

T

Teológia

BAGYINSZKI ÁGOSTON OFM

Az istenkérdés, John F. Haught ökoteológiai gondolatvilága és a természettudományos kihívás

VINCZE KRISZTIÁN

Isten létének kérdése és a világban tapasztalható rossz ténye – teodiceai válaszkísérletek

MARKUS ENDERS

A Felülmúlhatatlan elgondolása – A filozófiai istentan alapvonásai

BORIS WANDRUSZKA

Az istenkérdés: Brandenstein Béla filozófiájának célja és sarkalatos pontja

GÁJER LÁSZLÓ

A Jaspers-féle filozófiai hit és az istenhit viszonyának értelmezési lehetőségei

FAZEKAS ISTVÁN

Pázmány Péter nagyszombati egyetemalapítása és a magyarországi jezsuita iskolahálózat

TUSOR PÉTER

Pázmány egyetemalapítása és a Szentszék

SZÖGI LÁSZLÓ

Katolicizmus és egyetemi oktatás Magyarországon a 20. században

ERDŐ PÉTER

Az egyházi rend szentsége és az egyházkormányzati hatalom

KRÁNITZ MIHÁLY

*Paul Couturier élete és küldetése (1881–1953)
– 70 éve hunyt el a katolikus ökumenizmus apostola*

SZUROMI SZABOLCS ANZELM

Boldog Gizella liturgikus tisztelete szentszéki engedélyezésének kánonjogi alapjai



Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
LVII. évfolyam, 2023. 1–2.

LAPTALAJDONOS
A PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM
HITTUDOMÁNYI KARA

FŐSZERKESZTŐ
LAURINYECZ MIHÁLY

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG
KRÁNITZ MIHÁLY
KUMINETZ GÉZA
PERENDY LÁSZLÓ

S.Em.a R.ma GERHARD LUDWIG MÜLLER
(Ludwig-Maximilians Universität, München)

HELMUTH PREE
(Ludwig-Maximilians Universität, München)

LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER
(Universität Wien)

BRUNO ESPOSITO O.P.
(Pontificia Università Santo Tommaso d'Aquino, Roma)

FELELŐS KIADÓ
PUSKÁS ATTILA
DÉKÁN

A FELÜGYELŐBIZOTTSÁG TAGJAI
FODOR GYÖRGY
GÁJER LÁSZLÓ
GÁRDONYI MÁTÉ
KAJTÁR EDVÁRD
KOC SIS IMRE
MARTOS LEVENTE BALÁZS
SZUROMI SZABOLCS ANZELM O.Praem.
VINCZE KRISZTIÁN

SZERKESZTŐSÉG
1053 BUDAPEST, VERES PÁLNÉ U. 24.
TELEFON: 318-1332
(MUNKANAPOKON 9-13 ÓRÁIG)
HU ISSN 0133-1779

KIADJA
A HITTUDOMÁNYI KAR MEGBÍZÁSÁBÓL
A SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA
szentistvantarsulat.hu

FELELŐS KIADÓ
RÓZSA HUBA ALELNÖK

FELELŐS KIADÓVEZETŐ
FARKAS OLIVÉR IGAZGATÓ

TIPOGRÁFIA
KOCZKA ETELKA KRISZTINA

ÁRA: 1800 FT
5 EUR / 6 USD

NYOMDAI MUNKÁLATOK
MEGA-GALAXIS KFT., BUDAPEST

TARTALOM

- LAURINYECZ MIHÁLY: Előszó 1–2
- **TANULMÁNYOK** 3–95
- BAGYINSZKI ÁGOSTON OFM: Az istenkérdés, John F. Haught ökoteológiai gondolatvilága és a természettudományos kihívás 3–9
- VINCZE KRISZTIÁN: Isten létének kérdése és a világban tapasztalható rossz ténye – teodiceai válaszkísérletek 10–19
- MARKUS ENDERS: A Felülmúlhatatlan elgondolása – A filozófiai istentan alapvonalai 20–30
- BORIS WANDRUSZKA: Az istenkérdés: Brandenstein Béla filozófiájának célja és sarkalatos pontja 31–38
- GÁJER LÁSZLÓ: A Jaspers-féle filozófiai hit és az istenhit viszonyának értelmezési lehetőségei 39–47
- FAZEKAS ISTVÁN: Pázmány Péter nagyszombati egyetemalapítása és a magyarországi jezsuita iskolahálózat 48–55
- TUSOR PÉTER: Pázmány egyetemalapítása és a Szentsek 56–65
- SZÖGI LÁSZLÓ: Katolicizmus és egyetemi oktatás Magyarországon a 20. században 66–74
- ERDŐ PÉTER: Az egyházi rend szentsége és az egyház kormányzati hatalom 75–81
- KRÁNITZ MIHÁLY: Paul Couturier élete és küldetése (1881–1953) – 70 éve hunyt el a katolikus ökumenizmus apostola 82–89
- SZUROMI SZABOLCS ANZELM: Boldog Gizella liturgikus tisztelete szentszéki engedélyezésének kánonjogi alapjai 90–95
- **KÖNYVSZEMLE** 96–105
- SOMORJAI ÁDÁM OSB (szerk.): Dai Rapporti del primo nunzio apostolico in Ungheria S. E. Mons. Lorenzo Schioppa, 1920–1925
- SOMORJAI ÁDÁM OSB (szerk.): Dai Rapporti politici del nunzio apostolico in Ungheria Cesare Orsenigo, 1925–1930
- CSÍKY BALÁZS (szerk.), SOMORJAI ÁDÁM OSB (s. a. r.): Dai Rapporti politici del nunzio apostolico in Ungheria Angelo Rotta, Parte I: 1930–Febbraio 1939
- SOMORJAI ÁDÁM OSB (szerk.): Dai Rapporti politici del nunzio apostolico in Ungheria Angelo Rotta, Parte II: 1938–1945 (*Gárdonyi Máté*) 96–97
- WALSH, S.: Saint Joseph. The Man Closest to Christ (*Szuromi Szabolcs Anzelm*) 98–99
- BENITO PASCUAL, M.: Indisolubilidad del matrimonio y Eucaristía. Perspectiva canónica desde la encíclica *Arcanum* (1880) hasta la exhortación apostólica *Sacramentum Caritatis* (2007) (*Szuromi Szabolcs Anzelm*) 100–101
- ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N. – SEDANO, J. (dir.): Derecho canónico en perspectiva histórica: fuentes, ciencia e instituciones (*Szuromi Szabolcs Anzelm*) 101–103
- PECSUK OTTÓ (szerk.): Deuterokanonikus bibliai könyvek magyaró nyelvű jegyzetekkel – fordítás a Septuaginta alapján (*Juhász Balázs Pál*) 104–105
- **HÍREK, AKTUALITÁSOK** 106–108

Mielőtt a 2023-as *Teológia* első két összevont számának ismertetésébe kezdek, szeretnék köszönetet mondani *Főt. Prof. Dr. Kránitz Mihály* prodékán úrnak, korábbi főszerkesztő kollégámnak, aki az elmúlt két esztendőben tovább szerkesztette a folyóiratot teljesen önzetlen, jó szándékú segítőkészséggel, miközben egyéb tennivalóit is vállán hordozta. Köszönet illeti azért is, mert folyamatosan gyűjti és továbbítja a személyes ismeretségi köréhez tartozó kollégák írásait és ezzel megkönnyíti a szerkesztői feladataimat. Rajta kívül a Hittudományi Karon tevékenykedő többi kolléga is részt vesz ebben a munkában, nekik is hálával tartozom.

Karunk rendszeresen szervez tudományos üléseket, konferenciákat. Jelen számunk írásai három csoportba sorolhatók, melyből kettő ilyen jellegű konferencia/emlékülés anyagainak továbbadása.

2023 őszén teodícea témában tartottunk konferenciát, amelyen két külföldi és három magyar előadó a következő kérdéseket elemezte: *Bagyinszki Ágoston* az istenkérdést John F. Haught ökoteológiai gondolatvilágában mint természettudományos kihívást vázolta. *Vincze Krisztián* az istenkérdést a világban tapasztalható rossz értelmezésének válaszkísérletei alapján elemezte. *Markus Enders* „A Felülmúlhatatlan elgondolása – A filozófiai istentan alapvonásai” címmel fejtette ki gondolatait. *Boris Wandruszka* Brandenstein Béla filozófiájának célja és sarkalatos pontjainak feltárásával sok mai magyar teológus által is alig ismert filozófus gondolatvilágába adott bepillantást. *Gájer László* a Jaspers-féle filozófiai hit és az istenhít viszonyának értelmezési lehetőségeit tette mérlegre. Az előadások szerkesztett változatait ismerhetik meg Kedves Olvasóink a konferencián elhangzottak sorrendjében.

A másik tanulmánygyűjtemény az Egyetemünk 30. évfordulójára szervezett Egyetemtörténeti Emlékülésen május 10-én elhangzott három történelmi tanulmányt tartalmazza azok előadásának időrendi sorrendje szerint közreadva. Elsőként *Fazekas István* írását olvashatjuk arról, hogy a nagyszombati egyetem alapítása hogyan illeszkedett bele a jezsuita iskolahálózat rendszerébe. *Tusor Péter* az egyetemalapítást a szentszéki kapcsolat rendszere szempontjából ismerteti. *Szögi László* pedig a történelmi és szociológiai adatok tükrében mutatja be a 20. század katolicizmusát és a katolikus egyetemi oktatást.

A harmadik csoportban alkalmi, mégis aktuális, hasznos tanulmányokat adunk közre: *Em. Dr. Erdő Péter* bíboros prímás úrtól az egyházi rendről, *Prof. Dr. Kránitz Mihály*tól a 70 éve elhunyt Paul Couturier-ről, az ökumenizmus apostoláról és *Prof. Dr. Szuromi*

Szabolcs Anzelmtől Boldog Gizelláról. Ezen felül Olvasóink nyolc könyvismertetéssel találkozhatnak, ki-ki érdeklődési körének megfelelően válogathat az újdonságokból.

Reméljük, hogy Olvasóink örömmel veszik kézbe kiadványunk aktuális számát, szélesítve ezzel teológiai látókörüket. Köszönet a kötet szerzőinek tanulmányuk, írásaik rendelkezésre bocsátásáért. Ugyancsak köszönet illeti *Vincze Krisztián* és *Gájer László* kollégánkat az idegen nyelvű előadások fordításáért.

Az istenkérdés,

**John F. Haught ökoteológiai gondolatvilága
és a természettudományos kihívás**

Ha a teológiai gondolkodás kortárs természettudományokhoz fűződő kapcsolatait vizsgáló diskurzusból valami okból kivonnánk John F. Haught hangját, akkor a „természeti drámában foglalt eszkatologikus ígéretre” alapozott látásmód legfontosabb kortárs képviselőjét némítanánk el, a dialógust markánsan elszegényítve ezáltal.¹ A washingtoni Georgetown Egyetem professor emeritusa egész életművét a modernitást alapvetően formáló természettudományos és teológiai *domainek* interakcióinak kutatására szentelte. Haught legjellegzetesebb, a szerző egész szemléletmódját meghatározó belátása szerint a keresztény hitre és gondolkodásra gyökerében jellemző *eszkatologikus beállítottság* lehet a gerinc a két említett *domain* sokdimenziós kölcsönviszonyának egy ma ígéretes újratárgyalásához. Jelen gondolatmenet az amerikai teológus szerzőnek ezt a központi gondolatát illeszti be az életmű tágasabb összefüggésébe, a kapcsolódó diskurzus átfogó világába, hogy aztán az istenkérdés mai megközelítése szempontjából összegezze Haught eredményeit.

John Haught – gondolatrendszerének megalapozásakor – elkötelezetten követi a II. Vatikáni Zsinatot előkészítő *ressourcement*-mozgalmak szellemiségét, valamint a katolikus teológia zsinat által újra normává tett eszkatológiai hangsúlyát.² Érvelése szerint magukból a bibliai forrásokból következik a keresztény hitnek és gondolkodásnak a sajátos „jövőorientáltsága”, amely már a krisztusi eredetnél kiegyensúlyozza a keresztény identitás múltba tekintő, „anamnetikus” karakterét.

„Az Isten ígérétebe vetett remény, amelyre Izrael hite épült, ma a kereszténység központi témája. [...] Jézus és követőinek hite Isten országa eljövételének várásával itatódott át. A valóságot átjárja az ígélet, és a hiteles hitélet Isten ígéréteinek beteljesedését várja. [...] Az igaz hit az ígélet beteljesedésének jeleit kutatja a látóhatáron.”³

¹ Vö. Peter M. HESS – Paul ALLEN (eds.): *Catholicism and Science*, Greenwood Press, Westport – Connecticut – London 2008, 137–138.

² Lásd John F. HAUGHT: *A John Haught Reader. Essential Writings on Science and Faith*, Wipf and Stock, Eugene (OR) 2018, 10–21.

³ John F. HAUGHT: *The Promise of Nature. Ecology and Cosmic Purpose*, Wipf and Stock, Eugene (OR), 2004, 102. Részleges fordításban megjelent magyarul. Vö. John F. HAUGHT: *Kereszténység és ökológia, Embertárs* 3 (2005/3) 203.

A szerző meggyőződése szerint a természeti világot akkor is eszkatologikus horizonton kell megközelítenünk, ha az a modern természettudományok és a teológia párbeszédének összefüggésébe kerül. Haught szerint a két *domain* elidegenedésének, a szemléletmódok modern szétágazásának, bifurkációjának az a mélyebb oka, hogy a kései skolasztikus kereszténység annyira antropocentriskussá vált, hogy a kozmosz kinyilatkoztatás és ígélet hordozó dimenzióját világlátásában hagyta elhalványulni.⁴ Ez a keresztény világkép integritásában bekövetkezett egykori hajszálrepedés ma áthidalandó szakadékká tágulva jelenik meg számunkra, és sokan az ökológiai válság kontextusában joggal kérik számon rajtunk a biblikus-patrisztikus kozmológia teológiai elemeinek az elhanyagolását. Haught meggyőződése szerint Pál apostol egykori konkrét „Isten fiainak megnyilvánulását sóvárogva váró, sóhajtozó és vajúdó teremtett világ”-ról szóló tanítása (vö. Róm 8,19), de a bibliai távlat a maga egészében is arra hív minket, hogy természettudomány és teológia párbeszédét az eszkatológiába gyökereztessek bele. Ez a szerző reménye szerint a természettudományos *domain* felől rámutat a bioszféra és a világegyetem transzcendencia irányában megmutatkozó drámai nyitottságára, míg a teológiai *domain* felől rákényszerülünk istenképünk tanulékony kitágítására.

Hogy is ne gazdagodnék a keresztény istenkép, ha a csillagos égboltot már nem szabadszemmel vagy földi távcsövekkel, hanem a Hubble teljesítményét sokszorosan meghaladó, 2022-ben üzembe helyezett James Webb űrteleszkóppal csodáljuk meg, a kozmikus tájkép korábban soha nem látott gazdagságát élvezve ezáltal? A jobbára statikus premodern kozmosz víziókat mára felváltotta egy sok milliárd éves dinamikát magában foglaló univerzumkép, amelynek nyilvánvalóan a vallási képzeteinkre gyakorolt hatása sem elhanyagolható.

John Haught szerint: „A bibliai beállítottság kötelez, hogy a kozmoszt teológiánk előterében tartsuk, anélkül, hogy feloldanánk azt a nyugtalanságot, amelyet az eljövendő tudata ad a jelennek.”⁵ Az amerikai teológus két irányból érzékeli az eszkatologiai feszültség feloldásának a veszélyét. Egyrészt, a két *domain* kapcsolatkeresésében vannak olyan „apologetikus” irányzatok, amelyek rámutatnak Isten transzcendenciájára a természet vonatkozásában, továbbá helyesen felkutatják a szenthagyomány különböző rétegeinek a nem emberi élővilág önértékére vonatkozó tanúbizonyságait, „aranyrögöcskéit”, de ugyanakkor nem látják szükségesnek semmilyen mélyreható keresztény szemléletváltás ösztönzését a párbeszéd problémáinak a megoldásához. Ezen irányzatok szerint a problémák pusztán csak abból erednek, hogy esetleges történelmi okokból kifolyólag mindeddig egyszerűen figyelmen kívül hagytuk a hagyományban fellelhető nagy mennyiségű, természetleológiai szempontból lényeges anyagot. Egy ilyen jellegű, mennyiségi természetű pótlással – mondják – minden további nélkül megalapozható a keresztény hit és gondolkodás „természeti érzékenysége”. Haught nem tagadja az apologetikus kommunikáció esetenkénti hasznosságát, de mélyebben érzékeli az alapproblémát annál, hogy az pusztán csak egy ilyen részleges „pótlással” megoldható lenne.

Az amerikai teológus a már említett eszkatologikus megközelítésmód jegyében még azzal a radikálisabb „szakramentális” irányzattal szemben is kritikus,⁶ amely szerint a világ számtalan részleges aspektusán, de akár az egészén át is – vallási tudatunk számá-

⁴ Lásd John F. HAUGHT: *Resting on the Future. Catholic Theology for an Unfinished Universe*, Bloomsbury Academic, London 2015, 115–126.

⁵ John F. HAUGHT: *The Promise of Nature*, 109; vö. John F. HAUGHT: *Kereszténység és ökológia*, 206.

⁶ Vö. John F. HAUGHT: *Resting on the Future*, 152–154.

ra – jelenvalóvá válik az isteni misztérium. Ez a teremtmények szimbolikus transzparen-ciáját, „szentségi minőségét” kiemelő megközelítés helyesen hangsúlyozza ugyan, hogy a természetben kinyilatkoztatás rejlik, de nem helyez ugyanilyen hangsúlyt Isten transz-cendenciájának az érvényesítésére. Ez az irányzat néha odáig elmegy, hogy nemcsak az egyházba betagozódó emberiséget, hanem az egész kozmoszt „Krisztus titokzatos teste-ként” szemléli. Haught kritikus észrevétele szerint a kozmikus krisztológiába torkolló, természetesen keresztüli „istenérzékelés” koncepciója még akkor is a bálványimádás határait súrolja, ha helyesen emeli ki a teremtett világ önértékére vonatkozó bibliai tanítást (vö. Ter 1: „látta Isten, hogy jó”). A fentihez hasonló szélsőséges szemléletmódok megjelenéséért Haught a teológiatörténet korábbi dualista elhajlásait hibáztatja, és azt a megközelítést, amely a teremtés emberen kívüli részében pusztán csak valamilyen evilági „lélekiskola” eldobható díszleteit veszi észre. A teológus szerint teljességgel ironikus, hogy az emberi sors ilyesféle felfogása dominánssá válhatott egy hitközösségben, amely kezdettől vallja a test feltámadását.⁷ Haught a szakramentális túlhangsúly ellenében megállapítja, hogy a Szentírás tükrében elhibázott lenne a természeti világ minden jelenbeli állapotát Isten epifániájaként értelmezni, hiszen a természet csodálatos ugyan, de még befejezetlen.

John Haught frappánsan megállapítja:

„Ha igazán szeretnénk »újra-kozmozgizálni« a kereszténységet, akkor »eszkatologizálnunk« kell a kozmológiánkat. Az eszkatológia arra hív bennünket, hogy kifejezésre juttassuk: a természet maga is elutasítja, hogy a harmónia triviális formáiban nyugodjék. Arról győz meg bennünket, hogy a világegyetemről úgy gondolkodjunk, mint kalandos utazásról a jövőbeli tökéletesség teljessége és szépsége felé.”⁸

A teológus szerint ez az eszkatologikus beállítottság termékeny talajt képez a két *domain* közötti párbeszéd legalapvetőbb kérdéseinek az újragondolásához. A természettudományok fontosak a teológia számára, mert az általuk vizsgált természetben egy még beteljesítésre váró ígéret „megtestesülése” rejlik. A teológia pedig fontos a hitre nyitott természettudósok számára, mert a természeti drámában benne rejlő eszkatologikus dinamizmust, jelentést és értelmet a teológusok világíthatják meg. A teológia ma egy minden korábbi elképzelésünket felülmúló világegyetem összefüggésében reflektálhat a maga istenfogalmára, miközben a természettudóst az eszkatologikus érzékenység teológiai felébresztése megszabadíthatja az előítéletes, és ezért elhibázott istenképzetei fogságából. Ilyen módon a két *domain* kapcsolatkeresésének Haught által leírt dinamikája váratlanul új megvilágításba helyezheti a tudományt művelő ember szívében jelentkező régi-új istenkérdést.

Ezen a ponton, mielőtt az amerikai teológus kortárs istenkérdéssel kapcsolatos meglátásait összegeznénk, érdemes elhelyeznünk a már bemutatott kulcsgondolatát az életmű egészében, annak közvetlen szakmai környezetére is kitekintve. John Haught szerzőként közel 20 könyvet és legalább ötször ennyi tudományos cikket jegyez. A *Greenwood Guides* sorozatban Peter M. Hess és Paul Allen szerkesztésében 2008-ban

⁷ Vö. JOHN F. HAUGHT: *Resting on the Future*, 157–158.

⁸ JOHN F. HAUGHT: *The Promise of Nature*, 110; vö. JOHN F. HAUGHT: *Kereszténység és ökológia*, 207.

megjelent *Catholicism and Science*⁹ kézikönyv külön alfejezetben tárgyalja Haught munkásságát, többek között George Coyne-nal, William Stoegerrel, Jean Ladrière-rel, Jáki Szaniszlóval egy sorban. A kötet a címben megjelölt *domainek* kapcsolatát két évezredes távlatban elemezve, a II. Vatikáni Zsinat recepcióján dolgozó interdiszciplináris szakemberekként emeli ki az említett szerzőket. Haught esetében a kötet szerkesztői hangsúlyozzák, hogy a teológus fent kifejtett eszkatologikus megközelítmódja erősen rokonítja őt a folyamat-teológiával (*process theology*).¹⁰ Az amerikai teológus ugyanakkor – a jelzett teológiai irányzat további képviselőitől elütő határozottsággal – markáns kritikusa annak a naturalizmusnak, amely tagadja a természeti világ bennfoglalt teológiai vonatkozásait, és a valóságot a fizikai anyaggal azonosítja. Haught a természettörténetet olyan drámaként fogja fel és írja le, amelyben nem a természettudományok módszertanával kimutathatóan ugyan, de bizonyos jelentéshordozó, értelmes, teleologikus folyamatok is végre mennek. Ennek az alapvető belátásnak a differenciált értelmezéséről szól a szerző terjedelmes, ám jelentős időbeli koherenciát felmutató életműve. Az amerikai teológus erénye, hogy meglátásait az olvasók különböző célcsoportjainak – tudományos és ismeretterjesztő szinten is – szegmentált tudatossággal kommunikálja.

A teológia és természettudományok párbeszédében meg szokták különböztetni a „polihisztor szerzőket”, akik mindkét *domainen* magas szinten képzetek, így személyes szintézis megalkotására tesznek kísérletet (katolikus vonatkozásban pl. George Coyne). Második csoportként elkülöníthetők a hívő természettudós szerzők, akik azonban nem iskolázottak a teológiában, így a természettudós tekintélyével tesznek tanúságot a hitük-ről. Haught a magas fokon képzett teológusok harmadik csoportjába tartozik, akik azonban csak autodidakta természettudományos tájékozottsággal rendelkeznek. Végül, a párbeszéd talán legtermékenyebb területét az olyan munkacsoportok képviselik, ahol egymás nyelvét értő szakteológusok és természettudósok egyaránt jelen vannak, és – a kutatás dialektikáját is felvállalva – közösen dolgozzák fel az interdiszciplináris terület fontos témáit.¹¹

A kézikönyv egy további bekezdése azt a Haught által kidolgozott sajátos 4-rétű tárgyalási módszert méltatja, amellyel az amerikai teológus 1995-től kezdődően (*Science and Religion*) műveiben felváltotta Ian Barbour klasszikus tipológiáját.¹² Ezt a tipológiát, amely az angol *conflict – contrast – contact – confirmation* szójátéokra épül, a tudománytörténeti tárgyalás egy fontos pontján maga a kézikönyv is átveszi Haught-tól.¹³ A módszer lényege, hogy a szerző egy-egy témát négy olyan hozzáállásnak megfelelően fejt ki, amellyel a megszólalók belépnek a két *domain* között folyó diskurzusba. Az első hozzáállás a tudomány és vallás konfliktusát feltételezi. A második hozzáállás a tudomány és a vallás teljes szétválásának alapállásából kommunikál, valójában a két *domain*t érdemben hermetikusan elszigetelve egymástól. A harmadik hozzáállás a tudomány és a vallás

⁹ Peter M. HESS – Paul ALLEN (eds.): *Catholicism and Science*, Greenwood Press, Westport – Connecticut – London 2008.

¹⁰ Vö. Peter M. HESS – Paul ALLEN (eds.): *Catholicism and Science*, 137–138.

¹¹ Vö. BAGYINSZKI Ágoston – MÉSZÁROS Lukács (szerk.): *Apóriák. természettudomány és teológia párbeszédében*, Sensus Fidei Fidelium 7., L'Harmattan – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest 2018, 7–8.

¹² E klasszikus tipológia a következő viszonyításokra épül: konfliktus, függetlenség, párbeszéd, integráció; magyarul megjelent: IAN G. BARBOUR: *A természettudomány és a vallás találkozása. Ellenségek, idegenek vagy társak?*, Kalligram, Pozsony 2009 (ford. Both Előd).

¹³ Lásd Peter M. HESS – Paul ALLEN (eds.): *Catholicism and Science*, 57.

udvarias dialógusát valósítja meg. Ez a megközelítés számot vet azzal, hogy egyes tudományos eredmények, például a kozmológia területéről, alakítják a Teremtőről alkotott képünket, ugyanakkor a tudományos gondolkodásmód is meríthet a vallások kincs-tárából a megismerés során felmerülő morális kérdésekkel való szembesüléskor, vagy a tudományos felfedezések koherens és átfogó narratívába való elhelyezése esetén. Végül a negyedik hozzáállás a tudomány és a vallás lényegi összhangját veszi alapul, és ennek felmutatását tűzi ki célul. Úgy tűnik, hogy Haught leginkább a két *domain* közti kapcsolatfelvétel harmadik regiszterét érzi magáénak:

„Magától értetődőnek tekintem, hogy a teológia és a természettudomány különböző, de egymással összeilleszhető módjai a megértésnek és az ismeretszerzésnek. Nem mondhatnak ellent egymásnak, hiszen mindkettő a kutatás formálisan eltérő horizontjain tájékozódik, keresve a megértést és az igazságot. Ezek a horizontok nincsenek átfedésben, így értelmetlen a versengésükről vagy konfliktusukról beszélni. Maguk a felhasznált bizonyítékfajták, a megértés minőségi tulajdonságai, illetve a szokásos igazolási eljárások térnek el oly mértékben, hogy nem hozhatók közös nevezőre.”¹⁴

Ebből az alapállásból Haught arra a következtetésre jut, hogy „A természettudománynak nincsenek eszközei arra, hogy Isten létének kérdésében állást foglaljon, de egy személyes Isten gondolata teljességgel összehangolható azzal, amit a tudomány révén tudunk.”¹⁵ Ennek megfelelően az amerikai teológus – legjobb tudomásom szerint – egyáltalán nem foglalkozik a tudományra alapozható filozófiai istenérvek kérdésével, foglalkoztatja viszont a tudománya révén a tudósban leszűrődő természeti dráma élménye, és az arra épülő teológiai reflexió:

„Azt hiszem, hogy a modern tudományos szkepticizmus részben azért ábrándult ki egy személyes Isten eszméjéből, mert a teológiánk túl szűkre szabta »Istent« a tudományosan tájékozott emberek számára. Az evolúció és a kortárs kozmológia Istenét a folytonos világteremtés jegyében kell elgondolni: nem úgy, mint aki a múltból tolja a dolgokat, hanem inkább mint aki tevékeny vonzással ott van a világ csodálatos jövőjének a kibontakozásánál. [...] Ma a teológiának azt kell hangsúlyoznia, hogy az egész kozmikus történet – és nem csak az emberi lélek – beletorkollik az örök életbe, Isten megmentő és megváltó szeretetébe.”¹⁶

Haught inspirációs forrásait elemezve a kézikönyv kiemelt figyelmet fordít Pierre Teilhard de Chardin alakjára, akihez az amerikai teológus pályája előrehaladtával egyre kritikusan viszonyult. Mindvégig igaz marad azonban, hogy a paleontológus jezsuitát Haught olyan mentoraként tiszteli, aki az általa is követett eszkatologikus szemléletmód nagy hatású képviselője. Szerzőnk Teilhard de Chardint a maga korában, a zsinatot megelőző időszakban – még ha joggal vitatott is életművének néhány eleme – olyan katalizátor személyiségnek tartja, aki nélkül a két *domain* kapcsolatkeresése nem juthatott

¹⁴ John F. HAUGHT: *A John Haught Reader. Essential Writings on Science and Faith*, Wipf and Stock, Eugene (OR) 2018, 18.

¹⁵ Uo. 19.

¹⁶ Uo. 20.

volna el a zsinatig arra az érettebb szintre, amely például a *Gaudium et Spes* zsinati konstitúcióban tanítóhivatali nyomot hagyott.¹⁷

A kézikönyv hangsúlyozza, hogy Haught a katolikus *fides et ratio* kettős elvét követve, nyilvános fórumokon és terjedelmes gondolatmenetek közlésével egyaránt elhatárolódott az Intelligens Tervezettség és különböző kreacionista mozgalmak szellemiségétől, mert azokat áltudományos és/vagy pszeudovallási képződményeknek ítéli.¹⁸ Hozzátehetjük, hogy a teológus ilyen tárgyú írásait olvasva érzékelhető legvilágosabban a vizsgált szerző szellemi profiljának bizonyos „sajátosan amerikai” karaktere.

Haught gondolatrendszerének gyakorlatiasságot ad, hogy a két *domain* kapcsolatkeresésének összefüggésében megfogalmazott meglátásait ő maga alkalmazza az ökoteológia vonatkozásában.¹⁹ Felfogása annak a „kapcsolatiságba ágyazott antropocentrizmusnak”, vagy „relatív antropocentrizmusnak” a középútján halad, amely paradox módon egyaránt elismeri a nem emberi és az emberi teremtmények teremtett világon belüli helyi értékét, de a részek egészen belüli súlyozásában egyiket sem játssza ki a másik ellen. Ami a szerző eszkatologikus beállítottságát illeti, arra a korábban mondottakkal egybehangzóan ökológiai szempontból is rámutathatunk:

„A remény távlata megengedi, hogy realisták maradjunk, amikor a természetről gondolkodunk. Nem kell rejtegetnünk kegyetlenségét. Elfogadhatjuk a tényt, hogy a kozmosz nem a Paradicsom, hanem annak csak az ígérete. [...] Ha a kozmoszt ígéretként fogjuk fel, akkor arra hív bennünket, hogy féltve őrizzük, de anélkül, hogy tagadnánk értelmezése kettősségét.”²⁰

Gondolatmenetünk végén tanulságos a két *domain* kortárs kapcsolatkeresésének új kontextusában összegezni a „természeti drámában foglalt eszkatologikus ígéretre” alapozott Haught-i látásmód istenképre gyakorolt hatását. Vajon az amerikai katolikus szerző által emlegetett eszkatologikus beállítottság milyen hatással van az istenkérdés mai megjelenésére?

- A világfolyamat érthetőségét nem valamilyen változhatatlan és időtlen tökéletesség jegyében kell elgondolnunk, továbbá nem a naturalizmus pusztán múltbeli hatóokok láncolatára épülő logikája szerint kell megközelítenünk, hanem az isteni célokság logikáját újra és új módon érdemes beengednünk a látásmódunkba.
- Mivel a világfolyamat az egység, a komplexitás és kapcsolatiság egyre újabb formáit hozza magával, a történések lényegét ma nem az atomisztikus és redukcionista szemlélet felől, hanem inkább az anticipatív (elővételező) látásmód irányából lehet megragadni.

¹⁷ Vö. John F. HAUGHT: *Resting on the Future*, 47.

¹⁸ Lásd Peter M. HESS – Paul ALLEN (eds.): *Catholicism and Science*, 138.

¹⁹ Haught korábban már idézett ökoteológiai tanulmánykötetén túl lásd például az „Ecology: From preservation to Preparation” c. fejezetet in John F. HAUGHT: *Resting on the Future*, 149–158.

²⁰ John F. HAUGHT: *The Promise of Nature*, 111. vö. John F. HAUGHT: *Kereszténység és ökológia*, 207. Ökoteológiai vonatkozásban elmondható, hogy Haught szakmai hangjából is kihallatszik annak a nő, kétgyermekes családapának a hangja, aki egészséges felelősségtudattal aggódik gyermekei jövőbeli fizikai-szellemi környezetéért.

- A világfolyamatban megmutatkozó Istent ma már nem annyira a múltbeli teremtő okság vagy a szakramentális szemléletmód kategóriáiban tudjuk megközelíteni, hanem sokkal inkább a végső cél vagy konvergenciapont eszkatologikus kategóriája felől, az „új teremtés” bibliai gondolatának összefüggésében. (Haught ezzel kapcsolatban – kissé homályos módon – futurista metafizikáról beszél.)
- Egy befejezetlen világfolyamatban az „igazán valódi” utáni metafizikai keresés inkább a „még nem” jövőideje felé terel minket, mint a „már igen” múltideje irányába, ami áthangolhatja az istenképiünk hangsúlyait.
- Az imént mondottakkal összefüggésben Isten világhoz fűződő teremtői-fenntartói tevékenysége sem *a retro*, vagyis nem úgy gondolandó el, mintha csupán a múltból érne el minket, hanem sokkal inkább *ab ante*, vagyis úgy gondolandó el, mint ami egy jövőbeli intenzívebb egység felé vonz, ösztönöz bennünket. Haught szavaival: „Isten természetesen ott volt a kezdetnél, velünk van most, és mindig is velünk lesz. És igen, Isten egyaránt Alfa és Omega. Ám Isten inkább Omega, mint Alfa!”²¹

Bárhogy vélekedjünk is a John F. Haught által természettudományos összefüggésben újragondolt, eszkatologikus perspektívába helyezett régi-új istenkép lelkipásztori értékéről, a katolikus szerző becsületes erőfeszítése mindenképpen hasznosítható esettanulmány az istenkérdés újra-kontextualizálásával kísérletező teológiai műhelyeink számára.

²¹ John F. HAUGHT: *Resting on the Future*, 28.

Isten létének kérdése és a világban tapasztalható rossz ténye – teodiceai válaszkísérletek

1. A ROSSZ TÉNYSZERŰSÉGE – AZ EMBER FÁJDALMAS TAPASZTALATAI

Hívó emberként gyakran foglalkoztat bennünket a világban tapasztalható rossz tényének miertje, e kérdés személyes istenhitünk releváns mozzanataként merül fel bennünk időről időre. Nagyon sok olyan eseménynek vagyunk fül vagy szemtanúi vagy éppen szereplői, amelyekben a szenvedés különböző válfajai nyilatkoznak meg.¹ Istent mindenekelőtt mindenhatónak, végtelenül bölcsnek, jóságosnak tekintjük keresztény hitünk tételei tükrében, és a jánosi teológia mentén egyenesen a szeretetként definiáljuk, hiszen Isten szeretet, Ő maga a szeretet.² Éppen a legfőbb isteni tulajdonságok ismeretének és elismertségének tükrében ütközhet meg értelmünk a világ eseményein, amikor szenvedő emberek sokaságát látjuk. Egyetemes történelmünk vaskos részét képezik olyan szörnyű események, mint járványok, betegségek és az erőszak áldozataivá lett emberek szenvedései, tömeges éhezések, földrengések, háborús üldözöttek kínjai, igazságtalan politikai rendszerek üldözöttjeinek, munka-, haláltáborok fogvatartottjainak kegyetlen körülmények okozta nyomorúsága. A szenvedés, a rossz tapasztalata már a Bibliában megjelenő hívó embert is odavezette, hogy panaszos, fájdalmas szavakat címzett Istenéhez. Az ószövetségi Szentírásban elsősorban Jób könyve, s bizonyos Zsoltárok figyelme teljes mértékben akörül forog, hogyan egyeztethető össze a jelen megtapasztalt szenvedése, a világ gyötrelmei a világot megteremtő és körülövező isteni bölcsességgel és jósággal.³ Jób szenvedései, nyomorúságos életének fájdalmai közepette így kiáltott fel: „Vessen a nap, amikor világra jöttem, az éj, amelyen azt mondták: »Fiú fogantatott«. [...] Hogy nem pusztultam el már az anyaméhben! Vagy miért nem haltam meg, mikor megszülettem?” Majd Jób minden szenvedőre vonatkoztatva kérdezi: Isten egyáltalán, miért hagyta világra jönni a szenvedőt, s szomorú szívűnek miért adott életet?⁴

A világban tapasztalható rossznak, a szenvedés miertjének megválaszolása azon a fórumon is relevánssá válik, ahol a hívők, teisták éppen a nem-hívókkal, az ateistákkal

¹ A szenvedés univerzális nyelv, mondaná Simone Weil s embernek lenni, azt jelenti, hogy a szenvedés lehetőségének mindannyian kitéttei vagyunk. A szenvedés nemcsak univerzális nyelv, hanem valahol emberi létünkéből fakadó paritásunk, egyenlőségünk egyik legkomolyabb jegye is egyben. Vö. WEIL, Simone, „Szerencsétlenség és istenszeretet”, in *Vigilia* 1998, 678–688, 677.

² Vö. 1Jn 4,8

³ NEUHAUS, Gerd, *Theodizee – Abbruch oder Anstoß des Glaubens? Eine Annäherung von ausgewählten Beispielen der Literatur her*, in METZ, Johann Baptist (Hrsg.), *Landschaft aus Schreiben, Zur Dramatik der Theodizeefrage*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1995, 9–55, 15.

⁴ Jób 3,3; 3,11.

állnak párbeszédben. A világban tapasztalható rossz, a szenvedés ténye ugyanis az Isten léte ellen való érvelések egyik legerősebbje. Jól ismert idézeteket eleveníthetünk fel a teista-ateista, hívő-istentagadó diszkusszió mozzanatiként: Albert Camus *Pestis* című regényében a fia haláltusáját végig néző apa kijelenti a papnak: „*Vonakodni fogok attól halálomig, hogy szeressem a teremtést, amelyben gyermekek kínoztatnak.*”⁵ Dosztojevszkij regényében *A Karamazov testvérek* Ivánja hátborzongató tárgyilagossággal meséli el Aljosának, annak az alig nyolcéves gyermeknek a halálát, akit egy tábornok vadászkutyáival darabokra marcangoltat, mégpedig a tehetetlen édesanya szeme láttára. Aljosa e szörnyű hír hallatára úgy reagál, hogy teljes tisztelettel, de a Teremtőtől e földi világra kapott belépőjegyét ő inkább akkor visszaadja.⁶ Georg Büchner szerint elég „a fájdalom leghalkabb ránkása”, „egyetlen atomban is akár”, és akkor széthasad a teremtés tetőtől talpig.” Albert Camus *A lázadó ember* című művében *metafizikai lázadásként* definiálja a szenvedések okán a teremtéssel, a Teremtő létevel szembeforduló emberi magatartást. „A metafizikai lázadás az a lendület, mellyel az ember saját léthelyzetével és az egész teremtéssel szembeeszik. Metafizikai mondjuk, mert kérdésessé teszi az ember és a teremtés célját. [...] a metafizikai lázadó sorsa miatt /tiltakozik/, melyet emberként hordoz [...] A metafizikai lázadó a teremtés miatti frusztráltságtól szenved.”⁷ A világban lévő rossz megtapasztalása tehát képes emberekben a világ iránti szeretet radikális felfüggesztésén túl a Teremtő Isten létének elutasítását is előidézni.

E meglehetősen egzisztenciális hangvételi, személyes fájdalmakat kifejező felütés után érthető, hogy mit jelent a teodicea mint filozófiai diszciplína, sejthető, mely feszültségek tapasztalatában és feloldási kísérletében született meg és zajlik napjainkban is. A teodicea elnevezést Gottfried Wilhelm Leibniz nevéhez kötjük, aki Amszterdamban, 1710-ben jelentette meg könyvét, melynek címe: *Teodiceai esszé Isten jóságáról, az emberi szabadságról és a rossz eredetéről.*⁸ A mű célja, hogy átfogó elméletet nyújtson a címben jelzettek összefüggéséről. Maga a kifejezés a görög *theos* és *diké* szavakból áll össze, s első jelenti magát Istent, amíg a *diké* a jogra, jogosságra és az igazságra utal. A teodicea mint a filozófia egyik diszciplinája Isten létének igazolását, bizonyítását jelenti (még) a rossz tényyszerűségének tükrében (is), az emberi szabadság következményeit sem figyelmen kívül hagyva. Természetesen nemcsak az újkortól fogva fogalmaztak meg a gondolkodók teodiceai kérdéseket, hanem az ókori megjelenésétől kezdve a középkoron át egészen a kortárs szerzőkig ível azok jelenléte. Sokat enlegetett a Kr. e. 270-ben meghalt Epikur következő gondolatvezetése: Ha esetleg Isten meg akarja szüntetni a világban a rosszat, de nem tudja – ebben az esetben gyenge, nem mindenható. Vagy talán el tudná távolítani a rosszat, csak nem akarja – akkor esetleg irigy vagy rosszindulatú. Esetleg talán nem is akarja és nem is tudja megszüntetni, azaz egyszerre gyenge és irigy, tehát nem is Isten. Vagy pedig akarja és meg is tudja szüntetni a rosszat, ami egyedül Istent illeti meg (már csak fogalma szerint is)! De akkor honnan ered a rossz, és miért nem távolítja el tőlünk Isten?⁹

⁵ Jób 3,20.

⁶ Idézi Visky Béla, lásd VISKY S. Béla, *Teodicea-kísérletek a kortárs teológiában. Doktori értekezés rendszeres teológiából*, Kolozsvár 2004., KRE, Hittudományi Kar, 273.

⁷ Vö. DOSZTOJEVSZKIJ, F. M., *A Karamazov testvérek*, Kriterion Könyvkiadó, Budapest 314.

⁸ CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, Gallimard, 1951, 41. A fordítás Visky S. Béla tollából: VISKY, *Teodicea-kísérletek*, 275.

⁹ LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Essais de Théodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Original du Mal*, Amsterdam 1710.

2. A ROSSZ VÁLFAJAI, A ROSSZ JELENTÉSE

Mielőtt sorra vennénk a rossz miértjének kérdésére adható lehetséges teodiceai válaszok irányzatait, gondoljuk át alaposabban a rossz jelentését. Hans Kessler szerint a középkortól a keresztény filozófia a rossz öt válfaját különböztette meg. Rossz az, amit úgy ismerünk, mint *malum physicum*, ami fizikai rossz, mint pl. a természeti katasztrófák, az embert sújtó betegségek. A *malum morale* az erkölcsi rossz, amit az ember okoz helytelen cselekedetein keresztül, s így tapasztalható a világban a kegyetlenség, a háborúskodás, s az igazságtalanságok végtelen sorozata. A *malum metaphysicum* az a metafizikai rossz, ami a teremtett valóság természetéből adódik, hiszen ami teremtett, az véges és lehatárolt, így az ember léte is véges, töredékes és törékeny. A *strukturális rossz* azt jelenti, hogy a rossznak olyan formája is megtapasztalható, ami az ember által létrehozott, de a későbbiekben önállóvá, az embertől függetlenné vált rendszerek sajátossága. Miután a különböző társadalmi, politikai, gazdasági, jogi rendszerek már önállóvá lettek, eleve bűnös struktúráként kínálják magukat a beléjük született embereknek, akiknek így bizonyos szempontból nincs is esélyük a bűn, a morális rossz kikerülésére. Végezetül van az ún. *teológiai rossz*, ami az Istentől való távolságunkat, a tőle való elszakíttóságunkat jelenti. A rossznak ezt az öt válfaját megtapasztalhatjuk fizikailag és pszichikailag is, hiszen ezek vagy testi fájdalmakat okoznak vagy pedig az emberi értelmet és pszichét kínozzák félelem, gyász, értelmetlenség-érzet, kétségbeesés vagy pánik alakjában.¹⁰ Szenvedés ott van, ahol megbomlik az integritás, ahol a természet szerint kijáró egység, teljesség nem tud megvalósulni. Szent Ágoston szerint rossz az, ami árt – *quod nocet* –, ami metafizikailag tekintve egyfajta létromlást eredményez. A rossz így egyben mindig léthiány, a megvalósulásra szánt jónak a hiánya, *privatio boni*.¹¹

Fontos megjegyezni, hogy miközben Isten a *summum bonum*, a legfőbb jó, minden létezésnek és minden jónak oka és forrása,¹² nos, ebben az értelemben nincs a keresztény gondolatvilág szerint *summum malum*, azaz legfőbb rossz. Aquinói Szent Tamás az ágostoni hagyományt követve úgy véli, nem lehetséges, hogy létezzék a gonosz első princípiuma (*primum principium malorum*) oly módon, ahogyan az első jó princípiuma létezik, A rossz inkább a jónak a parazitája, nem létezhet önmagában. A rossz mindig a jóra következőleg válhat valóságossá, csak ahhoz mérten tud létezni.¹³ Amennyiben a rossz teljes mértékű lesz, önmagát számolja fel.¹⁴ E kijelentések tehát elutasítanak mindenféle dualizmust.

¹⁰ Vö. EICKHOFF, Jörg, *Theodizee. Die theologische Antwort Paul Tillichs im Kontext der philosophischen Fragestellung*, Peter Lang, Frankfurt am Main-Berlin-New York-Paris-Wien 1997, 17.

¹¹ Vö. KESSLER, Hans, *Gott und das Leid seiner Schöpfung. Nachdenkliches zur Theodizeefrage*, Würzburg 2000, 11.

¹² Például egy ember vaksága a látás képességének a hiánya, – tehát a vakság, mint hiány, rossz. „Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, malum importat remotionem boni. [...] sicut privatio visus caecitas dicitur.” AQUINÓI SZENT TAMÁS, ST, I. q48. a3.

¹³ Ami létezik, az egyben jó is. A létezők a Létből – különböző mértékben – részesednek, s így egyben a jóságnak is hordozói a klasszikus metafizikai szemléletmód szerint. „Respondeo dicendum quod omne ens, in quantum est ens, est bonum. Omne enim ens, in quantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum, quia omnis actus perfectio quaedam est. Perfectum vero habet rationem appetibilis et boni, ut ex dictis patet. Unde sequitur omne ens, in quantum huiusmodi, bonum esse.” AQUINÓI SZENT TAMÁS, ST, I. q5. a3.

¹⁴ „Secundo, quia primum bonorum principium est summum et perfectum bonum, quod prae habet in se omnem bonitatem, ut supra ostensum est. Summum autem malum esse non potest, quia, sicut

A teodiceai válaszlehetőségek ismertetésében – e tanulmány keretein belül – csak az általam fontosabbnak tartottakra térhetek ki, melyek az ún. *soul-making teodicea*, az emberi szabad akaratnak a nagyobb jóként értett a teodiceája, a természettörvényekre (az anyagot mozgató és irányító törvényekre) hivatkozó teodicea s végül az eszkatológiai remény mentén kialakított teodicea.

3. A SOUL-MAKING TEODICEA

John Hick (1922–2012) híressé vált *soul-making* (lélekfejlesztő, léleknemesítő) teodiceája a világban tapasztalható rosszat azzal magyarázza, hogy azon keresztül válik lehetővé az erkölcsös, a morális karakterű emberi lelkek megjelenése és érlelődése. A világot fejlődő, alakulásban lévő világgként tartja számon, amelyben a spirituálisan érett emberi lény is megjelenik, s akit a rosszal, a szenvedéssel való szembesülés alakít sokszor Isten akaratához. Hick a bibliai Jónás könyvének azt az olvasatát képviseli, amely szerint az eleinte vonakodó prófétát a viszontagságok, a nehéz körülmények, megélt szenvedései vezetik arra a belátásra, hogy Istennek engedelmességgel tartozik. Hick elméletében szembe állítja a szent ágostoni magyarázatot a Szent Iréneuszra való hivatkozásával. A nyugati egyházatya, Ágoston szerint az első ember, Ádám bűne, az emberi szabad akarat rossz döntése okozza a világban való minden megtapasztalható rossz válfaját. Iréneusz teológiájából viszont azt igyekszik kiolvasni, hogy a világ nem a tökéletesség állapotában kezdte meg létét, hanem az éretlen állapotokból kiindulva tart beteljesedések felé, ami egyébként nyilvánvalóan jobban beilleszthető a mai evolúciós paradigmába. Az embert Isten képére teremti meg, aki *imago* mivoltában racionális lény, erkölcsi ítéleteket hoz, döntéseivel választ a jó és a rossz között. Ami a bibliai *similitudo*-t, a hasonlóság kifejezést illeti, abban Hick az emberi szabadság és önmegvalósítás által vezényelt folyamatot pillantja meg, amely által az ember Istenhez akar hasonulni, immár saját erkölcsi felismerései és belátásai által. Az ember tökéletes állapota tehát nem a múltban volt, a Paradicsomban, hanem a jövőben lesz! Az ember kezdeti állapota az Istentől való episztemikus távolság állapota volt, amelyet a fokozatos istenismeret és az erényessé válás folyamatai váltanak fel. Amikor az ember teremtett, akkor Istentől való távolságban került megalkotásra, hogy szabadságát gyakorolhassa. Későbbi lelki, spirituális fejlődése során adatik a lehetősége arra, hogy kialakuljon tudata Istenről, hogy szeresse Őt, s hogy engedelmeskedjen Neki.¹⁵

Ha valaki azt kérdezi, miért nem lehetett az embert morálisan tökéletes állapotban megteremteni, hogy mindig a jót és a helyeset választaná, arra Hick szerint az a válasz, hogy a spirituális érésben lévő emberek léte értékesebb, mintha Isten kész erkölcsű embereket alkotott volna meg. Az erényeket egy szellemi lény kibontakozásának, fejlődésének legfontosabb eredményeiként tartjuk számon! A veszélyes és szenvedésteli világban erényeinket azok a helyzetek mozdítják elő, ahol mások fájdalmát látva segítségre akarunk lenni, ahol mások nélkülözése és nyomora áldozathozatalra ösztönöz bennün-

ostensum est, etsi malum semper diminuat bonum, nunquam tamen illud potest totaliter consumere; et sic, semper remanente bono, non potest esse aliquid integre et perfecte malum.” AQUINÓI SZENT TAMÁS, ST, I. q49. a3.

¹⁵ ARISZTOTELÉSZ, *Nikomakhoszi etika*, IV, 1126a: „Amikor a rossz teljes mértékű lesz, önmagát számolja fel.”

ket, ahol mások fájdalmát látva a szenvedésen csillapítani szeretnénk. Az individuum erkölcsi fejlődését támogatja továbbá a kísértések legyőzése is.¹⁶ A fizikai rossz, a sok szenvedés azért kell, hogy része legyen a világnak Hick szerint, mert enélkül nem képes fejlődni az emberi lélek.

Hickkel szembeni kritikák alapvetően arra a kérdésre éleződnek ki, tulajdonképpen milyen istenképet feltételez egy olyan elméletet, melyben a szenvedés válik a teremtő és világot fenntartó Isten pedagógiai, fejlesztési eszközévé. Fogós kérdés, egyáltalán alátámasztható-e tapasztalatokkal, hogy a szenvedés mentén az emberek – legalábbis a többségük – vajon jobbá válik-e? Eleonore Stump egyik metsző kérdése, hogy vajon ez az elmélet mit mond arra, hogy szörnyű betegségek általában éppen azokat sújtják, akiknek már nemesebb karakterük van. Másrészt, ha éppen rosszabb jellemű embert is sújtana egy-egy komoly betegség, meglehetősen kétséges, hogy az efféle „spirituális kemoterápia” tényleges lelki hasznokhoz vezetne.¹⁷ Végül sokan úgy hálnak meg fiatalon, akár gyermekként, hogy semmi esélyük sem adódik a morális fejlődésre. Hickkel szemben további kritikát gyakorolnak: Mark S. M. Scott¹⁸ és G. Stanley Kane¹⁹, akik arra is rámutatnak, hogy Hick félrevezető módon értelmezi Iréneusz teológiáját.

