélésünk szerint perdöntő. A Katolikus Egyház tanítása és hivatalos szóhasználata, melyet a II. Vatikáni Zsinat nagy következetességgel megőriz, 2007. június 29-én újabb megerősítést nyert a Hittani Kongregáció válaszaiban.⁹⁵ A negyedik kérdésre a Kongregáció azt válaszolja, hogy a keleti egyházak „bár elkülönültek, valódi szentségekkel rendelkeznek, főként pedig megvan bennük az apostoli utódlás alapján a papság és az Eucharisztia, amelyek révén nagyon szoros kötelékek egyesítik őket velünk”, joggal viselik a „részegyház, vagy helyi egyház nevet”, és helyesen mondják őket a katolikus részegyházak „testvéregyházainak”.⁹⁶ A részegyház vagy egészen pontosan az egyházmegye fogalma pedig magában foglalja, mégpedig alkotóelemként „Isten népének egy részét”, azt a tényt, hogy ezt a népet egy püspök lelkipásztori gondjára bizzák, aki papságával együtt vezeti azt, valamint, hogy ez a közösség „pásztorához ragaszkodva és általa a Szentlélekben egyesítve az evangélium és az Eucharisztia révén részegyházat alkot, amelyben valóban jelen van és működik Krisztus egy, szent, katolikus és apostoli Egyháza”.⁹⁷ Ebből következik, hogy ha egy közösséget részegyháznak vagy több részegyház együttesének ismerünk el, mint például a pátriárkai egyházakat, akkor ez feltételezi, hogy a közösségnek egy püspökre mint saját pásztorára való rábízását is elismerjük. A püspök nem lehet pásztor a szó teljes értelmében, ha nem gyakorolhatja a pásztori kormányzást is, mely szorosan kapcsolódik az egyházi rend szentségének teljességéhez.

Míndezenek miatt igazoltnak látszik Žužek professzor következtetése, aki szerint „az ortodox püspökök minden joghatósági cselekményét úgy kell tekinteni,

⁹³ Vö. pl. c. Abbo, 1969. június 4., in *RRDec* 61 (1969) 599-613; c. Canals, 1970. október 21., in *RRDec* 62 (1970) 918; c. Agustoni, 1971. október 20., in *RRDec* 63 (1971) 740-749, nn. 2-15.

⁹⁴ Vö. pl. c. Anné, 1974. május 28., in *RRDec* 66 (1974) 373-379; vö. GEFAELL, P., *La giurisprudenza della Rota Romana sull'impedimento di mista religione*, in *Matrimoni misti* (Studi Giuridici 47) (Città del Vaticano 1998) 194-195; SZOTYORI-NAGY Á., *A trullósi 72-es kánon alkalmazása a katolikus bírászkodásban*, in *Kánonjog* 8 (2006) 115-128.

⁹⁵ AAS 99 (2007) 604-608.

⁹⁶ Vö. *Unitatis Redintegratio* 14.1, 15.3; CONGREGATIO DE DOCTRINA FIDEI, litt. *Communio notio*, 1992. május 28., 17.2 in AAS 85 (1993) 848; IOANNES PAULUS II, litt. enc. *Ut unum sint*, 1995. május 25., 56-57 in AAS 87 (1995) 954-956.

⁹⁷ CIC 369. k.; *Christus Dominus* 11.

mint amire a Katolikus Egyházban való hierarchikus közösségben került sor, és ezért jogilag érvényesnek és megengedettnek kell tekinteni őket, kivéve azokat, amelyek a Szentírással, a katolikus tanítással és a természeti törvénnyel ellentétesek”.⁹⁸

b. A területiség elvének érvényessége és gyakorlati jelentése a részegyházak vonatkozásában

