

T

Teológia

ERDŐ PÉTER

Homília Bolberitz Pál professzor temetési miséjén

HÁMORI ANTAL

Az emberi reprodukcióra irányuló különleges eljárásokról

KRÁNITZ MIHÁLY

*A Hagia Sophia mecsetté alakítása és az igazi testvériség vágya
A konstantinápolyi Szent Bölcsesség bazilika ismét muzulmán imahely*

KUMINETZ GÉZA

*A közjő, mint a katolikus társadalmi tanítás
egyik központi fogalma*

NÁDOR ZSOMBOR

Vallás, kereszténység és a deficit pótlásának a lehetősége

NOVÁK ISTVÁN

*Diskurzusstratégiák az ateista valláskritikával szemben
Hans Joachim Höhn teológiájában*

NYÚL VIKTOR

*Jézus és Péter a vízen jár
Máté evangélista Péter-ábrázolása a Mt 14,22–33 perikópa tükrében*

PUSKÁS ATTILA

A Hittudományi Kar Dogmatika Tanszékének vázlatos története

SZUROMI SZABOLCS ANZELM

*Patrisztikus és középkori források szerepe a szabályozott
kanonoki közösségek 12-13. századi életének felvirágzásában*



HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

LIV. évfolyam, 2020. 3–4.

LAPTULAJDONOS
A PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM
HITTUDOMÁNYI KARA

FŐSZERKESZTŐ
LAURINYECS MIHÁLY

SZERKESZTŐSÉGI TITKÁR
PERENDY LÁSZLÓ

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG
RÓZSA HUBA
KUMINETZ GÉZA
ROKAY ZOLTÁN

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

KOCSIS IMRE
KRÁNITZ MIHÁLY
PERENDY LÁSZLÓ

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

FELELŐS KIADÓ
RÓZSA HUBA ALELNÖK

FELELŐS KIADÓVEZETŐ
FARKAS OLIVÉR IGAZGATÓ

TIPOGRÁFIA
KOCZKA ETELKA KRISZTINA

ÁRA: 1400 FT
4 EUR / 5 USD

NYOMDAI MUNKÁLATOK
MEGA-GALAXIS KFT., BUDAPEST

TARTALOM

- KRÁNITZ MIHÁLY: A *Teológia* folyóirat folyamatos küldetése 153
- LAURINYECS MIHÁLY: A *Teológia* küldetésének folytatása 154

TANULMÁNYOK 155–262

- HÁMORI ANTAL: Az emberi reprodukcióra irányuló különleges eljárásokról 155–176
- KRÁNITZ MIHÁLY: A Hagia Sophia mecsetté alakítása és az igazi testvériség vágya. A konstantinápolyi Szent Bölcsesség bazilika ismét muzulmán imahely 177–183
- KUMINETZ GÉZA: A közjő, mint a katolikus társadalmi tanítás egyik központi fogalma 184–213
- NÁDOR ZSOMBOR: Vallás, kereszténység és a deficit pótlásának a lehetősége 214–222
- NOVÁK ISTVÁN: Diskurzuszstratégiák az ateista valláskritikával szemben Hans Joachim Höhn teológiájában 223–234
- NYÚL VIKTOR: Jézus és Péter a vízen jár. Máté evangélista Péter-ábrázolása a Mt 14,22–33 perikópa tükrében 235–244
- PUSKÁS ATTILA: A Hittudományi Kar Dogmatika Tanszékének vázlatos története 245–254
- SZUROMI SZABOLCS ANZELM: Patrisztikus és középkori források szerepe a szabályozott kanonoki közösségek 12–13. századi életének felvirágzásában 255–262

MEGEMLÉKEZÉS 263–264

- ERDŐ PÉTER: Homília Bolberitz Pál professzor temetési miséjén 263–264

KÖNYVSZEMLE 265–277

- GÁJER LÁSZLÓ: Lord Acton. A politikai liberalizmus és a római katolikus tanítás összeegyeztetésére tett kísérlet a 19. században 265–266
- FELICIANI, GIORGIO: Papato, episcopati e società civile (1917–2019). Nuove pagine di diritto canonico ed ecclesiastico 266–268
- HANS JOAS – ROBERT SPAEMANN: Imádság ködben. Van-e jövője a keresztény hitnek? 269–272
- SABBARESE, LUIGI (A CURA DI): Opus humilitatis iustitia. Studi in memoria del Cardinale Velasio De Paolis 272–274
- THOROCZKAY GÁBOR (SZERK.): Püspökök, káptalanok, tizedek 274–277

HÍREK, AKTUALITÁSOK 278–280

A TEOLÓGIA FOLYÓIRAT FOLYAMATOS KÜLDETÉSE

Minden folyóiratnak „lelke” van. Ez érvényes a *Teológia* című hittudományi lapra is, mely több mint ötvenéves múlttal rendelkezik. A magyar teológiának különleges helyzete van: Kelet és Nyugat között meg kell találnia azt a sajátos egyensúlyt, amely biztosíthatja önállóságát. Hazánk ezeréves történelme egyúttal a szellemi helykeresés történelme is, mely egyedülálló feladatot ad az Isten igéjét magyarázó, és az egyház tanítását megfogalmazó hittudósoknak.

A II. Vatikáni Zsinattal egy új időszak indult el a teológia önálló magyar művelésében, melynek kibontakozását több szempont is segítette. Egyfelől a zsinati nyitás a teológia oktatásában lehetőséget adott új megközelítések alkalmazására, az istenkérdésben, a szentírásstudományban, az egyháztanban és az ökumenizmusban is. A hit és az élet összekapcsolásával a hagyományos teológiai megközelítés fenntartása mellett Isten igéjének egy-egy adott történelmi és társadalmi helyzetre való értelmezésével a teológia tudományának új, és eddig kevésbé hangsúlyos megközelítései jelentek meg. A biblikus és patrisztikus forrásokhoz való visszatérés teológusok nemzedékeinek adott új lehetőséget meglátásaik megfogalmazására.

A magyar katolikus teológia számára nyelvi adottságai miatt is fontos volt a tájékozódás szüksége az Európán és a világon átívelő, hitről való gondolkodás megismeréséhez. A Kádár-korszakban az egyházüldözés nem kedvezett az elmélyült gondolkodásnak, de a teológiai szellemi termékekhez hozzájuthattak a szemináriumok oktatói és a hittudományi akadémia professzorai. Önálló könyvek kiadására ekkor még nem volt sok lehetőség, de 1978-ban megkezdődött a levelező tagozat működése, mely lendületet adott az egyes teológiai tárgyak szélesebb körű tudományos megjelenéséhez.

1967-től a *Teológia* a maga évi négy számával folyamatosan biztosította a hittudomány iránt érdeklődők számára a tudományos igényű cikkeket, s ezzel a magyar egyházat is szolgálva, teológiatörténelmi feladatot látott el.

A rendszerváltást követően 1996-tól immár csak két alkalommal, összevont formában jelenik meg a folyóirat, de folyamatoságában továbbra is őrzi a mindenkori magyar teológusnemzedék számára a publikálási lehetőséget. Ez az igazi küldetése a *Teológia* folyóiratnak, és ezt kívánja a jövőben is teljesíteni, immár nem csak egyedüli hittudományi lapként az országban, hanem egységet alkotva más teológiai főiskolák hasonló kiadványaival.

2020 szeptemberétől stafétaváltásra került sor a főszerkesztői feladatok ellátásában. Amint a Hittudományi Karon tanító professzorok között is nemzedékváltás ment végbe, úgy a *Teológia* élén is egy fiatalabb, az új generációt képviselő személy, dr. Laurinyecz Mihály erkölcssteológus fog állni.

Az eddigi főszerkesztő nem búcsúzik – mivel a kari felügyelőbizottság tagja marad –, hanem inkább hálát ad a gondviselő Istennek, hogy tizenhárom éven át betölthette ezt a megbízatást. Ezeket a gondolatokat is csak az új főszerkesztő sürgető kérésére vetette papírra, mely gesztus ugyanakkor a kollegialitást, a Hittudományi Kar egységét, a professzorok összetartozását és az elvégzett munka megbecsülését is jelenti.

Köszönet illeti ezen a helyen a „háttérben” tovább dolgozókat, a szűk másfél évtized szerzőit, akik írásaikkal gazdagították és ezáltal művelték a „magyar teológiát”. Nagyon

sok elismerés illeti *Farkas Olivér* igazgató urat, a Szent István Társulat igazgatóját, aki a folyóirat rendszeres megjelenését lehetővé tette. A hála és a köszönet hangja jusson el ezenkívül a Kiadó munkatársaihoz.

A második isteni személy, Jézus Krisztus megtestesülésével Isten szóvá tette önmagát. A *Teológia* folyóirat is, mikor Istenről szól, tegye foghatóvá, szinte láthatóvá az örök Igét, és töltse be értelmünket és szívünket a végső szemlélés kiapadhatatlan vágyával.

LAURINYEZ MICHÁLY

A TEOLÓGIA KÜLDETÉSÉNEK FOLYTATÁSA

A Kar 2020. június 2-i ülésén bízott meg azzal a feladattal, hogy a *Teológia* folyóirat szerkesztését ősztől vállaljam el. Tisztelettel köszönöm a bizalmat, amivel kollégáim megelőlegezték munkámat.

Mint kiadvány szerkesztése nem idegen a feladat, hiszen eddigi szolgálataim közepe óta korábban is volt alkalmam – természetesen kisebb súlyú, volumenű – kiadványok szerkesztésére, kezdve plébániai újság, cserkész-kiadvány stb.

A teológia területén megboldogult tanszékvezető elődöm, *dr. Tarjányi Zoltán* professzor úrtól vehettem át az Erkölcsoteológiai Tanulmányok sorozat szerkesztését, melynek azóta hatodik kiadványán dolgozunk. Külön megtiszteltetés számomra, hogy Tarjányi kolléga a *Teológia* főszerkesztői posztján is tevékenykedett (2004 és 2007 között).

Hálásan köszönöm mind elődöm, *dr. Kránitz Mihály* prodékán úrnak, hogy bevezetett a folyóirat szerkesztésének első lépéseibe, mind pedig a Szent István Társulat igazgatójának, *Farkas Olivér* igazgató úrnak már eddigi együttműködését, segítőkészségét is.

Alapvető célom, hogy a korábbi struktúrát, szerkesztési elveket folytassuk, a Szerkesztőbizottság, illetve a Felügyelőbizottság – azon keresztül a Hittudományi Kar – tudományos élete, meglátásai, elvei, célkitűzései markánsan jelenhessenek meg a *Teológia* oldalain, de az elődöm által jelzett együttműködést is szeretnénk folytatni valamennyi magyar teológus kollégánkkal.

Célkitűzés az is, hogy erősítsük azt a kapcsolatot, amely korunk digitális világában összekapcsolja a nyomtatott kiadványok megjelenését azok digitális formáival. Külön köszönet azért, hogy a *Library Hungaricana* honlapján a korábbi *Teológia*-számok megjelenhetnek, olvashatóak.

Isten áldását kérem elhunyt és élő elődeinkre.

Bízva és kérve továbbra is Kollégáim, a Kar Vezetősége, a Szent István Társulat Vezetői és Munkatársai együttműködését, köszöntöm a Kedves Olvasókat a mostani és jövőbeli szerzők, tanulmányírók nevében is.

Az emberi reprodukcióra irányuló különleges eljárásokról*

„Minden gyermeket az isteni jószág ajándékának kell tekinteni és szeretettel kell felnevelni.”¹

BEVEZETÉS

Az emberi reprodukcióra irányuló különleges eljárások² (illetve az ún. „humán reprodukciós jogok”) – például nő- és gyermekjogi (egyezményi, jelentési, alternatív jelentési, ajánlási)³ összefüggésekre tekintettel – Magyarországon is egyre nagyobb figyelmet kapnak.⁴ Ennek egyik fő oka az, hogy nagyarányú a meddőség, ami a demográfiai hely-

* Kézirat lezárva: 2020. december 7. A szerző állam- és jogtudományi, valamint kánonjogi doktor, egyetemi docens.

¹ HITTANI KONGREGÁCIÓ: *Donum vitae* kezdetű instrukció a kezdődő emberi élet tiszteltéről és az utódnemzés méltóságáról. 1987. február 22. *Acta Apostolicae Sedis*. 1988. 70–102. (DV), II. B. 5. pont.

² Lásd az egészségügyről szóló 1997. évi CLIV. törvény (Eütv.) 166. § (1) bek.

³ Lásd pl. a nőekkel szembeni megkülönböztetés minden formájának felszámolásáról 1979. december 18-án New Yorkban elfogadott egyezmény kihirdetéséről szóló 1982. évi 10. törvényerejű rendelet 18., 21–22. cikk [vö. pl. uo. 11. cikk 1. bek. f) pont („jogot az egészség védelméhez”), 12. cikk, 14. Cikk b) pont („családtervezés”), 16. cikk 1. bek. e) pont]; UNITED NATIONS: *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women* [vö. pl. 2013. évi ajánlás: a „nők szexuális és reprodukciós jogai” vonatkozásában is; jelentős európai uniós aktivitással: lásd pl. az Európai Parlament 2018. március 1-jei ajánlás a Tanácshoz az ENSZ nők helyzetével foglalkozó bizottsága 62. ülészakára vonatkozó uniós prioritásokról, J. („szexuális és reprodukciós egészséggel kapcsolatos jogok”), P. („meddőség”), Y. („a nemek közötti egyenlőségnek és a nők szerepvállalásának az előfeltétele a szexuális és a reprodukciós egészség és jogok erőteljesebb támogatása”), q) („szexuális és reprodukciós egészség”)]; OSZTROVSZKI Lilla (2014): Az ENSZ Nők Helyzetével Foglalkozó Bizottságának története és szerepének változása. In: *Iustum Aequum Salutare*. 2014/4. sz. 157–166.; a Gyermek jogairól szóló, New Yorkban, 1989. november 20-án kelt Egyezmény kihirdetéséről szóló 1991. évi LXIV. törvény 44. cikk 1–6. bek.

⁴ Lásd pl. EGÉSZSÉGÜGYI Tudományos Tanács: *Bioetikai Kódex. Az orvosi biológiai/klinikai kutatások elveiről és gyakorlatáról*, 2019 (második, bővített kiadás Kásler Miklós miniszter ajánlásával; első kiadás: 2016), 5.1. Az Egészségügyi Tudományos Tanács (ETT) honlapján közzétett állásfoglalások közül lásd még pl.: *Az ETT Elnökségének és Humán Reprodukciós Bizottságának (HRB) állásfoglalása a „háromszülős embrió” mesterséges előállításával kapcsolatban* (2015. március); *Az ETT Elnökségének és Humán Reprodukciós Bizottságának (HRB) állásfoglalása az in vitro fertilizáció sikerességének fokozását célzó beültetés előtti genetikai szűrés (PGS: preimplantation genetic screening) magyarországi alkalmazásáról* (2015. január 20.); *ETT Humán Reprodukciós Bizottság állásfoglalása a preimplantációs genetikai diagnózis és szűrés kapcsán* (2013. március); *ETT Humán Reprodukciós Bizottság állásfoglalása a preimplantációs genetikai diagnosztikáról* (2008. november 17.). Az ETT Bioetikai Kódexe azt is tartalmazza, hogy „[s]permabankban tárolt ivarsejtek felhasználásával történő utódvállalás – a férj / férfi élettárs infertilitása miatti meddő párkapcsolaton kívül – egyedülálló nők, lesbikus párok számára etikailag elfogadott.” (5.1.2.). Véleményem szerint ez a kijelentés a jelenlegi magyar állami szabályozáshoz, valamint az ETT Elnökségének és Humán Reprodukciós Bizottságának említett, 2015.

zetre is jelentősen rányomja bélyegét,⁵ és sokan e módszerek alkalmazásával kívánják orvosolni a nagyon súlyos problémát.⁶ A másik fő ok pedig az, hogy ezen eljárások (nagyértékben) jó néhány, különböző szintű, súlyú – alábbiakban részletezett – problémát is okoz(hat)nak,⁷ és az ellenzők ezek miatt – más módszereket ajánlva – (nagyértékben) nem tartják elfogadhatónak ezen eljárásokat.⁸ Azt is mondhatjuk, hogy „[a]z asszisztált reprodukciós eljárások köre az orvostudomány egyik legtöbb etikai

január 20-i állásfoglalásában foglaltakhoz képest is kétséges, mert például ezen utóbbiban az is szerepel, hogy: „A technológiai haladás által kínált asszisztált reprodukciós lehetőségek egyébként is megosztják a közvéleményt.”; lásd HÁMORI Antal (2016): Meghökkenítő kijelentés az ETT „Bioetikai Kódex”-ében. In: *Magyar Bioetikai Szemle*. 2016/4. sz. 30–37. Az ETT-hez és a HRB-hoz lásd pl. az Egészségügyi Tudományos Tanácsról szóló 28/2014. (IV. 10.) EMMI rendelet, Eütv. 186. § (1)–(3), (6) bek. Az ökömenikus párbeszédhez lásd pl. „Mielőtt megformáltak az anyaméhben» (Jer 1,5). *Bioetikai konferencia a reprodukciós medicina tárgyában*” (DRHE, Debrecen, 2017. március 3.) 2020. december hónapjában megjelenő tanulmánykötete.

⁵ Lásd pl. HÁMORI Antal (2019): Az abortusz és az eutanázia tendenciái. In: *Deliberationes*. 2019/2. sz. 157–186. (69–186.); HÁMORI Antal (2016): A család(ok) és a magzati élet védelme, támogatása a mai magyar jogban demográfiai helyzetképpel. In: *Iustum Aequum Salutare*. 2016/4. sz. 100–113. (91–151.).

⁶ Lásd pl. KAÁLI NAGY Géza és BÁRTFAI György (szerk.) (2018): *A meddőség korszerű diagnosztikája és kezelése*. Medicina Könyvkiadó Zrt. Budapest. 380 [Bódis József írja az *Előszóban*: „Hazánk demográfiai helyzetét ismerve a meddő házaspárok gyermekáldáshoz juttatása nemes feladat. Ez a kötet ehhez a szakmai feladathoz ad nélkülözhetetlen segítséget.” (uo. 7.); Zádori Jánosnak *Az in vitro fertilizációs kezelések kimenetele, perinatális kockázatok* című írása (uo. 271–278.) szerint „[a]z elmúlt közel 40 év tapasztalatai alapján az IVF-kezelés rutin eljárássá vált a meddőség kezelésében, és mára a szülések közel 2%-a már asszisztált reprodukciós kezelések eredménye.” – uo. 271.]

⁷ Lásd pl. Eütv. 168. § (2), (6) bek., 176. § (4) bek., 178. § (5) bek., 185. § (1)–(5) bek.; Eütv. 166–169. §-ához fűzött indokolás; BÓDIS József (2000): A mesterséges megtermékenyítésből származó magzat. In: DOSZPÓD József (szerk.): *Az intrauterin magzat*. Medicina Könyvkiadó Rt. Budapest. 312–322.; PAPP Zoltán (2004): Élet a megszületés előtt: a magzat mint páciens. In: *Családi Jog*. 2004/1. sz. 19–22.; URBANCSEK János – MURBER Ákos (2005): Asszisztált reprodukciós technikával fogant terhességek gondozásának sajátos szempontjai. In: RIGÓ János Jr. – PAPP Zoltán (szerk.): *A várandós nő gondozása*. Medicina Könyvkiadó Rt., Budapest. 605–617. A jogi szakirodalomból lásd pl. JOBBÁGYI Gábor (2007): *Orvosi jog. Hippokratésztől a klónozásig*. Szent István Társulat, Budapest. (325) 134–145.; JOBBÁGYI Gábor (2004): *Az élet joga. Abortusz, eutanázia, művi megtermékenyítés*. Szent István Társulat, Budapest. (303) 215–227.; JOBBÁGYI Gábor (2004): A művi megtermékenyítés jogi és etikai kérdései. In: *Magyar Bioetikai Szemle*. 2004/4. sz. 1–11.; NAVRATYIL Zoltán (2014): Az anyatesten kívüli embrió mint „jogi személy”? Egyes szabályozási alternatívák problémái az asszisztált reprodukció során létrehozott anyatesten kívüli embrió tekintetében. In: CSEHI Zoltán – KOLTAY András – LANDI Balázs – POGÁCSÁS Anett (szerk.): *(L)ex Cathedra et Praxis. Ünnepi kötet Lábady Tamás 70. születésnapja alkalmából*. PPKE JÁK, Budapest. 401–412.; NAVRATYIL Zoltán (2012): *A varázsló eltöri pálcáját? A jogi szabályozás vonulata az asszisztált humán reprodukciótól a reprodukzív klónozásig*. Gondolat Kiadó, Budapest.; NAVRATYIL Zoltán (2010): *A varázsló eltöri pálcáját? Az asszisztált humán reprodukciótól a reprodukzív klónozásig – a jogi szabályozás kontúrjai*. PPKE JÁDI, Budapest. 307 (doktori értekezés); ZELLER Judit (2014): A reprodukciós szabadság európai összehasonlításban. In: *Közjogi Szemle*. 2014/2. sz. 1–8.; ZELLER Judit (2013): A reprodukciós szabadságról magyar és strasbourgi szemszögből. In: *Iura*. 2013/2. sz. 150–155. (a mesterséges megtermékenyítést támogatva). Vö. pl. Kovács Gusztáv: A petesejt élettervi okból végzett fagyasztásáról. In: *Iura*. 2014/1. sz. 142–146.

⁸ Lásd pl. *A Magyar Katolikus Orvosok Szent Lukács Egyesületének állásfoglalása a mesterséges humán reprodukció kérdésében*. 2010. november 22. (szentlukacs.hu/irasok/); HARSÁNYI Pál Ottó (2002): Genetikai forradalom: valóban minden jó, ami technikailag lehetséges? In: *Teológia*. 2002/1–3. sz. 59–76.; HARSÁNYI Pál Ottó (2004–2005): A prenatális és a preimplantációs diagnosztika erkölcssteológiai szempontjai I–II. In: *Magyar Bioetikai Szemle*. 2004/4. sz. 11–21., 2005/1. sz. 1–6.; NÉMETH Gábor (2018): *Bioetikai vázlatok. Bioetika és más életerkölcsi kérdések*. Szent István Társulat, Budapest. (422) 272–280.; SCHAFFLER Orsolya (2017): *Gyermekáldás természetesen. Beszélgetések a NaPro Technológiáról*. Magyar Kurír (Új Ember Kiadványok), Budapest.

és jogi vitát kiváltó területéhez tartozik.”⁹ Mindezekre tekintettel az alábbiakban először arról szólok, hogy szerintem miért nehéz az emberi reprodukcióra irányuló különleges eljárásokkal szemben megszólalni (túl azon, hogy az ma Magyarországon – a citált források tanúsága szerint is – se nem kormányzat-, se nem liberáliskonform), majd – érvek és ellenérvek ismertetésével – bemutatom a vonatkozó magyar állami szabályozást és a katolikus egyházi álláspontot, lévén ezen utóbbi az, amelyik – a hivatkozott ökumenikus párbeszéd keretében is érzékelhetően – a leginkább ellenzi a szóban forgó eljárásokat. A konklúzióban – személyes véleménnyel – néhány javaslattal is élek. Azt gondolom, ahhoz, hogy (valamelyest) megértsük az érveket és az ellenérveket, mélyen, higgadtan, elfogulatlanul belegondolva meg kell ismerni azokat. A jelen írás ezt hivatott szolgálni.

AZ ÉRVELÉS NEHÉZSÉGE

Véleményem szerint a szóban forgó módszerekkel szemben keletkezett egyházi és egyéb megnyilatkozások megélése az ilyen eljárással fogant emberek és szülei, nagyszülei, házasársuk, gyermekeik, valamint mások által nagyon nehéz tud lenni, ami önmagában is súlyos probléma. Meggyőződésem, hogy rendkívül jelentős nehézséggel állunk szemben. A vonatkozó egyházi megnyilatkozások szerint e mesterséges technikák az alábbiak szerint helytelenek, és ez akkor is mérhetetlenül fájó lehet, ha tisztában vagyunk azzal, hogy e források értelmében minden gyermeket az isteni jóság ajándékának kell tekinteni és szeretettel kell felnevelni. A szóban forgó eljárásokkal fogant emberekben (sok millió emberben) – és szüleikben, nagyszüleikben, házasársukban, gyermekeikben, valamint másokban – a létrejöttüket eredményező mesterséges technikák helytelennek minősítése akként jelenik, jelenhet meg, hogy voltaképpen ők a létükben, létrejöttükben vannak megkérdőjelezve, hiszen ők e módszerek nélkül nem lennének. Tehát, ha a létrejöttükben szerepet játszó személyek e tekintetben a vonatkozó egyházi megnyilatkozások szerint helyesen jártak volna el, akkor ők nem lennének. Márpedig, hogyan lehetne az helyes, hogy ők nem lennének – tehető fel a kérdés –, hiszen így mások az ő létüket kérdőjelezzik meg, amelynek megfelelő megválaszolása véleményem szerint nem könnyű feladat. Egészségesen, mértékletesen együtt kell élni azzal, hogy az ő létrejöttük (létrehozásuk) „helytelen” (?). Ugyan mondható, hogy a létrejöttük módja helytelen, de ha nincs az a mód, akkor ők nem léteznek, nincsenek. Meg kell küzdeni tehát azzal a súlyos problémával, hogy ha nem alkalmazzák azt a módot (ha a létrejöttükben szerepet játszó személyek „helyesen” jártak volna el), akkor ők nincsenek. Márpedig ők is az isteni jóság ajándékai, akiket szeretettel kell(ett) felnevelni – tanítja például a Katolikus Egyház.

E rendkívül súlyos probléma kapcsán eszünkbe juthat egy másik nagyon súlyos probléma, a szexuális erőszakból származás esete. Ilyenkor is, annak ellenére, hogy az egyik szülő a másik szülő sérelmére elkövette e súlyos bűncselekményt, a gyermeket az isteni jóság ajándékának kell tekinteni és szeretettel kell felnevelni, de a bűncselekmény ettől még elfogadhatatlan, olyannyira, hogy büntetendő. Megfelelő szakmai (pl. pszichológiai) segítség pedig az adott esetben a gyermek részére is biztosítandó. A ma-

⁹ BODNÁR Béla – TÁNDOR Zoltán (2018): Az asszisztált reprodukciós eljárások etikai és jogi kérdéseinek szabályozása. In: KAÁLI NAGY Géza – BÁRTFAI György (szerk.) (2018): *A meddőség korszerű diagnosztikája és kezelése*. Medicina Könyvkiadó Zrt. Budapest. (380) 331. (331-338.).

gatartás ebben az esetben sem zárja ki azt, sőt, nagyon is megköveteli, hogy a megfogant embert szeressük, szeretettel felneveljük. A jó eredmény tehát nem szentesíti a rossz eszközt, a rossz eszköz a jó eredmény ellenére rossz marad. A kérdés tehát az, hogy az emberi reprodukcióra irányuló különleges eljárások jó eszközök-e? S, ha igen, illetve nem, akkor mikor, mennyiben?

A problémát sokkal súlyosabbnak látom annál, hogy pusztán moralista, kanonista reflexióról legyen szó. E megközelítés sem nélkülözheti a szaktudományok (pl. a pszichológia) ismereteit. Az adott esetben lehet, hogy azzal is meg kell küzdeni, hogy az életemért (létezésemért) mások életét kioltották (lásd ún. „számfeletti embriók”¹⁰ esete), nem az apámtól, illetve anyámtól származom (lásd pl. *heterológ in vitro* *fertilizáció*¹¹). Azt gondolom, nem lehet elég mélyen belegondolni a mesterséges megtermékenyítéssel fogant emberek és szülei, nagyszülei, házasztársuk, gyermekeik, testvéreik, unokáik szóban forgó, rendkívül súlyos problémájába, amely mások problémája is (pl. a mesterséges megtermékenyítéssel fogant emberek – további – leszármazottai sem lennének, ha e módot nem alkalmazták volna). Nem lehetünk közömbösek.

Nagyon nehéz beszélni tehát a szóban forgó eljárások (nagy részének) helytelenségéről, ha mélyen belegondolunk, mert akaratlanul is nagyon nagy sérelmeket okoz(hat)unk. Nem könnyű úgy elmondani, leírni a mesterséges megtermékenyítéssel szembeni – pl. élet-, méltóság- és házasságvédő – érveket, hogy azok előadása az említett szempontból is mértékletes legyen. Azt biztosnak gondolom, hogy az őszinte, önzetlen, feltétlen elfogadó emberszeretetnek kell áthatnia a szavakat és a tetteket. Nagyon kell szeretni, és nagyon kell, hogy mindenki érezze, így, ennyire szeretik, és valóban Isten jóságos, ragyogó ajándékai, függetlenül fogantatásuk körülményeitől. Teljes lényünket kell oda ajándékozni.

A MAGYAR ÁLLAMI SZABÁLYOZÁS

Az Eütv. 166–169. §-ához fűzött indokolás tartalmazza, hogy az emberi reprodukcióra irányuló különleges eljárások célja a meddőség következtében gyermeknemzésre más módon képtelen párok elsődlegesen vérszerinti gyermekhez juttatása. Ennek megfelelően bármely reprodukciós eljárás igénybevételének alapvető feltétele házastársi vagy élettársi kapcsolatban álló különnemű személyek közös kérelme. Tekintettel arra, hogy egyrészt a reprodukciós eljárás a meddőséget mint betegséget kívánja a maga eszközeivel kezelni, másrészt az alkalmazásának nem lehet célja csonka családok kialakulásának elősegítése, ezért reprodukciós eljárást kizárólag heteroszexuális kapcsolatban állók vehetnek igénybe, illetőleg egyedülálló személyek kérelmére – a törvényben meghatározott szűk kör kivételével – az eljárás nem alkalmazható. Házastársi (élettársi) kapcsolat esetén a gyermek vállalása – a gyermek érdekében, valamint a felekre háruló jogkövetkezmények okán – kizárólag közös döntésen alapulhat, így az egyik házastárs (élettárs) megfelelő nyilatkozata önmagában nem eredményezheti reprodukciós eljárás elvégzését. Fügyelemmel a reprodukciós eljárások bármely típusának alkalmazásával szüikségképpen

¹⁰ Lásd pl. az emberi reprodukcióra irányuló különleges eljárások végzésére vonatkozó, valamint az ivarsejtekkel és embriókkal való rendelkezésre és azok fagyasztva tárolására vonatkozó részletes szabályokról szóló 30/1998. (VI. 24.) NM rendelet 4. számú melléklet.

¹¹ Lásd pl. 30/1998. (VI. 24.) NM r. 1. számú melléklet vonatkozó pontjai.

együttjáró egészségi kockázatokra, továbbá a meddőség kezelésének egyéb módjai során fel nem merülő kérdésekre (pl. esetleges biológiai összeférhetetlenség előidézése, a testen kívüli megtermékenyítés során létrejött, de be nem ültetett embriók sorsának, jogi státusának rendezése), valamint az eljárások költségigényére, reprodukciós eljárás csak abban az esetben alkalmazható, ha a meddőség egyéb módon – bizonyíthatóan – nem kezelhető.

Az emberi reprodukcióra irányuló különleges eljárásokkal kapcsolatos jelenlegi magyar állami szabályozás az Eütv. IX. Fejezetében, az emberi reprodukcióra irányuló különleges eljárások végzésére vonatkozó, valamint az ivarsejtekkel és embriókkal való rendelkezésre és azok fagyasztva tárolására vonatkozó részletes szabályokról szóló 30/1998. (VI. 24.) NM rendeletben, a kötelező egészségbiztosítás keretében igénybe vehető meddőségkezelési eljárásokról szóló 49/1997. (XII. 17.) NM rendeletben, az egészségügyi szolgáltatások nyújtásához szükséges szakmai minimumfeltételekről szóló 60/2003. (X. 20.) ESzCsM rendelet 2. mellékletében, illetőleg a humán reprodukciós eljárásokkal kapcsolatos, kötelezően nyilvánosságra hozandó eredményességi adatok, statisztikák köréről, a nyilvánosságra hozatal módjáról és helyéről, továbbá az ellenőrzés módjáról szóló 339/2008. (XII. 30.) Korm. rendeletben jelenik meg.¹²

E szabályozás szerint emberi reprodukcióra irányuló különleges eljárásként kizárólag 1. testen kívüli megtermékenyítés és embrióbeültetés, 2. a házastárs, illetve élettárs ivarsejtjeivel vagy adományozott ivarsejttel végzett mesterséges ondóbevitel, 3. ivarsejt adományozásával történő testen kívüli megtermékenyítés és embrióbeültetés, 4. embrió-adományozással végzett embrióbeültetés, és 5. a női ivarsejt megtermékenyülését, illetőleg megtermékenyíthetőségét, valamint a megtermékenyített ivarsejt megtapadását, fejlődését elősegítő egyéb módszer alkalmazható.¹³ Reprodukciós eljárás során történő megtermékenyítéshez, illetőleg embrióbeültetéshez kizárólag emberi ivarsejt, illetve embrió használható fel.¹⁴ Holttestből – ideértve az agyhalottat is – vagy halott magzatból származó ivarsejt reprodukciós eljáráshoz nem alkalmazható.¹⁵ Az ivarsejtek, illető-

¹² Lásd pl. 18/2001. (VI. 1.) AB határozat; 108/B/2000. AB határozat (2004. március 16.), amely tartalmazza, hogy: „A mesterséges megtermékenyítéshez hasonlóan a dajkaterhesség – és más reprodukciós eljárások – sem illetnek meg alapjogként senkit.” „Az Alkotmányból a fentiek szerint nem vezethető le olyan alanyi jog, mely házastársak (élettársak) számára a „gyermekhez jutást”, azaz meghatározott reprodukciós eljárások lehetővé tételét, kötelezően biztosítandóvá tenné.” „Az egészséghez való jog biztosításának állami kötelezettsége tehát nem terjed ki bármilyen tetszőleges egészségügyi beavatkozás biztosítására és nem keletkezett alanyi jogot arra, hogy a humán reprodukció körében egy adott – az orvostudomány szerint lehetséges – beavatkozás-fajtát engedélyezzenek, vagy azt valakin végrehajtsák.” „Ahogy az Alkotmánybíróság az adott ügyben kifejtette, a dajkaterhesség összefüggésében nem beszélhetünk olyan alapjogról, melynek érvényesítése jogszabályi garanciák létrehozását kötelezően igényelné. Erre tekintettel az Alkotmánybíróság a jogalkotói mulasztás megállapítására irányuló indítványt elutasította.” (Indokolás III. 2., 3., 4., IV.). A korábbi szabályozáshoz lásd pl. a művi beavatkozással történő megtermékenyítésről szóló 12/1981. (IX. 29.) EüM rendelet; 750/B/1990. AB határozat (1991. február 27.); BODNÁR Zoltán – BODNÁR Béla (1984): A mesterséges ondóbevitel (Artificialis inseminatio donortól) hatályos jogi szabályozásának egyes kérdéseiről. In: *Magyar Jog*. 1984/10. sz. 856–866.; BODNÁR Béla – BODNÁR Zoltán (1985): Lehet-e az anya személye kérdéses? Adalékok az in vitro fertilisatio és embryo transfer jogi szabályozásához de lege ferenda. In: *Magyar Jog*. 1985/12. sz. 1088–1100.; BODNÁR Béla – BODNÁR Zoltán (1986): A terhesség kihordására irányuló szerződéses kérdések egyes kérdései az in vitro fertilisatio és az artificialis inseminatio különböző szociobiológiai kombinációiban. In: *Jogtudományi Közlemény*. 1986/4. sz. 183–189.

¹³ Eütv. 166. § (1), (5) bek. Lásd 30/1998. (VI. 24.) NM r. 2. § (1)–(4) bek., 5. §, 1–2. sz. melléklet.

¹⁴ Eütv. 166. § (2) bek.

¹⁵ Eütv. 166. § (3) bek.

leg az embriók adományozására az Eütv. 170–179. §-aiban foglalt rendelkezések irányadók.¹⁶

Az Eütv. IX. fejezetének alkalmazásában a) embrió: minden élő emberi embrió a megtermékenyítés befejeződése után a terhesség 12. hetéig; b) magzat: a méhen belül fejlődő emberi lény a terhesség 12. hetétől; c) egyedülállónak vált nő: az a nő, akinek házastársa (élettársa) kapcsolata a reprodukciós eljárás megkezdését követően szűnt meg; d) egyedülálló nő: az a nagykorú nő, aki a reprodukciós eljárás megkezdésekor nem áll házastársi, élettársi kapcsolatban.¹⁷

Reprodukciós eljárás házastársi vagy különneműiek közötti élettársi kapcsolatban álló személyeknél végezhető el, amennyiben bármely félnél fennálló egészségi ok (meddőség) következtében a kapcsolatból természetes úton nagy valószínűséggel egészséges gyermek nem származhat. Élettársak esetén reprodukciós eljárás csak abban az esetben végezhető, amennyiben az élettársak egyike sem áll házastársi kapcsolatban.¹⁸

A reprodukciós eljárás – amennyiben a női ivarsejt megtermékenyítése már megtörtént – a házastársi (élettársi) kapcsolat megszűnése után az egyedülállónak vált nőnél tovább folytatható. Amennyiben azonban a megtermékenyítés testen kívül történt és az embrió beültetésére még nem került sor, a házastársak (élettársak) a reprodukciós eljárás megkezdése előtt, az Eütv. 168. § (1) bekezdése szerinti együttes kérelmükben erre az esetre nézve az eljárás folytatását a házastárs (élettárs) halála esetére előzetesen kifejezetten kizárhatják.¹⁹

Az Eütv. 167. § (1)–(2) bekezdéseiben meghatározott esetekben reprodukciós eljárás csak akkor végezhető, ha a meddőség egyéb kezelési módszerei eredménytelennek bizonyultak, és az alkalmazott eljárással orvosilag megalapozott esélye van egészséges gyermek fogamzásának és megszületésének.²⁰

¹⁶ Eütv. 166. § (4) bek. Lásd 30/1998. (VI. 24.) NM r. 3–4. §, 3–4., 6–10. sz. melléklet.

¹⁷ Eütv. 165. § a)–d) pont. Lásd pl. egyes egészségügyi tárgyú törvények módosításáról szóló 2005. évi CLXXXI. törvény 11–12. §, 44. § (2) bek. Vö. pl. 750/B/1990. AB határozat, Indokolás 2–3. pont („A Népjóléti Minisztérium válasza szerint [...] A házasságban élés azért feltétel a művi beavatkozás elvégzéséhez, mert a család, az anya és az apa együttesen képesek biztosítani a gyermek megfelelő fejlődését.” „[...] Az Alkotmány 15. §-a értelmében a Magyar Köztársaság védi a házasság és a család intézményét. A gyermek születésének elősegítése mesterséges, vagy művi beavatkozás útján olyan esetekben, amikor a házaspárnak természetes úton nem lehet gyermeke, erősíti a házasság intézményét, és lehetővé teszi a tulajdonképpeni család (gyermekkel bíró házaspárok) létrejöttét. Kívánatos, hogy a gyermekek lehetőleg teljes családban szülessenek, mivel a gyermek fejlődése szempontjából nemcsak az anyai gondoskodásnak, hanem az apa személyének és az apai nevelésnek is rendkívüli fontossága van. Az indítvánnyal megtámadott rendeletben foglalt korlátozás a művi beavatkozás eredményeként születendő gyermek jogait védi, köztük az Alkotmány 67. §-ában foglaltakat, miszerint minden gyermeknek joga van a családjá, az állam és a társadalom részéről arra a védelemre és gondoskodásra, amely a megfelelő testi, szellemi és erkölcsi fejlődéshez szükséges. [...]”); a meddőséggel kapcsolatos problémák átfogó kezelésére vonatkozó intézkedési terv kialakításáról szóló 62/2005. (VI. 28.) OGY határozat I., VI. („párok”); HÁMORI Antal (2005): Az in vitro fertilizáció erkölcsi és jogi aspektusai. In: *A Magyar Katolikus Orvosok Szent Lukács Egyesületének Tudósítója*. 2005/4. sz. 144–153.; HÁMORI Antal (2006): Életvédelem a katolikus Egyház jogrendjében világi jogi összehasonlításal. Szent István Társulat, Budapest. (XVIII, 475; imprimatur: Erdő Péter; cenzor: Szuromi Szabolcs) 43. (41–47.); HÁMORI Antal (2009): *Igazságosság, emberi méltóság, szabadság és felelősség, élet- és családvédelem. Tanulmányok az Országgyűlés Emberi jogi, kisebbségi, civil- és vallásügyi bizottsága részére (2006–2009)*. AXOL Print Nyomdaipari és Kiadói Kft., Budapest. (122) 46–49.

¹⁸ Eütv. 167. § (1) bek.

¹⁹ Eütv. 167. § (2) bek.

²⁰ Eütv. 167. § (3) bek. Lásd 30/1998. (VI. 24.) NM r. 1. § (1)–(5) bek.

Egyedülálló nő esetében a reprodukciós eljárás akkor végezhető el, amennyiben a nő életkora vagy egészségi állapota (meddőség) következtében gyermeket természetes úton nagy valószínűséggel nem vállalhat. A reprodukciós eljárás megkezdésére, a tájékoztatásra, a beleegyező nyilatkozatra az Eütv. IX. fejezetének rendelkezései megfelelően irányadók. A reprodukciós eljárás során testen kívül létrejött és be nem illesztett embrióval kapcsolatos, az Eütv. IX. fejezete szerinti rendelkezési jogot az egyedülálló nő gyakorolja azzal, hogy rendelkezési jogáról közokiratban vagy teljes bizonyító erejű magánokiratban lemondhat.²¹

Reprodukciós eljárás megfelelő szakorvosi javaslatra az eljárás lefolytatására kiadott működési engedély alapján jogosult egészségügyi szolgáltatónál végezhető.²²

Reprodukciós eljárás – egyedülállóvá vált nő esetén annak folytatása – a házastársak, illetőleg élettársak együttes, illetve – az Eütv. 167. § (2) bekezdése szerinti kizáró nyilatkozat hiányában, valamint a letétbe helyezett embrióval kapcsolatos rendelkezési jog keretei között – az egyedülállóvá vált nő írásbeli kérelmére végezhető. A kérelmet teljes bizonyító erejű magánokiratba kell foglalni. Az élettársi kapcsolat fennállásáról az élettársak közokiratban nyilatkoznak.²³

A beavatkozás megkezdését megelőzően a beavatkozást végző orvos, illetőleg orvoscsoporthoz tagja az egyidejűleg személyesen megjelent kérelmezőket az adott esetben elvégezhető reprodukciós eljárásról szóban és írásban tájékoztatja. A tájékoztatásnak ki kell terjednie különösen a) az eljárás orvosi indikációjára; b) az elvégezhető beavatkozás természetére, az alkalmazása során szükségessé váló esetleges újabb vagy további orvosi beavatkozásokra; c) a beavatkozás elvégzéséhez szükséges előzetes gyógyszeres kezelések hatásaira; d) a beavatkozásnak a születendő gyermekre, illetve az érintettre gyakorolt hatásaira, esetleges kockázataira; e) az eljárás alkalmazásától várható eredményre; f) az alkalmazható eljárás igénybevételének várható költségeire; g) az eljárás alkalmazására vonatkozó jogszabályi rendelkezésekre.²⁴ E tájékoztatás során a betegek tájékoztatására vonatkozó, Eütv.-ben foglalt általános szabályok is megfelelően irányadóak azzal, hogy a beteg jogállása a beavatkozásban közvetlenül részt nem vevő házastársat, élettársat is megilleti. Több reprodukciós eljárás alkalmazhatósága esetén a tájékoztatásnak valamennyi elvégezhető eljárásra ki kell terjednie és az alkalmazandó eljárásra vonatkozó konkrét orvosi javaslatot is magában kell foglalnia.²⁵

A reprodukciós eljárás csak a kérelmezők – tájékoztatásukat követően tett – együttes írásbeli beleegyező nyilatkozata alapján kezdhető meg, illetve – egyedülállóvá vált nő esetén – a kérelmező írásbeli beleegyező nyilatkozata esetén folytatható. Az Eütv. 171. § (4) bekezdése szerinti női ivarsejt-adományozás esetén a reprodukciós eljárás megkezdésének, illetve folytatásának feltétele az adományozó – Eütv. 168. § (6) bekezdése szerinti tájékoztatást követően tett – beleegyező nyilatkozata, illetőleg az Eütv. 171. § (4) bekezdésében meghatározott együttes nyilatkozat.²⁶

Az Eütv. 168. § (1), illetve (4) bekezdésében foglalt jognyilatkozatok tételére kizárólag cselekvőképes személy jogosult.²⁷

²¹ Eütv. 167. § (4) bek. Lásd 30/1998. (VI. 24.) NM r. 1/A-1/C. §.Vö. 17. lj.

²² Eütv. 167. § (5) bek.

²³ Eütv. 168. § (1) bek.

²⁴ Eütv. 168. § (2) bek.

²⁵ Eütv. 168. § (3) bek.

²⁶ Eütv. 168. § (4) bek.

²⁷ Eütv. 168. § (5) bek.

Az Eütv. 171. § (4) bekezdésében meghatározott módon történő női ivarsejt-adományozás esetén a feljánlás és az adományozó nyilatkozat megtételét megelőzően a beavatkozást végző orvos, illetőleg orvoscsoport tagja, valamint egy, a beavatkozásban részt nem vevő orvos az adományozót szóban és írásban tájékoztatja a beavatkozást megelőzően az adományozót érintő kezelésekről, a beavatkozás jellegéről, kockázatairól, körülményeiről és az adományozásra vonatkozó jogszabályi rendelkezésekről. A tájékoztatásra az Eütv.-ben foglalt általános szabályok is megfelelően irányadók.²⁸

A reprodukciós eljárások végzésére jogosult egészségügyi szolgáltatók működésének szakmai feltételeit, az egyes beavatkozások alapjául szolgáló egészségügyi indikációk körét, és az egészségügyi beavatkozások végzésének részletes szakmai szabályait a miniszter rendeletben határozza meg. Reprodukciós eljárások végzésére működési engedély kizárólag olyan egészségügyi szolgáltató részére adható, amely egyidejűleg megfelel az ivarsejtek, valamint az embriók fagyasztva tárolására vonatkozó, jogszabályban meghatározott szakmai feltételeknek is.²⁹

Az ivarsejtek rendelkezésre bocsátása során – az Eütv. 171. § (4) bekezdésében meghatározott módon történő női ivarsejt-adományozás esetét kivéve – biztosítani kell, hogy az ugyanazon ivarsejt-adományozótól származó utódok száma különböző személyeknél elvégzett reprodukciós eljárások során ne haladja meg a négyet. Egy reprodukciós eljáráshoz csak ugyanazon adományozó ivarsejtjei bocsáthatók rendelkezésre.³⁰

Az adományozás céljából feljánlott embrió legfeljebb 5 évig tárolható, de ez az időtartam egy alkalommal, további 5 évvel meghosszabbítható. A letétbe helyezett embrió tárolásának leghosszabb időtartama 10 év. A fel nem használt embrió a fagyasztva tárolás határidejének letelte előtt – az embrió valószínű károsodásának esetét kivéve – nem semmisíthető meg. A határidő leteltét követően az egészségügyi szolgáltató az embriót megsemmisíti vagy tudományos kutatás céljára – a reprodukciós eljárásban történő felhasználás lehetőségének kizárásával – felhasználhatja, illetve ilyen célból arra jogosult kutatóintézetnek átadhatja.³¹

Ivarsejt-, illetőleg embrióadományozás eredményeként fogant, illetve született gyermeknek joga, hogy a nagykorúságának elérését követően fogamzásának, születésének körülményeit a rendelkezésre bocsátható adatok [Eütv. 172. § (2)–(3) bekezdés] körére kiterjedő módon megismerje. Az e szerinti tájékoztatást a gyermek vér szerinti szülője, illetőleg a nagykorúságának elérését közvetlenül megelőzően törvényes képviselőjének minősülő személy jogosult megadni. Az ivarsejt-, illetőleg embrióadományozás eredményeként fogant, illetve született gyermek vér szerinti szülőjének az ivarsejt felhasználására, illetve az embrió beültetésére irányuló reprodukciós eljárást kérelmezőket kell tekinteni. A testen kívül létrejött embriót a méhmagzat jogállása a beültetés napjától illeti meg. A gyermek családi jogállásának rendezésére irányuló eljárás során az eljáró hatóság, illetőleg a reprodukciós eljárásban részt vevő házastársak (élettársak) bármelyikének kérelmére a reprodukciós eljárás végzésének tényéről és annak eredményéről a beavatkozást végző egészségügyi szolgáltató igazolást ad ki.³²

²⁸ Eütv. 168. § (6) bek.

²⁹ Eütv. 169. § (1)–(2) bek. Lásd 30/1998. (VI. 24.) NM r., 60/2003. (X. 20.) ESzCsM r. 2. melléklet.

³⁰ Eütv. 173. § (2) bek.

³¹ Eütv. 178. § (5) bek. Lásd Eütv. 175–179. §-ához fűzött indokolás.

³² Eütv. 179. § (1)–(4) bek. Lásd Eütv. 175–179. §-ához fűzött indokolás („A törvény biztosítja az ivarsejt-, illetve embrió adományozással fogant, illetve született gyermek jogát fogantatási, születési körülményeinek megismerésére, nagykorúságának elérését követően. A gyermek tájékoztatása értelemszerűen kizárólag az

Az Eütv. 185. §-a tartalmazza, hogy többes terhesség fennállása esetén egyes embriók (magzatok) orvosilag valószínűsíthető életképtelenséggel járó fejlődési rendellenessége vagy az étellel összeegyeztethető, de súlyos és gyógyíthatatlan fogyatékoságot okozó károsodása miatt méhen belüli beavatkozással a terhesség az egészséges embriók (magzatok) kihordására korlátozható.³³ E tekintetben – az illetékes genetikai tanácsadó javaslatára – a magzatok számának méhen belüli korlátozására a terhesség 20. hetéig, a diagnosztikus eljárás elhúzódása esetén 24. hetéig kerülhet sor.³⁴ A terhesség megtartása, egészséges gyermek(ek) világra hozatala, illetőleg az embrióknak (magzatoknak) az anya életét vagy testi épségét nem veszélyeztető biztonságos kihordása érdekében a többes terhességben kihordandó embriók (magzatok) száma valamennyi embrió (magzat) épsége esetén is korlátozható,³⁵ azzal, hogy a kihordandó embriók (magzatok) száma – szakorvosi javaslatra – a terhesség 12. hetéig, a többes terhesség korábbi diagnózisát befolyásoló ok fennállása esetén a 14. hetéig csökkenthető.³⁶ Az embriók (magzatok) számának méhen belüli csökkentésére irányuló eljárás során a magzati élet védelméről szóló 1992. évi LXXIX. törvény (Mtv.) rendelkezései az Eütv.-ben nem szabályozott kérdések tekintetében megfelelően irányadóak. Az Eütv.-ben foglalt rendelkezések nem érintik a magzatok számának az Mtv. szerint a terhességmegszakítás indokaként figyelembe vehető egyéb feltételek alapján történő csökkentésének lehetőségét.³⁷

A KATOLIKUS EGYHÁZ ÁLLÁSPONTJA

A Hittani Kongregáció *Donum vitae* kezdetű instrukciója 1988-ban, *Dignitas personae* kezdetű instrukciója 2008-ban jelent meg.³⁸ Az előbbi a mesterséges megtermékenyítés kihívására válaszolva például azt tartalmazza, hogy „[a] mindennapos gyakorlatban az *in vitro* megtermékenyítés során nem mindegyik embrióút ültetik be az anyaméhbe; néhányat elpusztítanak. Ahogy a művi abortusz elítéli az egyház, ugyanúgy megtilt minden támadást ezen emberi lények ellen.”³⁹

ivarsejt adományozással, illetőleg az embrió adományozással összefüggésben átadható adatok körére terjedhet ki, így a gyermek sem jogosult a fogantatásában adományozóként résztvevő személyek adatainak személyazonosításra alkalmas módon történő megismerésére.”).

³³ Eütv. 185. § (1) bek.

³⁴ Eütv. 185. § (3) bek. első mondat.

³⁵ Eütv. 185. § (2) bek.

³⁶ Eütv. 185. § (3) bek. második mondat.

³⁷ Eütv. 185. § (4) bek.

³⁸ Lásd HITTANI KONGREGÁCIÓ: *Donum vitae kezdetű instrukció a kezdődő emberi élet tiszteletéről és az utódnemzés méltóságáról*. 1987. február 22. In: *Acta Apostolicae Sedis*. 1988. 70-102. (DV; ford. Gresz Miklós); Congregazione per la Dottrina della Fede: *Istruzione Dignitas personae su alcune questioni di Bioetica*. Libreria Editrice Vaticana, Roma. 2008. 56 (DP).

³⁹ DV I. 5. pont. Lásd még uo. II. pont: „Az *in vitro* megtermékenyítés gyakorlata számtalan emberi embrió létrehozását és elpusztítását követelte meg.”; és uo. 5. pont: „[...] a FIVET magával hozza az emberi lény elpusztítását, mely ellene mond az abortusz megengedhetetlenségéről szóló, már előadott tanításnak.” A hivatkozott orvosi szakirodalomban foglaltak szerint is az eltelt évtizedek során az orvostudományi fejlődésnek is köszönhetően az embriók védelme tekintetében is jelentős előrelépések történtek (lásd pl. BÓDIS, 2000; PAPP, 2004; URBANCSÉK – MURBER, 2005; KAÁLI–BÁRTFAI, 2018). ZÁDORI János a 2018-ban megjelent, hivatkozott művében, a 275-276. oldalon a következőket írja: „Mind a fagyasztási módszerek, mind a megfelelő preembriók kiválasztási kritériumai sokat fejlődtek az utóbbi évtizedben. Az IVF-centrumok túlnyomó többsége vitrificációs technikát alkalmaz. Mind a túlélés, mind pedig a terhességi ráta tekintetében hatalmas fejlődés figyelhető meg. A teljes ausztrál adatbázist elemző mértékadó szakmai be-

A Pápai Kódexmagyarázó Bizottság 1988-ban – pápai jóváhagyással – a *Codex Iuris Canonice*nek (CIC) az eredményes abortuszt önmagától beálló kiközösítésbe eséssel büntetni rendelő 1398. kánonjához hiteles törvényt magyarázatot fűzött, amely szerint az embrió „lombikban” (mesterséges megtermékenyítés során) történő elpusztítása – a konjunktív feltételek fennállása esetén – a CIC 1398. kánonjának hatálya alá tartozik.⁴⁰

A *Dignitas personae* kezdetű instrukció is kiemeli, hogy az *in vitro* megtermékenyítés emberi lények szándékos megölésével jár (olykor a lefagyasztás közben jöttével); a „beültetést” követő „embriócsökkentés” is – az említettek szerint – szándékos abortusznak minősül, ami mint az ártatlan emberi lény előre megfontolt és közvetlen megölése, mindig súlyos erkölcsi rendtelenség (bűn); ezekben az esetekben nincsen szó a morálteológiai értelemben vett kisebbik rossz vagy az ún. *duplex effectus* elvének alkalmazhatóságáról; a Katolikus Egyház tanítása szerint sohasem megengedett egy olyan magatartás, ami lényegileg (bensőleg) tilos.⁴¹

Szent II. János Pál pápa az 1995-ben megjelent *Evangelium vitae* kezdetű enciklikában szintén – kánonjogi relevanciával⁴² – felhívta a figyelmet arra, hogy a mesterséges

számloló szerint a fagyasztott-felengedett preembriók esetén nem észlelhető emelkedés a fejlődési rendelkezések vonatkozásában (7).” „Az IVF-kezelés kockázatai az elérhető eredményhez képest alacsonyak, de a kezelésre szoruló párok pontos tájékoztatása a mérsékelten emelkedett rizikó tényezőkről elengedhetetlen. Bár a fejlődési rendelkezések kockázatai nem magasabbak szignifikánsan a spontán létrejött illesztett kontroll csoportokhoz képest, a továbbra is alacsony implantációs ráta valószínűsíti, hogy gyakoriak a transzferre kerülő rendellenes embriók. Kísérleti eredmények alapján úgy tűnik, hogy az endometrium mint hatékony bioszenzor gondoskodik a súlyos genetikai hibával rendelkező embriók kiszűréséről (20).”

⁴⁰ Lásd Pontificia Commissio ad Codicis Canones Authentice Interpretandos: *Responsum*. 1988. január 19. (pápai jóváhagyás: 1988. május 23.; kihirdetés: 1988. december 12.) In: *Acta Apostolicae Sedis*. 1988. 1818-1819. („[...] eiusdem fetus occasione quocumque modo et quocumque tempore a momento conceptionis procuratur.”). Vö. pl. CIC 1. kánon, 6. kánon 2. §, 16. kánon 1-2. §, 17. kánon, 1321-1324. kánon. Részletesen lásd HÁMORI, 2006, 125-127. Az egyházi büntetőjogi vonatkozásokhoz lásd pl. ERDŐ Péter (1995): Magzatvédelem a mai egyházjogban. In: *Távlatok*. 1995/3-4. sz. 343-351.; HÁMORI, 2006, 123-202.; HÁMORI Antal (2003): A magzatkorú gyermek büntetőjogi védelme az Egyház jogrendjében (magyar állami jogi összehasonlítással). In: *Távlatok*. 2003/1. sz. 18-29.; HÁMORI Antal (2002): Az abortusz büntetendő cselekményének kánonjogi tényállása (magyar állami jogi összehasonlítással). In: *Kánonjog*. 2002/1-2. sz. 85-96.

⁴¹ Lásd DP 14-15., 21. pont; vö. DV I. 5., II. pont; II. Vatikáni Zsinat: *Gaudium et Spes kezdetű lekipásztori konstitúció az Egyház és a mai világ viszonyáról*. Róma. 1965. december 7. In: *Acta Apostolicae Sedis*. 1966. 1025-1115., Diós István (szerk.) (2000): *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*. Szent István kézikönyvek 2. Szent István Társulat, Budapest. (980; GS) (605-) 649-739., 27., 51. pont; Szent II. János Pál pápa: *Evangelium vitae kezdetű enciklika az emberi élet sérthetlenségéről*. 1995. március 25. In: *Acta Apostolicae Sedis*. 1995. 401-522., Pápai Megnyilatkozások XXVI. Szent István Társulat, Budapest. 1995. (ford. Diós István; EV), 62. pont. Részletesen lásd HÁMORI Antal (2018): A „duplex effectus” és a „kisebik rossz” elve az állapotos nő életveszélye esetén. In: *Magyar Sion*. 2018/2. sz. 239-253.; HÁMORI Antal (2017): A „duplex effectus” elve és a „kisebik rossz” elve az állapotos nő életveszélye esetén. In: *Magyar Bioetikai Szemle*. 2017/3-4. sz. 4-16.; HÁMORI Antal (2017): A „duplex effectus” elve és a „kisebik rossz” elve az állapotos nő életveszélye esetén. In: *A Magyar Katolikus Orvosok Szent Lukács Egyesületének Tudóstájéja*. 2017/3. sz. 81-103.; HÁMORI Antal (2016): A Hittani Kongregáció Dignitas personae kezdetű bioetikai útmutatása. In: *Magyar Bioetikai Szemle*. 2016/4. sz. 39-43.; HÁMORI Antal (2012): A Hittani Kongregáció Dignitas personae című instrukciója. In: *Magyar Sion*. 2012/1. sz. 96-103.; HÁMORI Antal (2011): Dignitas personae (a Hittani Kongregáció bioetikai útmutatásának ismertetése). In: *A Magyar Katolikus Orvosok Szent Lukács Egyesületének Tudóstájéja*. 2011/1. sz. 8-17.; és lásd a 39. l.j. megjegyzését.

⁴² Lásd HÁMORI Antal (2016): Az Egyház erkölcsi tanításának kánonjogi relevanciája az élet- és családvédelem területén. In: *Iustum Aequum Salutare*. 2016/1. sz. 251-262. A kánonjogi relevancia szerepe a lelkiismeret szabadságához való jog és az Mvt., valamint az Eütv. címzettjei szempontjából is megjelenik, amelyre a

megtermékenyítés különféle technikái is, amelyek látszólag az élet szolgálatában állnak, és amelyeket nem kevésszer ezzel a pozitív szándékkal végeznek, valójában kaput nyitnak az élet elleni új támadásoknak.⁴³ Túl azon, hogy erkölcsileg elfogadhatatlanok – mondja a pápa, mert kiszakítják az életfakasztást a házastársi aktus emberi egészéből, ezeknek az eljárásoknak igen nagy hányada sikertelen; nem annyira a megtermékenyülés szempontjából, hanem mert az embrió fejlődése nem történik meg, és ezzel halálveszélynek teszik ki az éppen megfogant emberi életet. Továbbá olykor a beültetéshez a szükségesnél nagyobb számban történik a megtermékenyítés, és az ún. „számfözlött” embriókat [pl. a hivatkozott Eütv.-s szabályozás szerinti lefagyasztási idő lejártát követően] elpusztítják vagy tudományos és orvosi kísérletekhez használják föl (lefagyasztás, életfelfüggesztés is járhat az eljárással); valójában azonban az emberi életet – a pápai megnyilatkozás szerint, objektíve (nem a szándékról van szó) – egyszerű „biológiai anyag” szintjére fokozzák le, amivel szabadon rendelkezhetnek.⁴⁴

A hivatkozott orvosi szakirodalom köréből idézve: „Az IVF korai időszakában kiderült, hogy a visszahelyezett embriók számának emelésével jelentősen lehet növelni a terhességi rátát. Ugyanakkor ezzel együtt nő az iker-, sőt a többes ikerterhességek kockázata. [...] Tekintettel arra, hogy a többes ikerterhességek jelentősen növelik a koraszülés gyakoriságát, a redukció vagy szelektív abortusz napjaink klinikai gyakorlatának

jogalkotónak megfelelően figyelemmel kell lennie, továbbá a kánonjogi kötelező erőnél fogva a híveknek is hatniuk kell az állami jogalkotóra (lásd pl. EV 93. pont). Ahhoz, hogy az érvek hassanak az állami jogalkotóra, meg kell jeleníteni azokat, akkor is, ha pl. az EV-ben szerepelnek.