4. AZ EMBERI SZABAD AKARATOT NAGYOBB JÓKÉNT TÉTELEZŐ TEODICEA

Richard Swinburne (1934–) angol filozófus teodiceája az ún. nagyobb jó teodiceája, amelyben a rossz, a szenvedés magyarázatában arra az emberi szabadságra hivatkozik, amely ellensúlyozza a rossznak és a szenvedésnek a tapasztalatát. Tehát a rossz azért megengedett Isten részéről, mert általa adódik a nagyobb érték, az emberi szabadság. „Egy teremtő aligha adhatna nagyobb ajándékot nekünk, minthogy döntéseink óriási jelentőségűek, s hogy a dolgok állapotát nagymértékben befolyásolhatjuk jó vagy rossz irányba” fogalmaz a *Van Isten?* című munkájában.²⁰ Swinburne nem tagadja, hogy emberi életünkben fontos szerepet játszanak örömeink, boldogságunk, az elégedettség, a nyugodt életvitel, a szükséges javak birtoklása, ugyanakkor az emberi lét magasabb képességeiként jelöli meg az önmagunkért érzett felelősséget, a szabad cselekvés lehetőségét, mellyel valóban a világban jelenlévő jó és rossz arányán vagyunk képesek változtatni. Ezen utóbb említett emberi képességeket szerinte – logikailag lehetetlen még Isten részéről is megadni – a világban tapasztalható rossz nélkül. Tehát a rossz azért alkotja részét világunknak, mert enélkül nem adódhatna az a nagyobb érték, amit emberi szabad akaratként tartunk számon.

¹⁶ A paradicsomi ős-állapot azért is kérdéses Hick számára, mert az azzal együtt járó tökéletes állapot és tökéletes ismeret nem engedhette volna meg szerinte, hogy az ember a bűnt elkövesse, s a morális rossz mellett foglaljon állást.

¹⁷ Vö. HICK, John, *Evil and the God of Love*, Harper and Row, New York 1978, 255.

¹⁸ Vö. STUMP, Eleonore, *Aquinas on the Sufferings of Job*, in STUMP, ELEONORE (ed.), *Reasoned Faith: essays in philosophical theology in honor of Norman Kretzmann*, Cornell University Press, Ithaca 2014, 328–357, 349. Stump szerint nem szükségesek a szörnyű szenvedések ahhoz, hogy megfelelő körülmények adódhassanak az emberi lélek spirituális fejlődésére!

¹⁹ SCOTT, Mark S. M., *Suffering and Soul-Making: Rethinking John Hick's Theodicy*, in *The Journal of Religion* 90 (2010), 313–334.

²⁰ KANE, G. Stanley, *The Failure of Soul-Making Theodicy*, in *International Journal for Philosophy of Religion* 6 (1975), 1–22.

Wolfgang Baum a következőképpen mutatja be a Swinburne-i érvelés gondolatvázát²¹: Swinburne 1. premisszája szerint vannak lények, személyek, melyeknek szabad akarata van. 2. premisszája szerint az olyan személyek létezése, melyek szabadságukban képesek az erkölcsi jót választani, jobb, mint az olyanoké, akik csak, mint az automaták reagálnak. 3. premisszája úgy szól, hogy az a szabadság, amely képes az erkölcsileg helyeset választani, az előfeltételezi azt, hogy az erkölcsileg helytelen is választható legyen. Logikailag ugyanis lehetetlennek tűnik valaki számára úgy megadni a szabadságot, hogy közben ne kapná meg egyszerre azt a lehetőséget is, hogy a helytelent válassza. A 4. premissza szerint, amennyiben adott a lehetőség arra, hogy a morálisan helytelen választható, akkor abból feltétlenül következik az, hogy a rossz valamikor tényszerűen megcselekedett is lesz.²² A premisszákat követő konklúzió így foglalható össze: Mivel a szabad akarat pozitív értéke a szenvedést okozó döntések negatív értékét felülmúlja, a szenvedés megengedése Isten részéről igazolt. A 4. premisszát világítja meg az gondolat, amely bizonyos romlottságot tételez a szabadon cselekvő alanyokban „Ahhoz tehát, hogy egy személy választhasson jó és rossz között, eleve bizonyos mértékben romlottnak kell lennie: hatnia kell rá egy sor vágyakozásnak olyan célok iránt, amelyeket különben helyesen ítélnék rossznak. Ha tehát megadatik nekem a jó és rossz közötti választás lehetősége, akkor elkerülhetetlenül jelentkeznie kell bennem annak a törekvésnek is, hogy többet egyem a kelleténél, több pénzt vagy hatalmat szerezzek a nekem kijárónál, házastársam vagy partnerem becsapása árán is kielégítsem nemi vágyaimat, vagy megsértssem embertársamat.”²³ Fontos leszögezniünk azt is, a legembertelenebb kegyetlenségek esetén sem kerül felfüggesztésre az emberi szabadság, hiszen, ha Isten mindig közbe lépne a rossz megtörténte előtt, akkor – mondja Swinburne – „Olyan atyához lenne hasonlítható, aki megkéri idősebbik fiát, hogy vigyázzon fiatalabb testvérére, de hozzáteszi, hogy azonnal közbelép, amint az idősebb fiú valamit rosszul tesz [...]. Ezért ha Isten jó, akkor jó atya módjára ránk is ruház valamennyi felelősséget! Ha teremtményeinek részt akar juttatni teremtő tevékenységéből, akkor meg kell adnia nekik még annak lehetőségét is, hogy bántalmazzák, sőt testi kárt okozzanak egymásnak, [...] Világunk pedig éppen ilyen: laikói pontosan ezzel a mély felelősséggel vannak felruházva egymás iránt.”²⁴

Ahogy e rövid bemutatáson keresztül is érzékeljük, Swinburne elsősorban az erkölcsi rossz magyarázatán töri magát. A természeti rossz, a fizikai rossz megokolásán kevesebbet gondolkodik, igaz, erről sem feledkezik meg teljesen. A természeti rossz esetében az ember nem számít közvetlen okozónak, ám szerencsétlen módon fogalmaz Swinburne, amikor úgy véli, Isten „teremti” azokat, hogy a magasabb értékekhez jusjunk hozzá rajtuk keresztül. A természeti rossz, az azzal való küzdelem ugyanis kitartásra, együttérzésre, bátorságra ösztönzi az embert, s így jelenlétiük egyéb más nagyobb javaknak megjelenségéhez járul hozzá.

²¹ SWINBURNE, Richard, *Van Isten?*, Kossuth Kiadó 1998, 119.

²² BAUM, Wolfgang, *Gott nach Auschwitz, Reflexionen zum Theodizeeproblem im Anschluss an Hans Jonas*, Paderborner Theologische Studien (Band 38), Ferdinand Schöningh, Paderborn–München–Wien–Zürich 2004, 136–138.

²³ Swinburne gondolatvilágához e ponton (is) könnyen rokonítható Alvin Plantinga amerikai analitikus filozófus teodiceája, melynek egyik fő tétele szerint: Elképzelhető, hogy bár Isten mindenható, nem tudott olyan világot teremteni, amelyben a szabad lények soha sem követnének el bűnt. Vö. MEISTER, Chad, *Introducing Philosophy of Religion*, Routledge, 2009, 133.

²⁴ SWINBURNE, *Van Isten?*, 116–117.

Swinburne teodiceája, mely nagyobb jóként az emberi szabad akaratot tételezi a világban tapasztalható rossz indokoltságát nyújtva természetesen sok kritikai észrevételt von magára. Elsősorban a szenvedés egzisztenciális és személyközpontú megközelítésében merülnek fel a kérdések, vajon jelenthet-e elégséges indokot az emberi szabadságnak mint magas fokú értéknek megléte a szenvedéssel sújtott emberek gyötrelmeire. A világ vajon mennyiben tekinthető elfogadhatónak és életre méltónak akkor, amikor bizonyos személyek a rossz melletti elköteleződésben teszik egyre igazságtalanabbá a világot? Másrészt bizarrnak hat, hogy a természeti rosszat Isten teremti azért, hogy esz- köz mivoltukban jó célokat érhessen el velük.

5. A TERMÉSZETTÖRVÉNYEKRE HIVATKOZÓ TEODICEA

A természeti rossz, mint például természeti katasztrófák, járványok, embertömegeket pusztító természeti erők jelenlétének miértjén is gondolkodik a teodicea. A természettörvényekre (az anyagot mozgató és irányító törvényekre) hivatkozó teodicea abból indul ki, hogy a világban zajló folyamatok, események az ok-okozatiság hálózatán keresztül adódnak. A világban, a természetben zajló folyamatok szabályozott rendben történnek, hiszen természettörvényeknek alárendeltjei. A világ e fizikai adottsága szolgálhat magyarázatául arra, hogy a természeti folyamatok az evolúciós paradigmának megfelelően fejlődésekhez járulnak hozzá, másrészt viszont súlyos károkat is okoznak az egyének számára. A természeti, a fizikai rossz tehát a természettörvények vezérelte folyamatok szükséges velejárója. A 2004-es cunami úgy sújtott 12 ázsiai országot, hogy 200 ezer ember életét oltotta ki. A februárban lezajlott törökországi és szíriai földrengéseknek több mint 45 ezer halálos áldozata van. Az ilyen természeti katasztrófáknak megvan a természettörvények által adható tökéletes magyarázatuk.

Arthur Peacocke (1924–2006) anglikán teológus és biokémikus az isteni teremtés és a természettudományok által igazolt evolúciós folyamatok összehangolhatóságán dolgozott sokat. Peacocke teizmusa szerint a fejlődés, az evolúciós fejlődés lehetőségeit a Teremtő célja és szándéka írta bele a teremtett világba, fokozatos megvalósulásukat pedig a véletlen aktualizálja.²⁵ Természetesen a véletlen nem attól véletlen, hogy ne lenne oka vagy magyarázata! Amit véletlennek hívunk, az a természettörvények keretein belül adódó, igaz csak egészen kicsi eséllyel rendelkező történés. Ha mindent egy merev törvény irányítana, monoton és színtelen rend uralkodna; ha csak a véletlen uralkodna, egyetlen forma, minta vagy szerveződés sem maradna fenn elég hosszú ideig ahhoz, hogy identitással vagy valódi léttel rendelkezzen. A természettörvények és a kereteiken belül adódó véletlenek összjátékának eredménye az a világ, amelyben a testi-szellemi létező ember is megjelent. Testi mivoltában atomokból áll, tulajdonságai DNS-ek változásai által adódnak.²⁶ Legmagasabb fokú kognitív képességei mindeközben együttesen adódnak nagyobb mértékű sebezhetőségével, s az intenzívebb szenvedésre való kapacitásával. Hogyan bontakozik a természeti törvényekre való hivatkozás teodiceájának magyarázata a továbbiakban? Isten úgy teremt Peacocke szerint, hogy a dinamikus világban újabb entitások és struktúrák keletkeznek, illetve azok állandóan és folyamatosan változnak. Isten a „semper Creator”, a mindig Teremtő, aki a természet rendjének megfelelő

²⁵ SWINBURNE, *Van Isten?*, 115.

²⁶ Vö. PEACOCKE, Arthur, *Egy tudományos kor teológiája*, Kalligram 2011, 152.

folyamatokon keresztül végzi teremtő munkáját. Peacocke megrázó sorai szerint azonban a rossznak az esélye szükségszerűen képezi részét a természettörvények által vezérelt folyamatoknak. Peacocke így szól: A növekvő emberi embrió véletlen szerkezeti problémái, aminek következménye egy fogyatékos gyermek születése, vagy a sejtosztódás ellenőrzésében meglévő véletlenszerű hiba, aminek eredménye egy rákos daganat, nos, ezek „a véletlen és a törvényszerű ugyanazon összjátékának az egyedi és konkrét eredményei”, amelyek lehetővé tették és teszik az élet létezését.”

Peacocke gondolatvilágának hátterében ott áll Pierre Teilhard de Chardin is. A francia jezsuita *Az emberi jelenség* című könyve utolsó oldalain gondolkodik a rosszról, szintén az evolúciós paradigma kibontásában. A természet „a tapogatózás útján tevékenykedik” – fogalmaz így – s e tapogatózó mozgása jelenti, hogy van fejlődés, de közben zsákutcák, vakvágányok is adódnak, így van jelen a természetben a rendtelenség, a betegség, a szétesés, a halál, nyomor, a növekedésbeli rossz.²⁷ Arthur Peacocke teodiceája az evolúciós paradigma fókuszán keresztül fogalmaz meg teremtéstani igazságokat, ugyanakkor az anglikán lelkész nagy árat fizet rendszere egészének megalkotásakor, mert Istent megfosztja mindentudásától. Egyrészt a természeti folyamatok végső kimenetelének ismeretét elveszi Istentől, másrészt magát Istent ágyazza be a fejlődési folyamatokba, így Isten tökéletes, változatlan léte szintén áldozatul esik elméletének.

6. AZ ESZKATOLÓGIAI REMÉNY MENTÉN KIALAKÍTOTT TEODICEA

Ha van olyan jogos gondolat, amely szerint Isten is szenved, akkor annak egy a helyesebb istentanhoz közelebb álló változata szerint Ő nem a teremtési folyamatok immanens részeként szenved, hanem az emberek iránt érzett szeretete által válik szenvedéseinknek érintettjévé. Isten szenvedése az Ő szeretetének szenvedése.²⁸ E teodiceának legfőbb jellemzője, hogy nem a szenvedés miértjére keresi a választ, hanem sokkal inkább a szenvedő Krisztust szem előtt tartva igyekszik kiolvasni Isten legfőbb tulajdonságait, egyáltalán azt aényt, hogy Isten érintette, belevontja szenvedéseinknek. Jürgen Moltmann (1926–) református teológus jól tudja, Isten nem változékony, mint az ember, Őt soha nem kényszerítik külső kényszerek. Ugyanakkor teljes szabadságában és szuverén isteni mivoltában „megnyílik az előtt a szenvedés előtt, melyet a szeretet okoz”.²⁹ Krisztus kereszthalálában a nyugati teológia természetesen a kezdetektől fogva látta a megváltást, az elégtételt, az engesztelést, Moltmann ezeken túlhaladva arra az istentani következtetésre is eljut, mely szerint a keresztsben kinyilatkoztatásra kerül Istennek a szeretete általi a világgal való együtt-szenvedése.³⁰ A kereszt története a feltámadásba vezet,

²⁷ Vö. DE CHARDIN, Pierre Teilhard, *Az emberi jelenség*, Gondolat Kiadó, 1980, 382.

²⁸ THALER, Alfred, *Gott leidet mit, Gott und das Leid*, Frankfurt am Main 1994, 16.

²⁹ MOLTSMANN, Jürgen, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972, 217.

³⁰ Johann Baptist Metz (1928–2019) katolikus teológus egyrészt üdvözli Isten együtt-szenvedésének gondolatát abban a teológiai kontextusban, amelyet korábban az ún. bűnabszolútizmus is jellemezett, majd a szent ágostoni gondolathagyaték alapján minden a világban tapasztalható rosszat a bűnt elkövető ember felelőségére akart visszavezetni. Másrészt erős kritikával is illeti Metz a moltsmanni teodiceát, amennyiben az megtörheti „az igazságtalansággal való szembenállást”. Vö. JANSSE, Hans-Gerd, *Dem Leiden widerstehen. Aufsätze zur Grundlegung einer praktischen Theodizee*, LIT Verlag, Münster 1996. 53–78. Hogy mi ennek az oka? Az, hogy Metz szerint Isten világgal való együtt-szenvedésének a hangsúlyozása megduplázza a szenvedést egy jó értelemben vett szolidaritási alapon, azaz a világ

így a moltmanni teodicea egyben eszkatologikus jellegű teodicea. Az eszkatologiai remény mentén kifejtett teodicea legfőbb üzenete, hogy a jelennek a reményteljes megnyílása és jövőre való irányulása vezet el a kozmoszt annak újjászületéséhez. Moltmann szemléletében a történelem egy olyan időfolyam, amelynek eszkatologiai távlata van, s ez konkrétan azt jelenti, hogy Isten az idők végén fogja teljesíteni ígérését. Ennek az eljövendő ígéretteljesítésnek éppen a feltámadt Krisztus az elővételezése. A feltámadt Krisztusban és megjelenéseiben az tükröződik, Isten az, aki új életet ad, tükröződik az, hogy milyen lesz az új világ, s látható az is, hogy milyen lesz a mi jövőbeli emberi létünk. Jézus Krisztus történetéből olvasható ki, Isten nem az, aki világunk túlpártján lenne, hanem az, aki jön, aki közeledik, aki már jelen van. A feltámadt Krisztuson vesszük észre, hogy miközben még megnyilatkozik a régi, közben elkezdődött valami radikálisan új.³¹ Az eszkatologikus szemléletmód szerint Isten jövőre vonatkozó ígérete alakítja a történelmünket, s az eljövendő, az ígért jövő felé való intenzívebb és aktívabb odafordulásunk az, ami által leginkább alakíthatjuk a jelenünket! Így tehát az a teodicea, amely egyrészt láttatja velünk, hogy Isten egyszülött Fián keresztül velünk szenved a világban, másrészt a Feltámadásban rámutat a jövőbeli világunkra is, egyfajta gyakorlati teodiceává válik, s nem a spekulatív válaszkeresésekkel terheli magát. Keresztény vallásuknak elkötelezett kortárs szerzők gyakran egy ún. autentikus-gyakorlati teodicea vázlatával állnak elő.³²

A gyakorlati értelemben vett teodiceának a spekulatív teodiceával szemben nem az a feladata, hogy a rossz lényegére, eredetére és értelmére vonatkozó kérdésekre spekulatív válaszokat adjon. A szenvedés miértje kérdésre ugyanis szerinte nem adható olyan intellektuális válasz, amely minden szempontból kielégítő lehetne. Az intellektuális válaszok ugyanis sok esetben relativizálják, bagatellizálják a konkrét ember szenvedését, vagy olykor a szenvedést elsősorban instrumentalizálják, hogy általa valami nagyobb jó legyen elérhető. Még kevésbé szerencsések továbbá a szenvedés miértjére adott moralizáló válaszok, hiszen azok az ember felelőségének mértékét túlzó módon hangsúlyozzák. Már Karl Rahner felhívta a figyelmünket arra, hogy „a szenvedés érthetlensége Isten érthetlenségének egy része.”³³ Valóban úgy tűnik, a majd 2500 éves teodiceai válaszkeresések hiányosságai után hitelesen vállalható fel egyfajta negatív bölcsesség, amely bizonyos isteni ösvényeket végérvényesen átláthatatlanként jelöl meg az emberi tudat számára. Innentől fogva a gyakorlati teodiceának inkább az a feladata, hogy leírja azt a történetet, amelyben az ember a rosszal és egyben Istennel is találkozik; feladata, hogy leírja, hogyan viselkedhet az ember a szenvedésben adható vigasztalások és az Istent illető vádaskodások közepette³⁴; feladata annak megmutatása, hogyan tarthatja fenn a szenvedő ember a jövőre vonatkozó, a világgal szembeni, s az Istenre irányított re-

gyötrelmeit Istenre is átviszi. Sőt azt a veszélyt is magában hordja e teodicea, hogy mivel Isten örök, maga a szenvedése is az örökkévalóságra rendeltként tűnik fel.

³¹ Vö. MOLTSMANN, Jürgen, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München 1968, 149.

³² Az autentikus-gyakorlati teodicea lehetőségéről, részleteiről lásd BAUM, Wolfgang, *Gott nach Auschwitz, Reflexionen zum Theodizeeproblem im Anschluss an Hans Jonas*, Paderborner Theologische Studien (Band 38), Ferdinand Schöningh, Paderborn–München–Wien–Zürich 2004, 153–176.

³³ BRANTSCHEN, Johannes B., *Warum gibt es Leid?*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 2009, 55.

³⁴ Vö. AMMICHT-QUINN, Regina, *Von Lissabon bis Auschwitz*, Universitätsverlag-Verlag Herder, Freiburg/Schweiz–Wien 1992, 267.

ményteljes magatartását, ahelyett hogy akár az önpusztító gondolatokig eljutva értékelje abszurdnak világát.

Amikor Nagypénteken Krisztust keresztre szegezik, akkor teológiánk szerint az emberlét mint szerencsétlenség, s az isteni lét, mint szeretet térnek egymáshoz a kereszten. Isten felvállalja az emberi szerencsétlenséget, az ember belemerül Isten minden áldozat meghozatalára képes szeretetébe. A kereszttel mindeközben a szükségszerűség teljessége, Isten sem változtat rajta.³⁵ Krisztus szenvedésének e jelenetében a szenvedésről tényleg nem lehet és nem is szabad a célszerűség keretein belül beszélni. E történetet, mint világunk oly sok-sok szenvedéstörténetét magunk részéről csak a szükségszerűséghez lehetséges rendelni.³⁶ Ugyanakkor Isten a szükségszerűség e kegyetlen tapasztalatán keresztül megmutatta, hogy a szenvedésnek még adódhat természetfeletti használata.

³⁵ Vö. KARWATH, Sophia, *Jüdin durch Geburt – Christin aus Überzeugung. Eine Grundkategorie der Religion bei Simone Weil: Die Schwelle*, Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie, Band 26, Peter Lang, Frankfurt am Main 2001., 292.

³⁶ A szenvedésről – Simone Weil szerint – tulajdonképpen sohasem szabad a célszerűség keretein belül beszélni, hanem inkább a szükségszerűséghez kell rendelni azt. Vö. WEIL, Simone, *Jegyzetfüzet*, Új Ember 2003, 42.

A Felülmúlhatatlan elgondolása – A filozófiai istentan alapvonásai

1. AZ ISTEN FOGALOM NORMATIVITÁSÁNAK FELFEDEZÉSE A NYUGATI GONDOLKODÁSBAN

„Különben mi más lenne érdemes megérteniünk, minthogy Isten felfoghatatlan?”¹ Ezzel a retorikai kérdéssel fejezi ki Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) azon határozott meggyőződését, mely szerint az *Isten* gondolat nemcsak a filozófia, hanem egyáltalán az emberi gondolkodás számára a legnagyobb és legjelentősebb gondolat. E kérdésén keresztül olyan normativitást tulajdonít Hegel az *Isten* fogalomnak, amely egyértelműen igazolódni látszik, amennyiben tekintetünket a nyugati gondolkodás történetére irányítjuk. Az emberi természetes megismerési képesség számára az *Isten* gondolat a legnagyobb és legemelkedettebb gondolat, függetlenül attól, hogy az *Isten* fogalom tartalma az emberi intellektus számára teljességében megragadható-e – ahogyan ezt Hegel feltételezi –, vagy esetleg az emberi értelem természetes megismerési képességét túllépi-e, azaz az emberi értelem számára végül kimeríthetetlen marad, s nem válik teljesen felfoghatóvá, mint ahogyan azt a nyugati filozófia Istenről gondolkodóinak többsége véli. A nyugati filozófiai gondolkodás szinte egésze számára minden kétséget kizáróan az *Isten* gondolat a legnagyobb kihívás. E feltűnő állapot bizonyára nem véletlen, oka magában a filozófiai gondolkodásban rejlik.

2. AZ ISTEN NÉV NORMATIVITÁSÁNAK FELFEDEZÉSE A GÖRÖGÖK MITOLÓGIAI TEOLÓGIÁJÁBAN

Hogy a filozófiai gondolkodás számára az *Isten* gondolat kimagasló, egyedülálló jelentőséggel bír, annak okai visszavezethetők a nyugati filozófiai kezdetéhez, a görögök preszokratikus gondolkodásához. E kezdetet megelőzi a mitológiai formában adott vallási gondolkodás korszaka, amely láthatóvá tette az *Isten* név vallási eredetét, továbbá megérteti velünk, hogy az *Isten* név mely normatív jelleggel került felfedezésre. Terjedelmi okokból az *Isten* név normativitásának a görög mitológiai gondolkodásban való felfedezés

¹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* I. in: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Werke*, Bd. 16. Frankfurt am Main 1986, 44.

történetét nem rekonstruálhatjuk most. Ezt egy írásomban már megtettem.² E rekonstrukció lényegi eredménye annak felmutatása, hogy a görögök mitikus teológiája a homéroszi eposzoktól kiindulva egészen a görög tragédiákig, egészen pontosan Szophoklészig, azoknak a klasszikussá lett metafizikai isteni predikátumoknak a normativitását érintő folyamatos fejlődését hordják magukban, amelyek a mindenhatóság, a mindentudás és a tökéletes (erkölcsi) jóság. E predikátumok a legfőbb istennek, Zeusznak akaratához illeszkedtek.³

3. A GÖRÖGÖK FILOZÓFIAI TEOLÓGIÁJÁBAN SZEREPLŐ METAFIZIKAI ISTEN FOGALOM NORMATIVITÁSÁNAK BELÁTÁSA

A fent említett fejlődési iránynak dologi és időben részlegesen párhuzamosan zajló kibontakozása és fokozatos tökéletesedése tetten érhető a három milétoszi preszokratikus gondolkodótól fogva egészen Arisztotelészig, e szerzők természetes, illetve filozófiai istentanában. Gondolkodásuk egy szinte folyamatos fejlődési vonalat mutat fel Isten létbeli tökéletességét és páratlanságát illetően, mint ahogyan Platónnál az isteni egyszerűség is a metafizikailag értett isteni lét felülmúlhatatlanságának implikátumává vált. A noológiai-ontológiai pozíció (a létbeli tökéletesség, mint Isten felülmúlhatatlanságának mértéke) elsőbbségi helyzete a henológiai (az egyszerűség mint Isten felülmúlhatatlanságának tulajdonsága) pozícióval szemben az *Isten* fogalom normativitásának tartalmi meghatározását illetően azért adódik, mert Isten mint az abszolút lét foglalata (kinek tehát minden lehetséges szempontból felülmúlhatatlan léte van!) az egyszerűsége mellett minden más felülmúlhatatlanul jó és tökéletes tulajdonságot magában kell hogy hordjon. Másképpen mondván, ha az isteni létnek az abszolút felülmúlhatatlanság a metafizikai foglalata, akkor Istennek kell tulajdonítani lényének különbség nélküli egyszerűségén – s az ezzel együtt adott sajátos felülmúlhatatlanságán – túl minden más formálisan, illetve ellentmondásmentesen elgondolható sajátos felülmúlhatatlanságot, tehát a felülmúlhatatlanul jó tulajdonságokat is, s így lesz Isten lényé különbségeket kizáró módon egyszerű, ugyanakkor mindeközben korlátlan lét, így lesz korlátozhatatlan gazdagságában tökéletes létű, s így lesz abszolút szellem. Szisztematikusan tekintve tehát az isteni létezés tartalmi normativitásának meghatározásában az ontológiai, azaz lét-metafizikai, s ezzel egyidejűleg noológiai pozíció fogja át a henológiai, azaz az egység-metafizikai pozíciót, és nem fordítva. Ez a magyarázata annak, hogy Platon, Plotinosz és Proklosz az isteni léte nem csak az Egyre mint minden valóság első princípiumára, hanem éppenséggel a felülmúlhatatlan létnek a valóságfokozatára, valamint a tökéletes lelkek valóságfokozatára is vonatkoztatták.⁴ Arra is magyarázat ez továbbá, hogy hatástörténetileg tekintve az abszolút felülmúlhatatlanság és ezzel együtt a lét- és szellem-metafizikai *Isten* fogalom azzal a henológiai hagyománnyal szemben kerekedett felül, amelyben Isten meghatározásának alapja egyszerűsége volt, melyben Isten egység-metafizikai fogalomként volt érvényes. E felülkerekedés már a korai latin gondolkodókat

² Vö. ENDERS, Markus, *Entdeckung und Bestimmung der Normativität des Gottesnamens in der ‚Theologie‘ der Griechen*, in RUHSTORFER, Karlheinz (Hrsg.), *Gotteslehre*. Modul 7 (Theologie studieren im modularisierten Studiengang), Paderborn 2014, 192–206.

³ Vö. Uo. 206.

⁴ Vö. ENDERS, Markus, *Der Gott, die Götter und das Gute*, in *Perspektiven der Philosophie* 25 (1999), 131–185.

megelőző recepcióban lezajlott. Plotinosz tanítványának, Porphüriosznak (233–301/305) a *Parmenidész kommentárjában* a különbségek nélküli Egy Platón és Plotinosz létező Egyével együtt a szükségszerűen triadikus Első Princípium koncepciójában kerül egybefűzésre, melynek három alapvető tulajdonsága a lét, az élet és a megismerés.⁵ A platóni *Parmenidész* két előzetes „Hiposztázisz”-ának egy önmagában triadikus Első Princípiumba való egybeolvasztására lényegi, egymástól el nem választhatóságuknak felismerése szolgált alapul. A lényeg tökéletes egységének az Első Princípium szellemi, létbeli, és teljesség jellegével való (mint minden lehetséges lét-tökéletesség egysége) összekapcsolását eredményező egy Istenen belüli *Trias*-nak⁶ a filozófiai koncepciója meghatározóan befolyásolta Marius Victorinus (281/291–363)⁷ szentháromsági teológiáját, majd rajta keresztül Szent Ágostonét, s Ágoston autoritásán keresztül pedig a teljes középkori filozófiát és teológiát. Hiszen valamely lényegileg egyszerűnek, három szubzisztáló reláció ill. három isteni személy viszonzyszerkezetét kell tulajdonítanunk, amennyiben annak lehetséges létbeli tökéletességeként önreflektív szellemi létet is tulajdonítanunk.

Mindenesetre a metafizikai, eleinte lét- és szellem-metafizikai, valamint egység-metafizikai *Isten* fogalom normativitásának felfedezéstörténete ezzel a lépéssel még egyáltalán nem tekinthető lezártnak a nyugati filozófiában. Hiszen ehhez a történethez a kereszténység járult hozzá jelentős mértékben, amit a következőkben részletesebben is bemutatok.

4. A KERESZTÉNYSÉG ISTEN FOGALMA:

A HÁROMSÁGOS ISTEN MINT SZELLEM ÉS TISZTA SZERETET

A kereszténységben az eleinte csak implicit módon háromságosként értett Istenről a kezdetektől fogva úgy vélték, hogy szellem/(lélek) (Jn 4,24), továbbá a tökéletes szeretet tiszta formája (1Jn 4,16). A szeretet lényegi természete szerint két (személyileg) különböző lény kölcsönös önátadásának (kapcsolati) egysége, s így triadikusan adódó. Ezért kell Istennek – aki a keresztény értelmezés szerint emberré lett Fiában, s így a szeretet tökéletes túlcordulásaként mutatkozott meg az embereknek – az Atyának és Fiúnak, mint személyileg különbözőknek a kölcsönös önátadásukban fennálló személyileg szubzisztáló (kapcsolati) egységként, s ezzel együtt háromságos Istenként lennie. E mivoltában Isten maga a tökéletes szeretet lény. Mivel a keresztény értelmezésben Isten sajátos létmódja a tiszta szeretet, így egyúttal a keresztények Istenének megfelelő lényegi meghatározása a szeretet, s ezzel a kereszténység Istene önmagában a szeretet háromságos élete. Isten istensége, tehát Isten sajátos természete mindezek alapján a keresztény számára elsődlegesen nem az isteni lényeg reláció nélküli lényében kerül megalapozásra, mint ahogyan például egy pogány újplatonista vagy egy muzulmán számára. Isten isten-

⁵ Vö. PORPHYRIOS, *Parmenidész kommentár*, in HADOT, Pierre, *Porphyre et Victorinus*, Bd. II. Paris 1968, 64–113.

⁶ Vö. PORPHYRIOS, *Fragment P 13*, in (Hrsg.) SMITH, Andrew, *Porphyrii philosophi fragmenta*, Stuttgart 1993, 196f.

⁷ HADOT, Pierre, *Porphyre et Victorinus*, Bd. I. Paris 1968. Továbbá ZIEGENAUS, Anton, *Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus*, München 1972, valamint BEIERWALTES, Werner, *Trinitarisches Denken. Substantia und Subsistentia bei Marius Victorinus*, in BEIERWALTES, Werner, *Platonismus im Christentum* [Philosophische Abhandlungen, Bd. 73], Frankfurt am Main 1998, 25–43.

sége átfogóbb és tulajdonképpeni módon valósul meg a tiszta szeretet háromságos létének felülmúlhatatlan tökéletességében. Hiszen a szeretet léttökéletessége átfogja fogalmilag a tökéletes egyszerűség léttökéletességét, ami azonban fordítva nem áll! Nemcsak kifelé való működésében, hanem önmagában is tökéletes szeretet Isten, s ezzel együtt a három szubszisztáló, illetve személyi kapcsolategységként ismert,⁸ s olyan lehetséges léttökéletességet mutat magán, ami Istenből, mint a tulajdonképpeni tökéles felülmúlhatatlanságból nem hiányozhat. Különösképpen a hárommegy (személyű) szeretetnek, Isten e különleges létmódjának ezen ismerete az, ami a kereszténységnek az *Isten* fogalomhoz való sajátos hozzájárulása. Amíg a Tóra (MTörv 6,5) és később a Korán⁹ Istent egyként jelölik meg, mind létében egyszerűként, mind egyetlenegyként, az újszövetségi Szentírás Istent kifejezetten szeretetként nevezi meg (1Jn 4,16).¹⁰ Mindeközben Isten lényegi egysége és lényegének egyedülisége a keresztény *Isten* fogalomban már előzetesen feltételezettek – mint ahogyan azt maga az újszövetségi Szentírás, s a keresztény látásmód szerint az ószövetségi Szentírás is tételezi.¹¹

Mindamellet az Isten háromságos egységében való hit az újszövetségi hitvallásokban a tiszta szeretet lényeként már implicite megalapozott, de csak a kora keresztény teológiatörténetben kerül kibontakoztatásra.

4.1. Az antik-metafizikai és a keresztény isten-értelmezés patrisztikában zajló szintézise

Elsősorban a patrisztika feladata volt a sajátosan keresztényi isten-értelmezésnek az egyéb *Isten* fogalmakkal való egybevetése, mindenekelőtt az antik filozófia és a zsidóság isten-tanát tekintve. Ugyanakkor a metafizikai istentan lényeges Istent illető attribútumai hozzájárultak a keresztény isten-értelmezéshez, különösképpen a platóni akadémia, a közép és újplatonista, továbbá az arisztotelészi és a sztoikus istentan mozzanatai, mint például az egyszerűség és nem-mozgatottság, a változhatatlanság, a helyhez és időhöz nem kötött mindenütt jelenlét, valamint a lét határtalanságának attribútumai, továbbá a létrehozás képességének végtelensége (mindenhatóság), az időmentes örökkévalóság, a transzcendencia és immanencia, a tiszta aktualitás, az anyagtalanság és szenvedésmentesség, a tökéletes öntudat és az abszolút igazság birtoklása, a mindentudás és a gondviselés, a semmire rá nem szorulás, a tökéletes önmagának elégségesség attribútumai. További attribútum még a dolgok létének és mivoltának első oksága, valamint minden igaz ismeret igazságtartalmának, minden erkölcsi jónak, s a lét egyéb tökéletességeinek első oksága. Mivel ezek az attribútumok az egyes specifikus léttökéletességeket fejezik ki, s mivel a Bibliában lefektetett kijelentések tükrében¹² Isten minden lehetséges léttökéletesség foglalata, így lehetségessé vált e filozófiai isteni attribútumoknak a keresztény Isten lényegi tulajdonságaiként való elfogadása. Ezen keresztül az istentan tekintetében is meghatározásra kerülhetett a keresztény viszonyulás hogyanja a kereszténység előtti és kereszténységen kívüli filozófiához, éppen azon a módon, amelyet *Logos-Sper-*

⁸ SCHMIDBAUR, Hans C., *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, St. Ottilien 1995, 387–447.

⁹ Vö. Koran 2,163.255; 3,2.6.18; 4,87.

¹⁰ Vö. BALTHASAR, Hans U. VON, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes Verlag, Einsiedeln 2019, 84.

¹¹ Vö. Mt 19,17; Mk 12,28.

¹² Vö. Mt 7,11; 19,17, Jak 1,17.

matikos-tan (Jusztinosz¹³, Alexandriai Kelemen) és a *Preparatio-evangelica*-tan¹⁴ hordtak magukban: tehát a keresztény istentan tökéletesíti és betölti ezen filozófiai istentanok igazságait, melyek egyébként a kereszténység számára előkészítő, előremutató jelleggel rendelkeznek a szentháromságos egy Istennek Jézus Krisztus személyében történő kinyilatkoztatását tekintve, továbbá Krisztusnak az isteni Atyához és vele együttesen az isteni Lélekhez való viszonyát tekintve is. Miközben a görög patrisztika istentanát (pl. Alexandriai Kelemen, Órigenész és Nüsszai Gergely) inkább a görög filozófia negatív teológia isteni attribútumai (az egység mint nem-sokaság, végtelenség, el nem múlás, immaterialitás) jellemezték,¹⁵ a latin patrisztika istentana (Szent Ágoston mindenek előtt!) főképpen a legfőbb jónak (*summum bonum*), illetve a tökéletes létnek az afirmatív-teológiai Isten fogalmát fejlesztette tovább.¹⁶

4.2. Isten felfoghatatlansága és a „negatív teológia” a görög metafizikában, a zsidó és keresztény kinyilatkoztatásban

Minthogy Istennek a lénye egyszerűsége által meghatározott, s mivel az emberi értelmet felülmúló transzcendenciája és fensége mind a görög filozófia,¹⁷ mind a zsidó¹⁸ és a keresztény kinyilatkoztatás¹⁹ által is elfogadásra került, Isten felfoghatatlansága és ezzel együtt az isteni lényegre vonatkozó emberi ismeret negatív-teológiai karaktere is vaszkos része lett a keresztény istentan időbeli kibontakozásának.²⁰ Ettől kell megkülönböztetni azt az afirmatív teológiai istenismeretet, amely az isteni hatásmódok minőségét a *via eminentiae* módján tulajdonítja.

¹³ Vö. JUSTINUS, *Apologiae*, (Hrsg.) ULRICH, Jörg, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft 2021, II, 8.3. Továbbá: WASZINK, Jan Hendrik, *Bemerkungen zu Justins Lehre vom Logos Spermatikos*, in Mullus (= Festschrift Theodor Klauser). (Hrsg.) STUIBER, Alfred – HERMANN, Alfred, Münster–Westfalen 1964, 380–390.

¹⁴ Vö. EUSEBIUS VON CAESAREA, *Die Praeparatio Evangelica* Bd. 1. Einleitung und die Bücher I–X, (Hrsg.) MRAS, Karl, Berlin ²1982, VII, 11.

¹⁵ Vö. CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Stromata* V, 134; ORIGENES, *Comm. in Io. II*, §12–20; ORIGENES, *Contra celsum* I,23; BÖHM, Thomas, *Theoria – Unendlichkeit – Aufstieg. Philosophische Implikationen zu De Vita Moysis von Gregor von Nyssa*, Brill, Leiden – New York – Köln 1996, 107–227.

¹⁶ Vö. SCHÖNBERGER, Rolf, *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter* (Quellen und Studien zur Philosophie; Bd. 21). Berlin 1986, 352–366.

¹⁷ Vö. PLATON, *Phaidros* 246c7–d1; *Politeia* 505a5 ff.; Továbbá: KRÄMER, Hans Joachim, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und Geschichte der platonischen Theologie*, Heidelberg 1959, Amsterdam ²1967, 543, 555. Továbbá: HALFWASSEN, Jens, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, Stuttgart 1992, ²2006. Lásd még: BEIERWALTES, Werner, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt am Main ²1979, 367.

¹⁸ Vö. 1Kir 8,12; Iz 6, 1–2

¹⁹ Vö. 1Tim 1,16.; Mt 11, 25–27; Jn 10,15; 14,7.

²⁰ Vö. PSEUDO-DIONYSIOS AREOPAGITA, *De coelesti hierarchia* II,3 140 c–d; DN I, 588, 1 ff.; MEISTER ECKHART, *Predigt* Nr. 7, DW I, 1 22,6; *Predigt* 23, DW I, 402,1; THOMAS VON AQUIN, S. c. g. I, 14; Továbbá: HOCHSTAFFL, JOSEF, *Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*, Kösel, München 1976, 8–155.

5. A CANTERBURY SZENT ANZELM-I „ONTOLOGIAI ISTENFOGALOM” KÉTSZERES NORMATIVITÁSÁNAK FELFEDEZÉSE

5.1. „Ontológiai istenérv” és „ontológiai Isten fogalom”

Eddigi fejtegetéseinkben az isteni létet kifejező fogalmat bizonyítás nélkül tételeztük, s érvényesként tekintettünk arra rá: Isten ill. az isteni létnek a foglalat, hogy minden lehetséges szempontból felül-nem-múlhatónak, felülmúlhatatlannak tekintettük. Más-képpen mondva: Ezen *Isten* fogalom következményeként Isten azonos minden lehetséges, ellentmondásmentesen elgondolható, felülmúlhatatlan tulajdonságnak a totalitásával. Arról az *Isten* fogalomról van tehát itt szó, amely Kant óta az ontológiai istenbizonyítás fajtája, s melyet most közelebbről is megvizsgálunk.

Immanuel Kant óta tudományos körökben elfogadott szakkifejezés az „ontológiai istenérv”, az „ontológiai argumentum”, nem úgy, mint az „ontológiai *Isten* fogalom”. Ontológiai istenérv alatt Kant kifejezetten Isten reális létezésének bizonyítását érti, amely minden tapasztalattól absztrahált, és „teljesen a priori módon pusztán fogalmakból következett a legfőbb ok léte”,²¹ azaz tapasztalatra való visszanyúlás nélkül bizonyít, teljesen apriorisztikusan kívánja Isten létét igazolni. Az ún. ontológiai istenérv esetében tehát olyan argumentumról van szó, amelyben a tárgy – Isten –, pusztán saját fogalmi meghatározása által egyben valós létének ismeretét is magába zárja. Az ontológiai kifejezés arra is utal közben, hogy az érv „ontológiai alapfogalmakra – mégpedig létező, egzisztencia, lényegiség, tökéletesség, realitás –, valamint ontológiai alapelvekre” támaszkodik, például arra „a tételre, hogy az egzisztencia egy tökéletesség, vagy hogy a valós létezés az elgondolt létezéssel szemben léttöbblet által tűnik ki”²². Az ontológiai *Isten* fogalom alatt olyan *Isten* fogalmat kell érteni, amely minden az előbb említett az ontológiai isten-igazolás-típus bizonyító erejéhez követelt összes premisszát magában hordja. Az ontológiai *Isten* fogalomnak a filozófiatörténetileg megelőző fokozatait – például a platonizmusban, s mindenekelőtt az újplatonizmus lét-értelmezésében (Plotinosz, Proklosz) – most nem tárgyalhatjuk, e ponton csak Jens Halfwassen vonatkozó tanulmányára utalunk.²³ Halfwassen legjelentősebb észrevétele, hogy egy Porphüriosz által végrehajtott és Marius Victorinus, valamint Szent Ágoston által érthető módon lelkesen elfogadott egybefűzésre került sor a neoplatonikus első két hiposztáziszt illetően: a szellem és lét nélküli Egy, valamint a létező Egy hiposztázisa minden valóság egyedüli elveként kerültek egybefűzésre. Keresztény részről így válhatott lehetségessé a platonikus-neoplatonikus metafizikai lét- és szellem fogalom ezen alakzatainak a keresztény hit Istenére való vonatkoztatása. A keresztény Isten önmagában háromságos szellem, legfőbb, tökéletes lét, miközben lényében különbségek nélküli módon egyszerű. Csak e keresztényi módon adaptált formában válhatott az újplatonikus létfogalom az anzelmi ontológiai érv közvetlen előfeltételévé.

²¹ KANT, Immanuel, *A tiszta ész kritikája*, B 619, A 591.

²² RÖD, Wolfgang, *Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Kant bis Hegel*, München 1992, 21.

²³ HALFWASSEN, Jens, *Sein als uneingeschränkte Fülle. Zur Vorgeschichte des ontologischen Gottesbeweises im antiken Platonismus*, in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 56 (2002), 497–516.

5.2. Az „ontológiai Isten fogalom” (= Q) normativitása.

Az Q affirmatív teológiai és negatív teológiai tartalma

Anzelm *Proslogion*ja 5. fejezetétől az ontológiai *Isten* fogalom bemutatásában a latin „maius” közép fok helyett a „melius”-t használja, kifejezve ezzel azt, hogy Isten az, akitől jobbat a teremtett értelem elképzelni ellentmondásmentesen nem képes.²⁴ Ezért Q jelöli meg az isteni léttökéletességek teljességét, amelyhez nemcsak a már a görögök által gondolt klasszikus három attribútum tartozik, azaz a hatalom (mindenhatóság), a bölcsesség és a(z) akarati) jóság, hanem a reális és csak mint a reálisaként elképzelhető predikátumok is, tehát a lényegileg egyszerű Istennek lényegi meghatározásai ellentmondásmentes viszonyban kell, hogy az isteni egzisztenciához tartozzanak. Ezek a létbeli tökéletességek kerülnek levezetésre a *Proslogion* 5–23. fejezeteiben, amennyiben Q megszabja, hogy Istennek minden olyan tulajdonságot tulajdonítani szükséges, amelyek birtoklása a létezésében jobbá teszi Őt, mintha nem birtokolná azokat. Ezek egyenként a következők: igazságosság és egyidejűleg irgalmasság,²⁵ továbbá igazmondás és boldogság,²⁶ mindenhatóság, szenvedésképtelenség és ezzel együtt testetlenség,²⁷ Isten mint maga az élet, s mint a legfőbb jó,²⁸ örökkévalóság mint időtől független jelenvalóság és ezzel együttesen el nem múlhatóság,²⁹ az idő- és térbeli mindenütt jelenléttség értelmében vett korlátlanság,³⁰ a legmagasabb fokú szépség,³¹ immanens osztatlanság, azaz tökéletes egyszerűség,³² egyetemes immanencia és transzcendencia,³³ semmire rá nem szorultság, s ennél fogva önmeghatározás,³⁴ az egzisztencia és az esszencia azonossága,³⁵ s nem utolsó sorban a szellemi természet tökéletes tudással együtt, hiszen jobb szellemként, mégpedig mindentudó szellemként létezni, mint szellemet nem birtokolni.³⁶ Anzelm tehát az ontológiai, a létbeli tökéletességekkel érvelő Isten fogalmából vezeti le a szellemi természetet és Isten lényegi egyszerűségét. Másképpen mondva: Isten tökéletes egyszerűsége a léttökéletességeiből ered, nem pedig fordítva! Ez egy olyan gondolat, amely az anzelmi ontológiai *Isten* fogalom és az azt megelőző az antik platonizmusban és a késő antik neoplatonizmusban, a szellem- és létmetafizikában képviselt *Isten* fogalom közötti különbséget egyértelműen megjeleníti. Hiszen a platonikus, az óakadémiai, s a neoplatonikus szellem-metafizika abszolút szelleme az Egyhez, azaz a minden valóságnak első elvéhez mérten alacsonyabb, hiszen valóban alacsonyabb, gyengébb fokú

²⁴ Vö. CANTERBURY SZENT ANZELM, *Proslogion*, 5, I 104,14 f.

²⁵ Vö. uo. 9–11. fejezet.

²⁶ Vö. uo. 5, I 104,15 ff.

²⁷ Vö. uo. 6, I 104,20–25.

²⁸ Vö. uo. 12, I 110,5–8.

²⁹ Vö. uo. 13, I 110,12–18; 19, I 115,6–15.

³⁰ Vö. uo. 13, I 110,12–15. Továbbá: ENDERS, Markus, *Allgegenwart und Unendlichkeit Gottes in der lateinischen Patristik sowie im philosophischen und theologischen Denken des frühen Mittelalters*, in ENDERS, Markus, *Zum Begriff der Unendlichkeit im abendländischen Denken. Unendlichkeit Gottes und Unendlichkeit der Welt*, Hamburg 2009, 19–49.; Vö. CANTERBURY SZENT ANZELM, *Proslogion*, 17, I 113,6–15.

³¹ Vö. uo. 18, I 114,17–115,4.

³² Vö. uo. 18, I 114,17–115,4.

³³ Vö. uo. 19–20. fejezet.

³⁴ Vö. uo. 22, I 117,1.

³⁵ Vö. uo. 22, I 116,15.

³⁶ Vö. uo. 6, I 104,24 f.

egységet birtokol az Egyhez mérten, amennyiben a teljes ideák világa egyesített sokasága nem tökéletes egység, hanem Minden-Egység.³⁷

A Q affirmatív-teológiai tartalmának ezen értelmezésével az ontológiai *Isten* fogalom normativitása mindazonáltal még nem elégségesen kimutatott. Hiszen a negatív nyelvezetű formula által – „valami, amitől nagyobb nem” (*aliquid quo maius non*), illetve „semmi nagyobb” (*nihil maius*) el nem gondolható (*cogitari potest*) – nemcsak Isten tökéletes léte, hanem negatív teológia értelmű léten túlisága, azaz a véges értelem által elgondolható fogalmi tartalmakon túli transzcendenciája is kimondásra kerül. A keresztény hit Istene ámbár minden teremtett értelem számára a legnagyobb, azaz minden általa elképzelhető lét-tökéletességnek a foglalata, (erre utal Q affirmatív teológiai fogalomtartalma), ezentúl azonban a számunkra elképzelhető nagyságnál is nagyobbak kell lennie, mégpedig végtelenül nagyobbak annál, amit a véges értelem elgondolni képes.³⁸ Hiszen a véges értelem természetes képességnek adottsága, hogy akár valami fiktitív, vagy akár valamilyen valósan létezőt megjeleníthet a maga számára, aminek létmódja az intellektuális szemléletet elviekben túlszárnyalja.³⁹ Ezért érvényes az ellentétből való következtetés is: Ha Isten nem lenne valami nagyobb, mint az általunk, intellektuális szemléletünk által elgondolható, akkor nem lenne számunkra az elgondolható legnagyobb. Tehát az ontológiai *Isten* fogalom tartalmi normativitásához nemcsak a fogalmilag affirmatív meghatározottsága – azaz mint mindennemű elképzelhető lét-tökéletességnek a teljessége – tartozik, hanem a fogalmi negatív meghatározottság is, azaz a megismerőképeségünket felülmúló lét, amely végtelen tökéletességében túlnyúl a véges intellektus bármely fogalmi értéktételezés lehetséges fokozási sorozatán.⁴⁰ A „maius nihil” negatív formula ill. a „maius non cogitari potest” megfogalmazások alkalmasak arra, hogy Istennek a véges-teremtett értelem minden lehetséges fogalmán túlnyúló fenségét is kimondják. Hiszen a keresztény hit Istenét tartalmilag megfelelően jelölő fogalomnak mind az affirmatív teológiai mind a negatív teológiai tartalmat önmagában kell hordania. Az ontológiai *Isten* fogalom éppen e kettős alakzatában juttatja kifejezésre a leginkább az *Isten* elgondolhatóságának a nyugati metafizikában és a keresztény teológiatörténetben jelenlévő elvi paradoxonját: *Isten*, mint az elgondolható legjobb egyúttal nagyobb minden a véges intellektus által elképzelhetőttől.

5.3. Az ontológiai *Isten* fogalom formális negativitása: a Q mint a felülmúlhatatlanság negatív gondolkodási normája

Q a negatív gondolkodási norma karakterét hordja magán, pontosabban a felülmúlhatatlanság, a felül nem múlhatóság gondolatának karakterét, amely negatíve szabja meg, hogy hogyan nem szabad *Isten*ről gondolkodni, amikor racionálisan helyesen próbáljuk

³⁷ Vö. KRÄMER, Hans Joachim, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam: Schippers 1964, Amsterdam: Grüner 1967. Továbbá: BEIERWALTES, WERNER, *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*, Frankfurt am Main, Klostermann 2001, 16–30. Lásd még: HALFWASSEN, Jens, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung* (Hegel-Studien, Beiheft 40), Bonn 1999, 328–365.

³⁸ Vö. uo. 15, I 112, 14–17.

³⁹ Vö. CANTERBURY SZENT ANZELM, *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli* 4, I 134, 8–10.