A katolikus és ortodox kánonjogászok között leginkább tárgyalt kérdések egyike az ún. területi elv gyakorlati jelentése.⁹⁹ Az általános kánonok a címzeteket az ortodox felfogás szerint is mindenütt kötelezik. A valamely helyi egyház számára kiadott törvények azokat kötelezik, akiknek azon a területen lakóhelyük van, ha egyben ugyanezen a területen belül is tartózkodnak. Egy helyi egyház saját törvényeit arra a területre nézve tiszteletben kell tartania a többi helyi egyházaknak is. Ez az elv hasonlít a CIC 13. kánonja 2. §-ának 2^o pontjához, de szigorúbbnak tűnik, mert nem csupán a közrendet biztosító, a jogcselekmények formaságait meghatározó, vagy az adott területen található ingatlanokról szóló szabályokra vonatkozik, hanem a többi törvényekre is.¹⁰⁰ Ami ortodox körökben is vitatott, az inkább a személyekre vonatkozó sajátos törvények kötelező ereje az egyes ortodox egyházak ún. kánoni területén kívül. A valóságban a versengő vagy párhuzamos illetékességeknek az lett a következménye, hogy legalábbis az ún. szórványban megjelent a személyi elv is. Vagyis különböző ortodox egyházakhoz tartozó párhuzamos hierarchikus struktúrák születtek egyazon területen.¹⁰¹ Magyarország területén például párhuzamos illetékessége van a Konstantinápolyi Ökumenikus Patriarkátus, valamint az Orosz, a Szerb, a Román és a Bolgár Patriarkátus püspökeinek.

A kánoni terület elve mai ortodox értelmezésében viszonylag új fogalom, bár sokkal régebbi teológiai kapcsolódási pontjai vannak. Az első keresztény évszázadokban az „egy város – egy püspök – egy egyház” elv állt előtérben. Az első Nikaiai Egyetemes Zsinat 8. kánonja úgy rendelkezett, hogy ne legyen két püspök ugyanazon városban. A kánon kibocsátásával arra a problémára akartak választ adni, amely az eretnekeknek a katolikus hitre térése nyomán

⁹⁸ ŽUŽEK, *La giurisdizione dei Vescovi ortodossi* 562.

⁹⁹ *Proceedings of the 11th ICML* 927 pp.

¹⁰⁰ Vö. POTZ – SYNEK 240.

¹⁰¹ Uo.

¹⁰² Vö. HILARION ALFEYEV, *Das Prinzip des „kanonischen Territoriums“ in der orthodoxen Tradition*, in *Folia Canonica* 8 (2005) 253–264, különösen 254–257.

¹⁰³ „Quoniam in plerisque partibus intra eandem ciuitatem atque diocesim per mixti sunt populi diuersarum linguarum, habentes sub una fide uarios ritos et mores, districte precipimus ut pontifices huiusmodi

keletkezett. Ha saját püspökük volt ugyanabban a városban, ez nem őrizhette meg hivatalát. A keleti hagyományban igen nagy szerepe volt az állami közigazgatási egységek és az egyházi szervezeti egységek területi egybeesésének. A párhuzamos hierarchiák keleten a Khalkédóni Zsinat (451) után terjedtek el. Így mindmáig párhuzamosan léteznek ortodox és „Khalkédón előtti” egyházakhoz tartozó püspökök és pátriárkák Egyiptomban és Szíriában.¹⁰² Ami a Katolikus Egyház kánoni hagyományát illeti, fontos szerepe van az 1215-ben tartott IV. Lateráni Zsinat 9. kánonjának, amely az ugyanabban a városban vagy egyházmegyében élő keresztények különböző hagyományának, nyelvének és kultúrájának problémáját vizsgálja. Ebben az összefüggésben megtiltja, hogy egyazon városban vagy egyházmegyében több püspök legyen, mivel egyetlen testnek nem lehet több feje, mert akkor szörnyeteg volna. Bátorítja viszont a kánon a katolikus püspököket, hogy nevezzenek ki saját püspöki helynököket a hívők különböző csoportjainak lelkipásztori gondozására, amelyek nyelv, rítusok és szokások tekintetében eltérnek egymástól.¹⁰³ Az ilyen helyzetek gyakran a keresztes hadjáratok, sőt Konstantinápoly latin megszállása következtében alakultak ki. A hatályos CIC fegyelme szerint továbbra is az az általános elv, hogy Isten népének az a része, mely egyetlen részegyházat alkot, „egy meghatározott területen belül legyen körülhatárolva oly módon, hogy tartozzon hozzá minden hívő, aki azon a területen lakik” (372. k. 1. §). Mégis létezik egy fontos kivétel, amely a IV. Lateráni Zsinat után alakult ki: megengedett, hogy „ahol a legfőbb egyházi hatóság megítélése szerint, az érdekelt püspöki konferenciák meghallgatásával, hasznosnak látszik egyazon területen különböző részegyházakat létesítsenek a hívők rítusa vagy más hasonló indokok alapján” (372. k. 2. §). A keleti katolikus egyházak többfelé valóban a latin egyházzal párhuzamos hierarchiával rendelkeznek. Ez a helyzet egyre gyakoribbá válik. Más vidékeken viszont a keleti katolikus hívők a helyi latin részegyház tagjai, bár – ha valamilyen keleti katolikus sajátjogú pátriárkai egyházhoz tartoznak – egy bizonyos jogi kapcsolatban vannak pátriárkájukkal is (vö. CCEO 193. k.; 678. k. 2. §). A latin egyház gyakorlatában nem alakítanak személyi egyházmegyét csupán a nyelv vagy a nemzetiségi hovatartozás alapján, bár ez elméletileg lehetséges volna. A törvényhozó mégis a lehetsé-