⁴³ Lásd EV 14. pont; DP 15. pont. Vö. EV 58. pont.

⁴⁴ Lásd EV 14. pont; Egészségügy Pápai Tanácsa (1994): *Az Egészségügyben Dolgozók Chartája*. Vatikánváros. In: *Római Dokumentumok IX. Az Egészségügy Pápai Tanácsa dokumentuma*. Szent István Társulat, Budapest. 1998. (ford. Leszkovszky Gy. Pál; EDC), 21., 26. pont. Lásd még pl. DV II. pont; *A Katolikus Egyház Katekizmus* (1997. augusztus 15.). A latin mintakiadás fordítása. Szent István Társulat, Budapest. 2002. (ford. Diós István; KEK), 2258., 2280., 2376–2379. pont; EDC 22–25., 27. pont; MAGYAR KATOLIKUS PÜSPÖKI KONFERENCIA (2003): *Az élet kultúrájáért. A Magyar Katolikus Püspöki Konferencia körlevele a bioetika néhány kérdéséről*. Szent István Társulat, Budapest. (147), 47–48., 93., 208. pont; CIC 1056. kánon (lásd *Az Egyházi Törvénykönyv. A Codex Iuris Canonici hivatalos latin szövege magyar fordítással és magyarázatokkal*. Szerk., ford., magyarázat: ERDŐ Péter. Szent István Társulat, Budapest. 2001. 4. kiad.; ET). Az MKPK 2003. évi bioetikai körlevelének „elkészítésében a Püspöki Konferenciát neves szaktudósok – Falus András, Freund Tamás, Hámori József, Kopp Mária és Vizi E. Szilveszter, valamint Harsányi Ottó teológus – segítették.” (*Magyar Kurír*. 2003. december 11.) E körlevél célja, hogy az élet védelmét eredményező szemléletváltáshoz – a hit tanítása útján – hozzájáruljon (lásd körlevél 2. pont); e küldetést különösen azon élet elleni támadások teszik aktuálissá, amelyek a leggyengébbek és a legvédtelenebbek, a legkiszolgáltatottabbak – a születő gyermekek és a haldokló betegek – élete ellen irányulnak [vö. körlevél 4–6., 12., 14. pont, és EV 7–28. pont; e hiteles tanítóhivatali megnyilatkozás (lásd CIC 753. kánon) nem önálló, nem új tanítást tartalmaz, hanem instrukció jelleggel foglalja össze a bioetika aktuális kérdéseit; a körlevelet a Konferencia püspök tagjai egyhangúan fogadták el, ezért azt az „*Apostolos suos*” kezdetű motu proprio rendelkezése alapján az Apostoli Szentzéeknek nem kellett felülvizsgálnia, lásd *Acta Apostolicae Sedis*. 1998. 657.]. A hiteles egyházi tanítóhivatali megnyilatkozások kánonjogi relevanciájához lásd pl. CIC 749–750., 752–754. kánon; ET 555–558.; *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (1990 – CCEO) 597–600. kánon; ERDŐ Péter (2005): *Egyházjog*. Szent István Társulat, Budapest. 4. kiad. 397–399. Az MKPK 2003. évi bioetikai körleveléhez lásd pl. HÁMORI Antal (2005): A magzatkorú gyermek élethez való jogának egyházjogi és világi jogi védelméről (A Magyar Katolikus Püspöki Konferencia *Az élet kultúrájáért* című, a bioetika néhány kérdéséről szóló, 2003. évben meghozott körlevele kapcsán). In: *Biogenetika és etika*. (Sapientia füzetek 4.) Vigília Kiadó, Budapest. (109) 87–107.; HÁMORI Antal (2004): A magzatkorú gyermek élethez való jogának egyházjogi és világi jogi védelméről (a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia „Az élet kultúrájáért” című, a bioetika néhány kérdéséről szóló, 2003. évben meghozott körlevele kapcsán). In: *Studia Wesprimiensia*. 2004/I-II. sz. 267–277., *Tárlatok*. 2004/4. sz. 454–463.

szerves része.”⁴⁵ „Az asszisztált reprodukciós technikák jelentős eredményességük mellett nagyobb veszélyt jelentenek a születendő magzatra, mivel a megtermékenyülés és az eyedfejlődés első stádiumai in vitro, s nem a természetes közegben történnek.”⁴⁶

„Asszisztált reprodukciós kezelések során [...] a korai vetélések aránya nagyobbak tünnek [...]”⁴⁷ „A vetélések incidenciáját tekintve a szerzők többsége egyetért azzal, hogy IVF-terhességekben magasabb a spontán vetélések aránya, mint a spontán terhességekben.”⁴⁸

⁴⁵ Lásd BÓDIS, 2000, 318. Vö. uo. 315.: „Számos tanulmány bizonyította, hogy IVF terhességekben magasabb a koraszülések és az alacsony súllyal született magzatok aránya. Jóllehet ez elsősorban az iker- és többes terhességek nagyobb száma miatt igaz, de az egyes terhességek vonatkozásában is megfigyelhető a tendencia”; uo. 318.: „IVF-terhességekben általában magasabb arányban várhatók szülési komplikációk. Ez egyrészt a gyakrabban előforduló iker és többes ikerterhességek következménye, másrészt a magasabb anyai életkor és a gyermek utáni felfokozott vágy által kiváltott lelki feszültség húzódik meg a háttérben. Magasabb a klinikai felvételek aránya, hosszabb a kórházi ápolási idő vérzés és magas vérnyomás miatt. Ez utóbbi két kórkép gyakorisága IVF-terhességekben jelentősen meghaladja a természetes fogamzás útján létrejött terhességekben észlelt vérzés és hipertónia arányát (18 százalék és 16 százalék, Beral és mtsai 1990). Fiedler és mtsai (1990) 246 IVF-terhesség adatait elemezve szignifikánsan magasabb incidenciát találtak toxemia, klinikailag jelentős placentaisufficiencia, intrauterin elhalás, abruptio placentae és koraszülés vonatkozásában. [...]”; uo. 319.: „Rizk és mtsai (1991) adatai alapján Bourn Hallam 10 éves anyagában az intrauterin elhalás, a perinatális és a csecsemőhalálozás duplája volt a természetes úton fogant terhességek adataihoz viszonyítva. Az intrauterin elhalások aránya egyes terhességekben 5,07 százalék, ikerterhességekben 20,8 százalék és hármasterhességben 24,7 százalék volt.”; URBANCSEK–MURBER, 2005, 609–610.: „Koraszülés – részben az ikerterhesség nagyobb gyakoriságának köszönhetően – gyakrabban fordul elő asszisztált reprodukciós kezelések során fogant terhességek esetében.” „Egyes megfigyelések szerint ICSI-vel kiegészített IVF-ET kezelés során (ejaculatumból vagy heréből nyert spermiumokkal végzett megtermékenyítést követően) a spontán fogant terhességeknél nagyobb arányban (31,4%) fordul elő ikerterhesség, ennek megfelelően a koraszülés gyakorisága is magasabb: egyes terhességek esetén 9,9%, kettes ikerterhesség esetén 56,7%, hármasterhesség esetén 96,6%-ban.” Az ICSI-hez [Intracitoplazmatikus spermium injekció – 30/1998. (VI. 24.) NM r. 2. sz. melléklet 6.1.] lásd BÓDIS, 2000, 315–316. (lásd még uo. 318.). Vö. 39. lj. megjegyzése; és pl. ZÁDORI, 2018, 271–272.: „[...] Mindezek felismerve az elmúlt 10 év legfőbb törekvése a transzferált preembrió számának csökkentése volt. [...] Mindezek együtt, kiegészülve a ma már kiváló hatékonyságú fagyasztiási módszerekkel (vitrificáció) elhozhatják az elektív, egyes preembrió-transzferek időszakát és a többes terhességgel járó kockázatok további jelentős csökkenését.”

⁴⁶ Lásd BÓDIS, 2000, 313–314. Lásd még uo. 321. Vö. 39. lj. megjegyzése; és pl. ZÁDORI, 2018, 272–275.: „[...] Amennyiben a többes terhességek és a mérsékeltén gyakoribb koraszülések negatív hatásaitól eltekintünk, a hosszú távú vizsgálatok eredményei megnyugtatónak tünnek (5). [...] Dániában elvégzett, több mint 8000 IVF és ICSI kezelés utáni egyes és kettes szülés adatait feldolgozó vizsgálat szerint a súlyos fejlődési rendellenességek gyakorisága ikerszülés esetén 4%, egyes szülés esetén 3,7% (23). A súlyos fejlődési rendellenességek előfordulása és manifesztációja függ a vizsgálat időpontjától (újszülött, kisgyermek, felnőtt) és területenként is eltérő értéket mutat. Igen nagy esetszámot vizsgálva (16 280 IVF utáni újszülött adatai alapján) svédországi vizsgálatok során 5% feletti gyakoriságot mutattak ki újszülöttkorban (15). [...]”

⁴⁷ Lásd URBANCSEK–MURBER, 2005, 608–609.

⁴⁸ Lásd BÓDIS, 2000, 317. Vö. ZÁDORI, 2018, 276.: „A meddőség kezelés során észlelt magas koraterhességi veszteség jelentős részben a hibás genetikai állományú embriók miatt következik be, mely szoros korrelációt mutat az anyai életkorral, és meghaladhatja a 30%-ot is (12). Amennyiben a missed abortion (megkésztetett vetélés) állapotig fejlődő terhességek genetikai állományát vizsgálják, az aneuploidia és egyéb súlyos genetikai eltérések gyakorisága meghaladja az 50%-ot (22).” A spontán vetélésekhez is lásd pl. HÁMORI Antal (2017): A szociális temetés jogintézményéről. In: *Családi Jog*. 2017/2. sz. 39–44.; HÁMORI Antal (2017): A születése előtt meghalt gyermek állami és egyházi védelme. In: *Magyar Sion*. 2017/1. sz. 45–68.; HÁMORI Antal (2016): A születése előtt meghalt gyermek állami és egyházi védelme (A keresztség nélkül meghalt kisgyermek eljuthatnak az örök üdvösségre). In: *Magyar Katolikus Orvosok Szent Lukács Egyesületének Tudósítói*. 2016/2. sz. 41–65.

„A méhen kívüli terhesség kialakulásának esélye orvosi segítséggel létrejött terhességek esetén nagyobb (3–5%), mint spontán fogant terhességeknél (1%).” „IVF-ET kezelés során is nagyobb eséllyel (4%) számolhatunk méhen kívüli terhességgel annak elenére, hogy az előembriókat ma már csaknem kizárólag a méhürbe ültetjük be.”⁴⁹ Zádori János 2018-ban megjelent hivatkozott tanulmányában, a 272. oldalon írja: „Az asszisztált reprodukciós kezelések (OI, IUI, IVF), emelik a méhen kívüli terhesség gyakoriságát. Az IVF-kezeléseket követően előforduló méhen kívüli terhességek előfordulása 2–5% irodalmi adatok alapján (29). A frissen végzett preembrió-transzfer esetén magasabb, fagyasztott-felengedett preembriók esetén mérsékelten alacsonyabb arányban fordul elő (21).”

Bódis József 2000-ben publikált művében szerepel: „A császármetszés igen gyakori szülési mód IVF-terhességekben. Seppala (1985) 65 centrum adatait feldolgozva a sectio caesarea arányát 49 százalékknak találta. Az anyai morbiditás magasabb volta a műtetes szülési móddal van összefüggésben.”⁵⁰

Zádori János 2018. évi citált közleményében, a 275. oldalon a következőket írja: „Az elmúlt időszak vizsgálataira utalnak, hogy még az egyes terhesség vonatkozásában is emelkedett kockázatok észlelhetők koraszülés, perinatális mortalitás és alacsony súlyú újszülött gyakoriság vonatkozásában, akkor is, ha a vizsgálat illesztett kontroll csoporttal történik (26). Egyes tanulmányok emelkedett császármetszés, preeclampsia gyakoriságot, gyakoribb placenta praevia előfordulást és magasabb halvaszülési gyakoriságot találtak (27, 34). Számos tanulmány esetében viszont ezen emelkedések nem érték el a szignifikáns határt illesztett kontroll vizsgálat esetén (16).” (Az anyai kockázatokhoz lásd uo. 275–276.)

Véleményem szerint a fenti adatok alapján, akkor is, ha csak Zádori János írásában foglaltakat nézzük, azon el lehet gondolkodni, mennyiben állja meg a helyét az „enyhe mértékű eltérés”, a „biztonságos” minősítés: „Az a szerencsés tény, hogy az IVF-kezelés utáni terhességek és születek kimenetele az elmúlt közel 40 év vizsgálataira alapján ilyen enyhe mértékben tér el illesztett kontrollok esetén a spontán fogant terhességektől, bizonyítja a kezelés biztonságos voltát, és egyben figyelmeztet is arra, hogy minden további változtatást átgondoltan kell végrehajtani.” (Zádori, 2018, 276.) – az ismertetett adatok szerinti, „ilyen enyhé”-nek minősített eltérés Zádori János szerint is bizonyított.

A *Dignitas personae* és a *Donum vitae* kezdetű instrukcióban arról is szó van, hogy az *in vitro* megtermékenyítés esetében az élet továbbadását elválasztják a házastársi aktustól (annak minden következményével, ami önmagában rossz, megengedhetetlen); a heterológ formánál a házastársi hűséget, a házasság egységét és a gyermek jogait is megsértik.⁵¹ Az Egyház elismeri a gyermek utáni természetes vágy legitimitását, és megérti a terméketlenség problémáitól szenvedő házastársakat, ezt a vágyat azonban nem szabad az em-

⁴⁹ Lásd URBANCSEK–MURBER, 2005, 610. Vö. BÓDIS, 2000, 317. Lásd még URBANCSEK–MURBER, 2005, 613. [A szimultán terhesség: „A többes fogamzás olyan speciális előfordulási formája, melyet méhen belüli és vele egy időben fennálló méhen kívüli terhesség együttese képez. 1:30 000-nél kisebb valószínűséggel előfordulhat spontán ciklusban is, azonban asszisztált reprodukciós kezelést (IVF-ET kezelést) követően előfordulására 1–3%-ban kell számítanunk.”]; ZÁDORI, 2018, 272.

⁵⁰ Lásd BÓDIS, 2000, 318. Az emberi reprodukcióra irányuló különleges eljárások egyéb veszélyeihez, káros következményeihez (pl. adnextorsio, fejlődési rendellenességek, kromoszóma-aberrációk) lásd pl. BÓDIS, 2000, 319–321.; URBANCSEK–MURBER, 2005, 614–615.

⁵¹ Lásd DP 16. pont; DV II. B. 5. pont. A *Donum vitae* kezdetű instrukció is felhívta a figyelmet arra, hogy a személyes kapcsolatok ilyen változása a család belsejében a társadalomra is káros hatással van (lásd II. A. 2. pont).

beri méltóság elé helyezni (vö. pl. embriók megőlése, tárgynak tekintése, ekként történő bánásmód velük).⁵² A jó cél nem tesz jóvá egy önmagában rossz eszközt (vö. Róm 3,8).⁵³

XVI. Benedek pápa kiemeli, hogy Isten szeretete nem tesz különbséget a még meg nem született és a megszületett kisgyermek, vagy a fiatal felnőtt, illetve az idős ember között, mert mindegyiküket saját képmása és hasonlósága lenyomatának látja.⁵⁴

A Katolikus Egyház tanítja, hogy minden emberi lény a fogantatástól a természetes halálig a személy méltóságával rendelkezik. Az emberi lény a létezése első szakaszaiban sem tekinthető pusztán a sejtjei összességének. Az embrió saját genetikai identitással rendelkezik, folyamatosan fejlődik, létének első pillanatától az a feltétlen tisztelet illeti meg, amellyel az ember testi és lelki egységének erkölcsileg tartozunk. Az embert fogantatásától kezdve személyként, annak méltóságával kell tisztelni, elismerve személyi jogait, mindenekelőtt az élethez való sérthetetlen és elidegeníthetetlen alapvető jogát.⁵⁵ Az emberi élet mindig jó, mivel „Isten megnyilvánulása a világban, az ő jelenlétének jele, az ő dicsőségének nyoma”^{56, 57}

A hiteles egyházi tanítóhivatali megnyilatkozások szerint annak ellenére, hogy a mesterséges megtermékenyítési technikák elfogadhatatlanok, *minden gyermeket az isteni jószág ajándékának kell tekinteni és szeretettel kell felnevelni.*⁵⁸

A *Dignitas personae* kezdetű instrukció tartalmazza, hogy az orvosi technikák alkalmazása során is tiszteletben kell tartani minden emberi lény élethez és méltósághoz, testi-lelki épséghez, egészséghez való jogát (a fogantatás időpontjától kezdve a természetes halálig), a házastársi méltóságot, hűséget, a házasság egységét, hogy a házastársak csak egymás által váljanak apává és anyává, a gyermek azon jogát, hogy házasságban és házasság által (a házaspár sajátos és kizárólagos aktusával) fogadjon és szülessen a világra (az élet továbbadását nem szabad elválasztani a házastársi aktustól, az emberi lényt nem szabad „laboratóriumi termék” szintjére süllyeszteni, a gyermek nem akarható úgy, mint valami tárgy). E hiteles tanítóhivatali megnyilatkozás szerint a nemzésre irányuló orvosi technikák annyiban utasítandók el, amennyiben ezeket az értékeket, normákat sértik, illetve veszélyeztetik; vagyis nem azért, mert mesterségesek. Azok az eszközök, beavatkozások megengedettek, amelyek nem helyettesítik a házastársi aktust, hanem megkönnyítik azt, segítik annak természetes célját elérni.⁵⁹ „Az orvos a személyek és az emberi szaporodás szolgálatában áll: nincsen teljhatalma rendelkezni felette vagy dönteni róla. Az orvosi beavatkozás ebben a tekintetben akkor tiszteli a személyek méltóságát, amikor a házastársi aktus támogatását célozza, amennyiben annak beteljesülését meg-

⁵² Lásd DP 16. pont; DV II. A. 2., B. 5., 8. pont.

⁵³ Lásd DP 21. pont; XI. Pius pápa: *Casti connubii kezdetű enciklika a keresztény házasságról*. 1930. december 31. In: *Acta Apostolicae Sedis*. 1930. 539-592. (CC), III. 2. d) pont.

⁵⁴ Lásd DP 16. pont; *Acta Apostolicae Sedis*. 2006. 264.

⁵⁵ Lásd pl. DP 4., 10. pont; vö. DV Bevezetés, I. 1., III. pont; Congregazione per la Dottrina della Fede: *Dichiarazione sull'aborto procurato*. In: *Acta Apostolicae Sedis*. 1974. 730-747., n. 12-13.

⁵⁶ EV 34. pont.

⁵⁷ Lásd DP 8. pont; vö. DV II. B. 5. pont.

⁵⁸ Lásd DV II. B. 5. pont; vö. pl. CC II. 1. pont: „[...] A mindenható Isten erejéből a szülők közreműködésével született gyermek tehát az isteni Jóság kiváló ajándéka és a házasság nemes gyümölcse.”

⁵⁹ Lásd DP 12-13. pont; vö. DV Bevezetés, 3. („Questi interventi non sono da rifiutare in quanto artificiali.”), 4-5., I. 1., 5-6., II. A. 1-3., B. 4-7., III. pont; GS 51. pont; Szent II. JÁNOS PÁL pápa: *Familiaris consortio kezdetű apostoli buzdítás az egész katolikus Egyház püspökeihez, pappaihoz és híveihez a keresztény család feladatairól a mai világban*. 1981. november 22. In: *Acta Apostolicae Sedis*. 1982. 81-191., *Pápai Nyilatkozások V. Szent István Társulat*, Budapest. 1982. (148; 2002. 114; ford. Diós István; FC), 11. pont; CIC 1056., 1134. kánon.

könnyíti, vagy céljának elérésében segíti, miután az rendes módon beteljesült.”⁶⁰ Az útmutatás a megengedett orvosi eszközök, beavatkozások (pl. hormonális gyógyítás, ivarvezeték elzáródásának helyreállítása) mértékletes megfontolása mellett a megfelelő örökbefogadási eljárás és a meddség megelőzésének támogatására is kitér.⁶¹

A *Dignitas personae* kezdetű instrukció az ICSI vonatkozásában is rögzíti, hogy az – miként az *in vitro* megtermékenyítés – lényegileg tilos technika, mert teljesen szétválasztja a termékenységet és a házastársi aktust: a házastársak testén kívül történik, orvos cselekedete által, akinek szakértelme és technikai teljesítménye meghatározza a beavatkozás eredményét; rábízta az embrió életét és identitását az orvosok és a biológusok hatalmára, és a technika uralmát rendeli az emberi személy eredete és rendeltetése fölé. E hiteles egyházi tanítóhivatali megnyilatkozás szerint az alárendeltség ilyen formája ellene mond annak a méltóságnak és egyenlőségnek, amelynek közösek kell lennie a szülők és gyermekek között.⁶² A gyermekek foganása ebben az esetben sem a házastársi egyesülés specifikus aktusának kifejezője és gyümölcse.⁶³ A Katolikus Egyház e tanításával az orvos szóban forgó cselekedetét nem tekinti szexuális aktusnak, és nem is hasonlítja ahhoz. Arról van szó, hogy ebben az esetben az élet továbbadása az említettek szerint elválik a házastársi aktustól, és ez a Katolikus Egyház szerint helytelen.

A *Dignitas personae* kezdetű instrukció szerint az emberi embrió lefagyasztása összeegyeztethetetlen az emberi lénynek járó tisztelettel; különösen azért, mert feltételezi az *in vitro* megtermékenyítést, a halál vagy sérülés súlyos veszélyét.⁶⁴ Az embriók túlnyomó többsége így „árván” marad,⁶⁵ és halálra ítéltetik, ami súlyos igazságtalanság.⁶⁶ Szintén elfogadhatatlan az embriók kutatási, gyógyászati felhasználása, mert azzal úgy bánnak velük, mint egyszerű biológiai anyaggal, és eltűrik a halálukat.⁶⁷ A mesterséges megtermékenyítéssel kapcsolatban említett okok miatt az ivarsejtek lefagyasztása is elfogadhatatlan.⁶⁸

A *Dignitas personae* kezdetű instrukció a preimplantációs diagnosztikára is kitér, amely a mesterséges megtermékenyítési technikákkal kapcsolatos: az *in vitro* létrejött embriók méhbe történő áthelyezése előtti genetikai diagnózisáról van szó, sokszor minőségi kiválasztási céllal, ami abortusszal jár (vö. pl. genetikai indikáció). Egy olyan faj-nemesítő mentalitás jelenik meg, „ami elfogadja a szelektív abortuszt, azért, hogy megakadályozzák különféle típusú rendellenességekben szenvedő gyermekek megszületését”; ez „nagyon szegycmentes, mert az emberi élet értékét csak a normalitás és a fizikai egészség adatai szerint akarják mérni, így utat nyitva a csecsemőgyilkosság és az »eutanázia« »törvényesítésének« is”⁶⁹.⁷⁰ Az emberi embrióval úgy bánnak, mint egyszerű laboratóriumi anyaggal. Ez súlyosan igazságtalan; az emberi méltóságot sértő, elfogadhatatlan diszkrimináció történik.⁷¹

⁶⁰ DP 12. pont; DV II., B. 6–7. pont. Vö. pl. EDC 22. pont.

⁶¹ Lásd DP 13. pont; vö. DV II., B. 8. pont; FC 14. pont.

⁶² Lásd DP 17. pont; DV II., B. 5. pont (vö. uo. 6–7. pont).

⁶³ Lásd DP 17. pont; vö. DV II. A. 1., B. 4–5. pont; EDC 23. pont.

⁶⁴ Lásd DP 18. pont; DV I. 6. pont.

⁶⁵ Lásd DP 18. pont.

⁶⁶ Lásd DP 19. pont.

⁶⁷ Lásd DP 19. pont; vö. uo. 34–35. pont; DV I. 5., II. A. 1–3. pont.

⁶⁸ Lásd DP 20. pont.

⁶⁹ EV 63. pont.

⁷⁰ Lásd DP 22. pont.

⁷¹ Lásd DP 22. pont. Vö. pl. MKPK 2003. évi bioetikai körlevele 67. pont.

A Hittani Kongregáció arra is rávilágít, hogy a méltóság egyformán hozzátartozik minden egyes emberi lényhez, és nem függ a szülői szándéktól, a társadalmi helyzetétől, a műveltségtől, a fizikai fejlettség állapotától.⁷²

A *Dignitas personae* kezdetű instrukció kimondja, hogy az embrió beágyazódását gátló, illetve megszüntető eszközök (pl. spirál, tablettá) alkalmazása is – fogamzás esetén – abortív hatással bír, amelyre az elkövetők szándéka általában kiterjed.⁷³ Ha kétséget kizáróan bizonyított (vö. *in dubio pro reo* elve⁷⁴) az abortusz bűncselekményének megvalósítása, – a konjunktív feltételek fennállása esetén⁷⁵ – az elkövetők a kánoni jog szerinti büntetendők.⁷⁶

A tanítóhivatali megnyilatkozás mindezen túl az emberi embrió és génállomány manipulációjáról (a génterápia, a klónozás és az összejt-kutatás területén felmerült problémákról⁷⁷) is szól. E szerint a csírasejt-vonalat érintő génterápia amiatt sem fogadható el, mert a meglévő módszerek még nem ellenőrizhetők megfelelően, és az embrióra nézve aránytalanul nagy veszéllyel járnak (vö. genetikai manipuláció).⁷⁸ Az emberi klónozás súlyosan sérti az emberi méltóságot (lényegileg tilos); az említett okokon túl beláthatatlan káros következményekkel jár, például egészségügyi, pszichológiai, társadalmi szempontból (vö. pl. családi kapcsolatok, genetikai örökség felborulása).⁷⁹ Az összejtekkel kapcsolatos kutatás vonatkozásában hangsúlyozandó, hogy az embrióból történő összejt-vétel elkerülhetetlenül az embrió halálát eredményezi; ezért súlyosan tilos cselekménynek minősül. Az is megemlítendő, hogy az „embrionális” összejtek terápiás alkalmazása komoly tumor-képződési veszéllyel jár.⁸⁰ A hibrid klónozás további rosszasága az ember saját azonosságának felforgatásában és az egyéb járulékos egészségügyi kockázatokban áll.⁸¹ A tiltott eredetű „biológiai anyag” felhasználásának minősítéséhez emlékeztetni kell arra, hogy az embriót kísérlet tárgyául használni bűncselekmény méltósága és élete ellen;⁸² holttestét, akár abortuszából származik, akár nem, úgy kell tisztelni, mint más emberi holttestet.⁸³ Az ilyen „biológiai anyag” szóban forgó felhasználása tilos, mert az mintegy elfogadottá teszi, növeli az említett igazságtalanságokat (pl. az embriók sorozatos megölését).⁸⁴ A bűnben nem szabad együttműködni; az igazságtalan állami szabályozásnak is ellen kell állni: az életet védeni kell.⁸⁵

Összefoglalóan: minden magatartás tilos, ami sérti az emberi méltóságot; különösen elítélendő az ártatlan emberi lény életének szándékos és közvetlen kioltása; az emberi életet a fogantatás (nem csak a beágyazódás) időpontjától kezdve a természetes végéig

⁷² Lásd DP 22. pont. A prenatalis diagnosztikával kapcsolatban lásd pl. DV I. 2. pont.

⁷³ Lásd DP 23. pont; vö. EV 58. pont.

⁷⁴ Lásd CIC 1608. kánon 4. §, 1728. kánon 1. §.

⁷⁵ Lásd pl. CIC 1. és 1321–1324. kánon; CCEO 1. és 1413–1415. kánon.

⁷⁶ Lásd DP 23. pont; CIC 1398. kánon (vö. uo. 1328. kánon 1–2. §, 1397. kánon), vö. uo. 1329. kánon 1–2. §; CCEO 1450. kánon 2. § (vö. uo. 1418. kánon 1–3. §, 1450. kánon 1. §), vö. uo. 1417. kánon; Pontificia Commissio ad Codicis Canones Authentice Interpretandos: *Responsum*. In: *Acta Apostolicae Sedis*. 1988. 1818.

⁷⁷ Lásd DP 24. pont.

⁷⁸ Lásd DP 25–27. pontok; vö. DV I. 3., 5. pont.

⁷⁹ Lásd DP 28–30. pont; vö. DV I. 6. pont.

⁸⁰ Lásd DP 31–32. pont; vö. uo. 34–35. pont; EV 62–63. pont.

⁸¹ Lásd DP 33. pont; vö. DV I. 6. pont.

⁸² Lásd DP 34. pont; EV 62–63. pont; vö. DV I. 4. pont.

⁸³ Lásd DP 35. pont; DV I. 4. pont.

⁸⁴ Lásd DP 35. pont; vö. EV 73. pont.

⁸⁵ Lásd DP 35. pont; EV 89. pont; DV III. pont.

védeni kell. Mindez az orvostudományi kutatások területén is igaz. Az emberi embrió-nak alanyi joga van az élethez és méltósághoz. Az Egyház kötelességének tartja szólni azokért, akiknek nincsen hangja. A *Dignitas personae* tanításával is ezt teszi – előmozdítandó az élet új kultúráját, amelyben az emberek az emberi életet az instrukcióban kifejtettek szerint tisztelik és szeretik, meghívva erre minden jóakarátú személyt (olyan értékekről van szó, amelyek a természetes ész fényével befogadhatók); mert Isten mindig felajánlja a szükséges kegyelmet ahhoz, hogy megtartsuk parancsait, és minden emberi lényben, főképp a legkisebbekben (vö. pl. „számfeletti embriók”), magával Krisztussal találkozzunk (vö. Mt 25,40).⁸⁶

Az MKPK említett hiteles tanítóhivatali megnyilatkozása a következőket is tartalmazza: „Azok, akik a beágyazódást tekintik az egyedi, illetve a személyes lét kezdetének, a kapcsolatra, a relációra helyezik a hangsúlyt. Igaz, hogy a reláció az emberlét nélkülözhetetlen eleme, de ugyanúgy igaz az is, hogy a reláció lételméletileg (ontológiailag) nem megalkotja (konstituálja) a személyt, hanem előfeltételezi azt. Az alany, a szubjektum valósága az, ami a relációt lehetővé teszi. Nem létezik reláció fiziológiai (élettani), pszichológiai vagy szociális értelemben, ha nincs egy létező, amely a másikhoz viszonyulna.” „Mások a központi idegrendszer kialakulása kezdetének, így az öröm és fájdalomérző képesség, illetve funkció megjelenésének tulajdonítanak nagy szerepet az egyedi és a személyes lét kritériumainak meghatározásánál. A szenzitív funkciók megléte azonban előfeltételezi egy olyan szubjektum létezését, amely érzel. A szubjektum léte az, ami lehetővé teszi bizonyos funkciók meglétét, és nem a funkciók megléte az, ami a szubjektumot létrehozza, azaz konstituálja.”⁸⁷ Az ikerképződéssel kapcsolatban pedig azt is olvashatjuk, hogy „a viszonylag kis százalékban bekövetkező egypetéjű ikerterhességek jelenségéből nem következik az, hogy a megtermékenyítés eseményét követő körülbelül kéthetes időszakban ne beszélhetnénk már emberi egyedről, azaz individuumból. Az esetleges ikertestvérek kialakulása egy már meglévő egyedből ivartalan szaporodással (sejtcsoport-elkülönüléssel) jön létre, és nem egy meghatározatlan egységű (individualitású) emberi létezőből, pusztá sejtcsoporthoz alakul ki hirtelen két vagy több egypetéjű ikertestvér.”⁸⁸

⁸⁶ Lásd DP 36–37. pont; vö. DV Bevezetés, III. pont, Befejezés. Lásd még pl. HÁMORI Antal (2018): Az emberi élet védelme a katolikus egyház tanításában. In: *Deliberationes*. 2018/2. sz. 72–93.; HÁMORI Antal (2017): A még meg nem született emberi lény életének és méltóságának tisztelete. In: *Magyar Sion*. 2017/2. sz. 297–309.; HÁMORI Antal (2009): Az emberi élet védelme a katolikus egyház tanítása szerint. In: *Távlatok*. 2009/4. sz. 20–31.; HÁMORI Antal (2008): *A humánembrió védelme erkölcszociológiai nézőpontból*. (Erkölcszociológiai Könyvtár 6. Sorozatszerk. Tarjányi Zoltán) JEL Könyvkiadó, Budapest. (151) 89–103.; HÁMORI Antal (2007): Az emberi reprodukcióra irányuló különleges eljárások erkölcsi és jogi aspektusai. In: HÁMORI Antal – ROJKOVICH Bernadette – SZILÁGYI Szilvia (szerk.): *Szabadságra elhívva az életért*. Magyar Katolikus Családegylet, Budapest. (103) 65–75.; HÁMORI Antal (2006): Az emberi reprodukcióra irányuló különleges eljárások erkölcsi és jogi minősítése. In: *A Magyar Katolikus Orvosok Szent Lukács Egyesületének Tudósítója*. 2006/4. sz. 121–135.; HÁMORI Antal (2006): Az emberi reprodukcióra irányuló különleges eljárások erkölcsi és jogi minősítése. In: *Studia Wespriemiensia*. 2006/I-II. sz. 125–135.

⁸⁷ Lásd MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 29–30. pont.

⁸⁸ Lásd MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 27. pont [részben Vojcek László szülész–nőgyógyász szakorvos személyes közlésű megfogalmazásával (lásd dőlt betűs rész) inkább ekként írva: a viszonylag kis százalékban bekövetkező egypetéjű ikervárandóságból nem következik az, hogy a megtermékenyítés eseményét követő körülbelül kéthetes időszakban még nem emberi egyedről (individuumból) van szó; az ikertestvérek kialakulása sejtcsoporthoz alakul ki hirtelen két vagy több egypetéjű ikerterhességből; nem egy meghatározatlan egységű emberi létezőből, pusztá sejtcsoporthoz alakul ki hirtelen két vagy több egypetéjű ikerterhességből]; részletesen lásd uo. 24–28. pont;

KONKLÚZIÓ

A fentiek alapján látható, hogy a mai magyar állami szabályozás és a katolikus egyházi álláspont között igen nagy különbség áll fenn. Az előbbi megengedi azt, amit az utóbbi – a kifejtettek szerint – megengedhetetlennek, emberi méltóságot sértőnek tart: például az IVF-et, az ICSI-t, a mesterséges ondóbevitelt (heterológ formában is megjelennek), az embriófagyasztást, embriómegsemmisítést. Az embrió életének említettek szerinti kioltása súlyos bűn. Az egyházi tanítás szerint az egyesülés a házasságban helyes (házastársi aktus), e házaseletet pedig nem szabad elválasztani az élet továbbadásától. A heterológ formák a házasság egységét, kizárólagosságát is sértik.

A 750/B/1990. AB határozat indoklásának 3. pontja szerint a művi beavatkozással történő megtermékenyítésről szóló 12/1981. (IX. 29.) EüM rendelet szerinti művi megtermékenyítés erősíti a házasság intézményét: „A gyermek születésének elősegítése mesterséges, vagy művi beavatkozás útján olyan esetekben, amikor a házaspárnak természetes úton nem lehet gyermeke, erősíti a házasság intézményét, és lehetővé teszi a tulajdonképpeni család (gyermekkel bíró házaspárok) létrejöttét.”⁸⁹ E rendelet is tartalmazta – másodsorban – a heterológ formát. E rendelet 6. § (1) bekezdése kimondta, hogy a művi megtermékenyítést elsősorban a férj spermájával kell végezni; idegen férfi (donor) spermája akkor volt alkalmazható, ha az előzetes orvosi vizsgálatok alapján megállapították, hogy a férj spermájával történő művi megtermékenyítés nagy valószínűséggel nem eredményezi egészséges gyermek születését (donor csak öröklődő betegségben nem szenvedő, egészséges férfi lehetett⁹⁰). A rendelet 1. §-a szerint művi beavatkozással történő megtermékenyítés kérelemre annál a házasságban élő – 40. (1989. május 1. napjától 45.) (élet)évét be nem töltött, teljesen cselekvőképes, Magyarországon állandó jelleggel tartózkodó (magyar állampolgár⁹¹) – nőnél volt elvégezhető, akinek orvosi szakvélemény alapján házasság(á)ból természetes úton egészséges gyermeke nagy valószínűséggel nem származhatott;⁹² vagyis a házasságban élés feltétel volt. Az Eütv. az említettek szerint ezt a szabályozást – 1998. július 1. napján történt hatálybalépéssel⁹³ – (különneműek közötti élettársi kapcsolatban álló személyekre vonatkozóan) tágitotta.

Az állami szabályozásban tükröződik az, hogy meddség esetén e reprodukciós eljárások nélkül a kívánt, vágyott gyermekek meg sem fogannak, és ha az említett okok miatt sokan meg is halnak, akkor is több gyermek születik, mintha nem alkalmaznák ezeket a módszereket (az eljárások nélkül sincsenek és a haláluk után sincsenek, a halál-

a kimérákra is kiterjedően pl. SERRA, Angelo – COLOMBO, Roberto (2001): A humánembrió identitásának és státuszának kérdése természettudományos szempontból. In: Juan de Dios VIAL CORREA – Elio SGRECCIA (szerk.): *A humánembrió identitása és jogállása. A Pápai Életvédő Akadémia dokumentációja*. MKPK Családpasztorációs Bizottság, Budapest (ford. Czákó István, Harsányi Ottó, Somorjai Ádám, Strijk András és Zaránd Kornél). 130–196. (ford. Strijk András – Harsányi Ottó). Az emberi embrió fejlődéséhez lásd még pl. SADLER, T.W. (2014): *Langman Orvosi embriológia*. Medicina Könyvkiadó Zrt., Budapest. 12. kiad. 426 (ford. Lévai Géza).

⁸⁹ Hivatkozta: 18/2001. (VI. 1.) AB határozat, Indokolás III. 2.

⁹⁰ Lásd 12/1981. (IX. 29.) NM r. 6. § (2) bek.

⁹¹ Az 1989. május 1. napjától hatályos szöveg szerint a „magyar állampolgár” szövegrész már nem szerepelt a §-ban.

⁹² Lásd a művi beavatkozással történő megtermékenyítésről szóló 12/1981. (IX. 29.) EüM rendelet módosításáról szóló 7/1989. (III. 22.) SZEM rendelet 1-2. §.

⁹³ Lásd Eütv. 245. § (1) bek.

tusájuk, szenvedésük⁹⁴ pedig áldozat azért, hogy a többiek élhessenek, az emberek gyermekhez jussanak – az elhunytak „eszközök”, feláldozottak); az érintettek tájékozott beleegyezéssel vállalják a (saját magukkal és gyermekeikkel kapcsolatos) kockázatokat, veszélyeket, terheket, akár a heterológ formát is, mondván, az állam e tekintetben sem szólhat bele az emberek magánéletébe (a gyermekek vonatkozásában sem); mindez pedig – e felfogás szerint – a gyermek érdeke. Ez az említettek értelmében – pl. a 750/B/1990.AB határozatban foglaltak ellenére – oda vezetett, hogy ma már egyedülálló nő is részt vehet ilyen eljárásokban. Az ETT hivatkozott Bioetikai Kódexe – a 2019. évi kiadás Kásler Miklós miniszter ajánlásával – azt is tartalmazza, hogy „[a] spermabankban tárolt ivarsejtek felhasználásával történő utódvállalás – a férj / férfi élettárs infertilitása miatti meddő párkapcsolaton kívül – egyedülálló nők, leszbikus párok számára etikailag elfogadott.” (5.1.2.).

A 2005. évi CLXXXI. törvény 11–15. §-ához fűzött indokolás szerint a módosítással a gyermekvállalás lehetőségét kívánták megteremteni azon egyedülálló nők számára, akik életkoruk vagy egészségi állapotuk (meddőség) következtében gyermeket természetesen úton nagy valószínűséggel nem vállalhatnak; „A jogalkotó eredetileg számolt azzal az esettel, hogy a párok esetleg felbomlanak, és a házastársi, élettársi kapcsolat megszűnése után is lehetőséget ad az egyedülállóra vált nő számára a reprodukciós eljárás lefolytatására. E logika mentén az egyedülálló meddő nőt is megilleti ugyanaz a jog, amelyben az egyedülállóra vált nő a kapcsolata felbomlása után részesülhet.”

Álláspontom szerint azonban abból, hogy a jogalkotó a házastársi, élettársi kapcsolat megszűnése után lehetőséget ad az egyedülállóra vált nő számára a reprodukciós eljárás lefolytatására, logikusan nem következik e jognak az egyedülálló meddő nőre történő kiterjesztése. Az ártatlan emberi lény életének szándékos kioltása ugyanis – függetlenül a fogantatás körülményeitől és a szülői kapcsolat felbomlásától – véleményem szerint helytelen (vö. egyedülállóra vált nő esete); „minden áron való gyermekhez való jog” pedig a hivatkozott alkotmánybírói határozatok szerint sem létezik, és a jövőbeni gyermek érdekeire (vö. pl. kockázatok, veszélyek) is megfelelően figyelemmel kell lenni; tehát nincsen szó diszkriminációról.

Véleményem szerint a módosítás sérti a jövőbeni gyermekek azon alapvető érdekét, hogy az egymással házastársi (és – az állami szabályozás szerint – élettársi) viszonyban lévő szülei kapcsolatában, azaz ne egyedülálló nő megtermékenyítése útján fogadjanak a világra.

A 750/B/1990.AB határozat indokolásának 2. pontja tartalmazza, hogy a Népjóléti Minisztérium válasza szerint „[a] házasságban élés azért feltétel a művi beavatkozás elvégzéséhez, mert a család, az anya és az apa együttesen képesek biztosítani a gyermek megfelelő fejlődését.” A 3. pontban pedig kimondta az Alkotmánybíróság: „Kívánatos, hogy a gyermekek lehetőleg teljes családban szülessenek, mivel a gyermek fejlődése szempontjából nemcsak az anyai gondoskodásnak, hanem az apa személyének és az apai nevelésnek is rendkívüli fontossága van. Az indítvánnyal megtámadott rendeletben foglalt korlátozás a művi beavatkozás eredményeként születendő gyermek jogait védi, köztük az Alkotmány 67. §-ában foglaltakat, miszerint minden gyermeknek joga van a családjá, az állam és a társadalom részéről arra a védelemre és gondoskodásra, amely a megfelelő testi, szellemi és erkölcsi fejlődéshez szükséges.” Ebből az is látszik, hogy az Alkotmánybíróság – és pl. a meddőséggel kapcsolatos problémák átfogó kezelésére vo-

⁹⁴ Vö. pl. Eütv. 176. § (4) bek., 178. § (5) bek., 181. § (1) bek., 185. § (1)–(3) bek.

natkozó intézkedési terv kialakításáról szóló 62/2005. (VI. 28.) OGY határozat⁹⁵ is – a még meg sem fogant (nem létező) gyermek jogairól, azok védelméről szól.⁹⁶ Kétségtelen, a reprodukciós eljárás alkalmazása nélkül az ilyen eljárással fogant gyermekek (embriók) nincsenek (nem léteznek), jogaik pedig azoknak vannak, akik léteznek. A lét elsőbbsége, többlete (a nemlétezéshez képest) egy szülő – és pl. fogyatékkal élés – esetén is több, mint a nemlét, a gyermek nemlétezése.⁹⁷ Kérdés, hogy akkor milyen (egyéb) megfontolások állnak a háttérben?

Véleményem szerint helyes lelkiismerettel, felelősségteljesen kell magatartásokat tanúsítani (a helyes lelkiismerethez az is szükséges, hogy a lelkiismeretünket mértékletesen vizsgáljuk). Amikor gyermeket tervezünk, az ő (noha még meg sem fogant) – és a már megfogant, megszületett testvérei – érdekeire is megfelelően figyelemmel kell lenni (pl. várható egészségi állapotára, valamint arra, hogy az ember szülőként mit bír el életkorban, egészségileg, idegileg, anyagilag, a gyermeknek anya és apa jár, a gyermeket fel is kell nevelni, házasságban, boldogságban, biztonságban, amelynek mérsékelt, törekeny volta véleményem szerint nem ad elfogadható okot az élet elleni támadásra⁹⁸), nem ke-

⁹⁵ Lásd 62/2005. (VI. 28.) OGY határozat I., VI. („párok” szövegrész).

⁹⁶ Részletesen (jogszabályi és szakirodalmi hivatkozásokkal) lásd pl. HÁMORI Antal (2009): *Igazságosság, emberi méltóság, szabadság és felelősség, élet- és családvédelem. Tanulmányok az Országgyűlés Emberi jogi, kisebbségi, civil- és vallásügyi bizottsága részére (2006–2009)*. AXOL Print Nyomdaipari és Kiadói Kft., Budapest. (122) 47–49. Vö. pl. a Gyermek jogairól szóló, New Yorkban, 1989. november 20-án kelt Egyezmény kihirdetéséről szóló 1991. évi LXIV. törvény 3. cikk 1. bek.; a gyermekek védelméről és a gyámsági igazgatásról szóló 1997. évi XXXI. törvény 2. § (1) bek., a Polgári Törvénykönyvről szóló 2013. évi V. törvény 4:2. § (1) bek.; az Európai Unió Alapjogi Chartája 24. cikk (2) bek.

⁹⁷ Lásd pl. HÁMORI Antal (2018): A még meg nem született emberi lény élete és a vele keletkezett fogyatékos gyermek emberi méltósága védelmének összefüggése – válasz az EBH 2015.P.11.-re. In: *Jogtudományi Közöny*. 2018/1. sz. 46–52.; HÁMORI Antal (2018): A vele-keletkezett fogyatékos gyermek élve születése sem káresemény. In: *A Magyar Katolikus Orvosok Szent Lukács Egyesületének Tudósítója*. 2018/3. sz. 89–96.; HÁMORI Antal (2017): A még meg nem született emberi lény élete és a vele-keletkezett fogyatékos gyermek emberi méltósága védelmének összefüggése a mai magyar jogban. In: FRIVALDSZKY János – TUSZAY Ákos (szerk.): *A Természetjog Napja. Konferenciatanulmányok*. Pázmány Press, Budapest. (373) 43–111.; HÁMORI Antal (2016): Az ember élve születése nem káresemény – az EBH2015. P.11. árnyékában és az Alaptörvény tükrében. In: *Magyar Bioetikai Szemle*. 2016/4. 4–29.; HÁMORI Antal (2009–2010): Az ember élve születése nem káresemény I–II. In: *A Magyar Katolikus Orvosok Szent Lukács Egyesületének Tudósítója*. 2009/4. sz. 143–156., 2010/2. 63–87.; HÁMORI Antal (2009): Az ember élve születése nem káresemény (a Legfelsőbb Bíróság 1/2008. PJE számú jogegységi határozata; alkotmányjogi aspektusok). In: *Jogtudományi Közöny*. 2009/11. sz. 471–482.; HÁMORI Antal (2007): Down-kóros gyermek és szüleinek kórház elleni kártérítési keresete. In: *A Magyar Katolikus Orvosok Szent Lukács Egyesületének Tudósítója*. 2007/4. sz. 143–159.; HÁMORI Antal (2007): Kártérítési felelősség a fogyatékossgal való születés miatt? In: *Magyar Jog*. 2007/2. sz. 92–100.

⁹⁸ Részletesen lásd pl. HÁMORI Antal (2019): Életvédelem a kánoni jogban magyar állami jogi összehasonlítással. In: BIRHER Nándor – FRIVALDSZKY János – SZILÁGYI Csaba – VERESS Gábor (szerk.): *Contemplata alius tradere, Studia sollemnia. Professori Géza Kuminetz sexagenario dedicata*. Veszprémi Érseki Hittudományi Főiskola, Veszprém. (446) 151–168.; HÁMORI Antal (2019): Az abortusz és a fogamzásgátlás tilalma. Nehéz esetek tárgyalása, a *Humanae vitae* 50., a *Donum vitae* 30. és a *Dignitas personae* 10. évfordulója kapcsán (élet-„rivalizálás”, válással fenyegetés, IVF-lét megélése). In: FRIVALDSZKY János – TUSZAY Ákos (szerk.): *A Természetjog Napja II. Konferenciatanulmányok*. Pázmány Press, Budapest. (259) 121–158.; HÁMORI Antal (2019): Érvek a még meg nem született emberi lény védelmére. Észrevételek egy abortusszal kapcsolatos íráshoz. In: *Iustum Aequum Salutare*. 2019/4. sz. 69–89.; HÁMORI Antal (2018): A „duplex effectus” és a „kisebbségi rossz” elve az állapotos nő életveszélye esetén. In: *Magyar Sion*. 2018/2. sz. 239–253.; HÁMORI Antal (2019): Az abortusz és az eutanázia tendenciái. In: *Deliberationes*. 2019/2. 69–186.; HÁMORI Antal (2017): Természetjog és (alkotmány)bíráskodás a még meg nem született emberi lény védelmében. In: FRIVALDSZKY János – TUSZAY Ákos (szerk.): *A Természetjog Napja. Konferenciatanulmányok*. Pázmány Press, Budapest. (373) 11–

zelhetjük tárgyként, eszközként, „puszta sejthalmazként”, születése előtt sem (vö. pl. ún. „számfeletti embriók”), a jó cél sem szentesítheti a rossz eszközt, a jót nem szabad a rosszon keresztül elérni.⁹⁹ Nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a szóban forgó eljárások során mi lesz az embriók sorsa. A gyermek érdekében, az emberi reprodukcióra irányuló különleges eljárások kockázataira, veszélyeire, káros következményeire – a megelőzés érdekében, pl. az emberi életre vonatkozó állami intézményvédelmi kötelezettség, a jogszerű tájékoztatás követelménye körében – a jogalkotónak is megfelelően figyelemmel kell lennie.

A 2005. évi CLXXXI. törvény 11–15. §-ához fűzött indokolás tartalmazza például: „A módosítás lehetővé teszi, hogy a reprodukciós célból történő petesejt-donáció esetén – a meglévő, anonim módon történő adományozáson kívül – a donor kizárólag meghatározott személy, recipiens részére tehessen felajánlást. A gyakorlatban ugyanis a petesejt-adományozás – a spermadonációhoz képest – lényegesen bonyolultabb, az adományozó számára megterhelőbb beavatkozással jár és nagyobbak a kockázati tényezők is. Az anonimitás – meghatározott személyi körben és törvényi garanciákkal történő – feloldásával jelentősen több nő, meddő pár esetében válik lehetővé petesejt adományozásával történő megtermékenyítés. Biztosítani kell ugyanakkor, hogy az adományozás önkéntesen történjen; ennek megteremtésére a törvény előírja, hogy csak meghatározott, a beavatkozást kérelmező (recipiens) párral közeli hozzátartozói, rokonai kapcsolat-

42.; HÁMORI Antal (2017): A még meg nem született emberi lény életének és méltóságának tisztelete. In: *Magyar Sion*. 2017/2. sz. 297–309.; HÁMORI Antal (2016): A család(ok) és a magzati élet védelme a mai magyar jogban demográfiai helyzetképpel. In: *Iustum Aequum Salutare*. 2016/4. sz. 91–151.; HÁMORI Antal (2016): A mai magyar abortusz-szabályozás problémái és az ezen szabályozást is sértő magatartások I–II. In: *Magyar Katolikus Orvosok Szent Lukács Egyesületének Tudósítója*. 2015/4. sz. 145–166., 2016/1. sz. 10–22.; HÁMORI Antal (2015): Az abortusz-szabályozás problémái. In: *Magyar Bioetikai Szemle*. 2015/1. sz. 22–29.; HÁMORI Antal (2015): Természetjog és alkotmányunk – különös tekintettel az élethez való jogra. In: *Iustum Aequum Salutare*. 2015/1. sz. 101–110.; HÁMORI Antal (2012): A még meg nem született ember életének védelme Magyarország új alkotmányában. In: *Magyar Sion*. 2012/2. sz. 163–173.; HÁMORI Antal (2012): A születés előtti emberi élet alkotmányos védelme (alkotmányozás, alkotmánybíráskodás). In: *Magyar Jog*. 2012/1. sz. 17–27.; HÁMORI Antal (2011): Mikortól ember az ember a 21. századi Magyarország jövőképében – a jog tükrében? In: BESZTERI Béla – MAJOROS Pál: *A huszonegyedik század kihívásai és Magyarország jövőképe*. MTA VEAB, Budapesti Gazdasági Főiskola, Komárom város, Széchenyi István Egyetem, Pannon Egyetem, Veszprém. (MTA Veszprémi Területi Bizottsága Gazdaság-, Jog- és Társadalomtudományi Szakbizottsága által 2011. május 23-án, Komáromban rendezett tudományos konferencia előadásai; 468) 411–425.; Hámori Antal (2009): Az életvédelem kritikus pontjai (abortusz, sterilizáció, drogfogyasztás, „eutánázia”). In: *Teológia*. 2009/1–2. sz. 18–51.; HÁMORI Antal (2008): Az életvédelem jogforrási alapjai. In: HORVÁTH-SZABÓ Katalin: *Házasság és Család*. Új Ember Kiadó, Budapest. (300) 130–159.; HÁMORI Antal (2005): A magzatvédelem kánonjogi aspektusai és az orvos lelkiismereti szabadsága. In: *Studia Wespriemien-sia*. 2005/I–II. sz. 71–93.; HÁMORI Antal (2005): Magzatvédelem a magyar jogban. in: *Családi Jog*. 2005/1. sz. 7–16.; HÁMORI Antal (2004): Magzatvédelem a magyar jogban I–II. In: *Magyar Bioetikai Szemle*. 2004/3. sz. 8–21., 2004/4. sz. 22–34.; HÁMORI Antal (2003): „Várandósság – cselekvőképtelenség” (A cselekvőképtelen állapotos személy véleményének figyelembevétele, illetőleg a törvényes képviselő „kérelem”-előterjesztési jogának határai a „terhesség”-megszakítás iránt indított eljárásban). In: *Magyar Bioetikai Szemle*. 2003/1. 36–40.; HÁMORI Antal (2002): A magzatkorú gyermek élethez való joga a magyar bírói gyakorlatban. In: *Magyar Jog*. 2002/4. sz. 227–231.; HÁMORI Antal (2000): *A magzat élethez való joga*. Logod Bt., Budapest. 153; HÁMORI Antal (2000): A magzat élethez való joga. In: *Magyar Bioetikai Szemle*. 2000/3. sz. 1–10.; HÁMORI Antal (1999–2000): A magzat jogalanyisága és perbeli jogképessége a hatályos magyar jogban I–II. In: *Magyar Bioetikai Szemle*. (1999/4) 8–17., 2000/1. sz. 7–14.

⁹⁹ A dologi jogi fogalmak szóban forgó (Eütv.-s) használatának kritikájához lásd pl. HÁMORI Antal (2006): *Életvédelem a katolikus Egyház jogrendjében világi jogi összehasonlítással*. Szent István Társulat, Budapest. (XVIII, 475; imprimatur: Erdő Péter; cenzor: Szuromi Szabolcs) 41–47.

ban álló személyek tehetnek ilyen felajánlást, illetőleg az adományozónak és a recipiensnek együttes személyes megjelenésük során írásban nyilatkozniuk kell a felajánlásról. A módosítás továbbá minősített tájékoztatási kötelezettséget ír elő a donor felé, akit két (a beavatkozást végző orvos, illetőleg orvoscsoport tagja, valamint egy, a beavatkozásban részt nem vevő) orvos köteles szóban és írásban tájékoztatni a kezelésekről, a beavatkozás jellegéről, kockázatairól, körülményeiről és az adományozásra vonatkozó jogszabályi rendelkezésekről.”

Egyebek mellett tehát a kockázatokról való tájékoztatás ezen indokolás szerint is nagyon fontos. A megfelelő tájékoztatáshoz pedig az is hozzátartozik, hogy a szóhasználat is helyes legyen; például a beágyazódás gátlását, megszüntetését (lásd pl. abortív hatású – „esemény utáni” – tabletták, spirál) ne nevezzék fogamzásgátlásnak, mert a beágyazódást gátló, megszüntető szer, eszköz nem fogamzásgátló, hanem abortív; továbbá, ha az „embrió”-ról, „magzat”-ról van szó, akkor ne a „terhesség” szót használják,¹⁰⁰ mert az „embrió”, „magzat” nem azonos a „terhesség”-gel; a „terhesség” szó helyett – az állapotra vonatkozóan – a mai magyar állami szabályozásban egyre inkább előforduló „várandósság” kifejezés alkalmazása indokolt. A helyes nyelvezet alkalmazása etikai és jogi követelmény is, ami – a téma szempontjából – azt is jelenti, hogy minden olyan esetben, amikor (akár a beültetés előtt, akár azt követően) embrióvesztés lehetősége áll fenn, ezt a ténytet ne hallgassák el.¹⁰¹

A fentiek szerint például a katolikus egyház vallja, hogy az IVF (és a kifogásolt egyéb technikák) által történő emberi foganás módját és jellegét nem lehet helyeselni, de ugyanakkor azt is hangsúlyozza, hogy ezen eljárás(ok) ellenére minden gyermeket az isteni jószág ajándékának kell tekinteni és szeretettel kell felnevelni. Az embrió életének kioltásához képest az említett egyéb szempontok kisebb súllyal esnek a latba, mindazonáltal véleményem szerint megfontolandók, szem előtt tartandók (lásd pl. kockázatok, veszélyek – szülőkre, utódokra; házasság egysége, házastársak, gyermekek, házastársi egyesülés méltósága – minden gyermeknek joga van ahhoz, hogy szülei mértékletes szeretetkapcsolatából foganjon a világra,¹⁰² miként ahhoz is, hogy élve megszülessen¹⁰³).

¹⁰⁰ Lásd pl. ZÁDORI, 2018, 276.: „Amennyiben a missed abortion (megkésett vetélés) állapotig fejlődő terhességek genetikai állományát vizsgálják, az aneuploidia és egyéb súlyos genetikai eltérések gyakorisága meghaladja az 50%-ot (22).”

¹⁰¹ Lásd pl. EV 13. pont; MKPK 2003. évi bioetikai körlevele 43. pont.

¹⁰² Vö. Eütv. 166. § (1) bek. f) pont /Emberi reprodukcióra irányuló különleges eljárásként (a továbbiakban: reprodukciós eljárás) [...] f) a női ivarsejt megtermékenyülését, illetőleg megtermékenyíthetőségét, valamint a megtermékenyített ivarsejt megtapadását, fejlődését elősegítő egyéb módszer alkalmazható./ mértékletes módjai; SCHAFFLER Orsolya (2017): *Gyermekáldás természetesen. Beszélgetések a NaPro Technológiáról*. Magyar Kurír (Új Ember Kiadványok), Budapest.

¹⁰³ Lásd 98. lj.

A Hagia Sophia mecsetté alakítása és az igazi testvériség vágya

A KONSTANTINÁPOLYI SZENT BÖLCSESSÉG BAZILIKA
ISMÉT MUZULMÁN IMAHELY

2020. július hónap utolsó napjaiban a keresztény világ azzal szembesült, hogy fennállásának egyik legősibb templomát, az isztambuli Hagia Sophiát (törökül: *Aya Sofya*) mecsetté alakítják át. A viszontagságos időket is megélt szent épületet 1934. november 24-én, Musztafa Kemal Atatürk idején múzeummá nyilvánították. Nyolcvanhat év után az első imapénteket július 24-én tartották, mivel a korábbi minisztertanácsi döntést érvénytelenítették, és Recep Tayyip Erdoğan államfő egy hivatalos közigazgatási törvénnyel 2020. július 10-én lehetővé tette az addigi állapot megszüntetését, és az Isztambul európai területén álló épület vallási célokra való kisajátítását.

A majdnem négyszázezer, az ország valamennyi részéről a történelmi városba utazó iszlám hívó a saját vallása győzelmét ünnepelte. A döntés miatt viszont tiltakozását fejezte ki Görögország, az Egyesült Államok és Ferenc pápa mellett számos keresztény egyházi vezető. A hivatalos török szervek erre azzal válaszoltak, hogy az épület mecsetként is látogatható lesz, de a cipőket majd le kell venni, valamint a férfiakkal és a nőkkel külön részt jelölnek ki.

A keresztény templomot Kr. u. 537-ben szentelték fel, Justinianus császár (527–565) jelenlétében, aki a bibliai Salamon király templománál nagyobbakat álmodott meg, és a felszentelésnél kijelentette: „*Salamon, legyőztelek!*” A helyszín majdnem ezer évig volt a kereszténység legnagyobb temploma (*Megalé Ekklészia*), a bizánci császárok koronázási helyszíne és a konstantinápolyi ökumenikus pátriárkák székhelye.¹ 869-ben itt tartották a IV. Konstantinápolyi Zsinatot.²

Maga az épület mérföldkőnek számít az építészet történetében. A felszentelés után két évtizeddel, 557-ben egy földrengés következtében bedőlt a hatalmas kupolája, amelyet újjáépítettek, és ma is ez látható. 1453. május 29-én II. Mohamed szultán elfoglalta Konstantinápolyt, ami egyúttal a Bizánci Birodalom végét is jelentette, valamint az Oszmán Birodalom világhatalmi helyzetének megerősödését. A győztes uralkodó ekkor kapta meg a „Hódító” címet. Mohamed a város eleste után a Hagia Sophiában imádkozott, – mecsetté nyilvánítva a templomot –, és a templomhoz egy minaretet is épített. Emellé később három másik minaretet állítottak.