⁴⁰ Vö. uo. 5, I 135, 8–36, 2.

meg Őt elgondolni. E szabály értelmében Istent nem lehet olyanként elképzelni, hogy Tőle még bármi nagyobb elképzelhető lenne, ez pedig azt jelenti afirmatív megfogalmazásban, hogy amennyiben a véges értelem Istent megfelelően akarja elgondolni, akkor Őt, mint a felülmúlhatatlantul legjobbat kell elgondolnia. Aki tehát Istent már tisztán formálisan nem mint felülmúlhatatlant fogja fel, az nem is Istent, hanem valami másra gondol, s így esetében *Isten* fogalma formálisan és egyúttal tartalmilag is téves. Az ontológiai *Isten* fogalom ezen formális normativitásának,⁴¹ amely csak praeszkriptív használatot enged meg,⁴² van egy őt leszűkítő feltétele. Ezt bár nem lehet matematikai pontossággal igazolni, lehetséges azonban egyrészt az emberiség tényszerű vallástörténetére, másrészt az emberi értelem belső finalitására való hivatkozással valószínűsíteni. Az *Isten* fogalom a felülmúlhatatlannak fogalma, s így egyedi episztemikus státusza van, ebből következőleg csak egyetlen referenciális tárgyat jelölhet. Másképpen mondva: Mivel abszolút felülmúlhatatlanság csak egyszeresen valósulhat meg, ha egyáltalán, akkor Istennek kell ezen felülmúlhatatlanság foglatának lennie, mégpedig egy Istenként. Filozófiailag így csak a monoteisztikus *Isten* fogalom legitimálható. Ebben a formális normativitásban húzódik meg az ontológiai *Isten* fogalom egy másik előnye is az egyéb klasszikus metafizikai *Isten* fogalmakkal szemben, amelyekből éppen ezen formális normativitás hiányzik, hiszen azok a tárgyi meghatározások formális karakterét hordják magukon. Ehhez mérten az ontológiai *Isten* fogalom Istent olyan relációba helyezi a véges értelem alapvető gondolkodási képességéhez mérten, ami által a nagyság nemcsak ontológiai, hanem egyben noológiai jellegű is. Ezen formai normativitása alapján az ontológiai *Isten* fogalomnak túlléphetetlen aktualitása és maradandó érvényessége adódik minden korszak számára, így a mi korszakunkra való tekintettel is, amely Q tartalmi normativitását gondolatilag már nem véli elfogadhatónak.

6. MEGJEGYZÉS A DUNS SCOTUS-I, A KORA ÚJKORI ÉS A NÉMET IDEALIZMUS ONTOLÓGIAI ISTEN FOGALMÁHOZ

Az ontológiai *Isten* fogalom és a keresztény Isten értelmezés megfelelése: Isten személyessége, háromságos létmódja, teremtői tevékenysége, a semmiből való teremtés, az exemplarizmus, az értelmes teremtmények lélekalapja (*Seelengrund*), Isten emberré válása, az emberek megváltása az Istenember helyettesítő jóvátétele által

Duns Scotus aktuálisan végtelen tökéletes létűként pontosította az ontológiai *Isten* fogalom tartalmát, s ezzel az ontológiai *Isten* fogalom kora újkori fejlődéstörténetét készítette elő, ezért Cusanus, Descartes, Spinoza és Leibniz esetében a végtelenség és a tökéletesség fogalmai kerülnek az ontológiai *Isten* fogalom centrumába.⁴³ A német idealizmusban az *Isten* fogalom ontológiai–metafizikai meghatározása az abszolút lét és tudás (Fichte), az abszolút szubjektivitás és szellemi valóság (Hegel) végül az abszolút szabadság (Schelling) lényegi meghatározásaival kerülnek kiegészítésre, amely meghatározások

⁴¹ Vö. KRINGS, Hermann, Art. Norm I. Philosophie der Norm, in *Staatslexikon* Bd. 4, 7., Freiburg–Basel–Wien 1988, 61–67, 63.

⁴² Vö. 110.

⁴³ ENDERS, Markus, *Gott im Denken der Philosophie. Die Entdeckung der Normativität des Gottesbegriffs im philosophischen Denken des Abendlandes*, in (Hrsg.) RUHSTORFER, Karlheinz, *Gotteslehre*. Modul 7 (Theologie studieren im modularisierten Studiengang), Paderborn 2014, 248f.

az alapul fektetett ontológiai *Isten* fogalomban a végtelen léttökéletességből implikátumként vezethetők le.⁴⁴

Az ontológiai *Isten* fogalom tartalmi normativitása nemcsak egy olyan isteni személy feltételezését követeli meg, aki egyben tökéletes öntudattal és tökéletes önmeghatározással, valamint a legmagasabb szabadsággal van felruházva. E normativitás azon posztulátum tételezését is megköveteli, hogy *Isten* önmagában tökéletesen jó, s legmagasabb fokú önközlésében hármasszubsztáló reláció kapcsolatiságon keresztül adódó lényegi egyszerűsége van. Másképpen mondva önmagában tisztán szellemi, hármasegységű, a tökéletes szeretet végtelen lénye, ahogyan ezt a keresztény *Isten-értelmezés* feltételezi. Ezen túlmenően az ontológiai *Isten* fogalom szükségessé teszi azt a feltételezést, hogy *Isten* a saját lététől eltérő más lényegű létet adományoz a létezőknek, hogy azok, amelyek hozzá a leghasonlóbbak – amennyiben leginkább képesek létteljességéből befogadni –, azok részesülhessenek *Isten* saját léttökéletességéből, s ne csak egy meghatározott időtartamra (hiszen efféle időbeli korlátozás nem lenne felülmúlhatatlan), hanem örökké tartóan. Hiszen éppen a más természetűeknek az isteni létteljességében való részesedés megengedése, valamint *Istennek* a más természetű lényekhez mért immanenciája és transzcendenciája is a végtelen jóság azon fogalmához tartozik, amely mind önmagában, mind kifelé, a más létezőkre irányulóan *diffusivum et communicativum sui* (Ál-Areopagita Dénes, Bonaventura), tehát tökéletes önközlés és önjándékozás. Így a keresztény *Isten-értelmezés*en belül a minden más természetű lény teremtőjének fogalma az ontológiai *Isten* fogalom implikátuma. Hogy ezekhez a felülmúlhatatlan jóságú *Isten* által alkotott lényekhez kell tartoznia a szellemi képességgel felruházott, önmeghatározásra képes, relative szabadságú lényeknek is, szintén az ontológiai *Isten* fogalomból következik. A világ-teremtésből való hiányzásuk csökkentené *Istennek* a teremtés cselekményében megnyilatkozó tökéletességét, hiszen e tökéletességeket közlő *Isten* éppen a hozzá leghasonlóbbaknak tudja egyben önmagát is közölni.

Éppen így annak feltételezése is szükséges a kibontakoztatott *Isten* fogalom tükrében, hogy az értelemmel bíró teremtmények legalább egy faja teremtményi létstruktúrájában a háromságos *Istenre* vonatkoztatva befogadóképességgel rendelkezzen, s *Istenhez* közvetlenül kötődjön, s Tőle képes legyen áthatott lenni, ahogyan ezt a nyugati, az újplatonikus, s elsősorban a keresztény misztika tanítja. Csak effajta teremtményi totális befogadó képesség számára közölheti magát önatadásában az isteni Teremtő felülmúlhatatlan, azaz a lehető legmagasabb módon.

Egy végtelenül tökéletes, mindenható és mindentudó *Isten* nemcsak egy tőle eltérő természetű világot hoz létre, hanem e világot első okként tökéletes módon a semmiből hozza létre, tehát előzetesen adott anyagi ok nélkül, és így pusztán önmagából (*creatio ex nihilo*). Éppen így az is következik még az ontológiai *Isten* fogalomból, hogy az *Isten* által alkotott világ a lehetséges világok legjobbika (Leibniz), hiszen alkotója felülmúlhatatlan. Ezenfelül az is adódik az ontológiai *Isten* fogalomból, hogy minden *Isten*

⁴⁴ Vö. ENDERS, Markus, *Der ontologische Gottesbeweis als die, unmittelbare Darstellung der Selbstbestimmung Gottes 'als des absoluten Begriffs, zum Sein': Rekonstruktion und Kritik von Georg Wilhelm Friedrich Hegels Rehabilitierung des ontologischen Gottesbeweises*, in (Hrsg.) BÖHR, Christof – GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara, *Gott denken. Zur Philosophie von Religion. Richard Schaeffler zu Ehren*, Wiesbaden 2018, S. 71–102.; Továbbá: ENDERS, Markus, *Das Prius des Seins vor dem Denken. Zu Schellings Kritik und Transformation des ontologischen Gottesbeweises in seiner Spätphilosophie*, in (Hrsg.) HAGA, Joar – SALATOWSKY, Sascha – SCHMIDT-BIGGEMANN, Wilhelm, *Das Projekt der Aufklärung. Philosophisch-theologische Debatten von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart. Walter Sporn zum 75. Geburtstag*, Leipzig 2018, 269–296.

által megalkotott természetnek, s azok egymás közötti és egymás alatti relációinak Istenen belüli teremtői okai vannak, amelyek mint Isten szellemének mindenségégség gondolatai és ideái öröktől fogva léteznek, s melyeknek tér- és időbeli kibontakozási formáiként kell a reálisan létező teremtményeket érteni. Hiszen a világot megteremtő cselekvés attribútumát egy a létben tökéletes, időtől függetlenül jelenvaló, változhatatlan, mindenható Istennek csak akkor tulajdoníthatjuk ellentmondásmentesen, ha ez az Isten minden általa létre hozott természetnek, azok természetes relációit, azok együttes összefüggését illetően is létüket megalapozó ismeretet, s ezzel együtt az Általa létrehozott világrendet teljes tervezettségében már mindig is magában hordta.

Az Isten által szellemmel felruházott szabad természetű lényeknek a saját hibájukból eredően az isteni Teremtőjüktől való eltávolodásnak és elszakadásnak az esetén végül a következő, az alapul fektetett ontológiai *Isten* fogalomból *post factum* módon kibontakozó következményként adódik, hogy ez az Isten tökéletes szeretetében a Tőle szabadságukban elfordult teremtményeket saját emberré levése és tökéletes önátadása által önmagához vezet. Isten az istenemberi életben az ember önmaga hibájából beállt bukott állapotát veszi magára helyettesítőleg. A megtestesülés ezen önkiüresítése a szabadon végrehajtott önátadásban a teljes önmegtagadáshoz vezet el, mely így az önzetlen szeretet felülmúlhatatlansága.

Lezárásként megállapíthatjuk, hogy Istennek a keresztény értelmezés szerinti lényegi tulajdonságai egyúttal az ontológiai *Isten* fogalom tartalmi mozzanatai, illetve implikátumai oly módon, hogy az ontológiai *Isten* fogalom és a keresztény Isten-értelmezés között elvi, s éppenséggel átfogó, tartalmi megegyezés áll fenn. Így igazat adhatunk Canterbury Szent Anzelmnak akkor, amikor a *Proslogion* 2. fejezetének kezdetén az „ontológiai *Isten* fogalmat” a keresztény hit Isten fogalmával azonosítja.

„Uram, Te, aki a belátást is megadod a hithez, add meg nekem, hogy – amennyire szükségesnek látod – belássam, hogy Te vagy, s *Te az vagy, akit hiszünk. S mi hisszük, Te az vagy, amitől nagyobbat nem lehet elgondolni.*”⁴⁵

Bár Anzelm csalódott meggyőződésében, miszerint az ontológiai *Isten* fogalomban egyben racionálisan kényszerítő bizonyító erejű érvet talált volna meg a keresztény hit Istenének reális létét tekintve, nem tévedett abban a meggyőződésében, hogy az *unum argumentum*, illetve az ontológiai *Isten* fogalom tartalmát tekintve teljesen megfelel a keresztény hit Isten fogalom tartalmának, s így a keresztény Isten gondolatot kétszeres, azaz tartalmi és formális tekintetben is normatív fogalomra hozta. Az ontológiai *Isten* fogalom kétszeres normativitásának felfedezésében áll Canterbury Szent Anzelm istentanának korszakos teljesítménye, s annak belátása, hogy az ontológiai *Isten* fogalom tartalma a keresztény Isten-értelmezéssel egybecseng. Másképpen mondva, Anzelm megmutatta, hogy amennyiben a keresztény hit Istene tényleg létezik, akkor éppenséggel felülmúlhatatlannak kell lennie.

(Fordította: Vincze Krisztián)

⁴⁵ Vö. CANTERBURY SZENT ANZELM, *Proslogion*, 2 [II 101,3f.]: „Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit.”

BORIS WANDRUSZKA

Az istenkérdés:

**Brandenstein Béla filozófiájának célja
és sarkalatos pontja***

1. BEVEZETÉS: AMI MINDENKÉPPEN ÉRINT BENNÜNKET

Akkor is, ha ma sok ember számára az Istenre – az ő létezésére, lényegére és az emberhez való viszonyára – vonatkozó kérdés már nem tűnik érdekesnek, az emberiség nem hagy fel az életet fenntartó értelemre és értékre vonatkozó kereséssel. Különösen a betegség, a büntudat, a halál, a meg nem értettség és a kudarc által fenyegetett élet kapcsán. Ezek a körülmények és élethelyzetek ráirányítják ugyanis a figyelmet arra, ami az embert szubjektíve és feltétlen módon foglalkoztatják és kötelezik. Ahogy a vallásfilozófus Paul Tillich (1886–1965) mondta ezzel kapcsolatban, az ember gyakran öntudatlanul vagy akár akaratlanul is az isteni vonatkozásába kerül.¹

Az értelem és az érték, amiért érdemes élni, dolgozni, küzdeni és mindenekelőtt szenvedni, Johann Wolfgang von Goethét (1749–1832) idézve csak „hang és füst”² volna, ha nem kapcsolódnának valahogyan a léthez és a valósághoz. Egy elgondolt vagy csupán képzeletbeli érték, illetve egy jelentés, amelyet az életben sehol nem lehet elhelyezni, és soha nem válik valósággá, irreleváns marad, és kevesebb, mint egy fantazmagória, amely legfeljebb egy tudományos–fantasztikus film alapja lehet.

Az értelemnek és az értéknek, amely képes hordozni és megtartani az életünket annak minden szenvedélyével és küzdelmével, terheivel és nehézségeivel együtt, önmagában valóságosnak kell lennie. Ez azonban dilemmába sodor bennünket, hiszen köztudottan minden, amit az ismert valóság kínál, törekeny és átmeneti. Platón (Kr. e. 428–348) megközelítésével élve, csak félig, csak kevéssé létező.³ Így pedig nyilvánvaló, hogy a világ, ahogyan azt Immanuel Kant (1724–1804) látta, nem rendelkezik *fundamentum inconcussummal*, végső soron nem nyújt életképes értéket vagy értelmet, hiszen maga is teljesen törekeny, bizonytalan és ideiglenes.

* A *Kísérletek a mai istenkérdés megválaszolására* címmel – PPKÉ HTK, 2022. november 23-án – szóban elhangzó német nyelvű előadás szerkesztett változata.

¹ Vö. TILICH, Paul, *Auf der Grenze. Aus dem Lebenswerk Paul Tillichs*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1962.

² Vö. FAUST I., 3457. sor.

³ Vö. PLATÓN, *Allam* 7. könyv. (Barlanghasonlat)

2. KÉT TRANSZCENDÁLÁS

A szellemtörténet tanúsága az, hogy két okból teszünk fel kérdéseket ezzel a bizonytalan valósággal kapcsolatban. Az emberiség egy részét annyira megrendíti a világ, különösen az emberi világ katasztrófális állapota, hogy nem tud nem keresni utakat annak érdekében, hogy túllépjen rajta. Ők arra törekszenek, hogy bebizonyítsák, hogy ez az egészségtelen világ valami átmeneti csupán, ami mögött egy végső, megingathatatlan valóság van, amely úgymond „teljes és tökéletes”, és amelyben teljes mértékben megbízhatunk. Az emberi nem másik része az ideiglenesre tekint. Ennek értelmében magának a világnak a megjelenései olyan nyomok, aspektusok, jelek és szerkezeti jegyek, amelyeknek abszolút együttthatójuk van. Egy tökéletes, ősi és gyönyörű valóság előképei ezek, ezen ősválóság megvalósult részei.⁴

Platón, aki olyan nagy intuitív erővel rendelkezett, ezek közé sorolta például a világ matematikai struktúráit, de egyéb szépségeit is, illetve a jót, ahogy az például tanítójában, Szókratészben megnyilvánult, és mindenekelőtt az empirikus valóság ideáltipikus mintáit, az „ideákat”. Ezek az eszmék, mint pl. a lóság vagy a tökéletes szerszám ideája stb., számára olyanok voltak, mint ablakok vagy ikonok az isteni transzcendens régióba. Itt maga a problémás világ áttetszővé vált egy olyan világ felé, amely önmagában tökéletes.

3. A FILOZÓFIA

Az olyan filozófusok lehettek ilyen intuitívek, akik az alapvetőről gondolkodtak. Olyanok, mint Parmenidész, Plótinosz vagy Spinoza, akik közvetlenül érzékelték az Abszolútumot. De ilyenek lehettek azok is, mint Arisztotelész, Tamás, vagy Franz Brentano, akik dialektikusak, vagyis szigorúan logikus gondolkodásmóddal a lét és a megismerés közvetlen feltételeire és azok utolsó előtti, illetve végső előfeltételeire kérdeztek rá. Ezáltal ez a dialektika megmutatja, hogy ami közvetlenül adott, az nem létezhetne vagy nem lehetne elgondolható, ha a létnek ezek a feltételei nem teljesülnének. Itt tehát egy következtetéssel, egy redukcióval, egy regresszióval van dolgunk, amely az adott feltételes állapotból a szükséges előfeltételek feltételezett állapotához vezet vissza. Ezen az úton az érvelő találkozik valamivel, aminek már nincs vagy nem lehet feltétele, mert csak önmagát feltételezi, és eljut egy végső alaphoz, egy végső feltételhez.⁵

Minden nagy filozófia ezt az utat járta be, még ha ez nem is volt mindig módszeresen világos, és tévesen indukcióként vagy dedukcióként határozták meg ezt a regressziót.⁶ A jeles magyar filozófus, Pauler Ákos (1876–1933) tudatosan leírta ezt az utat, átgondolta és szigorúan elkülönítette a többi úttól. Saját mélyreható igazságelméletében rendszerezte, és *redukciónak* nevezte.⁷ Tanítványa, Brandenstein Béla (1901–1989) erre építve egy többkötetes filozófiai alapműben kidolgozott egy redukív-regresszív mód-

⁴ Az abszolútum – azaz a végtelen a végesben, a feltétlen a feltételesben – ilyen nyomai közé tartoznak például a matematikai és logikai alapigazságok, továbbá az etikai, poétikai és vallási alapértékek.

⁵ Ez végső soron a latin *principium* vagy a görög *arkhé*.

⁶ René Descartes és Immanuel Kant például gyakran beszélnek „dedukcióról” ott, ahol valójában redukciót vagy regressziót végeztek. Spinoza viszont az *Étika* című főművében megpróbált valóban deduktív módon eljárni, de ez problematikusnak bizonyult.

⁷ Vö. PAULER, Ákos, *Logik. Versuch einer Theorie der Wahrheit*, Walter de Gruyter, Berlin 1929.

szert a *Grundlegung der Philosophie* című többkötetes művében.⁸ Mindenekelőtt egy olyan metafizikát épített fel, amely egyedülálló, és a mai napig teljesen ismeretlen maradt, még itt Magyarországon is, ahonnan a második világháború után Sztálin csapatai elűzték őt. Ezért különleges megtiszteltetés számomra, hogy visszahozhatom Önökhöz, hölgyeim és uraim, az Önök egyikét, és merem állítani, hogy az Önök egyik legnagyobbját!

4. AZ ISTENRE TÖRTÉNŐ HIVATKOZÁS

Mivel Brandenstein nemcsak nagy dialektikus volt, hanem nagyszerű intuitív megfigyelő is, aki már 18 éves gimnazistaként tudta, hogy még ha többnyire csak öntudatlanul is, de mindig az Abszolútumból indulunk ki, és hogy az Abszolútum, vagyis Isten felé törekszünk.⁹ Számára, mint ahogyan minden az Abszolútumból kiinduló gondolkodó számára Isten a tényleges létező, a *par excellence* létező, a tökéletes létező, vagyis egyszerűen maga a lét, amelyhez képest minden más lét szinte semmi. Nem meglepő, hogy egész életműve valamilyen módon mindig az isteniről, Istenről, az Ő ősi létéről, lényegéről, életéről és művéről szól. Az a tudás, amely nem Istenben gyökerezik vagy nem vezet végső soron Istenhez, nem kötelez, egzisztenciálisan nem kötelező és ezért nem is igazán fenntartható.¹⁰

5. AZ ABSZOLÚT A LOKÁLISBAN

Ezt azonnal felismerjük, ha megnézzük, hogyan bontja ki Brandenstein Béla hatkötetes *Grundlegung* című művében az egyes filozófiai diszciplínákat. Mindig a végső kategóriák, vagyis egy-egy létfajta, például a minőségi, a logikai, a matematikai, a szép, a jó, az igaz és a szent lét alapvető meghatározottságainak, illetve az ezeknek megfelelő emberi beteljesülési aktusoknak a feltárása foglalkoztatja.¹¹

Az ilyen végső meghatározók azonban magára az istenire mutatnak rá, jóllehet mindig csak egy bizonyos tekintetben vagy pedig annyiban, amennyiben a világban immanens módon jelen van, vagyis amennyiben az isteni hordozza, lehetővé teszi és megvilágítja a feltételekhez kötött létet, és így analóg módon jelenik meg a teremtmények alacsonyabb létszintjén. Amikor Brandenstein kimutatja, hogy minden mennyiségi, forma-, méret- és számszerű a teljesség, egyenlőség és egység három utolsó meghatározójára vezethető vissza, akkor a lét mennyiségi tartományában, amely bizonyíthatóan egyetemes, nemcsak egy trinitárius struktúrát tár fel – mint teljességet, egyenlőséget, egységet –, hanem olyan kategóriákat is, amelyek önmaguk által feltételezettek, azaz kvázi-isten stáuszuk van. Mert egy olyan lény, amely pusztán önmagáért létezik, és

⁸ Vö. BRANDENSTEIN Béla, *Grundlegung der Philosophie*, sechs Bände, Anton Pustet, München–Salzburg 1965–1970.

⁹ A szerzővel való személyes beszélgetés alapján.

¹⁰ Ez a helyzet például Karl Jaspers esetében, aki az Abszolútumot vagy Istent elméletileg bizonyíthatatlannak tartja, ezért filozófiájának végső kijelentései – saját állítása szerint – bizonytalanságban maradnak.

¹¹ Vö. BRANDENSTEIN Béla, *Grundlegung der Philosophie*, Bd 1 (*Seinslehre, Gehaltlehre/Totik und Formenlehre/Logik*); und Bd. 2 (*Gestaltungslehre/Mathematik*), Anton Pustet, München–Salzburg 1965.

ezáltal egész, önmagával teljesen egyenlő és teljesen egységes, bizonyíthatóan csak isteni lehet.

Így válik világossá, hogy amikor Brandenstein az úgynevezett premetafizikai tudományokról beszél, vagyis azokról a tudományokról, amelyek a létező, mint létező belső szerkezetével foglalkoznak, akkor már fundamentális ontológiáról vagy fundamentális fenomenológiáról is beszélhetünk.¹² Dióhéjba zártan és árnyékban ugyan, de valami abszolút önmagát feltételező, azaz isteni dologgal találkozunk, vagy legalábbis a feltételes létben olyan nyomokkal, amelyek Istenre, a feltétlenre mutatnak.

6. AZ ÓSI OKOK: A TARTALOM – A FORMA – AZ ALAK, ÉS AZ AZOKHOZ TARTOZÓ METAFIZIKA ELŐTTI ONTOLÓGIAI TUDOMÁNYOK: A TOTIKA – A LOGIKA – A MATEMATIKA

Grundlegung der Philosophie című művében, amelynek legfontosabb köteteit a húszas évek közepén írta, Brandenstein a lét fent említett alapstruktúráját három premetafizikai-ontológiai tudományban, azaz tisztán fenomenológiai alapon fejleszti ki, amennyire az az érzékelésünk számára hozzáférhető, és ezáltal felfedezi a létezés három ősi aspektusát vagy összetevőjét. A létezés ezen összetevői: először is az alapvetően egyedi, soha nem igazán általánosítható minőség vagy belső létteljesség, másodsor egy létező általánosítható formája vagy tényszerű-logikai lényege, amely fogalmakban megragadható, harmadrészt pedig annak számszerűsíthető matematikai formája.

E felismerés alapján az ontológia vagy a dolgok elmélete (*Dinglehre*) három premetafizikai tudományt foglal magában. Ezek a tartalomelmélet vagy a totika, vagyis az egyedi minőségek tana, a formaelmélet vagy logika, mint az általános összefüggések tana, illetve az alaktan vagy a matematika, mint kvantitatív-formális elmélet. Ez a három mozzanat alkotja minden létező alapszerkezetét, amely nélkül semmi sem létezhet. Itt a totikus-kvalitatív tartalom az első mozzanat, amelyből a második mozzanat, az önkoherencia, a „belső logika”, a „lényeg” vagy logosz fakad. E kettő együtt létrehozza a formai egységüket, amely viszont mindhárom momentummal, azaz a tartalommal, a formával és az alakkal önmagában is foglalkozik. Brandenstein bebizonyította, hogy a létnek ez a trinitárius struktúrája magában foglal egy időtlen származási sorrendet, amelyet mi a Szentháromságról szóló keresztény tanításból eredési sorrendként is ismerünk.

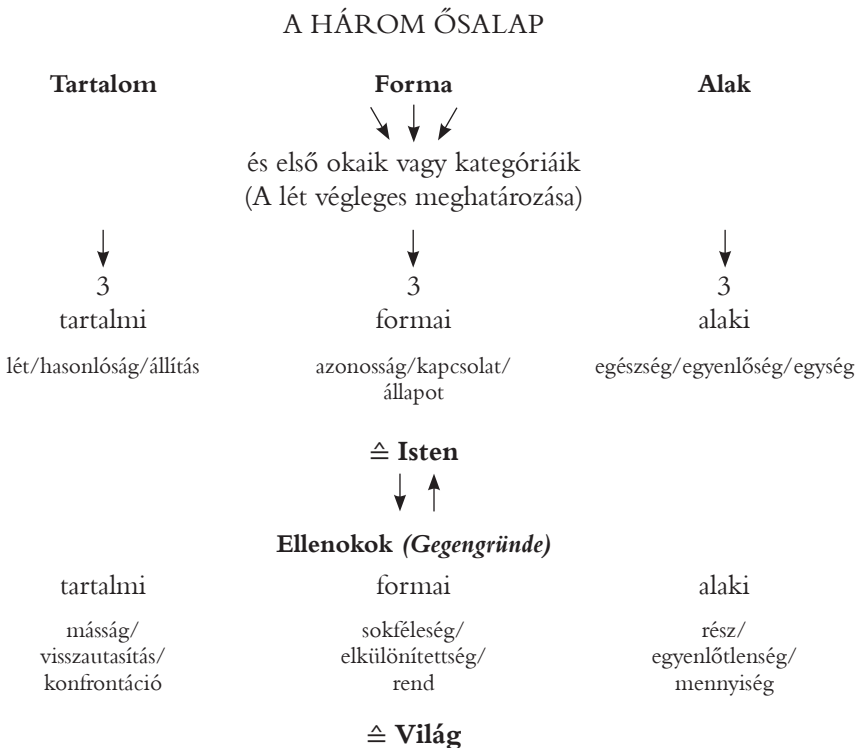
A létezésnek ezt az alapvető szerkezetét jól szemléltetheti egy egyszerű tárgy, például egy vörös tintafolt. A minőségi mozzanat a színekben, szagokban és más érzékszervi tulajdonságokban rejlik, amelyek nélkül a tárgy egyáltalán nem létezne. A tárgy koherenciája, azaz foltként való önazonossága ezekből a tulajdonságokból ered, illetve innen ered a háttérrel, az íróeszközzel, az íróval, a festékgyártóval stb. való számos kapcsolata is. E kettő, vagyis a kvalitatív alak és a tényszerű logikai összefüggések adják a harmadik, egyben utolsó mozzanatként a folt formáinak egységét, mint például időbeli kiterjedését, geometriai alakját vagy számszerű meghatározottságát. Míg az ilyen vagy olyan minőségek a maguk szingularitásában csak közvetlenül a tapasztalat, a követés révén ragadhatók meg, addig a formákat analitikusan ki kell emelni, el kell gondolni és fogalomba kell önteni, a mennyiségi formákat pedig újra kell számolni, rekonstruálni

¹² Ez az alapvető ontológia fenomenológiai alapon magában foglalja a három ontológiai alaptudományt, melyek a tartalomelmélet/totika, a formaelmélet/logika és a tervezésemélet/matematika.

kell. Mind a létmódok, mind a felfogásuk módozatai tehát háromféleképpen különböznek egymástól, és mindig megfelelnek egymásnak. A *noema* és *noesis* összefüggésének értelmében, ahogyan Edmund Husserl (1859–1938) gondolja, akivel Brandenstein számos ponton egyetért.

7. ISTEN – METAFIZIKA ELŐTTI

Ha a lét mindhárom mozzanatát külön-külön vizsgáljuk, és behatolunk annak végső szerkezeti mélységébe, akkor egy olyan talajra bukkanunk, amely csak önmagát hordozza, és ily módon ez az eljárás egy végső létet tár fel, vagy legalábbis arra mutat. Ezért nem meglepő, hogy Brandenstein már a három premetafizikai tudomány kapcsán sajátos meglátásokra jutott Istenről, sőt, még olyan különleges istenbizonyítékokat is kifejlesztett, amelyekről a korábbi hagyomány nem tudott. Ezt személetesen bemutatja a lét alapvető meghatározottságainak kategóriatáblázata, ahogyan azt Brandenstein feltárta: A lét három ősi aspektusa, a tartalom, a forma, és az alak, melyeket Brandenstein „ős-okoknak” nevez, három sajátos alpmeghatározást vagy kategóriát jelent. Kategóriák ezek, amelyek csak Istenben léteznek és tisztaságukban benne ismerhetők fel, de analóg formában a teremtményi világban is megtalálhatóak. Ezek nélkül a legfelsőbb kategóriák alatt felsorolt egyéb kategóriák, amelyeket Brandenstein ellenokoknak (*Gegengründe*) nevez, és amelyek a mi világunkra jellemzőek, nem létezhetnének.



A kilenc ok, vagyis a lét alapvető meghatározottságának mindegyikéből így külön-külön egy-egy Istenre vonatkozó bizonyíték vezethető le, és így már tisztán fenomenológiai szempontból is kimutatható, hogy (bár csak analóg módon) „Isten mindenben minden”, ahogy Pál mondja (1Kor 15,28). Ráadásul Brandenstein már itt jelzi az Istenről szóló keresztény tanítás közelségét, hiszen a tartalmi Isten őslétében azonos az „Atyával”, a formai Isten őslétében azonos a „Fiúval” és az alaki Isten őslétében azonos a „Szentlélekkel”.¹³ Bármilyen meghökkentőnek is tűnik, ez természetes módon következik a tisztán fenomenológiai-ontológiai megfigyelésből.

8. ISTEN – METAFIZIKAI

És mégis: Isten minden nyoma, amit megtapasztalhatunk, az itt és most nyomai, és így maguk is időbeliek. Ezek nem azonosak magával Istennel, vagy nem az ő isteni, időfeletti szubsztanciájából valók,¹⁴ nem a létezés első és legmagasabb rangján állnak, hanem véges-időbeli természetűek, azaz egy véges időben állnak. Egy nem isteni, tehát származtatott létszinten állnak. Ezért nem adnak meggyőző istenbizonyítékokat, amelyekkel az értelemnek feltétlenül egyet kell értenie, hanem csupán olyan bizonyítékok, amelyeket csak azok láthatnak, akik képesek ilyen intuícóra.

Ha azonban igaz, hogy a világ időlegesen mulandó létezése nem alapozza meg elégségesen önmagát, ami nem magától értetődő, és külön bizonyítani kell, akkor a világ lényegileg feltételes létéből le kell tudni vezetni a világ szükségyszerű létfeltételét, pontosan azt a feltételt, amely nélkül nem létezhetne. Pontosán ezt végzi el Brandenstein Béla az 1925-ben keletkezett *Metafizika* című műve elején vagy *Wirklichkeitslehre* című 1966-os munkájában, amikor azt a kérdést teszi fel, hogy a minket meghatározó változékonyság, mint az idő jellemzője, kezdet nélküli, vagy van legelső kezdete. A megfelelő érvelési folyamatot váltakozó sorú bizonyításnak (*Wechselreihenbeweis*) nevezi, amelyben egyetért Arisztotelésszel, Aquinói Tamással és Immanuel Kanttal, és megmutatja, hogy mindannak, ami időbeli létező, szükséges, hogy legyen egy legelső kezdete, amelyet nem előzhet meg sem a pusztá semmi, sem más időbeli kezdet.¹⁵ Egy további bizonyítási eljárás keretében, amely a kauzalitás lényegét tárja fel, Brandenstein végül megmutatja, hogy ez az őslét/ősválóság szükségyszerűen aktív, öntevékeny, önmeghatározó, kreatív, szabad és tudatos, azaz szükségyszerűen személy, és ezzel érvényes istenbizonyítékot hoz létre.¹⁶

Amint látható, maga Isten itt nem közvetlenül jelenik meg, hanem közvetve, egy reduktív-regresszív módszert alkalmazva. A negatív evidenciák segítségével, mint létezésünk, valamint az önmagunkról és a világról való sajátos tapasztalatunk szükséges feltétele kerül kifejtésre. Isten trinitárius alapstruktúrája viszonylag könnyen levezethető személyes lényéből, amely Háromság bizonyíthatóan tükröződik a teremtésben, mindekelőtt a tudatos szellemi teremtményekben és azok tevékenységében. Így az ember

¹³ Vö. BRANDENSTEIN Béla, *Grundlegung der Philosophie*, Bd. 6. *Lebenslehre, Ethik (Religionsphilosophischer Anhang)*, Anton Pustet, München–Salzburg 1968.

¹⁴ Azok a gondolkodók, akiknek a létről egyöntetű felfogásuk van, mint például Eckhart mester, Martin Heidegger és Baruch Spinoza, minden valóságban ugyanarról a fajta létről beszélnek.

¹⁵ Vö. BRANDENSTEIN Béla, *Grundlegung der Philosophie*, Bd. 3 (*Metaphysik/Wirklichkeitslehre*), Anton Pustet, München–Salzburg, 1966, 33–63.

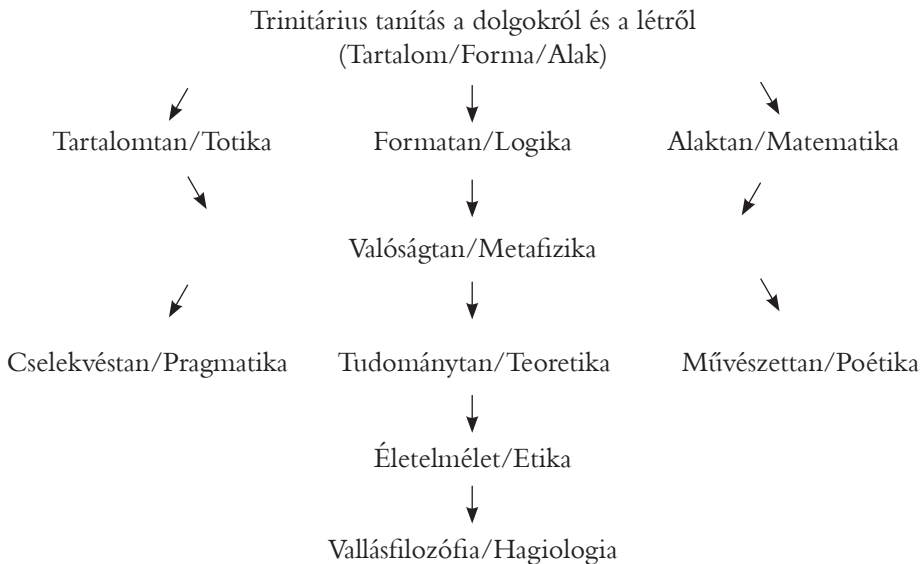
¹⁶ Vö. BRANDENSTEIN Béla, *Grundlegung der Philosophie*, Bd. 3 (*Metaphysik/Wirklichkeitslehre*), Anton Pustet, München–Salzburg, 1966, 67–85.

kulturális struktúráiban: az akarat és a cselekvés terén a politikában, az orvostudományban, a gazdaságban és a pedagógiában, a tudás és az értelem terén a tudományokban, a kutatásban és a tanításban, valamint az érzés és a kötődés terén a közösségekben és a művészeti alkotásban.

Az isteni Atyaság elve ezáltal isteni akaratnak bizonyul a teremtő vagy létmeghatározó ereje révén. Ennek az isteni akaratnak megfelel a viszonylag szabad emberi akarat, mint a teremtmény alkotó ereje. Az isteni Fiúság elve a rendezés, a megismerés és a bírálkodás ereje révén jelenik meg, és ezen keresztül bizonyítja magát az isteni értelem vagy az isteni Logosz, amelynek az emberi értelem, mint a megismerés szerve felel meg. Az isteni Szentlélek-elv a szeretet isteni érzése, amelynek az ember teremtményi szeretetre való képessége felel meg.¹⁷

A három alapvető szellemi képességből, az akaratból, a megértésből és az érzésből Brandenstein kifejleszti a három poszt-metafizikai tudományt.¹⁸ Ezek a cselekvés tana vagy pragmatika, a tudomány tana vagy teoretika, illetve a művészet tana vagy poétika. Összefoglalásuk végül egy magasabb szinten az átfogó élettant (*Lebenslehre*) eredményezi, az értékek és erények rendszerével, amelyet etikának is nevezünk. Ezt végül a vallásfilozófia koronázza meg,¹⁹ amelynek tárgya Isten belső élete és a világtörténelem isteni terve, amennyire az ember számára az hozzáférhető. Összefoglalva ez a filozófiai tudományok következő rendszerét eredményezi:

A FILOZÓFIAI TUDOMÁNYOK RENDSZERE



¹⁷ Pál apostol és János evangélista nyomán azt is mondhatjuk: az Atya által minden teremtetett, a Fiú által minden megismerhető és megítélhető („megigazul”), a Szentlélekben pedig minden szeretve van és oltalomban részesül.

¹⁸ Vö. BRANDENSTEIN Béla, *Grundlegung der Philosophie*, Bd. 4 (*Tatlehre/Pragmatik*) und 5 (*Kunstlehre/Poetik*), Anton Pustet, München–Salzburg 1966 és 1968.

¹⁹ Vö. BRANDENSTEIN Béla, *Grundlegung der Philosophie*, Bd. 6 (*Ethik/Lebenslehre und Religionsphilosophie*) und 5 (*Kunstlehre/Poetik*), Anton Pustet, München–Salzburg 1968.

9. MISZTIKA

Isten trinitárius belső életének bemutatásával a kör bezárul, és visszatér a trinitárius ontológia kezdeti fenomenológiájához. A trinitárius ontológia kezdeti fenomenológiája, amely minden létezőben feltárul, az egy és a három korrelatív momentumának alapvető hármassága. Ez azután fenomenológiai-filozófiai híd, amely természetes (és szükséges) kapcsolatot teremt a Teremtő és a teremtmény között. Ez a természetes (és szükséges) kapcsolat lehetővé teszi a közvetlen és szabad érintkezést. Ebben azonban csak Isten az, aki legyőzi a szakadékot, és szemtől szemben áll teremtményével. A teremtmény csak felkészülhet erre, és azt a legjobb tudása szerint kell tennie, de egyébként Isten kegyelmétől, irgalmától és segítségétől függ. Mi magunk ugyanis képtelenek vagyunk közvetlen kapcsolatba lépni Istennel, azaz, filozófiailag kifejezve áthidalni a szakadékot a potenciális végtelen és a tényleges végtelen között. Még arra is képtelenek vagyunk, hogy egyedül, azaz az ő segítsége nélkül elviseljük az ő túláradó létét. Pedig éppen ez az ember létének célja, éppen ebben a lehetetlenségben, amelyet egyedül Isten tesz lehetővé, válik az ember emberré. Az ember – Brandenstein Béla szerint – csak annyiban válik teljesen emberré, amennyiben átistenült, sőt megistenített ember. Ezért nem Isten filozófiai megismerése a cél, ahogy talán Arisztotelész még hitte, hanem inkább Isten és ember, teremtmény és Teremtő szeretetközössége, ahogy a kereszténység tanítja. Ez minden teremtményi lét igazi végső célja. Ez azonban azt bizonyítja, hogy a misztika nem különleges eset, hanem még ha most kivételes is ebben a világban, a mindennapivá kell válnia. És ez nemcsak így van, hanem szükséges is, hogy így legyen, mert különben Isten nem tudná megvalósítani tökéletességét a teremtményekben és a teremtményekkel. Isten azonban nem akar és nem is tud mást tenni, mint hogy tökéletes legyen.

(Fordította: Gájer László)

GÁJER LÁSZLÓ

A Jaspers-féle filozófiai hit és az istenhit viszonyának értelmezési lehetőségei*

A Jaspers-féle filozófiai hitről gondolkodva a magyar filozófus és író, Hamvas Béla 1940-ben a következőket írta:

„Jaspers a vallásos és a filozófiai hit alapvető különbségét a kinyilatkoztatáshoz való viszonyban mutatja be. A kinyilatkoztatás a vallásos hit objektív forrása. A kinyilatkoztatás az, ami az emberből az imát és a kultuszt, mint az istenséggel való érintkezés formáit kiváltja. Ima és kultusz a vallás egzisztenciális kommunikációja: isten és ember találkozása. A filozófus imája és kultusza nem a kinyilatkoztatásra vonatkozik. Miért? Mert a kinyilatkoztatás egyszer s mindenkorra, ennél fogva állandó és már tárggyá lett valóság. A filozófus pedig tudja, hogy a tárgyak és a dolgok egzisztenciálan valóságok, ezért kénytelen magát függetleníteni”.¹

Hamvas észrevette, hogy ha valamiért Jaspers a vallásos hit helyett inkább a filozófiai hitről beszélt, annak elsősorban az volt az oka, hogy a vallásos hitet önmagában befejezettnek és lezártnak tartotta. Késznek, mégpedig a kinyilatkoztatáshoz való viszonya miatt. A filozófiától azonban elvárta, hogy nyitott maradjon. A filozófia ott van, ahol „az ember végigjárja a tárgyak vidékét, lépésről lépésre a határig halad, ahol már nincs új tárgy, hanem úr marad. Itt történik a transzcendenciához való fellebbezés”.² Jaspers kifogása tehát az, hogy a keresztény hit lezárt, a kinyilatkoztatás tartalmához kötött, míg a filozófiai hit nyitott dinamikájú. Hogy a keresztény vallásos hitnek lehet ilyen egzisztenciális jellege is, az azt hiszem, vitathatatlan. A polgári neveltetésű és az egyházzal kapcsolatban közömbös családban felnőtt evangélikus Jaspers végül is nem akarta közelebb vinni a filozófiai hitet a vallásos hithez. Ennek indítékait részben megpróbálom feltárni ebben a rövid előadásban.

* A *Kísérletek a mai istenkérdés megválaszolására* címmel – PPKE HTK, 2022. november 23-án – elhangzó előadás szerkesztett változata.

¹ HAMVAS Béla, *Szellem és egzisztencia*, Pannónia Könyvek, Budapest 1988, 55–56.

² HAMVAS, *Szellem és egzisztencia*, 30.

1. A FILOZÓFIA FELADATA

Philosophie (1932) című három kötetes munkájában Jaspers abból indult ki, hogy a kortárs filozófiának mindenképpen a léttel (*Sein*) kell foglalkoznia.³ Míg a szaktudományoknak konkrét tárgya van, addig „a filozófia a lét egészét érinti”.⁴ A filozófiát így értelmezve folytonosságot látott a modern bölcselet és az európai metafizikai hagyomány között, meggyőződése szerint ugyanis egyetlen örök filozófia van, amely kibontakozik a századok során. Ez persze nem jelenti azt, hogy a megértésünk, illetve a filozófia hatásköre az idők folyamán ne változott volna. A középkori metafizika és a modern létfilozófia ugyan nem azonosak egymással, mégis mindkettő ugyanazt a létet kívánja feltárni. Éppen ezért a filozófia dinamikus marad, mivel a lét egészére, a teljességre irányul.

„Minden filozófiában benne van ugyanis az az egyvalami, amit senki sem birtokolhat, amely felé azonban annyi komoly erőfeszítés irányult: az örök filozófia, a *philosophia perennis*”.⁵ „Az időbeniség átmeneti létében tud a filozófia a lényegileg igaz, az időt mindenkor megsemmisítő *philosophia perennis* jelenéről és egyidejűségéről”.⁶

Jaspers metafizikájában ugyanakkor hangsúlyozza: a filozófia a lét közelébe mehet ugyan, de azt maradéktalanul megragadni nem képes. Sőt, kifejezetten ügyelni kell arra, hogy a léttel foglalkozva és a lét megragadására törekedve el ne tárgyiasítsa azt. Úgy nyílik meg a halhatatlan, örök bölcsesség felé, hogy saját történetiségének tudatában óvatosan bánik a végérvényes kijelentésekkel annak érdekében, hogy a maradandót szóhoz engedje jutni. A *philosophia perennis* ilyen értelemben nem is teljesezhet be, nem érheti el a célját. „A történeti időben még soha és sehol nem fejlődött ki, ennek ellenére folyvást jelen van a filozofálás eszméjében”.⁷ A filozófia nem tehet többet, mint hogy óvatosan megközelíti a létet.

A filozófia ezért a tudományon túl van. Tárgya az átfogó (*Umgreifende*), amelyet nem tud a maga teljességében megragadni, csak ráirányulni tud. Ilyen értelemben a filozófia nem is szaktudomány. Kérdése szaktudományosan nem tehető fel és nem válaszolható meg. Ebből következik, hogy a filozófia nem képes megadni a transzcendens (*Transzendenz*) általánosan érvényes leírását sem, sokkal inkább arra hívja meg az egyént, hogy fedezze fel saját esetleges és potenciális egzisztenciáját.⁸ A metafizikai rendszerek csak részlegesen tudják leírni a létet. Aminek persze nagy értéke van, de nem mondhatjuk, hogy ezek a leírások végérvényesek. A filozófiának törekvése van, de azt nem lehet szoros értelemben vett tudománynak nevezni, mert a törekvése túlmegy a tudományok

³ Vö. JASPERS, Karl, *Philosophie I. Philosophische Weltorientierung*, Verlag von Julius Springer, Berlin 1932, 1.

⁴ JASPERS, Karl, *Bevezetés a filozófiába*, Európa Kiadó, Budapest 1996, 6.

⁵ JASPERS, *Bevezetés a filozófiába*, 15.

⁶ JASPERS, Karl, *A filozófiai hit*, Attraktor Kiadó, Máriabesnyő-Gödöllő 2004, 134.

⁷ JASPERS, *A filozófiai hit*, 20.

⁸ Vö. COPLESTON, Frederick, *A History of Philosophy 11. Logical Positivism and Existentialism*, Bloomsbury, London – New Delhi – New York – Sydney 2003, 161. Jaspers számára Kierkegaard és Nietzsche mutatták meg ilyen értelemben az emberi egzisztencia lehetőségét. Az ember szabadsággal felruházott egzisztencia, amely a kutatás számára megközelíthetetlen marad és mindig túlmutat önmagán. Amikor feltesszük a kérdést, hogy mi az ember, akkor nem egy bizonyos ismerettárgyra kell gondolnunk, hanem az átfogóra, amennyiben az mi magunk vagyunk. Vö. JASPERS, Karl, *Nietzsche. Einführung in das Verhältnis seines Philosophierens*, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1991, 123–136.

határain. A filozófia nyitott marad, mert az a feladata, hogy a határokon végbevigye az ugrást.⁹

Jaspers 1883-ban született az alsó-szászországi Oldenburgban. Gyermekkorában az Északi-tenger mellett élt, melynek rá gyakorolt hatásáról később így írt:

„Gyermekkoromban évről évre megfordultunk a fríz szigeteken. A tenger közelségében nőttem fel, amelyet először Norderney-nél, még mint kisfiú pillantottam meg. Apám egyik este kézen fogott és végigsétált velem a széles, homokos parton. Apály volt, a tenger mélyen visszahúzódott; jó ideig eltartott, amíg a friss, tiszta homokban leértünk a vízhez. A parton titokzatos mélységek jelképei, medúzák, tengeri csillagok heverték. Akkor, anélkül, hogy tudatosodott volna bennem, a végtelenséget tapasztaltam meg. Számomra a tenger azóta úgyszólván magától értetődő háttere az életnek. A tenger a láthatóan jelenlévő végtelen. Hullámok végtelenje. Minden örök mozgásban van, állandóságnak nyoma sincsen, de mégis az érzékelhető, végtelen rend része. A tengert látni – ez lett számomra a legnagyobb dolog, amely csak a természetben létezik. Lakni valahol, biztonságban lenni: nélkülözhetetlen és üdvös számunkra; ezzel azonban nem ériük be, vonz bennünket az a másik dolog is, amelyet a maga mozgalmasságában a tenger jelenít meg. Midőn lemondunk a biztonságról, ez szabaddá tesz és eljuttat bennünket oda, ahol minden, ami szilárd, megszűnik – anélkül azonban, hogy alámerüljünk a feneketlen mélységbe. Rábizzuk magunkat a végtelen titokra; a beláthatatlanra, a feltétlenre és a rendre... A tenger a szabadság és a transzcendencia példázata... A filozófia kihívással szembesül; el kell tudnia viselni, hogy sehol sincsen szilárd talaj, de a dolgok lényege éppen ezáltal szól hozzá.”¹⁰

Ezek a sorok egy kép, a tenger képének segítségével vezetnek be bennünket a Jaspers által vizsgált térbe, a lét és a szabadság terébe. A tenger a szabadság és a transzcendencia példázata. A filozófia feladata a végtelen titok, a beláthatatlan és a feltétlen (*Unbedingt*) vizsgálata. Jaspers úgy közelítette meg a filozófiai vizsgálódás aktusát, mint amelynek művelése közben a filozófus rá kell hogy döbbenjen arra, hogy sehol sincsen szilárd talaj a lába alatt, nem juthat el a végső bizonyosságra, törekvése ezért „nem az igazság birtoklása, hanem az igazság keresése”¹¹ lehet csupán. Ebben a térben mozogni Jaspers szerint „úton-levést” jelent, amely nyitott és dinamikus marad, lezáratlan és befejezetlen. „Nem foglalható tudományosan megformulázott tételekbe, dogmákba vagy hitelvekbe, mert ez az ember lényegének történeti kiteljesedése, melyben maga a lét világosodik meg”.¹² A filozófia történik, és a saját kiteljesedése közben határozza meg önmagát. Feladata, hogy közel menjen a léthez. A filozófus sokkal inkább a bölcsesség kedvelője, mint annak birtokosa: a bölcsesség közelében él, de soha nem zárhatja azt megmászhatatlannak hitt szavakba vagy meghatározásokba. A gondolat által valamit mindig kiszakítok az átfogóból, partikulárisra és mellérendeltté teszem, eltárgyasítom. Az átfogó nem ad új ismeretet, hűján van a tartalomnak, „formája révén azonban végtelen lehetőségeket nyit

⁹ JASPERS, *Philosophie I. Philosophische Weltorientierung*, 13.

¹⁰ JASPERS, Karl, *Mi az ember? Filozófiai gondolkodás mindenkinek*, Katalizátor Kiadó, Budapest 2008, 15–16.

¹¹ JASPERS, *Bevezetés a filozófiába*, 11.