ciuitatu siue diocesum prouideant uiros idoneos qui, secundum diuersitates rituum et linguarum, diuina officia illis celebrent et ecclesiastica sacramenta ministrent instruendo eos uerbo pariter et exemplo. Prohibemus autem omnino ne una eademque ciuitas siue diocesis diuersos pontifices habeat, tanquam unum corpus diuersa capita, quasi monstrum. Set si propter prescriptas causas urgens necessitas postulauerit, pontifex loci catholicum presulem nationibus illis conformem, prouida deliberatione constituat sibi uicarium in predictis”: *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum* (Monumenta Iuris Canonici A/2) (ed. A. García y García; Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1981) 57–58.

gekhez mérten igyekszik fenntartani azt az elvet, hogy egyazon területen egy püspök legyen.¹⁰⁴ A párhuzamos katolikus hierarchiák jelenléte ma a keleti katolikusok méltóságának tiszteletét tükrözi, és hozzájárulhat a nyugati világban elszört bizonyos kisebbségek megőrzéséhez védve őket az asszimilációtól.

III. KÖVETKEZTETÉSEK

A fentiekben említett teológiai és jogi adottságokból következik annak az általános lehetősége, hogy a Katolikus Egyház az ortodox egyházakon belüli kánonjogi viszonyok sokaságát elismerje. A gyakorlati testvériség erősítése és a vágyott teljes közösség esetleges összefüggésében lehetséges működés konkretizálása számára a következő kritériumok adódnak:

- Az ortodox egyházakban valódi egyházkormányzati hatalom van, mely az egyházi rend szentségének püspöki fokozatához kapcsolódik.
- A latin egyház, a különböző kategóriájú keleti katolikus egyházak és a ma ortodoxnak nevezett egyházak közötti kapcsolatokat legalább is a legközpontibb elvek tekintetében olyan kánonjogi értékű okmányban lehetne megfogalmazni, mely esetleg rövid egyházi alaptörvény vagy „alkotmány szerződés” jellegével rendelkezhetne, és például a *Charta Caritatis* nevet viselhetné.¹⁰⁵ Ez a dokumentum természetesen nem lehetne teljes egészében „isteni jogi” jellegű. Még egy ilyen ünnepélyes okmány nélkül is ki lehetne bocsátani olyan központi kánoni normákat, melyek általánosabbak lennének egy ökumenikus direktórium részletszabályainál és ugyanakkor bizonyos szempontból betölthetnék egy ilyen alkotmányos dokumentum szerepét.
- A szentségek kiszolgáltatásával kapcsolatos helyzetek szabályozására mintául vagy az analógia alapjául szolgálhatnának a Katolikus Egyháznak a rítusközi kapcsolatokra vonatkozó szabályai, természetesen mindig az egyházi közösség azon fokozatának szem előtt tartásával, amely a Ka-

¹⁰⁴ Vö. PREE, H., *Nicht territoriale Strukturen der hierarchischen Kirchenverfassung*, in *Proceedings of the 11th ICMCL* 515–544.