¹ Az első templom Nagy Konstantin császár rendeletére épült 326–360 között, de 404-ben egy tűzvész elpusztította. A második templomot 415-ben szentelték fel, de egy felkelés miatt 532-ben leégett.

² A sorrendben 8. egyetemes zsinat zárta le a képvitát. Később a kelet-nyugati egyházszakadást előidéző kiközösítést 1054-ben Humbertus IX. Leó pápa megbízásából helyezte el az oltáron.

Miután az I. világháborút az Oszmán Birodalom – Németország és Ausztria oldalán – elveszítette, megszűnt a szultánság is. A fővárost, Isztambul a győztes hatalmak elfoglalták, majd a világháborús tiszt, Musztafa Kemal pasa, a későbbi „minden törökök atyjának” nevezett *Atatürk* 1919-től „felszabadító” harcot kezdeményezett, és 1923-ban Ankara fővárossal létrehozta laikus államalakulatát, a modern Török Köztársaságot. Már 1922-ben a szultán, VI. Mehmed száműzésével – aki a hívek feje is volt egyben – feloszlatta a kalifátust.

1934-ben az Oszmán Birodalom szimbólumaként is kezelt Hagia Sopihiát Kemal Atatürk rendeletileg múzeummá alakította. Az új államfő inkább az egyház művészeti értékét látta a templomban. 1985-ben került fel a Hagia Sophia az UNESCO világörökségi listájára, amely szintén aggodalmát fejezte ki a templomban lévő értékek megóvása miatt.

A kilencven éven át folytatott szekularizáció után ismét a vallási jog került előtérbe, így az ősi templomban található mozaikokat a török Vallásügyi Hivatal rendelkezése szerint „letakarják vagy árnyékba borítják”, s a padlót szőnyegekkel fedik be. A keresztény képek között nemcsak a világhírű, az apszisban a kis Jézust tartó Szűz Mária képe, valamint a császári kapu feletti Pantokrátor és a déli galéria Deészisz mozaikképe tűnik el – melyeket az oszmán időkben lemeszeltek –, hanem Szent László király leányának, Piroskának (Eiréné 1088–1134), II. János (Ioannész Komnénosz) bizánci császár feleségének 1118-ból származó képét is „elrejtik”.³

A Hagia Sopihiában más magyar emlék is található, ez pedig az a két kandeláber gyertyatartó, amelyeket Buda első török elfoglalásakor vittek el Konstantinápolyba II. Szulejmán (1520–1566) parancsára 1526-ban (más források szerint 1555-ben). Ott a Mekkát mutató imafülke (*mihráb*) mellett ma is látható a két nagyobb és két kisebb bronz gyertyatartó.⁴ A mostani átalakítást nem az imahely szükséglete eredményezte, hiszen Isztambulban több mint háromezer mecsetjük van a muzulmánoknak. A döntés szimbolikus üzenete Görögország és a görög ortodox egyház felé is megnyilvánult, akik mind a mai napig sajátjukként ismerik el a Hagia Sopihiát. Az iszlám építészetre és művészetre is nagy hatást gyakorló Szent bölcsesség bazilika a történelem során a Bizánci Birodalom kulturális központjává vált, amely ellenállt az évszázadoknak, és túlélte minden történelmi, kulturális és vallási változást.⁵

Újabb keresztény fájdalomként ért sokakat a hír, hogy Törökországban lerombolták a „bursai Hagia Sophia” néven ismert görög ortodox templomot szeptember 1-jén. Az Isztambultól 90 kilométerre délre található városban csak kevés görög származású

³ *Eiréné* (Piroska) bizánci császárné halála előtt *Xené* ('idegen') néven szerzetesi fogadalmat tett. Az ortodox egyház szentként tiszteli. Magyarországon elsőként Szigetszentmiklóson neveztek el róla görögkatolikus templomot. Lásd még: NAGYMIHÁLYI, G., *Az idegen szent*, Kairosz, Budapest 2007.

⁴ Feltehetőleg olasz mesterek által, de Magyarországon készült gyertyatartókról 2005-ben másolat készült. Ezeket 2006-ban Buda visszafoglalásának 320. évfordulóján helyezték el Budán a Nagyboldogasszony (Mátyás)-templom szentélyének két oldalán. Vö. <http://isztambul.info/blog/2010/12/29/ayasofya-magyar-gyertyatartoi/>. (A kutatás ideje: 2020. november 2.)

⁵ Epp az UNESCO fennállásának 70. évfordulójára – amelynek Bogay Katalin személyében magyar közgyűlési elnöke is volt – a *Budapesti nyilatkozat a világörökségről* című dokumentum (2002), amelyet Törökország is aláírt, fejezte ki reményét, hogy „tisztelőben tartják a megfogalmazott irányelveket a megőrzés, a fenntarthatóság és a fejlődés – a 4C: *credibility, conservation, capacity building, communication* – közötti tisztességes egyensúlyt, az egyetemes javak jobb védelme érdekében. Vö. <https://www.vaticannews.va/hu/vilag/news/2020-08/isztambul-hagia-sophia-kulonbozo-vallasok-jelkepe-p-monge.html>. (A kutatás ideje: 2020. augusztus 13.)

keresztény élt. Az 1924-ben mecsetté átalakított templom 1992-re üresen maradt, és a helyi önkormányzat veszélyesnek nyilvánította. 2009-től kultúrházként működött.⁶

Ezzel szemben Oroszország támogatásával Szíria területén *Hama* régióban felépítik az Isteni Bölcsességnek szentelt „kis Hagia Sophia” templomot. A leendő templom alapkövét már el is helyezték.⁷ Még ennél is érdekesebb hírként került sajtónyilvánosságra, hogy 2020. szeptember 20-án Varsóban felszentelték a Szent Zsófia tiszteletére emelt ortodox templomot, amely a mecsetté alakított isztambuli Hagia Sophiára emlékeztet.⁸

2020. augusztus 21-én szintén Erdoğan török államfő döntése alapján sajnálatos módon Isztambulban a Hagia Sophián kívül egy másik jelentős keresztény templomot is átalakítottak mecsetté: a Szent Megváltóról elnevezett, középkori bizánci görög ortodox Chora-templomot. A híres ortodox templom Kr. u. 534-ben, a bizánci korban épült, majd 1945-ben a török miniszterek tanácsa alakította át múzeummá (Kariye Museum).⁹ Most ez a templom is a Hagia Sophia sorsára jutott.

XVI. Benedek pápa utolsó beszélgető könyvében, amelyet a német újságíróval, Peter Seewalddal (1954–), a pápa életrajzírójával folytatott, visszaemlékezve kényes utazásaira, megemlíti: „A legkényesebb talán a törökországi volt (2006). Akkor még a regensburgi beszéd a levegőben volt. Emiatt Erdoğan először nem is akart fogadni, de a légkör lassanként fölengedett, úgyhogy a végén igazán egyetértettünk. De az eleje kényes volt, és hálás vagyok a Jóistennek, hogy a szívek mindkét részről valahogyan feltáruultak.”¹⁰

AZ EGYHÁZ TANÍTÁSA A VALLÁSOK ÖSSZETARTOZÁSÁRÓL

A vallásközi kapcsolatok a II. Vatikáni Zsinat után erősödtek fel a római katolikus egyház részéről, és annak kiépítése fokozatosan ment végbe egészen napjainkig. Ezt mutatják az egyházi vezetők nyilatkozatai, valamint a különböző vatikáni hivatalok dokumentumai. A Vallásközi Párbeszéd Pápai Tanácsa és a Népek Evangelizációjának Kongregációja 1991-ben *Párbeszéd és igehirdetés* címmel adott ki a gyakorlati vallásközi párbeszédhez

⁶ Vö. <https://www.magyarokurir.hu/hirek/leromboltak-egy-ortodox-templomepuletet-torokorszagban>. (A kutatás ideje: 2020. október 5.)

⁷ Vö. <https://www.magyarokurir.hu/kitekinto/oroszorszag-tamogatásával-megepulhet-hagia-sophia-masolata-sziriban>. (A kutatás ideje: 2020. október 5.)

⁸ Vö. <https://www.magyarokurir.hu/kitekinto/varsoban-felszenteltek-az-isztambuli-hagia-sophia-mintajara-epult-ortodox-templomot>. (A kutatás ideje: 2020. október 5.)

⁹ Vö. <https://nice.catholique.fr/apres-sainte-sophie-saint-sauveur-in-chora-une-eglise-reste-une-eglise/>. (A kutatás ideje: 2020. november 2.) A Szent Chora-templom mecsetté alakításáról szóló döntést már 2019-ben meghozták, de csak most lépett hatályba. A páratlan freskók és mozaikok – köztük Szent Péter és Szent Pál ábrázolása – az iszlám kép- és ábrázolástilalma miatt itt is veszélyben vannak.

¹⁰ XVI. BENEDEK pápa, *Utolsó beszélgetések Peter Seewalddal*, Szent István Társulat, Budapest 2016, 242. XVI. Benedek apostoli látogatása során nemcsak Ankarát, hanem Isztambult is felkereste, ahol találkozott I. Bartholomaiosz ökumenikus pátriárkával, majd látogatást tett a Hagia Sophia (törökül Aya Sophia) Múzeumban, a korábbi bizánci keresztény bazilikában, de felkereste a nem messze lévő Kék Mecsetet is, amely Isztambul egyik legismertebb élő vallási helyszíne. Isztambulban a Hagia Sophiát Ferenc pápa is meglátogatta 2014. november 27-én. Ferenc pápa ógörögül és latinul írt az úgynevezett *Aranykönyv*be: „Hagía Szophía tou Theoú” (Isten Szent Bölcsessége) és „Quam dilecta tabernacula tua Domine (Psalmus 83). Franciscus”, vagyis „Mily kedves a te hajlékod, Seregek Ura!” Vö. <https://www.magyarokurir.hu/kitekinto/ferenc-papa-isztambulban-folytatja-torokorszag-i-latogatását> (a kutatás ideje: 2020. november 2.)

részletes tájékoztatást.¹¹ A szöveg először a misszió főbb elemeit rögzíti, amelyek: a jelenlét és a tanúságtétel, az elkötelezettség a társadalmi fejlődés és az ember felszabadítása mellett, a liturgikus élet, az imádság és az elmélkedés, a vallásközi párbeszéd, végül az ígehirdetés és a katekézis.¹² A szentszéki irat emlékeztet a békéért való imádság világnapjára, amelyre II. János Pál pápa hívta meg a vallások képviselőit Assisibe 1986. október 27-én. Később a pápa maga adott magyarázatot a béke imanap céljára, kijelentve, hogy az egyháznak szerepe van az emberi nem alapvető egységében, a vallásközi párbeszédben, és szüntelenül Jézus Krisztust kell hirdetnie a világnak.¹³

A dokumentum részletesen foglalkozik az isteni kegyelem hatásaival a vallásokban. Egyúttal a II. Vatikáni Zsinattól kezdve ismerteti az egyház ide vonatkozó tanítását: „az Igazság mindenkit megvilágító sugara eléri a vallásokat”,¹⁴ „az Ige magvai kincseként megtalálhatók a vallási kultúrákban”,¹⁵ „amelyek ugyanakkor Isten tanításának a csírái”,¹⁶ „amelyek mint értékek fellelhetők a népek kultúráiban” is,¹⁷ s ezáltal Isten titokzatos jelenléte tapasztalható meg a szellemi gazdagságban”.¹⁸ Mert ami jó és igaz van a vallásokban, az az evangélium előkészítéseként (*praeparatio evangelica*) fogható fel,¹⁹ s ide kapcsolódik bármilyen „vallásos” erőfeszítés,²⁰ amely a Lélek jelenlétét igazolja.²¹ Tulajdonképpen mindenki a megváltás ugyanazon misztériumához tartozik.²² A keresztyének a hitükön keresztül tudják ezt, mások azonban nincsenek ennek tudatában, de az üdvösség misztériuma őket is eléri, egyedül az Isten által ismert módon.²³

Amint már XXIII. János pápa és VI. Pál pápa is hangsúlyozta, az egyháznak oda kell fordulnia a vallások felé, és több szinten kell kialakítania a párbeszéd formáit, amelyek egymásra épülnek: az élet párbeszéde, a cselekvés párbeszéde, a teológiai eszmecsere párbeszéde és a vallási tapasztalat párbeszéd szintjén.²⁴ A több évezredes vallásokkal való párbeszédhez keresztyén részről kiegyensúlyozott magatartás szükséges, amelynek jellemzője, hogy nem lehet sem túl engedékeny, sem túl kritikus, de legyen nyitott és befogadó, önzetlen, pártatlan, a különbségek és eltérések lehetséges elfogadója, és döntő az akarati elkötelezettsége az igazság mellett. A találkozásban részt vevők legyenek készségesek a találkozás általi formálódásra.²⁵

Az 1991-ben kiadott vatikáni dokumentum végül utal II. János Pál pápának az „Assisi emléknap” végén mondott beszédére, összegezve tapasztalatait: „A vallásközi

¹¹ VALLÁSKÖZI PÁRBESZÉD PÁPAI TANÁCSA – NÉPEK EVANGELIZÁCIÓJÁNAK KONGREGÁCIÓJA, *Párbeszéd és ígehirdetés. Megfontolások és iránymutatások a vallásközi párbeszédéről és Jézus Krisztus evangéliumának hirdetéséről* (1991), Szent István Társulat, Budapest 2015.

¹² *Párbeszéd és ígehirdetés*, 2.

¹³ *Párbeszéd és ígehirdetés*, 5.

¹⁴ *Nostra aetate*, 2.

¹⁵ *Ad gentes*, 11.

¹⁶ *Evangelii nuntiandi*, 53.

¹⁷ *Lumen gentium*, 17.

¹⁸ *Ad gentes*, 9; *Redemptoris missio*, 55, 56.

¹⁹ *Lumen gentium*, 16.

²⁰ *Ad gentes*, 3.

²¹ *Redemptoris missio*, 28.

²² *Párbeszéd és ígehirdetés*, 29.

²³ Vö. *Gaudium et spes*, 22.

²⁴ *Párbeszéd és ígehirdetés*, 42.

²⁵ *Párbeszéd és ígehirdetés*, 47.

párbeszéd más vallási hagyományok képviselőivel egy *testvéri utazás*, amelyben egy transzcendens cél felé kísérjük egymást.²⁶

Ugyanebben az időben a Katolikus Egyház Katekizmusa (1992) hangsúlyozza, hogy „az egyház kapcsolata a nem keresztény vallásokkal elsősorban az emberi nem közös eredetén és célján alapul.”²⁷ Az egyház ezáltal a többi vallásban elismeri, hogy „árnyékban és képekben” ugyan, de Istent keresik,²⁸ és az összes vallás tanúsítja az ember e lényegi keresését.²⁹

Harminc évvel ezelőtt II. János Pál pápa *Redemptoris missio* címmel, egy „minden időkre érvényes” missziós körlevelet adott ki, mely szintén kapcsolatban áll a vallások közötti párbeszédrel.³⁰ Úgy, ahogy a II. Vatikáni Zsinat, a pápa is emlékeztet arra, hogy a Lélek mint az Ige magja (*semina verbi*), minden ember szívében működik, egyrészt a vallásos indítatásokban, másrészt az igazságra, a jóra irányuló és az Isten felé törő emberi erőfeszítésekben. A pápa itt megállapítja, hogy Isten sokféleképpen mutatkozik meg a népeknek saját kultúrájuk által.³¹ Ezért a vallásközi párbeszéd célja, hogy Krisztus jelenlétének és a Szentlélek működésének a jelét keresse és felismerje.³²

Mintha már az isztambuli Hagia Sophia mecsetté való átalakítására gondolna, a dokumentum mintegy tanulságként kijelenti: „Tudjuk, hogy a dialógus nehéz, és gyakran meg nem értett útja az egyedüli lehetőség, hogy tanúságot tegyünk Krisztusról.”³³

II. János Pál pápa az *Ecclesia in Europa* (Az egyház Európában) kezdetű apostoli buzdításában immár nem általánosságban, hanem konkrétan mondja ki, hogy „elmélyült és értelmes vallásközi dialógust kell folytatni az iszlámmal”. Később ezt pontosítja: „mert fontos a tisztességes kapcsolat az iszlámmal okosan, és a határok ismeretében, mert Istennek minden gyermekére vonatkozó üdvözítő terve rá is vonatkozik. Viszont szem előtt kell tartani a keresztény gyökerű európai kultúra és az iszlám kultúra közötti különbséget is.”³⁴ „Érthető ugyanis a keresztények megütközése és csalódottsága, akik például Európában befogadják más vallások híveit és biztosítják vallásgyakorlásuk lehetőségét, s ugyanakkor azt látják, hogy a keresztény vallás gyakorlását tiltják olyan országokban, melyekben ugyanazon vallások hívei mint többség kizárólagossá teszik a saját vallásukat. Az emberi személynek joga van a vallásszabadsághoz, s a világ minden részén mindenkinek „mentesnek kell lennie a személyek, társadalmi csoportok vagy bármiféle emberi hatalom részéről érkező kényszertől.”³⁵

Ferenc pápa is azt hangsúlyozza, hogy „korunkban különleges jelentősége van az iszlám híveivel való kapcsolatnak, akik napjainkban különösen is jelen vannak keresztény hagyományú országokban, ahol szabadon gyakorolhatják istentiszteletüket, és a tár-

²⁶ *Párbeszéd és igehirdetés*, 79.

²⁷ *A Katolikus Egyház Katekizmusa*, 842.

²⁸ *A Katolikus Egyház Katekizmusa*, 843. Erről még lásd: KRÁNITZ, M., *Egy Isten, két vallás. Azonosságok és különbségek a keresztény és az iszlám istenfelfogásban a Tanítóhivatal szemszögéből*, in *A Biblia és a Korán*. Szegedi Nemzetközi Bibliikus konferencia, 2007. augusztus 26–29, JatePress, Szeged 2008, 53–68.

²⁹ *A Katolikus Egyház Katekizmusa*, 2566.

³⁰ II. JÁNOS PÁL pápa, *Redemptoris missio* (liturgikus enciklika, 1990), Szent István Társulat, Budapest 1991.

³¹ *Redemptoris missio*, 55.

³² *Redemptoris missio*, 56.

³³ *Redemptoris missio*, 57.

³⁴ *Ecclesia in Europa*, 55–57.

³⁵ *Ecclesia in Europa*, 57. Lásd még: *A Katolikus Egyház Katekizmusa*, 2137: „Az embernek rendelkeznie kell a lehetőséggel arra, hogy a vallást magán és nyilvános formában szabadon gyakorolhassa.”

sadalomba beépülve élhetnek”.³⁶ Ferenc pápa még hozzát teszi: „Az iszlámmal való párbeszéd fenntartása érdekében elengedhetetlen a beszélgetőtársak megfelelő nevelése, nemcsak azért, hogy szilárdan és örömmel ragaszkodjanak identitásukhoz, hanem azért is, hogy képesek legyenek felismerni a másik értékeit, megérteni a kérései mögött rejlő aggodalmakat, és felszínre hozni a közös meggyőződéseket.”³⁷ Majd pedig a pápa megdöbbenő módon így fogalmaz, mintegy előrevetítve a Hagia Sophiával történeteket, és csatlakozva II. János Pál korábbi figyelmeztetéséhez: „Kérjük, hogy fogadjanak el és tiszteljenek bennünket is az iszlám hagyományú országokban. Kérem, alázattal könyörögve kérem ezeket az országokat: biztosítsák a szabadságot a keresztényeknek, hogy megünnepelhessék istentiszteletüket és hitük szerint élhessenek, tekintettel arra a szabadságra, amelyet az iszlám hívei élveznek a nyugati országokban!”³⁸

KERESZTÉNY VÁLASZ AZ EMBERI TESTVÉRISÉG JEGYÉBEN

Jóllehet a vallásközi párbeszéd számára nem kedvező egy keresztény templom iszlám imahellyé való átalakítása, az egyház mégsem tekinthet el attól, hogy „testvért lásson a másik emberben, akit szeretnie és támogatnia kell”. Erre a gondolatra épült Ferenc pápának a két évvel ezelőtti bátor cselekedete, amikor Abu-Dzabiban az Al-Azhar kairói főimámjával Ahmad al-Tayyebbel közös dokumentumot írt alá *Az emberi testvériségről a világ békéje és a békés emberi érintkezés érdekében* címmel, 2019. február 4-én. Ferenc pápa szerint a követendő út nem lehet más, mint a párbeszéd, az együttműködés és a kölcsönös megismerés.³⁹

Már jóval a Hagia Sophia sajnálatos esete előtt a pápa arra szólította fel a politikai élet vezetőit, hogy komolyan fáradozzanak a tolerancia, az együttélés és a béke kultúrájának terjesztéséért. A nemzetek irányítóinak kötelessége pedig, hogy fedezzék fel a béke, az igazságosság, a szépség, az emberi testvériség és az emberi együttélés értékeit. E szempontok figyelembevételével másként alakulhatott volna egy ősi keresztény templom körül kialakult vita.⁴⁰

A szentatya szerint nagyon fontos felébreszteni az új nemzedék szívében a vallási érzék fontosságát. A vallások ugyanis nem kelhetnek gyűlöletet vagy ellenségeskedést.⁴¹ Ferenc pápa a kairói főimámmal együtt annak a szilárd meggyőzésének ad hangot, hogy a vallások igaz tanításai arra hívnak, hogy ápoljuk a kölcsönös megismerés, az emberi testvériség és a békés együttélés értékeit.⁴² Az abu-dzabi dokumentum fontos eszköze lehet a vallásközi dialógus folytatásának, mert „Kelet és Nyugat kapcsolata vitathatatlan, és kölcsönös szükséglet”. A konkrét feladat a kultúrák cseréje és a párbeszéd.⁴³ A két egyházi vezető végül minden más vallási és világi képviselőnek megerősíti: „Isten

³⁶ FERENC pápa, *Evangelii gaudium* (2013, *Az evangélium öröme* kezdetű apostoli buzdítás), Szent István Társulat, Budapest 2014, 252.

³⁷ *Evangelii gaudium*, 253.

³⁸ *Evangelii gaudium*, 253.

³⁹ Már a II. Vatikáni Zsinat kérte a híveket – mintegy korát megelőzve –, hogy „működjenek közre a nemzetközi rend felépítésében, őszintén tisztelve a szabadságjogokat és a testvéri barátságot.” Vö. *Gaudium et spes*, 88.

⁴⁰ Vö. *Dokumentum az emberi testvériségről* (2019), 8–9.

⁴¹ Vö. *Dokumentum az emberi testvériségről* (2019), 11–12.

⁴² Vö. *Dokumentum az emberi testvériségről* (2019), 13.

⁴³ Vö. *Dokumentum az emberi testvériségről* (2019), 15.

arra teremtett, hogy megismerjük egymást, együttműködjünk, és egymást szerető testvérként éljünk.”⁴⁴

Az egyház közeledésének nagy jelét adta Ferenc pápa 2020. október 3-án, amikor Assisiben a Szent Ferenc sírja előtti oltáron aláírta a *Fratelli tutti* kezdetű új, egyben harmadik körlevelét, amelyben felhív a vallási és társadalmi kiengesztelődésre és az emberi testvériség megőrzésére.⁴⁵

2020. október 20-án Rómában a Sant’ Egidio közösség a harmincnégy évvel ezelőtti „Assisi imanap” mintájára vallásközi találkozót szervezett, amelyen részt vett Ferenc pápa, I. Bartholomaiosz konstantinápolyi pátriárka és az iszlám néhány képviselője is. A Capitoliumon az *Aracoeli* (’égi oltár’) Mária-templomban a „*Senki nem mentheti meg magát egyedül. Béke és testvériség*” gondolat jegyében voltak együtt római katolikus, protestáns és ortodox közösségek, ám a keresztényekkel egy időben imádkoztak a békéért az olasz főváros különböző helyszínein a zsidó, a buddhista, a hindu és az iszlám valláshoz tartozók.

A rendezvényen Ferenc pápa kijelentette, hogy „békére van szüksége a világnak, nem csak a vallásoknak, és e tekintetben nem lehetünk közönyösek. Csak a szeretet oltja ki a gyűlöletet, csak a szeretet győzi le végül az igazságtalanságot, csak a szeretet képes helyet készíteni a másíknak. Az Úr támogasson minket együtt a testvériség útján, hogy az élő Isten hiteles tanúi legyünk.”⁴⁶

⁴⁴ Vö. *Dokumentum az emberi testvériségről* (2019), 18.

⁴⁵ Vö. *Fratelli tutti*. Lettera enciclica sulla fraternità e l’amicizia sociale, in *Il Regno. Attualità e documenti*, 1 ottobre 2020, 522–575, és *Osservatore Romano* (domenica 4 ottobre 2020), 1–19.

⁴⁶ Vö. <https://www.vaticannews.va/hu/papa/news/2020-10/ferenc-papa-okumenikus-imatalalkozo-isten-hiteles-tanui.html>. (A kutatás ideje: 2020. november 2.)

A közjó, mint a katolikus társadalmi tanítás egyik központi fogalma

„Qui rem publicam curat, etiam se curat”.
(Sallustius)

„A törvénynek az a célja, hogy előmozdítsa az emberek egymás közti, és az embernek Istennel való barátságát”
(Aquinói Szent Tamás)

1. BEVEZETÉS

A jelen, s talán a mindenkori történelmi jelen egyik legfontosabb kérdése a társadalmi kérdés és annak helyes, immár nemcsak helyi, hanem globális méretű megoldása. A jó megoldás pedig főleg „azon fogalmak helyességétől függ, amelyeket az elmék a társadalom eredetéről, a társadalmi élet tényezőiről, az államhatalomról, a jogról, az erkölcsről, az emberről, az egyedeknek a társadalomhoz való viszonyáról maguknak alkotnak. Egy szóval a világnézet igazságától függ ez a kérdés”.¹ A világnézeti igazság eszméjét és eszményét képezi le valamiképp a társadalmakban érvényesülő igazságosság fogalma. Ez azt jelenti, hogy az uralkodó világkép, nevezetesen az emberről, közösségről, jogról alkotott fogalom szükségképp nyomja rá a bélyegét a korok igazságosság-fogalmára.²

Az idézetben felsorolt fogalmak igen szoros belső kapcsolatban vannak egymással, mintegy egymást határozzák meg és legitimálják. Az egyik ilyen alapvető fogalom a közjó fogalma is. Ennek helyességétől döntő mértékben függ ugyanis a társadalmi kérdés akár lokális, akár állami, akár pedig globális megoldása, vagyis az igazságos társadalmi és államközi viszonyok kialakítása és érvényesítése.

Minden világnézet megalkotja tehát a maga közjó fogalmának lényegi tartalmi jelleget. Ezért nem véletlen, hogy a közjó (*bonum commune*) a keresztény társadalmi tanításnak is egyik központi fogalma.³

Sok mindent érthetünk a közjó fogalmán, így a boldogságot, az utódokat, az univerzum rendjét, az emberi faj fenntartását és fennmaradását, a békét és az igazságosságot,

¹ PALUSCSÁK Pál (1909): A közjó sz. Tamás erkölcsstanában. *Hittudományi Folyóirat*, 20. évf. 353.

² SZEPESDI ERVİN (1942): *A törvényes igazságosság fogalma*. Stephaneum Nyomda, Budapest, 5.

³ KERBER, Walter (2003): Gemeinwohl. In HUNOLD, Gerfried W. (Hrsg.): *Lexikon der christlichen Ethik*. Band 1. Herder, Freiburg–Basel–Wien, 618. ORNAGHI, Lorenzo (2004): Bene comune. In CENTRO DI RICERCHE PER LO STUDIO DELLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA (a cura di): *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa. Scienze sociali e Magistero*. Vita e Pensiero, Milano, 69. Ezt tanúsítja az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma is, mely számtalanszor használja ezt a fogalmat. Az IGAZSÁGSSÁG ÉS BÉKE PÁPAI TANÁCSA (2007): *Az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma* (Szent István Kézikönyvek 12.). Szent István Társulat, Budapest, 383–384.

netán a közérdeket,⁴ a társadalom javainak összességét, a javak közös voltát, vagy a közhasznót, a közmegegyezést. E 'szinonimák' mintegy jelzik azt, hogy a közjó fogalma sok és sokféle tartalmi (világnézeti) árnyalatot vehet fel, és vett is fel a történelem során.⁵ Úgy látjuk, hogy helyes (klasszikus-keresztény) értelme már a 20. században meglehetősen elhomályosult,⁶ sőt az uralkodó bölcséleti felfogások (pozitivisták, laicisták, historicisták) szerint már betöltötte történelmi szerepét, s immár végleg a múlté.⁷ Ezzel a látásmóddal a keresztény világfelfogás szöges ellentétben áll; sőt, azt állítjuk, hogy az új- és legújabb kori történelem ambivalens fejlődésének, hallatlan nagy társadalmi katalizmáinak épp egyik fő oka tulajdonképp a középkorban még helyesen értett közjó és annak lényegét adó természetjog fogalmának kilúgozása, elfelejtése, elfelejtetése, megtagadása, módszeres üldözése.⁸

Mindenképp vissza kell tehát térniünk a közjó időtálló fogalmához és ahhoz kell igazítani akár az egyéni, akár a társadalmi tudatot, akár a politikai életet.⁹ Így lesz képes az egyén valóban emberhez méltóan élni,¹⁰ így lesznek a társadalomban igazi közösségek a ma csoportoknak nevezett ál- és alkalmi közösségek helyett.¹¹ Valódi haladás, béke, virágzás másképp el sem képzelhető az emberi életben.

2. ELŐZETES MEGFONTOLÁSOK

Az ember egyszerre társas és politikai lény is,¹² vagyis személy, aki csak szereteteivel, népével, illetve embertársaival szolidárisan tudja kibontakoztatni magát, valamint ha ő is szolidáris szerettei, népe és minden embertársa iránt (így vállal hasznos és értékes tagjává a társadalomnak).¹³ Csak e kölcsönösség esetén adottak azok a feltételek, amelyek éppé tesznek egy emberi közösséget, s teszik valóban emberivé az emberi kapcsolatokat. Az egyéni mellett tehát a szolidáris vagy közösségi (immár emberiség-) tudat is az em-

⁴ Van a közérdeknek egy sajátos leírása, mely igen közel áll a keresztény értelemben vett közjó fogalmához: „A közérdek feltehetően az, amit az emberek választanának, ha világosan látnának, józanul gondolkodnának, érdek nélkül és jóindulatúan cselekednének”. Vö. LIPPMANN, Walter (1993): *A közjó filozófiája*. Bagolyvár Kiadó, Budapest, 38.

⁵ Ennek részleteiről bővebben lásd TÖRÖK Csaba (2010): Közjó vagy közérdek? Megfontolások a gazdasági világválság kapcsán. *Communio*, 18. évf. 1–2. sz. 63–81. TURGONYI Zoltán (2012): A közjó újrafelfedezése. In BAKOS Gergely (szerk.): *Korunk iránnyűje: A Caritas in Veritate kezdetű enciklika jelentőségéről* (Scintillae Sapientiae 2.). L'Harmattan–Sapientia, Budapest, 41–46.

⁶ SOMOGYI József (1943): A közjó. *Athenaeum*, 29. évf. 1. sz. 2. RYBKA Ryszard (2019): Il bene di tutti e di ciascuno: Il carattere morale del bene comune in san Tommaso d'Aquin. *Angelicum*, 96. évf. 3. sz. 367–368.

⁷ COMPOSTA, Dario (1983): *Filosofia morale ed etica sociale* (Subsidia Urbaniana 4). Urbaniana University Press, Roma, 175.

⁸ LIPPMANN (1993): 89–100.

⁹ A keresztény világfelfogás hűségesen ápolja a közjó eredeti fogalmát és meg is kísérli applikálni azt a mai körülményekre. Erről pl. bővebben lásd SCHNARRER, Johannes Michael (Hrsg.): *Gemeinwohl und Gesellschaftsordnung* (Beiträge zum Naturrecht). Herold-Verlag, Wien 1997.

¹⁰ BERTI, Enrico (2014): *Il bene di chi? Bene pubblico e bene privato nella storia*. Marietti, Genova, 25.

¹¹ TAUBER Tamás (2020): Középpontban a közösség – humánökológiai és keresztény szemmel. In NOBILIS Mária – VIDA Márta (szerk.): *Környezet, teremtés, felelősség* (Sapientia Füzetek 35.). Budapest, L'Harmattan – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, 135–139.

¹² RYBKA (2019): 372.

¹³ RIZZELLO, Raffaele (1992): La legge morale per il bene della persona e per l'amicizia tra le persone. *Angelicum*, 69. évf. 3. sz. 377.

beri természet lényegi része.¹⁴ Miközben a közösség adja meg az egyén számára az értékmegvalósítás anyagi, erkölcsi és szellemi feltételeit,¹⁵ addig a hivatását megtalált és felvállalt egyén önmagáért, övéiért, népéért, az egész emberi nemért is egyaránt munkálkodik.

Mi emberek ahhoz, hogy az életünket tisztessen leélhessük (mert ennyi és nem több a földi élet lehetősége és célja!), bizonyos anyagi és szellemi javak megszerzésére, előállítására és ennek nyomán használatára szorulunk.¹⁶ Továbbá a talált és munkával előállított javakat igazságosan kell elosztanunk, mivel csakis így tudjuk zavartalanul élvezni azokat. Ehhez a boldogító állapothoz a különböző természetes és mesterséges (de nem természetellenes!) közösségeink segítségével, illetve azok kellő vezetésével juthatunk. Közösségen itt nemcsak a jelen nemzedéket, ha nem az összes elmúlt és jövőendő nemzedéket is értjük.¹⁷

Az ember alapvető relációi az alábbiak: viszony önmagához, a társadalomhoz (felebaráthoz), a környezethez (a kozmoszhoz) és az Istenhez.¹⁸ Mindaz, ami ezen kapcsolatok épsége ellen van, nem lehet java sem egyénileg, sem társadalmilag az embernek.¹⁹ Ezeknek a viszonyoknak a helyes megállapításától és azok egyéni és társadalmi védelmétől, valamint a felelős személyes életvezetéstől függ elsősorban az ember földi üdvössége, vagyis jóléte és jól-léte. Ehhez pedig ép tekintélyre van szükség a társadalom minden rétegében.

Az ember természetes közösségei: a család, a nemzet, az állam és a vallás. Ezeknek is megvan a maguk közjava, illetve minden társadalmi alakulatnak, sőt, az államoknak és azok közösségeinek is.

¹⁴ SOMOGYI (1943): 1. és SOMOGYI József (1941): *A nemzeteszme*. Szent István Társulat, Budapest, 15–20.

¹⁵ KECSKÉS Pál (1938): *A keresztény társadalomelmélet alapelvei*. Szent István Társulat, Budapest, 91.

¹⁶ Hogy melyek ezek a javak és milyen értékhierarchiájuk van, erről bővebben lásd BORBÉLY Kamill (2009): *A keresztény életalakítás elmélete*. Bencés Kiadó, Pannonhalma, 57–59. Röviden összefoglalva öt nagy csoportja van az emberi javaknak: Vannak 1. az anyagi javak, melyek szükségesek és hasznosak az emberi élet fenntartásához. 2. Maga az élet, az emberi élet is alapérték, s ennek kifejeződése az egészség, melyre minden normális ember természetes módon törekszik. 3. A személyiség értékei a kifejlődött ember szellemi tulajdonságainak összességét jelentik. Az érett személyiség ugyanis tudatában van a maga testi, lelki és szellemi erőinek, képességeinek. Különbséget tud tenni értékes és értéktelen cselekvés között és szabadon választ közülük, amiért felelősséget érez. Ez a felelősségvállalás adja az embernek a függetlenség tudatát és a szabadság érzetét, vagyis az emberi méltóságot. 4. Az emberi közösségek (család, nemzet, állam, egyház) hordozzák az ún. kulturális értékeket. Ezek nemcsak lehetővé teszik az emberi személyiség kibontakoztatását, hanem olyan szellemi értékeket hordoznak, amiket az egyes ember maga sem létrehozni, sem pedig teljesen birtokolni nem tud (nyelv, tudomány, művészet, jog, vallás, stb.). Végül 5. az abszolút jó értéke: az előbb említett négy értékcsoporthoz nem tudja mindenestül kielégíteni az ember vágyakozását, igényeit, mivel a végtelenre vágyik. Ez lenne a vallási érték, mely az értékek csúcán áll, hiszen az emberi élet értelmének beteljesítőjeként mutatkozik. Természetesen, az öt értékcsoporthoz egyszerre igyekszik érvényesülni az emberi életben, de az emberi életvezetés vezérének a legfőbb értéknek kell lennie, ennek kell(ene) áthatnia a többi értéket. Ezért a felsorolás egyúttal értékhierarchiát is jelez. Minden cselekedetünk az erkölcs normája alá esik: az anyagi javak használata, az élet fenntartása, az emberi személyiség kibontakoztatása és a kulturális javak művelése egyaránt. Az emberi tevékenység csak akkor válik emberivé (etikussá), ha az alacsonyabb rendű szolgálja a magasabbat, s ha az alacsonyabb rendűt azért valósítjuk meg, hogy létrejöhessen a legmagasabb rendű cél, vagyis az Isten szolgálata. Ebben a modellben ugyancsak feladatként, küzdelemként jelenik meg az értékhierarchia helyes birtokba vétele és érvényesítése. Más szóval küzdés, szenvedés révén tanuljuk meg helyesen használni a szabadságunkat.

¹⁷ SOMOGYI (1943): 1.

¹⁸ Megjegyezzük, hogy az ember önmagával és Istennel szemben csak *metamorfice* lehet igazságos, a szó szoros értelmében csak embertársával, illetve az embertársai alkotta közösségekkel tud igazságos lenni.

¹⁹ PALUSCSÁK (1909): 360–361.

Ha van közjó vagy közös jó, akkor kell lennie egyéni jónak is. Mindkettőnek megvan a maga sajátos célja, java, ezeket kell a tekintélynek összehangolnia. A keresztény felfogás szerint nincs önmagában véve kibékíthetetlen ellentét az egyéni érdek (jó) és a közjó (közérdek) között, hanem épp ellenkezőleg, kölcsönösen feltételezik egymást: „A magánügy mint az ügyek egyik faja, különbözik a másik fajtól, a nyilvános ügytől, mint a magánérdek különbözik a közérdektől, vagy a magánjog a közjogtól a jogtudományban. A kettőt megkülönböztetjük egymástól; de egyiknek sem szabad ellenkeznie a másikkal. Se magánügy nem lehet olyasmi, ami a közügynek kárára van; sem pedig a közügy nem nyomhatja el, nem teheti lehetetlenné a jogosult magánügyet. Ez a keresztény civilizációnak az ókori pogány civilizációval szemben lényeges eleme, ez az egyéniség joga, melyet ő ismertetett el a világgal s amelyen egész újkori haladásunk alapszik. Az egyén nem enyészhet el az egészben, az egyetemesben; de, mint öncéllal bíró erkölcsi lény, egyéniségét, mint a társadalom tagja is megtartja. Viszont az összes polgárok szükséges közülete, az állam, a társadalom, az összesség jogos érdekeit fenntartani és védeni tartozik ott, ahol az egyéniség a maga jogát egyoldalúlag túlhajtani hajlandó”.²⁰ Azt kell tehát mondanunk, hogy e két fogalom korrelatív fogalompár, mintegy egymást világitják meg, egymást kölcsönösen befolyásolják.²¹ Sőt, az a tételünk, hogy ha bármelyik gyengülkedik, az a másik gyengülését is magával hozza, és fordítva, ha egyik erősödik, akkor a másik is fejlődni fog.

Somogyi József találó módon érzékelteti e kölcsönhatást: „A családi közjót pl. csak a családi együttélés valósíthatja meg, csak a családi közösségben, csak a családtagok számára biztosítható. Nem a családtagok egyéni javainak összege, hanem a családnak, mint ilyennek közös java. Ezért a családból kivált tagok sem élvezhetik tovább. Lehetnek egy család tagjai egyéni javakban szegények, de nagy mértékben fejlett a család által nyújtott közjó, a kölcsönös szeretet, összetartás, támogatás. Viszont e családi közjó nagy mértékben hiányzik ott, ahol a családtagok egyéni javakban dúskálnak ugyan, de állandó közöttük a viszály, széthúzás, ellenségeskedés. Ugyanígy az állam, a nemzet által nyújtott közjó sem tevődhet össze pusztán az atomizált állampolgárok magánjavaiból. Valamely állam, bár polgárai egyénenként nem vagyonosak, a közjó szempontjából mégis gazdagnak mondható, ha kiválóan biztosítja a közjót, a külső és belső biztonságot, a jogrendet, az egyének boldogulásának feltételeit, a javak igazságos elosztását stb. Viszont ezek hiányában az állam közjavak szempontjából szegénynek mondható, bármily bőségével is rendelkeznek egyes állampolgárok az egyéni javaknak. Ahhoz pedig aligha fér kétség, hogy jobb a békés, összetartó, egymásért áldozatkész családban szegénynek lenni, mint gazdagon örökös családi háborúskodásban élni. Jobb szegénynek lenni közjavakban gazdag államban, mint gazdagnak lenni ott, ahol a jogrend, a közbiztonság elemei is hiányoznak”.²²

A jól működő társadalomban tehát „a közjót szolgáló, természetes közösségek lényegükénél fogva egymással összeegyeztethetők, sőt kiegészítik egymást. Az egymás

²⁰ DUDEK János (1914): A vallás mint magánügy. In DUDEK János: *Dogmatikai olvasmányok*. Szerzői kiadás, Budapest, 282.

²¹ KECSKÉS (1938): 89.

²² SOMOGYI (1943): 2-3. A közjó nem azonos a gazdasági jóléttel, mivel ez önmagában nem biztosítja a személy kibontakozását. Nem lehet azonos a közrenddel sem, mivel az csak azokat a közhatalom által garantált javakat biztosítja, mint amelyek a béke és közbiztonság, az igazságosság és a közkerölcs. Vö. COCCO, Felice (1974): Stato. In ROSSI, Leandro – VALSECCHI, Ambrogio (diretto da): *Dizionario enciclopedico di teologia morale*. Edizioni Paoline, Roma, 1050.

mellé-, illetve föl- és alárendelt közösségek így egy hierarchikus közösségrendszert alkotnak és minden egyén nem csupán egyetlen közösségnek, hanem ilyen közösségrendszernek a tagja. Az egyes közösségek rangsora pedig az általuk megvalósítandó közjavak, értékek hierarchiájától függ”.²³ Az egyes kisebb közösségek, szerveződések közjavát egy nagyobb közjó, a nemzet, az állam közjava, illetve az emberi nem közjava (az emberiség fennmaradása és tökéletesedése), illetve az Univerzum rendje, mint legfőbb teremtett közjó teszi lehetővé. E felett áll az isteni közjó, az örök törvény, sőt, maga az Isten, mint legfőbb igazság, jóság és szépség.²⁴ E rend értelmese és bölcsen kialakított rend, melyet egyénnek és közösségnek egyaránt fel kell ismernie és követnie.²⁵ Az ember és a különböző emberi közösségek, csoportok számára jó élet csak olyan feltételek között lehetséges, ahol a részleges közjó beleilleszkedik a mind nagyobb egészbe, melytől függ létük és jó működésük. Vagyis ott lehet jó élet (jóllét), ahol az egyénnek nemcsak jogai vannak, hanem a közösséggel szemben kötelességei is.²⁶ Sőt, e kötelességeknek van primátusa a jogokkal szemben.²⁷ Ebbe a nemzetek feletti közjóba nemcsak a mindenkori jelen nemzedék, vagyis a múlt és a jövő nemzedékek is beletartoznak.²⁸

Ámde erre az emelkedettségre csak az érett személyiségű emberek, polgárok, államférfiak képesek és készek. Fogalmazhatjuk tehát úgy, hogy mind a közjó, mind a magánjó akkor virágozik egyszerre, ha az adott társadalmat többségében és főleg vezetőiben ilyen személyiségű emberek alkotják. Nevezzük az ilyen embertípust a valóban (legalább anonim módon) krisztusi embernek (Aki nincs ellenem, velem van.). A társadalomnak tehát nemcsak annak lehetőségét kell biztosítania, hogy ki-ki eljuthasson a személyi érettségnek erre a fokára, hanem az egész kultúrának, vagyis a közjónak ezt kell előmozdítania. Így a nevelésnek, a jogrendnek, a közérkölcnek, a gazdasági és politikai rendnek, stb. egyaránt.

Az emberi természetben benne van tehát a társasságunk, vagyis társadalmat alkotunk, s ez generációk sokaságát felölelő szerves egység. Az egyén csak egy jól szervezett társadalomban tud valóban teljes életet élni. Az ember ugyanakkor nem pusztán passzív módon fogadja el az előtte álló természeti, illetve társadalmi rendet, hanem megértve és elfogadva azt őrizni, fejleszteni akarja. Ez lenne a civilizáció és a kulturálódás folyamata.²⁹ Am erre az őrzésre, valódi fejlesztésre újfent megállapítjuk, hogy csak az érett személyiségű, ép világnézetű, a kivívott külső és belső szabadsággal valóban felelősen élni tudó ember és társadalom képes.

²³ SOMOGYI (1941): 27–28. Somogyi József ilyen természetes közösségeknek tekinti a családot, a törzset, a népet (politikai szervezethez terén a községeket, az államokat és a nemzeteket), a hivatásközösségeket, a vallásközösségeket, végül magát az egész emberiséget.

²⁴ TURGONYI Zoltán (2017): Un professore ungherese dell’Angelicum contro il capitalismo. La concezione tomista di Sándor Horváth O.P sul diritto di proprietà. In RUSPANTI, Roberto – TURGONYI, Zoltán (a cura di): *Tra una guerra e l’altra: Incroci fra Italia e Ungheria: storia, letteratura, cultura, mondo delle idee*. Centro Ricerche di Scienze umanistiche dell’Accademia Ungherese delle Scienze, Budapest, 331–332. RYBKA (2019): 380–381.

²⁵ RIZZELLO (1992): 381.

²⁶ RYBKA (2019): 374.

²⁷ Erről részletesen lásd BELLINI, Piero (2004): *Del primato del dovere*. Soveria Manelli, Rubbettino. Illetve BOTOS Katalin (2019): *A közjó apostolai. Történelemformáló személyiségek a XX–XXI. században*. Kairosz Kiadó, Budapest, 19–29.

²⁸ AGIUS, Emmanuel (2020): A teremtett világ az egész emberisége: felelősségünk a jövő nemzedékei iránt. In NOBILIS Mária – VIDA Márta (szerk.): *Környezet, teremtés, felelősség* (Sapientia Füzetek 35.). L’Harmattan – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, 75–77.

²⁹ TURGONYI (2012): 51–52.

A társadalomnak és az „összes társadalmi alakulatainknak az a célja, hogy az ember egyéni életét előmozdítsák azért, hogy kipótolják ama hiányokat, amelyek az egyes ember életét árnyékszerűen kísérik s életét megnehezítik, tökéletlenné vagy egyáltalán lehetetlenné teszik. (...) A társadalom célja tehát, hogy életet adjon, hogy az egyes ember s vele együtt az emberiség bőségesebb, tökéletesebb életet élhessen. Ahol pedig élet van, ott organizmus, szerves lény is van. Ennek pedig az a lényege, hogy az egyes tagok működése egy cél szolgálatában álljon, hogy a különféle rangú és rendű szervek és ezek életmegnyilvánulásai az egész organizmus közös javát célozzák. (...) A kormányzás feladata, hogy a társadalommal megvalósítsa a közös célt”.³⁰

A boldogulásnak, a kultúrának és az egyetemes jónak, mint a közjó szinonimáinak – Kamocsay Jenő szerint – sajátos egyéni és közösségi feltételei vannak. A szerző ezen egyéni tényezők közt szerepelteti a szabadságot, a vallást, a munkát és a hatalmat, vagyis a társadalmi tekintélyt. Lássuk ezeket a tényezőket kicsit részletesebben. Kétféle szabadságot kell a vallásnak és a hatalomnak biztosítania: az egyénit (ez a szabad, vagyis felelős cselekvés lehetősége), illetve a politikait (amikor is az egyén az egyéni szabadsága érdekében mások magatartását is befolyásolhatja). Csak e két szabadság egyidejű érvényesítése biztosíthatja az egyén testi-lelki fejlődését, s kerülhető el a rabszolgaság és a jobbagság. Itt egy – megítélésünk szerint – nagy jelentőségű észrevételt tesz Kamocsay: A közjó, vagyis „a boldogság szempontjából azonban (...) a lényeg nem az, hogy az állam életében ’önelhatározólag’ részt vegyünk, ily értelemben vett politikai szabadságot élvezzünk, hanem az, hogy magát a szabadságot, a természeti szabadságot, tehát azt, mely végtelen lényegiünket szolgálja, bírassuk. A conventionalis értelemben vett politikai szabadság ezt a természeti szabadságot még nem biztosítja, miből következőleg az egyén természeti szabadságának nem okvetlen alkotórésze az a lehetőség, hogy az egyén az államakarat megalkotásában és az államélet vitelében részt vegyen. Az ember, épp mert hivatásában, szellemiségében végtelen, kell hogy belássa, hogy szabadságának mások szabadsága feltétlenül korlátokat állít és hogy ezeket a korlátokat el kell fogadnia, mert amennyiben ezt nem teszi, emberi mivoltát, végtelen lényegét, lelki és szellemi értékeit veszti el. Ez a szabadság az igazság az embervilágban, mely mint cselekvési szabály: a jog. Ki szabadság után kapkod (...) ha értelmes s ismeri önmagát, kénytelen átlátni, hogy nem boldogul, hacsak külső szabadságának használatában az egyenlőség szabályától nem vezéreltetik, ezen gondolatját: ’én szabad vagyok’, a tétellel: ’mások is mindnyájan szabadok’ mindenkor tökéletes összhangzásban tartván. (...) Az egyéni szabadsággal kapcsolatos kérdések közül kétségtelen a legfontosabb annak a határnak megállapítása, melyen túl e szabadság nem terjedhet anélkül, hogy mások szabadságát meg ne rövidítené. Ez a határ azonban nem állapítható meg örök időkre szóló, változtathatatlan érvénnyel, hanem csak időlegesen, az időbeli és helyi viszonyoknak, a közszellemnek, valamint a fennálló egyéb körülményeknek megfelelően. (...) Még mindig eldöntetlen azonban a kérdés, hogy ki által és hogyan történjék az egyéni és politikai szabadság határának megállapítása. Annyi kétségtelen, hogy a szabadság határait csakis az a tekintély állapíthatja meg, amely saját létének alapját abban a körülményben látja, hogy a fennforgó adottságok között saját maga és az ember célját: az egyetemes emberit legjobban fejezi ki, és azt iparkodik is a lehető legtökéletesebb módon és mértékben megvalósuláshoz juttatni. Ez a tekintély (...) az államhatalom”.³¹ Az államhatalom üdvös működése azon-

³⁰ HORVÁTH Sándor (1927): *Krisztus királysága*. Credo Kiadás, Budapest, 176–177.

³¹ KAMOCSEY Jenő (1939): *Célvalóság az állam és az egyén viszonyában*. A szerző kiadása, Budapest, 18–19.

ban nem feltétlenül kívánja a nép meghallgatását, illetve e kinyilvánított 'népakarat' minden áron való érvényesítését. Ugyanis „kétségtelen, hogy a nép *concretizált* céljainak, kívánságainak, panaszainak és óhajainak ismerete és lehető figyelembe vétele feltétlenül kívánatos a szabadság korlátainak megállapításánál, de az államhatalom részéről ez ismeretek megszerzésének nem egyedüli és nem is okvetlenül legtökéletesebb módja a nép közvetlen meghallgatása. A hatóságok lelkiismerete, tudása és jólinformáltsága esetleg sokkal nagyobb biztosíték a nép óhajainak megismerésére, mint a népnek szavazás útján történő megszólaltatása, melynél a tömegpszichológiai torzítások el nem kerülhetők. Az egyén szempontjából ez a kérdés elsősorban *bizalom* kérdése. Az egyén (a maga) szabadságát nem fogja félteni akkor, ha ezt olyan szerv korlátozza, mely lelkiismerete, tudása és jóakarata folytán annak bizalmát bírja, melyről az egyén tudja, hogy szabadságát kisajátítani nem akarja, hogy az a hatalmát a köz javára és ebben az ő érdekeinek is megfelelően fogja gyakorolni; ezzel szemben az egyéni szabadság legnagyobb mértékben biztosítása sem lesz képes az egyénben kiváltani e tények elismerését és a meglegedettséget, ha a bizalom a szabadság határait megállapító orgánnummal szemben hiányzik”.³²

A szabadság azonban csak keret; kerete annak, hogy az egyén értelmesen és értékesen tevékenykedjék. Vagyis a szabadság, a keret csak akkor minősül boldogító értéknek, ha a tartalma is érték, amit végső soron a vallás ad és igazol. Fontos értékhordozók a tudomány, a művészet, a munka világa is, ám ezek értéke az igaz vallással szemben nagyon szerény (bár mindegyik felveti a valláspótlék ismertető jegyeit, vagyis úgy funkcionálnak, mintha vallások lennének). A munkának is a vallás ad végső értelmet és legitimitációt.³³ Végül eljutottunk a hatalomhoz, vagyis a társadalmi tekintélyhez, melynek célkijelölése és a meghatározott célra való motiválása, rászorítása nélkül sem a szabadság, sem a vallás, sem a munka nem vezet eredményre, vagyis az egyén és a társadalom rendjének, békéjének és meglegedettségének nyugalmához.

Az egyén nemcsak a saját akaratát érvényesíti, hanem döntő módon hat akaratára a családja, a népe (nemzete) és az állama is. Ezek is a közjó, vagyis a boldogság nagy alakítói, az egyén nagy szükségei. Ugyanis „ha az egyén e közösségi szükségei nem nyernek kielégítést, az – hacsak a vallás nem jön segítségére – épp oly boldogtalan lesz, mintha legegényibb lényegétől, szellemiségétől, vallásától, szabadságától, mindennapi kenyerétől fosztották volna meg”.³⁴

A családban az összetartozás vezérmotívuma a kölcsönös szeretet. E feltétlen szeretet megtapasztalása nélkül aligha képes az ember valóban felelősen élni a szabadságával. Ám a családok sem élnek izoláltan, hanem összeköti őket a közös sors, s egyfajta közös szellem, vagy lélek hatja át a népeket, nemzeteket. Itt is egyfajta szeretet az oka az összetartozásnak, ám azért a „néplélek más, mint a néphez tartozó egyesek lelke, ettől különálló, de semmi esetre sem független. A néplélek eruptive csak igen ritkán, háborúk vagy forradalmak esetén nyilvánul meg, s ezért mondhatjuk, hogy a passzivitás annak jellemzője; kétségtelen azonban, hogy a néplélek e passzivitása ellenére is hatással van az egyénre és az államra egyaránt és hogy bizonyos értelemben és bizonyos mértékben befolyással lehet a vallás teremtette erkölcsre is. (...) Az egyén és a nép egymással való kapcsolatának következménye viszont az, hogy a boldogság nem lehet kifogástalan akkor, ha az egyén – aki egyszersmind a nép alkotója is – annak a népszellemnek ellenére

³² Uo. 20.

³³ Uo. 21-24.

³⁴ Uo. 25.

kénytelen életét folytatni, cselekedni, esetleg tétlenségre kárhozhatóvá lenni, amely az ő lelki, szellemi egyéniségét kialakította, az életről való felfogását megalkotta”.³⁵ Ám a végső egyesítő az állam, ugyanis sem a szabadság, sem a vallás, sem az élethez szükséges javak békés megszerzése, birtoklása és gyümölcsöztetése, sem a családi és társadalmi élet nem lehet meg állam nélkül. Ez ugyanis „a közös rendeltetés eszméje és eszménye által egybefűzött egy vagy több nép, azaz nemzet legfőbb hatalmi szervezete. (...) Az állam (...) e Földön a legfőbb hatalom, minthogy pedig a hatalom pszichikai tartalommal bíró fizikai adottság, tudat, akarat és erő: az állam személyiségnek tekintendő”.³⁶ Ám ez a hatalom, illetve az általa megtestesített cél (boldogság, közjó) csak viszonylagosan öncél, minthogy a rábízottakat kell szolgálnia, mivel „maga is csak részletcélja és quasi eszköze az emberi rendeltetésnek és ebben Istennek. Az állam túllépi rendeltetését, ha nem az egyénekben élő, megvalósulni törekvő és boldogságot eredményező emberi eszmét szolgálja. (...) Az államhatalom nem helyezkedhetik szembe az állam rendeltetésével, nem lehet ellensége az egyén rendeltetésének és boldogságának, sőt nem lehet még csak közömbös sem az egyén végtelen értékeinek érvényesülési lehetőségeivel szemben. (...) A szuverén hatalomnak is van határa, s ez nem más, mint azoknak a természeti törvényeknek határa, melyeknek védelmére e hatalom létesült”.³⁷ A jó államnak hallatlan sokat köszönhet akár az egyén, akár a család, akár a nép, mivel mintegy „kitermeli és megformálja azt a lelki és szellemi erőt, mely az állam sajátos hivatását és értékét megadja, s amely a *nemzeti Genius* fogalmának tartalmát alkotja. (...) A nemzeti Genius az államnak a nemzet faji, népi, történelmi, földrajzi, gazdasági és egyéb tényezői határerdőjében alakult lelkesége. A nemzeti Genius az államot alkotó nép vagy népek lelke és szelleme, mely egységes nemzeti lélekke alakulva a kollektív szükségletek kielégítését nemzeti hivatássá magasztosítja és e hivatás keretében valósítja meg azokat az egyedülálló magasztos értékeket, melyek az államot az egyetemes erkölcsi és kultúrközösség nélkülözhetetlen tagjává teszik”.³⁸ Az állam által célként kitűzött cél egyetemes jó, melyre a hatalomnak és a polgároknak egyaránt törekedniük kell. Kamocsay Jenő ezt az egyetemes jót kultúrájának is nevezi. Azt állítja, hogy mind „az államot, mind az egyént közös cél, a kultúra és ebben a boldogság mozgatja. Midőn az egyén boldogságára vágyva szabadságáért küzd, vallása szerint él, családjának és saját magának fenntartásáról gondoskodik, hazája érdekeit védi: éppúgy a kultúrán dolgozik, mint azon dolgozik az állam is akkor, midőn jogszabályaival, hatalmi erejével, a benne uralomra jutott közszellemmel az egyént boldogságának megvalósításában támogatja, s amikor ezek által, de ezektől függetlenül is, sajátos nemzeti hivatását betölti”.³⁹

A fentiek alapján azt kell tehát mondanunk, hogy az egyén értéktörekvéseinek realizálása (személyiségének kiteljesítése) a közösség védő, nevelő, segítő, helyes életcél sugalló és ösztönző támogatása nélkül nem lehetséges. A közösségnek ezt az egyént kísérő sokféle támogató jelenlétét nevezhetjük közjónak.⁴⁰ Ám ezen értéktörekvések, és a közjó általi támogatásuk az értelmes teremtmény értelmes törekvései. Ennek megfelelően sem a nagy természet, sem az emberi természet nem tekinthető sem sérthetetlen

³⁵ Uo. 26-27.

³⁶ Uo. 27-28.

³⁷ Uo. 29.

³⁸ Uo. 32.

³⁹ Uo. 36.

⁴⁰ KECSKÉS (1938): 88.

tabuként, sem pedig tetszés szerint alakítható valóságnak.⁴¹ A kozmosz és benne az ember alapvető rendjét a teremtett szellemnek tudomásul kell vennie. Ez inkább egyfajta szimbiózis, semmint parazita életforma felvételét és fenntartását jelenti. Meg kell jegyeznünk, hogy ez a helyes építkezés csak egy ép társadalomban áll így, mivel a tömegbefolyás és az értéktudatot vesztett hatalom révén az egyén sorsa is inkább bukásra van ítélve. Ilyen viszonyok közepette a kulturális evolúció során elszaporodnak az ún. megszaladási jelenségek,⁴² súlyos kataklizmákat okozva a társadalomban és a bioszférában (holnap talán már a naprendszerben!) egyaránt. Ám az embert erkölcsileg így „lealázó, igazi javával ellentétes, rendeltetésétől eltérítő cél értékhiány, mely belső ellentmondás nélkül nem nevezhető közjóknak, s az ilyen célt szolgáló egyesülés objektív ítélőképességgel nem tekinthető közösségnek”.⁴³ Más szavakkal a közjó az emberi fajnak, mint erényes emberek sokaságának és értelmes tevékenységüknek a fenntartását jelenti. Az erkölcsi és értelmi erények pedig az egész emberi tevékenységet magukba foglalják.⁴⁴

Végeredményben az ember, mint bármely közösség tagja „nem olvad be úgy a közösségbe, hogy ott elvesztené önállóságát, erkölcsi felelősségét: személyiségét, sőt: a felsoroltaknál alacsonyabb rendű anyagi javait sem. Nem vész el az egyén java a köz szolgálatában, mert a közösség java és a tagok java nem áll ellentétben egymással, hanem természetesenül összetartozik. Személyi önállósága pedig megmarad a tagnak, mert bár valóban lényegi a tag és közösség kapcsolata, az ember célja nem merül ki a tagságban: a közösség szolgálatában. A végső cél: Isten. Hozzá a végcél alárendelt értékének: a közjóknak a támogatásával kell eljutnia”.⁴⁵

3. A KÖZJÓ FOGALMA A KERESZTÉNY BÖLCSELET FELFOGÁSÁBAN

A fentebbi elemzés arra mutatott rá, hogy az ember csak közösségben élhet és teljesebbé válhat, s a közösség is csak addig marad fenn, amíg vannak azt építő önzetlen tagjai, nagy társadalomformáló egyéniségei, illetve ép tekintély animálja, szervezi, vezeti a közös cél felé. Az egyén és a közösség java és célja közti sajátos és belső kapocs a közjó.