¹² JASPERS, *Bevezetés a filozófiába*, 11.

meg előttünk, amelyekben a lét kifejeződik, s ugyanakkor átsugároz mindenben, ami van”.¹³

A létet egészében nem tudjuk megragadni a tárgyi világban. Gondolkodásunk el- megy a tárgyi világ határait, feltérképezi azokat, de a tárgyi tudás határaitól beszélve is benne marad abban. „A filozófia a lét egészét érinti”,¹⁴ tárgya az élő eszme megvalósu- lása, művelése pedig az élő eszmére való figyelem. Mint tudomány és módszer „el kell, hogy csendesedjen a megfejthetetlen előtt”.¹⁵ Az átfogó előtt áll, de ez az átfogó éppen a tudat számára marad homályos. A lét egésze a tárgyakon keresztül jelenik meg, de maga a háttérben marad.¹⁶ „Szemmel láthatóvá teszi a jelenséget, ám önmaga megmarad min- dig valaminek, ami átfogó”.¹⁷

A filozófia eredete az ember rácsodálkozásában van, a kételkedésben és a magunkra- hagyottság érzetében. Benne az átfogó rejtjelesen (*in Chiffren*) tárul fel számunkra.¹⁸ Ott, ahol a végtelen előtt állunk. „Azoknak a hosszadalmas utaknak, amelyeken a filozófia specialistái járnak, csak akkor van értelmük, ha elvezetnek annak felismeréséhez, hogy mi a lét, s mi az ember helye a létben”.¹⁹

2. A FILOZÓFIAI HIT MIBENLÉTE

Jaspers az ember személyes szabadságának és feltétlenülre való nyitottságának összefüggé- sében kereste a filozófia lehetőségét. E filozófia tárgya az átfogó tapasztalata, amely a határhelyzetekben, illetve a kommunikációban, az interperszonális relációban mutatko- zik meg. Feltárul, de nem válik megragadhatóvá. Amikor az ember szabadságában meg- látja igazi énjét, rögtön tudatosodik benne saját végessége is. Tudatosulnak benne a saját határai, de fel is ismeri ezek meghaladására való képességét. Jaspers ezt a mozzanatot nevezte a filozófiai hitnek.²⁰

A hit a teológiában olyan kijelentések elfogadását jelenti, amelyek közvetlen igazo- lása semmilyen módon nem lehetséges, ugyanakkor ez az elfogadás szilárd bizonyosság, amely nem kognitív, vagyis különbözik a tudástól.²¹ Jaspers filozófiai hitről alkotott koncepciójához kapcsolódhat ez a meghatározás, jóllehet a filozófiai hit különbözik a hit vallásos fogalmától.

„A filozófiai hit – írja Jaspers – csak későn vált bennem tudatossá. Senki sem tanít- tott imádkozni. De szüleink szigorúan tiszteletre neveltek bennünket, nevelésük

¹³ JASPERS, *Bevezetés a filozófiába*, 32–33.

¹⁴ JASPERS, *Bevezetés a filozófiába*, 6.

¹⁵ JASPERS, *Bevezetés a filozófiába*, 24.

¹⁶ Vö. COPLESTON, *A History of Philosophy*, 160–161.

¹⁷ JASPERS, *Bevezetés a filozófiába*, 31.

¹⁸ Vö. JASPERS, Karl, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, R. Piper & Co Verlag, München 1962, 153–155. 169. JASPERS, *Philosophie I. Philosophische Weltorientierung*, 33., valamint SALAMUN, Karl *Jaspers, Arzt, Psychologe, Philosoph, politischer Denker*, 65–75.

¹⁹ JASPERS, *Bevezetés a filozófiába*, 7.

²⁰ Vö. SALAMUN, Kurt, *Karl Jaspers*, C. H. Beck, München 1985, 148.

²¹ Vö. WERDENICH Endre, *Hit*, in Bangha Béla (szerk.), *Katolikus Lexikon* II., A Magyar Kultúra kiadása, Budapest 1931, 288–292.

vezéreszméje az igazság és a hűség volt, a szüintelen értelmes tevékenység mellett, szabadon fordulva a természet fenségessége és a szellemi alkotások tartalma felé”.²²

Polgári, laikus neveltetése hatására Jaspers számára a hit értelme sokkal inkább a filozófia, és nem a vallás felől megközelítve bontakozott ki. Ahogy ő írt erről, a filozófiai hit fogalma egyre gazdagabban jelent meg életművében:

„*Philosophie* című könyvem megírása óta nyilvánosan képviseltem azt a nézetet, hogy a filozófia tanulmányozásának értelme a filozófiai hit. Ezt *Der philosophische Glaube* című írásomban egyértelműen meg is fogalmaztam”.²³ „A hit valamiféle közvetlenség, ellentétben mindazzal, amit az ész közvetít. A hit: élmény, az átfogó élménye, melyből vagy részesülök vagy nem.”²⁴

A transzcendensről nem győződhetek meg, annak létét nem tudom bizonyítani, kizárólag a saját szabadságom hiteles gyakorlása által tudom elfogadni azt. A filozófiai hit ugrás annak irányába, amit sem bizonyítani, sem cáfolni nem lehet.²⁵ A filozófia a leküzdhetetlen közvetlenség megtapasztalása, ugyanis megfogalmazott nézetek formájában szeretné közölni a filozófiai hit tartalmát, de a gondolat mindig töredékes marad. Annak kell igazsággá kiegészítenie, aki elgondolja, hiszen a saját egzisztenciájában valósítja meg azt, és ez a munka maga a filozófiai hit aktusa. A filozófáló szabad a gondolataival szemben, ezért a filozófiai hit nem válhat hitvallássá, nem merevedhet dogmává. Megmarad benne a befejezetlenség, a nyitottság és a történetiség. Nem rögzíthető végérvényesen. A filozófiai hit egy történeti helyzetben újra és újra az eredetből merít. Az átfogót kell megvilágítania, amely átfogó így mindig közvetített marad. Sőt közvetítettnek kell maradnia.

3. A FILOZÓFIAI HIT TARTALMA

Az átfogó az önmagában vett lét. Jaspers szerint ez lehet Isten rejteje is. Maga az *axis mundi*, a világ tengelye, amely összeköti az egzisztenciát a transzcendenssel.²⁶ Az átfogó körülvesz bennünket, de mi magunk is ez vagyunk. A lét, amely körülvesz bennünket lehet a világ, melynek lényünk egyik oldala a részét képezi, illetve a transzcendencia, amely hozzánk képest egészen más.²⁷ Minden létezőt átfog anélkül, hogy őt bármely másik átfogná. Ez maga a lét. Az átfogó módjai lehetnek

- először is 'meglét' (*Dasein*), amely az egzisztencia lehetősége. Értelem az őt körülvevő világban, amelybe mindennek be kell lépnie, hogy az egyén számára valóvá váljék.

²² JASPERS, Karl, *Filozófiai önéletrajz*, Osiris Kiadó, Budapest 1998, 124.

²³ JASPERS, *Filozófiai önéletrajz*, 127.

²⁴ JASPERS, *A filozófiai hit*, 11.

²⁵ VÖ. KANAKAPPALLY, Benedict, 'Faith' and 'Communication' in the Philosophy of Karl Jaspers, in *Studies in Interreligious Dialogue* 10 (2000/1) 77, valamint ÖRNEK, Yusuf, *Karl Jaspers. Philosophie der Freiheit*, Verlag Karl Abler, Freiburg–München 1986, 88–97.

²⁶ VÖ. OLSON, Alan M., *Transcendence and Hermeneutics. An Interpretation of the Philosophy of Karl Jaspers*, Martinus Nijhoff Publishers, Hague–Boston–London 1979, 137.

²⁷ JASPERS, *A filozófiai hit*, 13–14.

- Másodsorban 'egyáltalában vett tudat' (*Bewusstsein überhaupt*), általános tudat, amennyiben számunkra az objektív lét a tudatunk része. Ezen a szinten fontos az a felismerésünk, hogy a gondolatban és a gondolaton keresztül túllépünk a világon.
- Harmadsorban 'szellem' (*Geist*), amennyiben a szellemi élet bennünk az egészet és az értelmet megalapozó eszmék részese.

A meglétben, az egyáltalában vett tudatban és a szellemben mi világ vagyunk.²⁸ Ezekben a formákban az átfogó (empirikusan) adekvát módon jelenik meg számunkra. Az ember ugyanakkor egzisztencia is a maga szabadságában. Ez túl van az empirikusan objektívvá váló megléten, az egyáltalában vett tudaton és a szellemen is. Ez jelenik meg az elégedetlenségben, melyet az ember önmagával szemben tapasztal, a feltétlenben, melynek a meglét aláveti magát, illetve az egyé válás készítésében (*Drang zu Einen*), melynek során az ember olyan egységre törekszik, amely csak a létet illeti meg. Megjelenik egyfajta visszaemlékezésben (*Erinnerung*), amely mintha a teremtésről való együttes tudásunk lenne, de a halhatatlanság (*Unsterblichkeit*) tudatában is, amely mintha felemelne bennünket az idő fölé. A filozófiai hit érzékeli saját kiszolgáltatottságát, bizonytalanságát és saját védtelenségét is. „A hit a hitetlenség határán egészen parányira zsugorodik, s aztán e pontszerűségéből robban ki a messzeségbe”.²⁹ Ez a *philosophia perennis* abban az értelemben, amely ezen a világon még soha nem fejlődött ki és nem is fejlődhet ki, ennek ellenére folyamatosan jelen van a filozofálás eszméjében.³⁰

A filozófiai hitet, mint *fides qua creditur*, a fent elmondottak jellemzik. De jellemeznünk kell úgy is, mint *fides quae creditur*, melynek Jaspers leírása szerint a következő hittartalmai vannak:

- Isten létezik;
- van feltétlen követelmény;
- a világnak Isten és az egzisztencia között tovatűnő létezése van.

Életművében Jaspers mind közelebb került egyfajta teizmushoz, Isten azonban leginkább a világon túliként, transzcendenciaként jelenik meg a szövegeiben. Isten létéről nem szerezhetünk bizonyosságot, létét nem lehet bebizonyítani, létének feltételezése azonban előfeltétele magának a filozofálásnak. A feltétlen követelmény ebben az összefüggésben, az Istenhez való viszonyban a cselekvés alapját jelenti. A világ tovatűnő jellege abban áll, hogy ugyan minden, amit megismerünk a világhoz tartozik, azonban a világ maga, mint egész sohasem válik az ismeretünk tárgyává. A világban találkozunk egymással az, ami örökkévaló és az, ami az időben megjelenő, vagyis az egzisztencia és a transzcendencia.³¹ Ez a találkozás az időben a világhoz kötött, Istenről és az egzisztenciáról pedig nincs közvetlen tudásunk. Azok a nem-tudott-mivolt lebegésében maradnak (*in der Schwebung des Nichtbewusstseins*).³²

²⁸ VÖ. JASPERS, *A filozófiai hit*, 15.

²⁹ JASPERS, *A filozófiai hit*, 19.

³⁰ VÖ. JASPERS, *A filozófiai hit*, 20., valamint COPLESTON, *A History of Philosophy*, 160.

³¹ VÖ. JASPERS, *Philosophie I. Philosophische Weltorientierung*, 254, PEACH, Filiz, *Death, 'Deathlessness' and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2008, 151–154.

³² VÖ. JASPERS, *A filozófiai hit*, 27–32.

Amennyiben azonban lemondanánk a filozófiai hitről, az azt jelentené, hogy nincs Isten, csak a világ létezik, így maga a világ lenne Isten. Ez esetben nem létezne feltétlen követelmény, csak szokás és konvenció, a világban pedig minden mulandó volna, míg a világ maga örök, nem pedig továtűnő átmeneti lét.³³ Ha mindezt belátjuk, akkor sem létezik azonban egyetlen, a filozófiai hit melletti visszautasíthatatlan érv sem. A filozófiai hit által véghez vitt ugrás végső soron döntés, az ember szabad választása marad.

4. A FILOZÓFIA ÉS A VALLÁS

„Az egyházi autoritás vélekedése azzal ítéli el a független filozófiát, hogy az világi elmélkedés, ami eltávolít Istentől, s hiábavaló töprengéssel megrontja az emberi lelket. A politikai szándék azon az alapon támadja, hogy a filozófusok csak különféleképpen magyarázzatják a világot, holott a fő dolog a megváltoztatása volna”.³⁴

Ez a leírás jól érzékelteti, hogy Jaspers mennyire ódzkodott a totalizáló politikai tendenciáktól,³⁵ de azt is, hogy milyen kifogása volt az egyházi tekintéllyel szemben. Nem valamilyen konkrét történelmi kor egyházi hozzáállását akarta bírálni, hanem általában egy magatartásformát illetett kritikával. Jaspers kifogása szerint ez a magatartásforma mutatkozik meg akkor, amikor a kereszténység a kizárólagosság igényével lép fel, és az egyetlen igaz vallásnak tartja önmagát.³⁶ Ebből a mentalitásból fakadóan – ha nem is mindig, de időről időre – jellemző, hogy a kereszténység a különböző vallásokat részzigazságok halmazának tartja, nem egyszer pogánynak bélyegezve azok követőit, a hitnek erőszakkal érvényt szerző egyházak pedig könnyen a politika eszközeivé válnak, és alaptényezővé válhat bennük a hatalom akarása, a világuralom igénye.³⁷

A vallás általában hajlamos arra törekedni, hogy végérvényesen birtokolja az igazságot, és ilyenkor az általa hitt tartalom kedvéért gyakran felhagy a kommunikációval is.³⁸ Jaspers szerint szükséges a kizárólagosság ilyen igényével szembeni elutasítás, miközben a hiteles keresztény alapmagatartásnak meg kell őriznie a nyitottságát a végtelen előtt, amit sem megragadni, sem kifejezni nem tud a maga teljességében.

Megfogalmazta ugyanakkor egy helyen azt is, hogy „a Krisztusban való hit megszabadul a kizárólagosság igényétől és következményeitől”.³⁹ Jaspers a Bibliát és a biblikus vallást olyan alapvonással rendelkezőnek mutatta be, amelyhez a kizárólagosság igénye a maga egészében nem tartozik hozzá. A biblikus vallásnak önmagában nincs semmi-féle lezáró jellege. A kizárólagosság igénye ugyanis emberi termék, amely nem mutat rá Istenre.⁴⁰

³³ Vö. JASPERS, *A filozófiai hit*, 32.

³⁴ JASPERS, *Bevezetés a filozófiába*, 13.

³⁵ Erről lásd pl. JASPERS, Karl, *A bűnösség kérdése*, Noran Libro, Budapest 2015, illetve JASPERS, Karl, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, R. Piper & Co. Verlag, München 1958.

³⁶ Vö. JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 83–85.

³⁷ Vö. JASPERS, *A filozófiai hit* 73., valamint JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 87–92.

³⁸ Vö. JASPERS, *A filozófiai hit*, 61.

³⁹ JASPERS, *A filozófiai hit*, 74.

⁴⁰ Vö. JASPERS, *A filozófiai hit*, 75.

„A Biblia egy évezred emberi határtapasztatának tárháza. Az emberi szellem attól lett világos, hogy Istenről és önnön magáról bizonyosságot szerzett. Ez adja a Biblia egyedülálló atmoszféráját. A Bibliában kudarcainak alapmódzataiban pillanthatjuk meg az embert. Ám oly módon, hogy a léttapasztalás és a megvalósulás épp a kudarcban válik nyilvánvalóvá”.⁴¹

Die Frage der Entmythologisierung (1954) című írásában vitát folytatott Rudolf Bultmannal, és kiállt a mítosz szükségessége mellett.⁴² Mint filozófus, az ősi mitikus nyelv tisztaságának, annak képi valóságában és erőteljes voltában való megőrzéséért emelt szót.⁴³

„Milyen szegényes nyelvezetű és szűkszavú a mi létezésünk, ha nem érvényesül benne a mitikus nyelv! És mennyire hamis, ha az elkerülhetetlen mitikus gondolkodásmódot bárgyú tartalmakkal töltik meg. Meg kel tisztítani a mitikus szemlélet nagyszerű csodáját, felszámolni azonban semmiképpen sem szabad. A demitologizálás szinte istenkáromló szó”.⁴⁴

Jaspers szerint a mítosz szerepét agyonnyomná mindenféle pragmatikus racionalitás. A mitikus nyelv ugyanis a maga beszédességében és befejezetlenségében rokon az egzisztencia történetiségével. „Mivel a mitikus nyelv történeti, s nem tarthat igényt valamely tudás általános érvényére, éppen ezért képes az egzisztencia történetiségével tudatni, hogy mi adhat neki feltétlen jelleget”.⁴⁵ A mítosz tartalma nem általános érvényű, de megnyilvánul benne a történeti egzisztencia feltétlensége, a filozófiai hit pedig éppen ez előtt a feltétlen előtt áll meg. A Biblia olvasása által az olvasó magáévá teszi a tartalmakat és részt vesz azokban. „A mitikus tartalmakkal olyan állapotba kerül, amelyeket ezáltal mint lehetőségeket él meg, a tartalmakat képekben látja, amelyek megjelennek előtte, fontossági sorrendbe rendeződnek, s amelyek egytől egyik önmagukon túlra, a képnélkülibe mutatnak”.⁴⁶ Jaspers istene nem más, mint a vallási tapasztalat történetiségén keresztül megmutatózó feltétlen,⁴⁷ a bibliai vallás tapasztalata pedig a történetekben megjelenő feltétlenre irányítja a figyelmünket.

5. MINDENNEK TÜKRÉBEN MIT KEZD HET JASPERS A VALLÁSOS HITTEL?

Ami a transzcendencia, azt az ember csak egy olyan világgal való szembesülésben tapasztalja meg, amelynek valóságában az a veszély fenyegeti, hogy elveszíti önmagát. Mivel önmegvalósítása, vagy ahogy Jaspers mondta, önteremtése során többször ütközik saját korlátaiba, a transzcenciával úgy találkozik, mint valami olyannal, ami elérkezve elragadja az ember kudarcát.

⁴¹ JASPERS, *A filozófiai hit*, 80.

⁴² VÖ. OLSON, *Transcendence and Hermeneutics. An Interpretation of the Philosophy of Karl Jaspers*, 146–156.

⁴³ VÖ. JASPERS, *Mi az ember?*, 193.

⁴⁴ JASPERS, *Mi az ember?*, 194., vö. JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 487.

⁴⁵ JASPERS, *Mi az ember?*, 195.

⁴⁶ JASPERS, *Mi az ember?*, 197.

⁴⁷ VÖ. SALAMUN, *Karl Jaspers, Arzt, Psychologe, Philosoph, politischer Denker*, 86.

Jaspers megkülönböztette ezeket a transzcendencia-élményeket Isten Jézus Krisztusban adott kinyilatkoztatásától. A kinyilatkoztatás keresztény értelmezése kapcsán zavarta, hogy annak során Isten nem konkrétan szól az egyénhez, hanem egy általános tanítás keretében. A kinyilatkoztatás olyan értelmezése, amelyet egyébként a keresztény megközelítés is magában foglal, egy általános tanítás közlésén túl Isten személyes önkinyilatkoztatásaként is értelmezhető. A keresztény kinyilatkoztatás ilyen megközelítése azonban Jaspers számára távoli maradt. Bírálata a keresztény kinyilatkoztatásnak egy olyan fogalma ellen irányult, amely annak egy korlátozott megközelítése volt csupán.

A filozófiai hit fogalma Jaspers létfilozófiájának egyik alapfogalma. Azért alapvető, mert mindenekelőtt az ember saját önvalóságával foglalkozik, és az önvalóság megvalósulásának szükséges feltétele. Jaspers filozófiai hitről alkotott fogalmának van egy nagyon sajátos egzisztenciális jelentése, ezért nem mindig könnyű összehasonlítani a keresztény hittel. Jaspers számára a hit az ember hozzáállása és elkötelezettsége az iránt, ami túlmutat az objektíve megismerhető dolgokon. Azt állítja, hogy a filozófiai hit személyes, és szorosan kapcsolódik az egzisztenciális tapasztalatokhoz. Más szóval, a hit igazsága személyes elkötelezettség kérdése. Jaspers számára a hit közvetlen, ellentétben mindazzal, ami közvetített és a megértés által közvetített.⁴⁸ Emlékeztet arra, hogy az a vallásos hit, amely a kinyilatkoztatáson alapul a Szentírás, az intézmények és a papság által közvetített, míg a filozófiai hit legfontosabb fogalma a szabadság, amely éppen azt a bizonyosságot és a védelmet tagadja, amelyet a vallások állítólag nyújtanak az egyéneknek.⁴⁹ Kifogása a vallásos hittel szemben ebben foglalható össze.

Mindennek ismeretében érdekes lehet eljátszani azzal a gondolattal, hogy Jaspers esetleges személyes istentapasztalata milyen következményekkel járt volna a filozófiai gondolkodására nézve. Ahogy idéztem, a filozófia feladatát a tenger képén keresztül érzékeltette. Jeromos atya (1907–1985), a franciaországi Sept-Fons trappista apátság szerzetese írja a *Monasztikus íráskönyv* című könyvében: „A csönd emlékeztet az óceán nagy hullámára, amely miután a csónakot ismeretlen föld felé vitte, otthagyja a mindig félelmetes parton, ahol egyedül a Végtelen jelenléte fog uralkodni”.⁵⁰ A tenger képét használja tehát. Anélkül, hogy racionális érveket keresnénk, most egy pillanatra engedjük csak hatni magunkban ezt a képet. A tenger szemlélésekor a filozófiai hit és a keresztény hittapasztalat jellege mintha nem is volna olyan távoli egymástól.

⁴⁸ Vö. WEIDMANN, Bernd, *Philosophischer Glaube nach Karl Jaspers*, in Neders, Markus (Hrsg.), *Philosophischer Glaube und christlicher Offenbarungsglaube*, Verlag Traugott Bautz GmbH, Nordhausen 2022, 19–22.

⁴⁹ Vö. PEACH, Filiz, *Reflections on Philosophical Faith and Faith in the Twenty-First Century*, in WAUTISCHER, Helmut – OLSON, Alan M. – WALTERS, Gregory J. (eds.), *Philosophical Faith and the Future of Humanity*, Springer, Dordrecht – Heidelberg – London – New York 2012, 254–255.

⁵⁰ Idézi SARAH, Robert – DIAT, Nicolas, *A csönd ereje*, Szent István Társulat, Budapest 2019, 78.

Pázmány Péter nagyszombati egyetemalapítása és a magyarországi jezsuita iskolahálózat

A 16. század elején mély átalakulás játszódott le az európai társadalomban. Ez az átalakulás alapvetőleg megváltoztatta az oktatás és a társadalom viszonyát. Az átalakulás egyik fontos eleme a kora újkori állam létrejötte volt, amelynek már világos, jól körül határolt területe és alattvalói voltak. Részint ezen alattvalók ellenőrzése, részint az állam sikeres működéséhez szükséges bevételek megszerzése lett a feladata az egyre terebélyesedő hivatali apparátusnak. A hivatali apparátus sikeres működése egyre több és egyre jobban képzett munkaerőt igényelt.¹ Az állam létrejöttével párhuzamosan még egy másik, nem kevésbé jelentős változás is lejátszódott. A 16. század során kiformalódó felekezetek, protestánsok és katolikusok egyaránt papjaik elé magas erkölcsi és tudásbeli követelményeket állítanak, amelyek elsajátítása szervezett formában közép- és felsőfokú tanintézményekben történik meg.²

A frissen alapított jezsuita rend nagyon gyorsan felismerte a társadalmi igény és az oktatási valóság között tátongó űrt, és készek voltak felvállalni annak betöltését. 1548-ban Messinában vették át az első iskolát, 1551-ben már megjelentek az Alpokon túl, nevezetesen Bécsben.³ Tíz évvel később, 1561-ben már Nagyszombatban alapítottak kollégiumot és vettek át iskolát, igaz egyelőre csak átmenetileg.⁴ De mi vezette őket erre az ebben a korban szokatlan lépésre, hogy szerzetesrendként intézményesen bekapcsolódjanak az oktatásba? Úgy tűnik, hogy leginkább az a meggyőződés, hogy az iskola, a klasszikus műveltség és az ókeresztény eszmények jellemformáló erővel bírnak, és meg-

¹ REINHARD, Wolfgang: *Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart. Dritte, durchgesehene Auflage.* München 2002, 125–140. A tanulmányhoz kapcsolódó kutatások a K 131973 sz. NKFI-projekt „Katolikus iskoláztatás a kora újkori Nyugat-Magyarországon: a Nagyszombat–Pozsony–Győr régió diákságának társadalomtörténeti vizsgálata” keretében folytak.

² TUSOR Péter: *Felekezetszerveződés a kora újkorban.* In: *Vigilia* 73 (2008/1) 12–18., különösen 15–17. A konfesszionalizáció kérdéséről újabban: REINHARD, Wolfgang: *A felekezet és felekezetszerveződés Európában. A tudományos diskurzus fejleményei.* Budapest 2017. (Collectanea studiorum et textuum, classis III, fasc. I.)

³ MALLEY, John O.W.: *Az első jezsuiták.* Budapest 2006, 226–242. WRBA, Johannes: *In der Nähe des römischen Königs. Die Gründung des Jesuitenkollegs in Wien.* In: *Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491–1556.* Hrsg. von Andreas FALKNER und Paul IMHOF. Würzburg 1990, 331–357.

⁴ PÉTERI János [Petruch Antal]: *Az első jezsuiták Magyarországon (1561–1567).* Róma 1963.

teremtik az alapot ahhoz, hogy valaki mélyebben átélhesse keresztény hitét, az evangélium örömhírét.⁵

Magyarország nem bizonyult könnyű diónak a Jézus Társaság számára. A nagyszombati alapítás végül is több okból is kudarcba fulladt. Sem a társadalmi támogatottsága nem volt megfelelő, sem a rendi lehetőségek nem álltak rendelkezésre. Az ekkor, az 1560-as években zajló Oláh Miklós-féle katolikus megújulás kísérlet, ennek keretében jön létre a nagyszombati kollégium, kudarcba fulladt, egyetlen maradandó eredménye volt az esztergomi főegyházmege nagyszombati szemináriumának a megalapítása 1566-ban.⁶ Az 1567. évi visszavonulást követő fél évszázad a próbálkozás időszaka a jezsuiták hazai történetében. próbálkoznak a Magyar Királyságban és a frissen megszületett Erdélyi Fejedelemségben is: Mindkét terepen a kezdeti sikereket kudarcok követik, nem sikerül a kolozsvári egyetemalapítás (1581), a Bocskai-felkelés pedig elsodorja a vágsellyei kollégiumot és az ott szépen induló iskolát (1605).⁷ E kudarcos időszaknak is van azonban egy fontos hozadéka, létrejön egy olyan magyar jezsuita csoport, amely a következő évtizedekben fontos szerepet játszik a Társaság magyarországi megtelepedésében. E csoportnak legkiemelkedőbb képviselője Pázmány Péter (1570–1636), de rajta kívül olyan személyiségek tartoznak hozzá, mint a kiváló szervezői és vezetői képességekkel megáldott Dobokay Sándor (1565–1621), Dobronoki György (1588–1649), Forró György (1571–1641), vagy éppen Hajnal Mátyás (1578–1644), Vásárhelyi Gergely (1561–1623), a bibliafordító Káldy György (1573–1634), hogy csak néhány név kerüljön megemlítésre.

A 17. század elején egy pillanatra úgy nézett ki, hogy nem csupán a jezsuiták kerültek nehéz helyzetbe Magyarországon, hanem magának a magyarországi katolikus egyháznak is megvannak számlálva az órái. Az 1606. évi bécsi békekötés és az 1608. évi katolikusellenes törvénycikkek korában vagyunk.⁸ De nem így történt, a felmorzsolódás helyett fél évszázad alatt egy megújult, önbizalommal teli, expanzióra kész és expanzióra képes katolikus egyház áll előttiünk. A magyar katolikus egyház egyik sorskérdése volt, hogy képes-e olyan alsópapságot életre hívni, amely felekezete tanait hiteles módon tudja közvetíteni a magyarországi társadalom különböző rétegei felé. Mindehhez több tényezőre volt szükség, többek között iskolákra. A magyar királyok (Habsburg uralkodók), a magyar főpapság, a lassanként újra katolikussá váló magyar főnemesség, valamint a Jézus Társaság rendi vezetésének elszántsága és összefogása a kedvezőtlen politikai és törvényi keretek ellenére lehetővé tette, hogy az 1615 és 1650 közötti évtizedekben elkezdjen kiépülni egy katolikus középiskolai iskolahálózat. Történt mindez annak ellenére, hogy a harmincéves háború szele a Magyar Királyságot is elérte, az erdélyi fejedelmek támadásai több alkalommal is veszélybe sodorták az addig útnak indított katolikus intézményeket.

A jezsuita rend első sikeres, tartósnak bizonyuló alapítása Horvát-Szlavónország fővárosában, Zágrábban jött létre 1607-ben. Ezt követte a következő évtizedben két

⁵ MALLEY, John O. W.: *Az első jezsuiták*, 234–242.

⁶ DÉKÁNY Vilmos: *Az esztergomi szeminárium négyszázéves jubileumára*. In: *Vigilia* 31 (1966/7) 442–454. FAZEKAS István: *Oláh Miklós, az Ósrégi Szeminárium alapítója*. In: *Magyar Sion, Új Folyam* 11 (53) (2017/2) 215–228.

⁷ MOLNÁR Antal: *Lehetetlen küldetés. Jezsuiták Erdélyben és Felső-Magyarországon a 16–17. században*. Budapest 2009.

⁸ TUSOR Péter: *Az 1608. évi magyar törvények a római inkvizíció előtt: II. Mátyás kiközösítése*. In: *Aetas* 15 (2000/4) 89–105.

másik intézmény, a Jézus Társaság több éves előkészítő munka után 1615-ben két intézményt indított útnak. Az egyik Felső-Magyarországon nyílt meg, Homonnán. Fő támogatója a néhány évvel korábban katolizált Homonnai Drugeth György volt, de a régió más katolikus főurai is sokat tettek az anyagi alapok megteremtéséért (így például Alaghy Menyhért, Esterházy Miklós, Forgách Zsigmond). A rend igen nagy szerepet szánt az új intézménynek, a régió katolikus életének egyfajta új központjaként tekintettek rá, amelynek működését azonban Bethlen Gábor erdélyi fejedelem első magyarországi támadása évekig lehetetlenné tette (1619–1622).⁹

A másik intézmény Nagyszombatban jött létre. Kezdeményezője Forgách Ferenc esztergomi érsek (1607–1616) volt. Eben az esetben nem volt szükség új anyagi alapokra, azt a még 1586-ban jezsuitáknak adományozott turóci prépostság szolgáltatta (itt persze szükség volt némi ügyeskedésre, mert a jezsuiták 1608-ban törvénybe foglalt birtokképtelensége miatt, egyelőre közvetlenül nem vehették át a javadalmat). A jezsuiták a nagyszombati domonkos apácák épületeit kapták meg. 1615. október 1-én ünnepélyes átadási ünnepség után itt kezdte meg működését a jezsuita rend majdani legfontosabb magyarországi intézménye. A jezsuita rend ezzel a lépéssel megjelent a magyar katolikus egyház akkori központjában, amely még ugyan messze van attól, hogy „Kis Róma” legyen belőle, de a jezsuita letelepedés egy fontos lépés volt ebben az irányban. Néhány évtized alatt egyházi és világi támogatók segítségével létrejön egy olyan épületkomplexum, tengelyében a Keresztelő Szent János templommal, a Magyar Királyság első barokk templomával, amely lehetővé teszi azon sokrétű tevékenység magas fokú végzését, amely egy jezsuita kollégium sajátja, és amelynek csak egyik szegmense, igaz, fontos szegmense az oktatás. A nagyszombati gimnázium jelentőségét jól mutatja, hogy az ország egész területéről érkeztek ide diákok, különösen alapítását követő évtizedekben rendelkezett nagy jelentőséggel, amikor a katolikus iskolarendszer még meglehetősen feghjas volt.¹⁰

Bár a nagyszombati kollégium a fentebb emlegetett viharokban többször kénytelen volt beszüntetni működését, a jezsuiták mind ahányszor visszatértek és újrakezdték. E támadások közül kétségtelenül az 1619 és 1622 közötti évek voltak a legsúlyosabbak, amikor Pázmány és püspöktársai több évre emigrációba kényszerültek, az egyházi élet normális működése megakadt. A folytonos újrakezdésben segítségükre volt saját elszántságukon túl a működésük, mindenekelőtt oktatói tevékenységük iránt megnyilvánuló komoly társadalmi igény.

Miért is olyan népszerűek a jezsuiták iskolái? Sokat számít, hogy a kor legmodernebb oktatási módszereit alkalmazzák. Mindenekelőtt igyekeznek az egy korban lévő gyermekeket együtt oktatni, osztályokat hoznak létre, az egyes osztályok élére külön tanárt állítanak (bár ez az elv gyakran csorbul, a kisebb gimnáziumokban Magyarországon két-két osztályt visz egy tanár). Az egy osztályhoz tartozó diákok külön tanterem-

⁹ LUKÁCS László – MOLNÁR Antal: *A homonnai jezsuita kollégium (1615–1619)*. In: *Művelődési törekvések a korai újkorban. Tanulmányok Keserű Bálint tiszteletére*. Szerk. BALÁZS Mihály et al. (Adattár XVI–XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez 35.) Szeged 1997, 355–399.

¹⁰ KÁDÁR Zsófia: *A nagyszombati jezsuita kollégium, gimnázium és tanuló (1616–1773)*. In: FAZEKAS István – KÁDÁR Zsófia – KÖKÉNYESI Zsolt – TERNOVÁČZ Bálint: *A nagyszombati jezsuita gimnázium diáksága. Anyakönyvi adattár (1616–1772)*. Budapest 2023 [megjelenés alatt]. Nagyszombatról a kora újkorban: FAZEKAS István: *Az esztergomi főegyházmegye és Nagyszombat a kora újkorban*. In: *Visszatérés a magyar Sionra. Tanulmányok az érseki székhely Esztergomba történeti visszatérésének 200. évfordulója alkalmából*. Szerk. FEJÉRDY András – HEGEDŰS András. Esztergom 2022, 6–26.

ben tanulnak. Minden egyes tanévre világos tantervi célkitűzéseket fogalmaztak meg: meghatározták az egyik évfolyamból a másik évfolyamba történő lépés követelményeit, és ezt be is tartották az év végi vizsgák segítségével. A jezsuita gimnáziumok anyakönyveit tanulmányozva jól látható, hogy a diákok tekintélyes része tanulmányai folyamán nem egyszer évismétlésre kényszerült, amit nem tekintettek eleve szűgyennek. Az elméleti és gyakorlati képzés sajátos egyensúlyát teremtették meg. A tananyag szóbeli közvetítésén, a diktáláson, tanári magyarázatokon alapul, amelyet a diákok tankönyvekből követtek. A tanulás folyamatában fontos szerepet kapott a szóbeli ismétlés, de a magasabb osztályokban írásbeli fogalmazásokat is elvártak diákjaiktól, továbbá részvételt a rendszeres disputációkon, vagy akár a rendszeresen színpadra állított színdarabokba való bekapcsolódást. A képzés hatékonyságát jelentősen növelte, hogy a kor átlag tanáránál jobban képzett, magasabban művelt, jobban motivált tanárokat tudtak csatasorba állítani. Az egységes tanrend lehetővé tette (az 1599-ben bevezetett *Ratio studiorum*), hogy egyfajta belső, középiszkolai peregrináció is működjön, azaz a diákok, ha élethelyzetük megkívánta, iskolát váltsanak, és egy másik jezsuita középiskolában folytassák tanulmányaikat.¹¹

A jezsuita oktatási rendszernek még egy fontos előnye volt: ingyenes volt, nem kellett tandíjat fizetni. Ezzel a társadalom széles rétegei előtt nyílt meg a tanulás lehetősége. Mindenekelőtt a befogadó városi közösség élvezte ennek az előnyeit, hisz nekik valóban ingyen volt, a városon kívülről érkezőknek ugyanis gondoskodni kellett valami úton-módon a gyermek lakhatásáról és ellátásáról. A korabeli jezsuita kollégium ugyanis erre nem kínált megoldást, csupán a diákok egy töredéke kapott ösztöndíjas helyet nemesi konviktusban, vagy kapott ellátást szolgálódiákként, *credentionarius*ként. A diákmunkát nem a 20. század fedezte fel, már a jezsuita diákok egy része is aratások és szüretrek alkalmával teremtette elő ellátása költségeit, vagy legalábbis annak egy részét. A nyugat-magyarországi jezsuita gimnáziumok anyakönyvének társadalomtörténeti szempontú feldolgozása azt mutatja, hogy a korabeli jezsuita iskola egyfajta társadalmi kohóként is működik: az iskolában minden társadalmi réteg jelen van, igaz eltérő arányban. A diákok mintegy 40–50%-a a korabeli Magyarországon igen széles réteget képező nemességből kerül ki, mintegy harmaduk városi származású, a harmadik harmadot pedig a közrendűek, szabadosok és jobbágyok gyermekei alkotják. Az iskola minden jel szerint a társadalmi felemelkedés egyik fontos csatornáját képezte, a korabeli katolikus egyházhoz hasonlóan.¹²

A jezsuita oktatás hatékonyságát növelte korábban jelzett rugalmassága. A *Ratio* öt-osztályos gimnáziumról beszél, amely a valóságban hatosztályos. Magyarországon nagyon gyorsan hétosztályossá fog alakulni, az alsó osztályt, a parvat ugyanis két évfolyamra osztották. De ha a helyzet úgy kívánta, és túl nagy számban jelentek meg az iskola kapujában elemi ismereteket nélkülöző gyermekeket vezető szülők, akkor olyan tanuló-csoportokat is életre hívtak, ahol alapismereteket, írást és olvasást oktattak. Igény szerint

¹¹ Összefoglalóan: FINÁCZY Ernő: *A reneszánsz kori nevelés története*. Budapest 1919 [reprint 1986], 241–276. Egy magyarországi iskolára alkalmazva: ACSAY Ferenc: *A győri kath. főgimnázium története 1626–1900*. Győrött 1901, 192–274.

¹² FAZEKAS István – KÁDÁR Zsófia – KÖKÉNYESI Zsolt: *A győri jezsuita gimnázium diáksága. Anyakönyvi adattár (1630–1773)*. I. Budapest 2020 (Katolikus iskoláztatás a kora újkori Magyarországon I), 22–24. UŐK: *A pozsonyi jezsuita gimnázium diáksága. Anyakönyvi adattár (1637/1650–1772)*. I. Budapest 2021 (Katolikus iskoláztatás a kora újkori Magyarországon II), 57–60. REINHARD, Wolfgang: *Kirche als Mobilitätskanal der frühneuzeitlichen Gesellschaft*. In: *Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität*. Hrsg. von Winfried SCHULZE unter Mitarbeit von Helmut GABEL. München 1988, 333–351.

döntöttek arról is, hogy mely iskolában tanítanak alapismereteket latin mondattanig (*syntaxis*) és görög nyelvi alapokig bezárólag, és mely iskolában alakítanak ki felsőbb osztályokat, a *humaniora* két osztályát, amelyek fő célja a költői és prózai előadás mester-ségbeli fogásainak átadása volt (kisgimnázium, nagygimnázium).¹³

Rugalmasság jellemezte a jezsuita iskolát felekezeti téren is működésük első évszázadában. Voltak olyan iskolák, főleg a 17. században, ahol nagy számban tanultak protestáns diákok, mint pl. Győrben, ahol volt egy evangélikus közösség, amely viszont saját iskolával nem rendelkezett. Bár magasabb osztályba, a két felső osztályba protestáns diákokot nem lett volna szabad felvenni, a 17. században ezt a szabályt Magyarországon kevésbé alkalmazták, ilyen módon, az iskolálatogatás révén a helyi közösséggel való érintkezést is növelték.¹⁴

Ezek az okok magyarázhatják, hogy a Jézus Társaság képes volt áttörni az esetenként a befogadó városi közösségben vele szemben fennálló ellenállást (a kép teljességéhez hozzátartozik, hogy a rend működése mindig is megosztó volt, katolikus egyházon belül és kívül). Nem szabad feledni, hogy a jezsuita kollégiumok gazdasági egységként is működtek, komoly teret foglaltak el az általában szűk, kevés ingatlant tartalmazó belvárosban, annak képét jelentősen átalakította a jezsuita rendház–templom–iskola épülettömbje.¹⁵ A kollégium hatékony működéséhez pedig szükség volt külvárosi vagy városközei majorságokra és rekreációs célokat szolgáló nagy kiterjedésű kertre. A jezsuiták állatai általában ott legeltek, ahol nem kellett volna, és a kollégium nem egyszer ott és akkor mérte ki a borát, mikor nem kellett volna. A konfliktusmezőket megsokszorozták a diákok, akik lelopták a polgárkertek gyümölcseit, megdézsmálták az élesztárakat, kocsmái veredésekbe keveredtek, nem egyszer felborították az egyházi körmenetek rendjét.¹⁶

A nagyszombati egyetem megalapítását megelőző húsz évben, tehát az 1615 és 1635 közötti két évtizedben (a horvátországi, 1607-ben alapított Zágrábot figyelmen kívül hagyva) még két, nagy jövő előtt álló kollégium került alapításra, Pozsony (1626) és Győr (1627). Sikerült felállítani még négy rezidenciát, mindannyian Nagyszombat alá lettek rendelve, meglehetősen nagy területen elszórva: Homonna Felső-Magyarországon, Kolozsmonostor és Karánsebes Erdélyben, Gyöngyös pedig a hódoltságban működött. Ezenkívül négy, általában két főt foglalkoztató misszió létezett még, így Esterházy nádor biccsei birtokán, az akkor éppen III. Ferdinánd király tulajdonát képező Léván és van egy további missziós állomás Kassán is, illetve egy további a hódoltságban Pécsen. A fejlődő intézményhálózat működtetését, a lelkipásztorkodás és oktatás sokrétű feladatát mintegy nyolcvan rendtag látta el.¹⁷

A Jézus Társaság 1635-re, a nagyszombati egyetem alapításának évére teljes középiskolai képzést biztosító iskolát, azaz nagygimnáziumot működtetett Nagyszombaton

¹³ Pl. az alsóbb osztályok alakulása Győrben: FAZEKAS–KÁDÁR–KÖKÉNYESI: *A győri jezsuita gimnázium diáksága*, 38–49.

¹⁴ Zsófia KÁDÁR: *The Difficulties of Conversion. Non-Catholic Students in Jesuit Colleges in Western Hungary in the First Half of the Seventeenth Century*. In: *Hungarian Historical Review* 3 (2014) 4. 729–748.

¹⁵ Ismét csak nyugat-magyarországi példák: KÁDÁR Zsófia: *Jezsuiták Nyugat-Magyarországon a 17. században. A pozsonyi, győri és soproni kollégiumok*. Budapest 2020, 65–115.

¹⁶ NÉMETH Imre: *Adatok a nagyszombati egyetemi ifjak életéhez*. In: *Katolikus Szemle* 32 (1918) 449–456.

¹⁷ KÁDÁR Zsófia: *A hőskor*. In: *Jezsuiták kezdetektől napjainkig Magyarországon*. Szerk. SZOKOL Réka – SZÖNYI Szilárd. Budapest 2021, 102–105, 108–111. LUKÁCS, Ladislaus: *Catalogi personarum et officiorum Provinciae Austriae S. I. II. 1601–1640*. Romae 1982, 425–427, 433.

kívül Pozsonyban, Győrben, Homonnán, Kolozsmonostoron, és kisgimnáziumot Gyöngyösön. Mint látható minden nagy régióba (Dunántúl, Alsó-Magyarország, Felső-Magyarország, Erdély, Hódoltság) jutott már komoly képzést biztosító katolikus iskola. Az első három a Habsburgok uralta Magyar Királyság törzsterületének katolikusai számára adta meg a tanulás lehetőségét. Miközben Győr és Pozsony regionális oktatási központnak nevezhető, amelyeknek diákjai elsősorban a környező megyékből érkeztek, bár Győrnek komoly vonzáskörzete volt a hódoltság fele, és kezdetben nagy számban érkeztek diákok Szlavóniából egészen a varasdi gimnázium megnyitásáig (1636). Az előzőktől eltérően Nagyszombat, ahogy már említésre került, országos vonzáskörzettel rendelkezett.

A képzési paletta ebben a Habsburgok uralta Magyarországon gyorsan bővült, 1650-ig bezárólag a királyi Magyarországon újabb teljes gimnázium kezdte meg működését Sopronban (1636) és Trencsénben (1650), valamint egy kisgimnázium grammatikai osztályokkal Besztercebányán (1648), és van egy további kisgimnázium Pápán (1638) is, amelyet kivételesen nem jezsuiták, hanem pálosok vezettek.¹⁸ A külön világnak tekinthető felső-magyarországi részeken az Ungvárra áthelyezett homonnai iskola (1644) mellett Szepesen (néhány éven át) és Szatmáron lehetett még tanulni, 1651-ben pedig Kassán fog az oktatás megindulni, hogy egy évtized alatt teljes képzést nyújtó intézménnyé fejlődjön fel (a jezsuiták oktatási intézményeiket egységként kezelték, és ha kellett nemcsak lefelé, de felfelé is bővítették az oktatási kínálatot felsőfokú, akadémiai kurzusokkal, a végpontot pedig az egyetemi karok megnyitása jelentette). Az erdélyi és hódolt részeken annyi változás történt, hogy Gyöngyös 1652-től nagygimnáziumként működött tovább, újabb iskola alapítására nem került sor. Az ezekben a régiókban működő egy-egy iskola minden bizonnyal lefedte az igényeket. A kisebb gimnáziumokban 250–300, a nagyobbakban 4–500 diák tanult, a nagyszombati gimnázium diáklétszáma pedig nemegyszer a 600 főt is átlépte.¹⁹

A nagyszombati egyetem megalapítása a magyar katolicizmus életében döntő fordulatot hozott. Pázmány elképzelése szerint az intézmény mind a magyar egyház, mind az állam szolgálatára alkalmas embereket fog majd nevelni, ahogy azt az alapítólevélben is megfogalmazta.²⁰ A várakozás be is teljesedett, a frissen alapított egyetem fontos szerephez jutott a papképzés terén, amelyet, ahogy az jelzésre került, a kora újkor teljesen átformált. Jelentőségét a világi értelmiség képzése terén sem lehet eléggé hangsúlyozni, de a 17. századi állami hivatalnokság tanulmányainak vizsgálata azt mutatja, hogy a sikeres karrier nem feltétlenül tételezte fel az egyetemi végzettségét. A kor humanista középiskolája, protestáns és katolikus változatban is, megadta azt az alaptudást és felépültek azok a személyiségjegyek is, amelyekre támaszkodva a gyakorlatban meg tudta szerezni a hivatal által elvárt szakismereteket.²¹ Más volt a helyzet a papság esetében. Ahogy az

¹⁸ BAKONYVÁRI Ildefonz: *A pápai kath. gimn. története a pálosok idejében*, Pápa 1896 [reprint 1998]. Az iskolalapításokra a Lukács-féle, fentebb idézett rendi katalóguson túl lásd még MÉSZÁROS István: *Középsztintű iskoláink kronológiája és topográfiája 996–1848*. Budapest 1988, passim.

¹⁹ LUKÁCS, Ladislaus: *Catalogi personarum et officiorum Provinciae Austriae S. I. II. 1601–1640*. Uő: *Catalogi personarum et officiorum Provinciae Austriae S. I. III. 1641–1665*. Romae 1990.

²⁰ Pázmány Péter bíbornok, esztergomi érsek, Magyarország hercegprímása összegyűjtött levelei II. Sajtó alá rendezte HANUY Ferenc. Budapest 1911, 578–580. Magyarul: PÁZMÁNY Péter – *Válogatás műveiből*. A bevezetőt írta Öry Miklós és Szabó Ferenc. Az írásokat válogatta Öry Miklós, Szabó Ferenc és Vass Péter. I. 371–373.

²¹ FAZEKAS István: *A Magyar Udvari Kancellária és hivatalnokai 1527–1690 között*. Budapest 2021, 211–213.

már említésre került, a kora újkorban a klerikusok felé magas erkölcsi és tudásbeli követelmények fogalmazódtak meg. A tudás megszerzésének a legegyszerűbb módját, magas színvonalon tegyük hozzá, az egyetemek kínálták. A papi személyiséget a 16. század közepén kiformalódó, Trentói Zsinat által kodifikált szemináriumok hivatottak felépíteni.²² Az említett tudásháttér megteremtése egyetemeken történt meg, egy hétéves képzés során, amely magában foglalt egy hároméves, előkészítő jellegű filozófiai kurzust és négy év módszeres teológiai képzést. Mivel a korban Európa szerte nagy volt a paphiány, kialakult egy kompromisszumos megoldás, amelyet Borromei Szt. Károly alkalmazott először. A gyors csatasorba állítás érdekében a jelölt egy egyéves filozófiai képzésen megy át, amelyet egy kétéves ún. morális kurzus követett, amely csupán a legfontosabb lelkipásztori ismeretek átadását célozta meg. Mivel a paphiány Magyarországon is komoly probléma, ez a képzési forma nálunk is gyakorlatba jött, és egészen a 18. század közepéig nyomon követhető. A két képzési formának egyébként számos variánsa figyelhető meg, a legtrikább, ha valaki mind a hét évet elvégezte.²³

A papi utánpótlás biztosításának jelentőségével Pázmány Péter is tisztában volt, és számos intézkedést hozott ezen a téren. Ennek jegyében alapította meg előbb 1619-ben, majd 1623-ban másodszor is a bécsi magyar papnevelő intézetet, a Pazmaneumot, amelynek vezetését a jezsuitákra bízta. Azzal, hogy az intézet székhelyét országhatáron kívülre helyezte, biztosította annak folyamatos működését. A 17. század későbbi eseményei, a kuruc háborúk, visszaigazolták döntése helyességét.²⁴ A papképzés érdekében alapította meg 1631-ben Nagyszombatban a Szt. István szemináriumot, amely rövid időn belül összeolvadt az Oláh-féle szemináriummal.²⁵ A papképzést is fogja szolgálni hosszú távon a szintén Pázmány által alapított Adalbertinum (1619), különböző alapítványokat magához vonzva, amelyben világiak és egyháziak egyaránt helyet kaphattak. Viharosabb sors jutott osztályrészül a szintén Pázmány által alapított nemesi konviktusnak (1624), amely majd csak 1641-ben került újra megnyitásra, és elsősorban szegény sorsú nemes diákok számára biztosított kedvező tanulmányi lehetőséget.²⁶ Ezekben az intézményekben részben gimnazista korú növendékek, részben egyetemet látogató növendékek laktak. Ez azért sem okozott a kor felfogásában gondot, mert ahogy az már jelzésre került, a jezsuiták egy intézményként kezelték oktatási intézményeiket. A nagyszombati gimnáziumra úgy tekintettek, mint az egyetem nyelvi fakultására (*facultas linguarum*).

Pázmány nagyszombati fentebb felsorolt alapításai hatékonyságát sokszorozta meg a nagyszombati egyetem megalapítása (1635. május 12). Az új egyetem legfőbb érdeme, hogy először vált lehetővé hosszú távon, hogy Magyarországon egyetemi szintű képzés folyjék, és egy az addiginál magasabb szintű, kevésbé költséges papképzés vegye kezdetét a Magyar Királyság határain belül. Nem véletlen, hogy néhány éven belül egy egész in-

²² GÁRDONYI Máté: *A papi élet reformja a Trienti Zsinat korában*. Budapest 2001. (Studia Theologica Budapestiensia 27).

²³ MIHÁLYFI Ákos: *A papnevelés története és elmélete I. A papnevelés története*. Budapest 1896, 121–180.

²⁴ RIMELY, Carolus: *Historia Collegii Pazmaniani*. Viennae 1865. FAZEKAS István: *A Pazmaneum története az alapítástól a jozefinizmus koráig (1623–1784)*. In: *A bécsi Pázmáneum*. Szerk. ZOMBORI István. Budapest 2002, 9–177.

²⁵ MOLNÁR Antal: *Az Órégi Szeminárium 17. századi növendékei és mindennapjaik két ismeretlen számadás-könyv tükrében*. In: *Magyar Sion Új Folyam* 11 (53) (2017/2) 232–234.