¹⁰⁵ Teológiaiilag nyilvánvaló, hogy az Egyház egysége látható vonatkozásában sem csupán szerződéses valóság, mely csak a szerződő felek akaratától függ, hanem Krisztus alapító akaratából fakad. A teljes *communio* esetleges helyreállításának technikai jellege viszont formásaiban feltételezhetné a felelősök akaratnyilvánításait. A Katolikus Egyháznak immár bevett gyakorlata, hogy közös vagy együttes nyilatkozatokat ír alá más keresztény közösségekkel, bár erre jelenleg inkább hittani kérdések kapcsán kerül sor, mintsem fegyelmi és joghatósági témákban.

tolikus Egyház és a vele még nem teljes közösségben levő keleti egyházak között fennáll.

- Ilyen új jogszabályok nélkül a szentségek egyes kiszolgáltatói és a helyi egyházi hatóságok, sőt az egyes hívek is gyakrabban folyamodhatnak a jog rugalmasságának olyan mechanizmusaihoz, mint a méltányosság elvének alkalmazása, a felmentés, a nem kanonizált isteni jog alkalmazása stb. Ezeknek az elveknek az alkalmazása során rendkívül fontos, hogy a kategóriák világosak legyenek. Ezért az egyházak közötti ilyenfajta kapcsolatokat a kánonjognak inkább általános szabályokkal kellene rendeznie, hogy így elkerülhető legyen az egyedi jogalkalmazás során a bizonytalanság és a teológiai nem igazolható gyakorlatok elterjedése. Így ennek a területnek a szabályozásával a törvényhozó valódi szolgálatot tehetne az Egyháznak.
- Minden egyoldalú vagy az ortodox egyházakkal együttes lépést a kapcsolatokat szabályozó ilyen kánoni normák megalkotása irányában komoly teológiai mérlegelésnek kell megelőznie. Ez a kánoni normák teológiai és így morális hitelessége szempontjából szükséges. Ez a hitelesség pedig erősíti az egyházi törvény tiszteletét és megtartását.

Szent István Társulat

az Apostoli Szentszék könyvkiadója
Budapest, Alapítva 1848-ban

Látogassa meg a Szent István Társulat megújult honlapját, amely bemutatja a Társulat történetét, rendezvényeit. Látogatóink megismerhetik aktuális híreinket, folyóiratainkat. Emellett folyamatosan bővül elektronikus könyvtárunk tartalma, melyben a folyóirat-archívum mellett a fontos pápai megnyilatkozások és könyvérdekességek is megtalálhatóak. A *Sajtószoba* elsősorban azoknak az újságíróknak a munkáját kívánja segíteni, akik a Szent István Társulat kiadványairól, rendezvényeiről szeretnének információt gyűjteni.

<http://szit.katolikus.hu>



Az 1992-ben indult Szent István Könyvklub jelenleg 12 000 tagot számlál. Az olvasók évente három alkalommal ingyenes könyvkatalógust kapnak, melyből megismerhetik a Szent István Társulat újdonságai mellett a jelentősebb hazai keresztény szellemiségű kiadók legfrissebb kiadványait. Könyvklub-tagjaink a Társulat kiadványait egész évben 15% kedvezménnyel vásárolhatják meg.

www.stephanus.hu/konyvklub.interaktiv



Internetes könyvárúháunk a Szent István Társulat teljes választékával várja vásárlóit.

www.stephanus.hu

POSTAI RENDELÉS:

Szent István Társulat Vevőszolgálati Iroda, 1364 Budapest, Pf. 277.

TELEFON: 218-5820, FAX: 455-0881, E-MAIL: vevoszolgalat@stephanus.hu