Ezért a közjó jelentheti 1. mindazokat a társadalmi feltételeket, melyek biztosítása révén a társadalom tagjai és kisebb alakulatai tökéletesebb életet élhetnek.⁴⁶ 2. Jelentheti a társadalom megvalósítandó célját. 3. Jelentheti a társadalom által gondozott és biztosított kulturális javakat. 4. Jelentheti azt a közös emberi tevékenységet, melynek révén e feltételek és javak előteremtődnek, s a társadalom tagjai jól, vagyis emberi módon, azaz erényes életet élhetnek.⁴⁷ Ám ehhez a társadalmat alkotó emberek egymásra hangolt felelős cselekvésére van szükség.⁴⁸ Ez azonban alapvető világnézeti egyetértés és – ahogy

⁴¹ TURGONYI (2012): 52

⁴² Erről bővebben lásd CSÁNYI Vilmos – MIKLÓSI Ádám (szerk.) (2010): *Fékevesztett evolúció. Megszaladási jelenségek az emberi evolúcióban*. Typotex, Budapest.

⁴³ KECSKÉS (1938): 107–108.

⁴⁴ TURGONYI (2012): 48–50.

⁴⁵ SZEPESDI (1942): 45.

⁴⁶ Ide sorolhatjuk a kultúra javait, az emberi faj fennmaradásának biztosítását, az emberi lét bizonyos fizikai és biológiai feltételeit: energiaforrások, nyersanyagok, kedvező ökológiai adottságok stb. Vö. TURGONYI, Zoltán (2008): *La legge naturale ed il bene comune. Iustum Aequum Salutare*, 4. évf. 4. sz. 87.

⁴⁷ ROBLEDA, Olisius (1967): *Definitionis boni communis declaratio. Periodica*, 66. évf. 1. sz. 139–145. és TURGONYI (2012): 43–45.

⁴⁸ VIRT László (1999): *Katolikus társadalmi alapértékek*. Márton Áron Kiadó., Budapest, 98.

már utaltunk rá – kellően működő hatalom nélkül lehetetlen. Egyszerre cél és feladat is az egyén és a társadalom részéről a közjó megfogalmazása és megvalósítása.⁴⁹ Mindez – amint említettük már – szoros kapcsolatban van elsősorban az igazságossággal,⁵⁰ melyet a Szentírás is hangsúlyoz, mivel „a közjóval kapcsolatban hozható bibliai szövegek többnyire olyan állapotot írnak le, amelyek igazságosság, bölcsesség, előrelátás vagy szeretet következményének tudják be a vágyott cél elérését”.⁵¹

A közjó tehát „olyan javakból áll: amit 1. az egyes emberek nem tudnak előállítani, hanem csak összefogva; 2. nem az egyes emberek vagyona, hanem az egész nemzeté; 3. ha nem is áll mindenkinek közvetlen rendelkezésére, de mindenki felhasználhatja egyénenként. A közjó az egy út. Az út nagy vagyon, mindenki használhatja, de nincs ráírva, hogy kié”.⁵² Azaz a közjó javaiból ki-ki arányosan részesedhet.⁵³

A felsorolásból kitetszik, hogy a közjó fogalmában van egy bizonyos kétértelműség, mivel egyrészt „a társadalmi együttműködésben előállított és rendelkezésre álló eszközök és lehetőségek összességét jelenti. (...) Ebben az értelemben a közjónak eszköz jellege van és a személy önmegvalósításának szolgálatában áll. Állapotként pedig a társadalom szolidárisan megszervezett harmonikus rendje. Másrészt viszont a közjó úgy is értelmezhető, hogy azt a célt is magában foglalja, amelyre eszköz-volta mutat. Ekkor a társadalom-alkotó és társadalom alkotta személyek közös java, vagyis a társadalom összes tagjának személyes java, amennyiben az csak a társadalmi együttműködésben valósítható meg. (...) Ebben a jelentésében a közjó nem eszköz, hanem önérték”.⁵⁴ Ugyanis a „személyes jólét és boldogság megvalósítása nem csak a társadalmi együttműködéstől függ, hanem a személy sajátfelelősségű életvezetésétől is – mégpedig lényegesen –, vagyis attól, hogy miként használítja azokat az eszközöket és lehetőségeket, amelyeket a kooperáció kínál számára”.⁵⁵

Más szavakkal a közjó „munkálkodás mindazon javakért, amelyek a szervezetben megvalósuló teljes emberi fejlődéshez szükségesek, a javak fontossági sorrendjét folyamatosan szem előtt tartva”.⁵⁶ Érdemes ismét átgondolnunk az ember szükségleteinek listáját és azok hierarchiáját. Ezúttal Abraham Maslow modelljét hívjuk segítségül.⁵⁷ Piramisa alján a fizikai–fiziológiai szükségletek állnak, majd ezt követi a biztonság, a szeretet, az elismerés és végül az önkiteljesítés. E fokok egymásra épülnek és kölcsönösen áthatják egymást, s meg is kell köztük maradnia a hierarchiának és a kölcsönösségnek. Tulajdonképp, ha épek e kapcsolatok az egyes szükségleti fokok között, akkor tulajdonképpen az a közjó. A piramis alsó fokait jelentő javakat kell előbb előteremteni, s csak aztán lehet a magasabb fokok jelezte értékeket megvalósítani.

A közjó (*bonum commune*) fogalmát próbáljuk meg most negatív megközelíteni. Ebben a perspektívában a közjó nem azonos 1. a társadalomban fellelhető javak összességével (*summa bonorum*), ez egy szélsőségesen individualista álláspont. 2. Sem a javak

⁴⁹ MESSNER, Johannes (1950): *Das Naturrecht*. Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien, 129–132.

⁵⁰ Erről bővebben lásd KISSLING, Christian (1993): *Gemeinwohl und Gerechtigkeit* (Studien zur theologischen Ethik 48.). Universitätsverlag Freiburg – Herder, Freiburg–Wien.

⁵¹ VIRT (1999): 97.

⁵² VARGA László (1939): *Legyen igazság!* A. C. Munkásmozgalmi EMSzO Központ, Budapest, 12.

⁵³ Lásd alább az ún. osztó igazságosságot (*iustitia distributiva*).

⁵⁴ ANZENBACHER, Arno (2001): *Keresztény társadalometika*. Szent István Társulat, Budapest, 191–192.

⁵⁵ Uo. 92.

⁵⁶ ALFORD, Helen – NAUGHTON, Michael (2004): *Menedzsment, ha számít a hit. Keresztény társadalmi elvek a modern korban*. Kairosz Kiadó, Budapest, 59.

⁵⁷ Uo. 56–59.

közösségével (*communio bonorum*). Ez a szélsőséges kollektívizmus felfogása. 3. A közjó nem azonos az általános jóléttel, vagyis a magánjavak átlagosan magas színvonalával sem, mivel a közjó inkább egyfajta eszköze, valós lehetősége az általános jólétnek. 4. A közjó nem tekintendő öncélú adottságnak sem: arra szolgál, hogy „a közösség minden tagját segítse, támogassa boldogulásában, egyéni céljainak elérésében. Mindenki részesedik benne, de senki sem birtokolhatja, sajátíthatja ki teljesen. Tehát nem a közösség egyik vagy másik tagjáért, hanem valamennyiért van”.⁵⁸ Am ezt a részesítést úgy kell elérni, hogy csak a valóban rászorulók kapjanak támogatást és csak annyiban, amennyire tényleg segítségre szorulnak. 5. A közjó és az egyéni jó tehát nem ugyanazon a szinten helyezkednek el. A közjó élvez elsőbbséget az egyéni jóval szemben, hiszen épp a közjó a személyes jó érvényesítésének kellő garanciája. Ennek megvilágítására Szent Tamás egy nagyon szemléletes példát hoz, melyben a bíró elítéli a rablót, míg a rabló felesége szeretné megmenteni a férjét. Mindketten a jót akarják, ám a bíró a közjót, míg a feleség a saját és a családja javát próbálja érvényesíteni. A rablás eltűrése nagyobb kára a közösségnek, mint a feleség egyéni és családi java; sőt, az egyéni és a családi jónak bele kell illeszkednie a közjóba, vagyis a férjnek nem szabad rablóvá válnia, mivel ezzel nemcsak a közösségre, hanem önmagára és a családjára nézve is ártalmas dolgot művel. Végeredményben a közjó és az egyéni jó harmonizálásához egyszerre van szükség mind a személyes, mind pedig a kormányzati okosságra.⁵⁹

Horváth Sándor OP. szerint „a társadalom az egyének érdekeit minden esetben túlhaladó s tőlük lényegesen különböző, magasabb rangú céllal jön létre. Ez a cél a közjó, az általános, az eszményi ember megvalósításának követelménye a sokaságban és a sokaság révén. Ezzel a joggal és elengedhetetlen követelménnyel lép a társadalom az egyén elé, s az utóbbinak nem áll módjában a természetjogtól védett társadalmat alkotnia, ha e jogkört vagy nem tiszteli, vagy pedig ennek határait tisztán egyéni érdekei szerint akarja megvonni”.⁶⁰

Az említett szerző másik megközelítése szerint „a közjó fogalmát nem a részesedők javainak összeadásából nyerjük, hanem a kettő úgy viszonylik egymáshoz, mint az általános érték a részlegeshez. Az önálló társadalmi alakulat végső céljának értékbeli megfogalmazása és kifejezése ez, amiben a részesedő tagok szemlélhetik, hogy mit kell tenniük egyénileg a közösség felvirágoztatása érdekében és hogy mennyire szabad érvényesítési vágyuknak kiterjedni, hogy az senki érdekét ne sértse és így az egyéni cselekvésmód a békét ne csak ne zavarja, hanem biztosítsa. (...) A közjó (...) a társadalmi erények mértéke és a jogi teljesítmények meghatározó tényezője (a causa exemplaris et finalis körében) (...) és ezért a közösség legnagyobb kincse, minden földi birodalom alapja, amelynek leghatározottabb megállapítására és hűséges megőrzésére a legnagyobb gondot kell fordítani. Ezek a feladatok csak a hatalom és az alattvalók vállvetett munkájával oldhatók meg, mert a természet csak általános útmutatást ad a közjó szükségességére, de konkrét meghatározását rábízta a társadalomra”.⁶¹ Ugyanis a hatalom, vagyis „a kormányzás csak akkor mutathat fel eredményt, ha mindenkinek kijelöli helyét, amelyet a társadalom keretében és a közjó érdekében el kell foglalnia és be kell töltenie, továbbá, ha a kor-

⁵⁸ SOMOGYI (1943): 3–4. és 8.

⁵⁹ RIZZELLO (1992): 382–383.

⁶⁰ HORVÁTH Sándor (1944): *Örök eszmék és eszmei magvak Szent Tamásnál. Bölseleti és hittudományi tanulmányok. Szent Tamás állameszménye.* Szent István Társulat, Budapest, 286.

⁶¹ HORVÁTH Sándor (1941): *A természetjog rendező szerepe.* Jelenkor, Budapest, 50.

mányzó irányítását mindenki követi, annak engedelmeskedik”.⁶² A kormányzás feladata tehát a részek összetartása, a társadalmi organizmus mindenféle értelemben vett egészségének biztosítása. A kormányformák is aszerint ítélandók meg, hogy a közjót hatékonyan szolgálják-e avagy sem. E tekintetben az állam- és kormányforma is csak eszköze a közjó előmozdításának.⁶³

A hatalom (társadalmi tekintély) létokát és mértékét (működésének határait) tehát a közjó, mint cél és eszköz adja. Ezáltal tartja össze a társadalmat.⁶⁴ Igaz ez a megállapítás minden természetes közösség, vagy mesterséges alakulat vezetőire. Am mindezen rész-közjók koordinátora, őre, összehangolója és érvényesítője az államhatalom.⁶⁵ A helyesen felfogott és érvényesített közjó eszméje menti meg a hatalom viselőit attól, hogy a szélsőségek (liberalizmus, totalitarizmus és egyéni, illetve csoportönzés) felé mozduljanak el.⁶⁶ A liberalizmus szerint az állam az egyén eszköze, míg a totalitarizmusban az egyén válik az állam pusztá eszközévé.⁶⁷ Az előbbi önző módon feláldozza a közjót az egyén érdekében, az utóbbi pedig hasonlóan feláldozza a személyt a köz érdekében, kódolva így az állandó konfliktust egyén és közösség, polgár és állam között. Az igazság a szélsőségek között keresendő. Az egyén miközben a köz javát szolgálja, önmaga javát is szolgálja. Midőn az állam részesíti polgárait a köz javaiból, önmaga javát is munkálja. Látnunk kell azt is, hogy „a közjónak csak akkor van elsőbbsége az egyén javával szemben, ha és amennyiben az embernek egy meghatározott társadalmi alakulat tagjaként kötelezettségei vannak”.⁶⁸ Az individualista, közelebből a neokontraktualista és neoliberalis felfogás tagadja az emberi társadalom ilyen szervesen építkező voltát. Úgy képzelik e felfogás hívei, hogy a társadalom nem más, mint emberek, intézmények, struktúrák pusztá és spontán halmaza, aggregációja, ahol nincs nagy szerepe a szociális igazságosságnak. Ezért tagadják a közjó központi jelentőségét, vagy úgy, hogy a szót kiiktatják a politikai diskurzusból, vagy úgy, hogy más értelmet tulajdonítanak neki, pl. közös javak, melyek jelentik a jó levegőt, a vízkészlet épségét stb.⁶⁹ Vannak, akik a közjót a gazdasági jóléttel és a politikai stabilitással azonosítják, illetve csak a politikai tevékenység legitimálásában és értékelésében látják a szerepét. Ezek mind meghamisítják a fogalom klasszikus-tomista lényegét.⁷⁰

A keresztény világnézeti állásfoglalás szerint a társadalom olyan komplex rendszerként modellezhető, melyben „a társadalmi rétegződés funkciók alapján megy végbe. Az így létrejövő, hierarchikusan tagolt, lépcsőzetesen felépülő emberi közösséget összetartó legfőbb erőként Szent Tamás az anyagi, szellemi és lelki (transzcendentális) értékeket integráló közjó (bonum commune) eszméjét jelölte meg (...). Az állam, mint politikai közösség elsődleges feladata is ennek alapján kerül meghatározásra. Ez pedig nem

⁶² HORVÁTH (1927): 179.

⁶³ PALUSCSÁK (1909): 393.

⁶⁴ GATTI Guido (1974): Autorità. In ROSSI, Leandro – VALSECCHI, Ambrogio (diretto da): *Dizionario enciclopedico di teologia morale*. Edizioni Paoline, Roma, 67.

⁶⁵ HÖFFNER, Joseph (2002): *Keresztény társadalmi tanítás*, Szent István Társulat, Budapest 2002, 44.

⁶⁶ ERDŐ Péter (2008): A közjó témájához. In BERAN Ferenc (szerk.): *A közjó az Egyház társadalmi tanításában*. Szent István Társulat, Budapest, 14–15.

⁶⁷ EGLIS István (1948): *A keresztény szociológia főbb kérdései*. Actio Catholica Országos Elnöksége, Budapest, 32–34.

⁶⁸ HÖFFNER (2002): 46.

⁶⁹ RYBKA (2019): 368–369.

⁷⁰ ORNAGHI (2004): 72–73.

más, mint a közjó eléréséhez szükséges keretek biztosítása”.⁷¹ E kereteket jelöli ki egyrészt a közös értékrend, hiszen a közjó tulajdonképp egy közös értékrend és annak érvényesítése.⁷² Másrészt az igazságosság. Ez az a készség, amely mint *virtus superior* minden erényt a közjóra irányít.⁷³ A közjó tehát „a minden irányban megvalósult igazságosság”.⁷⁴

Megjegyezzük, hogy az igazságosság fogalmát is bizonyos értelemben a közjóról alkotott felfogásunk határozza meg, illetve az igazságosságról alkotott fogalmunk is óhatatlanul kihat a közjó koncepciójára. Ne felejtjük el, hogy a keresztény igazságosság-modell holisztikus, mivel rendezzi egyén–egyen, egyén–közösség, egyén–állam, állam–egyen, állam és a kisebb társadalmi alakulatok, valamint az államok egymás közti viszonyát egyaránt.⁷⁵ A közjó és az igazságosság kapcsolatára az alábbiakban még ki fogunk térni. Ugyancsak a közjó újabb dimenziójára hívja fel a figyelmet Székely János, aki azt állítja, hogy „az emberi tevékenység célja mindig az ember kell, hogy legyen, méghozzá minden ember: minden ember teljes boldogulása. Ezt úgy hívjuk, hogy közjó”.⁷⁶

A keresztény felfogás szerint a politikai cselekvés célja a jogalkotáson keresztül is a közjóra irányul,⁷⁷ illetve minden jogalkotás az adott közösség által vallott világnézetének megfelelő közjóra irányul. Egyén, állam és a kisebb társadalmi alakulatok csakis a közjóra való tekintettel tevékenykedhetnek, ez szabadságuk mozgásteret és egyúttal határa is. A közjót, és az azt kifejező jogrendet továbbá nemcsak megelőzi, de értékeli is az erkölcsi rend; ennek ellenében nem lehet a közjót, mint társadalmi feltételrendszert megalkotni és tartósan jól működtetni.⁷⁸

Az egyes ember a magánéletében sem független, hiszen minden pillanatban a társadalom tagja is, s annak javára is mindenkor tekintettel kell lennie. Így pl. nem magánügy pusztán, ha valaki drogfüggő lesz, még ha tudva és akarva (szabadon) kívánja is ezt (súlyos károkat okozhat másnak és önmagának is, akár baleset okozása, akár az esetleges gyógykezelés miatt). Vagyis az egyénnek jogkövető és „erkölcsös magánéletével is a közjót kell szolgálnia”.⁷⁹ Más szavakkal „erényes ember igazságosság nélkül nem is gondol-

⁷¹ RIGÓ Balázs (2013): A szociális igazságosság Varga László S.J. munkásságában. In *Történelem és politika régen és ma. Tanulmányok* (Modern Minerva Könyvek 6.). Heraldika Kiadó, Budapest, 21.

⁷² BENKŐ Ágota (2008): A közjó és a családbarát társadalom. In BERAN Ferenc (szerk.): *A közjó az Egyház társadalmi tanításában*. Szent István Társulat, Budapest, 16.

⁷³ FRIVALDSZKY János (2016): A közjó Szent Tamásnál és a neotomista természetjogi gondolkodásban. In FRIVALDSZKY János: *Jó kormányzás és a közjó politikai és jogfilozófiai szemzögből*. Pázmány Press, Budapest, 13–16.

⁷⁴ ERDŐ (2008): 11–12.

⁷⁵ Erről bővebben lásd HÖFFNER (2002): 67–74. MATTAI, Giuseppe (1974): Giustizia. In ROSSI, Leandro – VALSECCHI, Ambrogio (diretto da): *Dizionario enciclopedico di teologia morale*. Edizioni Paoline, Roma, 456–469. COZZOLI, Mauro (1999): Giustizia. In COMPAGNONI, Francesco – PIANA, Giannino – PRIVITERA, Salvatore (a cura di): *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*. Cinisello balsamo, Edizioni San Paolo, 498–517. D’AGOSTINO, Francesco (1999): Giustizia penale. In COMPAGNONI, Francesco – PIANA, Giannino – PRIVITERA, Salvatore (a cura di): *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*. Cinisello balsamo, Edizioni San Paolo, 517–525. PIEPER, Joseph (1996): *A négy sarkalatos erényről*. Vigilia Kiadó, Budapest.

⁷⁶ SZÉKELY János (2020): Az egyház feladatai a mai világ sorskérdéseivel szembeállítva. In NOBLIS Mária – VIDA Márta (szerk.): *Környezet, teremtés, felelősség* (Sapientia Füzetek 35.). L’Harmattan – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, 15.

⁷⁷ RYBKA (2019): 373.

⁷⁸ SOMOGYI (1943): 10. Az erkölcs kellő figyelembe nem vétele a jogalkotást, és benne a közjó épségét is súlyosan torzíja. Vö. KUNCZ Ödön (1946): *A jog birodalma. Bevezetés a jog- és államtudományba*. Grill Károly Könyvkiadóvállalata, Budapest, 14–15.

⁷⁹ PALUSCSÁK (1909): 368.

ható”.⁸⁰ Nagyon fontos tehát az egyén felelős életvezetése, az igaz voltra való állhatatos törekvése. Természetesen, hogy ez kialakulhasson, ép közjóra, igazságos társadalmi viszonyokra van szükség, hiszen azok, akiket gyakorlatilag az ádáz verseny kirekeszt a közjó áldásaiból, aligha fognak törődni az etika, netán a helyes jog rájuk is egyébként kötelező szabályainak megtartásával. Az egyénnek tehát főleg erkölcsi életet élőnek, míg az államnak e tekintetben a közjó őrének kell lennie elsősorban.

A közjó fogalmához tartozik továbbá, amint már említettük, az emberi kultúra egész köre, vagyis „a közösség egészének a léte, fennmaradása és fejlődése, hivatástudata és erkölcsi megbecsülése, a célját képező értékek minél teljesebb megvalósítása és biztosítása. (...) A közjó teljességéhez tartozik a közösségnek, mint ilyennek önellátása mindazon szellemi és anyagi javak, szabályok és intézmények segítségével, melyek létét, rendjét, működését biztosítják”.⁸¹

A kultúra pedig „az emberi élet célja és eszméje, mely az ember összes képességeinek a kibontakozásával valósul meg az ember lényegi egységének a fenntartása mellett”.⁸² Az igazi kultúrára éhes ember pedig „a világnézet kialakítására, a valóság egyetemes elvek és szempontok szerinti értésére és értékelésére törekszik, s az egyéniség habituális, szokásos magatartása nyilvánul meg a jellem egységében”.⁸³ Am ez a kultúra sem öncél, hiszen csak a földi és tökéletlen boldogságot képes megadni az embernek, illetve biztosítani ennek feltételeit (az ember anyagi, erkölcsi és spirituális szükségleteit), vagyis a jó élet valódi lehetőségét.⁸⁴ A jó élet pedig az erényes élet, tehát a szabad, felelős életvezetés valósága (polgárosodás), a helyesen értett személyi autonómia (ami nem independencia!) kivívása és megtartása.⁸⁵

Mindent összevetve, a közjó fogalmába – Gecse Gusztávot idézve – Szent Tamás nagy vonalakban az alábbiakat foglalja bele, mivel „Aquinói Tamás nem adja meg a közjó, a bonum commune definícióját, azonban olyan sok helyütt és olyan sok összefüggésben beszél róla, hogy jelentése nem maradhat kétséges. Így: a) a közjó nála nem jelenti a privát javak egyszerű összegét, de nem is független azoktól, nem valami külön jó. b) nem kizárólag anyagi javakat jelent, hanem anyagi, szellemi és erkölcsi javakat egyaránt; c) a közjó a társadalom tagjainak a privát boldogságát biztosítja, annak elengedhetetlen feltétele; d) a közjót a társadalom tagjai hozzák létre; e) képzésének szabályozója az egyetemes igazságosság; f) őre az államhatalom”.⁸⁶ Ennek megfelelően az igazi közjó a társadalom összetartó ereje, mivel egységesítő és kiegyenlítő szerepe van benne.⁸⁷

3.1. A közjó konkrét arculatának kialakítása, fenntartása és módosítása

Lássuk kissé konkrétan a közjó jótékony funkcióját és kialakítását. Már tudjuk, hogy a közjó létét maga a természetjog követeli (bár ezt korábban így kifejezetten meg nem

⁸⁰ Uo. 371.

⁸¹ KECSKÉS (1938): 89., 156.

⁸² Uo. 157.

⁸³ Uo. 157.

⁸⁴ RYBKA (2019): 373.

⁸⁵ VIRT (1999): 100.

⁸⁶ GECSE Gusztáv (1972): Iustitia. Aquinói Tamás tanítása az igazságosságról. *Világosság*, 15. évf. 12. sz. (melléklet) 13.

⁸⁷ Uo. 12., 13.

fogalmazzuk), ám „milyenségét és megvalósulási módját a pozitív jogalkotás határozza meg”.⁸⁸ Az ember továbbá nemcsak társas, de politikai lény is, azaz szüksége van arra a szervre, amely a célhoz el is vezet. Ezt a szerepet tölti be a politikai hatalom, melyet a közjóért való felelősség és szolgálatkészség kell, hogy áthasson.⁸⁹ Kulcsszerepe van tehát a politikai hatalomnak abban, hogy ép legyen a közjó, védelmet kapjon és kibontakozhasson. Ugyanakkor a közjó egyfajta örökség is, tehát amit az előző nemzedékek halmoztak fel számunkra, amit nem felforgatni, hanem gyümölcsöztetni kell a jelen s a jövő generációi számára.⁹⁰

Arno Anzenbacher a társadalom öt nagy egymással összefüggő részrendszerét különbözteti meg.⁹¹ Ezek a politika és a jog, a gazdaság, a tudomány és technika, a kultúra és a világnézet, illetve a család részrendszerei. A politikai-jogi részrendszer feladata a többi részrendszer közjóra való tekintettel történő összehangolása. Ez afféle keretrendelkezésekkel történik. A gazdaság fő célja az anyagi szükségletek megtermelése. Ám a mai viszonyok közepette a gazdaság és a pénz olyan immanens logika szerint építkezik, ami önmagában nem figyel sem a közjóra, sem a társadalmi igazságosságra.⁹² Ezért a politikai-jogi alrendszer feladata, hogy a gazdaságra nézve olyan kereteket alakítson ki, melynek révén a gazdaság úgy maradjon hatékony, hogy közben biztosítsa az elosztás és az együttműködés dolgában a participativitást, valamint az ökológiai környezet kíméletét.⁹³ A tudományos-technikai részrendszer a tudás megszerzésére, a képességek kibontakoztatására és fokozására törekszik. Ám mostanság ez is a maga útját járja, mivel gyakorlatilag levált a világnézet és a kultúra alrendszeréről, s inkább a gazdasággal fog össze, semmint a világnézeti bölcsességgel, a közjóval. A politikai-jogi részrendszer feladata itt az, hogy ezt az alrendszert is az erkölcsi szabályok keretei között tartsa, mivel a tudományos kutatások és a technológiák nagy veszélyeket is hordoznak magukban, ha elszakadnak etikai dimenziójuktól. Anzenbacher megállapítása szerint a világnézeti-kulturális részrendszer mára a peremre szorult, holott ennek lenne kulcsszerepe a többi részrendszer harmonizálásában. Éspedig azért, mert az ember lényegével és rendeltetésével kapcsolatos világnézeti alapbizonyosságokat hordozza, s ezáltal tulajdonképp kijelöli a többi alrendszer feladatát is. A politikai-jogi részrendszernek fő feladata, hogy visszaadja a vezető szerepet ennek a részrendszernek. A család részrendszere szintén gyenge lábakon áll ma. Ám ép család nélkül nincs kellő szocializáció, nem képes az ember valóban a szó teljes értelmében emberré – szerető és szerethető személyiséggé – válni (gondoljunk most Maslow piramisának magasabb fokaira). Ez a szektor is a közjó lényegi része, tehát védelmezni kell.

Úgy tűnik tehát, hogy a közjó helyes fogalmának kiszorításával elveszett a társadalmi élet organicitása, az egyes részrendszerei (főleg a gazdaság és a tudomány egymást

⁸⁸ LACZA István (1943): *Szociális etika*. Szent István Társulat, Budapest, 211–212.

⁸⁹ ORNAGHI (2004): 70.

⁹⁰ Uo. 75–76.

⁹¹ ANZENBACHER, Arno (2001): *Keresztény társadalometika*. Szent István Társulat, Budapest, 195–200.

⁹² Ne felejtsük azt se, hogy a gazdaság és a pénzvilág ma, ha látja is a veszélyeket, ám nem törődik nagyobb testvérünkkel, a bioszférával (a földanyával), annak törvényei tiszteletével sem. Rablógazdálkodás, sőt, a kiszípolozás vezet magatartását.

⁹³ A közjó lényegi részeként tekintendő immár az ép környezet megőrzése is. „A környezet minden erőforrásával és tulajdonságával együtt a közjó, *bonum commune* része, amely az egész emberiség javára van rendelve”. Vö. HARSÁNYI Ottó Pál (2008): Természeti környezet, klíma és közjó az ember Istennel való kapcsolatában. In BERAN Ferenc (szerk.): *A közjó az Egyház társadalmi tanításában*. Szent István Társulat, Budapest, 124.

támogatva) önálló életbe kezdtek, elnyomva a többit (illetve a maguk képére formálják akár a világnézetet, akár a családot).

E koncepcióból kitűnik, hogy a keresztény felfogás a politikai hatalmat is a közjó eszközének tekinti, s nem macchiavellista öncélnak. A keresztény állam továbbá épp a közjó miatt nem kedvezhet igazságtalanul sem egyeseknek, sem társadalmi osztályoknak, sem pártoknak, vagyis részérdekeknek.⁹⁴ A politika és a jog ebben a perspektívában „felelős gyakorlat, mely a közjó megalapozását, biztosítását és gyarapítását szolgáló célszerű intézkedésekből áll. Ebből a közjót centrumba állító perspektívából következik a politika elsődlegessége a többi részrendszerrel szemben”.⁹⁵ Am ne felejtjük, hogy a politika alapját és célját, illetve eszköztárát is végső soron világnézeti állásfoglalások, vagyis a gazdaságra, a tudományra, magára a világnézetre és kultúrára, a családra, sőt, a közjóra egyaránt vonatkozó értékítéletek határozzák meg. A társadalmi tekintélynek kell biztosítania az egységes világnézeti háttérrel (annak egyfajta minimumát), s benne, vele és általa az együttélést és az együttműködést.⁹⁶

A problémák tehát egy társadalomban akkor kezdődnek, amikor „a meghatározó politikai világnézetek között hiányzik a kölcsönös elfogadottság és a párbeszéd”.⁹⁷ Am igazi párbeszéd csak ott lehet, ahol a vitázók valóban az igazságot keresik (s az igazság csak egy lehet, ámbar sok oldalról megközelíthető), s érvekre érveket hoznak. De még ilyen esetben is lehetségesek elvi különbségek, sőt, kibékíthetetlen ellentétek, mivel a világnézet a végső – és amíg hiszünk benne, visszavonhatatlan – emberi állásfoglalás a valóság egészéről.⁹⁸ Amennyiben világnézeti pluralizmus van egy társadalomban, ott az államnak (a politikai-jogi részrendszernek) kell azt a minimális (vagy épp optimális) elvárást megfogalmaznia és érvényesítenie, ami biztosítja a toleranciát és a békés együttműködést a különböző világnézeti polgárok, testületek között. Am ne felejtjük, az állam illetően választása is világnézeti értékítélet alapján történik. Meg kell keresnie és találnia a különböző világnézetek – nevezzük így – legkisebb közös többszörösét, illetve legnagyobb közös osztóját. Megítélésünk szerint ezt akkor teszi bölcsen az állam, ha a keresztény világlátást teszi meg (legalább implicit vagy hallgatólagos módon) kormányzása vezérfonalának,⁹⁹ mivel nincs a kereszténységnél toleránsabb vallás, nincs a kereszténységnél nagyobb tisztelője az emberi személy méltóságának, nincs a kereszténységnél nagyobb védelmezője a természetes emberi közösségeknek és a természetjog talaján álló politikai tekintélynek.

A közjó konkrét meghatározásakor, szükség esetén módosításakor, különösen fontos a politikai okosság, az igazságosság, valamint a szeretet erényeinek megléte, főleg a vezetőkben, de a polgároknak is. Sőt át kell, hogy hassa a vezetőket és a polgárokat is az a tudat, hogy egy nagy családot alkotnak.¹⁰⁰ Csak ilyen feltételekkel termi a közjó a maga sajátos gyümölcseit, nevezetesen az ember megélhetéséhez szükséges mindenféle javakat, a társadalom tagjai közti egységet, a békét és a nyugalmat, a társadalomnak azt

⁹⁴ LACZA (1943): 212.

⁹⁵ ANZENBACHER (2001): 199.

⁹⁶ SIMON, Yves R. (2004): *Tekintély és társadalom. Az autoritás fogalma*. Szent István Társulat, Budapest, 32.

⁹⁷ Kis János (1998): *Közjó és honpolgári erény. Világosság*, 39. évf. 2. sz. 50.

⁹⁸ Az igazság különböző felfogásairól bővebben lásd (HALASY) NAGY József (1931): *Az igazság* (Bevezetési a logikába). *Győri Szemle*, 2. évf. 1-3. sz. 1-25.

⁹⁹ Vagy még finomabban fogalmazva a keresztény szellemiség érvényesülésével kapcsolatban jóindulatú kö-zömbösség vezet (Horváth Sándor OP. sajátos terminusa).

¹⁰⁰ VIRT (1999): 98.

a fajta biztonságát, amit az emberi előrelátás és gondosság egyáltalán biztosíthat. Sőt, a közjó még magasabb gyümölcseit jelenti a lélek javai, miként az igazság birtoklása, a jó törvények, az ép erkölcsök, az erényes élet, s mindez együtt alkotja az emberi kultúrát és kellő védelmét.¹⁰¹

Am még akkor is, ha alapvetően egységes a világnézeti háttér egy államban, a közjó konkretizálására sokféle veszély leselkedik. A kívánatos értékhez ugyanis több úton és módon juthatunk el, ám ténylegesen csak akkor jutunk előbbre, ha egy konkrét utat és módot választunk (Több, önmagában jó alternatíva közül kell egyet kiválasztanunk).

Minden, de különösen a legfőbb társadalmi tekintélynek kell leginkább tisztában lennie a közjó lényegi tartalmával, mivel csak ennek alapján tudja azt jól konkretizálni, szükség esetén korrigálni. Innen a következtetés, hogy „ugyanaz az alkotmány és ugyanazok a törvénykönyvek nem használhatók – úgy, mint egy sugárhajtású motor terve – minden országban bármely időben, vagy bármely országban minden időben”.¹⁰² Mivel sok és sokféle alternatíva önmagában véve alkalmas lehet arra, hogy a közjó megvalósításának útja-módja legyen, ám csak egyet lehet választani, ezért „a valószínűleg igaz-ra irányuló vélemények konstruktív dialógus keretében történő ütköztetésére a klasszikusok retorikája és dialektikája nyújtja (...) a legjobb elméleti keretet és gyakorlati mintát”.¹⁰³ Így alakul ki értelmes párbeszéd, s születhet meg egy konszenzus a közjó előbb konkretizálásáról, majd érvényesítéséről. Am olykor még a legőszintébb párbeszéd az egyébként érett személyiségek között sem vezet eredményre. Ezért a társadalmi tekintélynek kell eldöntenie a kívánatos alternatívát, mivel ilyen esetben „az összefogást sem a felvilágosultság, sem az erkölcs nem tudja garantálni”.¹⁰⁴ Csak a tekintély tudja egységesíteni és egyesíteni a különböző törekvéseket. S amikor az őszinte dialógus és a tekintély hathatós tevékenysége révén a nép egésze immár szilárdan ragaszkodik a közjó filozófiájához, ott lesz igazi közösség; ahol pedig a fő elvekben megosztottság és véleményeltérés van, illetve ahol az egészséges tekintélyt megvetik, ott előbb látens, majd egyre kifejezettebb háborús állapotok válnak uralkodóvá.¹⁰⁵

Sokféleképp próbáltuk eddig körüljárni a közjó fogalmát. Mindezüdig inkább formai szempontok érvényesültek e megközelítésekben. Am a fő kérdés az, hogy mi is a lényegi tartalma a közjónak, s az erre a kérdésre adott válaszok lehetnek egymásnak nagyon is ellentmondóak, mivel világnézeti alapúak. A keresztény bölcsélet és társadalmi tanítás a természetes erkölcsi rendet és a rá épülő természetjogot, mint az alapvető emberi kötelességek és jogok ellentmondásmentes, teljes és harmonikus univerzumát és azok igazságos érvényesítését tekinti a közjó lényegi tartalmának.¹⁰⁶ Ezek kifejtésétől itt most el kell tekintenünk.¹⁰⁷ A továbbiakban még négy, közjót érintő sajátos kérdést fogunk röviden érinteni, nevezetesen az emberi egyenlőséget, az igazságosságot, a közjóra való nevelés problémáját, illetve a közjó és az állam kapcsolatát.

¹⁰¹ RYBKA (2019): 386.

¹⁰² LIPPMANN (1993): 140.

¹⁰³ FRIVALDSZKY János (2016): A politikai véleménynyilvánítás szükségessége, joga és felelőssége a közjó és a jó kormányzás szemszögéből. In FRIVALDSZKY János: *Jó kormányzás és a közjó politikai és jogfilozófiai szemszögéből*. Pázmány Press, Budapest, 143.

¹⁰⁴ SIMON (2004): 53., 63., 75.

¹⁰⁵ LIPPMANN (1993): 121.

¹⁰⁶ HORVATH, Alexander (1929): *Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin*. Ullr. Moser's Verlag, Graz, 40.

¹⁰⁷ Ennek részleteit bővebben lásd: KUMINETZ Géza (2013 és 2018): *Egy tomista jog- és állambölcsélet vázolata I–II*. Szent István Társulat, Budapest.

3.2. A közjó és az emberi egyenlőség problémája

Először is azt kell megállapítanunk, hogy az emberek közti „egyenlőség igen homályos, többértelmű, differenciálatlan fogalom. Bizonyos értelemben, bizonyos téren az egyenlőség valóban teljes mértékben, a természetjog alapján megillet minden embert, míg más értelemben, más szempontból éppen az egyenlőség volna a legnagyobb igazságtalanság, a legtermészetellenesebb állapot. Minden embert kétségtelenül egyenlőképpen megilletnek mindazok a lényeges jogok és kötelességek, amelyek az emberhez mint emberhez az egyforma, közös emberi természet alapján szükségképpen tartoznak. Így pl. mindenkinek csupán mint embernek egyformán joga van az élethez, a személyes szabadsághoz, a becsülethez. Ámde az emberben nem csupán az egyenlő, közös emberi természet van, hanem vannak különböző egyéni hajlamok, tulajdonságok is. Már most nem indokolnak-e ezek a mélyreható egyéni különbségek lényeges különbségeket a jogok és kötelességek terén is?”¹⁰⁸ A fentiekből azt olvassuk ki, hogy minden család, nép és állam közjához tartozik, hogy kiművelje a tagjait, polgárait, s engedje, hogy ezek a kiválóságok vezessék, mivel „minden nép boldogulása elsősorban az értékes egyének minél nagyobb számától függ”.¹⁰⁹

A hatalom dolga tehát helyesen ítélni minderről, hogy az egyenlőkkel hasonló módon, különbözőkkel pedig különböző módon bánjon. Teljes egyenlőség nincs és nem is lehet az emberek között,¹¹⁰ inkább a méltányos egyenlőtlenységnek kell e tekintetben a közjó fő rendező elvének lennie.

3.3. A közjó és az igazságosság kapcsolata

Már tettünk néhány észrevételt az igazságossággal kapcsolatban. E tárgykör oly gazdag, hogy külön tanulmány, illetve kötet tárgya lehet, ám a közjővel való kapcsolatát érdemes mégis röviden körvonalazni.

Első megállapításunk az, hogy az emberek alapvetően nem ellenségek, hanem testvérek, és pedig azért, mert „van (...) az emberi közösség minden formájának egy a természettől kitűzött célja: az emberiség közös java és az ebbe való bekapcsolódás. Ez kizárja az önérdéket mint célkitűző tényezőt, de nem zárja ki az egyéni érvényesülést és az ennek megfelelő elhelyezkedést a közjó keretében. Sőt bátran mondhatjuk: ez a személyes érvényesülni akarás a legjobb hajtóerő az emberi közjó biztosítása céljából”.¹¹¹ Ezt támasztja alá a közös emberi természetben való részesedés is, ugyanis „amikor az egyén önmagát akarja és szereti, előbb és inkább akarja és szereti az emberi természetet, mint önmagát, aki tulajdonképpen csak ennek az általános emberi természetnek függvénye, konkrét megvalósulása”.¹¹² Továbbá: „Minden közösségi alakulásnak (...) az a legfőbb természeti törvénye, hogy előbb és inkább akarja az általános emberi jót, mint

¹⁰⁸ SOMOGYI József (1934): *Tehetség és eugenika. A tehetség biológiai, pszichológiai és szociológiai vizsgálata*. Eggenberger-féle Könyvkereskedés, Budapest, 9.

¹⁰⁹ RÉVÉSZ Emil (1935): Somogyi József: *Tehetség és eugenika* (recenzió). *A gyermek és az ifjúság*, 27. évf. 61.

¹¹⁰ Lásd a talentumok különbözőségét és kamatoztatásuk során az eltérő szorgalmat és állhatatosságot.

¹¹¹ HORVÁTH Sándor (1942): *Társadalmi alakulások és a természetjog*. Jelenkor, Budapest, 22.

¹¹² Uo. 21.

a részlegeset és hogy annak keretében gondoskodják saját érdekeinek arányos biztosításáról”.¹¹³

Ez a testvéries állapot azonban nagyon sérülékeny, és pedig akkor, amikor „az ember valamiképpen úgy definiálja magát, mint aki szabadságát követeli más hasonló szabadságokkal szemben, az őt a többiekkel összefűző természetes kötelék, amelynek sorsa immár az ellentétek közötti választásnak vetetik alá, elszakad, s antagonizmus váltja föl. Az ember természettől nem testvére vagy barátja többé a másik embernek, hanem ellenfele”.¹¹⁴

Beláthatjuk, hogy ez a testvéries állapot csakis az emberek szabad, vagyis felelős viselkedésével alakulhat ki és maradhat fenn, vagyis főleg a belátás és a szabad akarat birodalmába tartozik. Azt is tudjuk, hogy mindig nagy egyéni és állami erőfeszítések eredménye az igazságos társadalmi rend megvalósítása. S e tekintetben kiemelkedő, hogy miképp viselkedik a hatalmasabb, a helyzeti előnyben levő. Ő legyen a leginkább átitatva az igazságosság lelkiületével. A bibliai igazságosság fogalma is főleg ezt a szempontot hangsúlyozza. Nevezetesen azt, hogy az egyébként jószándékú gyengébbet, az igaztalanul kiszolgáltatatottat kell védelmezni a jogtalan támadóval, a potens elnyomóval szemben.¹¹⁵

Az igazságosság a fentiek alapján szinte szinonimája az igaz voltoknak,¹¹⁶ mivel a legnagyobb károkat épp igaztalan vagyis igazságtalan szavaival, tetteivel és gonosz érzelmeinek szabad folyást engedésével okoz az ember embertársainak, a társadalomnak és ezáltal önmagának is. Így vagy úgy, de az ember nem jut hozzá ahhoz, ami őt megilleti. A súlyos és tartós igazságtalanság csorbítja, torzává teszi az emberi méltóságot. Az igazságosság (a szabadsághoz hasonlóan) tehát nem született, hanem kivívott készsége a személyiségnek, vagyis erény, ami egyszerre elv, norma és életre váltott cselekvés is.¹¹⁷ Konkrétabban az igazságosság megadja mindennek és mindenkinek azt, ami neki jár, ami a jussa.

Az ember, amint már rámutattunk, egyszerre társas és politikai lény, vagyis igen összetett módon viszonyulhat embertársaihoz, mint személyekhez (*ordo partium ad partes*), a társadalom kisebb-nagyobb közösségeihez, illetve magához az államhoz (*ordo partium ad totum*) és az ezeket megtestesítő hatalmakhöz, valamint rámutattunk az állam viszonyára a tagjaihoz és a benne működő kisebb közösségekhez (*ordo totius ad partes*). Így az igazságosságnak is ennek megfelelően három alapformája van, nevezetesen a csele-, a törvényes- és az osztó igazságosság;¹¹⁸ ennek nyomán az embernek háromféle jussa, illetve kötelessége van.¹¹⁹ Am ezek nem egymástól izoláltan érvényesülnek, hanem

¹¹³ Uo. 25.

¹¹⁴ PINCKAERS, Servais (2001): *A keresztény erkölcteológia forrásai. Módszere, tartalma, története*. Kairoosz Kiadó, Budapest, 443.

¹¹⁵ Ennek részleteiről bővebben lásd HAMEL, Eduard (1980): *Iustitia et iura hominum in Sancta Scriptura. Periodica*, 69. évf. 2. sz. 201-217.

¹¹⁶ A Biblia több mint nyolcszázszor említi az igazságosságot és az igazat ebben az értelemben. Vö. PIEPER, Josef (1996): *A négy sarkalatos erény. Okosság, igazságosság, bátorság, tartás és mérték* (XX. Századi Keresztény Gondolkodók 10.). Vigilia Kiadó, Budapest, 67.

¹¹⁷ HORVATH (1929): 33-34.

¹¹⁸ PIEPER (1996): 74.

¹¹⁹ Hogy pontosan mi ez a juss, azt az egyes igazságosság-fajtáknál különbözőképp tudjuk megállapítani: „Ha az igazságosság különféle fajtáit egymással összehasonlítjuk, föltűnik, hogy a 'suum'-ot nem egyforma pontossággal lehet megállapítani mindegyikre. Legpontosabban a kiegyenlítő igazságosságnál lehet meghatározni. Azonban a törvényszerű igazságosságnál az egyesnek a kötelességeit a közösséggel szemben, az

kölcsönösen hatnak egymásra, sőt, együtt kell érvényesülniük, ám a vezető szerep mégis az ún. törvényes igazságosságé. Ugyanis „a természeti törvényes igazságosság egyetemeres érely (virtus generalis). Egyetemessége megnyilvánul elsősorban az igazságosság többi fajaira gyakorolt hatásán, amennyiben azok sajátos tárgyát meghagyva, a közjó követelményének sürgetésével működésüket tökéletesítőleg befolyásolja. Az osztó igazságosság csak a közjóra tekintve valósíthatja meg voltaképpeni célját, a javaknak és a terheknek a társadalmi egyensúlyt biztosító arányos elosztását. S a társadalom tagjainak egymásközi érintkezésében a kölcsönös igazságosság is a közjó tiszteletétől ébren tartott megértés szellemétől remélheti tökéletes biztosítékát. De a természeti törvényes igazságosság hatóereje, Szent Tamás szerint, túlhalad az igazságosság különböző fajain. Amint az istenszeretet minden érelyt az isteni jóssággal hoz kapcsolatba, éppúgy irányítja a törvényes igazságosság is az egyéb érelyek aktusait a közjóra”.¹²⁰

A *iustitia legalis* is két részre oszthatjuk: van egy *naturalis* része, amit Horváth Sándor azonosít az általános emberszeretettel, s van egy tételes része, mely – a társadalmi szokások, a hatalom közreműködése révén – ennek a *naturalis* tartalomnak applikációja a konkrét történelmi és társadalmi helyzetre.¹²¹ Ebből az alapvető törvényhozói törekvésből kap konkrét arculatot a közjó. Természetesen, általánosíthatjuk a tételt. Nemcsak a törvényes igazságosságnak, de a csere- és az osztó igazságosságnak is megvan a maga *naturalis* és tételes része, ám ezeket hozza mintegy közös nevezőre a *iustitia legalis naturalis et positiva*.

Amint a teljes értékű közjó megvalósítója leginkább az állam, ám elherdálója is, sajnos, főleg az állam lehet. Ugyanis „az állami közösség szinte valamennyi emberi funkciót magában foglalja, integrálja. Beletartozik ebbe a szuverenitás, a bonum commune megőrzéséhez szükséges hatalom”.¹²² Ide tartozik továbbá „az állam társadalmának, polgárai szellemi, erkölcsi, anyagi boldogulásának emberi rendeltetésükhöz méltó biztosítása. S ha az emberiség metafizikai és etikai egységét elismerjük, ami a keresztény társadalomfilozófia szempontjából nem lehet kétséges, a közjónak az államok határain túl, a bonum commune humanum átfogó kereteiben kell érvényesülnie”.¹²³ Ezt a nemzetek feletti közjót hivatott kifejezni és érvényesíteni az ún. nemzetközi igazságosság.¹²⁴ Ennek érvényesítői lehetnek a különböző államszövetségek, vagy egyesült államok, illetve a természetjog előírásait szem előtt tartó önálló államok egyaránt. Mind a családi, mind az állami, mind pedig az államok közötti közjóért létezik még egy sajátos hatalom. Ez Krisztus felhatalmazásából az Ő Egyháza, mely szintén hathatós munkálója az igazságosságnak és a közjónak. Rögtön hozzátesszük, hogy nem teokratikus módon, hanem inkább a tanítás (lásd az Egyház társadalmi tanítását), az informálás, a megvalósítás motiválása, az igazságosságot érvényesítő lelkiület kialakítása és a kellő kritika alkalmazása révén.

osztó igazságosságnál az egyes embernek az alkalmasságát és érdemeit, továbbá teljesítőképességét, a szociális igazságosságnál valamely csoport hozzájárulását, illetve részesedését az előállított javakban csak hozzávetőlegesen lehet megállapítani. Ezért az igazságosság megsértésénél a kártérítés mértékét legkönnyebb a kiegyenlítő igazságosságnál megállapítani, míg a többieknél nagyobb nehézségek lépnek fel”. KÖVÉR Alajos (1995): *Út, Igazság, Élet. Katolikus erkölstan*. PPKE BTK, Budapest, 243.

¹²⁰ KECSKÉS Pál (1936): A szociális igazságosság értelméről. *Theologia*, 3. évf. 2. sz. 124.

¹²¹ HORVÁTH (1941): 53.

¹²² PIEPER (1996): 88.

¹²³ KECSKÉS Pál (1936): 116.

¹²⁴ Ennek részleteiről lásd KUMINETZ Géza (2017): (Jog)bölcséleti megfontolások a nemzetközi igazságosságról. In DARÁK PÉTER – KOLTAY András (szerk.): *Ad astra per aspera. Ünnepi kötet Solt Pál 80. születésnapja alkalmából*. Pázmány Press, Budapest, 519–533.

Már most mi módon herdálhatja az állam a közjót? Leginkább úgy, ha a tételes törvényes igazságosságot nem az igaz mérték szerint alakítja ki (vakká lesz a *iustitia legalis naturalis* iránt). A közjó aláásói ebből a szempontból az öröklött érdekek megmerevedése, a vezetés alkalmatlansága, az élősdiség, a közjó szellemének a semmibe vétele. Végül is „olyan tehát a társadalom, amilyen erkölcsi anyagból épül föl. Ha az élősdiék vannak túlsúlyban, akkor a közjó veszte, a társadalom pusztulása elkerülhetetlen. Ha az erkölcsi törvény lábba tipróiból épül föl a közösség, akkor a közjó kezelése körül támadnak bajok s a bomlás el nem kerülhető. Ezért kell minden szociális reformnak, ha a természetjog védelme alá akarjuk helyezni s tartósságot szeretnénk neki biztosítani, az egyéni élet megújulásánál kezdődnie”.¹²⁵

A közjó másik fő herdálási módja, ha az állam az osztó igazságosság érvényesítését meghíúsítja. Ugyanis az osztó igazságosság „teljesítését nem lehet kikényszeríteni. (...) Ki kényszeríthetné a hivatalos hatalom birtokosát arra, hogy adja meg az egyénnek azt, ami jár neki? (...) Az államhatalom birtokosát, a *iustitia distributiva* szubjektumát ténylegesen nem lehet kényszeríteni, mert természetéből adódóan egyszersmind védelmezője és megvalósítója az osztó igazságosságnak. (...) A világon minden attól függ, hogy a hatalom birtokosai igazságosak-e”.¹²⁶ Ugyanakkor még „a legigazságosabb igény kimerőszakolása sem teremt igazságosságot, az osztás igazsága csak és kizárólag az igazságos uralomban valósulhat meg. (...) Az igazságos uralkodó (...) az emberi erényeknek különösen magas fokát testesíti meg: az uralkodás igazságosságával bizonyítja, hogy olyan emberfeletti kísértéseknek állt ellen, amelyeknek egyedül a hatalom birtokosa van kitéve”.¹²⁷

Az igazságosság és nyomában a közjó ugyanakkor bármily tökéletesen érvényesül is az egyén vagy a társadalom, netán az emberiség életében, mégsem képes az emberi együttélés teljes értékű szabályozására. Az igazságosság ugyanis „csak akkor éri el tökéletességét, ha sikerül barátságot teremtenie a társadalom különböző szintjein, a személyes és családi barátságtól a társadalmi és politikai barátságig”.¹²⁸ Ezt a teljes értéket még a leghatékonyabb jogrend és a legtökéletesebb végrehajtása sem tudja teljesen érvényre juttatni. Nem képes és nem is hivatott a jog arra, hogy a teljes társadalmi életet tökéletesen szabályozza. Szükség van az erkölcsre, az illemre is, hiszen minden nem lehet az igazságosság tárgya. Szükség van továbbá – az igazságosságot is támogató – sajátos erényekre. Ezek: a *religio* az Istennel szemben, a *pietas* a szülőkkel és a hazával szemben, a fegyelmezettség és figyelem (*observantia*) a hatalom szerveivel szemben és az érdem megbecsülése dolgában a tiszteletadás (*honor*). Továbbá szellemi téren az igazmondás (*veritas*), az anyagi javakkal kapcsolatban a nagylelkűség (*liberalitas*),¹²⁹ végül a mindennapi emberi kapcsolatokban a barátságosság (*affabilitas*).¹³⁰ Ezek az erények mind beletartoznak az ember igazlelkűségébe, s igaz(ságos) voltát fejezik ki, mintegy részei és érvényesítői a közjónak.

¹²⁵ HORVÁTH (1941): 51., 56.

¹²⁶ PIEPER (1996): 88., 90., 91.

¹²⁷ Uo. 92., 93.

¹²⁸ PINCKAERS (2001): 442.

¹²⁹ HORVÁTH (1941): 54-55.

¹³⁰ GECSE (1972): 20-21.

3.4. Nevelés a közzóra, vagyis az emberi életre

A közzónak mint eszmei célnak (eszménynek) és konkrét rendjének őrzése, védelme és kibontakoztatása a jó szocializáción, a jó nevelésen, az erkölcs, a jog és az illendőség rendjének épségén, illetve ezek kellő funkcióján múlik.¹³¹

Különösen fontos, amint erre fentebb rávilágítottunk, megvalósításához a társadalmi tekintély fő alkotása a jogrend és kellő érvényesítése. A törvény célja ugyanis a közzó deklarálása, védelme, kibontakoztatása,¹³² s ezzel egyik lényeges funkciója a keresztény felfogásban az, hogy neveljen az erényes életre, vagyis ösztökélje az embert arra, hogy törekedjék ne csak a szakmai tökéletesedésre, hanem legalább hasonló módon a személyi érettségre (erényes életre) is. Minden emberben megvan ugyan többé-kevésbé a fogékonyság a jóra, az erényre, ám hogy „abban megerősödjék, figyelemre, nevelésre, disciplinára van szüksége. Az önnevelés elégtelen, mert az ember önmagában gyöngé arra, hogy éppen olyasoktól tartsa magát vissza, amikre leginkább van hajlandósága. Így szükséges, hogy más valaki vezesse őt az erényre. Ilyen tekintély és hatalom a családi fegyelem, a disciplina paterna. De mivel az emberiség nagyobb részét így sem lehet a jóra, az erényre felnevelni, azért szükséges, a társadalom java megkívánja, hogy a törvényhozás, a legfőbb hatalom nevelje az embereket”.¹³³ Nevelje őket közelebről arra, hogy kivívják magukban a társadalom tagjaiként az igazságosság erényének készségét, s ezzel az igaz voltot.

Ez közelebről azt jelenti, hogy minden individuális, partikuláris jogigényt a közzó perspektívájába kell állítani, abban kell megalapozni. Ennek más szavakkal az a jelentése, hogy „a szubjektív-alanyi jogok nem a közzó fölött álló abszolút jogok, hanem lényegileg a közzó funkciójába illeszkedő, s ezért legitimitációra szoruló jogok. (...) Sem természetes kiindulási helyzetek (tehetség, egészség, testalkat, származás), sem a javak elosztásának természet adta állapota nem alapoz meg semmiféle jogigényt a közzó perspektíváján túl. A szubjektív-alanyi jogok legitimitása attól függ, hogy mennyire integrálhatók annak a közzóra irányuló kölcsönös elismerés–viszonynak a rendszerébe, amelynek feladata a személy emberjogi státuszának szolidaritáselvű egyetemes megvalósítása”.¹³⁴

Mármost ténylegesen mibe is avatkozhat bele az állam a maga törvényhozáásával?¹³⁵ Ez nagymértékben függ a polgárai erkölcsi állapotától. Ha egy államban mindent törvényekkel kell szabályozni, továbbá szinte mindent szankcionálni kell, biztos jele ez annak, hogy ott az erkölcsi élet (és a jogot követő magatartás is) csak pislákol, mivel a jót (a törvényest) a polgárok nem belső meggyőződésből (belátás, lelkiismeretesség) teszik, hanem inkább kényszerből, félelemből, miközben keresik a kiskapukat. Ilyen körülmények között nem jogsértő az állam fellépése, hogy sok mindent előír és szankcionál,

¹³¹ TURGONYI (2008): 89–95. Az erkölcsi rend épségéről bővebben lásd: TARJÁNYI Zoltán (2011): A Tóra és a jézusi erkölcs összefüggésrendszere. In DOBOS Károly Dániel – FODOR György (szerk.): „Vízión és valóság” A Pázmány Péter Katolikus Egyetem 2010. október 28–29-én „A dialógus sodrában...” címmel tartott zsidó–keresztény konferencia előadásai. Új Ember – Márton Áron Kiadó, Budapest, 157–166.

¹³² ACERBI, Antonio (1974): Legge civile. In ROSSI, Leandro – VALSECCHI, Ambrogio (diretto da): *Dizionario enciclopedico di teologia morale*. Edizioni Paoline, Roma, 520.

¹³³ PALUSCSÁK (1909): 381–382. és SOMOGYI (1941): 27–28.

¹³⁴ ANZENBACHER (2001): 194.

¹³⁵ Megjegyezzük, hogy az állami tekintélynek sem csak a kormányzati hatalom (törvényhozás, bíraskodás és végrehajtás) áll a rendelkezésére ahhoz, hogy polgárait nevelje. Ide sorolhatjuk e tekintély tanító jellegű megnyilatkozásait, a problémákra és orvoslásukra való felhívásait, buzdításait. Tervezett kormányzati lépéseinek kommunikációját, azok motivációjának említésével, céljuk megjelölésével.

mivel épp ő van a tényleges és az ideális valósággal egyaránt tisztában, vagyis azzal, hogy polgárai erkölcsi állapota jelenleg nem teszi lehetővé önkéntesen a helyes út, az egyébként jól konkretizált közjó követését. Nagy botlás a törvényhozás részéről ilyenkor az, ha „törvényeivel éppen olyanokat enged meg, olyas légből kapott jogokat, szabadságokat szentesít és társadalmi bajokat tűr el, amelyek annak erkölcsét egyenesen aláássák”.¹³⁶ A polgárok lepusztult vagy lepusztított erkölcsi állapota alássa nemcsak a közjót, hanem az állami létet is, mivel a polgárok ilyenén erkölcsi ereje nélkül a parlamenti rendszer, a többség elve is „éppoly káros és erkölcstelen, mint a koronás fők korlátlan hatalma”.¹³⁷

Ami pedig a büntetésekkel illeti, itt is a közjót kell figyelembe venni. A büntetés lényege abban áll, hogy a tettes „bizonyos javaitól meg lesz fosztva, pl.: szabadságától, politikai jogaitól, avagy pénzétől, talán az életétől is, azért olyan büntetéseket kell hozni, amelyek a kor, a társadalom felfogásai szerint a legsúlyosabbak. Így (...) némelyeket nem a szabadságtól való megfosztással, hanem magas pénzbüntetésekkel lehet csak féken tartani. Bizonyos korban meg a bot a leghathatósabb orvosság. Azonkívül (...) sok dologban a legalkalmasabb büntetés volna nemcsak a polgári jogok elvesztése, hanem a kereskedelemre, az iparra való jog megfosztása. Aki a törvényadta jogokkal csak mások romlására, így a közjó kárára van, attól ezen jogokat a közjó érdekében el kell venni”.¹³⁸

Azoknak az embereknek, akik bizonyítottan nem kívánnak az adott társadalom közjóján dolgozni, pl. idegenek, bevándorlók, az állam ne adjon polgárjogot, mivel a polgárjog révén az ember nemcsak egy adott állam javainak válik a részesévé, hanem e javak újratermelésében is köteles lesz részt venni.¹³⁹

Felettébb kívánatos, hogy minden polgárnak legyen választójoga. Ám ha a „nép romlott, (...) a választási jogukat, ha meg volna is, egész nyugodtan, minden igazságtalanság nélkül el lehet venni. Míg a nép a közjót szereti, addig a választási jog helyes dolog, nincs az állami rend és béke kárára, de ha a nép ezen joggal a közjó ellen cselekszik vagy cselekedhetnék, a társadalmi rend, tehát egy nagyobb jó érdekében, kötelesség ezen jognak az elkobzása, megszorítása. Így csak nagy mondásnak lehet azt a kijelentést tartani, hogy az egyenlő, általános titkos szavazati jog meg nem adása rettenetes jogfosztás és igazságtalanság. (...) A politikai jogok kiterjesztésében (...) a bonum commune a legelső zsinórmérték. Vagyis olyan népnek, amely iskolázatlan, amely könnyen félrevezethető, magyarán mondva politikailag gyerek, kiskorú, így jogával lelkiismeretesen élni nem tud, annak a nép saját érdekében nem kell megadni az említett politikai jogot, mert saját vesztét okozná azzal magának. (...) Elsőbben nevelni kell a társadalmat, erényessé az egyeseket, csak akkor adhat nekik az állam veszedelem nélkül politikai jogokat”.¹⁴⁰

Általánosítva azt kell tehát mondanunk, hogy mindaz és bárki, ami, vagy aki a közjó kárára van, annak nincs létjogosultsága. Ezért annak a polgárnak, vagy intézménynek (jogi személynek) a jogait, aki és ami a közjót súlyosan és/vagy tartósan károsítja, arányosan korlátozni kell, midőn kötelességeikre hathatósan rá kell szorítani őket.¹⁴¹

¹³⁶ PALUSCSÁK (1909): 384.