²⁶ KÁDÁR: *A nagyszombati jezsuita kollégium, gimnázium és tanulói* [megjelenés]. FAZEKAS: *Az esztergomi főegyházmege és Nagyszombat*, 23.

tézményháló szerveződött a nagyszombati egyetem köré. 1650-ben létrejött az ún. generális szeminárium, amely Magyarország minden egyházmegyéjéből befogadott növendékeket, majd 1687 körül megnyílt a Szelepcsényi-féle Marianum. A pálosok 1653-ban alapítottak tanulmányi házat az egyetemen tanuló növendékeik számára, amely idővel rendi főiskolává nőtte ki magát. Az 1638-ban újjászervezett bencés rend is szívesen küldte növendékeit Nagyszombatba, ahol azután 1672-ben tanulmányi házat hoztak létre.²⁷

Az egyetem jelentőségét jól mutatja, hogy 1656–1660 között a három nagy nyugat-magyarországi, pozsonyi, győri és nagyszombati jezsuita gimnáziumban végzett, egyetemi tanulmányokat megkezdő diákoknak nem kevesebb, mint 80%-a Nagyszombatban tanult tovább (öt év alatt mintegy 200 személyről van szó). Graz, Bécs, Olmüic alapítványi helyei ezt a tömeget aligha lettek volna képesek befogadni.²⁸

Pázmány nagyszombati egyetemalapítása logikus folytatása volt mindazoknak a lépéseknek, amelyek az előző két évtizedben katolikus oktatásügy terén történtek. Az egyetem mintegy betetőzte a korabeli magyar katolikus iskolarendszert, és ugyanakkor egy újfajta generátorként is működött, ahogy azt a következő évtizedek nagyszabású iskolaalapításai mutatják.

²⁷ FAZEKAS: *Az esztergomi főegyházmegye és Nagyszombat*, 22–25.

²⁸ A három jezsuita gimnázium anyakönyvi adattárából származó adatok alapján: FAZEKAS–KÁDÁR–KÖKÉNYESI: *A győri jezsuita gimnázium diáksága...* Uő: *A pozsonyi jezsuita gimnázium diáksága...* FAZEKAS–KÁDÁR–KÖKÉNYESI–TERNOVÁ CZ: *A nagyszombati jezsuita gimnázium diáksága...*

Pázmány egyetemalapítása és a Szentszék

Pázmány Péter 1635. évi nagyszombati egyetemalapítása a kora újkori magyar történelem és egyháztörténet egyik legkiemelkedőbb ténye. Az alapítás recepciójának, kultuszának eseményei és színterei sokrétűek, irodalma pedig kiterjedt.¹ Az egyetem felállításának jelenetőségét új kontextusba helyezi a bázisát képező jezsuita kollégiumi, társulati és gimnáziumi hálózat módszeres feltérképezése. A nagyszombati, győri és pozsonyi középiskolai anyakönyvek publikálása Fazekas István, Kádár Zsófia és a „Kora újkori jezsuita iskoláztatás Kutatócsoport” többi tagja által valódi „big data” forrásbázist tett hozzáférhetővé. Az *online* (is) használható adattár a művelődéstörténet mellett új távlatokat nyit a kora újkori magyar történelem eddig hozzáférhetetlen rétegeinek megismerésében.²

E munkálatok mellé kívánunk most felzárkózni, még hozzá a vatikáni kutatások felől közelítve. Eredetileg Magyarország és a római Szentszék kora újkori kapcsolataihoz, kiváltképpen a római magyar agenzia történetéhez gyűjtöttünk forrásokat. E célból végeztünk kutatásokat többek között a nagyszombati jezsuita kollégium *Registrata* és *Irregistrata* sorozataiban illetve az *Acta Ecclesiastica* iratai között az országos levéltárban. Így kerültek kezünk közé az egyetemalapítás dokumentumai. Figyelmes autopsziájuk nyomán az alábbiakban azt vizsgáljuk, hogy a kora újkori magyar jezsuita oktatási rendszer élén álló nagyszombati egyetem végül milyen formában kapta meg kánonjogi „akkreditációját”? Milyen egyházi „jogszabályi környezetben” végezhetette a laureátusi, magiszteri és doktori promóciókat az új akadémia? Másként fogalmazva: amikor az említett gimnáziumok diákjai Bécs, Grác, Olmütz stb. helyett Nagyszombatot választották, megszerzendő „diplomájuk” jellege és értéke ekvivalens volt-e például e közeli intézmények által adott végzettséggel? Akkreditációról, diploma-ekvivalenciáról szólni első pillantásra ahistorikusnak tűnik. Pedig nem az. Nem kívánunk elveszni a korszak sokféle egyetemének bemutatásában.³ Egyedül annyit állapítunk meg, hogy a megfelelő

¹ A korábbi könyvészet adataival lásd: *Állam – Egyház és az egyetemalapító Pázmány*, szerk. KIRÁLY Miklós – RÁCZ Lajos, Budapest 2010.

² *Jezsuita gimnáziumok diákjai (17–18. század). A nagyszombati, pozsonyi és győri jezsuita gimnáziumok diáksága (1616–1773). Anyakönyvi adattár I–III*, szerk. FAZEKAS István – KÁDÁR Zsófia – KÖKÉNYESI Zsolt – TERHOVÁZ Bálint, Budapest 2020 (*online* adatbázis: https://library.hungaricana.hu/hu/collection/iskolai_ertesitok_JezsuitaGimnaziumokDiakjai). NKFIH K-116116 (2015–2019).

³ Erre lásd legújabbán Paul F. GRENDLER, *Jesuit Schools and Universities in Europe 1648–1773* (Brill Research Perspectives in Humanities and Social Sciences), Leiden–Boston 2018, 68–107; valamint Peter

„akkreditációs” forma a bármilyen néven (*universitas, academia, studium generale*) nevezett intézmény esetében az volt, amennyiben mind pápai, mind pedig császári jóváhagyással működött. Más szóval, ha a különféle fokozatok megadására egyaránt rendelkezésre állt a legfelsőbb egyházi és világi hitelesítés. Így gondolta ezt Pázmány Péter is, nem véletlenül folyamodott VIII. Orbán pápához, illetve II. Ferdinánd császár és királyhoz egyetemalapítása megerősítése érdekében.⁴

Az 1635. évi alapítás történetéről, benne a pápai privilégiumok kérdéséről több modern narratíva született. A legrészletesebb mindmáig a Pázmány-monográfus Fraknói Vilmosé. Meghatározóan őrá, illetve az általa használt forrásokra támaszkodik Szentpétery Imre. Mindketten leszögezik a kortárs Dobronoki György 1637. augusztus 25-i naplóbejegyzése alapján, hogy a pápai megerősítésre nem került sor: „az alapító életében kéretett (*petita sit*) a pápai konfirmáció, ám azt az orvosi és jogi studium hiánya miatt megtagadták akadémiánk számára” – olvassuk. Hermann Egyed a pápai aktus hiánya ellenére „teljes jogú, de egyelőre csonka felépítésű egyetemnek” mondja Pázmány intézményét. Bitskey István az alapítás jogi helyzetét összegző megfogalmazása szerint „a megindulás nem volt zökkenőmentes”, mivel a szokásos négy kar helyett csupán kettővel kezdődött meg az oktatás. Emiatt a pápa vonakodott jóváhagyni a tervet, amit viszont II. Ferdinánd haladéktalanul megtett. Ugyanezt olvashatjuk Szögi Lászlónál is. A kurrens alapkutatói narratíva Sinkovics István egyetemtörténete. Sinkovits, majd őutána Molnár Antal és Siptár Dániel tanulmánya a Habsburg–pápai viszony 1630-as évekbeli feszültségeivel, illetve a hazai államegyházi tendenciák erősödésével indokolta az apostoli megerősítés elmaradását, illetve hogy annak kezdeti szorgalmazása 1636 májusára abbamaradt.⁵

Fraknói jöllehet szinte a teljes vonatkozó idézetet közli Dobronoki naplójából, de csupán a pápai bulla kiadásának elmaradását emeli ki belőle. Az információ kontextusának kifejtése Szentpéteryre maradt. Ő részletezi, hogy a szentszéki megerősítés megtagadására hivatkozva Michael Sumeregger jezsuita tartományfőnök megtiltotta a *baccalaureatusi* fokozatok megadását a végzős hallgatóknak. A provinciális attól tartott, hogy ha „sietnek a promóciókkal”, hasonló súlyos problémáik támadnak, mint a prágai egyetem esetében. Szentpétery azonban adós maradt a nagyszombati akadémia működése ellen intézett tartományfőnöki fellépés értelmezésével. Csupán annyit jegyzett meg, az azonmód Bécsbe küldött P. Jászberényi Tamás eloszlatta a tartományfőnök „aggodalmaikat” és „téves felfogását”, a laureákat pedig már szeptember 2-án kiosztották, s a további promóciók elé sem gördült akadály a jövőben.

BAUMGART, *Universitäten im konfessionellen Zeitalter. Gesammelte Beiträge* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 149), Münster 2006, 1–60.

⁴ HANUY Ferenc (kiad.), *Pázmány Péter összegyűjtött levelei I–II*, Budapest 1910–1911, II, n. 953 és n. 967.

⁵ FRANKÓI (Frankl) Vilmos, *Pázmány Péter és kora I–III*, Pest 1868–1872, III, 154–170, különösen 160–164; SZENTPÉTERY Imre, *A bölcsészettudományi kar története 1635–1935* (A Királyi Magyar Pázmány Péter-Tudományegyetem története 4), Budapest 1935, 3–5 és 9–11; ARTNER Edgár – HERMANN Egyed, *A hittudományi kar története 1635–1935* (A Királyi Magyar Pázmány Péter-Tudományegyetem története 1), Budapest 1938, 7–13, 9; BITSKEY István, *Pázmány Péter* (Magyar História. Életrajzok), Budapest 1986, 180; SZÖGI László, *Pázmány, az egyetemalapító*, 131–136, 135; SINKOVICS István, *Az érseki egyetem 1635–1769*, Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Története 1635–1985 (szerk. uő), Budapest 1985, 27–57, 27–33; MOLNÁR Antal – SIPTÁR Dániel, *Egyetem volt-e a „kolozsvári Báthory-egyetem”?*, Balázs Mihály köszöntése (Acta Historiae Litterarum Hungaricarum 30), szerk. FONT Zsuzsa – EÖTVÖS Péter, Szeged 2011, 345–362, kiváltképpen 358–360.

Mi állhatott Sumeregger provinciális tiltó rendelkezése mögött, és mivel sikerült pár nap alatt álláspontja megváltoztatására készteni? A Pázmány mellett az alapításban kulcsszerepet játszó Dobronoki naplóját fellapozva, csupán annyit olvashatunk, hogy mielőtt P. Jászberényit útnak indították volna, Nagyszombatban „konzultációt tartottak és összegyűjtötték az ellenérveket”.⁶ Nyilvánvalón nyomós érv lehetett a magyar páterek tarsolyában, ha ilyen gyorsan visszakozásra készthették közvetlen előljárójukat. Ennek az érvnek pedig óhatatlanul összefüggésben kellett lennie a pápai megerősítés problémájával. Az elkövetkezőkben tulajdonképpen erre a kérdésre szeretnénk választ találni. Egyúttal három tézis megfogalmazásával teszünk kísérletet egy új alapítástörténeti narratíva előzetes körvonalazására, pontosabban az új alapítástörténet megírásában rejlő távlatok bemutatására.

A korábbi elemzésekben használt argumentációs forrásbázis meghatározó részét már Fraknói ismerte és használta. Több iratot 1911-ben Hanuy Ferenc publikált.⁷ Fraknói közlései mellett Szentpétery jórészt ezekre a dokumentumokra támaszkodott. Leginkább Dobronoki naplóját forgatta eredetiben az alapítás megírásához. Hermann több, elődei által nem használt forrást is idéz a nagyszombati jezsuita kollégium irataiból. Több, korábban nem, vagy csak részben érintett kérdést is tárgyal, igazán új következtetésekre azonban nem jut. A jezsuita generális római levéregisztrumainak hasznosítása csupán két új, tételesen idézett iratot eredményezett. Több idevágó levél eredetiben megtalálható az országos levéltárban, jórészüket már Fraknói használta.⁸ A legnagyobb rálátása a forrásbázisra Sinkovicsnak volt, de írását sajnos nem annotálta.⁹ Az 1635. évi nagyszombati egyetem felállításának problematikája azonban csak a magyar–szentszéki kapcsolatok átfogó kutatása keretében feltárt újabb dokumentumok alapján, eddig figyelmen kívül hagyott adatok és szempontok bevonásával érthető és fejthető meg. Segítségükkel a már ismert források interpretációja is új szintre emelhető.

1. tézis. Az 1635. május 12-ei egyetemalapítás azonnali pápai megerősítése elmaradásának okozója maga Muzio Vitelleschi jezsuita generális volt.

Ezt nem mi állítjuk, hanem maga Pázmány, aki a következőt írta Dobronoki György nagyszombati rektornak október 20-án: „Más az, hogy a Római dolgot is urgeálni kell. Im én is irtam Rómába. A Pater Generalis tartóztatta Motmann uramat eddig is” – közölte.¹⁰ Cornelius Heinrich Motmann Rota-auditor Pázmány római ágense volt. Mint már ismert, ő kapta feladatául a pápai megerősítés intézését. A bíboros nyilván Motmanntól értesült a generális várakozó álláspontjáról. Mi pedig egész pontosan rekonstruálni tudjuk ennek okait is. A Rómába küldött május 12-i alapítólevél ugyanis nem nyerte el maradéktalanul Vitelleschi és a rendi asszisztensek tetszését. Összesen 6 pontban látták szükségesnek a változtatásokat.¹¹ Ezeket Dobronoki szerkesztette egybe. S.k. iratának

⁶ FRANKÓI, *Pázmány Péter és kora*, III, 162, 2. j.; Báthory Orsolya, Dobronoki György S.I. latin nyelvű diáriuma, Pázmány Péter és kora (Pázmány Irodalmi Műhely. Tanulmányok 2), szerk. HARGITTAY Emil, Pilicsaba 2001, 372–394, 393, 107. j.

⁷ HANUY, *Pázmány Péter összegyűjtött levelei*, II, n. 952. 953. 954. 966. 967. 972. 974. 979. 980.

⁸ Lásd az imént, 6. j.

⁹ SINKOVICS, *Az érseki egyetem 1635–1769*, 27–57.

¹⁰ Hanuy, *Pázmány Péter összegyűjtött levelei*, n. 979.

¹¹ Muzio Vitelleschi jezsuita generálisnak a magyar egyetemalapítást illetően fennmaradt levelei Pázmányhoz, Dobronokihoz, Forróhoz, és Sumeregger provinciáliskhoz 1635. június 23. és 1636. május 17. között: Magyar Nemzeti Levéltár – Országos Levéltár (MNL-OL), Magyar Kincstári Levéltárak (MKL), Magyar Kamara Archivuma (MKA), Acta Iesuitica (E-152), Registrata, Collegium Tyrnavien-

címe: *Considerationes circa condiciones in fundatione Universitatis ab Eminentissimo Fundatore expressas*. Vagyis „Megfontolások az egyetem alapításában az eminenciás alapító által kifejtett feltételekhez”. Dobronoki és Forró György exprovinciális – a promóciók ellen fellépő Summeregger előde – 1635. szeptember 19-én egyeztették az észrevételeket a bíborossal Nagyszombatban.¹²

Három kérése a jezsuitáknak anyagi jellegű volt. Ezekben engedett Pázmány. Igaz, csupán kisebb értelmező, garanciális betoldások formájában, amint az alapítólevél új szövegéből megállapítható. Abba a kérésbe azonban nem volt hajlandó beleegyezni, hogy az érsekutódai felügyeleti jogára vonatkozó klauzulát törölje. Csupán annyit toldott be az alapítólevélbe, hogy az oktatás rendjébe nem szólhatnak bele az esztergomi érsek. Attól viszont határozottan elzárkózott a bíboros, hogy az egyetem székhelye esetlegesen ne csupán az esztergomi főegyházmegye, hanem az egész prímási tartomány bármely városába átvihető legyen. Az alapítólevél idevágó passzusa közismert. Egyetlen kérésnek tett eleget maradéktalanul Pázmány. Az affiliációt a bécsi egyetembe teljes egészében törölte az alapítólevél szövegéből.¹³

Ne időzzünk most el hosszabban annál a szenzációs momentumnál, hogy ezek szerint az 1635. május 12-én kiállított eredeti alapítólevelet a jelek szerint mellőzni kellett. A jelenleg ismert, tartalmában átdolgozott szöveg 1635 szeptember végén keletkezett. Nemcsak az említett módosítások szerepelnek benne. Előjáróban az irat hivatkozik arra is, hogy Vitelleschi generális elfogadta az alapítást a Jézus Társaság nevében. Ezt, tudjuk, június 23-ai levelében tette meg a Jézus Társaság legfőbb előjárója. Nem arról van tehát szó, hogy az alapító okirat végleges változata csak őszre készült el. Hanem arról, hogy több lényeges ponton módosított új okiratot állítottak ki ekkor, az eredeti alapítási aktus 1635. május 12-ei dátumának értelemszerű megtartásával. A ténylegesen 1635. május 12-én kiadott oklevelet, melynek egy példánya, mint láthattuk, Rómába is eljutott, vélhetően megsemmisítették, sem eredetije, sem pedig másolata nem ismeretes.

Vizsgálatunk szempontjából most fontosabb mozzanat, hogy 1635. május végén elkészült a megerősítő császári diploma és a pápai bulla fogalmazványa is. Erről a Pázmány melletti másik főszereplő, Dobronoki György kezétől fennmaradt feljegyzés tájékoztat. A szövegek megalkotása az ő, Pázmányéval közös munkája lehetett, melybe Forró György exprovinciális is bekapcsolódott. Tudjuk, a császári diplomán több módosítást végeztek, még akkor is, amikor 1635. szeptember végén az alapítólevelet átúrták. A pápai megerősítés szövegén ezt csak 1635. augusztusáig tehették meg, mert azt a nyár végén útnak indították Rómába. Vitelleschi generális már szeptember 1-jén visszaigazolta Pázmánynak a „*formula Pontificiae confirmationis*” megérkezését, és hogy a kiállítatás intézésére késlekedés nélkül átadta a bíboros ágensének, Cornelius Heinrich Motmannak. Egyúttal biztosította a bíborost, hogy kívánságának eleget téve az ágenssel szoros együttműködésben gyorsan elintézi a pápai megerősítés kiadását.¹⁴

se, fasc. 8, n. 3. 4. 5. 6. 7. 12. 13. 17; Archivum Romanum Societatis Iesu, Austr., vol. 5 I, pag. 182–202; gépelt átiratuk: Országos Széchényi Könyvtár, Kézirattár, Fond 366 (Lukács László hagyatéka), n. 64 (Epistulae P. Generalis ad Provinciam Austr. 1620–1642.)

¹² MNL–OL MKL MKA Acta Ies. (E-152), Reg., Coll. Tyrn., fasc. 8, n. 22.

¹³ Uo. Az érseki alapítólevél végleges szövege kiadva: Hanuy, *Pázmány... levelei*, n. 952.

¹⁴ HANUY, *Pázmány Péter összegyűjtött levelei*, II, n. 954; MNL–OL MKL MKA Acta Ies. (E-152), Reg., Coll. Tyrn., fasc. 8, n. 13; fasc. 9, n. 64 (100. cs., fól. 196r); fasc. 8, n. 23; HANUY, *Pázmány Péter összegyűjtött levelei*, n. 979–980; Georgius FEJÉR, *Historia Academiae Scientiarum Pazmaniae Archiepiscopalis ac M. Theresianae Regiae litteraria*, Budae 1835, Documenta, n. 6 (17–22); PAPP József (Hg.), *Hagyományok*

Nincs terünk itt arra, hogy a szemlátomást a disszimulációtól, óvatos taktikázástól sem mentes fejleményeket lépésről lépésre kövessük a jezsuita generális fennmaradt levelei alapján.¹⁵ Lényegi végkövetkeztetésünk: a Pázmány által készített, *Quanto validioribus* kezdetű bullaszöveg *elfogadhatatlan volt a rend számára*. Leginkább amiatt nem, mert tartalmazta az inkorporációt a bécsi egyetembe. A kutatás által érthetetlen módon mellőzött bullafogalmazvány ránk maradt. A hosszas, külön elemzésre érdemes arengarész után az alapító aktus pár szavas megerősítése, illetve az általános és konkrét egyetemi jogosítványok hosszas felsorolása következik. A nagyszombati akadémia mindazokat a kiváltságokat élvezte volna, mint a párizsi, bolognai, kölni, bécsi, prágai és krakkói egyetem. A bullafogalmazvány tulajdonképpen két konkrét rendelkezést tartalmaz és részletez. Az egyik, hogy konszenzust ad a bécsi egyetemi affiliációhoz, sőt minden jogi akadályt elhárít előle. A másik, hogy az esetleges áthelyezést csak az esztergomi egyházmegye területén hagyja jóvá.¹⁶ Nem véletlenül aggódott hát Dobronoki fentebb említett feljegyzésében, amikor kétségét fejezte ki afelől, vajon milyen szöveggel fogják kiállítani a bullát Rómában, amit egyébiránt 1635. decemberére prognosztizált.¹⁷ Ugyanakkor talán Pázmány sem véletlenül egyezett bele a bécsi affiliáció elhagyásába alapítólevelében, gondolván, a pápai bullában az úgyis benne lesz.

Vitelleschi generálisnak Motmannak közreműködésével elvileg lehetősége lett volna bármilyen változtatás eszközésére a bulla tervezetében. Lényegi módosítást azonban nyilván nem tartott tanácsosnak önhatalmulag véghezvinni. Inkább arra az álláspontra helyezkedett, hogy *megvárja az átirát alapítólevelet, és annak szövegét foglaltatja bele a pápai megerősítésbe*. Amennyiben Pázmány bármilyen módosítástól elzárkózott volna, a Jézus Társaság számára tulajdonképpen az eredeti alapítólevél is alkalmas volt arra, hogy a nagyszombati egyetem megkezdje működését.¹⁸ Azt viszont még az átdolgozott szövegű új oklevél esetében sem tudták elfogadni, hogy a pápa megerősítse és bullába foglalja. Ezáltal tudniillik általános kánoni jogérvényt, pontosabban hivatkozási alapot nyertek volna a benne foglaltak. Hiába maradt ki az alapítólevél újraírt szövegéből bécsi affiliáció, a másik neuralgikus rész, az esztergomi érsek (és székiüresedés esetén a főkáptalan) felügyeleti joga minimális korlátozással továbbra is megmaradt! E befolyás pápai kano-nizálása merőben ellentétes volt a *Societas Iesu* érdekeivel. Az okért nem kell messzire menni. A Társaság jó évtizede elkeseredett, újra és újra a római Kúria, illetve a császári udvar elé kerülő harcot folytatott Harrach bíboros, prágai érsekkel a prágai egyetem, a *Carolina* feletti ellenőrzés, például az egyetem kancellárjának kinevezési joga miatt. S ebben a küzdelemben a jezsuiták nem álltak túl jól, 1638-ban végül több jogukat korlátozták. Az 1623. évi rendezés ellenére a bécsi egyetemmel szintén neuralgikus volt a viszony.¹⁹

és tárgyi emlékek az Eötvös Loránd Tudományegyetemen, Budapest 1982, 165–171; MNL-OL E-152, Reg., Coll. Tyrn., fasc. 8, n. 12; Uo., Irreg., Coll. Tyrn., 10. t., 136. sz.; HANUY, *Pázmány Péter összegyűjtött levelei*, II, n. 954.

¹⁵ Lásd ezeket 12. j.

¹⁶ MNL-OL MKL MKA Acta Ies. (E-152), Reg., Coll. Tyrn., fasc. 9, n. 64 (100. cs., fol. 196r–201r).

¹⁷ Uo., fol. 195r.

¹⁸ Vö. HANUY, *Pázmány Péter összegyűjtött levelei*, II, n. 954; MNL-OL MKL MKA Acta Ies. (E-152), Reg., Coll. Tyrn., fasc. 8, n. 7. és 4.

¹⁹ Käthe SPIEGEL, *Die Prager Universitätunion (1618–1654), Mitteilungen des Vereines für Geschichte der Deutschen in Böhmen* 62 (1924) 5–94; Johannes WRBA, *Der Orden der Gesellschaft Jesu im Alten Universitätsviertel von Wien, Das Alte Universitätsviertel in Wien* (hg. v. Günter HAMANN – Kurt MÜHLBERGER – Franz SKACEL), Wien 1985, 47–74; GRENDLER, *Jesuit Schools and Universities*, 82–85.

Külön elemzést kíván annak megértése, hogy a mindeme problémákkal nyilvánvalóan tisztában lévő magyar bíborost milyen szempontok vezették a Jézus Társaság számára pápai megerősítés keretében elfogadhatatlan feltételek kikötéséhez alapítólevelében. E kérdésre írásunk végén igyekszünk választ találni. Most azonban térjünk rá következő alapállításunk megfogalmazására.

2. tézis: A római Kúria részéről a pázmányi alapítás ünnepélyes megerősítése nem csupán annak kétfakultásos, hanem (inkább) annak jezsuita jellege miatt maradt el. Tudjuk, az orvosi és jog kar hiánya okozta problémától kezdetben maga a bíboros is tartott. A közismert precedenciák, például a szintén két karból álló, mintaadó gráci egyetem nyomán azonban épp Vitelleschi generális volt az, aki kifejezetten alapítalannak tartotta Pázmány ez irányú aggályát.²⁰ Második állításunk bár legalább olyan fontos, mint az előző, mégis jóval rövidebb argumentációt igényel. A 17. századi magyar–szentszéki kapcsolatok vizsgálata során nem csupán a római összefüggésű forrászövegeket igyekeztünk módszeresen feltárni. Így került a képbe a végül valóban soha ki nem adott pápai megerősítő bulla fogalmazványa is. Együttal módszeresen kutattuk a kora újkori római magyar agenzia működéséről fennmaradt iratokat is. Ennek köszönhetően került elő az a kulcsdokumentum, ami végre érthetővé teszi az 1635. évi nagyszombati egyetemalapítás pápai megerősítésének problematikáját. A már ismerős római ügyvivő, Pázmány, P. Dobronoki és P. Forró, valamint Vitelleschi generális mellett a negyedik főszereplő, C. H. Motmann a következőkről tudósította a magyar bíborost Rómában, 1636. április 19-én kelt jelentésében: „Mindazon lépések, melyeket a nagyszombati akadémia privilégiumai érdekében teszünk, egyre nagyobb és nagyobb nehézségekbe ütköznek. Tudniillik azt mondják, hogy Őszentsége nem kíván egyetemi kiváltságot adni, csak akkor, ha az összes fakultáson tanítanak, illetve ha a teológiát mások, és nem a jezsuita atyák oktatják. Ami pedig azokat az akadémiákat illeti, ahol kizárólag jezsuita atyák tanítanak filozófiát és teológiát, azt mondják, hogy nekik majd felhatalmazást adnak arra, hogy ledoktoráltathassák azokat, akik ezeken az akadémiákon tanultak” – szólnak sorai.²¹

Az már eddig is sejthető volt, hogy a mindkét jogból Pisában doktorált VIII. Orbán mind formálisabb és merevebb kánonjogi szemlélete szerepet játszhatott a megerősítés elmaradásában. Az idézetnek köszönhetően most már világosan látszik ennek tágabb horizontja, ami a nagyszombati intézménytől függetlenül kívánta szabályozni a katolikus felsőoktatás rendszerét. A törekvés legfontosabb ismérve pedig a jezsuita befolyás visszaszorításának a szándéka. Külön kiemelendő szempont, miszerint csak olyan intézmények kaphatnak egyetemi kiváltságokat, ahol nem a jezsuiták oktatják a teológiát! Mindez nem csupán a hagyományos jezsuita–koldulórendi (mindenekelőtt domonkos) vetélkedés újabb fejezeteként értelmezhető. Sokkal inkább a korszak azon új keletű trendjébe illeszthető bele, amely a távol-keleti missziókban is felszámolta a jezsuita monopóliumot, és 1630–1633 során a többi szerzetesrendnek is teret adott. S ami aztán

²⁰ MNL–OL MKL MKA Acta Ies. (E-152), Irreg., Coll. Tyrn., 10. t., n. 136; Reg., Coll. Tyrn., fasc. 8, n. 12; Hermann, *A hittudományi kar története*, 8, 15. j.

²¹ MNL–OL MKL MKA Acta Ecclesiastica (E-150), Irregistrata, 30. t., 140. sz. (26. d.); kiadva: Tusor Péter: *“Ad Praelatorum et alia huius Patriae negotia in Curia Romana promovenda”*. *The Roman Agents of the Hungarian Bishops in the 17th Century*, Gli agenti presso la Santa Sede delle comunità e degli stati stranieri (secoli XV–XVIII) (Studi di storia delle istituzioni ecclesiastiche 8), a cura di Matteo SANFILIPPO – Péter TUSOR, Viterbo 2020, 41–84, n. 7 (76–77).

hamarosan, már 1641-re súlyos, elhúzódó teológiai és pasztorális konfliktus, az úgynevezett rítusvita kirobbanásához vezetett a közös frontot alkotó domonkosok és ferencesek, illetve a jezsuiták között.²² Nem a két kar meglétével volt tehát az igazi probléma, hanem a jezsuita túlsúllyal. A többi kar hiánya csupán jól hangzó ürügy volt, lévén, hogy két karú egyetemei szinte csak a Jézus Társaságnak voltak.

3. tézis. Az utólagos szentszéki megerősítés, az egyetemi kiváltságok bulla formájában történő adományozásának elmaradása ellenére az 1635. évi alapítás pápai hozzájárulással ment végbe. Pázmány ugyanis 1632-es római útja során pápai brévében kapott erre felhatalmazást! A fontos történet tényt szintén Motmann ágens imént idézett kulcsjelentéséből tudjuk meg. Eszerint a Kúriában azt is a tudomására hozták, hogy a megerősítő bulla kiállítása azért nem égetően sürgős, mivel négy évvel korábban, 1632 tavaszán Pázmány egy olyan pápai brévével indult haza Rómából, amely felhatalmazta őt egy akadémia alapítására, még pedig annak privilégiumaival („*quattro anni fa nel partire di qua portò seco un breve d'erezione d'un academia con li suoi privilegi*”). Mindezt maga Mons. Maraldi, az iratot kiállító pápai brévetitkár közölte Motmannal.²³ E történeti információ alapján válik érthetővé, hogy miért szerepel a Pázmány nevében 1636 júniusában benyújtott *ad limina* jelentés szövegében, hogy az érsek a pápa jóváhagyásával alapít éppen új akadémiát („*novam ad benignam Sanctitatis Vestrae annuentiam, pro publica istius Regni bono et Religionis Catholicae incremento erigit de facto Academiam*”).²⁴ Fűzzük még hozzá, hogy vélhetően egyébként e bréve alapján állította Pázmány az esztergomi érsek jogainak felsorolásában, épp 1635 elején, hogy doktori, magiszteri, licentia és bakkalaureátus fokozatot adományozhat bármilyen tudományágban (*in omnibus facultatibus*), illetve közjegyzőket kreálhat.²⁵

Nyilvánvalón eme, előzetes pápai felhatalmazás kényszeríthette gyors visszakozásra 1637-ben Summeregger provinciálist. Mentségére legyen mondva, az utólagos megerősítést tartalmazó ünnepélyes pápai bulla kiadásának elmaradása nem csak őt, hanem a teljes utókort, beleértve a történettudományt is megtévesztette a pázmányi alapítás kánonjogi helyzetének, „egyházi akkreditációjának” megítélésben. Ez ugyanis megtörtént. Csak éppen különféle, fentebb vázlatosan érintett problémák miatt nem a bíboros által szorgalmazott legrangosabb formában ment végbe. Pázmánynak végül meg kellett elégednie a bréveként kiadott, előzetes szentszéki felhatalmazással, ami azonban legfontosabbat: a lauerátusi, magiszteri és doktori fokozatok adományozását biztosította kánonjogilag! Vagyis a nagyszombati egyetem, úgy a filozófiai, mint a teológiai kar promócióit kezdettől fogva nemcsak az utólagos császári, hanem az előzetes szentszéki fel-

²² Vö. Georg LUTZ, *Urbano VIII*, Enciclopedia dei Papi. III: Innocenzo VIII – Giovanni Paolo II, a cura di Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2000, 298–321, 308; PIOTR STOLARSKI, *Dominican–Jesuit Rivalry and the Politics of Catholic Renewal in Poland 1564–1648*, *Journal of Ecclesiastical History* 62 (2011) 255–272, különösen 259skk.

²³ TUSOR, *The Roman Agents*, 77. (n. 7). A kétségkívül hiteles kulcsinformációt közlő Marco Aurelio Maraldira és szerepére lásd: SILVANO GIORDANO, *Uomini e apparati della politica internazionale del papato, Papato e politica internazionale nella prima età moderna* (a cura di Maria Antonietta Visceglia), 149–172, 140–142.

²⁴ HANUY, *Pázmány Péter összegyűjtött levelei*, II, n. 27* (769–770).

²⁵ Kiadva HANUY, *Pázmány Péter összegyűjtött levelei*, II, n. 991 (*Deductio Synoptica Iurium, Privilegiorum et Praerogativarum Archiepiscopi Strigoniensis*). Elemzése: TUSOR Péter, *Az esztergomi érsekek hercegi címének eredete. A Pázmány-féle Deductio Synoptica (1635), Iustitia duce, caritate comite. Válogatott tanulmányok Erdő Péter bíboros, prímás-érsek 70. születésnapjára* (szerk. KUMINETZ Géza), Budapest 2022, 459–474.

hatalmazás alapján bonyolították, és lényegüket tekintve épp olyan jellegűek voltak, mint például a mintának tekintett gráci egyetem fokozatadományozásai. Még akkor is, ha a pápai „akkreditálásra” nem az áhított legelőkelőbb formában is került sor.

Előzetes eredményeink azt mutatják, hogy a kora újkori jezsuita iskoláztatásra irányuló kutatásokhoz kapcsolódóan érdemes lesz részleteiben újragondolni és újraírni az 1635. évi egyetemalapítás történetét. A három itt ismertetett tézis mögött még számos izgalmas történeti tény és meglátás áll, s vár teljesebb feltárára, részletesebb kifejtésre.²⁶

Befejezésül álljon itt közülük néhány, a fentebb elmondottak alapján argumentálható következtetés, megfigyelés. Vallás és politika interferenciája kétségkívül erős a Barberini-pontifikátus idején.²⁷ Az egyetem pápai megerősítésének elmaradása azonban szemlátó-mást még csupán egy újabb ok volt arra, hogy Magyarországon 1639-re úgy érezték, Rómában szinte minden kegyet megtagadnak tőlük.²⁸ Kulcsjelentésében Motmann méltatlankodva említi, hogy „ilyesfajta szigort nem lenne szabad használni Magyarországgal szemben, sőt inkább önként kellene felajánlani számára a kiváltságokat, melyet oly nagy igyekezettel kérelmeznek a „vallás közjáva” (*benefizio publico della religione*) érdekében, remélve, hogy idővel, türelemmel és Vitelleschi fellépése révén enyhülni fog a Kúria merevsége.²⁹ A római elutasítás nem vezethető le Pázmány és a Barberinik politikai konfliktusából. Láthattuk, a probléma teljesen más koordinátákon mozgott, és VIII. Orbán kánonjogi formalizmusa mellett, pontosabban az előtt a Jézus Társaság egyházon belüli átpozícionálódásának kezdeteivel van összefüggésben. S ha már konfliktus keretében akarjuk interpretálni a pápai megerősítés elmaradását, akkor az ősi riválisok, a régi egyetemek, valamint a működtetésében meghatározó szereplő koldulórendek, a domonkosok, ferencesek, ágostonosok, illetve a jezsuiták között mélyülő törésvonalakra kell figyelniünk.³⁰

Már eleve óvatosságra kellett volna intenie annak, hogy ezekben az években még több eredményes „közös” konfesszionális projekt is megvalósult Róma és Nagyszombat között. Gondoljunk például a pálos rend Pázmány által kezdeményezett és épp római követsége idején „sínre tett” reformjára.³¹ Vagy akár a római rítus magyarországi bevezetésére. Kiváltképpen a horvátok ellenállásának gyors letörésére. A bíboros folyamodására néhány hónapon belül megérkezett az Örök Városból a zágrábiak ellen kiadott pápai irat, épp 1635 szeptemberében.³² Ne feledjük, Pázmány még csak ekkor, épp 1635 folyamán dolgozza ki diskurzusait, melyek később a római Kúriával folytatott jogi viták

²⁶ Egy, az itteninél jóval részletezőbb és adatgazdagabb elemzés már elkészült: TUSOR Péter, *Az 1635-ös nagyszombati egyetemalapítás pápai elismertségének kérdéséhez*, *Gerundium. Egyetemtörténeti Folyóirat* 13 (2022/3–4) 89–125. – A kutatás következő szintje egy kismonografikus feldolgozás lesz a releváns és kiadatlan források publikálása kíséretében.

²⁷ További irodalommal lásd Péter TUSOR, *The Baroque Papacy*, Viterbo 2016, 19–34 és 225skk.

²⁸ Vö. Péter TUSOR, *Episcopal Crisis in the Hungarian Episcopate (1639)*, *Il papato e le chiese locali. Studi – The Papacy and the local Churches. Studies* (Studi di storia delle istituzioni ecclesiastiche 4), ed. by Matteo SANFILIPPO – Péter TUSOR, Viterbo 2014, 147–166.

²⁹ TUSOR, *The Roman Agents*, 77. (n. 7).

³⁰ GRENDLER, *Jesuit Schools and Universities*, 100–106 és 106–107.

³¹ GALLA Ferenc: *Marnavics Tömök János boszniai püspök magyar vonatkozásai*, Budapest 1940, 91–176 (97–99).

³² TUSOR Péter, *A magyar egyház és a Sacra Rituum Congregatio a katolikus megújulás korában (A kongregáció megalapításától 1689-ig)*, *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok – Regnum* 11 (1999/1–2) 33–64, 37–38 és 55–57.

hivatkozási alapjául szolgálnak.³³ A minden korábbi gondoltnál mélyebb politikai meghasonlás ellenére³⁴ a magyar korona kiváltságainak védelme mellett ugyanúgy fontos maradt a bíboros számára a Szentszék jogainak tisztelete.³⁵ Nem arról van szó, hogy Pázmány idejekorán felhagyott volna a megerősítés szorgalmazásával, és hogy voltaképpen már nem nyomott túl sokat a latban az alapítás kánonjogi szabályossága – amint egyesek állítják. Mint láttuk, éppen az ellenkezőjéről van szó. A bíborosnak kiemelten fontos volt a pápai „akkreditáció”, de végül kénytelen volt megelégedni a római követjárásakor 1632-ben pápai bréve formájában kapott előzetes alapítási felhatalmazással.

Az a tény, hogy a római követjárás viharai közepette még a tervezett egyetemalapításához is szerzett pápai engedélyt Pázmány, nem arra utal, hogy az alapítás folyamatát kapkodás, előkészítetlenség jellemezte volna. A forrásokban ugyanakkor többször előkerül, hogy 1635 folyamán a bíboros már nagyon siet, türelmetlen, sürgeti a dolgokat. Ennek oka, hogy 1635 tavaszán súlyos beteg,³⁶ élete főművét mindenképp be kívánja fejezni. Az egyetemalapítást valóban annak tartja, emiatt akarja számára megszerezni a legmagasabb császári és pápai kvalifikációt. A magyar *Universitas* ügye mindennél fontosabb számára, fontosabb a Jézus Társaságnál is, ezért nem törődik a rend érdekeivel, és hagyja figyelmen kívül a bécsi, prágai, általa is jól ismert problémákat.³⁷

Végezetül következzen egy intuitív történelmi meglátás. 1635-ben mindenki: Pázmány, Dobronoki, Vitelleschi egyaránt biztosra veszi a pápai megerősítés bekövetkeztét. A generális ezért manőverezik magabiztosan a bulla tartalmának befolyásolása érdekében. Úgy véljük, ha ezt nem teszi, a kúriai bürokrácia a szokásos 2–3 hónapon belül eleget tesz Pázmány kérésének, ahogy arra bíboros eleve számított. A kivárás azonban megbosszulta magát. Sőt lehet, hogy épp maga a nagyszombati alapítással kapcsolatosan tanúsított jezsuita magatartás helyezte a kúriai figyelem középpontjába az egyetemek ügyének kánonjogi kérdését, és adott alkalmat a Társaság ellenfeleinek a fellépésre. Motmann azt is írja említett jelentésében, hogy sok költsége volt az egyetem ügyének intézése kapcsán, ami tehát nem maradt a színpalak mögött. Az is kiderül szövegéből, hogy a nehézségek időközben kezdtek feltornyosulni.³⁸

Vitelleschi generálist szemlátomást meglepték a fejlemények. 1636. májusi levelében, mely a pápai megerősítés érdekében tett tevőleges lépések régóta ismert hatyúdala a forrásokban, szerintünk amiatt nem írt semmilyen konkrétumot, mert nem kívánta beismerni/elismerni a *Societas* súlyos, a magyar egyetem ügyén messze túlmutató vereségét. Csupán annyit írt, miszerint nem kételkedik: a bíboros már értesült Motmanntól a fejleményekről.³⁹ Egyértelműen arra a jelentésre utalt, ami most, közel 400 év után számunkra is hiteles tájékoztatást adott a nagyszombati egyetemalapítás pápai el-

³³ HANUY, *Pázmány Péter összegyűjtött levelei*, II, n. 945. 960–961.

³⁴ Rotraud Becker, *Der Skandal um den Rombesuch Kardinal Pázmáns im Spiegel der Nuntiaturreichte des Jahres 1632, Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken* 92 (2012)381–429.

³⁵ Vö. például HANUY, *Pázmány Péter összegyűjtött levelei*, II, n. 970.

³⁶ Uo. n. 956.

³⁷ Vö. Rotraud BECKER (Hrsg.): *Nuntiaturreichte des Ciriaco Rocci. Ausserordentliche Nuntiaturreichte des Girolamo Grimaldi (1631–1633)* (Nuntiaturreichte aus Deutschland IV/5), Berlin 2013, 286. 300. 325. 329. 338; HANUY, *Pázmány Péter összegyűjtött levelei*, II, n. 735 (*Memoriale ad Suam Sanctitatem de Pragensi Academia*).

³⁸ Vö. Rotraud BECKER (Hrsg.): *Nuntiaturreichte des Ciriaco Rocci. Ausserordentliche Nuntiaturreichte des Girolamo Grimaldi (1631–1633)* (Nuntiaturreichte aus Deutschland IV/5), Berlin 2013, 286. 300. 325. 329. 338; HANUY, *Pázmány Péter összegyűjtött levelei*, II, n. 735 (*Memoriale ad Suam Sanctitatem de Pragensi Academia*).

³⁹ Közölve: SZENTPÉTERY, *A bölcsészettudományi kar*, 9, Fußnote 1; MOLNÁR–SIPTÁR, *Egyetem volt-e*, 358, 37. j.

ismertségének valós történeti problematikájáról.⁴⁰ Aminek végső summázata így hangzik: Pázmány Péter 1635. évi alapítása, a filozófiai, illetve a hittudományi kar működése, promóciói és fokozatadományozásai kezdettől fogva nemcsak a világi, hanem a kánoni jog érvényével is bírt. A történettudomány eddigi ellenkező állítása bár historiográfiailag érthető, de téves.

⁴⁰ TUSOR, *The Roman Agents*, 76–77. (n. 7).

Katolicizmus és egyetemi oktatás Magyarországon a 20. században

A szoros értelemben vett katolikus felsőoktatás hazánkban 1635-ben vette kezdetét. Bevezetésként csupán ennek méreteit szeretném érzékeltetni, összehasonlítva a korabeli katolikus és protestáns intézmények hallgatói arányait, a legújabb kutatások alapján.

A 17. században a protestáns kollégiumokban háromszor annyian tanultak, mint a jezsuita akadémiákon. A három katolikus intézmény a nagyszombati, a kassai és a század utolsó évében beinduló kolozsvári jezsuita egyetemek voltak. Ezzel szemben a 16 protestáns intézmény többsége református kollégium, de nem mindegyikben volt felsőfokú a képzés, de ezek esetében nagyon nehéz meghúzni a felső és középfok közötti különbséget. Az evangélikus líceumok többségében is csak később kezdődött a felsőfokú képzés.

Intézmény	1601–1625	1626–1650	1651–1675	1676–1700	Összes	%
Katolikus összesen 3 jezsuita akadémia		999	1771	1689	4459	24,02
Protestáns összesen 16 kollégium	1340	3256	5154	4349	14 099	75,97
Mind összesen	1340	4255	6625	6038	18 558	100

A 18. században kiegyenlítődés jött létre a katolikus és protestáns intézmények látogatottságában. Az öt jezsuita intézmény Nagyszombatban, Kassán, Kolozsváron, Budán és Győrben működött, és ha kitekintünk Horvátországra, akkor 1669-től Zágrábban és 1760-tól Pozsegán is létezett jezsuita felsőoktatás. Bölcsészeti és jogi líceum volt Egerben, csak bölcsészeti, piarista vezetésű Pesten, Vácon, Kalocsán, Szencen, Tatán és a század végétől Szegeden, továbbá Nyitrán, valamint szintén a század végétől Szombathelyen.

Intézmény	1701–1725	1726–1750	1751–1775	1776–1800	Összes	%
Az 5 jezsuita akadémian	2817	7845	8236	154	19052	
A 9 katolikus líceumban	-	44	3690	4958	8692	
A 15 egyházmegyei szemináriumban	94	1220	928	6574	7813	
Katolikus összesen	2914	8110	12 854	11 686	35 564	50,38
Protestáns összesen	5883	7738	8410	12 995	35 026	49,61
Mind összesen	8797	15 848	21 264	24 681	70 590	100

Mivel a fenti táblázatban csak az ismert adatok szerepelnek, és tudvalevő, hogy a nagyszombati, a kassai és a kolozsvári egyetemek iratainak nagy része elpusztult 1956-ban, ezért tudjuk, hogy ezekbe jóval többen jártak az ismert adatoknál, így a 18. század végére már többen látogatták a hazai katolikus intézményeket, mint a protestánsokat. Természetesen ez csak akkor igaz, ha ide számítjuk az egyházmegyei szemináriumok növendékeit is.¹

A 19. század első felében még készíthető ilyen összehasonlítás, de egyre nagyobb az állami felsőoktatás aránya. Ekkorra a korábbiak közül megszűnt a kalocsai, a tatai, a szenci és a pesti piarista líceum, viszont újak alakultak, Pécsen, Temesváron, mindkét esetben jogi karral, valamint Nagyszombatban, Szatmárnémetiben, Rozsnyón, illetve Horvátországban Diakóváron és Zenggenben.

Intézmény	1801–1825	1826–1850	Összes	%
12 katolikus bölcsészeti és jogi líceum	13 563	19 352	32 915	
26 egyházmegyei, ill. generális szemín.	8183	6592	14 775	
Katolikus összesen	21 746	25 944	47 690	50,02
16 református kollégium	13 261	18 160	31 421	
9 evangélikus líceum	5836	9347	15 183	
1 unitárius kollégium	506	526	1032	
Protestáns összesen	19 603	28 033	47 636	49,97
Mind összesen	41 349	53 977	95 326	100

A táblázat alapján itt is a kiegyenlítődés látszik, szinte ugyanannyi az ismert beiratkozók száma a katolikus és a protestáns intézményekben.

A 19. század közepétől katolikus jellegű felsőoktatási intézmény már nagyon kevés maradt, mivel 1850-ben a régi bölcsészeti líceumok megszűntek, és csak két jogakadémia, a budapesti teológiai kar, a 23 római és görög katolikus egyházmegyei szeminárium maradt meg mint felsőfokú oktatási intézmény. A 11 ekkor működő szerzetesrendi főiskoláról jelenleg nincsenek adataink, azok természetesen kiegészítik a mutatott számokat.

	Intézmény	1850–1866	1867–1892	1893–1918	Összes	%
1.	Pécs Püspöki Joglíceum	64	846	1558	2468	12,60
2.	Eger Érseki Joglíceum	217	723	1188	2128	10,86
3.	Budapesti egyetem teológia	416	743	823	1982	10,12
4.	23 egyházmegyei szeminárium				c. 13 000	66,40
	Katolikus összesen				c. 19 578	100

Ahhoz, hogy a 19. század végének új egyetemi konfliktusait megértsük, egy kicsit távolabbról kell kezdeni tájékozódásunkat. A 19. század óriási változásai teljesen átalakították

¹ Az adatokat az MTA ELTE Egyetemtörténeti Kutatócsoport 10 éve folyó munkája alapján közöljük, amelyek részben már publikálva vannak a „Felsőoktatástörténeti tanulmányok. Új sorozat” kötetekben, részben hamarosan elérhetőek lesznek az interneten a *Repertorium Academicum Hungariae* (RAH) formájában az Eötvös Loránd Tudományegyetem honlapján.

a világot és nem kevésbé az emberek világképét, világnézetét. A feudális társadalomból a polgáriba való átmenet során sokak számára szinte minden olyan intézmény és értékrend, amely látszólag a régi világhoz kötődött feleslegessé, sőt felszámolandóvá vált. Az ipari forradalom szédületes fejlődése azt a képzetet keltette, hogy az új világban már nincs semmi szükség olyan, a társadalmat egykor szellemi rabságban tartó intézményekre, mint például az egyházak, de ezen belül különösen a méreténél és befolyásánál fogva legerősebb katolikus egyház. A modern ipari társadalmak vezető liberális, majd szocialista gondolkodói a jövőt egy Isten nélküli társadalomban képzelték el, s ennek megfelelően a kultúra fejlődésének három fokozatát ismerték, amelyben az első, a legprimitívebb a vallásos fok, a második a metafizikus fok, amelyben az ember már képes némi absztrakcióra, és végül a harmadik a pozitív fok, amely a természettudományos ismereteken alapul. A 19. században az európai államokban kultúrharok sokasága zajlott le, amelyből mi keveset ismerünk, keveset tanítunk, azt pedig még kevésbé, hogy ez Magyarországon is lezajlott, méghozzá nem kis hevességgel.

A század második felében folyamatos és jelentős támadások érték a katolikus egyházat, amelyre az egyház sokáig képtelen volt válaszolni és inkább bezárkózásba, passzív ellenállásba menekült. Poroszországban a kultúrharok során, Bismarck büszkén jelentette ki: „Nach Canossa gehen wir nicht”, mint ezt a Bad Harzburg-i emlékmű felirata máig is tanúsítja.² Franciaországban 1879-től rendkívül erős katolikus ellenes mozgalom vette kezdetét, az állami iskolákból kitiltották a hitoktatást, szerzetesrendeket számoltak fel, s olyan erőteljes szekularizáció kezdődött, ami sok mai francia állásfoglalást is befolyásol.³ Spanyolországban 1890 után egyre erősebb egyházellenes korlátozások léptek életbe és az 1909-es barcelonai válságban papok és apácák sorát gyilkolták meg.⁴ 1910-ben az új portugál igazságügy miniszter pedig kijelentette, hogy „Két nemzedék múlva a katolikus vallás már nem létezik Portugáliában”.⁵ Természetesen nincs módunk a kor liberális közvéleményének részletes bemutatására, de talán ezek a példák is jól érzékeltetik a kor Európájának vezető ideológiai áramlatait.

A magyarországi kultúrharok hosszú folyamat volt, amelyből a műveltebb közvélemény legjobb esetben az 1890-es évek egyházpolitikai küzdelmeit ismeri. A liberális, majd később a szocialista irányzatok gyakorlatilag a kiegyezéstől kezdve folyamatosan támadták a magyar klérust, elsősorban a katolikus egyházat.⁶ Ennek megítélése összetett kérdés, hiszen mind a földbirtok és földreform kérdésében, mind pedig a munkás-, és szociális kérdések kezelésében az egyház sokáig volt jogosan támadható. A hazai munkásmozgalom nyugati példák nyomán kezdettől egyházellenes volt, már az Általános Munkássegylet 1869-es tömeggyűlésén kívánták a „papi rend eltörlését”.⁷ E támadások az MSZDP megalakulása után erősödtek, s a Katolikus Néppárt megalakulása után pedig, a századfordulón rendkívül durvává váltak. A tendenciát a polgári radikáli-

² A porosz kultúrharokra lásd: SZÁNTÓ Konrád: *A katolikus egyház története*. II. kötet. Budapest 1985, 382–384.

³ A franciaországi kultúrharokra: SZÁNTÓ: i. m. 481–483.

⁴ A kérdésre: SZÁNTÓ: i. m. 485.

⁵ Lásd: SZÁNTÓ: i. m. 485.

⁶ A korszak hazai kultúrharcainak kiváló összefoglalása: SALACZ Gábor: *Egyház és állam Magyarországon a dualizmus korában 1867–1918*. München 1974, 173–197., ill. SALACZ Gábor: *A magyar kultúrharok története 1890–1895*. Bécs 1938. Lásd még más nézőpontból: GALÁNTAI József: *Egyház és politika 1890–1914*. Budapest 1960.

⁷ SALACZ: *Egyház és állam...*, 173.

sok, a szabadkőműves páholyok tovább fejlesztették olyan ideológiai harccá, amelynek bizonyos írásait arcpirulás nélkül ma aligha idézhetnénk. Az MSZDP „Csuhasok” címen röplapot adott ki, Jászi Oszkár „fekete internacionáléről” beszélt, Kunfi Zsigmond pedig kiadta a jelszót: „Ki a pappal az iskolából!”⁸ 1905-ben megalakult a Szabadgondolkodók Magyarországi Egyesülete, amelynek főiskolai tagozata lett az 1908-ban létrejött Galilei Kör. A Kör fontos feladatának tekintette a harcos antiklerikalizmus hirdetését. Első felolvasó ülésén Harkányi Ede a kereszténységet egy „beteges, vízióktól gyötört nyomorult zsidó férfi” vallásának mondta⁹ és kifejtette, hogy a haladás érdekében bizonyosan össze kell ütközniük a katolicizmussal. A körben és másutt Fényes Samu tartott vallásellenes propaganda előadásokat, és hírhedtté vált a kiugrott piarista kispap, Fáber Oszkár, aki 1919-ben a Tanácsköztársaság hivatalos megbízásából „vallásügyi likvidátor” lett. Wilhelm Oswald 1912-ben a Galilei Körben tartott előadást.¹⁰ Csak a tények rögzítése kedvéért jegyzem meg, hogy Rákosi Mátyás a Galilei Kör¹¹ titkára volt egy ideig, így volt módja megtanulni későbbi egyházpolitikájának alapjait.

A 19. század végén, a 20. század elején egész Európában, sőt azon kívül is felmerült a katolikus egyetemek alapításának kérdése. Magyarországon a katolikus egyetem ügye szóba került már az 1897-es autonómia kongresszuson, de különösen az 1900-tól megrendezett Országos Katolikus Nagygyűléseken került előtérbe. Ettől kezdve a katolikus egyetemi mozgalom vezetője, irányítója és a részletes tervek kidolgozója Mihályfi Ákos cisztercita szerzetes tanár volt, aki 1906-ban kapott katedrát a pesti Teológiai Karon, majd 1916/17-ben az egyetem rektora lett. Mihályfi már korábban meglátogatta Nyugat-Európa katolikus és más egyetemeit, s így konkrét tapasztalatok alapján életképes és célszerű tevékenységet folytató katolikus egyetem tervét fogalmazta meg.¹²

„A katolicizmus hazánkban eddig nagyon keveset törődött az intelligens osztályokkal, ezeket hagyta kisiklani kezei közül” – állapította meg önkritikusan, és az egyetem céljaként a katolikus tudomány védelmét s fejlesztését jelölte meg. Reálisan látta, hogy az ifjúság tömegeit egy katolikus egyetem aligha befolyásolná, hiszen nyilvánvaló, hogy a hallgatók döntő többsége változatlanul csak az állami egyetemekre iratkozhat be. Az új katolikus egyetemnek magas tudományos színvonalával, újszerű egyetemi szervezetével, a diákokkal való törődés korszerű formáival kell példát mutatnia, és azzal erjesztőleg hatnia. Mihályfi szerint a leendő egyetem alapkérdése a tanárok kiválasztása, akik nem lehetnek középszerűek, s nem lehet elegendő náluk a katolikus buzgalom, „igazi tudósoknak kell lenniük”. Az eszmény az angol mintájú egyetem, a *campus* rendszerben a nagyvároson kívül felépült egyetemi város volt, ahol az igazi egyetemi élet kialakítására adott a lehetőség.

A Mihályfi által kidolgozott koncepció korszerű, a hazai egyetemektől eltérő szerkezetű, magas nivójú tudományos intézmény képét rajzolja elénk. Kérdés azonban, hogy ennek megvalósítása mennyire volt reális. A tervezet kidolgozója sokkal realistább, szkeptikusabb volt számos kortársánál. Mihályfi mindenkinél jobban óvott egy alacsony

⁸ SALACZ: *Egyház és állam...*, 187–188.

⁹ SALACZ: *Egyház és állam...*, 189.

¹⁰ SALACZ: *Egyház és állam...*, 189.

¹¹ A Galilei Körre lásd: TÖMÖRY Márta: *Új vizeken járok. A Galilei Kör története*. Budapest 1960.; KENDE Zsigmond: *A Galilei Kör megalakulása*. Budapest, 1974. és CSUNDERLIK Péter: *Radikálisok, szabadgondolkodók, ateisták. A Galilei Kör története (1908–1919)*. Napvilág kiadó. Budapest 2017.

¹² Az idézetek: MIHÁLYFI Ákos: *A katolikus egyetem kérdései hazánkban*. Budapest 1912, 251–306. Egyes fejezetei külön megjelentek.

színvonalú katolikus egyetem elszüntetett létesítésétől. Mivel egyelőre – írta 1903-ban – az igazi tudós-tanári kar kinevezéséhez nincsenek meg a személyi feltételek, a német példát kell követni. Ösztöndíjakkal, alapítványokkal kell biztosítani a katolikus ifjak külföldi tanulmányait, s minél több tehetséges szakembert kell támogatni abban, hogy az állami egyetemeken magántanárságot szerezzenek. Tervezetében nem helyeselte, hogy az egyetemi alap katolikus részét kikérve az egyház kivonuljon a Budapesti Tudományegyetemről, hiszen ezzel ott meglévő befolyását is teljesen elveszítené.

1903-ban jelent meg Hanuy Ferenc pécsi teológia tanár alapos tanulmánya, amely már címében jelezte szándékát: *Katolikus egyetem Pécsen*.¹³ A tervezet szerint a meglévő pécsi teológiai intézetből, a jogliceumból és a ciszter gimnáziumból rövid úton, s minden állami hozzájárulás nélkül létre lehetne hozni háromkarú katolikus egyetemet. E tervezetet Mihályfi kemény bírálatban részesítette a *Katolikus Szemle* hasábjain,¹⁴ hiszen legtöbb pontjában ellentmondott mindannak, amit korábbi javaslataiban követelményként állított egy leendő egyetem elé, s így alighanem csak egy provinciális, alacsony nivójú intézmény lehetett volna.

Ugyancsak 1903-ban érkezett a hír egy erdélyi kezdeményezésről. Még Fogarassy Mihály, az 1882-ben elhunyt erdélyi püspök tett alapítványt Gyulaféhevárott egy katolikus egyetem céljára. Az „Erdélyi római katolikus státus igazgatótanácsa” 1903. október 23-án határozatot fogadott el arról, hogy a püspöki székhelyen fokozatosan megnyit egy teológiai, bölcsészeti és jogi karból álló katolikus egyetemet.¹⁵ Az okok közé tartozott, hogy a századforduló körül katolikus részről bírálatok érték a kolozsvári egyetemet.

A későbbiekben a katolikus egyetemalapítás ügye egyre inkább háttérbe szorult. 1907-ben még gyűjtést rendeztek e célra a szécsényi kerületben,¹⁶ majd 1911-ben a XI. Országos Nagygyűlésen újra határozatot fogadtak el – ismét Mihályfi indítványára – egy katolikus egyetemi bizottság kiküldésére vonatkozó kérelemről, de ezek már csak a mozgalom utóregzései voltak.

A katolikus egyetem tervének papíron maradásában több tényező is közrejátszott. Belpolitikai okként elsősorban az autonómia-tárgyalások megfeneklését nevezhetjük meg, hiszen a katolikus iskolaügy ezeknek szerves részét képezte, s a püspöki kar láthatólag nem óhajtotta különválasztani az egyetem kérdését a többi problémától. A külföldi példák közül a francia katolikus egyetemek helyzete inkább riasztólag hatott, a belga és svájci intézetekbe ugyan küldtek magyar növendékeket, de azokat mégsem tekintették mintának. A Magyarországon sokkal inkább ható német és osztrák példa pedig azt sugallta az egyházi vezetőknek, hogy célszerűbb a katolikus befolyást a már meglévő egyetemeken erősíteni. A püspöki karban is ez a vélemény jutott többségre, hiszen az említett 1911-es nagygyűlés határozatát éppen Várady Lipót Árpád győri püspök egészítette ki azzal, hogy „a bizottság gondoskodjék arról is, hogy a katolikus érdekek az egyetemeken kellőképpen megóvassanak”.¹⁷

A sikertelenségben kétségtelen szerepe volt a liberális és a protestáns politikai és tudományos vezető személyiségek ellenérzésének, de aligha utolsó sorban annak is, hogy

¹³ HANUY: i. m. Pécs 1903, 181.

¹⁴ MIHÁLYFI ÁKOS: *Katolikus egyetem Pécsen*. *Katolikus Szemle* 1903.VIII. füzet

¹⁵ A tervezet: Esztergomi Prímási Lt.Vaszary Cat.41. 1758/1903. sz.

¹⁶ Esztergomi Prímási Lt.Vaszary Cat.41. 7500/1907. sz.

¹⁷ MIHÁLYFI ÁKOS: *A katolikus egyetem kérdése hazánkban*, 306.

a püspöki kar többsége visszariadt az egyetemalapítással járó nem jelentéktelen anyagi áldozatoktól.

A magyarországi kultúrharc hosszú folyamat volt, amelyből a műveltebb közvélemény legjobb esetben az 1890-es évek egyházpolitikai küzdelmeit ismeri. A liberális, majd később a szocialista irányzatok gyakorlatilag a kiegyezéstől kezdve folyamatosan támadták a magyar klérust, elsősorban a katolikus egyházat.¹⁸ A kor ideológiai küzdelmei természetesen a felsőoktatásban is éreztették hatásukat és ennek színtere elsősorban a legnagyobb befolyással és hallgatósággal rendelkező budapesti Tudományegyetem volt. A dualizmus kezdetén még inkább jogi problémaként vetődött fel az egyetem katolikus jellegének kérdése, hiszen az intézmény részben egyházi vagyomból jött létre, de kezdetben ez még nem okozott komoly konfliktust. Bár az intézmény nyilván állami egyetem volt, a közvélemény katolikus karakterűnek tekintette, míg a kolozsvárit inkább protestánsnak.

A századforduló körül jelentős lépések történtek a katolikus pozíciók erősítésére az egyetemeken. Az első felekezeti jellegű diákegyesület a Katolikus Egyetemi és Főiskolai Hallgatók Szent Imre Köre, eredeti nevén a Szent Imre Önképző Egylet 1888 elején alakult Budapesten.¹⁹ Az egyetemi polgárok katolikus elméleti és gyakorlati képzését, katolikus öntudatra ébresztését és nevelését tekintette céljának. A kezdetben önképző, segélyző jellegű egylet a századforduló táján egyre inkább jelentős világnézeti jellegű szervezetté nőtte ki magát, amelynek létszáma és befolyása jelentőssé vált. Közben a korábbi önképző és kulturális egyesületek az Egyetemi Körben fogtak össze és a századfordulón itt is a konzervatív diákság befolyása nőtt meg. A korszak enlékezetes eseménye volt az egyetemi keresztmozgalom, amelynek részletes bemutatására itt nincs mód, de talán elég jól ismert.²⁰ Az Egylet 1902-ben változtatta nevét Szent Imre Körre és különböző szakosztályokban kezdte meg tevékenységét. A körrel kapcsolatban alakult meg a Katolikus Főiskolai Internátus Egyesület, amely a fővárosi diáknyomorban szenvedő katolikus hallgatóknak kívánt szállást biztosítani. Így jött létre a pesti, majd a budai Szent Imre Kollégium. 1906-ban alakult meg a Katolikus Egyetemi és Főiskolai Nőhallgatók Szent Margit Köre,²¹ amelynek célja volt a katolikus nőhallgatók összefogása, hitéletének fejlesztése, tudományos továbbképzése.

A katolikus pozíciók erősítését szolgálta az egyetemi hitszónoki tisztség újjászervezése, illetve létrehozása 1908-ban Glattfelder Gyula kinevezésével. Később Tóth Tihamér volt ismert egyetemi hitszónok. Ez a tisztség a harmincas évek közepén válságba került és felmerült, hogy inkább az ifjúsággal közvetlen kapcsolatot tartó egyetemi lelkészekre lenne szükség. 1936-ban erre sor is került és a budapesti egyetemen Várkonyi Fidél cisz-

¹⁸ SALACZ: *Egyház és állam...*, 173–197.; SALACZ: *A magyar kultúrharc története*. Lásd még GALÁNTAI: *Egyház és politika 1890–1914*.

¹⁹ A Szent Imre Körre vonatkozóan új kutatásokat folytatott Csiky Balázs, aki a témában több publikációt tett közzé. Lásd: CSIKY Balázs: *A Szent Imre Kör*. In: *Szent Imre 1000 éve. Tanulmányok Szent Imre tiszteletére, születésének ezredik évfordulója alkalmából*. (Szerk.: KERNY Terézia.) Székesfehérvári Egyházmegyei Múzeum, Székesfehérvár 2007, 145–151. 2003-ban írt szakdolgozata, „A Szent Imre Kör” címmel az ELTE Levéltárban található.

²⁰ Liberális nézőpontból: SZABÓ Miklós: *Az 1901-es egyetemi „kereszt-mozgalom”*. Adalékok a magyar szélsőjobboldal előtörténetéhez. In *Történelmi Szemle* 1970. 4. sz., 483–516. Lásd még: *Az Eötvös Loránd Tudományegyetem története 1635–2002*. (Szerk.: SZÖGI László.) Budapest 2003, 234.

²¹ *Magyar Katolikus Lexikon*. A Szent Margit Körről kutatott fel fontos dokumentumokat Csiky Balázs az Esztergomi Prímási Levéltárban és a Pannonhalmi Bencés Főapátság Levéltárban.

tercita szerzetes lett az első egyetemi „káplán”.²² Csak érdekességként említem, hogy Kolozsváron 1936 és 1938 között Márton Áron volt egyetemi lelkész. A szinte valamennyi hazai felsőoktatási intézményben létrejött egyetemi lelkészségek különösen fontos szerepet kaptak az 1945–1949 közötti egyházpolitikai, világnézeti küzdelemben. Nem csoda, hogy a kommunista diktatúra győzelme után felszámolták őket.

Visszatérve az egyetemalapításokhoz, az 1920-as évek végén ismét újabb helyszínen kapcsolatban vetődött fel egy katolikus, vagy inkább katolikus jellegű egyetem kifejlesztésének gondolata. Az akkori szeged–csanádi püspök, Glattfelder Gyula tudósításából értesülhetünk arról, hogy Klebelsberg Kunó 1928 végén azzal a tervvel foglalkozott, hogy a szegedi egyetemen teológiai kart hoz létre. A miniszter és az őt támogató Glattfelder terve az volt, hogy e karon az oktatást a jezsuita rendre bízzák.²³ A csanádi püspök úgy vélte, hogy a szegedi egyetemnek „még Erdélyből magával hozott erősen protestáns tanári összetétele az új kar által lényegesen javulna katolikus irányban”, s így az Alföldön „egy katolikus kultur-központ létesülne”, melynek súlyát a jezsuita rend „tudományos és lelki téren egyaránt biztosítaná”. A rend a szegedi teológiai kar létrehozását hosszútávú feladatként képzelte el, amelyet csak évek során lehet megvalósítani. Bíró Ferenc jezsuita rendfőnök 1930 februárjában a hercegprímáshoz írt levelében úgy vélte, hogy az egyház teljes joggal kérhetné a kormányzatot akár két új teológiai fakultás felállítására is, hiszen a katolikus lakosság számára nyitva ezt indokolná. A rendet az ügy fontosságának tudata vezette már akkor is, amikor szegénysége ellenére filozófiai főiskolát állított fel Szegeden és a teológiáért további áldozatokra is hajlandó lett volna.²⁴

A terv azonban egyáltalán nem nyerte el Serédi Jusztinián tetszését. A hercegprímás úgy látta, hogy hiába Klebelsberg támogatása; a parlamentben a protestáns képviselők erősen elleneznék egy második katolikus teológiai kar létesítését, s ha ez meg is valósulna, később esetleg éppen a budapesti teológiai kar létét veszélyeztetné. Serédi attól tartott, hogy ha esetleg Szegeden összpontosulna a teológiai képzés, akkor a budapesti „*egyetem katolikus jellegének úgyszólván egyetlen emléke is [...] eltűnnék.*”

A csanádi püspök 1932 őszén már csak ahhoz kérte Serédi jóváhagyását, hogy a szegedi jezsuiták teológiai főiskolát szervezhessenek. Ez a főiskola a rendi generális tervei szerint később elnyerhette volna a pápai fakultás jelleget, de a szegedi egyetemhez nem lehetett köze. A prímás nem emelt ez ellen kifogást, de nagyon határozottan leszögezte, hogy a „felállítandó fakultás, soha sem a szegedi, sem más hazai tudományegyetemnek” része nem lehet, s azokhoz nem is kapcsolódhat.²⁵

A húszas évek óta a magyar katolikus egyház felügyelete alatt mindössze egy világi főiskola maradt – a tanítóképző intézeteket leszámítva – az Egri Érseki Jogakadémia. Többi, korábbi főiskolája a tudományegyetemekbe olvadt be. Az egyház vezetése érthetően ragaszkodott az egri tanintézethez, s amikor 1946 tavaszán már komoly formában szóba került a jogakadémiák megszüntetése, olyan megoldást kerestek, amely hosszú távra biztosíthatta volna egy katolikus felsőfokú tanintézet fennmaradását. A püspöki kar 1946. március 14-i tanácskozásán vetette fel először Czapik Gyula egri érsek azt a javas-

²² A kérdést monografikusan dolgozta fel: MÓZESSY Gergely: *Egyetemi lelkészségek Magyarországon a 20. század első felében*. Fejezetek az Eötvös Loránd Tudományegyetem történetéből 17. Budapest 1997.

²³ Glattfelder levele Serédi Jusztinián hercegprímáshoz. Szeged, 1930. február 11. Eszt.Prím Lt. – Serédi Cat. 41. 3445/1932. alapszám. A későbbiekben az ügygel kapcsolatban idézett valamennyi levél ez alatt a jelzet alatt található a Prímási Levéltárban.

²⁴ Uo. mint előbb. 698/1930. EPL, Bíró Ferenc levele. Budapest 1930. február 22.

²⁵ ÉPL., mint 8. sz. jegyzet. 2969/1932. Serédi levele Glattfelderhez. Esztergom, 1932. október 25.

latot, hogy amennyiben az egri jogakadémia megszüntetését állami vonalon kezdeményeznék, úgy „a püspöki kar követelje katolikus egyetem felállítását”.²⁶ Kezdetben a terv nem szolgált egyéb célt, mint az akadémia megmentését, s az önálló egyetem terve ekkor még nem került kidolgozásra. Czapik javaslatára a püspöki kar 1946. július 20-án az egri tanintézetet „Magyar Katolikus Jogakadémiává” nyilvánította, országos jelleggel. Az intézet a kor politikai harcaiban precedenssé vált, amellyel az egyház dokumentálhatta, hogy „mindennemű iskolát” joga van fenntartani.

1946 nyarán sikeres tárgyalásokat folytattak a minisztériummal, és elnyerték a jogakadémia fenntartásához szükséges államsegélyt. A miniszter – Keresztury Dezső – csupán azt kérte, hogy az egyház egyelőre csak a Katolikus Főiskola elnevezést használja a nyilvánosság előtt. A terv előrehaladtát mutatja, hogy 1946. szeptemberében már felmerült egy közgazdasági fakultás létesítésének gondolata, a pannonhalmi főapát pedig felvetette annak lehetőségét, hogy „a pannonhalmi filozófiai főiskolát át lehetne telepíteni Egerbe”.²⁷ 1947 elején azután Czapik érsek úgy vélte, hogy teljes erővel meg lehet indítani a katolikus egyetemért folytatott mozgalmat. Az 1947 februári püspökkari értekezlet elé már olyan javaslattal állt, hogy elvben mondja ki a konferencia, hogy „az Egerben már működő katolikus jog- és államtudományi karnak egyelőre közgazdaságtudományi, valamint bölcsészet-, nyelv- és történettudományi karral való kiegészítésével Szent István Tudományegyetem néven, átmenetileg három fakultásos magyar katolikus egyetemet” létesít. Czapik szerint az 1947/48-as tanévben a jogi és a közgazdasági karokat lehetett volna megnyitni.

Fontos fejlemény volt, hogy 1947. szeptember 25-én az esztergomi egyházközségek központi tanácsa a Szent István Tudományegyetem szerkezetének kibővítésére tett javaslatot. Eszerint Esztergomban az egyetemnek kihelyezett orvosi fakultását szerették volna felállítani, amelyhez a város vezetőségének támogatását is megnyerték.²⁸ A mozgalom, amely sokkal inkább lelkesedéssel, mintsem a reális helyzet felmérésén alapult, az egyetem kijelölt kancellárjának, Czapik Gyulának elvi egyetértésével találkozott, bár ő is kijelentette, hogy az orvosi kar létesítése óriási nehézségekkel járna.

Ebben az időben már 26 taggal létezett a Szent István Tudományegyetem Szervező Bizottsága is, vagyis azt mondhatjuk, 1947–48 fordulóján meglehetősen előrehaladott stádiumban volt egy három-, illetve négykarú magyar katolikus egyetem alapítása. A részletes tervek persze még nem készültek el, s a teológiai fakultás létesítéséről – ismereteim szerint – nem volt szó, hiszen a budapesti teológiai kar fenntartásához az egyház vezetése változatlanul ragaszkodott, és a pesti egyetem tanári kara részére ilyen irányban megnyugtató nyilatkozatot tett. Annyit megállapíthatunk, hogy az egyház a bölcsészeti és közgazdasági kar megnyitásához és a jogi kar fenntartásához megfelelő szakemberekkel rendelkezett, más kérdés, hogy az egyetem működtetésének anyagi alapjait hogyan lehetett volna biztosítani.

A fő kérdés valójában a társadalmi, politikai fejlődés volt, amelynek logikájába 1948-ban már nyilvánvalóan nem fért bele egy ilyen, egyházi befolyású egyetem létezése. Az egyházi iskolák államosítása során azután az egri érseki jogakadémia is állami

²⁶ Püspökkari jegyzőkönyvek (továbbiakban: PKJ) 1946. március 14. 6. p. Ezen a helyen mondom köszönetet Balogh Margitnak, az ELTE tanársegédjének, aki saját kutatásaiból az e témára is vonatkozó gyűjtését rendelkezésemre bocsátotta.

²⁷ PKJ. 1946. szeptember 6. 29–30. p.

²⁸ PKJ. 1947. október 8. 14–15. p.

kézbe került, majd megszűnt. 1950-ben azután az is megtörtént, amit a püspöki kar korábban elképzelhetetlennek tartott, a Hittudományi Kart egy rövid törvényerejű rendelettel eltávolították a Budapesti Tudományegyetemről.

A rendszerváltás után az 1990-es évek elején újra felvetődött az egyházi felsőoktatás fejlesztésének kérdése. Ez ügyben én elfogult vagyok, mert 1990 és 1994 között éppen az egyházi felsőoktatás referense voltam a minisztériumban. Az hamar eldőlt, hogy az 1950-ben eltávolított hittudományi karok nem akartak visszatérni egykori anyaintézményeikbe, s emellett számos érv is szólt.

Ezért került sor új egyházi egyetemek létesítésére, még hozzá módszertanilag úgy, hogy a meglévő teológiákat egészítették ki új karokkal. Jogilag ez volt a legkönnyebben járható út. Mindezek története azonban már egy másik tanulmány tárgya lehetne. Elég itt annyit leszögezni, hogy ma már annak örülhetünk, hogy most ünnepeljük a Pázmány Péter Katolikus Egyetem 30. születésnapját, hogy van már újra Eszterházy Károly Katolikus Egyetem és további kilenc katolikus jellegű felsőfokú tanintézet működik hazánkban.

Az egyházi rend szentsége és az egyházkormányzati hatalom*

I. A PROBLÉMA

Ferenc pápa 2022. március 19-én kiadott *Praedicate Evangelium* kezdetű apostoli rendelkezésében¹ valóra váltotta egyik fontos tervét, amelyet már péteri szolgálata elején megfogalmazott, nevezetesen a Római Kúria reformját.² Mivel ez az apostoli konstitúció a Római Kúria teljes rendjét újra szabályozta, ezért hatályon kívül helyezte Szent II. János Pál pápa *Pastor Bonus*³ kezdetű apostoli konstitúcióját. Ezt egyébként szövegének végén külön is kijelenti.⁴

Az egyes szervek nevének és feladatkörének átalakításán túl az apostoli rendelkezés előszavában bizonyos alapelvek is rögzítésre kerülnek. Ezek közül a tizedik arról szól, hogy minden keresztény olyan tanítvány, aki missziós küldetéssel rendelkezik. Ennek keretében a szöveg megállapítja: „Nem lehet ezt figyelmen kívül hagyni a Kúria megújítása során, melynek biztosítania kell a világi nők és férfiak bekapcsolódását a kormányzattal és a felelősséggel járó szerepkörökbe is”.⁵ Később pedig leszögezi: „Minden kúriai intézmény a római pápától kapott hatalom alapján tölti be küldetését. Az ő nevében vikáriusi hatalommal működik a primáciális feladat gyakorlásában. Ezért bármely hívő vezethet egy dikasztériumot, szervezetet, szem előtt tartva ezeknek a sajátos illetékességét, kormányzati hatalmát és funkcióját”.⁶

Ez a megfogalmazás számos meggondolásra és vitára adott alkalmat arról a kérdésről, hogy a világi krisztushívőknek lehet-e és ha igen, milyen értelemben lehet egyházkormányzati hatalmuk.⁷ Az alábbiakban azt a teológiai álláspontot igyekszünk megvilágítani, amely a II. Vatikáni Zsinat tanításában és annak nyomán a hatályos egyházi jogszabályokban kifejezésre jut.

* Elhangzott a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Kánonjogi Posztgraduális Intézetének éves tudományos konferencián (Budapest, 2023. március 20.).

¹ Kihirdetve: *L'Osservatore Romano*, 2022. március 31., I–XII.

² FRANCISCUS, chirograf. *Tra i suggerimenti*, 2013. szeptember 28., in AAS 105 (2013) 875–876.

³ AAS 80 (1988) 841–934.

⁴ *Praedicate Evangelium*, Art. 250 § 3.

⁵ *Praedicate Evangelium*, I (Praeambulum), 10; vö. uo. II, 5.

⁶ *Praedicate Evangelium*, II, 5. Ebben Gianfranco Ghirlanda bíboros annak a régi, zsinat előtti elméletnek a megerősítését látja, amely szerint a kormányzati hatalom eredete független az egyházi rend szentségétől; Vö. GHIRLANDA, G., *La Costituzione Apostolica „Praedicate Evangelium” sulla Curia Romana*, in *Civiltà Cattolica*, Quaderno 4123 (2022/II), 41–56, főként 52–53.

⁷ Vö. OUELLET, M., *La riforma della Curia Romana nell'ambito dei fondamenti del diritto nella Chiesa*, in *L'Osservatore Romano*, 2023. július 20., 6–7 = *Communicationes* 54 (2022) 401–410, különösen 401.

II. AZ EGYHÁZKORMÁNYZATI HATALOM ÉS A II. VATIKÁNI ZSINAT

1. Az egyházi rend szentsége és az egyházkormányzati hatalom a II. Vatikáni Zsinat tanítása szerint

A II. Vatikáni Zsinat következetesen szent hatalomról (*sacra potestas*) beszélt és ezzel is hangsúlyozta az egyházi hatalom alapvető egységét és szoros kapcsolatát az egyházi rend szentségével⁸. A zsinat elismerte, hogy az összes megkereszteltek részesülnek Krisztus papságában, mert keresztényi cselekedeteik által lelki áldozatotokat mutatnak be (1Pt 2,4–10). „A hívők közös papsága és a szolgálati, azaz hierarchikus papság – jóllehet nemcsak fokozatban, hanem lényegileg különböznek egymástól – egymáshoz vannak rendelve, mert mindegyik a maga sajátos módján Krisztus egyetlen papságából részesedik” – olvassuk a *Lumen gentium*-ban.⁹

A zsinat különösen is hangsúlyozta, hogy a püspökök¹⁰ és az áldozópapok¹¹ a felszentelésben sajátos módon részesülnek Krisztus hármias, tanítói, megszentelői és kormányzói feladatában (*munus*), melyből egyébként a maguk módján a keresztség révén az összes krisztushívők részt kapnak.¹² Figyelemre méltó, hogy a diakónusokról a kormányzati feladatban való sajátos részesülést a zsinat nem hangsúlyozza kifejezetten. A krisztusi feladatok és köztük a kormányzói, vagy pásztori feladat sajátos szolgálati szintű elnyerése azonban nem jelenti azt, hogy a pap vagy akár a püspök magában a szentelésben, melyben a krisztusi papságból a hívők egyetemes papságától lényegileg eltérő módon részesedik, már közvetlenül gyakorolható formában megkapná a kormányzati hatalmat is. A feladat és a hatalom (*potestas*) jelentése egyébként nem is teljesen azonos ezekben a szövegekben. Ahhoz, hogy a felszentelt pap vagy püspök a szentelésben kapott kormányzói feladatát ténylegesen betölthesse, kánoni küldetésre (*missio canonica*) van szüksége. Ez olyan felsőbb egyházi hatósági intézkedés, amely kijelöli Isten népének azt a részét, amely fölött a felszentelt személy tényleges kormányzati hatalmat gyakorolhat.¹³ A *Lumen gentium*hoz fűzött előzetes magyarázó megjegyzések második pontja azt világítja meg, hogy a zsinat milyen értelemben kapcsolja magához a szenteléshez a kormányzati hatalom átadását. Az korábban sem volt igazán vitatott, hogy az 1917-es CIC 145. k. 1. § szerinti szűkebb értelemben vett egyházi hivatalhoz tartozó, vagyis rendes (vö. 1917-es CIC 197. k. 1. §) kormányzati hatalomhoz előfeltételként az egyházi rend szentsége szükséges. A kérdés inkább abban állt, hogy a püspököknek a kormányzati hatalmat nem a szentség, hanem a pápa külön intézkedése adja-e meg, vagy magában a szentelésben is már valamiféle kormányzati hatalom átadása történik. A zsinat ez utóbbi szemléletet látszik hangsúlyozni.¹⁴ Ugyanakkor a *Lumen gentium*hoz fűzött második elő-

⁸ *Lumen gentium*, 10b; 18a; 27a.

⁹ *Lumen gentium*, 10b.

¹⁰ *Lumen gentium*, 21b; *Christus Dominus*, 2b.

¹¹ Vö. *Lumen gentium*, 28a; *Presbyterorum ordinis* 2c.

¹² Vö. *Lumen gentium*, 31a; *Apostolicam actuositatem* 2b.

¹³ Vö. *Lumen gentium*, Nota explicativa praevia 2.

¹⁴ A II. Vatikáni Zsinatot követő teológiai és egyházjogi reflexiók során, különösen a püspöki hatalommal kapcsolatban három fő irányzat rajzolódott ki: 1. Az egyházi rend szentsége a kormányzati hatalom ontológiai alapja, de magát a hatalmat egyedül a kánoni küldetés adja meg. 2. A hatalmat részben a szentség, részben a kánoni küldetés adja; e két tényező egymást kiegészítő működése szükséges hozzá. 3. A hatalmat teljes egészében a hierarchikus közösségben felvett szentség adja meg, a kánoni küldetés csak annak gyakorlási körét határozza meg. Vö. VIANA, A., *Comentario ad c. 129*, in *Comentario*

zetes magyarázó megjegyzés pontosítja, hogy a szenteléskor a feladatot (*munus*) kapja meg a személy, de a ténylegesen gyakorolható hatalomhoz valamilyen kánoni, illetőleg jogi meghatározás is szükséges a hierarchikus előjáró részéről. Akik a zsinat előtt azt hangsúlyozták, hogy a segédpüspökök ugyan érvényesen fel vannak szentelve, de kormányzati hatalmuk nincs, nem tagadták, hogy történelmileg kezdetben a *relatív ordináció* volt a jellemző, vagyis az adott személyt nem általában püspökké, hanem egy konkrét város püspökévé szentelték fel. Ennek emlékét őrzi, hogy a nem saját részegyházzal rendelkező püspökök a szenteléskor valamely megszűnt egyházmegye címét is megkapják. Kétségtelen azonban, hogy a történelem során elterjedt az *abszolút ordináció*, vagyis az a szokás, hogy a személyt püspökké szentelték függetlenül attól, hogy milyen szolgálatra szánták. Mindez azonban a szentelés és a joghatóság között nem vezethet végérvényes szakadásra. Csupán azt jelenti, hogy a két valóság a gyakorlatban megkülönböztethető.¹⁵ Vagyis a szentelésben kapott ontológiai minőség és kormányzati feladat gyakorolhatóvá a kánoni küldetés révén válik. Ez a szemlélet valóban a II. Vatikáni Zsinat új hangsúlyai közé tartozik. Azonban már az 1917-es kódex is egyértelműen kimondta, hogy csak a klerikusok nyerhetnek el akár rendi, akár joghatósági hatalmat.¹⁶ Noha az 1917-es törvénykönyv szóhasználatában a klerikusok még nem csupán a diakónusokat, a papokat és a püspököket jelentették, a szerzők hangsúlyozták, hogy ez a rendelkezés nem akármilyen klerikusokra vonatkozik, nem mindazokra, akik a tonzúrát felvették, mivel a jog előírása gyakran kifejezetten megfogalmazta, hogy a rendes joghatóság elnyeréséhez a szent rend (*ordo sacer*) szükséges.¹⁷ Az 1917-es CIC szerinti rendi és joghatósági hatalom között Gommar Michiels kölcsönös függésről, *interdependentiáról* beszélt.¹⁸

2. A zsinat elveinek hatása a zsinat utáni egyházi jogalkotásban

Az első változás az 1983-as CIC 129. kánonjában figyelhető meg. Ott ugyanis az egyházkormányzati hatalomról a szöveg kijelenti, hogy erre „a jog előírásai szerint azok képesek, akik szent rendet nyertek el”. Ez az egyházi rend szentségi fokozataira vonatkozó kifejezés, amely sokkal szűkebb kört jelöl, mint az 1917-es CIC 118. kánonjának „klerikus” fogalma. Az egyházi-társadalmi ihletésű, ha tetszik, klerikális fogalmazást felváltotta tehát egy erősebben teológiai szemléletű kijelentés. Ez utóbbi azonban még inkább hangsúlyozni látszik azt a korábbiakban is meglévő alapelvet, hogy az egyházkormányzati hatalomra jogképességgel a felszentelt személyek rendelkeznek, vagyis a világiak csupán „ennek a hatalomnak a gyakorlásában működhetnek közre” (*cooperari*

exegeticó al Código de Derecho Canónico, dir. MARZOA, A. – MIRAS, J. – RODRÍGUEZ-OCAÑA, R., Pamplona 1996, I, 842.

¹⁵ RATZINGER, J., *Kommentar zu den „Bekanntmachungen, die der Generalsekretär des Konzils in der 123. Generalkongregation am 16. November 1964 mitgeteilt hat”*, in *Das zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Kommentare*, I, Freiburg–Basel–Wien 1966, 353.

¹⁶ 1917-es CIC 118. k.: „Soli clerici possunt potestatem sive ordinis sive iurisdictionis ecclesiasticae... obtinere”.

¹⁷ Vö. MAROTO, PH., *Institutiones Iuris Canonici ad normam novi Codicis. Tractatus fundamentales*, ³Romae é. n., 664–665, n. 575.: „Imo nec quilibet clericus, puta simplex tonsuratus, omnium graduum iurisdictionis ad normam iuris est immediate capax; quoniam ex praescripto iuris aliquando praerequiritur ordo sacer ad iurisdictionem ordinariam obtinendam (cc. 232, 331, 367, 434, 453)”.

¹⁸ MICHIELS, G., *De potestate ordinaria et delegata. Commentarius Tituli V Libri II Codicis Iuris Canonici. Canones 196–210*, Parisiis – Tornaci – Romae – Neo Eboraci 1964, 36.

possunt) (CIC 129. k. 2. §). Az az egyenes kijelentés, hogy a kormányzati hatalomra a felszentelt személyek képesek, teljesen egyértelműen jelzi, hogy a többiek viszont ilyen alapvető értelemben nem képesek rá. Egy ősi logikai szabályból keletkezett jogi alapelv kimondja, hogy aki az egyik dologról vagy személyről kifejezetten állít valamit, az egyben tagadja másokról.¹⁹

Az 1983-as törvénykönyv szövegének előkészítése során egyesek hangsúlyozták, hogy a kormányzati hatalom olyan szoros kapcsolatban áll az egyházi rend szentségével, hogy a világi krisztushívők alapvetően képtelenek rá.²⁰ Többen szükségesnek tartották annak megfogalmazását, hogy a kormányzati hatalom gyakorlásával világiakat csak a pápa bízhat meg.²¹ Közben VI. Pál pápa lehetővé tette, hogy társas bíróságban a bírói tanács egyik tagjaként laikus szerepeljen.²² 1983-as CIC 129. k. 2. §-a arról beszél, hogy a világiak a kormányzati hatalom gyakorlásában együttműködhetnek, de azt a kifejezést, hogy „részt vehetnek benne”, nem használja. Ugyanilyen megfogalmazást alkalmaz a CCEO 979. k. 2. §-a is. A világiak részvételének módjával és lehetőségeivel kapcsolatban ezért fennmaradt némi bizonytalanság. Ha ehhez figyelembe vesszük, hogy ilyen bizonytalanság az 1917-es kódex rendelkezéseivel kapcsolatban is megjelent, akkor nem lehet meglepő, hogy most a Római Kúria új szabályzatával összefüggésben hasonló kérdések köszönnek vissza. A két világháború között például Felipe Maroto klaretianus professzor a világiakkal kapcsolatban azt írta, hogy a nők (akár szerzetesnők), a világiak, a cenzúra hatálya alatt álló személyek, a szakadárok és az eretnekek legfeljebb tökéletlen és rendkívüli módon nyerhetnek el néha egyházi joghatóságot és válhatnak annak alanyává.²³ Megjegyzendő, hogy a régi jog a *iurisdictio* fogalmát a mai „egyházkerületi hatalom” kifejezésnél tágabb értelemben használta, így ezzel a névvel illetett olyan jogosultságokat is, amelyek az 1983-as CIC-ben felhatalmazás (*facultas*) néven szerepelnek.

Az egyházkerületi hatalmat a hagyományokat követve az 1983-as CIC rendes és megbízotti hatalomra osztja fel. Rendes hatalomnak (*potestas ordinaria*) azt nevezi, amely magánál a jognál fogva egy hivatalhoz tartozik. Megbízotti hatalomnak (*potestas delegata*) azt hívja, amelyet a személy nem a hivatala által kap (CIC 131. k. 1. §). Egyébként magát a hivatal fogalmát a hatályos latin törvénykönyv kitérítette és olyan feladatköröket is ezzel a névvel illet, amelyek sem rendi, sem kormányzati hatalommal nem járnak (CIC 145. k. 1. §). Így egyértelművé vált, hogy bizonyos hivatalokat világiakra is rá lehet bízni.²⁴

¹⁹ Vö. LIEBS, D., *Lateinische Rechtsregeln und Rechtssprichwörter*,⁷ München 2007, 190 (Q 35): „Qui dicit de uno, negat de altero”; 78 (E 68): „Expressio unius exclusio alterius”; 101 (J 41): „Inclusio unius exclusio alterius”.

²⁰ *Communicationes* 14 (1982) 146–148.

²¹ *Communicationes* 14 (1982) 149.

²² PAULUS VI, *Motu proprio, Causas matrimoniales*, 1971. március 28., n.V § 1: AAS 63 (1971) 443.

²³ MAROTO 664, n. 575: „mulieres, laici, censurati, schismatici, haeretici, qui ad summum imperfecta et extraordinaria ratione possunt aliquando obtinere iurisdictionem ecclesiasticam, eiusque subiectum evadere”.

²⁴ Vö. pl. ERDŐ P., *Il senso della capacità dei laici agli uffici nella Chiesa*, in *Fidelium Iura. Suplemento de Persona y Derecho* 2 (1992) 165–186; Uő, *Laikale Kirchenämter und kirchliches Arbeitsverhältnis mit besonderer Rücksicht auf Ungarn*, in *Folia Theologica* 3 (1992) 111–126; Uő, *Uffici e funzioni pubbliche nella Chiesa*, in *Anuario Argentino de Derecho Canónico* 3 (1996) 47–105; Uő, *Hivatalok és közfunkciók az Egyházban* (Bibliotheca Institutii Postgradualis Iuris Canonici, III/5), Budapest 2003, 45–64; GILLESPIE, K., *Ecclesiastical Office and*

Maga a törvénykönyv különböztet meg a rendes kormányzati hatalmon belül saját hatalmat (*potestas ordinaria propria*) és helyettesi hatalmat (*potestas ordinaria vicaria*) (vö. CIC 131. k. 2. §). A hatalom vikáriusi, vagyis helyettesi jellege tehát a törvény szövegében foglalt meghatározás szerint a rendes hatalom, vagyis a hivatalhoz fűződő hatalom keretében értendő. Ilyen értelemben – tekintettel éppen a Marotónál és más szerzőknél megjelenő elméleti hagyományra – a vikáriusi hatalom aligha minősíthető tökéletlen és rendkívüli formának, amely a világiak számára is nyitva állna. Ilyet inkább a delegált, vagyis a megbízotti hatalomról mondhatunk, amely csupán a megbízás határai között érvényes (CIC 133. k. 1. §). A megbízás tartalma pedig változó lehet, szólhat egyedi esetre, korlátozott időre stb. Arról, hogy a pápa bizonyos, de nem akármilyen cselekményekre *delegált* joghatóságot (nem feltétlenül a mai értelemben vett kormányzati hatalmat!) adhat nőknek is, már a régi kánonjogászok közül is többen szóltak. Így a jezsuita Franz Schmalzgrueber Sienai Szent Katalin esetére hivatkozott, akinek a pápa engedélyezte, hogy prédikáljon.²⁵ Más kérdés, hogy a prédikációra szóló engedélyt a mai szóhasználat szerint inkább felhatalmazásnak (*facultas* – vö. CIC 764. k.) mondanánk, mint delegált kormányzati hatalomnak.²⁶

Ehhez képest említésre méltó, hogy a *Mitis Iudex* kezdetű Motu proprio a házassági semmisségi perekben eljáró társas bíróság összetételével kapcsolatos eddigi szabályt megváltoztatva az 1673. kánon 3. §-ának új szövegében úgy rendelkezik, hogy ilyenkor a bírói tanács „elnökének klerikus bírónak kell lennie, a többi bírók lehetnek világiak is”. Kérdés, hogy ebben az esetben a világiak egyházkormányzati hatalma mennyiben korlátozott vagy esetleges a klerikus bíró hatalmához képest. Igaz, hogy a tanács elnökének klerikusnak kell lennie, de a döntést a bíróság testületileg hozza meg, így a két világi a klerikus elnököt akár le is szavazhatja. Természetesen korábban is megvolt az a lehetőség, hogy a bírói tanács három tagja közül a két klerikus eltérő álláspontot képviseljen és végül is a laikus bíró szavazata döntse el a végeredményt.

Egy másik témakör, ahol a zsinat utáni egyházjog az egyházi rend szentsége és a kormányzati hatalom kapcsolatát hangsúlyozza, a szentségi jog körében található. Az 1983-as CIC 1009. kánonját XVI. Benedek pápa *Omnium in mentem* kezdetű Motu proprio-jával úgy módosította,²⁷ hogy egy új 3. §-t fűzött hozzá. Ebben kijelenti: „A püspöki és az áldozópapi rendben lévők küldetést és felhatalmazást kapnak arra, hogy Krisztusnak, a Főnek a személyében cselekedjenek, a diakónusok pedig ahhoz kapnak erőt, hogy Isten népének szolgáljanak a liturgia, az ige és a szeretet szolgálatában”. Ezek szerint tehát, különleges küldetést és felhatalmazást az Egyház kormányzatára Krisztus személyében csak a püspökök és a papok kapnak, a diakónusok viszont nem, noha a diakonátus is az egyházi rend szentségének fokozatai között szerepel (CIC 1009n. k. 1. §). Ez megfelel a Katolikus Egyház Katekizmusa 875. pontjának, amely ugyanilyen

the Participation of the Lay Faithful in the Exercise of Sacred Power (Tesi Gregoriana, Serie Diritto Canonico 107), Roma 2017.

²⁵ SCHMALZGRUEBER, F., *Ius ecclesiasticum universum*, I, Neapoli–Venetiis 1738, 187, tit. 31 n. 39.

²⁶ A világiaknak is engedélyezni lehet szükség vagy valódi hasznosság esetén, a püspöki konferencia döntése alapján, hogy prédikáljanak (CIC 766. k.), de a liturgiában a homíliát nem végezhetik (CIC 767. k. 1. §). A hatályos egyházjogban a *facultas* szó többféle értelemben szerepel. A prédikációt klerikusok számára megengedetté tevő felhatalmazást „nem joghatósági felhatalmazásnak” nevezi GONZÁLEZ AYESTA, J., *Facultad*, in *Diccionario General de Derecho Canónico*, dir. OTADUY, J. – VIANA, A. – SEDANO, J., Cizur Menor – Pamplona, 2012, III, 890 („facultades no jurisdiccionales”).

²⁷ 2009. október 26., art. 2.: AAS 102 (2010) 10.

értelemben nyilatkozik. Mindez azonban csak még jobban aláhúzza az egyházi rend szentsége ezen két fokozatának és az egyházkormányzati hatalomnak a szoros összetartozását.

Ugyanezt fejezi ki a segédpüspökökről szóló rendelkezés is, amely hangsúlyozza, hogy a segédpüspököket – hacsak a pápai levél másképpen nem rendelkezik – a megyéspüspök nevezze ki általános helynökké vagy legalább püspöki helynökké (CIC 406. k. 2. §). Ez a felszólítás abból a teológiai szemléletből fakad, amely szerint maga a szentelés is már tartalmaz kormányzati küldetést, de ennek gyakorlásához szükség van jogi meghatározásra, amely ilyenkor a megyéspüspök feladata. A helynöknek ugyanis rendes helyettesi kormányzati hatalma is van. Az a körülmény tehát, hogy az egész Római Kúria a Szentatya mellett bizonyos szervei révén vikáriusi hatalmat gyakorol, még egyáltalán nem jelenti azt, hogy ez a hatalom csak a pápai kinevezéstől függene és ne volna bensőséges kapcsolatban az ordó szentségének püspöki vagy áldozópapi fokozatával. Találón állapítja meg Francesco Coccopalmerio: „A Római Kúria együttműködik a pápával és segítséget nyújt neki. Tőle kapja hatalmát, hogy az ő nevében folytassa a küldetését a vikáriusi hatalom alapján, de »szerves kapcsolatban a püspökök testületével és az egyes püspökökkel, valamint a Püspöki Konferenciákkal, azok regionális és kontinentális egyesüléseivel és a keleti hierarchikus struktúrákkal... A Római Kúria nem a pápa és a püspökök között helyezkedik el, inkább mindkettő szolgálatára áll a természetüknek megfelelő sajátos módon»”.²⁸

III. KÖVETKEZTETÉSEK

1. A mondottak alapján megállapítható, hogy az ordó szentsége különleges és bensőséges kapcsolatban van az egyházkormányzati hatalommal. Már az Újszövetség arról tanúskodik, hogy az apostolok az egyházak élére előjárókat rendeltek (Vö. ApCsel 14,23; Tit 1,5; Fil 1,1; ApCsel 11,30; 20,17.28 stb.).²⁹ Ez az előjárói tisztség szilárdult meg a püspökök és a presbiterek szolgálatában.³⁰ Tehát annak a szentségi küldetésnek, amiről a II. Vatikáni Zsinat beszél, az őseredeti és szinte elsődlegesnek látszó tartalma éppen a közösség pásztori irányítása volt.³¹ Tehát a zsinat történelmi és teológiai szempontból megalapozottan hangsúlyozta ezt aényt. Ugyanakkor ez csak megközelítésében, de nem lényegi tartalmában tért el attól a korábbi szemlélettől, amely a felszentelést nem feltétlenül a kormányzati hatalom hordozójának, illetve közvetítőjének, hanem inkább előfeltételének tekintette.

²⁸ COCCOPALMERIO, F., *Prefazione* in ROSSANO, S., *Praedicate Evangelium. La Curia Romana di Papa Francesco*, Roma 2023, 6. Az idézetben belüli idézet forrása *Praedicate Evangelium I* (Preambulum), 4.

²⁹ Bővebben lásd DI BERARDINO, A., *Istituzioni della Chiesa antica* (Facoltà di Diritto Canonico San Pio X, Manuali 12), Venezia 2019, 178–179.

³⁰ Ahogyan az apostoli atyáknál is látjuk, korán megfogalmazódik, hogy a hívőknek engedelmességniük kell a püspököknek és a presbitereknek. Vö. pl. IGNATIUS, *Magn.* 2,3; 3,7; 6,13; *Trall.* 2,3,13; *Philad.* 3,7; *Ephes.* 2,4,20; CLEMENS, *1Cor* 44,2; 47,1,6; lásd NOCENT, A., *Ordine-Ordinazione*, in *Nuovo Dizionario di Patristica e di antichità cristiana*, II, Genova–Milano 2007, 3643–3648, főként 3644.

³¹ Vö. pl. OTT, L., *Das Weihesakrament* (Handbuch der Dogmengeschichte IV, 5), Freiburg–Basel–Wien 1969, 2–13; ZIEGENAUS, A., *Die Heilsgegenwart in der Kirche. Sakramentenlehre* (SCHEFFCZYK, L. – ZIEGENAUS, A., *Katholische Dogmatik*, VII), Aachen 2003, 470–485; INTERLANDI, R., *Potestà sacramentale e potestà di governo nel primo millennio. Esercizio di esse e loro distinzione* (Tesi Gregoriana, Serie Diritto Canonico 103), Roma 2016, 18–22; DI BERARDINO 181.

2. Amikor a világiak közreműködésének lehetőségeit kutatjuk a kormányzati hatalom gyakorlásában, akkor nem valamiféle új általános elv kimondására törekszünk, hanem legfeljebb konkrét helyzetek kezelésére. Az azonban nem lehet célkitűzés, hogy az Egyházon belül a kormányzati hatalomban a világiaknak minél nagyobb része legyen. Itt ugyanis nem valamiféle klerikalizmus meghaladásáról van szó, hanem az egész Egyháznak arról az üdvösség szempontjából fontos érdekéről, hogy a kormányzati hatalmat főként azok viseljék, akik erre a felszentelésben különleges küldetést és kegyelmi ajándékot kaptak.³² Hogy ezeknek a személyeknek a kiválasztása milyen kritériumok alapján történhet, az külön vizsgálat tárgya lehet.

3. Az egyházkormányzati hatalom és az egyházi hivatal kategóriája nem teljesen fedi le az Egyházban, sőt esetleg az Egyház nevében, de mindenképp az Egyház érdekében végzendő felelős funkciók teljes körét. Egyebek mellett elég itt utalnunk az Egyházban jogi személynek elismert, de nem hierarchikus intézményekre és azok vezetésére, illetve képviselésére.³³ Szükséges áttekinteni annak rendszerét, hogy milyen egyházi feladatok esetében alkalmazható a világi munkajog, és mely funkciók esetében nincs vagy nagyon korlátozott ennek lehetősége a krisztusi tanítás és küldetés teljességének biztosítására tekintettel.³⁴

³² Vö. pl. ERDŐ, *Uffici e funzioni pubbliche* 86–89; UÓ, *Hivatalok és közfunkciók* 86–87: eszerint léteznek az Egyházban olyan közfeladatok is, amelyeket elsődlegesen felszentelt személyekre kell bízni, mert ők erre a szentelésben különös kegyelmet kaptak, de hiányukban megbízhatók velük világiak is. Más feladatokat szentelésük alapján csakis felszentelt személyek láthatnak el.

³³ Vö. pl. GHERRI, P., *Diritto amministrativo canonico. Attività codiciali*, Milano 2021, 194–209; 309–323.

³⁴ Egy ilyen szisztémára tett javaslatához vö. ERDŐ, *Uffici e funzioni pubbliche* 105; UÓ, *Hivatalok és közfunkciók* 112–113.