¹³⁷ Uo. 385.

¹³⁸ Uo. 388.

¹³⁹ Uo. 390–391.

¹⁴⁰ Uo. 395–396.

¹⁴¹ SOMOGYI (1941): 22.

3.5. A közjó és az állam kapcsolata

Az állam és a közjó közti kapcsolatról eddig is sokat tárgyaltunk. Érdekes azonban mintegy összefoglalni e kapcsolat mibenlétét, hiszen a közjó konkrét kidolgozója és érvényesítője, illetve újra fogalmazója leginkább az államhatalom. Dario Composta először is azt állítja, hogy az államot tulajdonképp egy olyan dinamikus hálózat alkotja, amelyet a polgárok dolgos munkája egyesít, és pedig azáltal, hogy egy cél érdekében tevékenykednek, s ez a közös cél a közjó. Ebben a tekintetben az állam *causa formalis*-a és cél-oka egybeesnek. A közjó fő feladatát e szerző abban látja, hogy a közérdeket mozdítsa elő, amennyiben politikai úton az a közösség rendelkezésére bocsátható.¹⁴²

A közjó tartalmát pedig így írja le: Az állam létoka mindennek előtt a rend őrzése és a társadalmi haladás előmozdítása. Ezt az állam konkrétan úgy biztosítja, hogy megvédi területét és polgárait a külső (hadsereg, diplomácia, nemzetközi szerződések, szövetségek révén) és a belső (rendőrség, bíróság, börtönök segítségével) ellenségtől. Illetve biztosítja és előmozdítja az erkölcsi, a kulturális, a gazdasági és a vallási fejlődést, melynek révén gazdagodik nemcsak az állam, de a polgárai is.¹⁴³ Teszi mindezt az állam főleg a jogrend alkotása, érvényesítése útján. Ám az állam által legjobban biztosított közjó, mint legnagyobb földi jó sem a legvégső cél, mivel alá van rendelve az ember örök céljának.

Az államnak tehát kulcsszerepe van nemcsak a közjó kiépítésében, fenntartásában és gazdagításában, de sajnos, leépítésében és tönkretételében is.¹⁴⁴ Ám amilyen az állameszme, melyet megvalósít egy-egy állam, olyan lesz a közjó tartalma is, mivel az állameszmet képezi le a közjó, mint állami végső cél. A keresztény állameszme elkerüli a két szélsőséget, nevezetesen az individualista és a kollektivista felfogást, melyek csak az egyéni, illetve csak a közösségi létre redukálják az emberi életet. A közjó az előbbiben csak az egyént, az utóbbiban csak a közösséget szolgálja. Ezzel szemben a keresztény állameszme az embert egyszerre tekinti egyénnek és a közösség tagjának. Ennélfogva a keresztény közjó egyént és társadalmat egyaránt szolgáló jó és közös társadalmi cél.¹⁴⁵ Ugyanakkor a keresztény felfogás minden államformát és kormányzatot alkalmasnak talál arra, hogy szolgálja a közjót, az emberi boldogulás feltételét, amennyiben „intenzív összeköttetésben áll az örök és alapjában változhatatlan erkölcsi renddel és viszont alkalmatlan akkor, ha azzal szemben autonóm”.¹⁴⁶ Kamocsay Jenő szerint a történelem tanúsága inkább a monarchiáknak kedvez, vagyis ezek az államformák szolgálták leginkább a közjót, amit ő boldogságnak, egyetemes jónak és kultúrának is nevez.¹⁴⁷

¹⁴² COMPOSTA (1983): 172.

¹⁴³ Uo. 172–173.

¹⁴⁴ Hogy milyennek kell lennie egy a valódi közjót építő államnak, arról bővebben lásd KUMINETZ Géza (2013): A tomista állameszme és aktualitása. In KUMINETZ Géza: *Egy tomista jog- és állambölcselet vázlatla I.* Szent István Társulat, Budapest, 528–569.

¹⁴⁵ MANSER, Gallus (1947): *Angewandtes Naturrecht* (Thomistische Studien III.). Paulus Verlag, Freiburg in der Schweiz, 138–150.

¹⁴⁶ KAMOCSEY (1939): 143. Az egész mű ezt a tételt igyekszik bizonyítani.

¹⁴⁷ Uo. 33., 142.

4. BEFEJEZÉS

Azt tapasztaljuk, hogy a történelmi jelenben a népek hitegetése, az átlagos életszínvonal emelkedése ellenére a társadalmi igazságtalanságok egyre csak fokozódnak (a haladás, a földi paradicsom mítosza immár az emberiséget kínzó bálványok), mivel a vagyonszerzés, a tudomány és a technika, a kultúra, a család és a politika gyakorlatilag ki vannak véve a keresztény értelemben vett erkölcsi törvények és a természetjog, vagyis a közjó hatálya alól. Ez a tény tulajdonképp burkoltan vagy kifejezetten immár a természetellenesség legitimálását jelenti. A mai jogalkotás pedig mintha mindezt megengedné. S nemcsak eltűri, hanem szinte bátorítja a csalást, az uzsorát, mások kihasználását, a rab-szolga és leánykereskedést, a számítógépes bankalapítást, a manipuláló újságírást, a szenny-lapok terjesztését, a zsarolás agyafúrt formáit, a pornográfiát, stb., ezért a közjó és így az egyes emberek valódi magánjáva is sohasem látott módon kerül veszélybe.¹⁴⁸

Mindezzel a sátáni és globális igazságtalansággal szemben a Katolikus Egyház a maga társadalmi tanítását, mint prófétai víziót mutatja fel, s küzd a maga etikailag megengedhető eszközeivel e kór és bálvány ellen. Ennek a társadalmi tanításnak egyik központi kategóriája a közjó fogalma, mely szerint mindezen tevékenységnek ismét az erkölcsi törvény és a rá épülő természetjog hatálya alá kell kerülnie.¹⁴⁹ A Katolikus Egyház birtokában van a közjó helyes fogalmának. Ám ezt a közjót is csak akkor lehet megvalósítani, ha a társadalom tagjai és tekintélyei valóban fel- és elismerik az erkölcsi rend és a természetjog egyént és társadalmat egyaránt kötelező kategorikus imperatívuszát. E fel- és elismeréshez pedig főleg az egyénnek kell önmaga felett kivívnia a helyes uralmat, mivel a természetes erkölcs és a természetjog érvényesítése cseppet sem intellektuális játék. Nem közömbös ugyanis „a társadalomra nézve, vajon az ember erényes-e, legyőzte-e önnönmagában a rendetlen indulatokat. Hiszen az igazságosság erénye rendszeresen ezeknek a szabadosága miatt lesz megsértve. Az első tehát, ami az embernek szükséges, a szenvedélyek legyőzése, ezáltal lesz képes az igazságosság gyakorlására”.¹⁵⁰ A hatalmat gyakorlók közjó-felfogásának is tisztulnia kell, illetve bátran kell küzdeniük egy helyesebb törvényes igazságosságért, annak érvényesítéséért.

A keresztény bölcsélet közjó fogalma sokrétű és ugyanakkor egységes, miként a társadalom is sokféle javakból, közösségből, szervezetből áll, ám ezeknek az egyes emberi közösségeknek is megvan a maguk közjava. Így a családé, a nemzeté, a különböző állam alatti kisebb társadalmi alakulatoké, a vallási közösségeké, az államé, s végül az egész emberiségé. Ezek harmóniába hozása és tartása a különböző szintű tekintélyeknek, leginkább az államnak.

Am a közjó őrzésének, gazdagításának a kulcsa az érett személyiségű ember, aki jó polgár, aki jó vezető. Ezt pedig, ti. a személyi érettséget, az érzelmi kiegyensúlyozottság, az érett erkölcsi és vallási tudat szerves egysége, összhangja jelzi.

A közjó fogalmát is alapvető módon járja át a világnézeti állásfoglalás, s mint ilyen át akarja hatni mind jobban akár az egyéni, akár pedig a társadalmi tudatot. A történelem tanúsága szerint két fő iránya van ennek az állásfoglalásnak. Van az utilitarista (akár individualista, akár kollektivistá, akár egyéni vagy csoportönzés is a leple), és létezik az etikai (keresztény) irány. Az előbbi inkább parazitaként (nyomában a kulturális evolúció nagy

¹⁴⁸ PALUSCSÁK (1909): 373., 376.

¹⁴⁹ Uo. 374.

¹⁵⁰ Uo. 378.

zsákutcáival, megszaladási jelenségeivel), az utóbbi pedig szimbiontaként (itt a kultúra szerves módon illeszkedik akár a bioszférába, akár a kozmosz egész rendjébe) működik. Az előbbi atomizálja nemcsak a társadalom közösségeit, hanem az egyén belső képességeinek harmonikus működését is felbomlasztja (a tömegember, illetve az önkényes diktátorok, nyomukban a társadalmi káosz az eredmény),¹⁵¹ s az alsóbb, netán alantas ösztönök kerülnek uralomra.¹⁵² E felfogás leegyszerűsíti az igazságosságot az egyszerű cserére, s itt a közjó legfeljebb a közhasznot jelentheti, de sokkal inkább a tehetősebbek erői érvényesülnek, nem törődve a kiszolgáltatottak sorsával. Ellenben az utóbbi akár az egyénben, akár a különböző szintű közösségekben, társadalmi szervezetekben a magasabb rendűnek rendeli alá (tegyük hozzá: nem despotikus, hanem alkotmányos módon) az alsóbbat. Így az egyén képességei, a társadalom alrendszerai az erkölcsi törvény érvényesítésével egy nagyobb (jobb és igazabb) közös cél szolgálatába állnak, minden oldalról kiegyensúlyozottá válnak.¹⁵³ E felfogás igazságosság- és közjó fogalma tehát komplex és holisztikus, ezért itt a hatalmasabb inkább védi a rászorulókat, semmint kismizmázná őt.

Az emberi értelmes természet dinamizmusa is jelzi, kifejezi azt, hogy „az ember Isten-adta természete és az öntudatos személyes emberi cselekedetek nyitottságuk és irányulásuk révén természetszerűen vezetnek el a végső célhoz”.¹⁵⁴ Ám a végső célnak transzcendensnek kell lennie, különben „fel kellene tételeznünk, hogy az akarát olyan képesség, amely sohasem elégülne ki: eleve frusztrációra, kudarcra van ítélve”.¹⁵⁵ A megelt (tudott, hitt, vagy csak sejtett) végcél azonban az embert óhatatlanul szólítja: jöjj felém, kötelezd el magad, Nekem, csakis Nekem! Ám itt az ember rosszul élve szabadságával, el is vétetheti a mértéket, mivel „a jó és a rossz mértéke ezzel a végső céllal való megegyezés vagy a tőle való eltérés. Ez azt jelenti, hogy az ember erkölcsiségét a végső célhoz való vonatkozása határozza meg. Amilyen tehát a végső célról vallott felfogásunk, olyan lesz az erkölcsi jóról, illetőleg a rosszról alkotott elgondolásunk is. Jó, ami az általunk elgondolt végső célhoz elvezet; rossz, ami attól eltér”.¹⁵⁶ Tulajdonképp az ember erkölcsiségében, annak nemességében áll az ő méltósága, mivel „az erkölcsi rossz mindig személyiségrombolást jelent”.¹⁵⁷ Sőt, „az örök Végső Cél földi életünkben világnézetünk és a világról való ítéletünk kialakításában is döntő tényező”.¹⁵⁸ A végső és a közbülső cél felé való törekvés ugyanakkor állandó erőfeszítés is, mivel ez egyszerre érték és megvalósítandó kemény feladat is.

A fentebbi értelemben a végső cél a maga abszolút jellegét mutatja, ám a keresztény társadalomszemlélet fontosnak tartja az abszolút végső cél elérésének az eszközt, elérésének útját is, vagyis az emberi társadalom egyszerre immanens és relatív transzcendens célját, a közjót. Ám ennek is különböző fokozatai vannak. Ez a közjó mindent magába

¹⁵¹ Az ember immár önnön természetével dacol (ez a fő ellenség!) s azt akarja gyökeresen átalakítani, attól magát 'emancipálni'. Vö. SARAH, Robert – DIAT, Nicolas (2019): *Esteledik, a nap már lemenőben*. Szent István Társulat, Budapest, 229–275.

¹⁵² Ennek az arrogáns és kíméletlen, sőt kegyetlen személyiségnek neve, bármekkora is intellektusának ereje, ilyen vagy olyan IQ-jának nagysága: a közönséges ember. S ma ez a típus uralkodik, ravaszul-gonoszul, sátáni módon. Vö. LEGUTKO, Ryszard (2018): *A közönséges ember diadala*. Rézsong, Budapest.

¹⁵³ Ennek részleteiről lásd VÉRTESI Frigyes (1928): *A lelki béke pszichológiája*. Dunántúl Egyetemi Nyomdája, Pécs.

¹⁵⁴ Hosszú Lajos (1984): Horváth Sándor, a szintézis tudósa. *Teológia*, 18. évf. 3. sz. 24–25.

¹⁵⁵ Uo. 25.

¹⁵⁶ Uo. 26.

¹⁵⁷ Uo. 26.

¹⁵⁸ Uo. 26.

foglal, amiért az embernek, egyénnek és adott közösség(ek) tagjának érdemes élnie, és ha kell, küzdenie és végső esetben halnia is kell érte. Ugyanis „az abszolút cél nevezhető transzcendens közjónak is: bonum commune divinum. Mivel ez maga az Isten, mindenek eredete és célja, azért ettől sem az egyes kisebb vagy nagyobb társadalmi alakulások konkrét közjava (bonum commune particulare), sem az egész emberiség közvetlen, földi közjava (bonum commune humanum) nem függetleníthető. A földi közvetlen közjók ugyanis részekként viszonyulnak a transzcendens közjóhoz, mint egészhez. Márpedig a rész az egészben válik valósággá, ott nyeri értékszerű mibenlétét. E belső összefüggésük miatt a földi közjók sem szakíthatók el a transzcendens közjó által megteremtett erkölcsiség köréből, és nem utalhatók egyszerűen a legalitás (a merőben törvényesség) világába”.¹⁵⁹

A közjó nagy tiszteletben tartása és érvényesítése révén tud tehát az egyén valóban céljához érni. A földi közjó kellő művelése, mint relatív abszolútumnak kultusza „az emberi fajnak felkarolása, magának az emberi természetnek minél tökéletesebb érvényre juttatása”.¹⁶⁰

Ideje ezért visszaérnünk a közjó filozófiájának klasszikus-skolasztikus hagyományaihoz, s akkor a társadalmi kérdés nagy problémái lassan oldódni fognak. Ez a visszatérés minden társadalmi tekintélyhordozó elsőrendű feladata, de talán leginkább iskoláink tanáraié.¹⁶¹ S akkor, mivel a népek ép tanítást kapnak, készséggel munkálják, érvényesítik a maguk körülményei között egyszerre a közjó legfőbb hármas-egy törvényét: a *salus animarum*-ot, a *salus rei publicae*-t és a *salus generis humani*-t.

A közjónak tulajdonképp át kell járnia, mintegy meg kell határoznia az egyéni és a társadalmi tudatot egyaránt. Ott kell lennie szeretetének az emberek érzületében (erkölcsi tudatában), tükröződnie kell a társadalmi struktúrákban és a törvényekben egyaránt. A közjó tehát „az emberi kiteljesedés egyéni és közösségi szinten egyaránt, vagyis az emberek boldogsága”.¹⁶² Röviden ez a fogalom összegzi mindazt, ami a társadalom belső és egymás közötti rendjét kialakítja, fenntartja és fejleszti. Az egész emberi civilizáció és kultúra ennek a szüntelen erőfeszítésnek a gyümölcse.¹⁶³

Végül azt kell még belátnunk, bár katolikus szemmel vizsgálódtunk, ám a keresztény társadalmi tanítás, és benne a közjó fogalma alapvetően a józan ész alkotása, tehát nem kötött szigorúan csak a keresztény hithez. Ezért minden esztét és akaratát helyesen használni tudó ember – vallási, világnézeti és nemzetiségi hovatartozásától függetlenül – beláthatja helyességét, feltétlen, vagyis minden ember fiát egyaránt kötelező, normatív értékét. Ha pedig belátta ennek a tanításnak az egyetemes érvényességét, akkor a politikai életben, s a társadalom minden részrendszerében való részvételével is ezt az értékrendet akarja egyrészt öntudatosan követni, másrészt minden elvakultság nélkül, de következetesen embertársaival megérttetni, illetve közöttük, velük, netán nélkülük, vagy szükség esetén ellenük, de biztosan mindig érettük érvényesíteni.

¹⁵⁹ Uo. 27.

¹⁶⁰ Uo. 27.

¹⁶¹ LIPPMANN (1993): 161.

¹⁶² BARITZ Sarolta Laura (2020): A *Felelősségünk a teremtett világért* püspökkari körlevél folytatása a gazdasági életben: a KETEG-történet. In NOBILIS Mária – VIDA Márta (szerk.): *Környezet, teremtés, felelősség* (Sapientia Füzetek 35.). L'Harmattan – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, 107.

¹⁶³ Ezért nevezhetjük például az elmúlt és a jelen század nagy közgazdászait is a közjó apostolainak. Vö. BOTOS Katalin (2019): *A közjó apostolai. Történelemformáló személyiségek a XX–XXI. században*. Kairosz Kiadó, Budapest.

IRODALOM

- ACERBI, Antonio: Legge civile. In ROSSI, Leandro – VALSECCHI, Ambrogio (diretto da): *Dizionario enciclopedico di teologia morale*. Edizioni Paoline, Roma 1974. 519–524.
- AGIUS, Emmanuel (2020): A teremtett világ az egész emberiségé: felelősségünk a jövő nemzedékei iránt. In NOBLILIS Mária – VIDA Márta (szerk.): *Környezet, teremtés, felelősség*. (Sapientia Füzetek 35.). L'Harmattan – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, 65–80.
- ALFORD, Helen – NAUGHTON, Michael: *Menedzsment, ha számít a hit. Keresztény társadalmi elvek a modern korban*. Kairosz Kiadó, Budapest 2004.
- ANZENBACHER, ARNO: *Keresztény társadalometika*. Szent István Társulat, Budapest 2001.
- AZ IGAZSÁGOSÁG ÉS BÉKE PÁPAI TANÁCSA: *Az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma* (Szent István Kézikönyvek 12.), Szent István Társulat, Budapest 2007.
- BARITZ Sarolta Laura (2020): A *Felelősségünk a teremtett világért* püspökkari körlevél folytatása a gazdasági életben: a KETEG-történet. In NOBLILIS Mária – VIDA Márta (szerk.): *Környezet, teremtés, felelősség* (Sapientia Füzetek 35.). L'Harmattan – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, 97–108.
- BELLINI, Piero (2004): *Del primato del dovere*. Soveria Manelli, Rubbettino.
- BENKŐ Ágota: A közjó és a családbarát társadalom. In BERAN Ferenc (szerk.): *A közjó az Egyház társadalmi tanításában*. Szent István Társulat, Budapest 2008. 16–27.
- BERTI, Enrico., *Il bene di chi? Bene pubblico e bene privato nella storia*, Marietti, Genova 2014.
- BORBÉLY Kamill: *A keresztény életalakítás elmélete*. Bencés Kiadó, Pannonhalma 2009.
- BOTOS Katalin (2019): *A közjó apostolai. Történelemformáló személyiségek a XX–XXI. században*. Kairosz Kiadó, Budapest.
- COCCO, Felice: Stato. In ROSSI, Leandro – VALSECCHI, Ambrogio (diretto da): *Dizionario enciclopedico di teologia morale*. Edizioni Paoline, Roma 1974. 1043–1055.
- COMPOSTA, Dario., *Filosofia morale ed etica sociale* (Subsidia Urbaniana 4). Roma 1983.
- COZZOLI, Mauro: Giustizia. In COMPAGNONI, Francesco – PIANA, Giannino – PRIVITERA, Salvatore (a cura di): *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*. Edizioni San Paolo, 1999. 498–517.
- CSÁNYI Vilmos – MIKLÓSI Ádám (szerk.): *Fékevesztett evolúció. Megszaladási jelenségek az emberi evolúcióban*. Typotex, Budapest 2010.
- D'AGOSTINO, Francesco: Giustizia penale. In COMPAGNONI, Francesco – PIANA, Giannino – PRIVITERA, Salvatore (a cura di): *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*. Edizioni San Paolo, 1999. 517–525.
- DUDEK, János: A vallás mint magántügy. In DUDEK János: *Dogmatikai olvasmányok*. Szerzői kiadás, Budapest 1914, 276–287.
- EGLIS István: *A keresztény szociológia főbb kérdései*. Actio Catholica Országos Elnöksége, Budapest 1948.
- ERDŐ Péter: A közjó témájához. In BERAN Ferenc (szerk.): *A közjó az Egyház társadalmi tanításában*. Szent István Társulat, Budapest 2008. 10–15.
- FRIVALDSZKY János: A közjó Szent Tamásnál és a neotomista természetjogi gondolkodásban. In FRIVALDSZKY János: *Jó kormányzás és a közjó politikai és jogfilozófiai szemszögből*. Pázmány Press, Budapest 2016. 11–36.
- FRIVALDSZKY János: A politikai véleménynyilvánítás szükségessége, joga és felelőssége a közjó és a jó kormányzás szemszögből. In FRIVALDSZKY János: *Jó kormányzás és a közjó politikai és jogfilozófiai szemszögből*. Pázmány Press, Budapest 2016. 143–163.
- GATTI, Guido: Autorità. In ROSSI, Leandro – VALSECCHI, Ambrogio (diretto da): *Dizionario enciclopedico di teologia morale*. Edizioni Paoline, Roma 1974. 60–70.

- GECSE Gusztáv: Iustitia. Aquinói Tamás tanítása az igazságosságról. *Világosság* 15 (1972/12. melléklet) 3–21.
- (HALASY) NAGY József: Az igazság (Bevezetésül a logikába). *Győri Szemle* 2 (1931/1–3) 1–25.
- HAMEL, Eduard: Iustitia et iura hominum in Sancta Scriptura. *Periodica* 69 (1980/2) 201–217.
- HARSÁNYI Ottó Pál: Természeti környezet, klíma és közjó az ember Istennel való kapcsolatában. In BERAN Ferenc (szerk.): *A közjó az Egyház társadalmi tanításában*. Szent István Társulat, Budapest 2008, 112–124.
- HORVATH, Alexander: *Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin*. Graz 1929.
- HORVÁTH, Sándor: *A természetjog rendező szerepe*. Jelenkor, Budapest 1941.
- HORVÁTH Sándor: *Krisztus királysága*. Credo Kiadás, Budapest 1927.
- HORVÁTH Sándor: *Örök eszmék és eszmei magvak Szent Tamásnál. Bölceleti és hittudományi tanulmányok*. Szent Tamás állameszménye. Szent István Társulat, Budapest 1944. 269–336.
- HORVÁTH Sándor: *Társadalmi alakulások és a természetjog*. Budapest 1942.
- HOSSZÚ Lajos: Horváth Sándor, a szintézis tudósa. *Teológia* 18 (1984/3) 24–27.
- HÖFFNER, Joseph: *Keresztény társadalmi tanítás*. Szent István Társulat, Budapest 2002.
- KAMOCSEY Jenő: *Célvalóság az állam és az egyén viszonyában*. A szerző kiadása, Budapest 1939.
- KECSKÉS Pál: *A keresztény társadalomelmélet alapelvei*. Szent István Társulat, Budapest 1938.
- KECSKÉS Pál: A szociális igazságosság értelméről. *Theologia* 3 (1936/2) 108–124.
- KERBER, Walter: Gemeinwohl. In HUNOLD, Gerfried W. (Hrsg.): *Lexikon der christlichen Ethik*. Band 1. Herder, Freiburg–Basel–Wien 2003, 618–620.
- KIS János: Közjó és honpolgári erény. *Világosság* 39 (1998/2) 36–53.
- KISSLING, CHRISTIAN: *Gemeinwohl und Gerechtigkeit* (Studien zur theologischen Ethik 48.). Universitätsverlag Freiburg – Herder, Freiburg–Wien 1993.
- KÖVÉR Alajos: *Út, Igazság, Élet. Katolikus erkölcsan*. Budapest 1995.
- KUMINETZ Géza: (Jog)bölceleti megfontolások a nemzetközi igazságosságról. In DARÁK PÉTER – KOLTAY András (szerk.): *Ad astra per aspera. Ünnepi kötet Solt Pál 80. születésnapja alkalmából*. Budapest 2017, 519–533.
- KUMINETZ Géza: A tomista állameszme és aktualitása. In KUMINETZ Géza., *Egy tomista jog- és állambölcelet vázlata I*. Budapest 2013, 528–569.
- KUMINETZ Géza: *Egy tomista jog- és állambölcelet vázlata I–II*. Szent István Társulat, Budapest 2013, 2018.
- KUNCZ Ödön: *A jog birodalma. Bevezetés a jog- és államtudományba*. Grill Károly Könyvkiadó-vállalata, Budapest 1946.
- LACZA István: *Szociális etika*. Budapest 1943.
- LEGUTKO, Ryszard: *A közönséges ember diadala*. Rézbong, Budapest 2018.
- LIPPMANN, Walter: *A közjó filozófiája*. Bagolyvár Kiadó, 1993.
- MATTAI, Giuseppe: Giustizia. In ROSSI, Leandro – VALSECCHI, Ambrogio (diretto da): *Dizionario enciclopedico di teologia morale*. Edizioni Paoline, Roma 1974. 456–469.
- MANSER, Gallus: *Angewandtes Naturrecht* (Thomistische Studien III.), Paulusverlag Freiburg in der Schweiz 1947.
- MESSNER, Johannes: *Das Naturrecht*. Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 1950.
- ORNAGHI, LORENZO: Bene comune. In CENTRO DI RICERCHE PER LO STUDIO DELLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA (a cura di): *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa. Scienze sociali e Magistero*. Vita e Pensiero, Milano 2004. 69–76.
- PALUSCSÁK Pál (1909): A közjó sz. Tamás erkölcsanában. *Hittudományi Folyóirat* 20. évf. 353–401.
- PIEPER, Joseph: *A négy sarkalatos erényről. Okosság, igazságosság, bátorság, tartás és mérték* (XX. Századi Keresztény Gondolkodók 10.). Vigilia Kiadó, Budapest 1996.

- PINCKAERS, Servais: *A keresztény erkölcszociológia forrásai. Módszere, tartalma, története*. Budapest 2001.
- RIGÓ Balázs: A szociális igazságosság Varga László S.J. munkásságában. In: *Történelem és politika régen és ma. Tanulmányok* (Modern Minerva Könyvek 6.). Heraldika Kiadó, Budapest 2013. 20–57.
- RÉVÉSZ Emil: Somogyi József: Tehetség és eugénika (recenzió). *A gyermek és az ifjúság* 27 (1935) 61.
- RIZZELLO, Raffaele: *La legge morale per il bene della persona e per l'amicizia tra le persone*. *Angelicum* 69 (1992/3) 369–388.
- ROBLEDA, Olisius: *Definitionis boni communis declaratio*. *Periodica* 66 (1967/1) 139–145.
- RYBKA, Ryszard., *Il bene di tutti e di ciascuno: Il carattere morale del bene comune in san Tommaso d'Aquino*. *Angelicum* 96 (2019/3) 367–388.
- SARAH, ROBERT – DIAT, Nicolas: *Esteledik, a nap már lemenőben*. Budapest 2019.
- SCHNARRER, Johannes Michael (Hrsg.): *Gemeinwohl und Gesellschaftsordnung* (Beiträge zum Naturrecht). Wien 1997.
- SIMON, Yves R.: *Tekintély és társadalom. Az autoritás fogalma*. Szent István Társulat, Budapest 2004.
- SOMOGYI József: *A közjó*. *Athenaeum* 29 (1943/1) 1–14.
- SOMOGYI József: *A nemzeteszme*. Szent István Társulat, Budapest 1941.
- SOMOGYI József: *Tehetség és eugenika. A tehetség biológiai, pszichológiai és szociológiai vizsgálata*. Eggenberger-féle Könyvkereskedés, Budapest 1934.
- SZEPESDI Ervin (1942): *A törvényes igazságosság fogalma*. Stephaneum Nyomda, Budapest 1942.
- SZÉKELY János (2020): Az egyház feladatai a mai világ sorskérdéseivel szembeesülve. In: NOBILIS, Márió – VIDA, Márta (szerk.): *Környezet, teremtés, felelősség* (Sapientia Füzetek 35.). L'Harmattan – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, 11–19.
- TARJÁNYI Zoltán (2011): A Tóra és a jézusi erkölcs összefüggésrendszere. In: DOBOS Károly Dániel – FODOR György (szerk.): „Vízió és valóság”. *A Pázmány Péter Katolikus Egyetem 2010. október 28–29-én „A dialógus sodrában...” címmel tartott zsidó–keresztény konferencia előadásai*. Új Ember – Márton Áron Kiadó, Budapest, 157–166.
- TAUBER, Tamás (2020): Középpontban a közösség – humánökológiai és keresztény szemmel. In: NOBILIS Márió – VIDA Márta (szerk.): *Környezet, teremtés, felelősség*. Sapientia Füzetek 35. L'Harmattan – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, 135–148.
- TÖRÖK Csaba: Közjó vagy közérdek? Megfontolások a gazdasági világválság kapcsán. *Communio* 18 (2010/1–2) 63–81.
- TURGONYI Zoltán: A közjó újrafelfedezése. In: BAKOS Gergely (szerk.): *Korunk iránytűje: A Caritas in Veritate kezdetű enciklika jelentőségéről* (Scintillae Sapientiae 2.). L'Harmattan–Sapientia, Budapest 2012, 41–56.
- TURGONYI Zoltán: *La legge naturale ed il bene comune*. *Iustum Aequum Salutare* 4 (2008/4) 83–100.
- TURGONYI, Zoltán: Un professore ungherese dell'Angelicum contro il capitalismo. La concezione tomista di Sándor Horváth O.P sul diritto di proprietà. In: RUSPANTI, ROBERTO – TURGONYI, Zoltán (a cura di): *Tra una guerra e l'altra: Incroci fra Italia e Ungheria: storia, letteratura, cultura, mondo delle idee*. Budapest 2017. 331–332.
- VARGA László: *Legyen igazság!* Új Rend, Budapest 1939.
- VÉRTESI Frigyes: *A lelki béke pszichológiája*. Dunántúl Egyetemi Nyomdája, Pécs 1928.
- VIRT László: *Katolikus társadalmi alapértékek*. Márton Áron Kiadó, Budapest 1999.

Vallás, kereszténység és a deficit pótlásának a lehetősége

A modernitás során a tudomány és a technika részrendszerei, illetve a jogpozitivistává váló állam egy redukált szabadságfogalom érdekében a helyes élet értékrendi és erkölcsi kérdéseinek a megválaszolását másra hagyta.¹ Egy szétszakadt kultúra jött létre, amely nem képes többé az élet értelmét meghatározó célokat felmutatni. Így a posztmodernben, a vég nélküli önreflexió világában, civilizációnk elérkezett a pótlékok szinkretista virágzásához, illetve ezzel párhuzamosan ahhoz az egyre erősebben jelentkező igényhez, hogy a légiures térben fogódzókat, zsinórmértéket találjanak kortársaink. Társadalmunk berendezkedése, elszakadva az isteni rendtől, a szabadság kezdeti ígérete után ma nyomasztóan hat az emberre, hiszen az értelemadás feladata individuális küldetésként az egyén vállára helyeződik, elviselhetetlen súllyá válva.² Sem a tudományos haladás, sem az élet mind több területének ellenőrzés alá hajtása nem ad választ arra a kérdésre, hogy mi tesz bennünket emberré. Mik voltak azok a folyamatok, melyek által civilizációnk megfeledezett az istenképűségben gyökerező emberi méltóságáról?

A tanulmány célja válaszkísérletet adni ezekre a problémákra és felmutatni azt a tézist, hogy a kereszténység napjaink nyugati civilizációjában képes és kész megadni embertársainknak azt a szilárd alapot és irányt, amire valamennyiünknek szüksége van. „A vallás tanítások és gyakorlatok egyesített rendszere, melyben az emberek üdvösséget keresnek egy mindent meghaladó hatalomhoz kapcsolódva, és amelyben az életüket nagyobbnak, egyesítettnek és értelemmel rendelkezőnek tapasztalják meg, közösségben a Szent valóságával.”³

Anselm Grün a vallásnak azt a dimenzióját emeli ki, hogy általa az ember Istennel találkozik, s hagyja, hogy a Lélek átjárja és mindenestül átalakítsa.⁴

Mint a nagy világvallások általában, a kereszténység is küldetésstudata alapján mély meggyőződéssel vallja, hogy szerepe lényegi részét képezi a világnézetekkel folytatott

¹ A tanulmány a Szerző 2020. június 8-án megvédett doktori disszertációjának szerkesztett részlete (*a szerk. megj.*).

² Vö. DÍÓSI D.: *Egyház és posztmodern. Korunk vallásossága és esztétizáló hajlama*. Szent István Társulat - Verbum, Budapest-Kolozsvár 2012, 29.

³ Vö. NAGYPÁL SZ.: Az igazságról beszélve szeretetben: A vallásközi párbeszéd ökumenikus keretfeltételei. In NAGYPÁL SZ. (szerk.): *Békés Gellért Ökumenikus Könyvek III. A vallásközi párbeszéd a vallások szemszögéből*. L'Harmattan, Budapest 2011, 66.

⁴ Vö. GRÜN, A. – HALÁK, T. – NONHOFF, W.: *Távol az Isten. Hit és hitetlenség párbeszéde*. Bencés Kiadó, Pannonthalma 2018, 180.

párbeszéd. Azaz a dialógus az eszmék, és a gondolatok olyan rendszereivel, amik szervező erőként, útmutató kánonként hatnak a közösségi normák elsajátítása során. Így a vallás által értelmezett és alakított világvélemény egyszerre jelenti a környezetünkben tapasztalható valóság általános értelmezését,⁵ ill. saját szerepünk és a minket körülölelő világgal való kapcsolatunk megértési lehetőségeinek a kutatását.⁶

Egy olyan világnézeti vákuumban, melyet a modernitás és a posztmodern határán magának csapdát állítva alakított ki a nyugati társadalomtudományi gondolkodás, az egyház hangja különös szereppel bír. A kereszténység üzenete és tanításának tartalma „a legszabatosabb együttesét képezi azon kijelentéseknek, amelyeket az ember természetéről, a hit és az ész egyensúlyáról, a belső és a külső emberről, a társadalom alapfeltételeiről, az emberi kapcsolatokról tenni lehet.”⁷ Ha társadalmunk több akar lenni jogszabályok által összekötött egyének tömegénél, akkor az egymásért vállalt bibliai felelősségről sem feledkezhet meg. Ferenc pápa kiemelt szerepet szán ezzel kapcsolatban a fiataloknak, arra ösztönözve, hogy vállalják a jövő alakításának nehéz, de szép küldetését, keresztény válaszokat kínálva a világ kérdéseire.⁸ A keresztény értelemben tételezett felelősség nem más, mint a lelkiismeret és az értelem fényében, azokkal összhangban végzett cselekvés. A szabadság valódi gyökere a hit, amelyhez hasonlót a szekuláris állam nem tud ajánlani. Egy sajátos tapasztalatot, a közösség, elfogadás, megbocsátás és megértés tapasztalatát kell átadnunk.⁹ Az igazi szabadságot akkor valósítjuk meg, ha a szeretetben megnyílunk mások felé.

Napjaink kereszténységének egyik fő küldetése az európai kultúra humanizálásával kapcsolatos. Ez a szolidaritás mellett azt is jelenti, hogy reményt adóan emelje fel szavát az emberi lét értelmezésének olyan hamis redukciói, lerövidített antropológiái ellen,¹⁰ amikkel Marxtól, Freudon és Sartre-on át Richard Dawkinsig találkoztunk, s bátorítson annak megvallásával, hogy az ember több, mint gazdasági-, vagy ösztönlény, mint a lét értelmetlenségének elszenvetője, vagy, mint biológiai csúcstermék.¹¹ Jean Danielou (1905–1974) francia teológus hívta fel arra a figyelmet, hogy paradox módon az antropológia és az emberi társadalom civilizációs erőfeszítéseiben a legerősebb támaszt abban a kereszténységben kapja, amely lényege szerint mást keres.¹²

Sebesen változó világunkban, ahol az etikai vákuum következtében gyakorta hat úgy, hogy maguk az értékek is gyorsan cserélődnek, a kereszténység képes rámutatni az igazi fundamentumokra,¹³ hogy léteznek örök emberi zsinórmértékek, illetve, hogy

⁵ Civilizációkban mind a misztika, mind a politika az Egy ontológiai elsőségére épül, amely így döntően alapozta meg a kulturális, társadalmi formákat. Vö. LAFONT, GH.: *Milyennek képzeljük el a katolikus egyházat?* Pannonhalma 2007, 54.

⁶ „A világnézetek fölfogások és meggyőződések összefüggő rendszerei, melyek a társadalom elemzésének és megértésének iránymutatóiként szolgálnak, ugyanakkor a társadalom megváltoztatására irányuló cselekvésre is.” Vö. NAGYPÁL Sz.: *Az igazságról beszélve szeretetben...*, 67.

⁷ Vö. MOLNÁR T.: *Keresztény humanizmus. A szekuláris államnak és ideológiájának kritikája.* Kairosz Kiadó, Budapest 2007, 173.

⁸ Vö. FERENC pápa: *Christus vivit*, 174.

⁹ Vö. VÁRSZEGI A.: A keresztény lelkiség gyökerei és mai hangsúlyai. *Vigilia* (2019/2), 97.

¹⁰ Vö. II. JÁNOS PÁL pápa: *Ecclesia in Europa*, 9.

¹¹ Vö. GÖRFÖL T.: *A kritika hangja és a valóság szeretete. A kereszténység korunk európai kultúrájában.* Gondolat Kiadó, Budapest 2018, 17–26.

¹² Vö. DANIELOU, J.: *A történelem misztériuma.* Kairosz Kiadó, Budapest 2006, 111.

¹³ Az emberről és a világban betöltött szerepéről alkotott alapképzeink gyökere a Biblia. Vö. KOLAKOWSKA, A.: Néhány megjegyzés a 21. századi szekularizációról. In *Kultúrák háborúi és más harcok.* Örökség Kulturpolitikai Intézet, Budapest 2016, 267.

azoknak szilárd alapjuk van.¹⁴ Az intenzív tapasztalatokon alapuló vallásos hit segít eligazodni saját életünk és a történelem útvesztőiben és támaszt nyújt létünk értelmét firtató kérdéseinkre.¹⁵ A szekularizmus válasznélküliségével szemben a teológia rákérdez mindannak a legitimitására, ami a társadalomban történik. Rámutat arra, hogy a szekularizmus azért vallott kudarcot, mert mindent az emberi igényekhez és észleléshez viszonyított. Ezzel szemben a vallás az ontológiai érzékenységet kínálja fel, a fogékonyságot a láthatatlan dimenziója iránt, ami végeredményben nem más, mint a teremtett világ és Teremtő Ura kapcsolatának a felmutatása.¹⁶

A holisztikus egységről és a végső válaszok lehetőségéről lemondott a liberális demokráciát megalapozó kognitív gondolkodás, mely tézis legismertebb megfogalmazása Isaiah Berlin (1907–1997) esszéjében található. Ebben Berlin amellett érvel, hogy a liberális demokráciában a kormánzatnak elsődleges feladata, hogy biztosítsa az egyének maximális szabadságát, azon az áron is, ha így lemondani kényszerül az erkölcsi prioritások meghatározásáról.¹⁷ A kialakult helyzettel kapcsolatban Ernst Böckenförde (1930–2019) német alkotmánybíró és katolikus jogfilozófus megalkotta a *Böckenförde-axiómá-ként*¹⁸ elhíresült tételét, „amely szerint a liberális jogállam képtelen megalapozni magát,¹⁹ s önmaga megalapozásához rászorul a tételes vallások támaszára.”²⁰ Az államnak be kell látnia – ez a belátás nem sérti a pluralitásra való igényt –, hogy „van valami, ami elsődlegesebb nála, és megmásíthatatlanul különbözik tőle.”²¹

Alapvető értékeink, melyekre társadalmaink is hivatkoznak, a teizmus által biztosított alapigazságokból erednek.²² Joseph Ratzinger ezt úgy fogalmazta meg, hogy „létezik valami elengedhetetlenül szükséges a pluralista demokrácia számára, ami nem a politika területén helyezkedik el.”²³ A német bíboros úgy folytatja gondolatmenetét, hogy a modern állam *societas imperfecta*, mert rajta kívüli erőkre van szüksége fennmaradásához.²⁴

Humanizmus marad-e egyáltalán az a humanizmus, amely a hittől elszakadt racionalizmusra támaszkodik? Mi foglalja el a közéletből kitessékelt hit szerepét? Nem válik-e a laikus állam valláspótlékká?²⁵

Az önmaga megalapozására való alkalmatlansága onnan fakad a modern államoknak, hogy olyan előfeltételekre építik fundamentumaikat,²⁶ amelyeket csak a mindenek

¹⁴ Vö. LUKÁCS L.: *Az igazság munkatársa. Joseph Ratzinger – XVI. Benedek pápa élete és műve.* Szent István Társulat, Budapest 2016, 391.

¹⁵ Vö. JOAS, H.: *A hit választása. Milyen jövője lehet a kereszténységnek?* Vigilia Kiadó, Budapest 2014, 150.

¹⁶ Vö. WILLIAMS, R.: *A hit szerepe a mai világban.* Bencés Kiadó, Pannonhalma 2014, 222.

¹⁷ Vö. BERLIN, I.: *Two Concepts of Liberty.* Clarendon Press, Oxford 1968.

¹⁸ Vö. BÖCKENFÖRDE, E.: *Staat – Gesellschaft – Kirche.* Herder, Freiburg 1983.

¹⁹ Még az *Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata* is értelmetlen a vallási etika erkölcsi univerzalizmusa nélkül, hiszen az ember, mint Isten képmása egyrészt Isten adottként gyermeke, másrészt egyenlő minden más emberrel, harmadrészt pedig kapcsolatban áll a természettel és joga van azzal szabadon sáfárkodni. Vö. WILLIAMS, R.: *A hit szerepe a mai világban*, 196., 207–208.

²⁰ Vö. GÖRFÖL T.: *A kritika hangja...*, 20.

²¹ Vö. WILLIAMS, R.: *A hit szerepe a mai világban*, 42.

²² Vö. II. JÁNOS PÁL pápa: *Ecclesia in Europa*, 24.

²³ Vö. RATZINGER, J., *A közép újrafelfedezése. Alapvető tájékoztatók.* Szent István Társulat, Budapest 2008, 261.

²⁴ Vö. RATZINGER, J., *A közép újrafelfedezése*, 268.

²⁵ Vö. GRÜN, A. – HALÍK, T. – NONHOFF, W.: *Távol az Isten*, 64.

²⁶ „Valamiféle pluralista megegyezésre törekednek az olyan értékekről, mint szabadság, jogi egyenlőség, az ember méltósága, tolerancia, anélkül azonban, hogy ezeket az Igazságra, végső soron Istenre alapoznák.” Vö. LUKÁCS L.: *Az igazság munkatársa*, 403.

elé helyezett szabadelvűségnek a feladásával tudnának megokolni.²⁷ Így az axiómában „kifejezésre jut a kétely, hogy az alkotmányos demokrácia a saját erőforrásaiból újra tudná teremteni fennmaradásának normatív előfeltételeit, továbbá körvonalazódik benne az a vélekedés is, mely szerint az alkotmányos demokrácia tősgyökeres világnézeti vagy vallási hagyományokra van utalva, de legalábbis a közösségre nézve kötelező etikai hagyományokra mindenképpen. Emiatt pedig a világnézeti semlegességre kötelezett állam szorongatott helyzetbe kerülne a »pluralizmus tényével« (Rawls)²⁸ szemben.”²⁹

A pozitív jog nem lehet elégséges megokolás, egyrészt, mivel maga is talapzatra szorul, másrészt pedig, mert a demokráciában a többségi véleménytől függően mindenkor sebezhető.³⁰ Társadalmaink olyan megalapozást próbálnak megalkotni, amely nem járhat sikerrel.³¹ A valós alternatívát, amely lehetővé teheti, hogy a világ ne fosztasson meg végső értelmétől, a lét helyes értelmezésének és az idő eleven tudatának keresztény tanítása adhatja meg.³² A történelmi egyházak egyfajta »barátságos ellenzékiességben« ténykedve ellensúlyozzák az állam elkerülhetetlen hibáit és hiányosságait.³³ Az egyház arra figyelmeztet, hogy az állam vallhatja a laicitást, de a világnézeti semlegességet nem, mert kötelessége védelmeznie az emberi közösség erkölcsi alapjait. Enélkül az alap nélkül nem maradhat fent tartósan a demokratikus közösség, ugyanakkor – ahogy láttuk –, ezt az alapot az állam maga nem képes megadni.³⁴ A fundamentumok hiányában nem marad olyan érték, amely támaszt biztosítana. Csak az egyén pillanatnyi érdekei által támasztott bűn és önzés lenne az irányító. „Ez a szemlélet nemcsak a kereszténységgel ellentétes, hanem az emberiség egészséges erkölcsi hagyományával is.”³⁵ Ratzinger bíboros figyelmeztet, hogy sem a hatalom által diktált jogpozitivisták igazság, sem a hasznosság elve nem alkalmas arra, hogy emberhez méltó életet rendezzen el, mert jogot és erkölcsöt csak a lét igazságára lehet alapozni, amely „annak az üzenetnek a meghallása, amely

²⁷ Böckenförde szerint a jogot az igazságosságnak valamilyen külső mércéjéhez kell viszonyítani; ez a mérce azonban a vallásból származik, és így a szekularizációval az állam lemond róla. „A liberális demokrácia nem képes újratermelni a saját fennmaradásához szükséges erkölcsi energiát. E körülmény szoros kapcsolatban áll Plátón paradoxonával, amely végigkövethető európai civilizációnk egész történetén: a célul kitűzött politikai közösség elgondolását erkölcsi szinten kezdjük (Az állam), megvalósítása azonban csak törvények révén lehetséges (Törvények). Mindeközben azt reméljük, hogy a politikai közösség fölépítésének megváltozása alapvetően nem hat ki erkölcsi eredetű célkitűzésünkre. A közelmúlt történelmének tanúsága alapján egy ilyesfajta elvárás illúzióként lepleződik le – mint azt éppenséggel a Böckenförde-paradox tanúsítja. Egy lehetséges kiutat a jog és az erkölcs különálló dimenzióinak tudatos újfajta összekapcsolása jelentheti.” Vö. BAKOS G.: Gondolatok egy friss kötet kapcsán. *Reviews in Philosophy* (2016/2), 4.

²⁸ John Rawls (1921–2002) úgy vélte, hogy a világi igazságosság moduljának, noha világnézetiileg semleges megalapozással hozták létre, a mindenkor ortodox megalapozások összefüggésébe kell illeszkednie. Vö. RAWLS, J.: *Political Liberalism*. Columbia University Press, New York 2005, 77–79.

²⁹ Vö. <https://www.holmi.org/2005/11/a-szabadelvu-allam-politika-elottimoralis-alapjai> (kutatás ideje: 2019. május 6.)

³⁰ „A törvény feladata nem pusztán a rend technikai és szervezeti biztosítása. (...) A nemzetnek a jogrend szerbe vetett bizalma kimondatlanul is egy örök erkölcsi renddel való azonosuláson alapul.” Vö. LUSTIGER, J.–M.: *Emberhez méltón*. Vigilia Kiadó, Budapest 1997, 77.

³¹ Vö. LUSTIGER, J.–M.: *Emberhez méltón*, 21.

³² Vö. LAFONT, Gh., *Milyennek képzeljük el a katolikus egyházat?*, 62–63.

³³ Vö. COLERIDGE, S. T., *On the Constitution of Church and State*, Littlehampton Book Services, London 1972, 98–99.

³⁴ Vö. LUKÁCS L.: *Az igazság munkatársa*, 393.

³⁵ Vö. RATZINGER, J.: *Benedek Európjája a kultúrák válságában*. Szent István Társulat, Budapest 2005, 93.

saját létünkéből és általában a világból hangzik felénk.”³⁶ Szükségünk van tehát a természetes erkölcs követelményrendszerének újbóli felfedezésére.³⁷

Vitathatatlan az a meghatározó szerep, amit a kereszténység a nyugati civilizáció létrejöttében és kultúrájának gazdagításában, fenntartásában betöltött: az idő és térszemlélettől kezdve, a lineáris történelemszemléleten át a viselkedési alapstruktúrákig. A modern Európa születését megalapozó eszmék teológiai viták során fogantak meg, maga az egyház pedig a kezdetektől a politikai közösség mellett élő, ám más kategóriába tartozó entitásként tekintett önmagára. Ha a liberális modern állam nem fogadja el, hogy a keresztény közösségek jelenléte nagyban hozzájárult kialakulásához, akkor önön léte kerülhet veszélybe, mivel jelentős mértékben az »alternatív állampolgárságot« tanító kereszténység eszméi szolgáltatták az alapot a demokratikus állam közéleti vitáinak és lojalitási kérdéseinek.³⁹

Globalizált világunkban pedig egy tisztán racionalitásra épülő, a transzcendenst nélkülöző nyugati civilizáció alkalmatlanná válik arra, hogy párbeszédbe bocsátkozzon az emberiség nagy kultúráival, hiszen mindegyikhez elidegeníthetetlenül hozzátartozik a vallási dimenzió.⁴⁰

Jürgen Habermas (1929–) – bár nem fogadja el egészében a *Böckenförde-axiómát*, mert véleménye szerint a szent tekintélyt a konszenzus tekintélye váltotta fel⁴¹ –, maga is elismeri, „hogy az erkölcs, a személy és a szabadság fogalmát az európai ember csak akkor értheti meg, ha magáévá teszi a zsidó-keresztény gyökerű üdvtörténeti gondolkodás belső lényegét.”⁴²

A vallás egyre hatékonyabb partnere lehet a helyesen tételezett pluralizmusnak, közösen szállva szembe a kényszerrel, egyenlőtlenséggel, s egységes platformot adva a közjóról folytatott dialógusnak.⁴³

Társadalmaink, melyek a relativizmus és a jogpozitivizmus oltárán látszólag felszámolják a világnézeti megokolás lehetőségét, megfélelkeznek arról – véli Jean-Marie Lustiger bíboros (1926–2007) –, hogy egy illúzió áldozatai, hiszen rendre olyan kérdésekkel kell szembenéznüik, melyek erkölcsi *a priori*kat feltételeznek. A megoldások, ráadásul gyors megoldások iránt jelentkező igény így tanácstalanságot okoz.⁴⁴ Nem lehet társadalmainkat csak szerződésekre, megállapodásokra hivatkozva közösségként összekötni. Az erkölcs nélküli jog nem eredményezhet szabadságot. Az erkölcs mögött szükségzerű egy olyan objektív törvény létezését feltételeznünk, amely megalapozza azt, s egyúttal megadja az egyéni szabadságot is.⁴⁵ A kereszténység által felkínált alap a Tízparancsolat és Jézus Krisztus tanítása. Evangéliumi értékeink a szereteten alapulnak, azon

³⁶ Vö. RATZINGER, J.: *Benedek Európája a kultúrák válságában*, 91.

³⁷ Vö. EERDŐ, P.: *Egyház, Kultúra, Társadalom*. Szent István Társulat, Budapest 2011, 717–719.

³⁸ Vö. II. JÁNOS PÁL pápa: *Ecclesia in Europa*, 108.

³⁹ Vö. WILLIAMS, R.: *A hit szerepe a mai világban*, 98–99.

⁴⁰ Vö. https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2010/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20100511_portogallo-interview.html (kutatás ideje: 2019. május 28.)

⁴¹ Vö. HABERMAS, J.: *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Gondolat Kiadó, Budapest 1981, 331–355.

⁴² Vö. GÖRFÖL T.: *A kritika hangja...*, 20.

⁴³ Vö. WILLIAMS, R.: *A hit szerepe a mai világban*, 117.

⁴⁴ Vö. LUSTIGER, J.-M.: *Emberhez méltón*, 7.

⁴⁵ „Mi szabad emberek akarunk lenni, de a kereszténység gondolata szerint, a szabadságot a tekintéllyel kombinálva, az igazsággal összekapcsolva, a szabadságot törvények alatt értve.” Vö. PROHÁSZKA O.: *Katholikus orientáció a világháború után*. In SCHÜTZ A. (szerk.): *Prohászka Ottokár összegyűjtött munkái I–XXV*. Szent István Társulat, Budapest 1928–1929, XIII, 276.

a szereteten, mely megteremti és megmenti az erkölcsöt. Enélkül kultúránk összeroppan önnön becsvágának a terhe alatt.⁴⁶ A lelkiismeret és erkölcs szerinti döntés azzal a szabadsággal ajándékozza meg az embert, melynek segítségével sem az ideológiák, sem gazdasági szempontok⁴⁷ nem képesek eltéríteni zsinórmértékétől.⁴⁸

A történelmi egyházaktól elvitathatatlan, hogy orientációs feladatokat is ellátnak, irányt mutatnak és stabilitást biztosítanak, miközben magát az államot⁴⁹ is arra ösztönzik, hogy ne veszítse szem elől önnön felelősségét és korlátait.⁵⁰ A kereszténység tudja azt, hogy a kultúra értéke és virága az ember, s az lesz végső kritériuma, hogy képes-e a fejek fölé a perspektívák és eszmények csillagait kifeszíteni.⁵¹ Az ember a szeretet által vezérelve, meg tudja nevezni a jót és a rosszat, s a személyes lelkiismeret választásait nem helyettesítheti a polgári törvényekkel.⁵² A teista világnézet mindehhez bibliai és természetjogi felhatalmazást vall magáénak, s büszkén támaszkodik két ezredévnyi szellemi, lelkiismereti hagyományára. „Amennyiben ma egyetemes erkölcsről beszélhetünk, nyilvánvalóan a Sínai-hegyi törvényadás földidézett bibliai története, valamint annak kulturális befogadása képezi nyugati gondolkodásunk –akár magától értetődő, akár alapjaiban megkérdőjelezett, vagy rejtetten, elfeledettségében ható– kiindulópontját. A Biblia egészének szempontjából tekintve az egyetemes erkölcsi törvény egyetemes volta, azaz általános fölszólító ereje és érvényessége Istentől származik.”⁵³

Jacques Maritain (1882–1973) fogalmazott úgy, a II. Vatikáni Zsinat utáni egyház szerepéről beszélve, hogy nem feledve a majd két ezredév vívmányait, új korszak kezdődött, amelyben arra kapunk meghívást, hogy Atyánk jóságát és szeretetét jobban megismerjük, maga az egyház pedig megszabadulva bizonyos terhektől, jobban felmutassa magában Urának arcát. A fordulat jegyében „immár nem az emberi dolgok feladata az isteni dolgok védelme, hanem az isteni dolgok kínálják fel védelmüket az emberi dolgok számára.”⁵⁴

⁴⁶ Vö. LUSTIGER, J.-M.: *Emberhez méltón*, 11–14.

⁴⁷ A teológiának nincsenek válaszai a konkrét gazdasági kérdésekre, arra azonban van, hogy mi az emberi jólét és annak értelme.

⁴⁸ Vö. LUSTIGER, J.-M.: *Emberhez méltón*, 49.

⁴⁹ Államelméleti szempontból az állam a népeknek, a természetjog alapján megalapozott legmagasabb társadalmi formája. A keresztény társadalomtan azonban arra figyelmeztet, hogy „az állam nem a jelenlévő Isten”. Vö. HÖFFNER, J.: *Keresztény társadalmi tanítás*. Szent István Társulat, Budapest 2002, 235–236.

⁵⁰ Habermas úgy véli, hogy „az államhatalom világnézeti semlegessége, amely valamennyi polgár számára egyforma etikai szabadságot biztosít, összeegyeztethetetlen azzal, hogy a politika általánossá tegye a világ szekularizált szemléletét. Az állampolgár szerepében a szekularizált polgároknak nem szabad sem kétségbe vonniuk a vallásos világképek elvi igazságpotenciálját, sem elvitatniuk vallásos polgártársaiknak azt a jogát, hogy a vallás nyelvezetével élve szóljanak hozzá a nyilvános eszmecseréhez. A liberális politikai kultúrában még az is elvárható, hogy a szekularizált polgárok tegyenek erőfeszítéseket annak érdekében, hogy a vallás nyelvén megfogalmazott releváns hozzászólások a nyilvánosság számára nyelviileg hozzáférhetőek legyenek.” Vö. <https://www.holmi.org/2005/11/a-szabadelvu-allam-politika-elottimoralis-alapjai> (kutatás ideje: 2019. május 6.)

⁵¹ Vö. FRENYÓ, Z.: *Prohászka Ottokár és a keresztény nemzeti újjászületés*. Kairosz Kiadó, Budapest 2018, 60.

⁵² „A jó: az az út, amely megnyílik az emberiség előtt, s amely az Istentől kapott boldogság felé vezet. A rossz: az a mélység, ahová az ember bármikor belezuhanhat, akár a semmibe.” Vö. LUSTIGER, J.-M.: *Emberhez méltón*, 51.

⁵³ Vö. BAKOS G.: *Gondolatok egy friss kötet kapcsán*, 1.

⁵⁴ Vö. MARITAIN, J.: *A garonne-i paraszt. Egy öreg laikus töprengése napjaink kérdéseiben*. Szent István Társulat – Kairosz Kiadó, Budapest 1999, 17.

Keresztény hitünk és arról szóló tanúságtételünk nem maradhat tehát az egyéni üdvösségkeresés privát szféráján belül.⁵⁵ Krisztus követése, s az erre hívó egyházi evangelizáció nem vonulhat vissza saját bátyái közé, elfogadva a magánüggyé tétel lefokozottságát, hanem a társadalom egészének alapszerkezetét, struktúráit érintő tanúságtétel is vállalva kell Jézust követnie. Akkor marad hű a rábízott evangéliumhoz, ha Isten országát és mindenekre kiterjedő uralmát a nyilvánosság keretei között is megvallja. Küldetése, hogy az emberi élet valamennyi területén kitűzze az égbe a vezérlő csillagokat, melyek értéket adnak.⁵⁶ Ez a tanúságtétel nem jelenti sem a hit erőszakos rátukmálását másokra, sem egy letűnt kor romantikus visszahozási kísérletét. Lesslie Newbigin (1909–1998) úgy látja, hogy mai sajátos helyzetében, amikor az egyház nem remélheti sem a Konstantin utáni tekintélyt, sem a Konstantin előtti ártatlanságot, az a feladata, hogy a kommunikáció modern eszközeivel, a felelősséget vállalva ismertesse meg az evangéliumot kortársaival.⁵⁷

Küldetésünk egyfajta „kritikus igen” mondása a világra, s egy olyan munka felvállalása, amely részt vesz egy igazabb társadalom építésében, ahol a szeretet kerül felmutatásra az önzés logikájával szemben, mert „az egyház nem vonulhat ki a világból, nem alkothat egyfajta saját »katolikus különvilágot«, »intellektuális mintavilágot«” – idézi Lukács László (1936–) Joseph Ratzinger (1927–) bíborost.⁵⁸

Joseph Ratzinger 2004-ben, a Münchener Katolikus Akadémián úgy reagált Habermas álláspontjára, hogy léteznie kell egy olyan alapnak, amely magából a természetből és az ember létéből következik.⁵⁹ „Máig a természetjog az a gondolati alakzat – kivált a Katolikus Egyházban –, amelynek érveit az egyház segítségül hívja, amikor a szekuláris társadalommal és más hívő közösségekkel folytatott párbeszédben a közös észre hivatkozik, és egy szekuláris, plurális társadalom közegében igyekszik egyetértésre jutni a jog erkölcsi elveit illetően.”⁶⁰ Ratzinger bíboros ugyanakkor arra is rámutat, hogy mivel

⁵⁵ „Az alapvető erkölcsi belátások védelmezése, azoknak, mint közös jónak megőrzése és fenntartása, anélkül, hogy azokat bárkire rákényszerítenénk, véleményem szerint a feltétele annak, hogy a szabadság fennmaradjon szemben minden nihilizmussal és annak totalitárius következményeivel.” Vö. RATZINGER, J.: *Értékek az átalakulás idején. Helytállás a jövő kihívásaival szemben*. Don Bosco Kiadó, Budapest 2006, 46.

⁵⁶ Vö. PROHÁSZKA O.: *A katolikus elvek érvényesítése*. In SCHÜTZ A. (szerk.): *Prohászka Ottokár összegyűjtött munkái I–XXV*. Szent István Társulat, Budapest 1928–1929, XIII, 178.

⁵⁷ Vö. NEWBIGIN, L.: *Evangélium a pluralista társadalomban*. Harmat Kiadó, Budapest 2006, 258–261.

⁵⁸ Vö. LUKÁCS L.: *Az igazság munkatársa*, 388.