Paul Couturier élete és küldetése (1881–1953)

70 ÉVE HUNYT EL A KATOLIKUS ÖKUMENIZMUS APOSTOLA

1. EGY ÉLETÚT ELINDULÁSA

Paul Couturier 1881. július 29-én egy polgári családban született Lyonban, akinek életét döntő módon meghatározta a keresztény egyházak egységtörekvése. 1885–1893 között Algériában nevelkedett, főként muszlim többségű környezetben. Az emberekre való nyitottságát jelentősen meghatározta ez a nyolc év, melynek során elemi tanulmányait is elvégezte az El Biar-i Szent József Iskolában. Valószínűleg az itteni hatások is eredményezték, hogy amikor családjával tizennégy éves korában visszatértek Franciaországba, lelkipásztori elkötelezettség született meg szívében, és az érettségit követően 1900-ban jelentkezett a lyoni egyházmegyei nagyszemináriumba. Édesanyja ekkor maradt özvegyen, aki szigorú vallásosságban nevelte Marie-Antoinette nevű leányát és a nála három évvel fiatalabb Pault.

Couturiert 1906-ban szentelték pappá. A szentelést követően fizikatanári képesítést szerzett. Ezután Lyonban egy római katolikus magánintézményben, a karthauziak intézetében (Institution de Chartreux) kezdett tanítani, a Szent Ireneusz Papi Társaság (Société des prêtres de Saint Irénée) keretében, mely a Vöröskereszt felé is missziós szolgálatot teljesített, és elnevezésével ellentétben (Karthauzi Intézet) semmilyen kapcsolata nem volt a kontemplatív renddel. A papi csoportosulásnak már a szemináriumba való belépés előtt tagja lett, s ebben egész élete folyamán kitartott. Couturier személyiségéből arra következtethetünk, hogy a szemináriumi képzésben is inkább a lelkiség, nem pedig a teológia volt a döntő. A szulpiciánus nevelők szándéka az volt, hogy „jó és szent papokat”, ne pedig „okoskodókat” képezzenek! Ennek érdekében a lelkiségi gyakorlatokat szorgalmazták a XVII. századi „Francia Iskola” (*École Française*) lelki tanítása alapján.¹

Couturier papi és tanári életét (matematika-, fizika-, kémia- és természettan-tanári tevékenységét) egészen 1946-ig meghatározta a nevelés és a fiatalokkal való foglalkozás. Ekkor még semmi nem mutatott arra, hogy Paul Couturier „a keresztény egység apostola” lesz, mint ahogyan ma őt ismerjük.² Később az ökumenizmus területén Couturier jó pedagógusnak is bizonyult, amikor minden sürgetés vagy sietség nélkül meg-

¹ A francia katolikus lelkiség nagy alakjai: Pierre de Bérulle (1575–1629), az oratoriánus papi társaság alapítója; Jean-Jacques Olier (1608–1657), a szulpiciánus papi közösség létrehozója; Vincent de Paul (1581–1660), a lazaristák kongregációjának megalapítója.

² Ez a címe Jean Barbier könyvének, mely Paul Couturier életét összegzi, emléket állítva egységmunkájának: BARBIER, J., *L'Abbé Couturier, apôtre de l'unité chrétienne*, Chalet, Paris 1989.

felelő időt hagyott a szemléletváltásra a keresztény egység elfogadásában. Ugyanakkor rögtön felhasználta korának szinte forradalmi eszközeit, a képi ábrázolást, valamint a sajtó és a rádió lehetőségeit. Korábbi képzettsége is segítette őt, hogy lelki előadásiban alkalmazza a biológiai és a fizikai jelenségeket, vagy akár a matematika törvényeit.

2. MEGHATÁROZÓ LELKI ÉS SZELLEMI HATÁSOK

Ismerve korának egyházi, kulturális és politikai összefüggéseit, Couturier számára nem volt természetes az ökumenizmus. Mindazonáltal a XIX. század végén kezdődő keresztény egységtörekvés gyermekkorától kezdve már jelen volt az egyházi közgondolkodásban. Jóllehet Couturier elkötelezettsége az ökumenizmus irányába viszonylag későn jelentkezett (az 1930-as évek elején),³ mégsem lehet azt mondani, hogy ne lett volna ennek valamilyen előzménye gondolkodásában. Első évtizedeiről kevés részletes ismerettel rendelkezünk, amivel kapcsolatban első életrajzírója és tanítványa, Maurice Villain (1900–1977) megállapítja: „*Paul Couturier életének első szakaszát elnyelte életének második szakasza*”.⁴ Az is teljesen bizonyos, hogy Couturier-nek az ökumenikus hivatása előtti „rejtett életére” hatással volt mindennapi tevékenysége és gondolkodása.

Ugyanakkor a társadalmi és egyházi események több szempontból segítették Paul Couturier-t ökumenikus hivatása kibontakozásában. Fiatalkorát meghatározta a francia társadalom szekularizációja, valamint az egyházellenes francia törvények létrejötte.⁵ Sok katolikust ezek a rendelkezések megrendítettek, és emiatt belső lelki feszültségben éltek. Paul Couturier ezekben az években lett pap (1906), és ő sem tudta magát kivonni az egyházellenes törvények hatása alól. Sajnos az egyházi közvélemény is hajlott a nacionalizmusra, mely szintén meghatározhatta Couturier szellemi fejlődését. Teológiai tanulmányait, majd ifjú papi éveit azonban áthatotta a „modernizmus” elleni fellépés. A polemikus légkörben a tanítóhivatal mindenre kiterjedő figyelme érvényesült a szemináriumokban és a papság életében egyaránt.⁶ A gyanakvás szellemi környezetében fosztották meg Alfred Loisy (1857–1940) katolikus teológust, a párizsi Institute Catholique keretében való oktatástól (1893).⁷

³ Couturier életrajzírói megegyeznek abban, hogy az ökumenikus gondolatra való elhivatottságának a kezdete a belgiumi Amay-sur-Meuse-i bencés perjelségben az 1932 nyarán tartott lelkigyakorlat idején merült fel. Couturier ekkor 51 éves volt, és mintegy húsz év adatott még számára, hogy az őt valóban elismertté és híressé tett lelki ökumenizmus művét megalkossa.

⁴ VILLAIN, M., *L'Abbé Couturier*, Casterman, Tournai 1957, 18.

⁵ Lásd Jules Ferry oktatási törvényeit (1882. május), valamint az egyház és az állam szétválasztását (1905. december 9.).

⁶ Később, de mégis az antimodernista hatás következtében került indexre Henri de Lubac (1896–1991) francia jezsuita teológus, akit szintén elítéltek, és felfüggesztették tanári működését. Lubac száműzése éveiben – elfogadva a vatikáni végzést – írta a *Gondolatok az egyházzal* (*Méditation sur l'Église*, Aubier, Paris 1953) című művét. Napjaink híre, hogy a Francia Püspöki Konferencia Henri de Lubac boldoggá avatását kezdeményezte 2023. március 31-én. Vö. <https://www.catholicnewsagency.com/news/254003/french-bishops-vote-to-open-sainthood-cause-of-henri-de-lubac>. (A kutatás ideje: 2023. április 13.)

⁷ Műveivel Loisy forrongást és lázadást idézett elő a római katolikus egyházon belül, ezért írásait 1903-ban indexre, a tiltott könyvek listájára tették, 1908-ban pedig kiközösítették, mivel azt állította, hogy a Pentateuchus nem lehet Mózes műve, és a *Teremtés könyvének* első fejezetei nem rendelkeznek történeti pontossággal és az emberiség kezdetének valóságával. Az újszerűnek tűnő gondolatokkal szembeni határozott fellépéseknek X. Piusz pápa *Pascendi* kezdetű körlevele és *Lamentabili* kezdetű

Paul Couturier az első világháború idején (1914–1918) egészségügyi szolgálatot látott el, majd pedig a polgári életbe való visszatérésekor a dombes-i trappistákhoz kívánt belépni, de erről a tervéről letett gyenge egészségi állapota és a nővére iránt érzett felelőssége miatt, aki édesanyjuk halála után egyedül élt. Így Couturier a nővére lakásába költözött, és hozzájárult a kiadásokhoz, valamint karitatív tevékenységeiben is támogatta. Ez volt az az időszak, amikor felfedezte Teilhard de Chardint, kimutatható a *Milieu divin* (Az isteni milió) hatása írásaiban. Áttételesen, barátain keresztül jutott el hozzá Léon Husson (1897–1982), Emmanuel Mounier (1905–1950), Jean Guittou (1901–1999) és Jacques Chevalier (1882–1962) francia filozófusok tanítása és gondolkodása.

3. A KEZDŐDŐ EGYSÉGKERESÉS

A szellemi tájékozódással egy időben fedezte fel a katolikus ökumenizmus előfutárának tekinthető Fernand Portal (1855–1926) lazarista szerzetes tevékenységét, aki az anglikánokkal való párbeszédet és egyesülést sürgette. Bár voltak jelei – mint például John Henry Newman bíboros esetében – az anglikán közeledésnek, de 1896-ban XIII. Leó pápa (1878–1903) érvénytelennek nyilvánította az anglikán papszenteléseket. Ekkor lett világos az unionista gondolkodású Fernand Portal számára, hogy a keresztény felekezetek egységének alulról kell kiindulnia, vagyis egy belső átalakulás következményeként, mely a Krisztusba vetett közös hitre épül.⁸

Egy különleges ösztönzést jelentett Paul Couturier számára a Franciaországba az 1917-es szentpétervári forradalom elől menekülő orosz ortodox személyek érkezése. Couturier már 1923-tól az ő lelki és anyagi szükségleteiket kívánta enyhíteni, miközben felfedezte a keleti ortodoxia lelkeségét is, egyre szorosabb kapcsolatba kerülve ortodox egyházi vezetőkkel is. Személyesen is hozzájárult a lyoni szláv rítusú kápolna megnyitáshoz 1932. december 18-án.

4. DÖNTŐ ELKÖTELEZETTSÉG A LELKI ÖKUMENÉ MELLETT

1932 nyarán Paul Couturier lelkigyakorlatra vonult vissza az Amay-sur-Meuse (Belgium) bencés perjelségbe, mely 1939-ben Chevtogne-ba tette át székhelyét. A közösséget Dom Lambert Beauduin (1873–1960) liturgikus teológus alapította a keleti és a nyugati liturgia közös ünneplésére, melynek során latin és bizánci (görög és szláv) nyelven tartottak istentiszteleteket. Az ott kiadott *Irénikon* folyóirat a katolikus és az ortodox párbeszédet segítette elő.

határozata adott háttérrel (1907). Egészen a II. Vatikáni Zsinatig (1962–1965) érvényben volt az úgynevezett antimodernista eskü (vö. DH 3537–3550; *Sacrorum antistitutum* motu proprio körlevél, 1910. szeptember 1.). Ezt megelőzően és Couturier ifjúkoráig is ható tanítóhivatali megnyilatkozás volt a *Syllabus* (1864), mely a modern kor tévedéseit ítélte el. A katolikus egyház ekkor ostromolt várként állt a világ változásai közepette.

⁸ Bár Fernand Portal 1908-tól félreállították és le kellett mondania publikációiról, melyek az általa elgondolt keresztény egyesülést terjesztették, és meg kellett elégednie azzal, hogy csak rejtett módon szolgálja a keresztény egység ügyét. Ezzel egy időben a katolikusok és az anglikánok közötti kapcsolattartásnak egy váratlan támogatója is megjelent Desiré Mercier bíboros személyében, aki saját érseki palotáját nyitotta meg a római katolikus–anglikán párbeszédnek az úgynevezett malines-i megbeszélések (1921–1926) során.

Ebben az időben az ökumenizmus szele még nem érintette meg a római katolikus egyházat. Az 1928-ban XI. Piusz pápa *Mortalium animos* kezdetű körlevelében határozottan elítélte a kibontakozó egységkeresést. Ennek követőit „pánkeresztényeknek” nevezte, azzal vádolva őket, hogy megrengetik a katolikus hit alapjait. A római egyház híveinek más felekezetek keresztényeivel való párbeszéde kifejezetten tilos volt. Ez nem illeszkedett bele abba a vélt elgondolásba, mely szerint az ökumenizmus a közömbösséget erősíti. Ebből a háttérből szemlélve bátorság volt Couturier abbé vállalkozása, a keleti rítusú bencések közötti tartózkodása.

A személyes tapasztalat azonban minden várakozást felülmúlt, és az orosz ortodox lelkiség olyannyira átjárta lelkét, hogy a későbbiek folyamán oblátusként kívánt kapcsolódni a közösséghez. Ez a törekvése már a sajátos egységtervét, a „Láthatatlan Kolostor” (*Monastère Invisible*) későbbi megszervezését is előrevetíti. A lelkiségi családdhoz való kapcsolódása jeleként felvette a Benoît-Irénée (Benedek Ireneusz) nevet, vagyis a bencés rend alapítójának és Lyon második püspökének a nevét. Ettől kezdve jelentős számára a *pax* (‘béke’) latin kifejezés, mely a bencés rendnek is egyik kulcsszava. Itt történt látható módon is egy fordulat Paul Couturier életében, amikor tevékenyen kezdett dolgozni a keresztény egység érdekében, és az unionista elképzeléstől eljutott a lelki ökumenizmus gondolatához.

Couturier ekkor fogalmazta meg alapvető ökumenikus meglátását: „Ahhoz, hogy egyesüljünk, szeretni kell egymást, ahhoz, hogy szeressük egymást, meg kell ismerni egymást, és ahhoz, hogy megismerjük egymást, találkozni is kell a másikkal”.⁹ Valójában Couturier ökumenikus tevékenységének minden későbbi megnyilvánulása ebben a kijelentésben gyökerezik. Nagyon sok ökumenikus kezdeményezése volt, melyek mind a mai napig maradandóak, de a lényeg számára a befogadó szeretet szellemiségében nyilvánult meg, mely őt mindig is vezette. Első ökumenikus írásának a címe is ebbe az irányba mutat: *A keresztények egysége és az imaoktáv szellemisége*.¹⁰

Paul Couturier lelkigyakorlata idején találkozott a domonkos Yves Congarral, a XX. századi ökumenizmus nagy jelentőségű prófétájával, de még nem találták meg a közös hangot, mivel két különböző vérmérsékletű személyről volt szó.¹¹ Amikor Paul Couturier visszatért Lyonba, azonnal az orosz ortodox menekültek segítségére sietett. Egyúttal írásban tájékoztatta Amay-sur-Meuse közösségének perjelét, hogy egy új lendületet kíván adni a keresztények egységéért végzett imádságnak. Nem ő lett ennek a felfedezője – amint ezt sokan vélik –, de ő adott ennek egy új szellemet a korábbi „unionista” elképzelésű ökumenizmus meghaladásával. XIII. Leó pápa jóllehet 1896-ban elutasította, hogy elismerje az anglikán papszentelések érvényességét, korábban, 1894-ben mégis novénát rendelt el mennybemenetel és pünkösöd között, hogy siettesse a „különvált testvérek” kiengesztelődésének a művét.¹²

⁹ BARLOW, M., *L'itinéraire de l'abbé Paul Couturier, Unité Chrétienne*, nr. 149. (Février 2003), 15.

¹⁰ COUTURIER, P., *Pour l'unité des chrétiens, psychologie de l'octave de prière*, in *Revue Apologétique* (Décembre 1935), 684–703.

¹¹ BARLOW, M., *L'itinéraire de l'abbé Paul Couturier*, 15.

¹² XIII. LEÓ PÁPA, *Divinum illud munus* (1897. május 5.) és *Apostolicae curae et caritatis* (1896. szeptember 13.).

5. AZ IMÁDSÁG HANGSÚLYOZÁSA AZ ÖKUMENÉBEN

Már Amay-sur-Meuse-ben is gondolkodott Paul Couturier azon, hogy minél jobban megszervezze a Paul Watson és Spencer Jones által 1908-ban elindított imaoktávát a keresztények egységéért. Az új vállalkozás az „Egyetemes imahét a keresztények egységéért” nevet viselte. Mi indokolta ezt a változtatást? Couturier először 1933. január 20–22. között szervezett három imanapot (*triduum*) a lyoni Szalézi Szent Ferenc-temp-lomban, melynek az volt célja, hogy az elszakadt keresztények visszatérjenek az egyház egységébe. A következő évben a lyoni triduumot kibővítette ünnepélyes imaoktávra (*Octave Solennelle de Prière*), mellyel beilleszkedett a Watson kezdeményezését elfogadó pápák világoktávát ajánló szándékába. Mindegyik napnak külön felajánlása volt „más juhok visszatéréséért a péteri nyájba”: az anglikánokért és protestánsokért, de közben-jártak még a bűnös katolikusok, a zsidók és a pogány világ megtéréséért is. Az imahét legfőbb célja világosan megjelent: az elszakadt keresztények visszatérésre Rómához és a nemkeresztények megtérése.

Couturier legmélyebb vágya volt, hogy a nemkatolikus megkereszteltek teljesen részt vehessenek az egységért végzett imádságban. Ugyancsak 1934-ben Couturier találkozott az európai ortodox egyházak érsekével, Eulogosz orosz metropolitával (1868–1946), aki 1922-ben telepedett le Párizsban, és 1925-ben megalapította a Szent Szergej Ortodox Teológiai Főiskolát (Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge). Ez a találkozás tette lehetővé, hogy Couturier hivatalosan is meghívja az ortodoxokat 1935-ben a lyoni imahétre. Érdekessége volt még az imahétnek, hogy Couturier már kezdetektől érvényesítette ebben a vallásközi párbeszéd szempontjait is.¹³

6. A LELKI ÖKUMENIZMUS TERJEDÉSE

Couturier ismertsége Franciaországon kívül is fokozatosan terjedt, így meghívták Angliába. Első látogatására a nashdomi bencéseknel 1937-ben került sor. Az anglikánok rendkívül nyitottak voltak az anglikán egyház és a római egyház egyesülésére, így az „anglikán pápisták” testvéri módon fogadták Couturier-t.¹⁴ A Róma irányába érdeklődők már felkarolták Watson és Jones imaoktávját (*Church Unity Octave*). A következő évben, amikor Couturier visszatért Angliába, újabb anglikán közösségekkel került kapcsolatba. Ekkor látogatta meg a mirfieldi (Yorkshire) anglikán monasztikus Feltámadás Közösséget (Community of the Resurrection). Couturier ez alkalommal többször beszélt a szerzetesi közösség előtt, amely egyik előadását saját folyóiratában nyomtatásban is megjelentette.¹⁵

¹³ Couturier munkatársa és tanítványa, Maurice Villain (1900–1977) jegyezte fel: „Kitágult a horizont: Izrael és az iszlám is bekerült abba a körbe, amely már nemcsak a megváltás kérdéseként foglalkozott a vallásokkal, hanem a keresztények egységőrekvése Krisztusban valamennyi ember egysége felé indult el. Ez a gondolat 1936-tól jelent meg, és mindvégig megmaradt mint Couturier abbé örökségének a része.” Vö. VILLAIN, M., *L'abbé Paul Couturier*, 56.

¹⁴ Erről lásd a neves anglikán pap és tudós professzor, Geoffrey Curtis (1902–1981) művét: *Paul Couturier and Unity in Christ*, SCM Press Ltd., London 1964, 188–194.

¹⁵ COUTURIER, P., *Erant unanimes in oratione*, in *Chronicle of the Community of the Resurrection* (n. 143.), 1938.

1938-ban Couturier még a canterburyi érseknél, Cosmo Langnél (1864–1945) is udvariassági látogatást tett, aki 1940 júniusában egy baráti levelet írt neki, biztosítva őt imájáról az elnyomott Franciaországért. A csekély eredmények ellenére mégis ígéretes maradt az anglikánokkal való párbeszéd.

Ezt megelőzően azonban már 1937 püünkösdjétől tudatosan építette kapcsolatait a svájci és a német protestáns közösségekkel, amelyek közül kiemelkedik részvétele az erlenbachi Szent János Testvériség lelkigyakorlatán mintegy harminc protestáns lelkipásztorral. Svájci és német lelkipásztorok, valamint a lyoni terület papjai találkoztak négy napon át a Notre-Dame-des-Dombes trappista kolostorban (innen az elnevezés: *Groupe des Dombes*), majd a következő években felváltva hol a dombes-i közösségben (1939), hol pedig az erlenbachi parókián jöttek össze teológiai megfontolásokra.¹⁶

1942-től Paul Couturier egy másik ökumenikus közösség létrejöttét is elősegítette, mely Jean de Saussure (1899–1977) Genf híres svájci szónoka körül alakult meg, aki később a Grandchamp-i közösség lelkésze lett.¹⁷ Paul Couturier megszólította környezete hittudományi karainak (Genf, Lausanne, Montpellier) professzorait, valamint a lyoni körzet jezsuita, marista és domonkos teológiaiakon, szemináriumokban és novíciátusokban oktató tanárokat. Terveiről tájékoztatta Lyon érsekét, Pierre-Marie Gerlier bíborost (1880–1965), aki azzal a kitételrel, hogy a csoporthoz tartozó katolikus papok nem vehetnek részt úrvacsorán, támogatta a párbeszédet. Ez volt az a pont, amikor a mag jó földbe hullt, és Couturier bölcsességének és lelkiségének köszönhetően elindult az egység mozgalma.

A második világháború éveiben (1939–1945) folytatta levelezését Európa elnyomás alatt lévő egyházi személyeivel, akik az utazásra ekkor nem kaphattak vízumot. A Groupe des Dombes ökumenikus teológuskör összejövetelei 1946-tól folytatódtak. A keresztény egység gondolatának további terjedését 1940-ben Roger Schütz taizéi ökumenikus közösségének létrehozása jelentette, melyet Couturier abbé tanítványával, Maurice Villain atyával elsőként keresett fel 1941 nyarán. Ekkor született szoros barátság Roger testvérrrel és Max Thurian (1921–1996) lelkésszel, aki sokáig részt vett a dombes-i csoport munkájában. A taizéi közösséggel állt szoros kapcsolatban az ugyancsak 1940-ben alakult Grandchamp-i női szerzetesi közösség, mely átvette a taizéi ökumenikus regulát.

1941-ben a római Szent Officium eljárást kért a lyoni érseknél Couturier ortodoxiájának felülvizsgálatára, mivel írásaiban elismerte a keresztény értékeket a „nem-katolikusok” életében. Gerlier bíboros azonban Couturier figyelmeztetésével megnyugtatta a Vatikánt, míg Yves Congart (1904–1995) hasonló megállapításaiért tizenöt év

¹⁶ A Groupe des Dombes ökumenikus teológiai kör nevét megőrizve jelenleg Pradines bencés apátságában tartja összejöveteleit. Mintegy negyven katolikus és protestáns teológus alkotja a dombes-i csoportot, mely kezdetben sokkal kisebb létszámmal indult. 1937. július 18–22. között csak nyolcan vettek részt: három svájci lelkipásztor, négy pap és egy világi Lyonból. Paul Couturier ekkor szoros kapcsolatot ápolt Jules Monchanin (1895–1957) lyoni pappal, aki Indiába ment (1939), és az ökumenizmus szellemében mélyítette el a keresztény–hindu párbeszédet. Vö. *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine* (dir. Xavier de Montclos), Beauchesne, Paris 1994, 302–303.

¹⁷ Saussure, – akit a katolicizmussal való párbeszéd úttörőjeként tartanak számon –, a debreceni Református Hittudományi Egyetem *honoris causa* doktora. Saussure közvetítésével jutott el Couturier abbé a holland Visser't Hooft-hoz, aki ekkor az ideiglenesen működő Egyházak Világtanácsának a főtitkára volt.

hallgatásra ítélték. Paul Couturier legalábbis életében nem kapott hasonló fegyelmezést. Később majd egyik tanítványa, Pierre Michalon védte meg emlékét.¹⁸

1942-ben hozta létre Paul Couturier a *Pages Documentaires* című folyóiratot a jelenlegi *Unité Chrétienne* elődjét. Tanítványa, Maurice Villain pedig ugyanebben a szellemben indította el *Ad Unitatem* könyvsorozatát a grenoble-i Arthaud Kiadónál.¹⁹

Couturiert 1944. április 11-én otthona közelében tartóztatta le a Gestapo, és két hónapra bebörtönözték. 1944. június 12-én engedték szabadon. A névtelen feljelentés hatására bekövetkezett fogva tartására azonban nem volt semmilyen magyarázat. Valószínű azonban, hogy a Pétain-kormánnyal szembeni fenntartása és a zsidók iránti rokonszenve eredményezhette ezt, bár az Angliába irányuló levelezése is közrejátszhatott ebben. Végso soron maga Couturier abbé sem tudta meg bebörtönzésének indokait. Nővérét, Máriát is keresték, ő azonban egészen a felszabadulásig sikeresen rejtőzködött. A börtönben töltött időt Couturier lelkigyakorlatként fogta fel, és később is misztikus tapasztalatairól beszélt. Bár a letartóztatás megviselte egészségét, mégis teljes odaadással vetette bele magát a keresztény egység szolgálatába. 1945-ben már ökumenikus képzést hirdetett Grenoble közelében (Saint-Égrève), hogy felkészítse az ima-összejövetelek szervezőit az egység előmozdítására, különösen is hangsúlyozva az elszakadt testvérek érzékenységét a kapcsolattartásban.

7. A KATOLIKUS ÖKUMENIZMUS MUSTÁRMAGJA

Couturier 1947-ben együttműködött a *Catholicité* folyóirattal, és *Keresztények az ökumenizmus előtt* címmel jelentetett meg tanulmányt, majd 1950-ben két gyűjteményes kötetet is szerkesztett a keresztény egység és a vallási türelem témájában, valamint a Boldogságos Szűz Máriáról szóló megfontolásokról. Egyes előadásain tartott beszédeinek összefoglalását a lyoni érsek, Gerlier bíboros közvetítette Róma felé. Az 1940-es évek óta hűséges tanítványát és munkatársát, Maurice Villain atyát – aki később első életrajzírója lett – más feladatokra Párizsba szólították, és jöllehet az egység úttörőjeként és élő szentként tekintettek rá, mégis viszonylagos magányban élt. 1951-ben érte az első szívinfarktus, s ekkor mérsékelnie kellett tevékenységét. Nővére gondoskodott róla, de számos látogatót fogadott a keresztény egyházak részéről. 1952-ben meghívta az imahétre előadónak Paul Claudel (1868–1955), aki előadásában a Biblia szeretetéről beszélt. Ugyanez év áprilisában Antiochia és az egész Közel-Kelet, valamint Alexandria és Jeruzsálem görögkatolikus pátriárkája, IV. Makszimosz tiszteletbeli archimandritának nevezte ki, ezzel köszönve meg az egységért kifejtett szolgálatát. Az abbé szerénységgel, de örömmel fogadta az ökumenizmusért tett erőfeszítéseinek elismerését.

¹⁸ BARLOW, M., *L'itinéraire de l'abbé Paul Couturier*, 25.

¹⁹ BARLOW, M., *L'itinéraire de l'abbé Paul Couturier*, 25.

Couturier 1953 első napjaiban tette közzé ökumenikus végrendeletét (*Testament oecuménique*), mely egység gondolatának kimagasló összefoglalása.²⁰ 1953 februárjában az abbé egy Rómából származó képeslapot kapott Gerlier érsektől, melyben a bíboros arról tájékoztatja, hogy amikor fogadta őt XII. Piusz pápa, akkor beszámolt neki a keresztény egységért való ima gondolatáról. Végül Paul Couturier 1953. március 23-áról 24-ére virradó éjszaka szívinfarktusban hunyt el. Gyászszertartását a Karthauzi Szent Brúnó-templomban (Saint-Bruno-des-Chartreux) tartották, közel ahhoz az intézethez, ahol mintegy negyven éven át tanított. A búcsúztatást számos protestáns lelkész jelenlétében Gerlier lyoni érsek végezte. A bíboros kijelentette, hogy „Couturier abbé az egyház csodálatos szolgája volt. Az egyház ezt – szerény hangomon keresztül – megköszöni neki... Akit ma siratunk, egy előfutár és egy példa volt. Művét ugyanebben a szellemben fogjuk folytatni.”²¹ Couturier holttestét Lyonban a loyasse-i temető papi parcellájában helyezték örök nyugalomra. Sírján a következő felirat olvasható: „Itt nyugszik Paul Couturier úr, a Szent Ireneusz Társaság papja, tiszteletbeli archimandrita, meghalt 1953. március 24-én, 72 éves korában. A keresztény egység apostola volt.”²²

²⁰ Az *Imádság és a keresztény egység* (*Prière et Unité Chrétienne*) szövegét Irénée álnéven már 1941-ben kiadta *ad usum privatum* („magánhasználatra”) megjegyzéssel, mely jogi formula szerint a szöveg csak őrá vonatkozik. A második kiadás viszont már *Abbé* névvel jelent meg, és az érsekség hivatalos nyomtatásra szóló (*imprimatur*) engedélyével rendelkezett. A kiadványban az előzetes vizsgálatot végrehajtó egyházmegyei cenzor hozzájárulása (*nihil obstat* – nincs akadálya a megjelenésnek) is szerepelt. Vö. BARLOW, M., *L'itinéraire de l'abbé Paul Couturier*, 27.

²¹ BARLOW, M., *L'itinéraire de l'abbé Paul Couturier*, 27.

²² BARLOW, M., *L'itinéraire de l'abbé Paul Couturier*, 28.

Boldog Gizella liturgikus tisztelete szentszéki engedélyezésének kánonjogi alapjai*

Az *Imaórák Liturgiájának* a Szentszék által jóváhagyott magyar változatában, május 7-én Boldog Gizella királyné emléknapját olvashatjuk, amely a Veszprémi Főegyházmegyében – mivel Gizella a Főegyházmegye társvédőszentje – főünnep (*solemnitas*).¹ Ennek a ténynek az alapján kétségtől állítható, hogy Gizellát a boldogoknak kijáró tisztelettel, hivatalosan engedélyezett formában ünnepli az Egyház. Ez a tisztelet sajátosan is megjelenik a Veszprémi Érsekség és a Passai Püspökség területén. Mint az közismert, Gizella, első királyunk, Szent István (†1038) felesége volt, és házasságukra 996-ban került sor.² Életének férje halála utáni időszaka tekintetében több elmélet is napvilágot látott.³ Azonban a feltárt tények alapján a kutatók egyetértenek abban, hogy a passai Niederburgi Benedek Rendi Női Apátság apátnőjeként halt meg⁴ 1060, vagy 1065. május 7-én.⁵ Boldogként való liturgikus tisztelete azonban nem a kánoni szenttéavatási eljárás által rögzített keretek között vált elfogadottá, mivel azt a Szent Istentiszteleti Kongregáció (*Sacra Congregatio de Cultu Divino*) 1975. június 18-i határozata engedélyezte. Eppen ezért érdemes megvizsgálni a szenttéavatási eljárás kánoni fejlődését, a kortárs (11. századi) előírásoktól, a kodifikált kánonjog idejéig (vö. *Codex iuris canonici* [1917]).⁶

* A jelen tanulmány bővített változata a *Regina Gisella* kötet részére készült kánonjogi alap kutatási eredmények rendszerbe foglalt összegzése, amely a *Wilmington Community of St. Michael's Abbey of the Norbertine Fathers*-ben (Los Angeles, CA) került összeállításra. A szenttéavatás kánonjogi történetének bemutatásánál vezérfonalul *A csoda szerepe az egyházi boldoggá- és szenttéavatási eljárás fejlődésének történetében* című munkámat vettem alapul (*Teológia* 50 [2016] 92–99.).

¹ *Az imaórák liturgiája* II. Budapest 2015, 1557.

² MÁRKUS F., *Gizella*, in DIÓS I. (f.szerk.), *Magyar Katolikus Lexikon*, IV. Budapest 1998, 110–112.

³ Vö. pl. ROKA, J., *Das Leben der seligen Gisela, ersten ungarischen Königin*, Wien 1779. SZÁNTÓ K., *Boldog Gizella, első magyar királyné élete*. Budapest 1988.

⁴ OSWALD, J., *Gisela, sel.*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, IV. Freiburg 1960.² 901–902. BOGYAI, TH., *Gisela (sel.). I. Kgn. v. Ungarn*, in *Lexikon des Mittelalters*, IV. Stuttgart 1999, 1465–1466.

⁵ Vö. PÁSZTOR, E., *Gisella, beata*, in *Bibliotheca Sanctorum*, VI. Roma 1996, 1149.

⁶ Részletesen vö. SZUROMI SZ. A., *Az egyházi intézményrendszer története* (Szent István Kézikönyvek 15), Budapest 2017, 121–124, 221–224, 317–320.

1. AZ EGYHÁZI BOLDOGGÁ- ÉS SZENTTÉAVATÁSI ELJÁRÁS FEJLŐDÉSE A KÖZÉPKORTÓL 1917-IG

Az egyházi források jól mutatják, hogy már az ún. Karoling reform idejétől egyre inkább megszigorodott a szenttéavatás menete, ami akkorra már csak a területileg illetékes megyéspüspök jóváhagyásával és jelenlétében folyhatott.⁷ 993-ban maga XV. János pápa (985–996) jár el zsinat összehívásával Ulrich augsburgi püspök szenttéavatási ügyében. Ez az esemény az első tanúja a szenttéavatási eljárás centralizációjának, amely majd a XI–XII. századra intézményesül az Egyházban, elsődlegesen VII. Gergely pápának (1073–1085)⁸ és majd a *Decretum Gratiani* (1140 körül) befolyásának köszönhetően.⁹ A szenttéavatások teljes központosítása – amelyre elsődlegesen a visszaélések elkerülése miatt volt szükség – a III. Sándor pápa (1159–1181)¹⁰ uralkodása alatt beállt fordulatnak köszönhető, aki 1170-ben úgy intézkedett, hogy senki sem jogosult szenttéavatási eljárást az Apostoli Szentszék tekintélye nélkül lefolytatni (X 3.45.1).¹¹ III. Ince pápa (1198–1216) Kunigunda császárné kanonizációjáról kiadott bullája 1200-ban már a pápai hatalom részeként tételezi a szenttéavatási jogot¹², amelyet az 1215. évi IV. Lateráni Zsinat 62. határozata is megerősített, hiszen az a pápának tartja fenn az új ereklyék tiszteletének engedélyezését.¹³

A szenttéavatási eljárás fejlődésében döntő szerepet játszott a *Decretales Gregorii IX* – más néven *Liber Extra* – összeállítása, amelyet Peñaforti Szent Raymund¹⁴, dominikánus szerzetes szerkesztett IX. Gergely pápa (1227–1247) felkérésére. Raymund felvette a gyűjtemény anyagába III. Sándor pápa *Aeterna et incommutabilis* kezdetű levelét¹⁵, így a szenttéavatás rendje újra megerősítést nyert a pápai tekintéllyel, hiszen a gyűjteményt IX. Gergely pápa 1234. szeptember 5-én kiadott *Rex pacificus* kezdetű bullájával kihirdette és egyben megküldte az egyetemeknek is. Ennek következtében a 13. század végére letisztult a szenttéavatási per lefolyása.¹⁶ Ennek legrészletesebb bemutatását Henricus de Segusio – más néven Hostiensis – (†1271) 1268 körül, tizenkét lépésben foglalta

⁷ A korábbi időszak fegyelmi előírásaihoz vö. SZUROMI Sz. A., *A csoda szerepe az egyházi boldoggá- és szenttéavatási eljárás fejlődésének történetében*, in *Teológia* 50 (2016) 92–99, különösen 92–93.

⁸ Vö. GUTIÉRREZ, J. L., *Canonización [causas de]*, in OTADUY, J. – VIANA, A. – SEDANO, J. (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, I. Pamplona 2012, 809–814, különösen 811.

⁹ Vö. D. 73 c. 33; FRIEDBERG, AE. (ed.), *Corpus iuris canonici*, I–II. Lipsiae, 1879–1881 (repr. Graz 1955; továbbiakban: FRIEDBERG I–II.) I. 246; D. 1 c. 26 de cons. (FRIEDBERG I. 1300–1301); D. 1 c. 29 de cons. (FRIEDBERG I. 1301).

¹⁰ A kánonjogtudomány fejlődésére gyakorolt hatásáról részletesen vö. DUGGAN, A. J., *Master of Decretals: A Reassessment of Alexander III's Contribution to Canon Law*, in CLARKE, P. D. – DUGGAN, A. J. (ed.), *Pope Alexander III (1159–81). The Art of Survival* (Church, Faith and Culture in the Medieval West). Farnham–Burlington, 2012, 365–417.

¹¹ X 3.45.1; FRIEDBERG II. 650.

¹² GAUDE, F. (ed.), *Bullarum diplomatum et privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum collectio*, I–XXIV + App. Augustae Taurinorum 1857–1867. III. 174–176.

¹³ Const. 62: *Concliorum oecumenicorum decreta*, Bologna 1973.³ (továbbiakban: COD) 263.

¹⁴ VALLS I TABERNER, F., *San Raimondo di Penyafort. Padre del Diritto Canonico*, Bologna 2000, 78–86.

¹⁵ JAFFÉ, P. – WATTENBACH, G. (ed.), *Regesta Pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII* (curaverunt LOEWENFELD, S. [JL] – KALTENBRUNNER, F. [JK] – EWALD, P. [JE]), I–II. Lipsiae 1885. JL 13546. Vö. ERDŐ P., *A szenttéavatási eljárás a XIII. században – Árpád-házi Szent Erzsébet ügye a kor eljárásjogának összefüggésében*, in *Kánonjog* 10 (2008) 9–23, különösen 14.

¹⁶ KRÖTZL, C., *Prokuratoren, Notaren und Dolmetscher: Zu Gestaltung und Ablauf der Zeugeneinvernahmen bei Spätmittelalterlichen Kanonisationsprozessen*, in *Hagiographica* 5 (1998) 119–140.

össze kommentárjában¹⁷, amelynek modern kritikai bemutatása José Luis Gutiérrez 2005-ben¹⁸, valamint Erdő Péter 2008 és 2010 között publikált kutatásainak köszönhető.¹⁹ Hostiensis külön kihangsúlyozza, hogy a szenttéavatásra irányuló igényt többször szükséges a pápához eljuttatni, amely kérvényekben ki kell térni a szentség hírében elhunyt személy közbenjárására történő csodákra, és azok ismétlődő voltára. A per megindításához elengedhetetlen volt az elhunyt hiteles és részletes élettörténetének (*vita*) összeállítására, amelynek ki kellett térnie lehetőleg minden, a szentség hírében elhunyt személy közbenjárására bekövetkezett csodára.²⁰ Ez utóbbi kérdéskőről külön könyvet, a *Liber miraculum*-ot állítottak össze. A szenttéavatást a területileg illetékes püspököknek kellett kezdeményeznie a Szentszéknél, amelyhez mellékelni kellett a szentség hírének megállapításáról tanúskodó *fama sanctitatis*-t. A pápa ezt követően háromtagú bizottságot jelölt ki egy püspök vezetésével, akik a helyszínen voltak kötelesek meggyőződni a tényekről, beleértve a csodák hitelességéről és azok körülményeiről.²¹ Erről a tájékozódásról írásos beszámolót készítettek, amelyet megküldtek a pápának, illetve a szenttéavatást kérelmezőknek. A vizsgálat lefolyásának pontos kánonjogi rögzítése 1230 utánra tehető, amikor összeállították azt a hivatalos kérdés sort, amelyet az adatok összegyűjtésénél használtak. A pápa az így megkapott jelentést két bíborosra bízta, akik az anyagot átnézték és arról neki hivatalos jelentést tettek (*relatio*). Ez után a pápa összehívta a bíborosi titkos konzisztóriumot, ahol a két kijelölt bíboros egyike ismertette álláspontjukat (*summariium*). A pápa újabb titkos konzisztórium keretében kikérte a bíborosi testület véleményét majd közölte döntését. A pápa által összehívott harmadik konzisztórium már nyilvános volt, ahol a pápa bejelentette a szenttéavatás tényét. A szenttéavatási eljárás a liturgikus cselekmények megtartásával zárult, melynek során közzétették az új szent tiszteletének hivatalos liturgikus szövegeit.

A fenti előzmények után, a 16. század végén, V. Sixtus pápa (1585–1590) 1587. január 22-én felállította a *Congregatio Rituum*-ot, és a szenttéavatási eljárás lefolytatását rábízta.²² VIII. Orbán pápa (1623–1644) 1625-ben kiadott dekretumaival, illetve 1634-ben brevéjével újra szabályozta a teljes szenttéavatási processzust.²³ Ennek előírásai – ki-

¹⁷ HENRICUS DE SEGUSIO (CARD. HOSTIENSIS), *In tertium Decretalium librum commetaria*, Venetiis 1581. foll. 172r–173r: ad. X 3.45.1.

¹⁸ GUTIÉRREZ, J. L., *Studi sulle cause di canonizzazione* (Pontificia Università della Santa Croce, Monografie Giuridiche 27), Milano 2005.

¹⁹ ERDŐ P., *A szenttéavatási eljárás a XIII. században*, 9–23. ERDŐ, P., *Il processo di canonizzazione di Santa Elisabetta d’Ungheria: un caso speciale nel contesto dello sviluppo generale della procedura*, in KOWAL, J. – LLOBELL, J. (a cura di), *“Iustitia et Iuditiium” Studi di diritto matrimoniale e processuale canonico in onore di Antoni Stankiewicz* (Studi Giuridici LXXXIX), Città del Vaticano, 2010. III. 1449–1475. ERDŐ, P., *Osservazioni sul processo di canonizzazione di Santa Elisabetta d’Ungheria*, in ERDŐ, P. – SZUROMI, Sz. A. (ed.) *Proceedings of the Thirteenth International Congress of Medieval Canon Law* (Esztergom, 3–8 August 2008; Monumenta Iuris Canonici, C/14), Città del Vaticano 2010, 509–527.

²⁰ VÖ. GUTIÉRREZ, J. L., *Studi sulle cause di canonizzazione*, 95–97.

²¹ ERDŐ P., *A szenttéavatási eljárás a XIII. században*, 2008, 16–17.

²² SIXTUS V, Const. *Immensa* (22 ian. 1587).

²³ GASPARRI, P. – SERÉDI, I. (ed.), *Codicis iuris canonici fontes*, I. Romae, 1923, 402–406. Vö. CONTE A CORONATA, M., *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum*, III: *De Processibus*, Taurini–Romae 1956. 518.

egészítve XIV. Benedek pápa (1740–1758) intézkedéseivel²⁴ – képezik a kodifikált kánonjogban érvényesülő fegyelmet.²⁵

A felhalmozódott kánoni joganyag Szent X. Piusz pápa (1903–1914) által 1904. március 19-én elrendelt²⁶ kodifikációja eredményeként megszületett első *Codex iuris canonici*-t (CIC [1917]) 1917. május 27-én XV. Benedek pápa (1914–1922) hirdette ki.²⁷ A CIC (1917) a IV. könyv II. részében szabályozza Isten szolgáinak a boldoggá- és szenttéavatási eljárását (vö. Cann. 1999–2141). Ezen belül a Can. 2050-ben és a Cann. 2116–2123-ban tárgyal a csodákról (*miracula*). A Can. 2050, utalva a Cann. 2019–2020-ra, a számos tanú – ami ebben az esetben legalább négy tanút jelent²⁸ – által alátámasztott szentség hírének (*fama sanctitatis*), a vértanúság tényének, illetve a bekövetkezett csodáknak az alapos vizsgálatát írja elő. Megjegyzendő, hogy a vértanúság alapján történő eljárásról kifejezetten szemtanúkat (*testes de visu*) említ. A CIC (1917) Cann. 2116–2123 a vizsgált személyhez kötődő csodák egyenként történő analizisét és annak alapján való megítélését írja elő. Az eljárás első szakaszát (vö. *processus informativus*) az illetékes ordinárius – megyéspüspök, vagy vele egyenlő elbírálásba eső személy – indítja el, amelyben meg kell, hogy történjen minden lehetséges bizonyíték összegyűjtése, beleértve a csodákat, valamint azok részleteit és körülményeit.²⁹ Ennek lezárt eredményét szükséges teljes egészében – a hozzákapcsolódó minden dokumentációval együtt – felterjeszteni a *Sacra Congregatio Rituum*-részére, az eljárás második fázisának elvégzése céljából.³⁰ Az illetékes kongregáció még a CIC (1917) hatálya alatt megváltozott, amikor Szent VI. Pál pápa (1963–1978) 1969. május 8-án kiadott apostoli konstitúciójával a szenttéavatási eljárásokat leválasztotta a nevezett dikasztériumról, és az újonnan felállított *Sacra Congregatio de Causis Sanctorum*-ra bízta.³¹ Az Apostoli Szentszék eljárása a per érvényességének felülvizsgálatára terjed ki, amely mind az alaki, mint a tartalmi kritériumokat és tényeket magában foglalja. Ebben a szakaszban – főszabály szerint – elengedhetetlen a csodák vizsgálata. A mártírokra vonatkozó eljárás kivételével³² a CIC (1917) Can. 2116 §1 nélkülözhetetlen tartja azon csodák áttekintését, amelyek az elhunyt személy saját cselekedetei vagy közbenjárása folytán életében, vagy halála után történtek. A szükséges csodák száma – a CIC (1917) Can. 2117 taxatív leírása alapján – a tanúk ismeretének eredetétől függ. Ha az eljárás első fázisában – vö. *processus informativus* – és a második fázisában – vö. *processus apostolicus* – a fentebb jelzett megkívánt számban lévő szemtanúk részt tudnak venni, akkor kettő; ha a második fázisban csak közvetett (*ex auditu*) ismerettel ren-

²⁴ NAZ, R., *Causes de béatification et de canonisation*, NAZ, R. (ed.), *Dictionnaire de droit canonique*, III. Paris 1942, 10–37, különösen 10.

²⁵ CÁRCEL ORTÍ, V., *Los procesos de beatificación y canonización de los mártires del siglo XX*, in *Revista Española de Derecho Canonico* 56 (1999) 123–176.

²⁶ PIUS X, MP. *Arduum sane munus* (19 mart. 1904): *AAS* 26 (1904) 549.

²⁷ Részletesen vö. SZUROMI Sz. A., *A latin egyház jog kodifikációja, Ferenc pápa jogalkotási tevékenységéig*, in *Teológia* 56 (2022) 97–109.

²⁸ CIC (1917) Can. 2057.

²⁹ CIC (1917) Can. 2050 §§ 1–3.

³⁰ Részletesen vö. BÁNK J., *Kánoni jog*, II. Budapest 1963, 638–640, 642–645.

³¹ PAULUS VI, Const. Ap. *Sacra Rituum Congregatio* (8 mai. 1969): *ASS* 61 (1969) 297–305; vö. DEL RE, N., *La Curia Romana. Lineamenti storico-giuridico*, Roma 3 1970. STICKLER, A.: *Le riforme della Curia nella storia della Chiesa*, in BONNET, P.A. – GULLO, C., *La Curia Romana nella Cost. Ap. «Pastor Bonus»* (Studi Giuridici XXI), Città del Vaticano, 1990, 1–15.

³² Vö. CRISTIANO, C.: *Il martire, ideale del santo*, in ANCILLI, E. (a cura di), *Santità Cristiana. Dono di Dio e impegno dell'uomo*, Roma 1980, 135–159.

delkeznek a tanúk, úgy három; ha pedig mindkét fázisban csak a hallomásból származó, közvetett tanúk kutathatók fel, úgy négy csoda szükséges, az okirati és egyéb hiteles feljegyzéseken túl. Ki kell azonban hangsúlyoznunk, hogy már a per első fázisában – a korábbi jogforrások előírásaira tekintettel – lehetőség van a római pápától való felmentés kérésre, amennyiben a *fama sanctitatis* fenn áll, de nincs, vagy nehezen bizonyítható a szoros értelemben vett csodák léte. Ez az elv követi XIV. Benedek pápa 1744. augusztus 29-én kelt *Inter conspicuos* kezdetű konstitúciójának rendelkezéseit³³, valamint a *Sacra Congregatio Rituum* korábbi belső előírásait.

A csodák alapos vizsgálatához és bizonyításához a *Sacra Congregatio de Causis Sanctorum* két szakértőt hallgatott meg.³⁴ Amennyiben a csoda valamilyen betegségből történő felgyógyulásban nyilvánul meg, úgy a szakértő kifejezés orvos-szakértőt jelöl.³⁵ Az orvos-szakértő feladata, hogy tisztázza: teljes mértékű-e a gyógyulás; továbbá, hogy oka a természet rendjét meghaladó-e, vagy a természet rendje szerint is lehetséges.³⁶ A CIC (1917) Can. 2122 úgy rendelkezik, hogy ha a két szakértő egyetért a csoda tényleges alátámaszthatóságában, akkor a kongregáció további két szakértőt nevez ki a csodák sajátosságainak megfelelő területről, akiknek a körét – amennyiben szükségesnek ítéli – tovább bővítheti. Végül a kongregáció a csodákról – a tanúvallomások, a dokumentumok és a szakértők véleményének mérlegelése alapján – kialakított végleges álláspontját a római pápa elé terjeszti, aki a területen kompetens konzultorait és az adott ügyre összehívott bíborosokból felállított konzisztóriumot meghallgatva kihirdeti a boldoggá-, illetve szenttéavatásról szóló dekrétumot.³⁷

2. BOLDOG GIZELLA LITURGIKUS TISZTELETÉNEK ELISMERÉSE

A szenttéavatási folyamat 10. századtól az első kodifikációig bemutatott letisztulása jól mutatja azokat a lépéseket, ahogy az egyházmegyei szintű kanonizációtól egy minden részletében szabályozott, és az Apostoli Szentszéknek fenntartott eljárási rend létrejött. Ennek a folyamatnak a fényében szükséges megvizsgálni Gizella királynénak a boldogok közötti hivatalos tiszteletét. Első lépésként rögzíteni szükséges azt aényt, hogy nem tudunk Gizella szenttéavatási eljárásának a középkorban történt – akár egyházmegyei szintű formában való – megindításáról, ahogyan az az első magyar szentek esetében – beleértve István királyt is – 1083-ban megtörtént. Ennek számos oka lehetett, melyek közül itt mindössze a Szent István halálát követően bekövetkezett zavaros magyarországi bel- és külpolitikai helyzetre utalunk.³⁸ Amennyiben egy pillantást vetünk az *Acta Sanctorum* 1744-ben kiadott, a május 5 és 11 között ünnepelt szentek és boldogok sorát tartalmazó kötetére, egy rövid, de annál érdekesebb megfogalmazással találkozunk május 7-nél. Gizella, Szent Henrik császár lánya, Magyarország királynéja, Szent István király felesége, Szent Imre herceg édesanyja, akit egyes források a szent (*Sancta*), mások a boldog (*Beata*), egyesek pedig a tiszteletreméltó (*Venerabilis*) címmel illetnek; férje halála

³³ BENEDICTUS XIV, Const. *Inter conspicuos* (29 aug. 1744): GASPARRI, P. – SERÉDI, I. (ed.), *Codicis iuris canonici fontes*, I. 834–838.

³⁴ CIC (1917) Can. 2118 §. 1.

³⁵ CIC (1917) Can. 2118 § 2.

³⁶ CIC (1917) Can. 2119 nn. 1–2.

³⁷ CIC (1917) Can. 2124 §§ 1–2.