⁵⁹ „Széttöredezték azok az etikai bizonyosságok, amelyek a korábbiakban meghatározók voltak. Távolról sem kapunk választ arra az alapvető kérdésre, hogy mi volna – kivált adott kontextusban – a jó, és miért kellene a jót cselekedni, akár a saját hátrányunkra is. Számomra mármost nyilvánvalónak látszik, hogy a tudomány, mint olyan nem teremthet *ethoszt*, tehát a megújult etikai tudat nem jöhet létre tudományos viták eredményeként. Másrészt az is vitathatatlan, hogy a világ- és emberkép gyökeres megváltozásának, amely a tudományos ismeretek gyarapodásából adódott, lényeges szerepe van abban, hogy régi morális bizonyosságok töredezték szét. Ennyiben mégiscsak van felelőssége a tudománynak – felelősséget visel az ember, mint ember iránt –, és különösen nagy felelőssége van a filozófiának. A filozófia feladata abban áll, hogy kritikus szemmel kövesse az egyes tudományok fejlődését, kritikával illesse az elhamarkodott végkövetkeztetéseket, és rávilágítson a látszatigazságokra az olyan kérdésekben, hogy mik vagyunk, honnan jövünk, és mi végre léteüzünk. Más szavakkal: a filozófia felelőssége, hogy különválassa a tudományos eredményektől a gyakran közéjük vegyülő, nem tudományos elemeket, és ily módon biztosítsa, hogy rálátásunk legyen az egészre, az emberlét valóságának távolabbi dimenzióira, melyekből a tudomány mindig csak részleteket tud megmutatni.” Vö. <https://www.holmi.org/2005/11/a-szabadelvu-allam-politika-elottimoralis-alapjai> (kutatás ideje: 2019. május 6.)

⁶⁰ Vö. <https://www.holmi.org/2005/11/a-szabadelvu-allam-politika-elottimoralis-alapjai> (kutatás ideje: 2019. május 6.)

a természetjog eszméje olyan természetfogalomra épült, amelyben természet és ész kölcsönösen áthatja egymást, ez a szemlélet az evolúciós elmélet győzelmével megkérdőjeleződött. Így az „észjogi státusra igényt tartó természetjog utolsó eleme, amely ma is tartja magát, az emberi jogok⁶¹ tana. Az emberi jogok csak annak az előfeltevésnek az alapján érthetők, hogy az ember, mint ember, tehát pusztán az emberi nemhez tartozása révén alanya a jognak, hogy tehát a léte önmagában értékeket és normákat hordoz, melyeket nem kitalálni kell, hanem megtalálni. Napjainkban talán arra volna szükség, hogy az emberi jogok tanát kiegészítsük, összekapcsoljuk az emberi kötelességekről és az ember korlátairól szóló tanokkal, ami segíthetne, hogy újra fölvegyük a kérdést, nem működik-e mégis ész a természetben, nem létezik-e az emberre és az ember világbeli helyzetére vonatkozó észjog. Ezeket a dolgokat ma a kultúrák között folyó eszmecsere keretében kellene megtárgyalni. Keresztény szempontból a teremtésről és a Teremtőről volna szó.”⁶²

XVI. Benedek pápa munkássága mentén összegezve az egyházi álláspontot a *Böckenförde-axióma* és a korunkban tapasztalható világnézeti vákuum kapcsán, az alábbi megállapításokat tehetjük: A jognak meg kell előznie a végrehajtói hatalmat. A jog mindenkor az igazságosság eszköze, s annak érdekében, hogy ne válhasson önmaga totalitárius megcsúfolójává, önmagán kívülről kell merítenie megokolását. Csak az erkölcsre alapozva lehet képes a jog a valóban igazságos rendet biztosítani. Mivel viszont sem a piac, sem az állam, sem a tudomány nem tud *ethoszt* teremteni, léteznie kell egy olyan igazságnak, amely nincs alávetve a konszenzusoknak, hanem megelőzi azt. Így jutunk el a transzcendenciához, melyet viszont leginkább a kereszténység képes felkínálni.⁶³

Korunk interkulturális dialógusában Ratzinger bíboros – nem lebecsülve a többi kultúra fontosságát –, a kereszténységet és a szekularizált ész nyugati hagyományát véli a két legfontosabb szereplőnek, s elengedhetetlennek tartja, hogy mindkettő mentes legyen a „gőgös elbizakodottság *hübrisztétől*”, és kölcsönösen elismerjék, hogy szükségük van egymásra.⁶⁴ Így indulhat el „a megtisztulás egyetemes folyamata, amelynek során a valamilyen értelemben minden ember által elismert vagy megsejtett lényegi értékek és normák visszanyerik fényüket, és így újra megfogant az emberiségben az a hatékony megvilágító erő, mely egybetartja a világot.”⁶⁵

Összefoglalásként elmondható, hogy az így kialakult világnézeti vákuumban, egzisztenciális érzéssé vált deficitben, amely több, mint erkölcs-, vagy jogfilozófiai probléma – hiszen az egyén szintjén jelentkező, naponta tapasztalt hiányról van szó –, a kereszténység képes az alapok megokolását nyújtani, képes a tátongó mélységet áthidalni, s képes

⁶¹ „Az emberi méltóság, az egyén joga, az egyetemes emberi jogok – mindezek a fogalmak, amelyek a felvilágosodás idején szilárdultak meg a kultúránkban és váltak alapértékekké, mélyen a kereszténységben gyökereznek. A kereszténység nélkül nincs semmilyen háttere az emberi méltóságnak.” Vö. KOLAKOWSKA, A.: *Néhány megjegyzés a 21. századi szekularizációról*, 272.

⁶² Vö. <https://www.holmi.org/2005/11/a-szabadelvu-allam-politika-elottimoralis-alapjai> (kutatás ideje: 2019. május 6.)

⁶³ Vö. LUKÁCS L.: *Az igazság munkatársa*, 403–405.

⁶⁴ Ez a vallás szempontjából abban nyilvánul meg, hogy önmagát az ész isteni fényével időről időre átvilágítja és ellenőrzi, míg a szekularizált ész számára ez önnön határainak felismerését és a nagy vallási hagyományokra való nyitottságot jelenti. Vö. <https://www.holmi.org/2005/11/a-szabadelvu-allam-politika-elottimoralis-alapjai> (kutatás ideje: 2019. május 6.)

⁶⁵ Vö. <https://www.holmi.org/2005/11/a-szabadelvu-allam-politika-elottimoralis-alapjai> (kutatás ideje: 2019. május 6.)

a krisztusi szeretetet felmutatva zsinórmértékként irányt mutatni. A kereszténység az evangélium hirdetése, a kultúrák nevelése és az értékek átadása által, kultúránkat belülről alakítja át, s mutatja fel az igazi humanizmus arcát, amely megmenekít az ateista humanizmus sötét drámájától.⁶⁶

⁶⁶ Vö. *Evangelii nuntiandi*, 18–19., 55.

NOVÁK ISTVÁN

Diskurzustratégiák az ateista valláskritikával szemben Hans Joachim Höhn teológiájában

BEVEZETÉS

Tanulmányunkban *Hans-Joachim Höhn*¹ egy, a szekularizmus szempontjából fontos munkájára fókuszálunk. Szerzőnk ugyanis a szekularizmusnak egy olyan perspektíváját veti fel, ahol maga az Istenről való beszéd tűnik értelmetlennek a teizmus és ateizmus vagy a szekularizált világ és a teista világgép között. *Höhn* arra keresi a választ, hogy milyen párbeszéd létezhet a két világgép között. *Höhn* teológiai munkásságának középpontjában olyan kérdések állnak mint a posztmodern filozófia, a posztmodern exegézis, a modernizmus új kérdései, a szekularizmus és a vallások Isten-képe, a poszt szekularizmus, valamint számos teológiai és filozófiai társadalomelméleti megközelítést felszínre hozó területek.

1. AZ ISTEN-HIT KÉRDÉSÉNEK ÉRTELME

Höhn tanulmányában kiemeli azt a fő kérdést, hogy vajon milyen diskurzust és milyen alapon tud ma folytatni a világi társadalom a világban élő teista emberekkel, az egyházzal és más vallásokkal. Felsorolja azokat a kérdéseket és állításokat, amelyek az ateista számára értelmetlenné teszik a beszédet és a vitát.

„Ateista valláskritikusok számára elegendőek az istenhit különböző zavarodottságai, hogy attól elvitassanak mindenféle jogosultságot. Meg vannak győződve, hogy az istenhit a lét értelmezése és a léttel való megbirkózás terén már semmiféle meggyőző teljesítményt nem tud felmutatni. Ha a világ kialakulásának magyarázásáról, az erkölcsi normák és értékek indoklásáról, a politikai uralom igazolásáról és az identitás- és értelemkeresés forrásainak feltárásáról van szó, akkor szekuláris megoldásokra támaszkodnak, melyek nem csupán funkcionálisan egyeznek meg az áthagyományozott vallások

¹ HANS-JOACHIM HÖHN német teológus 1957-ben született Nombornban, 1991-től a Kölnben található „Institut für Katholische Theologie, Lehrstuhl für Systematische Theologie und Religionsphilosophie” professzora. Tanulmányait többek között Rómában végezte, 1984-ben doktorált Freiburgban és 1989-ben habilitált Bonnban. Vö. <https://www.herder.de/hk/autoren/hans-joachim-hoehn/> és <https://kaththeol.uni-koeln.de/personen-kontakt/koelner-professorinnen/prof-dr-hans-joachim-hoehn> (utóljára ellenőrizve: 2020. október 27.)

válaszokkal, hanem különben is azoknál. Aki ezt nem ismeri fel, az a társadalmi diskurzusban nem minősül képesnek arra, hogy elégtételt szolgáltasson.”²

Az ateista-szekularizált-hívő gondolkodók sok esetben beszorítva érzik a szekularizált világ és a teista szemléletmód közötti vitát, illetve diskurzust. Mondván, hogy a fogalomkészlet a teológia részéről nem több mint a szekuláris világ által felkínált fogalmak. Éppen ezért *Höhn* arra mutat rá, hogy ennek alapján először is a diskurzusra való képesség alkalmasságát kell elfogadni az ateista eszme részéről. A magunk részéről tovább gondolva a kérdést, arra is érdemes kitérni, hogy a mai ateizmus számos közéleti és politikai fórumon jelenik meg, és jogot formál arra, hogy elvitassa a jogot az Isten-hit értelmességétől. A diskurzus azonban csak akkor értelmes, ha a két fél azonos módon indul ki a vita mindennapjaiban. *Höhn* arról értekezik, hogy olyan érveink vannak az ateisták szerint Isten létének alátámasztására, amelyek az ateisták szerint zavarodottságot okozhatnak, azonban van megoldás a vita érdekében, úgy, hogy a teista ne veszítse el alaposan körbejárt érveinek értelmét.

„Hogy a vallásos emberek még ezen intelmek ellenére is ragaszkodnak hitük alapvető relevanciájához, az az »új« ateisták számára egy újabb bizonyíték észbeli hiányosságukra. Vallásvédők gyakran azzal a diagnózissal válaszolnak vissza erre a szemrehányásra, hogy az új ateizmus csak nehezen tudja elrejtetni saját érvelési hiányosságait. Ily módon próbálnak legalább egy patthelyzetet teremteni, ha arról van szó, hogy mindkét oldalon felállítsuk a hiányosságok listáját. Azonban ezzel nem célozzuk meg azt, hogy azonos állást teremtsünk a hit relevanciájának és jövőbeni esélyeinek megítélésékor.”³

Az új ateista szemléletmód arra a nem igazolt állításra irányul tehát, hogy a vallásos emberek nem tudnak a szekularizációval szemben éppen teista létük miatt megfelelő módon hitvédelmet folytatni. Véleményünk szerint azonban a vallásos világkép nem szorítható be az ateista keretek közé. Meglátásunk szerint a szekularizmus esik csapdába éppen azért, hogy nem látja azt, hogy amit ő tanít, az éppen ellenkezője annak, amit a teista ember védeni akar. A teista ugyanis ma már nem szorítja be saját igazságát mereven a teizmus igazsághalmazába. Sokkal inkább kinyitja Pandóra szelencéjét és kitarja a fogalomkészletet a vitapartner fogalomkészlete felé. A vallásvédő szakemberek pedig rámutatnak azokra az anomáliákra, amelyek az ateista vita alapjában és értelmezési függvényében jelennek meg. Mindez azonban még csak egy döntetlent eredményez és nem vezet értelmesnek mondható disputához.

2. KLÄDEN⁴ AZ ÉRTELMEK DISKURZUS PÁRTJÁN ÁLL

Miközben *Höhn* munkájára koncentrálnak, érdemes kitérni röviden *Kläden* egy fontos állítására, mely a szekularizmust mint az új diskurzus esélyét mutatja be, sőt mint egy

² Vö. HÖHN, H. J.: Der „totgeglaubte“ Gott. Provokation des „neuen“ Atheismus. Theologie im Format der Bestreitung. In KNOP, J. (Hrsg.): *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch, Theologie und Pastoral unter säkularen Bedingungen*. Herder, Freiburg im Breisgau 2019. 314. (A német nyelvű szövegeket e tanulmány szerzője fordította.)

³ Vö. HÖHN, H. J.: i. m. 314.

⁴ TOBIAS KLÄDEN 1969-ben született. Teológiát tanult Bonnban, Jeruzsálemben és Münsterben. Pszichológiai tanulmányait Bonnban végezte. Vö. <https://www.herder.de/hk/autoren/tobias-kladen/> és https://kamp-erfurt.de/fileadmin/user_upload/personen/2019-10-15_Publikationsverzeichnis_Tobias_Klaeden.pdf (utóljára ellenőrizve: 2020. szeptember 11.)

esélyt az egyház megújulására. Amikor a szekularizmusról értekezünk, nem hagyhatjuk ugyanis figyelmen kívül, hogy a szekularizált világkép kialakulása voltaképpen egy nagyot lendített a keresztény paradigmán. Kläden már egy korábbi tanulmányában arra hívta fel a teológusok és a vallások képviselőinek figyelmét, hogy akár egy lehetőség is lehet a szekularizáció folyamata a vallási paradigmák számára és előmozdíthatja a szekularizációval erősebben megjelenő ateizmus és az állandóságot képviselő teizmus közötti disputa lehetőségét.

„A klasszikus szekularizációs tézis empirikus és koncepcionális okokból erősen nyomás alá került és bizonyára nagyban egység alakult ki azt illetően, hogy a szekularizáció fogalma, mint a vallás és a vallásosság modernizáció következtében végbemenő hanyatlása – melyet lineáris és automatikus, sőt/vagy örvendetes értelemben értelmeznek –, nem megfelelő. Ennek ellenére a szekularizációs tézis ellenállóbbnak mutatkozott, mint ahogy azt előre jelezték: »Nemcsak a vallás bizonyul a társadalmi modernizáció folyamatában kitartó szociális jelenségnek, hanem a szekularizáció mozgalmát is állandósság jellemzi. Ennek a tézisnek vitatása és relativizálása és ezzel a vallások hangsúlyosan hirdetett visszatérése is kritikának van kitéve.« (Schmidt 2007:109). »Jelenleg kiterjedt vita zajlik a szekularizációs tézissel kapcsolatban. Ez a vita gyakran nagyon érzelmi alapon zajlik, mert a vallási és társadalmi önértelmezés alapvető kérdéseiről van szó úgy, hogy »gyakran teljesen kizárt, hogy elfogulatlanul beszéljünk a szekularizációról« (Ebertz 2014:13). Már önmagában azáltal is összetett a helyzet, hogy a szekularizációs tézis tárgya mindig az éppen használatos vallásfogalomtól függ; ehhez jön még, hogy a szekularizáció, mint a külvilág varázslatosságának megszüntetése a monoteista vallások tulajdonsága, illetve hatása; végül vitatott, hogy mi értendő szekularizáció alatt, milyen jelenségekre vonatkoztatható a szekularizáció, és hogy a szekularizáció legitimnek vagy illegitimnek értékelhető.»⁵

Kläden tehát arra tesz kísérletet, hogy olyan értelmezését a szekularizáció folyamatának, ami a párbeszéd, illetve az egyház belső élete szempontjából meggyőzővé tud válni. A vallásoknak már hosszú idő óta keresni kell az új utakat, amelyekhez a zsinat során már kaptunk alapot. Ennek kibontása, újbóli megfogalmazása a vallásszabadság, a párbeszéd, az ökumenizmus területén, vagy éppen az egyház belső életét érintve egy olyan feladat, amelyet például Höhn munkája is szolgálni akar.

3. AZ ÚJ ATEIZMUSRÓL

Mint az közismert, az európai és amerikai gondolkodásban eltérő módon és időben ugyan, de megjelent egy új ateista mozgalom, amely a 20. század utolsó harmadától kezdve filozófiai és eszmetörténeti alapon is bírálja a vallásokat, azt a feltételezést kimondva, hogy eleve lehetetlen vállalkozás diskurzust kezdeni a teizmus képviselőivel.

„A teológia számára keveset nyeriünk azon próbálkozás során, amikor az új ateizmus képviselőivel szemben ugyanazt a stratégiát alkalmazzuk, mellyel ők a vallás jelenségét a képtelenségig akarják vinni. Ez a stratégia azt célozza, hogy a mindenkori ellenfél

⁵ Vö. KLÄDEN, T.: Säkularisierung als Chance für die Kirchen. Ein Blick auf die aktuelle Lage von Kirche und Religion in Deutschland und auf Reaktionen (nicht nur) in der katholischen Kirche. In *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik* XIII (2014/2) 47–48. <https://www.theo-web.de/zeitschrift/ausgabe-2014-02/08.pdf> (utoljára ellenőrizve: 2020. szeptember 11.)

táborában lévő bizzart és furcsát teljesen reprezentatívnak és lényegesnek állítsa be a pozíciója számára. Ilyen olcsó megoldással egyszerű, hogy magát a kritikai fölény fényébe állítsa. Ez a fölény csak olyan felfogások és praktikák esetén jogos, melyekkel szemben az érintett párton belül már alig található komoly védelmező. A szekularizáció híveinek egy része rendszerint nem egy filozófiailag felvilágosult és diskurzusra kész teizmust vesz tudomásul. Sokkal inkább olyan pozíciókat prezentálnak, melynek képviselői még azért sem fáradoznak, hogy a modern reflexió színvonalán igazolják az Istenről való beszédet. Ide tartoznak a kissé esetlen kreacionista tézisek a kozmosz eredetéről és koráról, az Istennek a világ folyásába történő beavatkozásáról alkotott zavaros elképzelések és a vallásos cselekmények abszurd félreértelmezései, melyeket mágikus praktikákkal tesznek egyenlővé.”⁶

Az ateista világkép támadói *Höhn* szerint olyan vallással akarnak vitázni és olyan vallási képtől akarják magukat függetleníteni, amely ma már hivatalosan nem létezik. A zsinati kép és a 21. század elejének teológiája már nem azonos azzal a fogalomkészlettel, amivel az új ateista szellemiségűek harcolni akarnak. Vegyüik észre, hogy itt egy olyan világkép kontra szekularizált kép jelenik meg, ami a teista felfogás szerint hivatalosan már nem létezik. *Kuhn* elmélete a paradigmaváltozásokról egyértelművé teszi a feladatot: ahhoz, hogy értelmes vita legyen, ki kell lépni a megszokott paradigmákból, vagy ami még fontosabb, észre kell venni azt, hogy melyik paradigmával történik a diskurzus? *Höhn* állítását egyértelműen elfogadhatjuk, hiszen tapasztalati tény, hogy az egyházon belül létező számos irányzat nem mindegyike követi teljesen az egyház hivatalos tanítását, van, aki válogat, van, aki kiegészíti saját képére, van, aki már rég letűnt etikai vagy tanbeli paradigmákat tart életben. A diskurzust azonban az ateista és teista akkor tudja lefolytatni, ha az ateista nem a vallás egy dimenziójával, nem annak bizzart vagy elavultnak látszó változatával akarja ezt merő önös érdekből megtenni, hanem sokkal inkább azzal a teizmussal, amely a mai egyház tanítását és gyakorlatát általában képviseli. Leegyszerűsítve: az ateizmus tanai az egyház mára letisztult fogalmaival kell, hogy diskurzusra lépjen, figyelembe véve a két irányzat statikus és dinamikus elemeit.

„A modern és az azzal együtt járó szekularizációs folyamatok nem egyszerűen csak a vallás és kereszténység ellenséges ellenfeleként tekintendők, hanem mindkét oldalt kiegészítő módon is lehet értelmezni. A modern társadalom differenciálódása – mely már nem ad magasabb rendű szerepet a vallásnak, hanem azt csak egy társadalmi részrendszernek tekintti a többi között – ezzel megszabadítja a kereszténységet az olyan feladatoktól és funkcióktól, melyek egyáltalán nem felelnek meg a tulajdonképpeni küldetésének. Így a szekularizáció folyamata értelmezhető, mint a kereszténység felszabadulási története a tulajdonképpenire: az evangélium hirdetésére és a hit felkínálására a jelen társadalmában.”⁷

Höhn végül is arra utal, hogy a szekularizáció szembenézésre és mélybe tekintésre késztet bennünket. Tudvalevő, hogy az egyház a II. Vatikáni Zsinaton jórészt azt kereste, amivel párbeszédre lehet törekedni, de nem azonosult a szekularizmus gondolkodásmódjával.⁸ Mai napig vita tárgya, hogy a kiegyezés milyen szinten jött, illetve jön létre a teizmus és ateizmus, illetve a szekularizmus és az egyházi paradigma képviselői között. Véleményünk szerint a szekularizmus magát a vallást és az egyházat támadta, ugyanak-

⁶ Vö. HÖHN, H. J.: i. m. 314–315.

⁷ Vö. KLÄDEN, T., i. m. 54–55.

⁸ Vö. DH7, DH9, GS4, GS19–22, NA1, NA5.

kor azonban számos esetben rá kellett, hogy döbbenjen arra, hogy a vallások létezését nem lehet eltüntetni, azért kellett részmegegyezéseket hozni. A vallások és az egyház ugyanakkor felismerte, hogy az a hatalmi, sokszor kényelmes struktúra már megszűnt, ami igyekezett a vallásos paradigmát az államelméletbe integrálva az egyházi teizmust az állami teizmus részévé tenni, illetve fordítva. *Höhn*nel együtt állíthatjuk, hogy a szekularizáció folyamata egy olyan mélybe tekintő keresztény értéknek ad lehetőséget, amelyre korábban alig-alig volt esély. A szekularizáció folyamata arra is alkalmas, hogy megtisztítva önmagunk múltbeli tanítását a tradícióhoz való eredeti hűséget tartsuk szemünk előtt és legyünk egy tiszta párbeszéd hívei.

3.1. Az ateizmus gyengesége

Höhn tanulmányának egy pontján az új ateisták, a *bright* irányzat érvelésének gyengeségét úgy vizsgálja, hogy azt félretéve azon kérdésekre koncentrál, amelyek mégiscsak diskurzusra érdemesek. „Nagy a kísértés, hogy ne vágjunk vissza a »bright« képviselőinek, és ne vessük szemükre a saját szövegeikben előforduló intellektuális gyengeségeket. A nagyobb akadémiai erény azonban abban áll, hogy az ellenfél legerősebb érveivel foglalkozzunk, és ott adjunk neki igazat, ahol csak a logikai önellentmondás árán lehetne ellent mondani. Ez magában foglalja az arra való készséget, hogy a kritikussal a saját terepén szálljunk szembe és vele az általa bizonyított premisszákat szem előtt tartva kritikájának meggyőző erejéről, logikusságáról és koherenciájáról vitázzunk. Ha bizonyított, hogy ezeket a premisszákat nem lehet megcáfolni, akkor a teológia számára adódik a kérdés, hogy magáévá teheti-e ezeket a premisszákat. Másképp fogalmazva: Mi lenne, ha a naturalisztikus alapon érvelő ateizmusnak igaza lenne, akkor, amikor a teizmus arra vonatkozó igényét kritizálja, hogy elkerülhetetlen az Istenre való hivatkozás, amikor a világ származásával, egy morális szabály kötelező érvényével vagy a politikai hatalomgyakorlás határaival kapcsolatban feltett kérdésekről van szó? Azzal nyilvánvalóan vége lenne minden, az Istenről szóló felelős beszédnek?”⁹

A naturalisztikus világgép a teológia területén egyértelművé teszi, hogy Isten mi-ként van jelen érveléseinkben, premisszáinkban. A teista és ateista érvelés mindig feltételezi, hogy előfeltevéseink vannak. Istenre Isten létéből kiindulva is lehet következtetni. De nem ezt teszik-e az ateisták, akik éppen azzal kerülnek csapdába, hogy ami szerintük nincs, azzal nem kell számolni a vita során? *Höhn* tehát tovább gondolja és megválaszolja a kérdést. A három vitaterület, nevezetesen a világ keletkezése, az erkölcsi alapok kérdése és a jogi valamint állami uralom helyessége mind-mind olyan felvetések, amelyekre a teista és ateista azért keresi a választ, mert ezek az ember létét érintik. Itt nem csupán eleve meglévő feltételezéseket kell vitára bocsájtani, sőt azokat érdemes elhagyni, hanem új eszközrendszert kell alkalmazni.

Höhn ezek után egy látszólag értelmetlen vállalkozásra szólít fel a korábban felvetett ötletére vonatkozóan: „Első pillantásra ez a javaslat egy kontraproduktív vállalkozásnak tűnik. Mert miután a hit elveszítette a monopóliumát a létezésről és az emberi lét világban való szükségszerűségéről feltett kérdések metafizikai tisztázására, már saját maga rég posztmetafizikai, illetve naturalisztikus megközelítések magyarázatra szoruló tárgyává lett. Azok a tudományágak, melyek témáiban korábban a teizmus igényelt illetékességet,

⁹ Vö. HÖHN, H. J.: i. m. 315.

most témájukká teszik a teizmust és kioktatják evolucionalista alapjáról, szociokulturális fejlődéséről és funkciójáról, valamint erkölcsi legitimitásáról. Ilyen előjelekkel teológiát űzni kevésbé kecsegtet jó kilátásokkal, kiváltképpen hogy a naturalizmus premisszái és fő tézisei nem hagynak teret az Isten-világ viszony hagyományos teológiai értelmezésének. Naturalisztikusnak neveziünk minden olyan megközelítést, melyek abból indulnak ki, hogy minden, ami van (dolgok, események, mentális állapotok) és ami tudható, egyedül csak a természettudomány eszközeivel kutatható megbízható módon és magyarázható elégségesen. Ennek során feltételezik, hogy a »világvalóság« egy energetikus-materiális és folyamati, valamint okozatilag zárt kontinuumot képez, mely a természet törvényei alapján és logikai ellentmondásoktól mentesen írható le. Továbbá minden, ami történik, egy »természeti történést« tár elénk, mert az az evolúció véletlenszerű eredményeként vagy kísérő jelenségeként fogható fel. Értelmezési megközelítések, melyek túlmutatnak az empirikus hozzáféréseken, nélkülözhetők a világ megfigyelése, leírása és magyarázata során.”¹⁰

Ezen gondolatsorból láthatjuk, hogy a naturalizmus ihlette vizsgálódás Isten létével és az ebből kiinduló Istenkép kialakulásával kapcsolatban nem tenné lehetővé azt, hogy olyan indoklásra törekedjünk, amely bőséges észrevételt ad a világ teista magyarázatára. Tanulmányunk éppen abból a szándékból figyeli *Höhn* munkáját, hogy bizonyítást nyerjen, csak a teista világkép és a teista, de ateistára is figyelő teológia tud a mai szekularizált világ dimenziójában közös pontokra találni. Megállapításuk *Höhn*mel együtt ugyanis az, hogy az ateista szekularizált világ és a II. Vatikáni Zsinat ihlette új egyházi paradigma képes a párbeszédre, ha kölcsönös tisztelet és nem egymás legyőzése a cél. A kérdés részünkről csupán az, hogy képes-e az Isten nélküli eszmerendszer egy olyan vitára, ahol a másik, az Istenre hagyatkozó erkölcsi alapja épp az Istenben található, ezzel szemben a másik oldal éppen az istennélküli statikumot hangoztatja számos kérdésben.

„Egyes vallási képviselők a világ keletkezésével vagy az emberi együttélés normatív alapjaival kapcsolatban feltett kérdésekben nem törődnek bele az Istenre való hivatkozás naturalisztikus vitatásába. Vagy megvizsgálják a szekuláris kozmológiákat és normagyarázati elméleteket hiányosságok, ellentmondások és konstrukciós hibák után kutatva, vagy arra a túl nagy árra hivatkoznak, melyet az „Isten-hipotézisért” kell fizetni ezeken a területeken.”¹¹

A szekularizmus a világ kozmológiájának kutatására sok eszmei háttérrel mutat fel. Éppen ezért nem haszontalan arra gondolni, hogy a szekuláris kozmológia és a teista világmagyarázat lesz az alapja a dialógusnak nevezett érzékeny tréningnek. A világ alapjai az egyik fontos kérdés a szekuláris világkép során. A kreacionista elméletek és az egyéb teista magyarázatok szükségeltetnek egy előfeltevést. Az Isten van kikiáltás kiindulópontja éppen az, hogy Isten van. Ha Isten nincs, akkor mi a világ teista magyarázata? Nyilván akkor nincs ilyen. De ha Isten létét nem feltételezzük, akkor viszont hogyan jutunk arra az eredményre, hogy a világ alapja a *Theosz*?

„Ha Isten már nem merül fel a világ kialakulásáról alkotott reflexiókban, akkor a vak véletlen uralkodik és az emberi lét jelentősége arra redukálódik, hogy szándék és cél nélküli evolúciós folyamatok köztés termékei vagyunk.”¹²

¹⁰ Vö. HÖHN, H. J.: i. m. 315–316.

¹¹ Vö. HÖHN, H. J.: i. m. 316.

¹² Vö. HÖHN, H. J.: i. m. 317.

Vagyis a szekularizmus, amikor a világ mostani működését a világ Isten nélküli keletkezésére vezeti vissza, akkor éppen a véletlen megjelenése ad értelmetlen magyarázatot. A világ attól válik értelmessé, hogy nem értelmetlen a keletkezése. A szekularista ateista magyarázat azonban e véletlenre épít és ezzel viszont, – amivel vádolja a teistákat, tudniillik, hogy előfelvetésünk az Isten léte, – saját csapdájukba esnek.¹³

„Ha az Isten már nem merül fel a normamagyarázatokban, akkor az erkölcsös nem feltétlen, mely „minden *ha* és *de* nélkül’ érvényes, hanem csak emberi konvenciók kifejeződése, melyek ki vannak téve az erkölcsi relativizmusnak. Ha Isten nem merül fel a politikai uralom legitimációjáról és korlátozásáról alkotott koncepciókban, akkor minden hatalmon lévő azt gondolhatja, hogy a világban rejlő legitimációnak köszönhetően minden a hatalmában van, így egy ilyen autoritarizmus kontextusában a politikailag rendelkezésre nem állónak már nincs világos belüli tere.”¹⁴

Itt pedig máris láthatjuk, hogy nem volt haszontalan a fenti okfejtés szerzőnk nyomán. Ha a szekularizáció és a szekularizmus eljut oda, hogy mindent Isten nélkül képzel el, akkor az azt jelenti, hogy ennek a következménye az, ami ma is sok esetben existál. Nincs dialógus és nem is lehet dialogizálni. Höhn azonban ezen gondolatokat nem abból a szándékból fogalmazta meg, hogy megnehezítse a dialógust, hanem azért, mert ezzel akarja segíteni a dialógust.

3.2. A diskurzus területei

Höhn ezek után arra keresi a választ, hogyha mégis sikerül félretenni az előzetesen már felállított koncepciót, akkor mely terület az, ahol diskurzust lehet folytatni e két harcos ellenfélnek. Ugyanis a lét nagy kérdései minden vita esetében a világ eredetére, az erkölcsi normák indokára és a hatalom legitimációjára vonatkozhatnak.

„Kérdéses azonban, hogy egy teista világ- és létértelmezés hirdetői kellően megvittatták-e, hogy erre a stratégiára támaszkodnak. Az ilyen próbálkozások története semmiképp sem erősíti meg, hogy a szigorú és drága szekuláris feltételezéseket kényelmes és elérhető vallásos vigasz-formulákra lehetne becserelni. Hogy a modern szekuláris világnak be lehessen nyújtani a veszteségekről egy számlát annak reményében, hogy hajlandó legyen teológiai engedményekre a *világ keletkezéséről* alkotott elméletek, a *normamagyaráza-*

¹³ Szükséges e helyen a modern szekularizmus megjelenésének ateista voltára utalnunk, a felvetések, premiszszak kérdésköre miatt is. Az ismert ortodox püspök előadásában erről így beszél: „A modern szekularizmus, amely olyan gyorsan teret hódít a mai Európában, semmivel sem kevésbé »harcos«, mint a 20-as és 30-as évek szovjet ateizmusa. Akárcsak a harcos ateizmus, ez is átvallás, a maga szilárd hittanítási elveivel és erkölcsi normáival, kultuszával és jelképeivel. Mint a XX. századi orosz kommunizmus, ez is világnézeti kizárólagosságra törekszik és nem tűri a konkurenciát, magát egyetlen legitím világnézeti rendszerként definiálva, amelyre az új világrendnek kell épülnie, mind Európában, mind annak határain kívül. Éppen ezért a szekularizmus képviselői betegesen reagálnak a vallási jelképekre és összerezzennek, amikor Istenről történik említés... A modern harcos szekularizmus, az orosz bolsevizmushoz hasonlóan, világnézeti határozza meg magát, amely a kereszténység helyébe lépett. Éppen ezért nem semleges és közömbös a kereszténységgel kapcsolatban: vele szemben nyíltan ellenséges álláspontot képvisel. Az európai szekularizmus ideológusaitól időnként az iszlámmal kapcsolatban dicséreteket lehet hallani, ugyanakkor sohasem mondanak egyetlen jó szót sem a kereszténységről.” Vö. HILARION (Alfejev) bécsi és ausztriai püspök: *A kereszténység a harcos szekularizmus kihívása előtt*, <http://hungary.orthodoxia.org/konyvtar/teologia/hilarion-alfjev-becsi-es-ausztriai-puspok-a-keresztenyseg-a-harcos-szekularizmus-kihivasa-elott/> (utoljára ellenőrizve: 2020. május 11.)

¹⁴ Vö. HÖHN, H. J.: i. m. 317.

tok és az uralom legitimációjának kapcsán, az eléggé valószínűtlen. Az eddigi próbálkozások a teológia részéről inkább ellenkező hatást váltottak ki. Azt segítették elő, hogy a fennálló ekvivalensek tekintetében azok a pozíciók erősödtek meg, melyek a lét értelmezésének és a lét alkotásának függetlenségét képviselik.”¹⁵

Három fő kérdés az, amivel az itt bemutatott szöveg foglalkozik a szekularizmus kérdésével kapcsolatban. A világ léte és keletkezése, a normák honnan való származásának kutatása és az államhatalom létezésének megindokolása. Már az első kérdésre adott válasz, vagyis teremtett vagy keletkezett, de Isten nélkül, magában foglalja a fő nehézséget. A teológia a szerző véleménye szerint az elmúlt időben nem járult hozzá ahhoz, hogy a lét értelmezését Istenre figyelve tegyünk meg. Véleményünk szerint ennek az az oka, hogy a teológia nem is indulhat ki Isten létezésének tagadásából, a szekularizált világ viszont nem rendelkezik *ab ovo* olyan premisszákkal, amely megakadályozná a teista alapon való vitát a szekuláris társadalom filozófiájával. Álláspontunk az, hogy a teista szekularizmus is ateista irányzattá válik számos esetben, de a vitában mégis lehet kiinduló pont az, hogy Isten létének feltételezése ne egy zárt koordináta rendszert hozzon létre, hanem egy nyitott matematikai függvény legyen, ahol akár a zéró helyre tehetjük Isten létét és nem kell eltüntetni, de nem is szükséges a függvény rajzolása közben „vele törődni”.

„Az idő jeleihez azonban nem csak az Isten valóságáról alkotott »téves elképzelések« tartoznak hozzá, melyek Isten szükségtelenségének következményeként a világ természettudományos leírását erőltetik. Éppilyen szorongató vallásos perspektívából nézve az Isten elvesztésének, megvonásának és hiányának tapasztalata. Már régóta van egy széles körben elterjedt egyfajta »Isten nélküliség« annak a tapasztalatnak eredményeképpen, hogy a világban már semmi nem szól vitathatatlanul az Isten létezése mellett. Ha az Isten keresésének és megtalálásának már nincs egy világon belüli hivatkozási rendszere, akkor feltevődik a kérdés: Miben különbözik egy Isten, akinek evilági megtapasztalása nem hozzáférhető az ember számára, egy olyan Istentől, aki egyáltalán nem is létezik?»¹⁶

A szerző e bekezdésben tanulmányának legfajtsúlyosabb kérdéséhez érkezett el. Mi a magunk részéről ezt kívánjuk e helyen tovább elemezni. A tanulmányban felvetődik a kérdés, vajon „hány” Isten létezik, illetve nem létezik, pontosabban, a tapasztalás milyen Istenek létét állítja, illetve tagadja, még pontosabban, az Isten miben különbözik, ha nem bizonyítható a létezése attól a „második” Istentől, aki viszont biztosan nem létezik, legalábbis az ateista szekuláris világképben. A kérdés komoly, és nehéz megválaszolni. Ugyanis leegyszerűsítve a középkor paradigmája az volt, hogy az Isten létezik, az újkor első paradigmája így szól: és ha létezik, mi van akkor? Az újkor későbbi legszélsősége-sebb változása pedig azt mondta, Isten nem létezik, és aki azt állítja, hogy mégis, az bűnt követ el. A mai szekularista kép, – bár közbeékelődik egy posztszekularista kép is, amiről most nem ejtünk szót – azt állítja, hogy Isten vagy nem hozzáférhető vagy nem létezik. Ha nem hozzáférhető, vagyis létezése nem bizonyítható, nem tapasztalható, akkor semmi nem különbözteti meg attól, hogy nem létezik. A teológia Isten kinyilatkoztatásáról beszél. Megállapíthatjuk azt, hogy a szekularista emberkép és a szekularista világkép nem törődik ezzel. Azt állítja, hogy Isten nem úgy bizonyítható, mint a kétszer kettő négy igazsága, vagy éppen a szillogizmusok logikája, csupán egy fikció, vagy ha mégsem, akkor is mi van, mi következik ebből. Isten van vagy nincs, de ha van, akkor is annyira

¹⁵ Vö. HÖHN, H. J.: i. m. 317.

¹⁶ Vö. HÖHN, H. J.: i. m. 318.

nem létezik, hogy a maga által állítólag kreált világ felismerje. A szekularizmus itt szerintünk visszatér abba az első paradigmájába, hogy Istenről nem kell beszélni, mert ő is hallgat. A szekularizmus beleesik önmaga logikátlanágába és ezzel valóban nem tudunk dialógust folytatni, csak ha újra a teizmus előfeltevéséből indul ki és aztán kezdi el bizonyítani a létezés vagy nem-létezés tényét.

„A modern világ tapasztalati kontextusában az Isten »eltűnéséről« alkotott bizonyítékok révén még tovább radikalizálódik a teológia új ateizmus által kiváltott zavarodottsága. Aki ma arról akar beszélni, hogy mennyiben jelentős az ember számára az Istenre való hivatkozás, azt egy olyan világ tapasztalásának és értelmezésének kontextusában kell megpróbálnia, mely éppúgy tagad mindenféle Isten relevanciájára, célirányosságára és nélkülözhetetlenségére való hivatkozást, mint ahogy kilátástalannak nyilvánít minden olyan próbálkozást, mely az isteni nyomok világban való keresésére irányul.”¹⁷

Isten létének bizonyítása szükséges a dialóghoz. Azonban amint bizonyításra kerül Isten léte kérdéses, hogy akkor az ateista–teista párbeszéd értelmes-e? A diskurzus tehát nem Isten létének bizonyítására kell, hogy szorítkozzon, hanem arra, hogy az ateista elfogadja, hogy lehet úgy disputát folytatni, hogy nem zárjuk ki eleve Isten létét, hanem elfogadjuk, hogy Isten léte a teista részéről igazolt, Isten tagadása pedig az ateista részéről tűnik bizonyítottnak, de ez nem kizáró oka a diskurzusnak, hanem arra ennek ellenére van szükség. Ismét megérkeztünk a szekularizmus, mint az ateizmus formája, vagy az ateizmus mint a szekularizmus egy formája kérdéshez. Ezen kérdéshez hozzá kell kapcsolnunk egy másik szerző álláspontját is. *Amato* szerint: „A szekularizáció azonban negatív aspektusát mutatja be, amikor agnosztikus és vallásellenes ideológiává válik. Ezután a szekularizmus lesz az, ami magába foglalja a hittől való teljes emancipáció és az egyházzal szembeni ellenállás attitűdjét. A szekularizmus az az irányzat, amely Európában átjárja a kultúrát, a politikai hatalmat és a társadalmi kommunikációt. Ez az emberi lét meggyalázása és a szenttől és a vallásostól való eltávolodása. A kozmoszt, a társadalmat, valamint az egyén és a népek erkölcsi magatartását úgy tekintik, hogy teljesen felszabadult a vallási kötelekektől, melyeket indokolatlannak, elviselhetetlennek, elnyomónak és elidegenítő tényezőknak tartanak. A szekularizmus nem enged meg más valóságot a világon, mint az evilági. Elutasítja Istent, megváltó megtestesülését, szavát és megváltó jelenlétét az egyházban és a történelemben. A szekularizmus végső határa az ateizmus.”¹⁸

Amato a vita diskurzus lehetőségének nehézségét abban látja, hogy a szekularizáció az ateizmus úttörője és ezáltal nem lehet azokról kérdésekről disputálni, amelyek Isten létét eleve feltételezik. Meglátásunk szerint *Höhn* és *Amato* álláspontját együtt szemlélve eljuthatunk egy közös lehetőséghez. A diskurzusok stratégiája az lehet, hogy megvizsgáljuk, *miért kell miért érdemes* azt lefolytatni. Ha a szekularizáció és a vele együtt járó ateizmus kétségbe vonja, sőt tagadja annak lehetőségét, hogy a diskurzus értelmes, akkor valóban egy szekularizált ateizmushoz és ateista szekularizációhoz jutunk, amely már képtelen a disputára hiszen nem tartja valóságnak azt, amivel vitába szállna.

¹⁷ Vö. HÖHN, H. J.: i. m. 318.

¹⁸ Vö. AMATO, A.: Catholicism and Secularism in Contemporary Europe. In *Nanovic Institute for European Studies for the Office of the President*. University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana, 2009. 8. https://nanovic.nd.edu/assets/16448/paper_9.pdf (utoljára ellenőrizve: 2020. október 2.)

4. GIARDINI MEGOLDÁSI JAVASLATA

Fabio Giardini szerint azonban „manapság a kereszténység egésze elfogadja, felismeri és tiszteletben tartja az ember és a világ egészséges szekularizációjának igazságosságát és legitimitását; ráadásul azt állítja, hogy a szekularizáció hasznos is mindaddig, amíg nem csap át a szekularizmusba. Ezért a szekularizációt nem tekintik szerencsétlenségnek, amely a keresztény civilizáció történelmének utolsó évszázadában megtörtént, hanem eredménynek, azaz lényegében érvényes és pozitív eseménynek: nem egy váratlan esemény, hanem a kereszténység egészséges eredményének: az ember teljesen normális és egészséges állapota. Egy olyan ember- és világhállapotnak tekinti, amely eredetileg és lényegénél fogva a keresztény igazságok legfontosabb magjából származik. Mert eredeti értelmezésében azt a célt szolgálja, hogy a megfelelő helyzetben és állapotban értelmezze az ember helyét a világban: Isten és a világ között: Isten alatt és a világ fölött. Ez elméletileg egzisztenciális síkba helyezi az egyértelmű szétválasztást Isten és a világ között, valamint az ember kivételes fölényét és dominanciáját a világ felett.”¹⁹

A szerző véleményét, fenntartásokkal fogadjuk, de igazat adunk abban, hogy Isten akkor is egzisztál, ha az „állam ezt nem ismeri el”. Isten akkor is jelen van, ha az állam-elmélet megfélelkezik róla. A világ egy teremtett *vagy* véletlenül létrejött valóság. A világ keletkezésében az a nagyszerű, hogy az ember a világ része, akkor is, ha teremtett, akkor is, ha véletlen, a világ meghatározza az életét. Az egyház és benne a keresztény ember nem evilágból való gondolatok hatására cselekszik csupán, és éppen ez az izgalmas benne. *Höhn* és *Giardini* gondolatait összevetve azt láthatjuk, hogy amíg az előző az értelmes diskurzus témáját járja körül, utóbbi egy olyan lehetőséget tart fontosnak amely a szekularizáció folyamatára válaszul a megértő dialógusra épít. Ehhez még egy szempontot kell hozzátennünk, amit a következő rövid fejezetben vázolunk fel.

5. A SZEKULARIZMUS DISKURZUST TEREMTŐ ESÉLY

A már említett *Klāden Giardini*, *Sellmann* és *XVI. Benedek* pápa szekularizációs diskurzus lehetőségét is firtató beszédére utalva mintegy kiegészítik *Höhn* már ismertetett gondolatait. „*Sellmann* (2013) is elkötelezetten szól amellett, hogy a szekularitást egy nagy esélynek kell tekinteni az egyház és a keresztény létünk számára, és bátran meg kell ragadni azt. Így *Habermasszal* együtt elhatárolódik attól a számos eddigi értelmezéstől, melyek a szekularizáció folyamatát a »nullösszegek« játék sémája alapján fogták fel: a vallás elveszíti azt, melyet a modern erői elvesznek tőle. Egyházi oldalról ezt a sémát többnyire negatívan értelmezik: de van egy pozitív változat is, melyet például *XVI. Benedek* pápa a 2011-ben a freiburgi koncertteremben megtartott és híressé vált beszéde kifejezésre juttat (*Sellmann* 2013: 148-149): »A történelem a szekularizáció különböző korszakai révén bizonyos tekintetben segítségére siet az egyháznak, mely korszakok jelentősen hozzájárultak az egyház megtisztulásához és belső reformjához. A szekularizációk ugyanis mindig az egyház mélyreható világtól való elidegenedését jelentik, mely mindeközben úgyszólván felfedi világi gazdagságát és ismét teljesen világi szegénységét

¹⁹ Vö. GIARDINI, F.: Cristianesimo e Secolarizzazione a confronto. *Angelicum*, XLVIII (1971/2), 199. <https://www.jstor.org/stable/44620694> (utoljára ellenőrizve: 2020. október 2.)

ölti magára.« A pápa itt tehát a nullösszeges játék sémájában marad, de azt pozitívnak értékeli.²⁰

Klāden ismerteti *Benedek* pápa egyik beszédének részletét. Ebben megjelenik *Habermas* és *Sellman* gondolata is. A két tudós a szekularizációt egy nullösszeges játéknak tartja, a szekularizáció és szekularizmus nem csak árt, hanem használ is; *Benedek* pápa pedig *Klāden* szerint e beszédében arról a folyamatról ír, amelyik a nullösszeges játékban sok pozitív elemet hordoz. Kétségtelen, hogy amikor a vallás, illetve az egyház támadást kap, akkor elindul egy olyan folyamat, amely segít az egyház identitásának újbóli felfedezésében és az öndefinálásban. Éppen ezért tekintjük ezt a helyzetet egy olyan lehetőségnek, ami pozitív eredménnyel zárul, ne legyünk rögzítve a saját paradigmáink közé. Ezzel megoldásra kerül *Höhn* javaslata is, miszerint olyan diskurzust kell folytatni, amelynek eredménye maga a vita lehetősége. Apriori feltevéseink, eleve meglévő premisszáink mellett vagy inkább helyett egy új eredményes játékra hív bennünket a szekularizáció folyamata, amelynek eredménye már nem nulla, hanem pozitív a szó nemes értelmében.

„*Sellmann* azonban amellett érvel, hogy törjünk ki ennek a nullösszeges játéknak a sémájából, és a szekularizációt és szekularitást ne a hiány szemszögéből értelmezzük, hanem esélyként tekintjük, és ezt *Luhmannal* és *Rahnerrel* együtt a következőképpen indokolja. »Rendszerelméletileg a szekularitás ezért az egyházak nagy esélye, mert az a szervezet emergenciaszintjétől eltekintve a társadalom emergenciaszintjére mutat rá, és ezzel ismét behozza a képbé az egyház külsőleges funkcióját (teológiailag: a missziót). Kinyilatkoztatás-teológiailag ezért a szekularitás az egyházak nagy esélye, mert az a világot mint az önközlésében jelen lévő Isten nyitott szabadságterét modellálja.« Az egyházak tehát a szekularizáció és a szekularitás révén kialakult szituációt alkalomként is felfoghatnák arra, hogy a világot diszkrimináló állásponttól eljussanak a világtól tanuló álláspontig; ez például azt jelentené, hogy ki lehetne szállni két csapdából, az elegendésodás és a profilírozás csapdájából, és elkezdhetné az igenlő kultúr-hermeneutikát és a tanulás lelkipásztori útját.»²¹

Höhn tanulmányát tehát kiegészíthetjük a fent leírtakkal: a diskurzus értelmes, hiszen nélküle csak rosszabb lehet a társadalom és az egyház helyzete. A diskurzus technikájának és metodológiájának a megválasztása és az ebben való megegyezés az elsődleges feladat. Ehhez mindkét félnek bizonyos engedményeket kell tennie. Nem lehet előítéletekkel indítani a diskurzust. Isten léte az alap, de ezt nem szükségszerű elfogadni a vitához a partnernek. Az egyházi és vallási paradigmáknak le kell számolni azzal, hogy ellenségként tekintenek a szekularizációra, hanem vitapartnernek kell benne látni a közös cél, a párbeszéd elindulása és annak békét hozó kialakulása miatt.

ÖSSZEGZÉS

Tanulmányunkban *Höhn* teológiájának egy részletére fókuszáltunk: létezik-e diskurzus és ha igen akkor annak mi lehet az értelme a vallások és egyházunk szemszögéből. Amint azt láttuk, a vita akkor értelmes, ha arról és úgy vitatkozunk, ami a teizmus és az ateizmus szemszögéből nézve is releváns.

²⁰ Vö. KLÄDEN, T.: i. m. 55.

²¹ Vö. KLÄDEN, T.: i. m. 55.

Félre kell tenni a bizarrnak mondható ateista és teista tanításokat és egy új alapon nyugvó érintkezést kell véghez vinni. Ennek alapja lehet a fogalomkészlet használatának megválasztása, az előzetes feltevések átdolgozása, a részletek helyett az egészre való odafigyelés.

A nullösszegű vita és a szekularizáció eredménye elő is segítheti a teista gondolkodásmód fejlődését és kiléphet a zárt komfort zónából. Egyben esélyt teremthet annak megvalósítására, hogy az egyház belső reformja meginduljon. *Gogol* jól ismert mondata, „ha a pofa torz, nem a tükör a hibás” önismereti tréningre kényszerít minket. Ismerjük meg és be hibáinkat, nem csak mi, teisták, hanem az ateisták is, és tanuljunk egy új diskurzus technikát, amire *Höhn* is meghív bennünket.

Jézus és Péter a vízen jár

MÁTÉ EVANGÉLISTA PÉTER-ÁBRÁZOLÁSA
A MT 14,22–33 PERIKÓPA TÜKRÉBEN

A Máté-evangéliumban is fontos szerepet tölt be Péter apostol. Az evangélista legelőször az első tanítványok meghívása kapcsán említi meg őt, mint akit a tó partján sétáló Jézus lát meg halászat közben, s aki testvérével együtt követi a Mestert (Mt 4,18–20). Utoljára pedig név szerint az apostol háromszoros tagadása során beszél róla (Mt 26,69–75), aki végül bűnbánó, keserves sírásra fakad (Mt 26,75). Máté sok esetben átveszi Márk péteri epizódjait: általában követi azok elbeszélési sorrendjét evangéliumában, illetve – néhány kivételtől eltérően – többnyire kisebb módosításokat végez rajtuk.¹ Ugyanakkor egyes Pétert kiemelő, márkai szakaszok vagy nem találhatók meg nála, vagy nem hangsúlyozza bennük az apostol alakját.² S természetesen Máté beszámol Simonról olyan perikópákban is, melyekben Márk nem beszél róla külön, vagy teljesen hiányoznak nála.³

A Jézus és Péter vízen való járásáról szóló epizód (Mt 14,22–33) az evangélium közepén helyezkedik el,⁴ illetve olyan saját anyagot tartalmaz, ami csupán Máténál található meg (Mt 14,28–32). Továbbá ez az első olyan igehely a Máté-evangéliumban, ahol a figyelem különösen is az első tanítványra terelődik. Mindezek tükrében elmondhatjuk, hogy ennek az epizódnak jelentős szerepe van az evangélista Péter-ábrázolásában.

¹ Máté a Pétert kifejezetten megenlíthető 15 perikópájából 13-at Márktól merít: 1. Simon és András meghívása: Mk 1,16–18; Mt 4,18–20; 2. Péter anyósának meggyógyítása: Mk 1,29–34; Mt 8,14–15; 3. A Tizenkettő meghívása: Mk 3,13–19; Mt 10,1–4; 4. A vízen járás: Mk 6,45–52; Mt 14,22–27. (28–32).33; 5. Jézus tanítása a tisztaság kapcsán: Mk 7,1–23; Mt 15,1–20; 6. Simon hitvallása: Mk 8,27–30; Mt 16,13–16. (17–19).20; 7. Az apostol megrovása: Mk 8,31–33; Mt 16,22–23; 8. A színeváltozás: Mk 9,2–8; Mt 17,1–9; 9. (Az adópénz: Mt 17,24–27); 10. (A megbocsátás kérdése: Mt 18,21–22); 11. A jutalom kérdése: Mk 10,28–31; Mt 19,27–29; 12. Péter tagadásának megjövendölése: Mk 14,26–31; Mt 26,30–35; 13. A getszemáni jelenet: Mk 14,32–42; Mt 26,36–46; 14. Péter Mesterének követése messziről: Mk 14,54; Mt 26,58; 15. Az apostol tagadása: Mk 14,66–72; Mt 26,69–75.

² Márktól eltérően Máté nem utal külön Péterre a következő szakaszokban: 1. Jairus lányának feltámasztása: Mk 5,21–24.35–43; Mt 9,18–19.23–26; 2. A tanítványok kérdése a világ végéről: Mk 13,3–37; Mt 24,3–44; 3. Jézus és az elszáradt fügefá: Mk 11,20–25; Mt 21,18–22. Máténál nem található meg az alábbi márkai epizódok az első apostolról: 1. Simonék Jézust keresik: Mk 1,35–39; 2. Péter és a feltámadt Jézus üzenete: Mk 16,7.

³ Péterről szóló epizódok, melyekben Márktól eltérve Máté megnevezi külön, illetve kiemeli az apostolt: 1. A vízen járás: Mk 6,45–52; Mt 14,22–33; 2. Jézus tanítása a tisztaságról: Mk 7,1–23; Mt 15,1–20. Márknál nem előforduló mátéi szakaszok Péterről: 1. Jézus ígéretei az apostolnak: Mt 16,17–19; 2. Az adópénz: Mt 17,24–27; 3. A megbocsátás kérdése: Mt 18,21–22.

⁴ Vö. GRADL, H.-G.: Unheimlicher Seegang. Eine Exegese von Mt 14,22–33. In *TThZ* 124 (2015) 42.

A perikópa lehetőleg szó szerinti fordítása, behatárolása, szövegkritikai vizsgálata és szinoptikus összehasonlítása, illetve szerkezeti felvázolása után, az elemzés során alapvetően e tanulmányban Máténak ezt a sajátos „festményét” kívánjuk szerényen bemutatni Péter apostol kapcsán. Vagyis hogyan ábrázolja őt az evangélista? Mik Péter jellemvonásai? Mit kíván általa üzeni a szerző az olvasóknak?

FORDÍTÁS

22. És rögtön nyomatékosan felszólította a tanítványokat, hogy szálljanak be a bárkába és menjenek előre a túlsó partra, amíg elbocsátja a tömeget.
23. És miután elbocsátotta a tömeget fölment a hegyre egyedül, hogy imádkozzék. Miután este lett, egyedül volt ott.
24. A bárka pedig sok stádiumnyira távolodott a parttól hánykolódva a hullámoktól, ugyanis elenszél volt.
25. Az éjszaka negyedik óráéjváltásakor pedig elkezdett menni feléjük sétálva a tengeren.
26. A tanítványok pedig látva őt a tengeren sétálni, megrémültek mondván: „Kísértet!” és a félelemtől el kezdtek kiáltozni.
27. Jézus pedig rögtön szólott nekik mondván: „Bízatok, én vagyok, ne féljete!”
28. Feelve pedig Péter mondta neki: „Uram, ha te vagy, parancsold meg, hogy hozzád jöjjenek a vízen!”
29. Az pedig mondta: „Jöjj!” És kiszállva a csónakból Péter elkezdett járni a vízen és ment Jézus felé.
30. Látva pedig a szelet erősen megijedt és süllyedni kezdve kiáltott mondván: „Uram, ments meg engem!”
31. Rögtön pedig Jézus kinyújtva a karját megragadta őt és mondja neki: „Kicsinyhitű, miért kételkedtél?”
32. És miután felszálltak a bárkába, elállt a szél.
33. A bárkában lévők pedig leborultak előtte mondván: „Valóban Isten Fia vagy.”

BEHATÁROLÁS

A kenyér- és halszaporítás során Jézus és a tanítványok mellett nagyszámú tömeget találunk a tó partján (Mt 14,14.21), majd miután a Mester hazakiüldi őket s felmegy egy hegyre, az apostolok bárkába szállva beveznek a tóba (Mt 14,22-23). A perikópa eseményei tehát az éjszakai tavon játszódnak, csupán Jézus és a hajóban lévő tanítványok részvételével (Mt 14,25-33), akik közül az evangélista külön megemlíti Péter nevét (Mt 14,28-29). A Genezáretnél történt partra érés és a helybeliek megjelenése, akiknek betegeit az Úr meggyógyítja (Mt 14,34-36) már egy újabb esemény elbeszélését jelzik. Így az általunk vizsgált perikópát a Mt 14,22-33 versek között határolhatjuk be.

SZÖVEGKRITIKA

Szövegkritikailag két részletet említünk meg Péter kapcsán. Az apostol cselekvését leíró „ἦλθεν” (Mt 14,29) igének két változata van: 1. „ἐλθεῖν”;⁵ 2. „ἐλθεῖν· ἦλθεν οὖν”.⁶ Az előbbi valószínűleg a „περιεπάτησεν” ige után egyszerűsítés miatt kerülni kívánta az újabb igei alakot s ezért az infinitivus formát választotta (Péter a vízen sétált, hogy Jézus-hoz menjen), az utóbbi pedig egy egezetikai többlet-betoldás a másoló részéről, amely csak egy kódexben maradt fenn.⁷ Ezért véleményünk szerint e variánsok későbbi keletkezésűek s az eredeti szöveget az „ἦλθεν” ige képviseli, amely több tanúban is megtalálható.⁸ Így Péter rendkívüli tettét két aoristos igealakkal írja le részletesen az evangélista.

Az „ἀναβάντων αὐτῶν” szókapcsolatnak is (Mt 14,32) két változata található meg: 1. „ἐμβάντων αὐτῶν”;⁹ 2. „ἐμβάντι αὐτῶν”.¹⁰ Mivel ezekkel szemben az „ἀναβάντων αὐτῶν” formát sokkal több tanú tartalmazza,¹¹ így ezt tartjuk az eredeti szövegnek. Ebben, a második variánshoz képest, a többes számú alakkal Máté hangsúlyozza Jézus és Péter szoros kapcsolatát (együtt szállnak fel a bárkába), illetve az „ἀναβαίνω” igeekötös formával eltér a kezdeti, csak a tanítványokra vonatkozó „ἐμβαίνω” (Mt 14,22) alaktól, amivel szintén jelzi a cselekvés sajátos jellegét.

SZINOPTIKUS ÖSSZEHASONLÍTÁS

Az epizód a másik két szinoptikus evangélista közül csak Márknál fordul még elő (Mk 6,45–52), akitől többször merít Máté: azonos vagy hasonló kifejezéseket használva (pl.: Mt 14,33 – Mk 6,45; Mt 14,25 – Mk 6,48). Ugyanakkor Máté leírása hosszabb Márkénál (Mt: 12 vers; Mk: 8 vers), mivel az általa közölt többlet, amellyel Péterre tere-li a figyelmet (Mt 14,28–32), Márknál nem található meg. A közös részekben viszont Máté leírása mozgalmasabb és élénkebb: Márkkal szemben hangsúlyozza, hogy Jézus egyedül megy imádkozni („κατ’ ἰδίαν” – Mt 14,23), hogy a hajót hullámok veszélyeztetik („ὑπὸ τῶν κυμάτων” – Mt 14,24), illetve, hogy az apostolok félelmükben kiabálnak („ἀπὸ τοῦ φόβου” – Mt 14,26). Míg a történet végén Márk a tanítványok csodálkozását és keményszívűségét (Mk 6,51–52), addig Máté az Urat imádó apostolok hitvallását emeli ki (Mt 14,33). Így megállapíthatjuk, hogy Máté alapvetően követi a márki szöveget, de kiegészíti s átalakítja azt saját teológiai szándéka szerint.

SZERKEZET

A perikópa két alegységre osztható. Az első bevezeti az eseményeket (Mt 14,22–23), felvázolva az adott szituációt: Jézus megparancsolja tanítványainak, hogy evezzenek a túlsó partra, maga pedig elbocsátva a tömeget felmegy egyedül egy hegyre, hogy imád-

⁵ **Κ**¹, C², D, L, W, Θ, 073, 0106, f^{1.13}, 33, , latt, sy^{ph}, mae, bo.

⁶ **Κ**^{*}.

⁷ Vö. METZGER, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 2001. 30.

⁸ B, C^{vid}, 700, kevés kézirat, sy^{sc}.

⁹ C, L, W, 0106, f¹, sok egyéb koiné kézirat.

¹⁰ 1241, sy^c, sa^{ms}, mae, bo.