³⁸ *Magyar Nagylexikon*, VIII. Budapest 1999. 646.

után Benedek rendi apátnő volt; Bajorországban a kegyes (*Pia*) megnevezést használják rá.³⁹ Ez az összefoglalás kellően alátámasztja azt a tényt, amelyet a rendelkezésre álló források is mind említene: azaz, hogy a 18. században ugyan kezdeményezték a szenttéavatási eljárását, azonban sikertelenül. Ezen a ponton két fontos tényre szükséges utalnunk. Egyfelől, a fentebb már említett, és XIV. Benedek pápa által 1744. augusztus 29-én megerősített lehetőségre, vagyis azokra az esetekre, amikor ugyan a szent közbenjárására végbement csoda nem, vagy nehezen bizonyítható, de a *fama sanctitatis* emberemlékezetet meghaladó módon fennáll (amelyet Gizella esetében jól mutat az *Acta Sanctorum*-ban olvasható felsorolás, amely XIV. Benedek pápa rendelkezésével egyidejű), akkor a pápa egyedi esetre szóló felmentést adhat az eljárásban szereplő kötelező feltétel alól. Másfelől, arról a nem elhanyagolható tényről, hogy Gizella kanonizációs eljárásával kapcsolatban a mértékadó szakirodalom még 1967-ben is arról ír, hogy az a „Szentszék általi megfontolás alatt áll.”⁴⁰ Amint arra a bevezetőben már utaltunk, Gizella boldogként való liturgikus tiszteletét, a Passau-i Püspökség huszonhárom németországi egyházmegye támogatásával – az akkori Német Szövetségi Köztársaság területéről – beadott kérelmére, a Szent Istentiszteleti Kongregáció pozitívan bírálta el, és 1975. június 18-i határozatával engedélyezte. A beadvány a „boldog” megnevezés liturgikus használatának engedélyezését kérte a Szentszéktől, és erre a megkeresésre érkezett a pozitív, jóváhagyó válasz (vagyis Gizella nevének a „szent” megjelöléssel történő esetleges németországi használata téves, és ilyen jellegű liturgikus tiszteletét nem támasztja alá a Szent Istentiszteleti és Szentségi Kongregáció által fent hivatkozott hivatalos dokumentum tartalma. Az is tény, hogy a hivatkozott dokumentum nem került publikálásra az *Acta Apostolicae Sedis*-ben.⁴¹ Ellenben a II. Vatikáni Zsinat által megújított, és 1971. április 11-én kihirdetett *Liturgia Horarum* magyar nyelvű változatába beillesztésre került Boldog Gizella emléknapja, saját liturgikus szövegek (vö. *proprium*) nélkül.

ÖSSZEGZÉS

Az *Imaórák Liturgiájának (Liturgia Horarum)*⁴² hivatalos magyar fordítását a Szentségi és Istentiszteleti Kongregáció (*Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum*) CD 745/91-es számú határozatával, 1991. május 10-én jóváhagyta, és használatát megerősítette a magyarországi egyházmegyék részére. Ezzel Boldog Gizella liturgikus tisztelete Magyarországon is az Apostoli Szentszék által elismert kánonjogi keretet kapott.

³⁹ *Acta Sanctorum* (Maii Tomus Secundus), Parisiis et Romae 1744, 132B.

⁴⁰ SINOR, D. *Gisela, Bl.*, in *New Catholic Encyclopedia*, Washington, D.C. 1967. VI. 498.

⁴¹ *AAS* 67 (1975); *AAS* 68 (1976).

⁴² Az imaórák liturgiájára vonatkozó különböző szakkifejezésekről és használatukról részletesen, vö. SZUROMI Sz. A., *A zsolozsma egyedülálló szerepe a megszentelt életállapot megvalósításában*, in *Teológia* 56 (2022) 105–113.

- SOMORJAI ÁDÁM OSB (szerk.):
**Dai Rapporti del primo nunzio apostolico in Ungheria
S. E. Mons. Lorenzo Schioppa, 1920–1925
Lorenzo Schioppa első magyarországi nuncius
politikai jelentéseiből, 1920–1925**
(Nunciusi jelentések 1.)
METEM, Budapest, 2020

- SOMORJAI ÁDÁM OSB (szerk.):
**Dai Rapporti politici del nunzio apostolico in Ungheria Cesare Orsenigo,
1925–1930
Cesare Orsenigo magyarországi nuncius politikai jelentéseiből
1925–1930**
(Nunciusi jelentések 2.)
METEM, Budapest, 2021

- CSÍKY BALÁZS (szerk.), SOMORJAI ÁDÁM OSB (s. a. r.):
**Dai Rapporti politici del nunzio apostolico in Ungheria Angelo Rotta,
Parte I: 1930–Febbraio 1939
Angelo Rotta magyarországi nuncius politikai jelentéseiből
I. rész: 1930–1939**
(Nunciusi jelentések 3/1.)
METEM, Budapest, 2022

- SOMORJAI ÁDÁM OSB (szerk.):
**Dai Rapporti politici del nunzio apostolico in Ungheria Angelo Rotta,
Parte II: 1938–1945
Angelo Rotta magyarországi nuncius politikai jelentéseiből
II. rész: 1938–1945**
(Nunciusi jelentések 3/2.)
METEM, Budapest, 2022

A vatikáni levéltárak fokozatos kutathatóvá tétele – Ferenc pápa rendelete szerint immár XII. Pius 1958-ig tartó pontifikátusával bezárólag – a magyar történészek számára is lehetőséget ad a szentszéki diplomácia XX. századi működési mechanizmusainak és aktorainak behatóbb tanulmányozására. A két világháború közötti, második világháború alatti szentszéki–magyar kapcsolatokra nézve mondhatni kincsesbánya a kutatók számá-

ra a budapesti apostoli nunciatúra iratanyaga a Vatikáni Apostoli Levéltárban, illetve a nunciosok által küldött jelentések sorozata a Vatikáni Államtitkárság Államközi Kapcsolatok Szekciójának történeti levéltárában. Ez utóbbi iratórző szerv kiérdemesült levéltára, *Somorjai Ádám* tett közkinccsé egy válogatást a korábban nem publikus történeti forrásokból a „Nunciusi jelentések” című, négykötetes forráskiadványban. Az apostoli nuncius, mint a római pápa küldötte egyrészt egy szuverén uralkodó diplomatája az őt fogadó állam felé, másrészt a katolikus egyház fejének reprezentánsa a helyi egyházszervezet felé. Feladatai közé tartozik, hogy más diplomatákhoz hasonlóan feltérképezze a helyi viszonyokat, jelentéseivel segítse a szentszéki hivatalok munkáját, illetve formális és informális úton befolyást gyakoroljon a fogadó állam szerveire. A forráskiadványsorozatba beválogatott politikai jelentések erről a tevékenységről adnak képet három apostoli nuncius, *Lorenzo Schioppa* (1920–1925), *Cesare Orsenigo* (1925–1930) és *Angelo Rotta* (1930–1945) magyarországi működésének idejéből. Az egyes kötetek bevezetőjében rövid összefoglalását kapjuk a jelentések legfontosabb témáinak, melyek a belpolitika – külpolitika – egyházpolitika területeihez tartoznak. Ilyen téma a királykérdés; a főkegyúri jog gyakorlása, különös tekintettel a püspökkinevezés módjának szabályozására és az egyházi javadalmak állami felügyeletére; a trianoni határok által szelt egyházmegyék kormányzása és az utódállamokban zárt javadalmak ügye; az egyházi nagybirtokot is érintő földreform-tervek; a politikai szférát és a közéletet is befolyásoló felekezeti feszültségek; a házasságjog állami szabályozása; a társadalmi problémák és a szociálpolitika; majd a harmincas évek közepétől a szélsőjobboldali áramlatok térnyerése és a zsidóság sorsa. Ebből a felsorolásból is látható, hogy a nunciosok – akik kinevezésükkor részletes követutasítást kaptak, és az Államtitkárság később is jelezte feléjük, hogy mire kíváncsiak a Vatikánban – elsősorban a katolikus egyház szempontjából lényeges kérdésekről referáltak, miközben persze értékelték a kormányváltásokat, bel- és külpolitikai irányváltásokat. Az egyházi szempontok prioritása azonban nemcsak a szűken értett egyházpolitika figyelemmel kísérésében és az intézményi érdekek képviselésében mutatkozott meg, hanem abban is, ahogy a nunciosok a katolikus egyháznak a magyar társadalomban betöltött szerepét értékelték (nemegyszer kritikusan). A jelentések konkrétumai mögött érzékelhető az a meggyőződés, hogy ők nem csupán egy külső hatalmat képviselnek Magyarországon, hanem a pápát úgy is, mint a hitletétemény védelmezőjét és morális tekintélyt. Ez vezetett oda a második világháború végének krízishelyzetében, hogy az apostoli nunciatúra, felhasználva a diplomáciai mentesség előnyeit, aktívan bekapcsolódott az embermentésbe. A nunciusi jelentések eredeti nyelven és magyar fordításban történő közléséhez *Somorjai Ádám* kiváló szakértői gárdát toborzott. Az egyik kötet anyaga az időközben elhunyt *Csíky Balázs* vatikáni kutatásának eredménye. A fordításban a szerkesztőket *Hamerli Petra*, *Korompai Eszter* és *Somorjai Gabi* segítette. Az egyes kötetekhez *Hamerli Petra*, *Zimmer Tibor*, *Dudás Róbert Gyula* és *Udvarvölgyi Zsolt* írt informatív bevezetést, röviden jellemezve az egyes nunciosok személyiségét és budapesti működését. Az utóbbi évek két magyarországi nunciusa, *Alberto Bottari de Castello* és *Michael A. Blume* előszóval tisztelte meg a sorozatot, az államtitkársági levéltár vezetője, *Johan Ickx* pedig tanulmányt írt *Schioppa* nuncius el-távolításának külpolitikai hátteréről. A forrásszövegek értelmezését segíti az érdeklődő olvasó számára a pontos jegyzetanyag, a jelentősebb személyek annotált névmutatója, a személynév- és helynévmutató, valamint az egyes kötetekben szereplő fő egyháztörténeti témák válogatott bibliográfiája.

Gárdonyi Máté

■ WALSHE, S.:

Saint Joseph. The Man Closest to Christ

TAN Books, Gastonia, North Carolina 2023, pp. 176

Sebastian Walshe, O.Praem. neve jól ismert, nemcsak az Amerikai Egyesült Államokban, hanem Kanadában és Európán belül Olaszországban. A kaliforniai, Orange megye területén található Premontrei Rendi Szent Mihály Apátság tagja, és a szerzetesnövendékek filozófia tanára, teológiai végzettségét és keresztény filozófiai doktorátusát a *Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino*-n szerezte (*Angelicum*, Róma). Már eddig is számos világos és mértékadó előadásorozattal, tudományos tanulmánnyal és kötettel igyekezett ráirányítani a poszt-szekuláris társadalomban élők figyelmét – legyenek azok felszentelt, megszentelt, vagy világi krisztushívó életet követők – azokra a biztos és megingathatatlan értékekre, amelyekre a katolikus tanítás és az annak alapján berendezett élet épül (vö. *A bölcsesség alapjai* című, háromkötetes sorozata a TAN Books kiadónál: *I. An Introduction to the Perennial Philosophy; II. Philosophy of Nature; III. Philosophy of Man*). Gondolataival a Pázmány Péter Katolikus Egyetem keresztény filozófiai és dogmatikai kutatásait is gazdagította, a *Folia Theologica* és a *Folia Theologica et Canonica* folyóiratban közzétett munkáival (“*Fidelissimus Discipulus Eius*”: Charles De Koninck’s Exposition of Aquinas’ Doctrine on the Common Good [FThC II, 2013. 131–144]; *Predestination: Some Questions and Misconceptions* [FTh 21, 2010. 221–231]; *The Notion of Instrumental Causality* [FTh 17, 2006. 267–283]). Az elmúlt tíz évben érdeklődése a biblikus kérdések filozófiai, szentségtani és erkölcstani vizsgálata irányába fordult. Ezzel egy, a 21. században teljesen egyedülálló vizsgálati és tárgyalási módszert meghonosítva. A nagy középkori filozófia szerzők esetében (vö. Abelard [†1142]; Nagy Szt. Albert [†1280], Aquinói Szt. Tamás [†1274]) találkozzunk hasonló módszerrel, bár az egyes szenttudományok komplex kezelése, belső arányaiban jelentős eltéréseket mutat. Hasonlóan, amennyiben XVI. Benedek pápának (2005–2013; †2022) a nagy keresztény gondolkodókról szóló katekéziseinek a felépítését vizsgáljuk, vagy akár a *Keresztény élet szíve* című művét (2008), akkor szintén a már említett, a központi teológiai gondolatmenetet számos más – leginkább biblikus és filozófiai – forrással és érveléssel kifejtve olvashatjuk.

Sebastian Walshe gondolatmenete jelenlegi műveiben egyértelműen az Ó- és Újszövetség szövegének szilárd és részletes ismeretén és exegéziséen alapul. Azonban ez a biblikus magyarázat, bár felhasználja a legújabb biblikus irodalom eredményeit, mégis egy szigorú szentségtani és liturgikus – vagyis az Egyház mindennapi életébe beillesztett – értelmezés. Az így kialakított, Jézus Krisztust a középpontba helyező kép nyeri el azt a mértékadó és kristálytisztá dogmatikai és filozófiai keretet, amely a Szerző munkájának teljesen egyedi jelleget kölcsönöz. Minden egyes megvizsgált és kifejtett téma olyan logikus formát ölt, amely a teológiában járatlan, vagy akár a keresztény tanítással szemben fenntartásokkal élő személyek számára is meggyőző képet tud kialakítani.

A *Szent József. A legközelebbi férfi Krisztushoz* címet viselő munkája, már a megfogalmazással felkelti az olvasó – szakteológus, laikus érdeklődő, stb. – érdeklődését. A címválasztás megértéséhez fontos háttérismeret, hogy a Premontrei Kanonokrend, az alapítóig, Xanteni Szt. Norbertig (†1134) visszanyúló módon, kitüntetett tiszteletben részesíti Szt. Józsefet, a Boldogságos Szeplőtelen Szűz Mária jegyesét. Szt. József életpéldája és kiemelt liturgikus tisztelete kezdettől fogva hozzátartozik a Premontrei Kanonokrend lelkeségének lényegéhez. Ennek tükrében, nyilvánvalóan nem véletlen a téma-választás. A címben szereplő állítás pedig általánosságban a gyermek Jézus és nevelőapjá-

nak egyedi kapcsolatára utal. Azonban a kötet egyes fejezetein végig tekintve, ennél jóval elmélyültebb szempontok sorával találkozunk. Szt. József nevéhez – elsődlegesen a liturgiában – számos jelzőt szokás hozzákapcsolni, utalva erényeire, munkájára, igaz voltára, erkölcsi tisztaságára. Úgy említve, mint a haldoklók gyámolítóját, a kísértések elűzőjét, és természetesen, mint az Egyház védelmezőjét. A jelen munkából, az iménti felsoroláson túl – a krisztushívő mindennapi életét és az imádságban történő gazdagodását is szolgáló – Szt. József teológiai alakjához kötődő további tulajdonságok kerülnek bemutatásra. Hiszen ő volt az első férfi, aki a karjaiban tarthatta a megtestesült Istent, és ő az egyedüli férfi, akiről hitelt érdemlően feljegyzésre került, hogy megmentette Krisztus életét (vö. menekülés Egyiptomba). Mindeközben, nem feledkezhetünk meg az ószövetségi próféciaírákról sem.

A munka tizenkét fejezetre oszlik: 1. Szt. József tisztelete (pp. 5–10); 2. Szentírási és teológiai tipológia (pp. 11–28); 3. Szt. József ószövetségi típusai (pp. 29–35); 4. A József név jelentősége (pp. 36–41); 5. Szt. József szentsége (pp. 42–49); 6. Mária szűzi házastársa (pp. 50–69); 7. Az egyetemes Egyház védelmezője (pp. 70–84); 8. Az Eucharisztia őrzője és átadója (pp. 85–98); 9. A boldog halál patrónusa (pp. 99–109); 10. A tisztító-tűzben lévő lelkek gyámolítója és gondozója (pp. 110–130); 11. Szt. József üdvössége (pp. 131–143); 12. A Szt. Józsefnek való szentelődés (pp. 144–153). A felsorolás több olyan kérdést érint, amelyek a Szent József-i teológia elemeiként részben ismertek, bár nem tartoznak hozzá, még a kortárs teológiai vizsgálódások középponti témáihoz. Azonban láthatunk olyan elemet is, amely teljesen kikerült a modern időszak nyelvezetéből – és az annak háttérét elemző teológiai kifejtésekből –; sőt, olyat is, amely tartalmának helyes értelmezése komoly dogmatikus elemzést igényel.

A művet egy rövid *Epilógus* (p. 155), és a Tisztító-tűz létéről szóló egyházi állásfoglalások idézetgyűjteménye zárja (pp. 155–176). A munkát olyan neves személyiségek méltatták, mint *Thomas J. Paprocki* springfieldi megyéspüspök (Illinois), és *Thomas Nelson, O.Praem.*, az Amerikai Egyesült Államok Szerzetesi Élet Intézetének igazgatója.

Sebastian Walshe, O.Praem. új kötete teljesen új megközelítésből mutatja be Szt. József alakját és hitünk formálásában, valamint mindennapi hívő és imádságos életünkben nyújtott kitiűntetett segítségét. A felsorolt tizenkét gondolatsor, számos új szemponttal gazdagítja életünket, különösen a megtestesült Második Isteni Személy Szeretete, az Oltáriszentség tisztelete, a tisztító-tűzben lévőkért érzett felelősségteljes magatartás, a buzgó imádság, és az Egyház szeretete és védelme terén. A munka mind teológusok, filozófusok, mind gyakorló és kereső keresztények, de a Katolikus Egyház tanítása iránt általánosságban érdeklődők számára is hasznos olvasmányt jelent.

Szuromi Szabolcs Anzelm, O.Praem.

■ BENITO PASCUAL, M.:

Indisolubilidad del matrimonio y Eucaristía.**Perspectiva canónica desde la encíclica *Arcanum* (1880)****hasta la exhortación apostólica *Sacramentum Caritatis* (2007)**

[Universidad San Dámaso, Dissertationes Canonicae 16]

Universidad San Dámaso, Madrid 2022, pp. 316

A házasság felbonthatatlanságának kérdése a kereszténység kezdete óta a szentségtan és az egyház jog sarkköve. Természetesen a korai időkben – a Római Birodalom idején – minden olyan házasságot, amelyet a római jog kategóriái szerint nyilvános formában kötöttek meg, az Egyház érvényes és szentségi házasságnak tekintett a keresztények között. A házasság egyházi formája hosszú kánonjogi fejlődés eredményeként született meg mind keleten, mind nyugaton, azzal a tartalommal, hogy a házasság egy férfi és egy nő élethosszig tartó szövetsége, amelyet Krisztus a megkeresztelték között szentségi rangra emelt. Az Egyház alapításától és a kereszténység elterjedésétől kezdve világos elv volt, hogy a házasság lehet természetjogi (meg nem keresztelt személyek közötti) és szentségi házasság, de mindkettő felbonthatatlan. Ismeretes, hogy a szekularizáció következtében 1580-tól fokozatosan megjelent a polgári házasság intézménye, beleértve a válás lehetőségét is. A Katolikus Egyház belső joga (más szóval a kánonjog) azonban a kinyilatkoztatás (azaz az Újszövetség) alapján továbbra is egyértelműen hangsúlyozza az érvényesen megkötött házasság felbonthatatlanságát. Ez a kérdés a kortárs világi tendenciák hatására egyre kifejezettebb formában fogalmazódik meg, elsősorban az állami előírások alapján törvényesen elváltak, majd polgári formában újraházasodtak áldozásának lehetőségével kapcsolatban. Ez világosan látható volt a családról szóló rendkívüli püspöki szinóduson (2014) és a család hivatásáról és küldetéséről szóló rendes püspöki szinóduson (2015). Mindkét szinódus eredményei tükröződtek Ferenc pápa *Amoris laetitia* (2016. március 19.) szinódus utáni buzdításának 8. fejezetében. A házasság felbonthatatlanságáról szóló teológiai tanítás és kánonjogi fegyelem azonban szerepet játszott a 2015. augusztus 15-én kiadott és 2015. december 8-án hatályba lépett *Mitis Iudex Dominus Iesus* motu proprio, valamint a keleti egyházak számára kiadott *Mitis et Misericors Iesus* motu proprio bevezető gondolataiban is, amelyek célja a kánoni házassági eljárás szabályainak egyszerűsítése volt.

Látható tehát, hogy a házasság felbonthatatlanságának kérdése és az ebből fakadó kötelezettségek és jogok ismét a szentségtan és az egyházfegyelem homlokterébe kerültek. *Miguel Benito Pascual* kötete, amelyet az *Universidad San Dámaso*-n (Madrid) nyújtott be doktori disszertációként, különösen fontos ebben a kortárs tudományos diskurzusban. A szerző kellő távolságból és megfontoltan közelíti meg a jelenkori problémát, nem a legfrissebb egyházi dokumentumokra, hanem elsősorban a 19–20. századi rendelkezésekre hivatkozva. Leó pápa XIII. enciklikájára (1880. február 10.) és XVI. Benedek pápa apostoli buzdítására (2007. február 22.). Ily módon kiegyensúlyozott értelmezési horizontot teremt a 2014–2017 közötti új egyházi dokumentumok helyes értelmezéséhez.

A kötet három részre oszlik: I. A házasság felbonthatatlanságáról és a válásról szóló legfontosabb megfontolásokra az *Arcanum* enciklikától (1880) a II. Vatikáni Zsinatig. II. Az Eucharisztia és a bűnbánat szentségének az elvált és újránházasodott hívek számára történő vételére vonatkozó reflexiókra, a II. Vatikáni Zsinattól a családról szóló 1980. évi püspöki szinódusig; III. A pápai tanítóhivatal és a Szentszék állásfoglalásaira az elvált és újránházasodott hívek szentségek vételéről, 1980-tól a *Sacramentum caritatis* apostoli

buzdításig (2007. február 22.). Az első rész három fejezetet tartalmaz: pápai dokumentumokat (XIII. Leó, *Arcanum divinae sapientiae*, 1880. február 10.; XI. Pius, *Casti connubii*, 1930. december 31.; XII. Pius és XXIII. János okiratai) [pp. 21–46]); a CIC kánonjai (1917) a polgári válásról és újraházasodásról, illetve bigámiáról (pp. 47–64); a II. Vatikáni Zsinat alapvető előírásai a házasság felbonthatatlanságáról és a polgári válásról (pp. 65–90). A második rész is három fejezetre osztja anyagát, és azoknak a szerzőknek az álláspontját ismerteti, akik a II. Vatikáni Zsinat után az egyházfegyelem megváltoztatása mellett érveltek (pp. 93–144); majd azoknak a véleményét ismerteti, akik a fegyelem megváltoztatására vonatkozó javaslatokra reagáltak (pp. 145–184); végül a Szentszék korabeli dokumentumaiban fellelhető irányelveket (pp. 185–204). A harmadik rész négy fejezetben foglalja össze a felvetett legfontosabb kérdéseket. Ezekben a *Familiaris consortio* (1980) tartalma kerül bemutatásra (pp. 207–220); az elvált és újraházasodott hívek szentségek vételére vonatkozó jelenlegi kánonjogi szabályozása (pp. 221–244); II. János Pál pápa és a különböző dikasztériumoknak a *Familiaris consortio* után kiadott állásfoglalásai az elemzett kérdéssel kapcsolatban (pp. 245–278); valamint a legfőbb egyházi hatóság által XVI. Benedek pápa idején kihirdetett dokumentumok, köztük a milánói Csáládok Világtalálkozójának szövege (2012) [pp. 279–294].

A szerző a gazdag elemzés után, amely mind a legfontosabb tanítóhivatali dokumentumok tartalmát, mind a különböző teológiai és kánonjogi iskolák véleményét megfelelően figyelembe vette, arra a következtetésre jut, hogy a házasság felbonthatatlansága és az Eucharisztia közötti szoros belső kapcsolat van; valamint a házastársi kötelék megsértésének az Eucharisztia vételére gyakorolt közvetlen következményei mind teológiai, mind kánonjogi szempontból világosan nyilvánvalók. Ezért szükséges, hogy az ilyen helyzetben lévő híveknek felajánljuk az Evangélium üdvözítő tanítását, a megtérés és a hitben való növekedés igazi útját, amely gyengeségük közepette segít nekik, hogy életüket Isten akaratához, valamint az Egyház javához és a lelkek üdvösségéhez igazítsák (pp. 295–302). A kötetet részletes bibliográfia zárja (pp. 303–316).

Miguel Benito Pascual munkája különösen azokat a problémákat emeli ki, amelyekkel a polgárilag elvált és újraházasodott személyek a szentségi életükben szembesülnek, különösen az Eucharisztia vételével összefüggésben. A kötetben kifejtett érvek világossá teszik, hogy a mindennapi szentségi élet helyreállítása érdekében szükséges a szentségi házasság rendezése az Egyház és Isten előtt. Ez a kiegyensúlyozott értelmezés nagy segítséget nyújt az *Amoris laetitia* 8. fejezetének és a hozzá kapcsolódó *Recibi el escrito* apostoli levélnek (2016. szeptember 5.), valamint a 2017. június 5-én közzétett, ugyanerről a témáról szóló *Rescriptumnak* a helyes megértéséhez és alkalmazásához.

Szuromi Szabolcs Anzelm, O.Praem.

■ ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N. – SEDANO, J. (dir.):

**Derecho canónico en perspectiva histórica:
fuentes, ciencia e instituciones**

EUNSA, Pamplona 2022, pp. 368

A kánonjogtörténet tudományán belül a világi jogtörténeti felosztástól eltérő tárgyalási felosztás létezik. A kánonjogtörténet hagyományosan három nagy tudományágat különböztet meg, amelyek az egyház története során felhalmozott teljes kánonjogot, vagyis

az írott és íratlan normarendszert, annak forrásait, a tudományos irodalmat és az intézményrendszert foglalják magukban, szisztematikus és kronologikus rendben. Ezek így 1) a kánoni forrástörténet; 2) a kánoni intézménytörténet; és a kánonjogi tudomány-, más néven a kánonjogi irodalomtörténet (3). A kánonjogi karokon az első két tudományágot, azaz a forrástörténetet és az intézménytörténetet kifejezetten e hármass felosztás alapján tanítják. Ezzel szemben, a tudománytörténetet a két terület egyes korszakainak bemutatásakor a kánonjog alkalmazásának és korabeli értelmezésének szemléltetésére is használják. A kánonjogtörténet fent felsorolt három tudományágának önálló és jelentős nemzetközi szakirodalma van, a klasszikus, jelentős terjedelmű művektől kezdve a rövidebb és összefoglaló munkákig. Ezek közé tartozik az *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident* (Le Bras, G. – Gudemet, J., Paris 1955ff); a *Geschichte des Kirchenrechts*, I–V (Plöchl, W. M., Wien – München 1960–1970.²); a *Historia iuris canonici latini* (Institutiones academicae. Historia fontium I; Stickler, A. M., Roma 1950). A kortárs áttekintések közül két munkára szeretnék ehelyütt utalni, amelyek Erdő Péter bíboros nevéhez kötődnek: *Storia della scienza del diritto canonico. Una introduzione* (Roma 1999), és *Storia delle fonti del diritto canonico* (Istituto di Diritto Canonico San Pio X, Manualia 2; Venezia 2008). Az egyházjogtörténet három, egymással szorosan összefüggő, de mégis különböző szemléleten alapuló különálló tudományágának párhuzamos feldolgozása mellett számos monográfia és kézikönyv foglalkozik az egyházjogtörténettel, egységesen kezelve azt. A legjobb példák erre Jean Gaudemet (*Église et cité. Histoire du droit canonique*, Paris 1994) és James A. Brundage egykötetes munkája (*Medieval Canon Law*, London 1995).

Mindezek után egyértelmű a *Nicolás Álvarez de las Asturias* és *Joaquín Sedano* által írt, az egyházjog történetéről szóló kézikönyv sajátossága. A szerzők egyrészt harmonikus egységként kezelik az egyházjog történetét. Másrészt azonban maga a kötet címe is kifejezi a kánonjog történetének fentebb már említett három diszciplináját (források, tudomány, intézmények), ami a tartalom felosztásában is tükröződik. Nicolás Álvarez de las Asturias, az *Universidad San Dámaso* (Madrid) kánonjogtörténeti professzora, jelenleg az egyetem nemzetközi kapcsolatokért felelős rektorhelyettese, akinek neve jól ismert az egyházjog történetének, különösen a forrástörténetnek a területén. Számos tanulmányt, egyéni és gyűjteményes kötetet publikált. Ezek közül mindössze a *La Reforma Gregoriana en España* (ed. Megaz, J. M. – Álvarez de las Asturias, N., Madrid 2011) és a *Becoming a Priest. Canonical Discipline and Criteria on Suitability for Candidates* (Szuromi, Sz. A. – Álvarez de las Asturias, N., Berlin 2019) című társzerkesztős kötetre szeretnék utalni. A szerzőtárs, Joaquín Sedano szintén a kiváló kánonjogtörténészek fiatal generációjához tartozik, aki elsősorban a *Decretum Gratiani* átfogó elemzéseivel hívta fel magára a figyelmet. Jelenleg az *Universidad de Navarra* (Pamplona) kánonjogtörténész professzora, ahol egyúttal az egyházjogi kar dékánja is. Elévülhetetlen érdemeket szerzett társszerkesztőként a *Diccionario General de Derecho Canónico* (Pamplona 2012) kiadásában. Mindketten kiemelkedő és aktív tagjai az *Il diritto canonico nella storia: studio e ricerca sulle fonti* (Venice) és az *International Canon Law History Research Center*-nek (Budapest). Ha megvizsgáljuk tudományos munkásságukat, láthatjuk, hogy a különböző forrástörténeti részkérdéseket, korszakokat, gyűjteményeket, stb., mindig intézménytörténeti hatásuknak megfelelően elemezték, szem előtt tartva mindezek tudománytörténeti hatását. Más szóval, a szerzők munkamódszerét a kánonjogi kérdések vizsgálatának és tárgyalásának komplex megközelítése jellemzi. A jelen munka is ezt tanúsítja.

A kötet négy fő részre oszlik, időrendi sorrendben: I. Az ókori egyház joga (*Ius Antiquum*); II. Az új jog kora (*Ius Novum*); III. A legújabb jog időszaka (*Ius Novissimum*); végül – IV. – A mai jog (*Ius hodierno*). Ezt a szerkezetet egy bevezető fejezet (I. fejezet) előzi meg, amely a kánonjogi tudomány általános történetének van szentelve (pp. 23–38). Az I. rész hét fejezetre van bontva (folyamatos fejezetszámozással a bevezető fejezettől a kötet végéig). Ezek közé tartozik az egyház alapvető jogi dimenziója az Újszövetség fényében (pp. 39–50); a földalatti egyház erőforrásai és intézményei az első három évszázadban (pp. 51–66); az első konszolidációs időszak kánonjogi szabályainak sajátosságai a 4–5. században (pp. 67–88); az egyház regionális felosztásának időszaka, annak forrásai és intézményi fejlődése (pp. 89–106); a Karoling-korszak egyháza, egyház-szervezete és reformjai a 9–10. században (pp. 107–126); a 11. század egyházi és kánonjogi reformjai (pp. 127–140); a nagy paradigmaváltás időszaka az érett középkor kezdetén (1085–1140), amely a módszeres kánonjog tudomány kialakulásának időszakát jelenti (pp. 141–158). A II. rész öt fejezetre tagolódik, amelyek a *Decretum Gratiani* (1140 körül) forrásait, összeállítását, tartalmát, szerkezetét és módszertanát tárgyalják (pp. 159–176); a kánonjog rendszerét az érett középkorban, különös tekintettel a normatív jogalkotásra és a korabeli tudományos reflexiókra (pp. 177–192); ugyanezen időszak kánonjait és szerepüket a krisztushívők nevelésében (pp. 177–192); a kánonokat és azok szerepét a krisztushívők oktatásában (pp. 193–212); a 14. és 16. századi válságok és az egyház tanításával ellentétes új kezdeményezések áttekintése (pp. 213–224); azok az okok, amelyek a 15. század második felében és a 16. században jelentős változásokhoz vezettek az Egyházban, és ezzel a kánonjogon belül a legújabb jog (*ius novissimum*) időszakát nyitották meg (pp. 225–242). A III. rész három fejezetet tartalmaz: a Trentói Zsinat és az úgynevezett „tridentin jog” jellegzetességeit (pp. 243–256); egy áttekintést az egyházjogi prioritásokról és az egyházjogtudomány fejlődéséről a 16–19. században (pp. 257–288). Az utolsó – IV. rész – szintén három fejezetet tartalmaz. Itt olvashatunk a II. Vatikáni Zsinatról (1962–1965) és az abból következő ekkleziológiai megújulásról, amely befolyásolta az új kánonjogi normák kialakítását (pp. 289–298); a II. Vatikáni Zsinat utáni jogalkotásról, különös tekintettel az új Egyházi Törvénykönyv (1983) és a Keleti Egyházak Kánonjainak Törvénykönyve (1990) kihirdetésére [pp. 299–312]; végül pedig a kánonjogi intézmények új profiljáról és tevékenységéről (pp. 313–324).

A kötetet a szerzők rövid bevezetője nyitja meg (pp. 19–21), és a válogatott bibliográfia zárja (forrásmegjelölések és bibliográfia: pp. 327–334). Ezt követi, a mű legvégén, a *Diccionario General de Derecho Canónico* azon köteteiből származó szócikkek és szerzők jegyzéke, amelyeket a könyv fejezeteihez felhasználtak (pp. 355–338), végül pedig a hivatkozott szakirodalom rövidített formáját tartalmazó lista (pp. 339–368).

Nicolás Álvarez de las Asturias és Joaquín Sedano professzorok módszertanilag egyedülálló, egykötetes, komplex kézikönyvet állítottak össze az egyházjog történetéről. Ezt sikeresen úgy szerkesztették meg, hogy a hagyományosan három különálló tudományágra osztott kánonjogtörténet koherens elemzését és bemutatását is lehetővé tegyék együtt. A legfrissebb és legjobb elérhető szövegkiadásokra és a legjobb naprakész nemzetközi szakirodalomra támaszkodtak. A jelen kötet, ezért minden bizonnyal kiemelkedő helyet fog betölteni a kánonjog történetének a kutatásában és oktatásában, valamint nélkülözhetetlen bevezetést nyújt erről a három tudományágról mindazok számára, akik érdeklődéssel fordulnak a kánonjogtörténet és a hatályos kánonjog felé.

Szuromi Szabolcs Anzelm, O.Praem.

- PECSUK OTTÓ (szerk.):
Deuterokanonikus bibliai könyvek magyarázó jegyzetekkel
 – fordítás a Septuaginta alapján
 Kálvin Kiadó, Budapest 2023², 294.

A Magyar Bibliatársulat Szöveggondozó Bizottsága nem várt meglepetéssel örvendeztette meg a magyar teológiai életet, amikor 25 év után második, javított és bővített kiadás formájában elkészítette a deuterokanonikus ószövetségi könyvek (nevezetesen: Tóbit könyve; Judit könyve; Salamon bölcsessége; Jézus, Sirák fia könyve; Bárúk könyve; Jeremiás levele; Makkabeusok első és második könyve; Dániel könyvének kiegészítései) fordítását. A kötet több szempontból is figyelemreméltó.

A katolikusok és protestánsok között teológiai nézetkülönbség mutatható ki az Ószövetség terjedelmét illetően. Ennek lényege, hogy míg az előbbieket Szentírásában van bizonyos többlet, melyet sugalmazottnak és kánoninak ismernek el, addig ugyanezt az anyagot a protestánsok nem tekintik Isten Szavának. Ennek fényében egyáltalán nem magától értetődő, hogy a Bizottság a kötet címében – követve az 1998-as első kiadást – deuterokanonikus könyvekként hivatkozik a bemutatott szövegekre, hiszen protestáns teológiai körökben az ezekre az iratokra használt jelző hagyományosan az apokrif. „A kettős szóhasználat nem kevés félreértéshez vezetett a múltban, ezért a Magyar Bibliatársulat Szöveggondozó Bizottsága úgy döntött, hogy az egyértelműbb és pozitívabb csengésű »deuterokanonikus« megnevezést használja ebben a kiadványban is. Tehettük ezt annál inkább, mert kifejezetten csak arra a 7+3 könyvre korlátoztuk válogatásunkat, amelyek benne vannak a katolikus kiadású Szentírásokban, de hiányoznak a protestáns kiadásúakból (...)» (7–8. o.) – olvashatjuk az Előszóban. A cím tehát nyitottságról és szellemi tágasságról tanúskodik. Továbbá a címben a kiegészítés is fontos (*magyarázó jegyzetekkel*), hiszen a 2018-as protestáns szentírás kiadás is ezt a kiegészítést viselte, vagyis ez már önmagában – azzal együtt, hogy továbbra sem tekintik sugalmazott és kánoni könyveknek ezeket a műveket – kapcsolatba hozza ezt az irategyüttest a Bibliával.

A könyvek fordítása – az első kiadáshoz hasonlóan, melynek szövegét frissítették – az Ószövetség ókori görög nyelvű szövege, a *Septuaginta* alapján készült. A könyvekhez a 2005-ös Stuttgarti magyarázatos Biblia alapján készültek a művek előtt álló bevezetések, illetve a jegyzetek. A szöveg szedése a hagyományos bibliakiadások formáját követi, vagyis két hasámban szerepel a fordítás, melyet alkalomadtán megtör az eltérő betűtípussal szedett magyarázat, ami így világosan elkülönül az adott deuterokanonikus könyv anyagától. A szövegek között elhelyezett magyarázatok tovább árnyalják a lap alján, az egyes konkrét versek kapcsán feltüntetett bibliai párhuzamos helyek, illetve hivatkozások apparátusa, melyet szükség esetén (nagyobb mértékben Tóbit könyve kapcsán) szövegkritikai megjegyzések egészítenek ki.

A kötetet Függelék teszi teljessé, mely további minőségi többletet ad hozzá az egyébként is izgalmas szellemi ajánlatot kínáló fő részhez. Az anyagban helyet kapott a Szentírás könyveinek rövidítése, illetve a mértékek és pénzek feloldása. Ezeket követi egy időrendi táblázat, mely Nagy Sándor trónra lépésétől Kr. e. 63-ig, vagyis a régió római uralom alá kerüléséig mutatja be a térség történelmét, valamint egy 28 oldalas kiváló fogalomtár, mely nagymértékben segít eligazodni különböző bibliai fogalmakat illetően. Végül három színes térképet találunk a Függelék (és az egész kötet) lezárásaként, melyek a hellenisztikus kort és a Makkabeusok uralmának nagy részét mutatják be. A kötet maga keményfedeles, kifejezetten igényes kivitelű, könnyen olvasható.

Köszönet illeti protestáns testvéreinket az elvégzett jelentős és komoly munkájukért, mellyel hozzájárultak a deuterokanonikus könyvek megismertetéséhez és mélyebb megértéséhez a hazai teológiai életben.

Juhász Pál Balázs

2022

- November 25-én került sor a Diakovári (horvátországi Đjakovo) Katolikus Teológiai Egyetem és a Pázmány Péter Katolikus Egyetem szervezésében egy konferenciára, amelynek címe: *A férfi identitás a biológiai és társadalmi nemről folyó korabeli viták tükrében*. Ennek szervezésében Laurinyecz Mihály és Martos Levente Balázs vállalt szerepet, illetve mindketten előadást is tartottak. A konferencia résztvevőit Puskás Attila dékán köszöntötte.
- A Dékán december 2-án részt vett a *Communio* nemzetközi katolikus folyóirat szerkesztősegeinek online tanácskozásán.
- December 3-án a pozsonyi teológiai fakultás által szervezett szabadegyetemen Perendy László előadásokat tartott az *Ókori Keresztény Írók* című sorozat két kötete alapján.
- December 9-én volt a tanév II. rendes kari ülése.
- December 12-én került sor Dr. Véghseő Tamás habilitációs eljárását záró nyilvános védése a Hittudományi Karon.
- December 14-én a Szent II. János Pál pápa teremben fogadta egyetemünk díszdoktorává Hans Joas professzort a Rektor, majd *Az emberibb jövőért – 30 éves a Pázmány Péter Katolikus egyetem* című kötete került bemutatásra. Az ünnepi, méltató beszédet Erdő Péter bíboros mondta.
- December 16–18: a horvátországi Đakovo katolikus teológushallgatói és előjárói kétnapos tanulmányi kirándulásra érkeztek Budapestre. A csoportot, amely professzorokból, papnövendékekből és világi teológus hallgatókból állt, a Kar dékánja, Ivica Raguž és a dékánhelyettes, Boris Vulić vezették. Nagy örömünkre szolgált, hogy novemberi közös szervezésű teológiai konferenciánk után a két teológiai kar között tovább mélyült az együttműködés.

2023

- Január 26-án és 27-én ismét Karunk szervezte a Teológiai Tanári Konferenciát. Puskás Attila dékán megnyitója után csütörtökön a következő előadások hangzottak el: Prem Xalxo SJ (Gregoriana): *Az ökológiai spiritualitás és nevelés keresztény szempontjai a Laudato si' enciklika fényében*; Nobilis Márió (Sapientia Főiskola): *Környezeti krízis és cselekvő egyház. A Laudato si' enciklika pasztorálteológiai összefüggései*; Szuroni Szabolcs Anzelm (PPKE HTK): *A Laudato si' enciklika mint a globális fenntarthatóság felelősségéről szóló „alkotmány”*; Bándi Gyula (PPKE JÁK): *A jövő nemzedékek érdekei a Laudato si' enciklika nyomán*; Martos Levente Balázs (PPKE HTK): *A teremtett világ*

mint menedék az ember számára; Jób könyve és a Prédikátor szemlélete; Kocsis Imre (PPKE HTK): Teremtés és újjáteremtés a Jelenések könyvében; Bodor Attila (BBTE, Gyulafehérvár): A kortárs ökoteológiák szentírás hermeneutikája; Zamfir Korinna (BBTE, Kolozsvár): Hermeneutika és környezetpolitika. Néhány megfontolás a fundamentalista biblia-magyarázat következményeiről. A pénteki előadások: Gyurkovics Miklós (Szent Atanáz Főiskola): Út a teremtés szépségétől a Teremtő felé: patrisztikus források; Bagyinszki Ágoston (Sapientia Főiskola): A Természet Könyve – metafora és a teremtésvédelem fundamentális teológiája; Kránitz Mihály (PPKE HTK): A teremtésvédelem kérdése az Egyházak Ökumenikus Tanácsának világtalálkozóján; Béres Tamás (Evangélikus Hittudományi Egyetem): Kortárs protestáns ökoteológiák; Görföl Tibor (Pécsi Tudományegyetem): Teremtés és teremtésvédelem ortodox megközelítésben; Kajtár Edvárd (PPKE HTK): Az anyagi világ megszentelése és a szentelmények; Dobos András (Szent Atanáz Főiskola): A teremtés a bizánci rítus nagy euhologikus imáinak fényében; Laurinyecz Mihály (PPKE HTK): Lelkitükrök és teremtésvédelem.

- A Karról hárman vettek részt online formában a *European Synodal Continental Assembly – For a Synodal Church* Prágában 2023. február 5–12-e között megszervezett programján: Puskás Attila, Kránitz Mihály és Laurinyecz Mihály. A kari részvételt Németh Gábor, a MKPK titkárság-igazgatója szervezte, aki személyesen is jelen volt a prágai találkozón.
- 2023. február 16-tól 19-ig Veszprémben került megrendezésre az Európai Katolikus Teológiai Társaság konferenciája *Visions of Europe* címmel, elsősorban doktoranduszok és fiatal kutatók számára. A felvezető előadások egyikét Gájer László tartotta, Perendy László pedig az egyik szekció ülésén elnökölt. A teológiatanárok nemzetközi konferenciája *EUROPE: Spiritual Resources for the Future* címmel Pécsen lesz 2023. augusztus 30-tól szeptember 2-ig, melyről további információk az alábbi linken érhetők el: pphf.hu/esc2023.
- A „*Kitárta a hit kapuját*” című előadás-sorozat keretében a tanév 2. félévében a következő előadások hangzottak el: február 20-án Puskás Attila: *Krisztus megtestesülése*; március 20-án Kránitz Mihály: *A történeti Jézus*; április 17-én Kocsis Imre: *Jézus tanítása*.
- Március 4-én szentelték püspökké Martos Levente Balázst, Karunk tanszékvezető professzorát.
- Energiatakarékossági megfontolások miatt a 2. félév csak március 4-én kezdődött.
- Március 9-én volt a tanév III. rendes kari ülése.
- Március 16-án a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Rektori Hivatalának szervezésében a Központi Papnevelő Intézet dísztermében ünnepélyes könyvbemutatóra került sor. Magyar fordításban is megjelent Hilarion Alféjev metropolitának – aki az Orosz Ortodox Egyház Magyar Egyházmegyéjének kormányzója – *Jézus Krisztus* című könyve. Köszöntőt mondott Kuminez Géza rektor. A kötetet Martos Levente Balázs segédpüspök, a Központi Papnevelő Intézet rektora laudálta. A metropolita személyesen osztotta meg gondolatait a könyvről.
- Szuromi Szabolcs Anzelm DSc., Karunk Kánonjogi Tanszékének és az *International Canon Law History Research Center*-nek vezetője – az elmúlt évekhez hasonlóan – 2023 januárja és júniusa között is kimagasló számú külföldi és hazai konferencián tart előadásokat, és vesz részt szervezőként is. Ezek közül a legjelentősebbnek az új *Egyházi Törvénykönyv* kihirdetésének 40. évfordulójára szervezett nemzetközi konferencián (Los Angeles, CA – Mexikóváros – Trujillo: 2023. január 25.) és Ferenc pápa

megválasztásának 10. évfordulójára általa szervezett nemzetközi konferenciasorozaton (Kairó – Alexandria – Róma: 2023. március 24–29.) tartott előadásai tekinthetők. Világviszonylatban is megkerülhetetlen új alapvetési (szövegkritikai, datálási és lokalizációs) felfedezéseket tett mind az ókori legjelentősebb kánoni források elemzése, mind a 6–11. századi európai kánonjogi kéziratok azonosítása terén Egyiptomban, Libanonban, Angliában és Olaszországban (részletesen: <http://www.kjpi.ppke.hu/szun.html>).

- Március 15-i nemzeti ünnepünk alkalmából Novák Katalin köztársasági elnök 2023. március 14-én Szuromi Szabolcs Anzelm DSc. kollégánkat, Karunk tanszékvezető professzorát Magyarország legmagasabb állami tudományos elismerésével, a Széchenyi-díjjal tüntette ki. A kimagasló elismeréshez ezúton is gratulálunk.
- Ehsan Saleh Al-Hakim ajatollah, a *Hussein Institute for Dialogue and Peacebuilding* igazgatója (Najaf, Irak) 2023. március 16-án kinevezte Szuromi Szabolcs Anzelm DSc. kollégánkat, Karunk tanszékvezető professzorát a nevezett iraki Intézet keresztény elnökének.
- Április 3-án tartotta meg székfoglaló előadását a Szent István Tudományos Akadémián Vincze Krisztián, az 1-es számú Keresztény Bölcséleti Tanszék vezetője, egyetemünk rektorhelyettese. Előadásának címe: *Isten létének kérdése és a világban tapasztalható rossz ténye – teodíceai válaszkísérletek.*

ÚJDONSÁGOK A SZENT ISTVÁN TÁRSULATNÁL



FERENC PÁPA: **TOTUM AMORIS EST**

Ferenc pápa *Minden a szeretetről szól* kezdetű apostoli levele

(Pápai Megnyilatkozások, 59. kötet)

Szalézi Szent Ferenc korának kiváló értelmezője volt, aki új módon „szonjazott Isten után”, és „rendkívüli lelkivezető” volt, aki segíteni tudott az embereknek, hogy szívükben keressék az Urat, és megtalálják Őt a szeretetben. Így jellemzi Ferenc pápa Szalézi Szent Ferencet a *Totum amoris est* kezdetű apostoli levelében, amelyet az egyházdoktor, az újságírók és kommunikátorok védőszentje, a száműzött genfi püspök halálának 400. évfordulója alkalmából írt. A pápa Szalézi Szent Ferenc korunknak hagyott örökségéről elmélkedve „rugalmasságát és előrelátó látásmódját” megvilágosítónak találja. A 17. század elején Párizsban a szent életű püspök „világosan érzekelte, hogy az idők változnak”. Talán „soha nem gondolta volna, hogy ezek a változások ekkora lehetőséget jelentenek az evangélium hirdetésére. Isten ígéje, amelyet ifjúkorától szeretett, most új és váratlan távlatokat nyitott meg előtte egy gyorsan változó világban. „Ugyanez a feladat vár ránk most a korszakos változások időszakában is” – mondja a pápa. 📖 28 oldal, puhafedeles. Ára: 650 Ft.



SZALÉZI SZENT FERENC: **TEOTIMUS** (Lelki Élet Mesterei sorozat)

A *Teotimus*, vagyis *Az isteni szeretet könyve* Szalézi Szent Ferenc legkiválóbb műve. A szent szerző először az értelmi képességet vizsgálva kimutatja, hogy az isteni szeretet a lélek tökéletessége, mert tárgya az Isten. Azután vizsgálja lelkiünk Istennel való egyesülésének útját; leírja az isteni szeretet keletkezését, fejlődését, egészen a mennyei dicsőségig. Rámutat azokra a veszélyekre, amelyek könnyen kioltathatják a szeretetet; egyúttal megjelöli az erénygyakorlatokat is, amelyek azt megőrzik, táplálják, növelik bennünk. Úgyesen megvonja a határt a szeretet különféle árnyalatai között. Kimutatja, hogy a szeretet parancsa, melyet az evangélium ad, miként szólít Isten és felebarátunk szeretetére. Végül megállapítja az isteni szeretet elsőségét a többi erénnyel szemben, és néhány tanácsot ad arra nézve, miként kell a lélekben ezt a szeretetet növelni. Szalézi Szent Ferenc halálának 400. évfordulója alkalmából Ferenc pápa a kötet elején közölt apostoli levéllel hívta fel figyelmünket az Isteni Szeretet Doktora jelentőségére. 📖 696 oldal, keménytáblás. Ára: 5800 Ft.

KERESZTES SZILÁRD (szerk.): **A BIBLIA LELKIPÁSZTORI KONKORDANCIÁJA**

Az ismert francia és olasz nyelvű konkordancia magyar kiadása nemcsak szöszedet, hanem a bibliai fogalmak és témák elemző összehasonlító rendszere, amely lelkipásztori segítséget nyújt a Biblia mélyebb megértéséhez, magyarázatához. Célja, hogy az olvasó a közölt szövegtörédekből felismerje a szentírási mondatot. Nem pontos idézetek ezek, hanem rövidítések, szórészetek, néha átalakított mondat szerkezetben. Ennek alapján lehet a Bibliában keresni és pontosan idézni szövegeket, amelyekre az olvasónak szüksége van. A fontosabb bibliai fogalmaknál felsorolt idézetek nagy száma, az alcímekben a fogalmak tartalmának a részletezése feltárja a Biblia gondolatainak csodálatos gazdagságát, sokrétűségét, az őszövétségi és újszövétségi idézetek egybevetése rámutat a bibliai tanítás szerves egységére, és bemutatja azt a folyamatot, ahogy a történelem során az igazságok egyre tisztább megfogalmazást kaptak. A kiadvány a Szent István Társulat 2005-ben kiadott Bibliáját veszi alapul, és a 2013-ban megjelent első kiadásnak a javított és bővített változata. 📖 1352 oldal, keménytáblás. Ára: 12 000 Ft.

TAKÁCS LÁSZLÓ (szerk.): **SZENVEDÉSTÖRTÉNETEK ÉS VÉRTANÚAKTÁK**

(Ókori Keresztény Írók, 6. kötet)

Az ókeresztény kor üldözéseinek legbővebb magyar nyelvű dokumentumgyűjteménye, amely bemutatja az első századok egyházi életét történelmi és irodalmi szempontból. A történetileg megbízhatónak tartott, és a műfaj szempontjából érdekes, ám legendás elemeket is tartalmazó forrásszövegek a korai kereszténység életébe engednek bepillantást. A kötetben a keresztényüldözések pogány forrásai közül több független, elfogulatlan beszámoló, és egy több részből álló Függelék olyan korai dokumentumokat közöl, amelyek közvetve, közvetlenül kapcsolódnak a keresztényüldözések történetéhez és a vértanúaktákhöz, illetve megmutatják, milyen egyéb műfajokban őrizték a keresztények a mártírok emlékét. 📖 944 oldal, keménytáblás. Ára: 7200 Ft.

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT, 1053 Budapest, Veres Pálné utca 24. Telefon: 318-6957; 317-1049

POSTAI RENDELÉS: Szent István Társulat Vevőszolgálati Iroda, 1364 Budapest, Pf. 277.

E-MAIL: vevoszolgalat@stephanus.hu; STEPHANUS INTERNETES KÖNYVÁRUHÁZ: szitkonyvek.hu

75 ÉVES

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT



SZIT 

1053 Budapest, Veres Pálné utca 24.
szentistvantarsulat.hu

Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT • LVII. ÉVFOLYAM, 2023/1–2

Ára: 1800 Ft