¹¹ **Κ**, B, D, Θ, 073, f¹³, 33, 700, 892, 1424, kevés kézirat.

kozzék. A másik alegység az Úr rendkívüli tettét beszéli el (Mt 14,24–33), amelyet további mozzanatokra tagolhatunk. A hajóban lévők kritikus helyzetének leírását (Mt 14,24), a vízen feléjük közeledő Jézussal való találkozásuk követi (Mt 14,25–27). Ezután Péter reakciójáról és a Mesterrel való párbeszédéről számol be az evangélista (Mt 14,28–32), melyet végül a bárkában tett közös hitvallással zár le (Mt 14,33).

ELEMZÉS

A bevezető alegységben meg kell említeniünk, hogy Máté csak itt használja a tanítványok kapcsán az „ἐμβαίωω” kifejezést (Mt 14,22), amit általában Jézusra vonatkozóan alkalmaz.¹² Most viszont az apostolok Mesterük nélkül szállnak be a bárkába, noha a jézusi parancs sejteti, hogy ez az elválás átmeneti jellegű. Mindenesetre az evangélista ezzel a ténnyel előkészíti a következő eseményeket, amelyekkel kezdetben Jézus nélkül nehezen szembesülnek a tanítványok s köztük Péter is (Mt 14,24). Továbbá fontos látnunk, hogy Máté hangsúlyozza, hogy miután Jézus elbocsátotta övéit és a tömeget, imádkozni megy fel a hegyre, amely itt is az Istennel való találkozásnak a kitüntetett helyszíne.¹³ Jézus életének több jelentős eseménye történik hegyen,¹⁴ amelyek közül ez az epizód kiemelkedik azért, hogy a Mester csak itt van magában egyedül, amit Máté a „κατ’ ἰδίαν” és „μόνος” kifejezésekkel nyomatékosít (Mt 14,23). Jézus most nem tanít, nem gyógyít, hanem magányosan, hosszan imádkozik, ahogy az „ἤν” imperfectum alak is mutatja (Mt 14,23). Mindezzel az evangélista azt kívánja aláhúzni, hogy az Úr vízen járását és Péterrel való külön párbeszédét, amelyet ezt követően ír majd le, Jézus visszavonult imádsága s bensőséges csendje előzi meg.

A „δέ” kötőszóval (Mt 14,24) Máté az előző vers jézusi nyugalmát állítja szembe a tanítványok küzdelmével, akik eltérően egy korábbi hasonló tapasztalathoz (Mt 8,23–27), most nem tudnak Mesterükhöz fordulni, mivel nincs velük a bárkában. Az apostolok távol vannak a biztonságot jelentő parttól, hullámok és erős szél hanyja a hajót (Mt 14,24), amely igen veszélyes volt a Genezáreti-tavon.¹⁵ Mindezzel az evangélista nem csupán a Tizenkettő kritikus helyzetét kívánja érzékeltetni, hanem előkészíti Péter rendkívüli tettének veszélyes körülményeit is (Mt 14,29–30). Ez a negyedik órváltás idején, kora hajnalban történik (Mt 14,25),¹⁶ amely Jézus hosszan tartó imádságát és a tanítványok elhúzódó küzdelmét jelzi. A tenger fontos helyszín az Úr galileai tevékenysége során: ennek partján hívta meg Simonnal az élen az első tanítványokat (Mt 4,18–22), itt tanított gyakran (Mt 13,1). De a „θάλασσα” főnév egyedül itt fordul elő az evangéliumban az „ἐπί” előjárószóval (Mt 14,25–26), amivel a szerző az esemény sajátosságát hangsúlyozza. A „περιπατέω” ige is különleges árnyalatot nyer, mivel most Jézus nem a parton sétál, amikor meglátta először Péteréket (Mt 4,18), hanem a tó vizén, amit kétszer is megemlít Máté (Mt 14,25–26). Az Ószövetségben találunk szakaszokat, melyek a tengeren, folyón való csodálatos átkelésről, a vizek mélyén, illetve színén való járásról szól-

¹² Mt 8,23; 9,1; 13,2; 15,39.

¹³ Kiv 19,3; 24,15; 1Kir 19,8.

¹⁴ Mt 4,8; 5,1; 15,29; 17,1; 24,3; 26,30; 28,16.

¹⁵ Vö. ПИЛЧ, J. J.: Walking on the Sea. In *BiTód* 36 (1998) 120.

¹⁶ A negyedik órváltás hajnali 3–6 óra között volt. Vö. JAKUBINYI Gy.: *Máté evangéliuma*, Budapest 1991. 179.

nak, amelyek Isten erejét fejezik ki.¹⁷ Jézus tehát ezzel a tetteivel feltárja isteni erejét,¹⁸ aki – ahogy látni fogjuk Péter esetében is (Mt 14,31) – Ura a természeti elemeknek s tanítványai segítségére siet.

Az apostolok a rendkívüli tett láttán már nem a vízzel való küzdelemre figyelnek, hanem a közeledő Jézusra, akit viszont nem ismernek fel mindjárt: kísértetnek vélik, s félelmükben kiáltozni kezdenek (Mt 14,26). Az Úr a kiabálásra rögtön válaszol bátorítóan hozzájuk szólva, ami a perikópa első direkt beszéde. Az „ἐγώ εἰμι” (Mt 14,27) szókapcsolattal, amely után nem mondja ki a saját nevét, visszautal Isten önkinyilatkoztatására (Kiv 3,14).¹⁹ Így ezek a vízen járáshoz kapcsolódó szavak teofániává alakulnak, amelyben Jézus megmutatja identitását: Isten ő, aki tekintéllyel parancsol és beszél (Mt 14,22,27) s aki nem csak véghezvinni tud nagy dolgokat (Mt 14,25–26), hanem – mint látni fogjuk – képes megosztani is ezt Péterrel (Mt 14,29).

A Mt 14,28–32 versek, mint említettük, csak ebben az evangéliumban találhatóak meg. Az epizód több elemében hasonlít arra a jánosi perikópára (Jn 21,1–14), ami a fel-támadt Jézus és egyes tanítványainak találkozásáról szól,²⁰ melynek alapján Madden úgy véli, hogy egy olyan közös hagyományról van szó, amelyből mind Máté, mind János is merít.²¹ Ugyanakkor viszont különbségeket is megállapíthatunk a két szakasz között: 1. Máténál Péter gyalogol a vízen (Mt 14,29), Jánosnál viszont beleveti magát a vízbe, talán úszik (Jn 21,7). 2. Az előbbinél a találkozás erős szélben történik (Mt 14,30), az utóbbinál viszont egy csodálatos halfogás keretében (Jn 21,4–6). 3. Máténál Péter ismeri fel az Urat (Mt 14,28), Jánosnál pedig a szeretett tanítvány (Jn 21,7). Továbbá látnunk kell az alegség jellegzetes mátéi szavait is,²² illetve szoros egységét a perikópa egészével. Kapcsolat van az apostolok kezdeti reakciója és Péter magatartása között: mindegyikük fél (Mt 14,26,30) és kiabál (Mt 14,26,30). A tanítványok az első apostollal történtek láttán borulnak le Jézus előtt a bárkában (Mt 14,33), aki amint Péterrel beszáll abba, eláll az epizód elején kitört szél (Mt 14,24,32). Mindezeket figyelembe véve nem zárhatjuk ki sem azt, hogy egy közös hagyományból dolgozik a két evangélista, melyet mindegyik a maga módján formál tovább, sem pedig azt, hogy Máté alkotta meg ezt az epizódot saját hagyománya alapján. Mindenesetre hangsúlyozzuk e versek mátéi jellegzetességét.

Miután a szerző beszámolt az apostolok kezdeti reakciójáról, most Péterre tereli a figyelmet, akinek a nevét kétszer is megemlíti nominativusban (Mt 14,28–29). Így kiemeli őt a hajóban lévők közül, egyrészt mivel nem nevezi meg név szerint a többieket, másrészt pedig azáltal, hogy cselekvőként ábrázolja őt. Míg társai nem szólalnak meg Jézus felszólítására, addig Péter válaszol neki és cselekszik. Jézus és Péter között két párbeszéd alakul ki (Mt 14,28–29,30–32). Az első az apostolnak az Úr mindegyikükhöz szóló mondatára reagáló (Mt 14,27), egyéni válaszával kezdődik (Mt 14,28), melyet Jézus Simonhoz intézett hívása követ (Mt 14,29a). Majd a tanítványnak a bárkából való

¹⁷ Kiv 14,22; Józ 3,17; 2Kir 2,8,14; Iz 43,16; Jób 9,8; 38,16.

¹⁸ Vö. PATTARUMADATHIL, H.: Between Deep Faith and Little Faith. In *VJTR* 77 (2013) 429.

¹⁹ Vö. SCHNACKENBURG, R., *Matthäusevangelium 1, 1–16, 20* (ed. GNILKA, J. – SCHNACKENBURG, R.) (NEB NT 1/1), Würzburg 1991. 138.

²⁰ Hasonló elemek: víz/tó (Mt 14,28–29; Jn 21,1,7), hajó (Mt 14,29; Jn 21,3,6), Péter kiemelkedő szerepe (Mt 14,29; Jn 21,7) és a „κύριος” Jézusra utaló megnevezés (Mt 14,28,30; Jn 21,7,12).

²¹ Vö. MADDEN, P.J.: *Jesus' Walking on the Sea: An Investigation of the Origin of the Narrative Account* (BZNW 81), Berlin – New York 1997. 105.

²² Az Újszövetségben legtöbbször Máténál található: „ὀλιγόπιστος” (Mt 6,30; 8,26; 14,31; 16,8; Lk 12,28), illetve csak Máténál fordul elő: „καταποντίζομαι” (14,30; 18,6), „διστάζω” (14,31; 28,17).

kiszállásával fejeződik be (Mt 14,29b). A második dialógus is Péter szavaival kezdődik, aki a hullámok közül kétségbeesésében Mesteréhez kiált (Mt 14,30), melyet Jézus korholó beszéde követ (Mt 14,31), s végül a hajóba való bezárással végződik (Mt 14,32). Az apostol mindkét esetben a „κύριε” vocativussal szólítja meg az Urat, melyhez egy imperativust és ugyanazt a személyes névmást kapcsolja („κέλευσόν με” – Mt 14,28; „σωσόν με” – Mt 14,30). Az elsőben Péter hosszabb mondatára, Jézus csak egy szóval válaszol (Mt 14,29), a másodikban viszont a tanítvány kiáltására már egy bővebb kérdéssel (Mt 14,31).

Az első párbeszéd tehát a bárkában álló Péter és a vízen feléje közeledő Jézus között jön létre. Péter statikus állapota feszültségben áll Jézus dinamizmusával. Az apostol, miután hallja az Úr szavait, a többiek közül talán elsőként ismeri fel s – mint említettük – a „κύριε” megszólítással fordul felé. A Tizenkettő közül gyakran Péter használja ezt a vocativust, amivel az evangélista hangsúlyozni kívánja az apostol és Jézus szorosabb kapcsolatát a többiekhez képest, illetve Péter személyének különböző vonásait. Az apostol, aki most próbára akarja tenni Jézust (Mt 14,28) s majd hozzá kiált segítségért (Mt 14,30), később megrója őt (Mt 16,22), illetve ugyanezzel a szóval örömet (Mt 17,4), kérdését (Mt 18,21) is kifejezi feléje. Ebben a perikópában tehát a tiszteletet tükröző „κύριε” megnevezés személyes, bensőséges hangvétellel párosul, ahogy az egyes szám második személyű személyes névmás, létige és imperativus is jelzi („σὺ εἶ, κέλευσόν” – Mt 14,28). Az apostolnak ez a kijelentése egyrészt Mestere iránt érzett szeretetéből, másrészt kételkedéséből fakad, amint a feltételes mellékmondat is mutatja („εἰ σὺ εἶ”, „ha valóban te vagy” – Mt 14,28).²³ Próbára teszi Jézust, hogy lássa valóban ő-e az, illetve, hogy ez a rendkívüli esemény tényleg valóságos-e. Ugyanakkor a tanítványnak ebben a kérésében, megmutatkozik a hite is, hiszen társaival együtt korábban megtapasztalta már Mestere szavának és tetteinek erejét.²⁴ Hiszi, hogy ha valóban Jézus közeledik felé, akkor neki van hatalma a tó felett, illetve van ereje megosztani vele azt a képességet, hogy az apostol is járni tudjon a víz színén. Péter nem azt kéri Mesterétől, hogy parancsoljon a természeti elemeknek, hanem, hogy parancsoljon neki magának („κέλευσόν με ἔλθειν πρὸς σέ” – Mt 14,28). Ezzel is érzékelteti Máté az Úr és első tanítványa közötti személyes kapcsolatot, melyet a két accusativusban lévő személyes névmás is megerősít („με /.../ σέ”). E kérdésben továbbá kinyilvánul az apostolnak Jézushoz való ragaszkodása is: mindig vele, mellette szeretne lenni. S ezért kéri tőle, hogy odamehessen hozzá.²⁵

Péter szavaira az Úr pozitívan válaszol: a csodát követelő farizeusok és írástudók egy csoportjától eltérően (Mt 12,38–39) nem utasítja el a jelet kívánó tanítványt, elfogadja annak javaslatát. Az egy szavas, rövid felelet Jézus hatalmára utal, akinek nem szükséges sokat beszélnie, hogy elérje, amit akar. Az „ἔλθέ” (Mt 14,29) imperativus aoristos forma pedig azt mutatja, hogy a vízen járás képességét nem állandó jelleggel, hanem erre az alkalomra osztja meg Péterrel.²⁶ Ahogy a tanítvány kérte, Jézus felszólítása nem a szélnek vagy a tónak, hanem Simonnak szól közvetlenül, aki miután meghallja ezt, kilép a bárkából. A „καί” kötőszóval jelzi az evangélista, hogy szoros összefüggés van a Mester szava és a tanítvány cselekedete között („ἔλθέ καί καταβάς” – Mt 14,29). Jézus szava teszi le-

²³ Vö. BLASS, F. – DEBRUNNER, A.: *Grammatica del greco del Nuovo Testamento* (Introduzione allo studio della Bibbia, Supplementi 2). Brescia 1997².372.1.

²⁴ Mt 8,13.26; 9,6.22.29; 12,13.

²⁵ Vö. VANHOYE, A.: *Pietro e Paolo. Esercizi spirituali biblici*. Milano 2008. 80.

²⁶ Vö. BLASS, F. – DEBRUNNER, A.: *Grammatica*, 335.

hetővé, hogy a tanítvány a vízen járhasson. Az a Péter, aki első találkozásukkor is engedelmessé vált az Úr szavának s követni kezdte őt (Mt 4,19-20), most ismét rábízta magát Jézus szavára. Kilépni a biztonságot jelentő hajóból, elhagyni a többiek társaságát és a bizonytalan vízre kilépni a hit cselekedete. Bizonyos értelemben tehát kockázat.²⁷ Péter egyrészt azért képes ezt megtenni, mert Jézus felhatalmazza erre, másrészt pedig, mert rábízta magát a hallott szó erejére. Az apostol találkozni szeretne Mesterével, a közelében akar lenni, ezért indul el feléje, ahogy ezt az ismétlődő „πρός” praepositio is mutatja (Mt 14,28-29). Haladásának célja az őt hívó Úr. Máté aprólékosan leírja, hogy Péter valóban ugyanazt a tettet hajtja végre: ő is a tavon gyalogol („περιεπάτησεν ἐπὶ τὰ ὕδατα καὶ ἦλθεν πρὸς” – Mt 14,29), mint Jézus („ἦλθεν πρὸς αὐτοὺς περιπατῶν ἐπὶ τὴν θάλασσαν” – Mt 14,25). A „περιπατέω” kifejezést az evangélista Jézusra többször alkalmazza (Mt 4,18; 14,25-26), az apostolok közül viszont csak Péterre (Mt 14,29), amivel szintén hangsúlyozza kettőjük mélyebb kapcsolatát, illetve azt, hogy a tanítvány Mesterének köszönhetően olyat tud megtenni, ami embernek önerőből lehetetlen. Ezáltal az első apostol kiemelkedik a többiek közül.

Máté nem számol be arról, hogy Péter meddig megy a víz felszínén, viszont ellentétpárokkal növeli az elbeszélés feszültségét. Az az apostol, aki társaival együtt az előbb még Mesterére tekintett (Mt 14,26), most a szélre figyel (Mt 14,30). Ő, akinek a többiek közül egyedül sikerült úrrá lenni a félelmén s bátran a vízre lépett (Mt 14,26.29), most elkezd félni és süllyedni (Mt 14,30). A tanítvány megváltozott lelkiállapotát az evangélista azzal is érzékelteti, hogy hangsúlyozza, hogy Péter most nem csak szól Jézushoz, mint az előbb („εἶπεν” – Mt 14,28), hanem kiált hozzá. A „κράζω” igének csupán kísérője a „λέγω” participium graphicum („ἐκραξεν λέγων” – Mt 14,30),²⁸ de árnyaltabbá válik így az apostol cselekvésének bemutatása. A péteri kiáltás okát Máté abban jelöli meg, hogy Simon levette tekintetét Mesteréről, látásának obiectum directum megváltozott („ιδόντες αὐτὸν” – Mt 14,26; „βλέπων δὲ τὸν ἄνεμον” – Mt 14,30). Ez a külső gesztusbeli különbség belső változás eredménye: már nem annyira az Úr szavába vetett bizalom dominál nála, hanem az emberi gondolkodásmód. Noha a félelem ilyen rendkívüli esetben emberileg érthető,²⁹ mégis elsősorban Péter hitben való megfogantatásának jelévé válik. Ezzel kívánja az evangélista kifejezni azt, hogy az apostol nem saját erejéből, hanem Jézus szavában bízva képes a vízen járni. S amint felhagy ezzel a bizalommal, nem tud tovább haladni a tó felszínén: „Péter fél, mert süllyed. Pontosabban a hullámokban el kezd süllyedni, mert fél.”³⁰ Az apostol kudarcát finoman az „ἄρχομαι” ige is mutatja, amelyet Máté az apostol megrovásánál (Mt 16,22) és tagadásánál is alkalmaz (Mt 26,74).

Ugyanakkor mindezek ellenére Péter tisztában van azzal, hogy kihez kell ebben a kritikus helyzetben fordulnia: a zsoltároshoz hasonlóan utolsó reményként az Úrhoz kiált, hiszen tudja, hogy csak ő segíthet.³¹ Kiáltása különbözik a Tizenkettő kezdeti kiáltásától, hiszen míg az egy vélt kísértettől való közös rémületükből fakadt (Mt 14,26), addig ez Péter Jézushoz való odafordulásának megnyilvánulása (Mt 14,30). Benne meg-

²⁷ Vö. GNILKA, J.: *Das Matthäusevangelium 14, 1–28, 20* (ed. GNILKA, J. – OBERLINNER, L.) (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 1/2), Freiburg–Basel–Wien 1988.16.

²⁸ Vö. ZERWICK, M.: *Biblical Greek*. Roma 2001. 363.

²⁹ Mt 9,8; 14,27; 17,6-7; 28,5.10.

³⁰ „Pietro ha paura perché affonda. Anzi, comincia ad affondare nelle onde perché ha paura.”: MAZZEO, M.: *Pietro. Rocca della Chiesa*. Milano 2004. 106.

³¹ Zsolt 34,18; 69,2-4a; 107,28-29.

fogalmazódik nemcsak félelme, hanem hite is, hogy egyedül Mestere szabadíthatja őt ki ebből a kilátástalan szituációból. Első megszólításához hasonlóan most is a „κύριε” vocativust használja (Mt 14,30), de míg ez az előbbi esetben a biztonságot jelentő hajóban hangzott el egy megerősítő jel kérése képpen, addig most a bárkán kívül lévő apostol segélykiáltása gyanánt. Tehát ezzel Péter bizonyos értelemben megvallja Jézus messiási, vagyis szabadító erejét és küldetését.³²

A Mester az összes tanítvány kiáltásához hasonlóan (Mt 14,27), Péter kiáltására is rögtön válaszol (Mt 14,31) s segítségére siet. Kinyújtva kezét megmenti az apostolt, mint ahogy Isten is kiszabadította a bajból azokat, akik segítségért fordultak hozzá (Zsolt 107,28; 144,7). Máténál Jézus háromszor alanya a „ἐκτείνας τὴν χεῖρα” kifejezésnek: az az Úr, aki ezzel a gesztussal meggyógyítja a leprást (Mt 8,3), illetve testvéreinek nevezi a tanítványokat (Mt 12,49), végül Pétert ragadja ki a hullámok közül (Mt 14,31). Az első apostol az egyetlen a Tizenkettő közül, akit a Mester kezével külön megragad, amit még az is tetéz, hogy az itt használt „ἐπιλάμβανομαι” ige hapax legomenon Máténál (Mt 14,31). Ez a gesztus Jézus hűségét mutatja, aki nem hagyja el övéit, elköteleződik mellettük, ami Péter kapcsán különösen is kidomborodik. A hajnali órában tehát, amikor a zsidó nép többször megtapasztalta már Isten szabadító tettét,³³ most maga Péter is átéli ezt s általa tanítványtársai is.

Az Úr az előző, „εἶπεν” aoristos alakkal bevezetett egy szavas válaszában (Mt 14,29) bővebben szól most az apostolhoz, melynek bevezetésére Máté a „λέγει” presens storicum formát használja (Mt 14,31), élénkebbé téve ezáltal a tanítvány megrovását.³⁴ Míg Jézus eddigi beszédeiben az imperativusok domináltak (Mt 14,27.29), addig itt egy kérdéssel fordul Péterhez. Nem szólítja meg nevén, hanem kicsinyhitűnek nevezi az „ὀλιγόπιστε” vocativus segítségével, amely kifejezést Máté csak a tanítványok kapcsán használja, általában többes számban: Jézus megrója őket hitetlenségük (Mt 6,30; 8,26), illetve értetlenségük (Mt 16,8) miatt. Csupán Péter esetében, ebben a perikópában, fordul elő az egyes számú alak, mellyel az evangélista jelezni kívánja az Úrnak az első tanítvánnyal való speciális törődését. Az apostol tehát nem csak azt tapasztalja meg, hogy Jézus megosztja vele azt a rendkívüli képességét, hogy járni tudjon a vízen, hanem azt is, hogy Mestere külön megrója, figyelmezteti s ezzel egyénileg formálja őt. A kérdés „διστάζω” igéje mindössze kétszer fordul elő az Újszövetségben: először ebben a szakaszban Péterre vonatkozóan (Mt 14,31), végül pedig a tizenegy tanítvány kapcsán (Mt 28,17). A kifejezés két dolog közötti hezitálást jelent.³⁵ Péter, noha látja és hallja Jézust, akinek a hatalmát többször megtapasztalta már s noha saját maga is jár a tó felszínén, mégis látva a szelet, elbizonytalanodik. Az Úr ezt a bizalmatlanságot rója fel neki, ezzel is ösztönözni kívánva őt, hogy még jobban hagyatkozzon rá.³⁶ Pétert, helytelen tette ellenére, Jézus nem hagyja magára: mellette marad, kezével megfogja őt. Az apostol elbizonytalanodása és kicsinyhitűsége nem töri meg a közöttük fennálló szoros kapcsolatot, hiszen nem külön-külön, hanem közösen szállnak be a bárkába, ahogy az „ἀναβάτων αὐτῶν” többes számú genitivus absolutus szerkezet is mutatja (Mt 14,32). Péter, aki Jézusra tekintve egyedül lépett ki a hajóból, most vele együtt tér oda vissza

³² Vö. PATTARUMADATHIL, H.: *Between Deep Faith*, 433.

³³ Vö. Kiv 14,24; Zsolt 46,6. GRADL, H.-G.: *Unheimlicher Seegang*, 46.

³⁴ Vö. BLASS, F. – DEBRUNNER, A.: *Grammatica*, 321.

³⁵ Vö. CAIROLI, M.: *La “poca fede” nel Vangelo di Matteo. Uno studio esegetico-teologico* (AnBib 156). Roma 2005. 121. MONTANARI, E?: *Vocabolario della lingua greca*. Torino 2006. 575.

³⁶ Vö. FABRIS, R.: *Matteo* (Commenti Biblici). Roma 1996. 347.

a rendkívüli élmény és Mestere megrovásának tapasztalatával. Máté rövid megállapítása, mely szerint megváltozott az időjárás, azaz elállt a szél (Mt 14,32), egyrészt kifejezi az apostolban végbement változást, akire minden bizonnyal nagy hatást gyakorolt ez az esemény, másrészt pedig feltárja Jézus erejét, aki képes megszüntetni a szelet, mely a bárka haladását gátolta (Mt 14,24), illetve Pétert elbizonytalanította (Mt 14,30).

A perikópát záró versben az evangélista nem említi meg külön Pétert, hanem a tanítványokat ismét közösen ábrázolja, akik a bárkában újra Jézussal együtt vannak. A tapasztaltak hatására most már nem kísértetnek vélik Mesterüket, hanem Isten Fiának vallják meg őt, amelyet a leborulás imádó gesztusával, illetve az „ἀληθῶς” adverbiummal nyomatékosítanak, amit még a szokatlan szórendű „θεοῦ υἱός” szókapcsolat is élénkebbé tesz (Mt 14,33).³⁷ Noha a kóruszerű hitvallásban Máté nem nevezi meg külön Pétert, mégis az előző versek részletes kifejtése által sejteti, hogy neki ebben nagy szerepe van. Hiszen az ő Jézus szavába vetett kezdeti bizalma, vízen járása, kételkedése, illetve megmenekülése nemcsak rá, hanem társaira is hatott. Az apostol rendkívüli tapasztalata tehát nem csupán őt juttatta el erre a hitvallásra, hanem a többieket is. A Mestert most nem Úrnak nevezik, mint ahogy Péter ismételten tette (Mt 14,28.30), hanem Isten Fiának, amely Jézus identitását az Atyjával való kapcsolatában ragadja meg. Így elmondhatjuk, hogy ez „megelőlegezi Péter primátusát, mert a többi tanítvány egyedül vele együtt és »Péter bárkájában« ismeri fel Jézust mint »Isten Fiát«, vagyis jutnak el a hitre: imádják és megvallják Jézust az ő mély identitásában”.³⁸ Az apostolok valószínűleg még nem értik igazán, hogy ez mit jelent, de leborulásuk és patetikus szavaik nem csak félelmüket, hanem a hitben való bizonyos fejlődésüket is kifejezik, hiszen a bibliai hagyományban az imádás gesztusa egyedül Istennek jár.³⁹

ÖSSZEZGÉS

Megállapíthatjuk tehát, hogy az eddigiekhez képest,⁴⁰ ebben a perikópában részletesebben festi meg Péter alakját az evangélista, hiszen evangéliumában itt szólal meg először az apostol (Mt 14,28.30). Lelkesedése, kezdeményező készsége, hite kiemeli őt a többiek közül.⁴¹ Egyedül ő folytat párbeszédet Jézussal, neki adja meg a Mester a vízen járás lehetőségét, így ugyanazt a rendkívüli tettet hajthatja végre, mint Jézus. Őt fogja meg egyedül az Ur, hogy kimentse a hullámok közül, illetve külön neki szól a megrovás. Mivel Péter már közvetlenül megtapasztalta anyósának meggyógyítása kapcsán Jézus hatalmát (Mt 8,15), ő az egyedüli a többiek közül, aki miután Mestere hívja, ki mer lépni a bárkából. Tehát e csodának társaitól eltérően nem csak szemlélőjévé, hanem szereplőjévé is válik.⁴² Máté, mint láttuk, azonos kifejezéseket is használ Jézus és Péter kap-

³⁷ Általában a nominativus névelővel (16,16; 26,63) vagy névelő nélkül (4,3.6; 27,40) megelőzi a névelős genitívust. Vö. CAIROLI, M.: *La “poca fede”*, 124.

³⁸ „anticipa il primato di Pietro, perché solo insieme e nella > barca di Pietro < gli altri discepoli riconoscono Gesù come >Figlio di Dio<, cioè giungono alla fede: adorano e confessano Gesù nella sua identità profonda”: MAZZEO, M.: *Pietro*, 108.

³⁹ Ter 18,2; 24,48; Kiv 4,31; MTörv 26,10; Zsolt 72,11; Iz 27,13; Mt 4,10.

⁴⁰ Mt 4,18; 8,14; 10,2.

⁴¹ Vö. WIARDA, T.: *Peter in the Gospels. Pattern, Personality and Relationship* (WUNT II/127). Tübingen 2000. 92.

⁴² Vö. PANCERA, M.: *San Pietro. La vita, le speranze, le lotte e le tragedie dei primi cristiani*. Milano 1983. 51.

csán,⁴³ ami által szintén hangsúlyozza az apostol kiemelkedő helyzetét a Tizenkettő közül, illetve szoros kapcsolatát Mesterével. Pétert szeretete, lelkesedése, hűsége fűzi Jézushoz.

Ugyanakkor Máté érzékelteti, hogy Péter tagja marad a tanítványok közösségének is. Ugyanabban a bárkában foglal helyet, ő is velük együtt küzd a széllel s ijed meg a vízen közeledő Jézust megpillantva. A tó felszínén való járás után szintén a hajóba tér vissza, ahol ő is velük közösen leborulva vallja meg hitét Isten Fiában.

Az evangélista realiztikusan mutatja be az apostol jellemét és magatartását. Pozitív tulajdonságai mellett nem hallgatja el gyengéit sem. Péter Jézus szavába vetett bizalmához kicsinyhitűsége párosul, ami miatt az Úr kérdően megrója őt. Noha elismeri Mestere hatalmát, mégis hamar, a nehézségeket látva, elbizonytalanodik. Félelme meggyengíti bizalmát, olyannyira, hogy süllyedni kezd. Ez a fizikai elmerülés szimbolikus is egyben: hitében való megbicsaklását is kifejezi. Lelkesedik Jézus iránt, de még nem bízik feltétel nélkül benne, hiszen jelet kér tőle. Szépen foglalja ezt össze Szent Jeromos: „Lángolt lelkének hite, de az emberi törekenység a mélybe húzta.”⁴⁴

Továbbá e szakaszban Péter alakjában Máté a hívő ember prototípusát is ábrázolja, akinek vonásaival valamelyest minden keresztény azonosulhat, felismerheti magát a süllyedő és a Mester által megmentett apostolban.⁴⁵ Péter vízen való járása és tapasztalata így a hívő ember útjának és életének jelképévé válik, amelyben a félelem és a kicsinyhitűség az Úr iránti bizalommal és szeretettel párosul. Péter Jézus felé intézett kiáltásában az evangélista rámutat arra, hogy az ember a saját gyengeségében és kudarcában tapasztalhatja meg az Úrtól való függését. Péter egyedül gyenge, de Jézussal együtt nagy dolgokat tud véghezvinni. Vagyis Máté e perikópával, s különösen az első apostol alakjával, bátorítani kívánja közösségét, amely szintén átélhetett különféle hitbeli, egzisztenciális megpróbáltatásokat. Reményt akar adni nekik: szüntelenül bízzanak az Úrban, tőle várják a segítséget, hiszen ő mindig Egyházával marad (Mt 28,20), s ahogy Péter is számíthatott segítségére, úgy ők is.

⁴³ „εἶπεν” (Mt 14,28–29); „ἦλθεν πρὸς” (Mt 14,25.29); „αὐτῷ” (Mt 14,28.31); „περιπατῶν ἐπὶ τὴν θάλασσαν /.../ περιεπάτησεν ἐπὶ τὰ ὕδατα” (Mt 14,25.29).

⁴⁴ „Ardebat animi fides, sed humana fragilitas in profundum trahebat.”: SZENT JEROMOS: *Kommentár Máté evangéliumához*. PL 26.103.108.

⁴⁵ Vö. DSCHULNIGG, P.: Gestalt und Funktion des Petrus im Matthäusevangelium. In *SNTU* 14 (1989) 165. Uő: *Petrus im Neuen Testament*. Stuttgart 1996. 38. KNOCH, O.: Petrus im Neuen Testament. In MACCARONE, M. (ed.): *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze* (Atti del symposium storico-teologico, Roma 9–13 ottobre 1989. Atti e Documenti IV). Città del Vaticano 1991. 29.

A Hittudományi Kar Dogmatika Tanszékének vázlatos története

A dogmatikát régen úgy emlegették, mint a teológiai tudományok királynőjét. Nem fennhéjázó nagyozolásból fakadt ez az elnevezés, hanem abból a tiszteletből, mely azt a teológiai diszciplínát illeti, mely a bibliai kinyilatkoztatásra, az egyház kétezzer éves tradíciójára és a bölcséleti megfontolásokra építkezve értelmezi és rendszerező formában adja elő a hitigazságokat. Ha végigtekintjük a *Pázmány Péter* által 387 évvel ezelőtt alapított egyetem Hittudományi Karán működő dogmatika tanszék történetét, akkor azt tapasztaljuk, hogy a dogmatika királynői pozíciója és méltóságának megbecsülése történetileg változott. A jezsuiták vezetése alatt a Hittudományi Kar történetének első másfél száz évében még méltósága teljes ragyogásában tündökölt. Majd a mintegy félszáz esztendőn keresztül tartó különböző állami oktatási reformkísérletek a dogmatika királynői méltóságát elvitatták és erősen megtépázták. Miután a 19. században ismét erőre kapott, a 20. században visszanyerte régi fényét, sőt még fényesebben tündökölt és nagyszerűen betöltötte királynői hivatását, hogy az egyetlen Király isteni dicsőségét szolgálja. Mindez nagyrészt azoknak a kiváló dogmatika tanároknak volt köszönhető, akik tehetségükkel és fáradhatatlan munkájukkal elhivatottan teljesítették küldetésüket a dogmatika tanszék oktatóiként és vezetőiként. Méltán lehetünk rájuk büszkék. E vázlatos történeti áttekintés is szolgálja az ő emléküik és szellemi örökségük ápolását.

A DOGMATIKA OKTATÁSA AZ EREDETI JEZSUITA EGYETEMI TANRENDEN

A jezsuita egyetemek általános működése szabályzatának megfelelően és Pázmány alapító okiratának rendelkezése szerint a Nagyszombati Egyetem Hittudományi Karán két *scholastica theologia* katedrát kellett felállítani.¹ Amint az elnevezés is mutatja ez a *scholastica theologia* a középkori iskolás teológia örököse volt, ám azt súlyozva, meglehetősen szabadsággal és a korviszonyoknak megfelelően fejlesztette tovább. A dogmatikatanárok Aquinói Szent Tamás *Summa theologiae* című klasszikus művét magyarázták témák szerinti csoportosításban, szem előtt tartva a legnevesebb jezsuita teológusok, *Gregorius de*

¹ *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Jesu, Romae 1599. 01. 08. Vö. HERMANN Egyed – ARTNER Edgár: A Hittudományi Kar története 1635–1935. A Magyar Királyi Pázmány Péter Tudományegyetem története I. Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapest 1938, 19.*

Valencia (†1603), Gabriel Vásquez (†1604), s mindenekelőtt Franciscus Suarez (†1614) kommentárjait. Amint Szent Tamás *Summája*, úgy a *scholastica theologia* is magában foglalt több későbbi teológiai részdiszciplínát, így a dogmatikai kérdések mellett morális és egyházjogi témákat is tárgyalt, s érintett szentírás–magyarázati kérdéseket is. A két dogmatika tanár ezt a komplex szisztematikus teológiát négy éven keresztül adta elő, minden tanítási napon délelőtti és délutáni órák keretében. Az idősebb tanár délelőttönként (*professor matutinus*), a fiatalabb délutánonként tanított (*professor pomeridianus*). Az előbbi tárgyalta az istentani, szentháromságtani, teremtéstani, teológiai antropológiai és erénytani témaköröket, az utóbbi a krisztológiai és a szentségtani traktátusokat, valamint az igazságosság, a jog és a vallás alapkérdéseit. A *scholastica theologia* módszere alapvetően spekulatív jellegű volt, az ellentétes teológiai álláspontok ütköztetésében és szillogisztikus bizonyításban állt. Ugyanakkor követelmény volt a tanárokkal szemben, hogy „a disputációkban való készséget az igaz hittal és jámborsággal összekötve neveljék ki a hallgatókban, úgy azonban, hogy ez a készség utóbbi kettőnek mindig alárendelve legyen”.² Érdekes megfigyelni, hogy a 18. század közepén a szóhasználatban megjelenik a dogmatika összetett módszertanában két alapvető szempont megkülönböztetése, melyet jól jelez a *theologia scholastica* és a *theologia dogmatica* kifejezések használata. Az előbbi továbbra is a teológiai disputációkban alkalmazott szillogisztikus következtetések és okoskodások elméleti tudományát jelenti. Ettől eltérően az utóbbi történetileg és tekintélyekre hivatkozva érvel, a zsinatok és egyházatyák munkáinak az elemzésével törekszik igazolni a katolikus tanítást.

A jezsuita teológiákon, így a Nagyszombati Egyetem Hittudományi Karán is a dogmatikai katedra jelentette a tanári pályafutás csúcsát. A professzorok fokozatosan, előbb más teológiai tárgyakat tanítva jutottak el a *scholastica theologia* valamelyik tanszékére. Viszonylag sokszor előfordult, hogy a jezsuita teológia professzor a bölcsészettudományi karról érkezett a Hittudományi Karra, így a legtöbb esetben a teológia tanár eleve filozófiai doktorátussal is rendelkezett. A teológiai doktori cím elnyerésének egyébként is alapfeltétele volt a filozófiai magiszteri fokozat, vagyis a doktorátus megszerzése. A dogmatika tantárgy kiemelkedő jelentőségét és különleges megbecsültségét mutatja több tény is. Először is Nagyszombatban „szinte kizárólag csak a *scholastica theologia* tanárait ékesítették fel a hittudományi doktori címmel”.³ Az 1635-től 1770-ig terjedő autonóm jezsuita korszakban Nagyszombatban 37 jezsuitát avattak teológiai doktorrá, akik mind a dogmatika tanárai lettek. A nagyszombati dogmatika tanárok másik része egyéb jezsuita egyetemekről érkezett az ott megszerzett doktorátussal, így az 1635-től 1753-ig terjedő időszakban összesen huszonhatan: 18 fő Bécsből, 4 fő Kassáról, 3 fő Grácból és 1 fő Olmüztből.⁴ Másodsorú beszédes tény az is, hogy a Hittudományi Kar dékánjait kevés kivételtől eltekintve a *scholastica theologia* professzorai közül választották.

² HERMANN E. – ARTNER E.: i.m. 21.

³ Uo. 35.

⁴ Uo. 36. A Hittudományi Kar első dogmatika professzorai Bastianichich Mátyás és Pizzoni Ferenc voltak. Az előbbi Bécsben promoveált és a Nagyszombati Egyetem kancellárjaként is működött. Az utóbbi Grácban doktorált és a Nagyszombati Egyetem Hittudományi Karának első dékánja volt. A Pázmány által alapított egyetem Hittudományi Karán elsőként doktoráltak, Palkovich Márton (1640) és Mongilniczki Zsigmond (1643), még nem Nagyszombatban végezték a teológiai stúdiumokat, de promoveálásuk már itt történt. Mindketten dogmatika tanárként működtek a fakultáson. Az első dogmatika tanár, aki teljes teológiai képzését Nagyszombatban szerezte meg és itt is doktorált (1652), Topos Ferenc volt, aki dékáni tisztséget is betöltött a karon.

Végül a teológiai karon a legnagyobb személyi állandóságot a dogmatikai tanszékeken észlelhetjük. A *scholastica theologia* professzora általában nyolc évig oktatott, s ez lehetőséget adott neki kollégáinál elmélyültebb tudományos munkára és nagyobb mértékű publikációs tevékenységre.

A DOGMATIKA OKTATÁSA A TANÜGYI REFORMOK IDEJÉN A 18. SZÁZAD MÁSODIK FELÉBEN

A Mária Terézia által elindított egyetemi oktatás reformja 1752-től a teológiát is elérte. Elsőként a bécsi, majd 1753-tól a Habsburg Birodalom területén található minden teológiai kart, így a nagyszombatit is. Ennek során kezdetben a dogmatika továbbra is megmaradt központi jelentőségű tárgynak, melyet a reformok első évtizedeiben még négy éven keresztül napi két órában tanítottak, de ezzel együtt megindult a részben felülről megkövetelt, részben a tanárok által is helyeselt változtatások sora is, mely egyre radikálisabb lett és II. József uralkodása alatt tetőződött. Az új elnevezés szerint az egyik dogmatanár az ún. *theologia speculativát* adta elő elvontabb kérdéseket tárgyalva. A másik az ún. *theologia dogmaticát* tanította, mely inkább az egyházi tanítás és élet gyakorlatibb kérdéseivel foglalkozott.⁵ Megfigyelhető, hogy a hagyományos témakörök tárgyalása mellett a dogmatikatanárok igyekeztek a felvilágosodás kihívásaira is válaszolni, elsősorban apologetikus látószögben. Az új tanterv szerint Szent Tamás *Summája* már nem vezérfonal volt, hanem csak egy a segédkönyvek közül. Egyre általánosabb szabállyá vált, hogy a tanárok csak államilag jóváhagyott könyvekből taníthattak, mely érvényes volt a dogmatikára is. A legfontosabb változás azonban minden bizonnyal a teológiai rész tudományok fokozatos önállósodásában figyelhető meg, mely az átfogó dogmatikából való leválásuk következtében ment végbe. Ennek során az 1770-es évekre önálló diszciplínaként született meg a patológia, a morális és az egyházjog.⁶ A kezdetben elkerülhetetlennek látszó és észszerű oktatási reformok azonban II. József abszolutista uralkodása alatt olyan radikális formát öltöttek, mely nagy károkat okozott a teológiának és az egész egyházi életnek. A dogmatika oktatása is mélypontra került. Ezt önmagában jól mutatja az a tény, hogy a „kalapos király” által elrendelt új tanrend (1789) a dogmatika tanítására mindösszesen egy évet, heti két órában irányzott elő.⁷ Ez az áldatlan állapot szerencsére azonban csak átmeneti volt.

A DOGMATIKA TANSZÉK A 19. SZÁZADBAN

Ferenc császár az 1805-ben immár Pesten újraindított Hittudományi Kar számára alapszabályzatként a Mária Terézia-féle tanrendet állította vissza, mely ismét két dogmatika tanszék működését tette lehetővé a régi négy éves szisztémában és óraszámban. Újabb változás akkor következett be, amikor 1813-ban Ferenc császár a bécsi hittudományi kar tantervét tette kötelezővé a pesti teológiai fakultás számára is. Ez egy dogmatika tanszékét hagyott meg a kettőből, de két tanárnak kellett megosztva tanítani a dogmatikai

⁵ Uo. 102.

⁶ Uo. 119k.

⁷ Uo. 208.

témákat. A gyakorlatban ez azt jelentette, hogy a dogmatika tanszékvezető tanára mellett az alapvető hittan (apologetika) professzora is oktatott néhány dogmatikai traktátust. Ez így maradt egészen 1858-ig.⁸ Közben a tanári kar személyi állománya is kicserélődött, a jozefinista szellemű tanárokat az egyházasabb felfogású professzorok váltották fel. Folyamatos problémaként jelentkezett, hogy sokszor nehezen találtak megfelelő képzettségű tanárokat a katedrákra, így a dogmatika tanszékre is, illetve, hogy a tanárok közül nem kevés rövid ideig tartó oktatási tevékenység után lemondott a tanszékvezetésről, miután kanonoki stallumot kapott egyházmegyéjében vagy egyéb feladatot jelölt ki számára.⁹

Jellemző, hogy a pesti hittudományi karra került dogmatika tanárok a legkülönbözőbb intézményekben szerezték meg teológiai képzettségüket. Közülük számosan a bécsi Pázmáneum növendékei voltak (*Hoványi Ferenc*: 1816–1871, *Samassa József*: 1828–1912, *Kisfaludy Árpád Béla*: 1847–1903), mások Nagyszombatban (*Zimányi Ignác*), Pozsonyban (*Fejér György*: 1766–1851) vagy Egerben (*Kováts Mátyás*: 1790–1861) végezték a teológiát. A 19. századi pesti dogmatikatanárok közül többen más tudományterületeken is végzettséget szereztek és tudományos munkát folytattak. Így pl. a filozófiában Kováts Mátyás és Hoványi Ferenc. A történettudomány területén kiemelkedő tudományos életművet hagyott maga után Fejér György, aki a *Codex diplomaticus Hungariae* (43 kötet) történeti forráskiadvány sorozat alapítója és szerkesztője volt. Azt is érdemes megjegyezni, hogy a pesti hittudományi kar dogmatika tanárai ebben a korban kezdeményező szerepet vállaltak vallásos és teológiai folyóiratok elindításában és szerkesztésében. Így pl. Kováts Mátyás alapítószerkesztője volt az *Egyházi folyóírásnak*, Kisfaludy Árpád Béla pedig a *Katholikus Szemle* és a *Szent István-társulati Értesítő* szerkesztőjeként tevékenykedett. A dogmatikaprofesszorok közül többeket hazai tudományos társaságok tagjaivá választottak, amely mindenképpen kiemelkedő tudományos teljesítményük elismerésének beszédes jele volt. Így Fejér György és Hoványi Ferenc a Magyar Tudományos Akadémia tagja lett, Kováts Mátyást pedig a Kisfaludy Társaság egyik alapítójaként tarthatjuk számon.

A DOGMATIKA TANSZÉK A 20. SZÁZADBAN

E pozitív tendencia, mely a 19. század közepén elindult, folytatódott és kiteljesedett a 20. században a dogmatika tanszék jeles vezető professzorainak tudományos munkásságában. A tudományos teljesítmény jelzésére elég csak arra utalni, hogy *Dudek Jánost*, *Takács Józsefet* és *Schütz Antalt* beválasztották a Szent István Akadémiába, *Prohászka Ottokárt* és *Schütz Antalt* pedig a Magyar Tudományos Akadémia is tagjai sorába fogadta, ahogy ők ketten a Szent Tamás Társaságnak is meghatározó személyiségei voltak. *Gál Ferenc* hosszú éveken keresztül a Nemzetközi Teológiai Bizottságban dolgozott dogmatikusként. A kar dogmatikaprofesszorai közül *Schütz Antal* (Budapesti Királyi Magyar Pázmány Péter Tudományegyetem) és *Gál Ferenc* (Pázmány Péter Katolikus Egyetem)

⁸ Uo. 289, 561.

⁹ Jó példa erre többek között Zimányi Ignác dogmatika tanár, aki azért távozott a pesti teológiai karról, mert Károly Ambrus főherceg személyi teológia tanárává nevezték ki 1807-ben, mellyel egy időben pozsonyi kanonoki címet is kapott. A teológiai karról távozó tanárok általában esztergomi, nagyváradai és pozsonyi kanonoki stallumokat nyertek el. Lásd HERMANN E. – ARTNER E.: i. m. 298.

egyetemi rektori tisztet is betöltött. Az a Hittudományi Kar történetének első korszakát végig jellemző, majd a 19. században alkalmanként ismét megfigyelhető jelenség, hogy a dogmatika tanárok valamilyen más tudományterületen is képzettek, a 20. században tovább erősödött. Elég csak arra gondolni, hogy Prohászka Ottokár, Schütz Antal, Cserháti József és Fila Béla a bölcselet területén, Schütz Antal emellett még a pszichológia és a pedagógia területén is tudományos végzettséggel és jártassággal rendelkeztek. A korábbi időszakokhoz képest lényeges változás figyelhető meg azzal kapcsolatban, hogy a 20. századi dogmatika tanárok hol végezték teológiai tanulmányaikat és szerezték meg a doktori fokozatukat. Míg az Osztrák–Magyar Monarchia korában – mind az autonóm jezsuita irányítás évszázadaiban, mind a későbbi időszakban – általánosan jellemző volt, hogy a Hittudományi Kar dogmatikatanárai a monarchia területén található teológiai karokon tanultak, elsősorban Bécsben, Grácban, majd Nagyszombatban, Pozsonyban, Egerben, Zágrábban és Pesten, addig a 20. században általános jelenséggé vált, hogy tanulmányaikat a pesti Hittudományi Karon vagy Rómában a Gergely Egyetemen, illetve mindkét helyen végezték. Dudek János és Schütz Antal a teljes teológiai curriculumot Pesten teljesítette és itt szerzett doktori fokozatot teológiából. *Prohászka Ottokár* (1858–1927), *Takács József* (1911–1982) és *Cserháti József* (1914–1994) minden filozófiai és teológiai stúdiumot a Gregoriana Egyetemen, mégpedig mindhárman a Collegium Germanicum et Hungaricum növendékeként végezték a doktori cím elnyerését is beleszámítva. Gál Ferenc (1915–1998) összesen egy évet tanult Pesten, tanulmányai többi részét szintén a Germanicum növendékeként a Gergely Egyetemen teljesítette, majd a pesti teológián doktorált.¹⁰ *Fila Béla* (1933–2014), a pesti teológiai doktorátusa után filozófiából szerzett doktori fokozatot a Gregorianan a Pápai Magyar Intézet ösztöndíjasaként.

A gondviselő Isten a 20. században olyan nagy formátumú és kiváló tehetségekkel ajándékozta meg a Hittudományi Kart és annak dogmatika tanszékét, mint Prohászka Ottokár, Dudek János, Schütz Antal, Takács József, Gál Ferenc és Fila Béla. Közülük is óriásként emelkedik ki Prohászka Ottokár, aki mindössze egy évig vezette a dogmatika tanszékét (1904–1905), mert 1905-ben X. Piusz pápa székesfehérvári megyéspüspökké nevezte ki. Schütz Antal, a 25 kötetes Prohászka-életmű összegyűjtője, gondozója és szerkesztője, monográfiájában így rajzolja meg Prohászka karakterét: „Prohászkaiban ritka teljességgel voltak kifejlődve úgyszólván az összes emberi tehetségek, olyanok is, melyek legritkábban egyesülnek egy emberben, még pedig azon a fokon, mely a legnagyobb emberi nagyságnak kritériuma. Egyszóval: Prohászka zseni, ritka sokoldalúságban. Az elme oldaláról megvolt benne mindaz, ami egészen kivételes elméleti teljesítményekre képesít: a legbonyolultabb gondolatcsövevényeken biztosan eligazodó, a lényeket mindig biztosan kiemelő világos látás, melynek tág és szívós memória szinte korlátlan receptivitást biztosít. (...) A nagy befogadó képességnek megfelel alkotóereje. Mindezekelött megvolt benne a finom probléma-érzék. Megvolt benne az a gondolat-energia, mely az egyszer támadt problémát nem ejti el, hanem hordozza, érleli, minden oldalról

¹⁰ Gál Ferencet római teológiai stúdiumainak elvégzése után 1940-ben, a világháború kitérője miatt főpásztora hazahívta, mielőtt doktorálhatott volna a Gregorianán. Így végül a Királyi Magyar Pázmány Péter Tudományegyetem Hittudományi Karán szerzett doktori fokozatot Szabó Vendel professzor irányításával. Vö. Fila Béla – ERDŐ Péter (szerk.): *Teológus az Egyházban. Emlékkönyv Gál Ferenc 80. születésnapja alkalmából*. (Studia Theologica Budapestinensia 12.) Márton Áron Kiadó, Budapest 1995, 473.

megforgatja, folyton új meg új fogantyúkat talál rajta az oldozgató elme számára.”¹¹ Alkotó tehetsége különös erővel nyilatkozott meg a magyar nyelv eredeti, plasztikus, alakító használatában, mely előadásainak, beszédeinek és írásainak magával ragadó lendületet kölcsönzött. „Ő a magyar nyelvből új színeket és hangokat csalt ki, két kézzel szórta az élettől, szemléletességtől duzzadó kifejezéseket, fordulatokat és kapcsolatokat, a jellegzetes mondásokat és jellemzéseket, melyek egy hallásra megtapadtak és jelszavakká lettek” – írja Schütz.¹² II. János Pál pápa a Collegium Germanico-Hungaricum alapításának 400 éves évfordulóján a magyar zarándokokhoz szólva ezt mondta: „Mint tudjátok, a Magyar Kollégiumot 1579-ben alapította elődöm, XIII. Gergely, de anyagiak szűkében 1580-ban a pápa egyesítette a Német Kollégiummal. Számos buzgó pap és nagyhirű püspök került ki ebből a kollégiumból. Elég megemlíteni *Losy Imre, Lippay György, Szelepcsényi György, Kisdi Benedek* nevét. De mindnyájukat felülmúlja a századforduló nagy gondolkodója, teológusa és szónoka: Prohászka Ottokár székesfehérvári püspök”.¹³

A dogmatika tanszék élén a szárnyaló zseni Prohászka a mára méltatlanul elfeledett jó szakember, egyben a *Religio*, majd a *Religio-Vallás* folyóirat szerkesztője, Dudek János követte egy évtizeden keresztül (1906–1916). Problémaérzékeny, világos látású, nagy szakértelmű tudós. Mindenki meggyőződhet erről, aki kézbe veszi akár a kortárs protestáns Adolf Harnack nagy dogmatörténeti munkájára katolikus válaszul írt dogmatörténeti tanulmányait a bűnbocsánat vagy az Eucharisztia szentsége ősegyházi ünnepléséről, akár a modernizmus által felvetett kérdéseket tárgyaló munkáit.¹⁴ A mai olvasót meglepheti az a széleskörű és friss természettudományos tájékozottság, ugyanakkor teológiai árnyaltság, alaposág és kiegyensúlyozottság is, melyről az evolúció darwini értelmezésével kapcsolatban *Származástan és világnézet* című könyve tanúskodik.¹⁵ Dudek János nagy figyelmet fordított arra is, hogy teológiai kérdésekben megbízható és eligazító tájékoztatást adjon kora értelmiségi érdeklődőinek. Ezt tette a *Religio* folyóirat hasábjain és *Dogmatikai olvasmányok* című tanulmánykötetében.¹⁶

Dudek János utódaként a dogmatika tanszéken a kiemelkedő tehetségű piarista szerzetes, Schütz Antal következett, aki kereken három évtizedig vezette a katedrát (1916–1946). Ez alatt a latinul, illetve németül megjelent művei révén nemzetközileg is ismert és elismert dogmatikussá vált. Teológiáját *Dogmatika* című két kötetes nagy művének megjelenésekor a Hittudományi Kar Európa-hírű másik magyar teológusa, *Horváth Sándor*, így méltatta: „Schütz Antal dogmatikája a maga nemében tökéletes (...). Nem kísérlet, hanem egy, a problémák egész erejét felfogó elmének a műve ez, amely gondolkodásra készít és vezet. (...) Hogy mily nagy értéket képvisel főleg a magyar nyelvű dogmatika, azt a szakember nem is igen tudja megmondani. Nekem csak az tűnt fel, hogy a problémáknak minden, úgy spekulatív mint pozitív oldala, oly jöleső érthe-

¹¹ Idézve KONCZ Lajos (szerk.): PROHÁSZKA Ottokár: *Modern katolicizmus. Válogatás Prohászka műveiből*. Szent István Társulat, Budapest 1990, 358k.

¹² Uo. 361.

¹³ Uo. 9.

¹⁴ DUDEK JÁNOS: *A modernizmus és a katolicizmus*. Stephaneum Nyomda, Budapest 1908; Uő: *Bűnbocsánat az ősegyházban. Dogmatörténeti részlet*. Stephaneum Nyomda, Budapest 1910; Uő: *Az őskereszténységből. Dogmatörténeti tanulmányok 1*. Stephaneum Nyomda, Budapest 1912.

¹⁵ DUDEK JÁNOS: *Származástan és világnézet: Adatok a természettudomány és a vallás összhangjához*. Stephaneum Nyomda, Budapest 1909.

¹⁶ DUDEK JÁNOS: *Dogmatikai olvasmányok*. Stephaneum Nyomda, Budapest 1914.

tősséggel, tárgyilagossággal és leülepedett bölcsességgel van megvilágítva, hogy valóban párját kell keresni. (...) Mindezek alapján bátran merem állítani, hogy dr. Schützöt e két műve az Egyház tudósainak legjobbjai közé emelte föl. Szívvel örülök, hogy ezt magyar emberről írhatom le.”¹⁷ A kortárs nagy skolasztikatörténész, Martin Grabmann Schütz latinul is megjelent *Dogmatikájáról* úgy nyilatkozott, hogy a legnagyobb újskolasztikusok, Diekamp, Hugon és Zubizaretta munkáival áll egy sorban és nemzetközi elismertséget és elterjesztést érdemel.¹⁸ A kétkötetes Schütz–dogmatika klasszikus mű, ma is nagy haszonnal forgatható. Nemkülönben a piarista szerzetes azon írásai, melyek a fiatal katolikus értelmiség és egyetemista ifjúság számára tartott nyilvános előadásainak anyagát tartalmazzák és az *Isten Országá* címet viselő sorozat köteteiként jelentek meg. A prédikált dogma és a dogmával átitatott igehirdetés mesterművei ezek. Schütz Antal emléke és életműve előtt tiszteleg az *Előd István* által 1982-ben szerkesztett *Deum docuit. Schütz Antal, a hittudós* című tanulmánykötet és antológia.¹⁹ E becses szellemi örökség ápolására és Schütz Antal tiszteletére rendezte meg Hittudományi Karunk 2010-ben, a piarista hittudós születésének 130. évfordulóján emlékkonferenciáját *Kuminetz Géza* dékán kezdeményezésére, melynek anyaga a *Teológia* folyóiratban megjelent.²⁰ Ugyanebben az évben adta ki a Szent István Társulat Kuminetz Géza gondozásában és utószavával Schütz Antal *Pedagógia* című könyvét is.²¹

A nemzetközileg is elismert nagy skolasztikus dogmatikust, Schütz Antalt, egy másik kiemelkedő skolasztikus teológus, Takács József, a sokak által csak a „nagy Takácsnak” nevezett professzor követte a dogmatika tanszék vezetésében 1950-től 1956-ig, amikor is az Államegyháziügyi Hivatal eltávolította a katedráról. A germanikus Takács József híre a teológiai disputációkon mutatott kiemelkedő teljesítménye révén már növendék korában eljutott a Vatikánba. *Belon Gellért* így emlékezik Takács Józsefre: „Rómában a Gregoriana Egyetem több ezer különböző nemzetiségű hallgatója közül aranyérmes első volt. Az egyetemi rendben levő vitákban félelmetes előadó vagy támadó volt. (...) Mély benyomásokat hagyott hallgatóiban világos magyarázataival és széleskörű tájékozottságával.”²² XII. Piusz pápa személyesen számon tartotta őt. Miután az örök városból hazatért a fiatal teológiai doktor, a pápa többször személyesen is érdeklődött felőle a Rómába ad limina látogatásra érkező egri érsekektől. Az 1950-es évek nehéz időszakában tanító Takács József professzor kimagasló tehetségével, tudásával és ugyanakkor emberi-papi magatartásával rendkívüli tiszteletet vívott ki magának papnövendék hallgatói részéről. Volt tanítványai kezdeményezésére Fila Béla dogmatika professzor szerkesztésében *Emlékkönyv* jelent meg tiszteletére 2002-ben, melyet 2005-ben követett *Dogmatika* könyvének kiadása.²³ Szellemi örökségét a Takács József Alapítvány gondozza.

Takács József állami eltávolítása után átmenetileg (1957–1959) Cserhádi József, az Alapvető Hittan Tanszék professzora (1954–1966) tanította a dogmatikai tárgyakat is.

¹⁷ Idézve: KONCZ L.: *Schütz Antal, a dogmatikus*. In ELŐD István (szerk.): *Deum docuit. Schütz Antal, a hittudós*, Szent István Társulat, Budapest 1982, 22.

¹⁸ Vö. *Divus Thomas*, 1935, 435–437; KONCZ L.: *Schütz Antal, a dogmatikus*, 41.

¹⁹ ELŐD István (szerk.): *Deum docuit. Schütz Antal, a hittudós*. Szent István Társulat, Budapest 1982.

²⁰ *Teológia* 44 (2010/3–4).

²¹ SCHÜTZ Antal: *Pedagógia*. Szent István Társulat, Budapest 2010.

²² BELON Gellért: Takács József emlékének. In FILA Béla (szerk.): *Takács József Emlékkönyv. Visszaemlékezések, tanulmányok, prédikációs gondolatok*. Örökmécs Kiadó, Bánytereny 2002, 9.

²³ FILA Béla (szerk.): *Takács József. Emlékkönyv. Visszaemlékezések, tanulmányok, prédikációs gondolatok*. Örökmécs Kiadó, Bánytereny 2002; TAKÁCS József: *Dogmatika*. Örökmécs Kiadó, Bánytereny 2005.

Dogmatikai szempontból is jelentős és mindmáig jól használható művei egyháztani és szentségtani témákat tárgyalnak a II. Vatikáni Zsinat tanításának fényében.²⁴

A kétéves tanszékiüresedés után, 1959-ben az Egri Érseki Hittudományi Főiskola tanára, Gál Ferenc vette át a katedrát és vezette több mint két és fél évtizeden keresztül (1959–1985). Gál Ferenc új szemléletet és módszert hozott a dogmatika oktatásába. A zsinati tanítás nyomán a skolasztikus tárgyalási módot felváltotta a biblikus kiindulópontú, üdvtörténeti–hermeneutikai megközelítés, mely az ember életkérdéseire is fokozottan érzékeny, kérügmaticus dogmatika. Gál Ferenc nagy alázattal, kiváló szakmai hozzáértéssel és kitartó munkával végezte küldetését, a megújuló teológia és zsinati tanítás magas színvonalú, lényegre törekvő és kiegyensúlyozott közvetítését. 1980 és 1985 között a Nemzetközi Teológiai Bizottságnak is tagja volt. Munkásságának meghatározó jelentőségét a magyar teológiában és egyházi életben így foglalja össze a dogmatika tanszék vezetésében utódja, Fila Béla: „Azért tudta átvészelni a magyar egyház az ötvenes évektől a nyolcvanas évekig tartó nehéz helyzetet, mert olyan teológusa volt, mint Gál Ferenc, aki ehhez a körülményhez igazította munkáját. Ha a környezet nem segíti a hitet, a szokáson alapuló hit ellaposodik vagy elsatnyul. Ahhoz, hogy a keresztény ember hite szerint tudjon élni, hogy hitét valóságosan és mélyen átélje, szüksége van teológiára. Nehéz és súlyos idők mindig kitermelték az egyházépítő és éltető teológiát. Gál Ferenc a magyar egyház nehéz évtizedeiben dolgozott ki olyan teológiát, amely a magyar egyház életét fenntartotta, a jövő felé vezető utat is megvilágította és előkészítette.”²⁵ Gál Ferenc nyugdíjba vonulása után is mindig készséggel állt a Kar rendelkezésére, amikor helyettesíteni kellett valamelyik dogmatikai traktátus tanításában. Ugyanilyen készséggel vállalta el 1992-ben a Pázmány Péter Katolikus Egyetem vezetését és a rá jellemző nagy odaadással dolgozott mint az Egyetem első rektora. Tiszteletére 80. születésnapjára Em-lékkönyvet jelentetett meg a Hittudományi Kar *Fila Béla és Erdő Péter* szerkesztésében.²⁶ Halála után méltató tanulmányok jelentek meg róla a *Communio* és a *Vigilia* folyóiratokban, ahogy 2007-ben a *Kránitz Mihály* által szerkesztett *Istenkereső tudósok* című kötetben is.²⁷ 2008-ban, halálának tízéves évfordulóján, majd 2015-ben születésének centenáriumán a Hittudományi Kar emlékkonferenciával tisztelgett személye és életműve előtt. Szellemi örökségének ébren tartásához és ápolásához nagy mértékben hozzájárul, hogy a Szent István Társulat rendszeresen újra kiadja egy-egy művét, legutóbb, 2015-ben *A Kereszténység mint vallás* című könyvét.²⁸

1985-ben Fila Béla vette át Gál Ferenc-től a Hittudományi Akadémia dogmatika tanszékének a vezetését. Tizennégy éven át, 1999-ig dolgozott tanszékvezető professzor-ként elődjének kerügmaticus–biblikus súlypontú dogmatikája után ismét felélesztve és magas szinten művelve egy spekulatívabb szemléletű dogmatikát. Amint a Hittudományi Akadémián 1959-ben megvédett teológiai disszertációja tanúsítja (*Az értékobjektivitás fogalma*), Fila Béla szellemi érdeklődésének kezdeti forrásvidéke Aquinói Szent Tamás és a Horváth Sándor által képviselt újtomista bölcselet és teológia volt. A transzcendentális

²⁴ CSERHÁTI József: *Az egyház saját tanítása tükrében*. Szent István Társulat, Budapest 1964; Uő: *Az egyház és szentségei. A liturgikus reform teológiai alapjai*. Szent István Társulat, Budapest 1972.

²⁵ FILA Béla: Gál Ferenc teológiája. *Vigilia* 64 (1999/3), 168.

²⁶ FILA B. – ERDŐ P. (szerk.): *Teológus az Egyházban*.

²⁷ *Communio* 6 (1998/2); *Vigilia* 64 (1999/3); PUSKÁS Attila: Gál Ferenc. In KRÁNITZ Mihály (szerk.): *Istenkereső tudósok. Magyar katolikus teológusportrék a XX. század második feléből*. Új Ember, Budapest 2007, 113–130.

²⁸ GÁL Ferenc: *A kereszténység mint vallás*. Szent István Társulat, Budapest 1996.

tomizmus (Karl Rahner, Johann Baptist Lotz), a heideggeri létgondolkodás és a keresztény egzisztenciabölcselet (Gabriel Marcel) azonban újabb impulzusokat adtak gondolkodásának, amikor Rómában a Gergely Egyetemen a Pápai Magyar Intézet ösztöndíjasaként bölcseleti tanulmányokat folytatott, melyeket filozófiai doktorátussal zárt 1972-ben. Nyíri Tamás meghívására 1978-tól a budapesti Hittudományi Akadémia levelező tagozatán tanított. 1982-ben készítette el habilitációs dolgozatát és tartotta meg habilitációs előadását a Hittudományi Akadémián *A transzcendentális módszer dogmatikai alkalmazása Karl Rahner nyomán* címmel.

Fila Béla azok közé a katolikus filozófusok-teológusok közé tartozott, akik Rahnernek a transzcendentális tapasztalatot feltáró filozófiáját különösen is alkalmasnak tartották arra, hogy a kanti metafizikakritika meghaladásán túl megfelelő választ adjon a 20. század második felének magyar társadalmát és szellemi életét ideológiailag alapvetően meghatározó feuerbach-i és marxista valláskritikára is. Úgy tekintett a rahneri filozófiára, mint amely lehetővé teszi az istenkérdés újszerű és meggyőző tárgyalását, éppen a minden szellemi aktusában szükségképpen Istenre irányuló ember titkának és méltóságának a felmutatása által. Fila Béla egyszerre volt ízig-vérig teológus és filozófus. Ezt nemcsak hazai és nemzetközi filozófiai konferenciákon tartott előadásai, bölcseleti témákban megjelent magyar és idegen nyelvű publikációi bizonyítják, hanem az is, hogy dogmatikája tudatosan és vállaltan spekulatív igényű dogmatika volt, mely erőteljesen magán viselte a filozófiai létgondolkodással folytatott szenvedélyes párbeszéd nyomait. Spekulatív dogmatikáját európai színvonalon oktatta a Hittudományi Akadémián, majd a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karán. Fila Béla tudósi-oktatói habitusát egyszerre jellemezte a spekulatív-bölcseleti és a konkrétumra fókuszáló fenomenológiai gondolkodásmód. Ahogy e kettő átjárta egymást, úgy talált egységre benne a lelkipásztori-spirituális beállítódás és az elmélyült, spekulatív teológiai reflexió. Gondolkodásának ritmusa a konkrét tapasztalat fenomenológiájától, a konkrétban megmutatkozó egyetemes és végső feltárásán át, a konkrétéhoz való visszatérésig ívelt. A töredékesből feltárni a Teljességet, majd a Teljesség felől értelmezni a töredéket – ez volt a kulcsa annak, hogy magával ragadó előadásaiban a konkrét-tapasztalati és a spekulatív mozzanat teljesen átjárták egymást. Kurzusainak anyagát hat kötetben jelentette meg *Dogmatikai Előadások* címmel 1989 és 1992 között.²⁹ Nagy szolgálatot tett hallgatóinak és a hazai katolikus teológiának azzal is, hogy Jug László közreműködésével lefordította és *Az Egyházi Tanítóhivatal megnyilatkozásai* címmel megjelentette a magiszterium legfontosabb megnyilatkozásainak Heinrich Denzinger és Adolf Schönmetzer által szerkesztett latin szövegválogatását.³⁰

Fila Béla tizennégy év lelkes és termékeny oktatói-kutatói munka után súlyos egészségi problémák miatt 1999-ben kényszerült abbahagyni a dogmatika egyetemi szintű tanítását és lemondani a tanszék vezetéséről. Az akadémiai élettől visszavonulva, keresett lelkipásztorként és a lelkipásztori munkában szolgálatot teljesítőként is megmaradt azonban vérbeli teológusnak. Nyugállományba vonulása után is jelentek meg bibliai elmélkedései az *Új Emberben*, egy-egy írása tanulmánykötetekben, vele készített

²⁹ A Pázmány Péter Római Katolikus Hittudományi Akadémia jegyzetosztálya által kiadott jegyzetei a következők: *Isten misztériuma* (1989); *A Szentháromság titka* (1990); *Teremtő és teremtménye* (1990); *Krisztus misztériuma* (1992); *Krisztus kegyelme* (1992); *A kegyelem beteljesedése. Eszkatológia* (1992).

³⁰ Fila Béla – Jug László (ford. és szerk.): *Az Egyházi Tanítóhivatal megnyilatkozásai*. Örökmécs Kiadó, Bányterenyé 1997.

beszélgetések folyóiratokban és különböző napilapokban. Továbbra is szerkesztett emlékköteteket és szívesen vállalkozott előszó írására tanítványai munkáihoz. Érdeklődő figyelemmel kísérte a teológiai közéletet, olvasta a teológiai folyóiratokat és a legújabb teológiai könyveket. Életének szinte utolsó napjaiig tanácsaival segítette tanítványait. A Hittudományi Kar professzorai, a kollégák és a tanítványok 2003-ban ünnepi kötettel köszöntötték a 70 éves Fila Bélát.³¹ Halála előtt egy évvel, 2014. augusztus 31-én tanítványai és volt kollégái körében, a dogmatika tanszék által szervezett szakmai konferencia keretében a Hittudományi Karon ünnepelte 81. születésnapját. Fila Béla örököül hagyta ránk, hogy a filozófiát a lehető legkomolyabban kell vennie a teológiának, elsősorban nem kihívást és problémát, hanem a teológiának tett ajánlatot kell látni a bölcséleti létértelmezésekben, amelyek tudva vagy tudatlanul mindig is magukban hordoznak valamiféle teológiai alapkérdést és állásfoglalást.

A dogmatika tanszék 20. századi történetéhez hozzátartozik, hogy a tanszékvezető professzorok mellett az 1970-es évek végétől megbízott előadók is oktattak dogmatikát. Erre nagy szükség volt a Hittudományi Karon 1979-ben, az országban elsőként itt felállított Levelező Tagozaton folyó képzéshez. Ilyen minőségben Előd István piarista szerzetes 1979 és 1986 között tanított Karunkon dogmatikát. Feltétlenül említésre méltó *Katolikus dogmatika* című tankönyve, mely felépítésében és szemléletmódjában alapvetően a nagy mester, Schütz Antal *Dogmatikáját* és az 50-es évek újszolasztikus dogmatikáit követi, de kiváló eligazítást ad az újabb teológiai törekvések ismertetésével is, melynek köszönhetően munkája egyszerre világos szerkezetű és jól tanulható, ám ugyanakkor az újabb megközelítésekre is nyitott kézikönyv.³² Az elmúlt évtizedekben a levelező képzésben megbízott tanárként oktatott *Pregun István*, *Dolhai Lajos* és *Gábel Henrik*, a doktori iskola dogmatikai programjának keretében pedig *Kruppa Tamás* és *Válóczy József*. Dolhai Lajos, a Hittudományi Kar magántanára, az elmúlt években a Nemzetközi Teológiai Bizottság tagjaként is tevékenykedett. *A szentségek teológiája* című kötetét tankönyvként használjuk az oktatásban.³³ A dogmatika tanszéken jelenleg a tanszékvezető mellett a Hittudomány Karon habilitált két tanár oktat: *Kovács Zoltán* magántanárként rendszeresen mariológiai kurzust³⁴ és szemináriumot, *Görföl Tibor* megbízott előadóként különelőadásokat tart.

³¹ Puskás Attila (szerk.): *A Szent Titok vonzásában. A hetvenéves Fila Béla köszöntése* (Studia Theologica Budapestinensia 32.) Új Ember Kiadó, Budapest 2003.

³² ELŐD István: *Katolikus dogmatika*. Szent István Társulat, Budapest 1977. A mű második, jelentősen bővített kiadása 1983-ban jelent meg. E dogmatikatankönyv jelentőségének méltatásához lásd PÁKOZDI István: Előd István SchP (1912–1990). In KRÁNTZ Mihály (szerk.): *Istenkereső tudósok. Magyar katolikus teológusportrék a XX. század második feléből*. Új Ember, Budapest 2007, 88–98.

³³ DOLHAI Lajos: *A szentségek teológiája*. Szent István Társulat, Budapest 2011.

³⁴ Vö. KOVÁCS Zoltán: „*Íme, az Úr szolgálóleánya*”. Szent István Társulat, Budapest 2016.

Patrisztikus és középkori források szerepe a szabályozott kanonoki közösségek 12–13. századi életének felvirágzásában

BEVEZETÉS

„(...) Sola nobilitas spritualis generis sanctitas est religiosae conversationis” hangsúlyozza Adam Scot, a Szt. Ágoston teológiai műveinek érvelését követő dryburgh-i apát, szónok, és lelki író (†1213/1214), *De tripartito tabernaculo* című művében.¹ Az utóbbi két évtizedben újra az egyháztörténeti, intézménytörténeti, monaszteriológiai, lelkiégtörténeti és kánonjogi kutatások homlokterébe került a világi² és szerzetesi káptalanok kifejlődése, valamint működési sajátosságaik elemzése.³ Ezzel együtt a medievisztikai, település-, oktatás- és gazdaságtörténeti kutatások is megerősödtek, egészen az elsődleges írott, ill. régészeti anyag újraértékeléséig.⁴ Mindezt nemzetközi szinten kellőképpen jelzi nemcsak François Petit 1947-ben publikált alapművének⁵ a 2011-ben megjelent angol nyelvű fordítása⁶, valamint Theodore James Antry és Carol Neel lelkiégtörténeti összegzése és forrásközlése 2007-ben⁷, hanem Rudolf Michael Schmitz átfogó és új szemszögből történő – elsődlegesen a közösségek szerkezeti felépítésének jellegzetességeiből kiinduló – elemzésének, doktori disszertációként történt megvédése is a Late-

* A jelen tanulmány a *900 éves a premontrai rend* című konferenciakötetben megjelenés alatt lévő munkánk átdolgozott változata. Készült a *St. Michael's Abbey*-ben (Silverado, CA, USA), a *British Library*-ben (London, UK), a *Cambridge University Library*-ben (Cambridge, UK), a *Collegio S. Norberto*-ban (Róma) és az International Canon Law History Research Center-ben (Budapest).

¹ MIGNE, Jacques-Paul (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, I–CCXXI. Lutetiae Parisiorum 1844–1864 (továbbiakban PL) CXCVIII. 610.

² Magyarországi összegzéséhez vö. THOROCZKAY GÁBOR, *A középkori magyar egyház intézménytörténetének egyes kérdései az elmúlt évtizedek kutatásainak tükrében*, in THOROCZKAY GÁBOR (szerk.), *Püspökök, káptalanok, tizedek (Az Árpád- és Anjou-kor magyar egyházi archontológiájának kérdései 1)*, Pécs 2020. 39–49, különösen 44–47.

³ Vö. pl. GRASSL, Wolfgang, *Culture of Place: An Intellectual Profile of the Premonstratensian Order*, Nordhausen 2012.

⁴ Itt köszönöm meg VALTER Ilona többszöri szíves szóbeli segítségét. Vö. SZAKÁCS Béla Zsolt, *Türjei premontrai prépostsági templom*, in KÖSZEGHY Péter – TAMÁS Zsuzsanna (szerk.), *Magyar Művelődéstörténeti Lexikon*, XII: *Középkor és újkor*, Budapest 2011. 171.

⁵ PETIT, François, *La spiritualité des Prémontrés aux XII^e et XIII^e siècles*, Paris, 1947.

⁶ PETIT, François *Spirituality of the Premonstratensians. The Twelfth and Thirteenth Centuries* (transl. SZCZUREK, Victor) [Premonstratensian Texts and Studies 2], Collegeville, Minnesota 2011.

⁷ ANTRY Theodore James – NEEL, Carol, *Norbert and Early Norbertine Spirituality*, Mahwah, New Jersey 2007.

ráni Egyetemen, 2016-ban⁸. Egyúttal látható az a komoly kutatási munka, amely Norbert Backmund monumentális munkájának (1949–1956)⁹ adatait kívánja – az újabban feltárt eredmények tükrében – pontosítani.

A szerzetesi életforma egyházzogilag rendezett kereteinek a letisztulásában¹⁰ – a Katolikus Egyház mindennapi intézményes tevékenységének részeként – kiemelkedő szerepet játszott a kanonoki élet 11. századtól tapasztalható megújulása, lelkisége, szervezétének és életformájának pontosítása, amely természetesen szoros kapcsolatban volt a Gregoriánus Reformfolyamattal.¹¹ A káptalanok körében már korán kialakult a székes és társas, a világi és szabályozott (szerzetes), a meghatározott és a meg nem határozott számú taggal rendelkező, az *exempt* és *nem exempt*, valamint az insigniák viselésére jogosult, ill. nem jogosult kollégium közötti kánonjogi megkülönböztetés.¹²

A káptalanok osztályozása és működésük pontos leírása szempontjából kiemelkedően jelentősek az 1059. évi Római Zsinat¹³ határozatai (amelyek később helyet kaptak a *Decretum Gratiani*-ban).¹⁴

1. A SZABÁLYOZOTT KANONOK KÁPTALANJAI

A világi káptalanokkal (*capitula saecularia*) párhuzamosan, elsődlegesen Szt. Ágoston (†430) és Szt. Chrodegang (†766) metzi püspök szabályzatainak a hatására (*Regula Canonicorum*)¹⁵, a szabályozott kanonokok (*canonici regulari*)¹⁶ önálló szerzetesintézményi csoporttá szerveződtek, amellyel létre jöttek az első középkori központosított (nem monasztikus) közösségek a 11. századtól.¹⁷ Ide soroljuk pl. a Lateráni Ágostonos Kanonokokat (*Canonici Regulari S. Augustini Lateranensium*), vagy az 1120-ban alapított Premontréi Kanonokrendet (*Canonici Regulari Premonstratensis*), mely utóbbi a 12. század végére egész Európában elterjedt.¹⁸ Valójában a Domonkos Rend (1216) és a Ferences Rend (1223) létrejötte és gyors növekedése lesz az, ami ennek a meghatározó – arany-

⁸ SCHMITZ, Rudolf Michael, *Ad instar canonicorum. La struttura essenziale della vita canonica secolare* (Corona Lateranensis 72), Città del Vaticano 2016.

⁹ BACKMUND, Norbert, *Monasticon Premonstratense: id est historia atque canoniarum candidi et canonici ordinis Premonstratensis*, I–III. Straubing 1949–1956.

¹⁰ PL. COTEL, Pierre – JOMBART, Émile, *Les principes de la vie religieuse*, Louvain 1933.⁶

¹¹ Vö. GILCHRIST, John, *Gregory VII and the Juristic Sources of his Ideology*, in *Studia Gratiana* 12 (1967) 3–37.

¹² SZUROMI Szabolcs Anzelm, *Az egyházi intézményrendszer története* (Szent István Kézikönyvek 15), Budapest 2017. 117–120.

¹³ A zsinatról vö. FUHRMANN, Horst, *Germany in the High Middle Ages, c. 1050–1200* (transl. REUTER, Timothy), Cambridge 1995. 52–56.

¹⁴ *Conc. Romanum* (1059) c. 3=D. 32 c. 5 (FRIEDBERG, Aemilius [ed.], *Corpus iuris canonici*, I. Lipsiae 1879 (repr. Graz 1955) [továbbiakban FRIEDBERG I.] 117); c. 5=C. 16 q. 2 c. 3 (FRIEDBERG I. 786); cc. 6–7=C. 16 q. 7 c. 20 (FRIEDBERG I. 806); cc. 11–12=C. 35 q. 2 c. 17 (FRIEDBERG I. 1268); cc. 15–16=C. 24 q. 3 c. 25 (FRIEDBERG I. 997).

¹⁵ CLAUSSEN, Martin A., *The Reform of the Frankish Church: Chrodegang of Metz and the Regula Canonicorum in the Eighth Century*. Cambridge 2004.

¹⁶ GIROUD, Charles, *L'Ordre des Chanoines Réguliers de Saint-Augustin et ses diverses formes de régime interne. Essai de synthèse historique-juridique*, Martigny 1961. 37–41.

¹⁷ CREUSEN, Joseph, *Religieux et religieuses d'après le droit ecclésiastique*, Paris 1940. 21.

¹⁸ ROCCA, Giancarlo (a cura di), *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Roma 1969–2003. II. 46–63. SZUROMI Szabolcs Anzelm, *Az egyházi intézményrendszer története*, 118–120. HANDGRÄTINGER, Thomas, *Szent Norbert érsék és rendalapító* (ford. ULLMANN Péter Ágoston), Gödöllő 2019. 41–59.

kornak is nevezhető – időszaknak és rendi fejlődésnek határt szab, mind a ciszterciek, mind a premontreiek számára.¹⁹

2. A VITA MIXTA MINT A SZERZETESKANONOKI ÉLETFORMA ALAPELVE

A kanonoki életforma (*clericus canonicus*: a kánonok szerint élő klerikus) eredendően nem elvonult szerzetesi életet jelentett, hanem a monasztikus és az aktív élet sajátos összhangját (*vita mixta*), melynek során a közösségbe szerveződött papok bekapcsolódtak a plébániák ellátásába, illetve meg- vagy újjászervezésébe, valamint a katedrális iskolai oktatásba (vö. pl. Laon²⁰, Schäftlarn²¹). Ennek köszönhető, hogy a saját jogon túl, a rájuk vonatkozó kánonokat mind Chartres-i Szt. Ivó (†1115) joggyűjteményének szövegcsaládjaiban (1093–1095) [főként a *Panormia*-ban], mind a kánonjogi képzést és jogalkalmazást egységesítő *Decretum Gratiani*-ban (1140 körül) megtaláljuk. A szabályozott kanonokok közösségi tevékenysége sajátosan a székesegyházi liturgiában, különösen pedig a kórusimádságban bontakozott ki.²²

A regula szerint élő kanonoki élet megszervezésének kezdeti időszakában több olyan patrisztikus forrás azonosítható, amely jóval később, a 11–12. századi reform alapja lesz. Ide sorolható a székesegyházi káptalanokra is befolyást gyakorló Vercelli-i Szt. Euzébiusz (†371)²³, Szt. Ambrus (†397), és Szt. Ágoston (†430) egyes írásainak közvetlen hatása. Szt. Ambrus befolyása kevésbé ismert a kutatók között, annak ellenére, hogy 63. levele bekerült nemcsak Chartres-i Szt. Ivó kánongyűjteménye *Decretum* szövegcsaládjának anyagába (ID 6), hanem később a *Decretum Gratiani*-ba is (D. 61 c. 9²⁴). Így lényegi hatást fejtett ki nemcsak a székesegyházi klérus szabályozott életformája kialakulása kezdetén, hanem a 11–12. században.²⁵

Szt. Ágoston és írásainak – főként *Regulájának* – szerepe közismert a szabályozott kanonok közösségeinek élete szempontjából. Ezt az álláspontot tovább erősítették Bernard Ardura²⁶ és Sophie van der Meeren²⁷ kutatásai. A Regula másolatát már működő

¹⁹ Részletesen vö. BACKMUND, Norbert, *Geschichte des Prämonstratenserordens*, Grafenau 1986. 11–18. SOUTH-ERN, Richard William, *A nyugati társadalom és az egyház a középkorban* (ford. JÁSZAY Gabriella), Budapest 1987. 295–336. A magyarországi viszonyokhoz vö. FÜGEDI Erik, *Koldulórendek és városfejlődés Magyarországon*, in FÜGEDI Erik (szerk.), *Kolduló barátok, polgárok, nemesek: Tanulmányok a magyar középkorról*, Budapest 1981. 57–88.

²⁰ CONSTABLE, Giles, *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge 1996. 116–118.

²¹ VIEJO-XIMÉNEZ, José Miguel, *Anotaciones marginales en la Discordantium canonum concordia del monasterio de Schäftlarn (München, Bayerische Staatsbibliothek, lat. 17161)*, in *Folia Theologica et Canonica V* (Supplementum) [2016] 245–273. Újabb analíziséhez (datálás és lokalizáció szempontjából) ld. SZUROMI Szabolcs Anzelm leírását (München, 2019. június 2.).

²² PETIT, François *Spirituality of the Premonstratensians*, 36–39.

²³ Vö. DAL COVOLO, Enrico – UGLIONE, Renato – VIAN, Giovanni M. (a cura di), *Eusebio di Vercelli e il suo tempo* (Biblioteca di Scienze Religiose 133), Roma 1997.

²⁴ FRIEDBERG I. 230.

²⁵ SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *From a reading book to a structuralized canonical collection. The Textual Development of the Itonian Work* (Aus Religion und Recht 14), Berlin 2010. 110–111.

²⁶ ARDURA, Bernard, *Premostratensi, nove secoli di storia e spiritualità di un grande Ordine Religioso* (Collana «Storia e cultura» 2), Bologna 1997. 40–41.

²⁷ VAN DER MEEREN, Sophie, *Die Regel des hl. Augustinus – eine Ermahnung zur Weisheit?*, in „Das kanonikale Leben” – Beiträge zur Gemeinschaft und Sendung nach der Regel des Hl. Augustinus (Communicationes – Schriftenreihe zur Spiritualität des Prämonstratenserordens 31), Windberg 2018. 77–105.

közösségektől kérték meg (Prémontré 1121-ben történt alapítása esetében a Saint Denis Apátság [Reims] és a Saint-Jean-des-Vignes Apátság [Soissons] volt a forrás).²⁸ Szt. Ágoston további írásai közül ehelyütt azt a két rövid eszmefuttatást szeretném kiemelni, amelyek Szt. Ágoston 355. és 356. beszédében olvashatók, és a „klerikusok monasztériumát” (*monasterium clericorum*) említik.²⁹ A két szövegrészlet már csak azért is figyelemreméltó, mivel kétségtávolan közvetlen befolyással voltak a premonstreiek két – egymástól eltérő – kolostori, ill. kolostor épület nélküli életformájára (utóbbit ld. a francia területen feltárt korai premonstre prépostságok kapcsán). Az említett két beszéd megtalálható mind Chartres-i Szt. Ivó *Decretum* szövegcsaládjához tartozó több kézirat kiegészítő szövegei között³⁰, ahogy a *Collectio Canonum Anselmi Lucensis* néhány kéziratának kiegészítő kánonállományában is³¹, sőt a 355. beszéd a *Decretum Gratiani*-ba is bekerült (C. 12 q. 1 cc. 10, 18³²; a C. 13 q. 2 c. 8³³; és a C. 17 q. 4 c. 43³⁴). Azonban itt szeretnék utalni Tours-i Szt. Gergely (†594) levelére is, amelyben a közösségi klerikusi életformát a közös kolostorral és asztallal jellemzi. Mindazonáltal tény, hogy IX. Leó (1049–1054) uralkodásától kezdődően lényegesen megnövekszik a szabályozott kanonoki életformával kapcsolatos jogalkotás, ami nemcsak pápai leveleket jelent, főként 1124-ig, hanem nagyszámú zsinati utalást, amellyel a kanonoki életformát az evangéliumi tanácsok vállalásával együtt említve erősítik a kialakult közösségek szerzetesi formáját. Ennek a sornak kiemelkedő tanúja, a már említett 1059. évi Római Zsinat, és befolyása az egyetemes kánongyűjtményekre.

A „vita mixta” megszületésének körülményeit, mint egy újfajta rendezett életforma kialakulásának okait, számos hipotézis magyarázza, melyeknek az eltérő szempontjait, mind François Petit (1947)³⁵, Charles Dereine (1945)³⁶, Aloysius Smith (1953)³⁷, mind Bernard Ardura (1997)³⁸, legutóbb pedig Jean-Hervé Foulon (2018)³⁹ részletes elemzése világos formában mutatja be. A felsorolt szerzők munkái megteremtik a lehetőséget a „vita mixta” életforma jelentőségének megfelelő értelmezésére.

Mindezek alapján, a korábbi lelkiiségi, közösségformáló, életmódra kiható forrásokon túl⁴⁰, ezen a helyen figyelmünket elsősorban, a rövid ideig uralkodó II. Miklós pápa

²⁸ PETIT, François *Spirituality of the Premonstratensians*, 34.

²⁹ PL XXXIX. 12568.

³⁰ SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *From a reading book to a structuralized canonical collection*, 112–116.

³¹ SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *Anselm of Lucca as a Canonist. Critical summary on importance of the Collectio Anselmi Lucensis*, in PINTO, Victor Enrique (dir.), *Iudex et Magister. Miscelánea en honor al Pbro. Nelson C. Dellaferrera*, I. Buenos Aires 2008. 57–70, különösen 67–70.

³² FRIEDBERG I. 679–680, 683.

³³ FRIEDBERG I. 723.

³⁴ FRIEDBERG I. 827–828.

³⁵ PETIT, François, *La spiritualité des Prémontrés aux XII^e et XIII^e siècles*, 252–259.

³⁶ DEREINE, Charles, *Le vie apostolique et les origines des chanoines réguliers de Liège aux XI^e et XII^e siècle*, Louvain 1945.

³⁷ SMITH, Aloysius, *Chanoines réguliers*, in BAUMGARTNER, Charles – OLPHE-GALLIARD, Michel (ed.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, II. Paris 1953. 463–477, különösen 464–467.

³⁸ ARDURA, Bernard, *Premonstratensi, nove secoli di storia e spiritualità*, 23–31.

³⁹ FOULON, Jean-Hervé, *Die Entstehung und die Besonderheit des Ideals der Regularkanoniker im 11. und 12. Jahrhundert: eine historische Spurensuche*, in „Das kanonikale Leben” – Beiträge zur Gemeinschaft und Sendung nach der Regel des Hl. Augustinus, 6–39.

⁴⁰ Részletes elemzésükhöz ld. CONSTABLE, Giles, *The Reformation of the Twelfth Century*, 209–257. VAUCHEZ, André, *The Spirituality of the Medieval West. The Eighth to the Twelfth Century* (Cistercian Studies 145), 1993. 95–100.

(1058–1061) 8. levelére szükséges fordítanunk. Mindamellet, hogy személye leginkább a Lateránban megtartott 1059-es Római Zsinat és a pápaválasztás teljes megújítása miatt ismert⁴¹, 8. levelének tartalma a szabályozott kanonok élete reformja területén hasonló jelentőséggel bír. Megfogalmazása szerint „Szükségesek azok a papok, akik a szerzetesi ideált követik a székesegyházban.”⁴² VII. Gergely pápa (1072–1085) – elődje megjegyzését idézve – 1078-ban azt írja a luccai kanonokoknak, hogy: „Hatékonyabb a székesegyházi lelkipásztori tevékenység, ha a papok közösségi életformában és szabályozottan (pontosabban: regulák által rendezetten) élnek”.⁴³

Mindazonáltal nem lehet figyelmen kívül hagyni magának, Xanteni Szt. Norbert (†1134) személyes tevékenységének és lelkiségének az erős befolyását sem⁴⁴. Élete számos kortárs forrásból ismert, annak ellenére, hogy tőle származó eredeti írások nem maradtak fenn (pl. Herman de Tournai, *De miraculis Laudunensis de gestis venerabilis Bartholomaei episcopi et S. Norberti libri tres*⁴⁵; valamint Siegbert de Gembloux, *Chronica*⁴⁶). A források alapján egyértelmű Szt. Norbert elkötelezettsége a szerzetesi élet, az Evangélium és a Szt. Ágoston Regulájának követésére, ahogy a liturgikus imádság mint a mindennapi élet központi eseményének templomban, közösségben történő – a nap egyes időszakait megszentelő – végzésére. Jól látható tehát a „vita mixta” már a kezdeteknél megvalósuló világos formája, amely egyfelől a monasztikus élet szabályai tekintetében átvette a ciszterciek legtöbb úzusát, azonban ugyanakkor gyakorolta az ágostoni közösségi és igehirdetési ideált.⁴⁷ Mindehhez szorosan kötődött az Oltáriszentség kitüntetett tisztelete, az elhunytakról és a tisztító tűzben szenvedőkről való rendszeres megemlékezés⁴⁸, a napi lelki olvasmányok (elsődlegesen a *martirologium*) teljesítése, valamint a nap munkával való megszentelése is, amit imádságos lelkülettel gyakoroltak⁴⁹. Azonban itt szükséges megemlíteni a szenttudományok területére tartozó tanulmányokat és az elmélkedést⁵⁰, valamint a mindezek lelki gazdagsága alapján nyugvó prédikáció végzését⁵¹. A Szt. Norbert által követett életforma részét képezte ugyanakkor a szegénység (*paupe-ritas*) szigorú megtartása és a vándorlás (*peregrinatio*) is. Ez utóbbi a betegekről és a szegényekről való gondoskodás, valamint a minél szélesebb körben történő igehirdetés

⁴¹ SZUROMI Szabolcs Anzelm, *Az egyházi intézményrendszer története*, 102.

⁴² PL CXLIII. 1316.

⁴³ SMITH, Aloysius, *Chanoines réguliers*, 467.

⁴⁴ ARDURA, Bernard, *Premonstratensi, nove secoli di storia e spiritualità*, 15; PETIT, François *Norbert et l'origine des Prémontrés*, Paris 1981. 122. HOLSKÖTTER, Ludger, *Die radikale Christusnachfolge des hl. Norbert von Xanten als geistige Grundlage für die Reformbewegung der Prämonstratenser – zu den religiösen Hintergründen des Klostereintritts der seligen Hildegunde von Meer*, in *Hildegunde von Ahr und Meer. Leben und Werk* (Geschichtsverein Meerbusch), Meerbusch 1984. 81–88.

⁴⁵ PL CLVI. 995.

⁴⁶ PL CLX. 57–546.

⁴⁷ Vö. ZAKAR, Ferenc Polikárp, *La legislazione cistercense e le sue fonti dalle origini fino al 1265*, in *I cistercensi e il Lazio* (Atti delle giornate di studio dell'Istituto di Storia dell'Arte dell'Università di Roma. 17–21 Maggio 1977), Roma 1978. 127–134; vö. PEREZ-EMBED, Javier, *Chanoines réguliers et cisterciens d'Espagne au XII^e siècle: un cas d'idéal partagé*, in *Écrire son histoire les communautés régulières face à leur passé* (Actes du 5^e Colloque International du C.E.R.C.O.R. Saint-Étienne, 6–8 Novembre 2002) [Travaux et Recherches XVIII], Saint-Étienne 2005. 125–136.

⁴⁸ ARDURA, Bernard, *Premonstratensi, nove secoli di storia e spiritualità*, 38–39; vö. PETIT, François *Spirituality of the Premonstratensians*, 38–39.

⁴⁹ ARDURA, Bernard, *Premonstratensi, nove secoli di storia e spiritualità*, 40–41.

⁵⁰ Uo. 41.

⁵¹ Uo. 43.

eszköze volt.⁵² Az alapítónak a Boldogságos Szűz Mária tiszteletéhez szorosan kapcsolódó lelkülete is erőteljesen befolyásolta a premontrei lelkiség korai letisztulását.⁵³

Jean-Hervé Foulon a *Vita Norberti A*⁵⁴ és *B*⁵⁵ összevetéséből kiindulva rekonstruálta a Szt. Norbert idejében tapasztalható kanonoki életideált. Érvelésében rámutat arra, hogy a 11–12. század éppen az az időszak, amikor a papok körében egyre inkább felmerülő közösségi életre való igény jelentőségét és az Egyházon belüli hatását – különösen a liturgia és a pasztorális tevékenység területén – a gregoriánus reformnak köszönhetően intézményes formában felismerik. Foulon külön foglalkozik a szabályozott kanonoki élet lelkiségének egyediségével és a legjelentősebb kortárs képviselőivel, Xanteni Szt. Norberttől kezdődően. Rátérve a *Vita Norberti A* vizsgálatára, hosszan elemzi a kanonoki élet ideálját: az evilágban élő, de az evilági dolgokhoz való mindennemű kötődés nélkül, úgy, hogy ne az evilági értékhez ragaszkodjon, hanem az odafönt valókhöz (korabeli kifejezéssel: az evilágban a Mennyek Országa örömeinek és békéjének a közvetítése). Ennek megvalósításához a gregoriánus reform szellemében az apostoli élethez történő visszatérést tekintik a szabályozott kanonok a mindennapos életforma alapjának, ami az ősegyház életének aranykorára hívja fel a körük gyűlő hívek figyelmét és gondolkodását. Azonban itt szükséges megemlíteni a zarándoklatokat, és a vándorprédikáció műfaját is. Látható, hogy a templom körül létrehozott papi közösség, a liturgikus gazdagság, a szerzetesi szegénység, már a kezdeteknél együtt található a prédikációval, a lelkivezetés tevékenységével; sőt, a helybenlakással párhuzamosan alakult ki az egyes rendtagok vándor-igehirdetésének életformája. Azaz a „vita mixta” megjelenése nem pusztán a konkrét közösségeken belül, hanem az egyes rendtársak eltérő apostoli működésében is megnyilvánul.⁵⁶ Ennek a mozgalomnak jelentős szerepét láthatjuk a korabeli klérus életének reformjában is.⁵⁷

A fentiek fényében, arra a kérdésre, hogy vajon a monasztikus és a szabályozott kanonoki életforma rivalizált-e egymással a premontrei szerzetesi közösségen belül, és miként valósulhatott meg a két – egymástól lényegesen eltérő – életvitel közötti egyensúly, a válasz világosan rajzolódik ki a források és az egyes közösségek, valamint a Premontrai Kanonokrend első meghatározó személyiségeinek az élettörténetéből. Hiszen maga az ún. „kanonoki életforma” már magában hordozta mind a monasztikus irány megélésének, mind az aktív, lelkipásztori irány követésének a lehetőségét. Ez a fajta belső „vita mixta” adta a Premontrai Rend gyors európai elterjedésének és az Egyház belső életére gyakorolt jelentős hatásának az alapját.⁵⁸ A harmóniának a lényegét a közösségi élet és az egyéni identitás összhangja jelentette, melyek együttesen az üdvösség előmozdítására irányultak.

⁵² Uo. 44; részletesen vö. PETIT, François, *La réforme des prêtres au moyen age: pauvreté et vie commune* (Chrétien de tous les temps 29), Paris 1968.

⁵³ ARDURA, Bernard, *Premonstratensi, nove secoli di storia e spiritualità*, 44–45.

⁵⁴ *Vita S. Norberti archiepiscopi magdeburgensis* (Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum 12), Hannover 1956. 663–703.

⁵⁵ PL CLXX. 1257–1343.

⁵⁶ FOULON, Jean-Hervé, *Die Entstehung und die Besonderheit des Ideals der Regularkanoniker*, 12–16.

⁵⁷ Uo. 16–20.

⁵⁸ Részletesen vö. FOULON, Jean-Hervé, *Die Entstehung und die Besonderheit des Ideals der Regularkanoniker* 20–28.

3. CENTRALIZÁLT RENDI MŰKÖDÉS

A rend szerkezeti felépítésében már a kezdetektől jelentős feladatot látott el Prémontré apátjának központi funkciója.⁵⁹ Prémontré első apátja – ezzel a rend első generális apátja – a később boldoggá avatott, Hugo de Fosses volt (†1164).⁶⁰ Így a premonstreiek szerzetesházainak fokozatosan kiépülő hálózata már az alapító életében, sőt, éppen az alapító által – a ciszterci példát szorosan átvéve – szigorú központosításon ment keresztül. Ebben a legfontosabb lépés a generális apát intézményének átvétele volt.⁶¹ A másik legfontosabb központi intézmény a generális káptalan volt, amely az egyes apátokkal történő együttes és személyes kapcsolatot, valamint a Regula és a rendi szabályok követésének felügyeletét, valamint az apátságok és prépostságok működésének (az anyagi forrásokat is beleértve) ellenőrzését látta el. Ez az a központosított működési forma, amelyet pontosított formában kötelezően rendel el jóval később, az 1215-ben megtartott IV. Lateráni Zsinat minden jóváhagyott szerzetesintézmény számára.⁶² Az első generális káptalanra Prémontrében 1128-ban került sor, a laon-i, a viviers-i, a floreffé-i, az anversa-i, és a bonne-espérance-i apát részvételével.⁶³

KONKLÚZIÓ

A fenti tömör elemzésből világosan kirajzolódnak előttünk a kanonoki élet szerzetesi irányzata reformjának alapelvei a 11–12. században, különös tekintettel az ilyen közösségek közül legnagyobb befolyást és elterjedtséget ért Prémontréi Kanonokrend tekintetében.⁶⁴ Látható, hogy maga a reform szorosan illeszkedett a kortárs egyházi megújulási folyamatba, amely kiterjedt a székesegyházi káptalanok tevékenységének és műveltségének a megújítására is (vö. Luccai Szt. Anzelm és Chartres-i Szt. Ivó munkáját⁶⁵), az egyetemek kialakulásának hajnalán. Azonban mindemellett – ahogy azt pontosan fogalmazza meg Giles Constable⁶⁶ – magával hozta a szerzetesi életforma megújítását is, mind annak monasztikus (vö. ciszterciek), mind kanonokrendi ágát (vö. különösen a premonstreiek). Ez utóbbi reformok lényege – amint azt bemutattuk – elsődlegesen a patrisztikus forrásokon alapult, ami mintegy visszatérést jelentett a kezdeti benedeki vagy ágostoni hagyományhoz. Ezek közül kiemelkednek Szt. Ágoston munkái, amelyek az egyes közösségek életmódjának és lelkiességének fejlődésében is meghatározó szerepet játszottak, olyan további szerzők írásaival együtt, mint Cassianus (†435), Nagy Szt. Gergely (†604), vagy Beda Venerabilis (†735). Sőt, a keleti egyházatyák közül fontos szerepet

⁵⁹ ARDURA, Bernard, *Premonstratensi, nove secoli di storia e spiritualità*, 50–56. PETIT, François Norbert *et l'origine des Prémontrés*, 56.

⁶⁰ PETIT, François *Spirituality of the Premonstratensians*, 44–52.

⁶¹ A ciszterci eredetről vö. ZAKAR, Ferenc Polikárp, *La fundación del monasterio de Cister*, in *Para conocer mejor la Orden Cisterciense*, Roma 2002. 13–28.

⁶² Részletesen: SZUROMI Szabolcs Anzelm, *Az egyházi intézményrendszer története*, 148.

⁶³ ARDURA, Bernard, *Premonstratensi, nove secoli di storia e spiritualità*, 56–58. PETIT, François Norbert *et l'origine des Prémontrés*, 172–176.

⁶⁴ ARDURA, Bernard, *Premonstratensi, nove secoli di storia e spiritualità*, 15.

⁶⁵ SZUROMI, Szabolcs Anzelm 'Work in progress' – *The transformation of the cathedral teaching to the university instruction of the canon law at the end of the 11th Century*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung Kanonistische Abteilung* 91 (2005) 758–766.

⁶⁶ CONSTABLE, Giles, *The Reformation of the Twelfth Century*, 107–119.

kaptak ebben a folyamatban Órigenész (†254) és Nazianzi Szt. Gergely (†390) gondolatai is.⁶⁷ Azonban a fegyelmi források tanulmányozásából az is kitűnik, hogy a megújított szerzetesi életforma kialakításában ugyanilyen meghatározó szereppel bírtak a 11. századi pápai állásfoglalások (vö. II. Miklós és VII. Gergely pápák); valamint az ezek nyomán bevezetett jelentős életmódbeli és szervezeti újítások. Mindez a szerzetesrendek virágzásához vezetett, amely a 13. századra nagyszámú új közösség létrejöttét készítette elő. A „vita mixta” mint sajátos életforma ennek a folyamatnak az eredményeként kiütközött helyet kapott az újonnan alapuló rendek működésében, a központosított felépítés pedig a szerzetesjog alapvető részévé vált.

⁶⁷ Vö. ADAM SCOT, *De ordine*, in PL CXCVIII. 443.

ERDŐ PÉTER

HOMÍLIA BOLBERITZ PÁL PROFESSZOR TEMETÉSI MISÉJÉN¹

Főtisztelendő Püspök Úr, kedves gyászoló közösség!

1. „Ha vele halunk meg, vele élni is fogunk, ha kitartunk mellette, vele uralkodunk”. A Timóteusnak írt második levélben ezek a sorok költői bátorítást jelentenek. Biztatást adnak a híveknek a nehéz körülmények között, olyan ellenséges légkörben, amely a vértanúsághoz vezethet. Kicsendül ezekből a sorokból a megkeresztelt ember megbont-hatatlan egysége Krisztussal, aki meghalt és feltámadt. A Timóteushoz írt második levél-nek ez a részlete a keresztény kitartás himnusza, mely Krisztus örök hűségén alapul, Ő ugyanis mindig hűséges marad, mert magát meg nem tagadhatja (2Tim 2,13).

Van tehát valami, amit Isten nem tehet meg? Igen, mert ez a lehetetlenség nem a mindenhatóság korlátozása. Ahogy Szent Ágoston írja: Az egyetlen dolog, amit a Mindenható nem tehet meg, az, amit nem akar. Mert lehetetlen, hogy az igazságosság akarja a méltánytalanságot, a bölcsesség az ostobaságot, az igazság a hazugságot. (Vö. *Sermones* 214,4.) Ugyanígy lehetetlen az is, hogy Isten, aki maga a szeretet, hűtlenül cserbenhagyja az embert. Csak az ember élhet vissza annyira a szabadsággal, hogy Isten szeretetét elutasítja.

2. Bolberitz Pál paptestvérünk, apostoli protonotárius, egyetemi tanár életét Isten hűséges szeretete kísérte. Elevenen őrizzük határozott egyéniségének emlékét. Rá valóban igaz, hogy „az igazságra tanított sokakat”. Az általa felismert filozófiai igazságot és az Egyház egyértelmű tanítását határozottan, kijelentő módon képviselte.

Kápláni éveit Rómában is tanulhatta, tanár és előjáró volt az esztergomi szemináriumban, majd a budapesti Hittudományi Akadémián Paskai László utódként az 1. számú Keresztény Bölcséleti tanszék vezetője lett. Papnövendékek és világi hallgatók nemzedékeit nevelte. Elismert szónok volt. Konferenciabeszédei, katekézisei sokakat vonzottak. Papi egyéniségével, világos tanításával nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a Hittudományi Kar hallgatói és a katolikus értelmiségiek szélesebb körei hűségesek maradjanak hitükhöz, és bátran, érvekkel alátámasztva meg is vallják meggyőződésüket.

¹ Budapest, Szent Anna plébánia, 2020. november 17-én (2Tim 2,8-13; Mt 11,25-30). A beszéd teljes terjedelemben megjelent a *Magyar Kurír* internetes honlapon is: <https://www.magyarurir.hu/hazai/eltemettek-bolberitz-pal-filozofiaprofesszort-Letoltés> 2021. 01. 27.

Maga is ezt tette, példát mutatott tanítványainak a keresztény filozófia, az értelem és a hit közötti párbeszéd, a Katolikus Egyház és a magyar nemzet szolgálatában.

Ugyanakkor jó humorú, barátságos kollégát és munkatársat tisztelhattunk benne.

Gimnáziumi osztályfőnöke Antall József volt, aki a rendszerváltozás után Magyarország első miniszterelnöke lett. A tanár–tanítvány kapcsolat később személyes barátsággá alakult. A haldokló miniszterelnököt kérésére Bolberitz atya készítette föl a hosszú útra. Ő mondta el temetésén az emlékezetes gyászbeszédet is. Idézte Antall József utolsó szavait: „Keresztény Magyarországot akartam”. Bolberitz professzor tagja volt a Máltai Lovagrendnek, de a rendszerváltozás után tevékenyen részt vállalt a Kolping Szövetség újjászervezésében és lelkiségének alakításában is.

Nyugalomba vonulása után súlyos betegségét türelemmel, hívő lélekkel viselte. Mindig fontos volt számára a papság, Krisztus és az Egyház szolgálata. Nem volt ez vértanúság a szó szoros értelmében, de tanúság volt, a betegséget Krisztussal elvállaló, hívő ember tanúsága.

3. Bár hosszú volt a betegség, emberileg szólva próbára is tette a türelmét, mégis hirtelen érkezett el a halál. Őszinte szívvel elmondhatjuk Pál paptestvérünkről, hogy Krisztussal közösségben halt meg, hogy vele együtt kitartóan viselte az élet terhét, hogy hűséges maradt papi hivatásához.

Amikor ma kérjük számára Isten megbocsátó irgalmát, azért imádkozunk, hogy teljesebben be rajta Dániel próféta ígérete: „Akik az igazságra tanítottak sokakat, ragyogni fognak örökkön örökké, akár a csillagok” (Dán 12,3).

Adj Uram örök nyugodalmat neki és az örök világosság fényeskedjék neki!

■ GÁJER LÁSZLÓ:

Lord Acton. A politikai liberalizmus és a római katolikus tanítás összegegyeztetésére tett kísérlet a 19. században

Gondolat Kiadó, Budapest 2020, 280 oldal

A 19. századi angol történész és publicista, John Edward Dalberg-Acton (Lord Acton) nevét elsősorban a klasszikus liberalizmus teoretikusai között tartják számon, idézve tőle az axiómát: „a hatalom megront, a korlátlan (abszolút) hatalom pedig teljesen megront”. Ebből a szempontból nézve is hiánypótló Gájer László munkája, amely magyar nyelven először mutatja be monografikus igénnyel Lord Acton politikai és tudományos pályafutását, ám legalább ennyire elolvasásra érdemessé teszik a könyvet az egyháztörténeti vonatkozások, hiszen a katolikus neveltetésű angol főrend egyúttal kora liberálkatolikus törekvéseinek egyik exponense is volt. Utóbbi téren egyrészt a pápai tévedhetetlenség I. Vatikáni Zsinaton kimondott dogmájával kapcsolatban hallatta hangját, másrészt a *mainstream* angol (protestáns gyökerű) történelemszemléletnek olyan változatát képviselte, amely összhangba hozható volt a katolikus meggyőződéssel. A szerző ezeket a témákat a politikaelmélet és az eszmetörténet értelmezési keretében tárgyalja, miközben időnként jelzi, hogy a katolikus teológia felől nézve az Acton által is használt történetkritikai módszer – mindenekelőtt a pápai primátus dogmatörténeti megközelítését illetően – hol jutott ellentmondásba a „hit érveivel”. Mindazonáltal Gájer László azzal a kutatói attitűddel dolgozta fel Acton terjedelmes publicisztikai termését és Cambridge-ben őrzött kéziratanyagát, hogy vállalt feladatát ekként határozza meg: „közel menni a szerzőhöz és korához, megismerni őt, majd engedni őt beszélni egy célkitűzés mentén”.

Családi örökségét tekintve Actont ifjúkorában két döntő hatás érte: az angol nemesi família több nemzedék óta katolikus volt, nevelőapja révén pedig hamar kapcsolatba került a liberális politikai elittel. Már diákként – a későbbi bíboros, Nicholas Wiseman keze alatt – ráláthatott a korabeli angol katolicizmus sajátos töredezettségére: a „régí”, diaszpóra-léthez szokott katolikus családok mellett megjelentek az anglikán államegyházból kiábrándult, magas intellektusú konvertiták (John Henry Newman a leghíresebb közülük), ám a katolikusok lakosságon belüli számarányát valójában az Írországból áttelepülő munkások növelték meg. A katolikusokat ugyan már nem üldözték, részesülhettek a vallási tolerancia áldásaiban, de a magasabb és befolyásosabb pozícióktól továbbra is el voltak zárva (Acton főrendi kinevezése inkább a kivételt jelentette). Az évszázados előítéletek miatt az angol katolicizmus a bezárkózás és a misszió, a feltétlen Róma-hűség és az óvatos távolságtartás között ingadozott. Az ifjú Acton cambridge-i egyetemi felvé-

telét éppen katolikus volta akadályozta meg, így jutott el családi kapcsolatainak köszönhetően a Münchener Egyetemre, ahol Ignaz von Döllinger hatása alá került (sőt a professzor házában lakott). Döllinger, mint teológiatanár ekkor már – az 1850-es években – a katolikus teológia nem skolasztikus, inkább történeti megközelítését részesítette előnyben, s lassanként a római centralizációval, majd a pápai tévedhetetlenség tanával szembeni német oppozíció vezéralakjává vált. Ennek az irányzatnak Angliában Acton lett a szócsöve hazatérte után, főként katolikus sajtóban megjelentetett cikkei révén, de a Pápai Állam sorsával kapcsolatban a politikai vezetésre is hatást gyakorolt (a pápa világi uralmát nem tartotta szükségesnek, a Szentszék függetlenségét viszont igen). Az I. Vatikáni Zsinat idején egyenesen azért költözött Rómába, hogy az *infallibilitas* dogmává emelését elutasító (kisebbségben lévő) csoport segítségére legyen; ezen a téren ugyan tevékenysége hatástalannak bizonyult, ám kapcsolatai révén sok bennfentes információhoz juthatott, amelyeket ő közvetített Döllingerék felé, de ő tájékoztatta a zsinatról Gladstone angol miniszterelnököt is. Saját írásaiban Acton az egyetemes zsinatok tekintélyének aláásásaként mutatta be a családokozhatatlan pápáról szóló tanítást, s úgy vélte, hogy a római egyház így nem lesz más, mint „katolikus Delphoi”, ahol egy központi orákulum nyilatkoztatja ki, mit kell hinni.

A zsinat után Döllingert kiközösítették, követői létrehozták az ókatolikus egyházat; Acton „csak” elszigetelődött és a zsinatról írott esszéjét tették indexre. Neki egyébként az lett a meggyőződése, hogy a dogma kihirdetése aktuálpolitikai okból történt, s a hívek többsége nem ért egyet vele; ettől kezdve fontosabb lett számára az „egyház és szabadság” kérdéskörének tanulmányozása, fejtegetése, a katolicizmus és liberalizmus elméleti összeegyeztethetőségének igazolása történeti érvekkel. Ilyen értelemben beszélhetünk annak a „whig történetírásnak” a korrekciójáról, mely a szabadság-eszmének a korabeli angol liberális politikai gyakorlatba és társadalomképhez torkolló fejlődését állította. Acton ebbe a haladás-koncepcióba próbálta beilleszteni, mint pozitív hatóerőt, a katolikus egyházat, mediavistaként elsősorban a „sötét” középkor átértékelésével: „A középkor története a szolgaság minden fajtájától való folyamatos felszabadulás története, annak arányában, ahogy a vallás befolyása mind mélyebb és egyetemesebb lett”. Sőt élete vége felé, amikor elfoglalta cambridge-i professzori állását (ott, ahová fél évszázaddal korábban hallgatónak sem vették fel!), egyenesen úgy találta, hogy „a vallás volt a szabadság édesanyja, a szabadság pedig a vallás törvényes utóda”.

Gárdonyi Máté

■ FELICIANI, GIORGIO:

Papato, episcopati e società civili (1917–2019).

Nuove pagine di diritto canonico ed ecclesiastico

(Facoltà di Diritto Canonico San Pio X; Ius canonicum – Monografie 20),

(a cura di Michele Madonna) Marcianum Press, Venezia 2020, pp. 455

Giorgio Feliciani az *Università Cattolica del Sacra Cuore* kánonjogász professzora, a 20. századi nagy kánonjogász-generáció meghatározó egyénisége, aki 80 éves kora ellenére jelenleg is megbecsült személyiség mind a hatályos egyházjog, mind az állami egyházjog terén, amelyet a *Studium Generale Marcianum*, *Facoltà di Diritto Canonico San Pio X*-ben (Véence), és az *Université Paris Sud*-ben (Párizs) végzett oktatói és doktori témavezetői munkája is alátámaszt, valamint konzultori beosztása a Törvénytudósok Pápai Tanácsá-

ban (*Pontificio Consiglio per i testi legislativi*). Legújabb terjedelmes kötete a 2012 és 2019 között elhangzott tudományos előadásaira és tanulmányaira épül, egy kötetben, egységes rendszerben összegezve azokat. A kötet szerkesztője Michele Madonna, aki nélkülözhetetlen segítséget nyújtott az anyag tematikus rendezésében, különösen a három fő terület, azaz a hatályos kánonjogi, és az állami egyházjogi részek szerkezeti felépítésének kialakításában (vö. *Percorsi storici*, pp. 17–100); *Diritto canonico*, pp. 103–347; *Diritto ecclesiastico*, pp. 351–450). A munkához Benedict Ndubueze Ejeh, a velencei kánonjogi kar dékánja (pp. 9–12), és Michele Madonna, az *Università degli Studi di Pavia* munkatársa is (pp. 13–14) előszót írt, melyek megvilágítják a kötet összeállításának alapelveit, a szempontrendszer és a mű egységes koncepcióban történő megjelenéséhez végrehajtott módosításokat (beleértve a naprakész formára történő kiegészítést, mind a főszöveg, mind a szakirodalom vonatkozásában).

Az első, a kánonjogtörténeti háttérrel bemutatkozó rész hat fejezetet tartalmaz, amelyet az Egyház és az állam viszonyának elemzése vezet be, a CIC (1917) alapján, egyedülálló reflexióval Eugenio Pacelli nunciusi státuszban tett véleményére és tapasztalataira (vö. *Chiesa e Stati nella codificazione canonica del 1917. Esperienze e opinione del nunzio apostolico Pacelli*, pp. 17–34). Ehhez a témához szorosan kötődik Pietro Gasparri bíboros 1925. június 18-i kezdeményezésének a részletes bemutatása, a püspöki konferenciák feladatköre és működése tekintetében (pp. 35–50). A téma további kifejtését olvashatjuk a következő három fejezetben (pp. 51–96), amelyek közül ehelyütt a püspöki konferenciák Szentszékkal kapcsolatos nemzetközi kapcsolatainak alapvető szabályait összegezi a Szerző (pp. 69–80). Az első rész Orio Giacchi professzor (*Università Cattolica del Sacro Cuore*, Milánó) kánonjogi és állami egyházjogi professzorának (†1982) az Egyház saját joga létezésének alapjairól, az egyházjogi következtetéseknek a társadalomban történő érvényesíthetőségéről, és az Egyház kortárs – az államon belüli – jogi helyzetéről (sajátosan a konkordatárius jog figyelembevételével) kifejtett gondolatait rendezte áttekinthető egységbe (pp. 97–100).

A második rész – ami általánosságban a kánonjogi kérdéseknek van szentelve, tíz fejezetre oszlik. Az első fejezet sajátos szempontból közelíti meg a második kánonjogi kodifikációt (1983), vizsgálva a korabeli elvárásokat, a Kódex megvalósulását, és feltéve azt a jogtörténészek között gyakran felmerülő kérdést, hogy az új Egyházi Törvénykönyv hatálybalépése után – amely a CIC (1917)-tel szemben új jogot hozott létre – szükséges-e egyáltalán a dekretális gyűjteményekben található kánonjogi anyagra történő reflexió általánosságban, vagy csakis akkor, amikor a CIC (1983) 6. kánonjának feltételei teljesülnek. Feliciani professzor a kánonjogi rendszeren belül szubszidiaritásra és komplementaritásra hivatkozva úgy véli, hogy nem szakítható el a kánonjogi folyamatos hagyománytól, az annak talaján létrejött, annak logikája és terminológiája alapján megszerkesztett CIC (1983)-ban szereplő szisztematikus axiómarendszerbe foglalt kánoni norma, még ha az többségében ún. „új jogot” is tartalmaz. A kérdés vizsgálatához számos 1983 utáni pápai és dikasztériális jogalkotást említ, bizonyítva, hogy az első rá nézésre radikális diszciplináris törésnek tűnő új kodifikáció nem jelent tényleges törést a hatályos jog és az annak alapját képező régi jog között. Nem feledkezve el természetesen arról a tényről, hogy az Egyház legfelsőbb hatósága által kiadott újabb jogszabályok – a tisztán pozitív egyházjog tekintetében – számos új, a régi jogforrásokban nem szereplő normát tartalmaznak. A kánoni jogrendszer belső logikája azonban nem változott (vö. *La codificazione per la Chiesa latina: attese e realizzazioni. Dobbiamo tornare alle Decretali?*, pp. 103–132). A második rész további fejezeteiben a szerző külön figyelmet

szentel a laikusoknak az Egyház tanítói küldetésében betöltött szerepének (pp. 133–154); az Egyház missziós feladatának a teljesítésére, elsődlegesen a szentségekre történő felkészítés és azok kiszolgáltatásának a terén, sajátosan is a 21. században bekövetkezett földrajzi és társadalmi változások tükrében (pp. 155–176); a COMECE működésének a bemutatására, nemcsak jogkörét érintve, hanem a kánonjog alapján elvárható feladatainak a gyakorlási területeit is felsorolva (pp. 177–198); a 2017. november 27-én Milánóban megtartott, és az Egyháznak az emberek irányában fennálló felelősségét tárgyaló egyházmegyei zsinat pasztorális feladatokra vonatkozó irányelveire (pp. 199–220); a *ius publicum ecclesiasticum* változásaira a jelenlegi pontifikátus alatt (pp. 221–242); Ferenc pápa jogalkotására a vallásszabadság terén (pp. 243–260); Ferenc pápa migrációval összefüggő, pontifikátusának első öt éve alatti intézkedéseinek kánonjogi vizsgálatára (pp. 261–292); az Olasz Püspöki Konferencia és az olaszországi egyházi intézmények kapcsolatát érintő kánonjogi normák ismertetésére (pp. 293–320); végül azokra a kánonjogi előírásokra, amelyek a katolikus egyetemek és nem az egyházi egyetemek működését szabályozzák (pp. 321–347).

A harmadik rész, azaz az állami egyházjogi témakör hat fejezetet ölel fel. Hasonlóan a korábbi részekhez, itt is az első fejezet tekinthető leglényegesebbnek. Ezt Feliciani professzor a vallásszabadság olaszországi jelenlegi helyzetének és az egyházi életben megvalósuló gyakorlatának szenteli (vö. *La libertà religiosa nell'attuale prassi ecclesiale in Italia*, pp. 351–370). Ez után több érdeklődésre számot tartó konkrét problémát elemez: a feszület nyilvános helyen, közintézményekben történő kifüggesztése, és ennek a jelenlegi olaszországi helyzete (pp. 371–390); az Olasz Állam és az Egyház között 1984. február 23-án létrejött megállapodás következményei és tapasztalatai az elmúlt időszak tükrében, különös tekintettel az emberek érdekében történő együttműködés megvalósulásának a kritikusan elemzett kérdéskörére (391–410); a vallásszabadság kérdésének sajátosságai a Lisszaboni Szerződés alapján (pp. 411–420); az Európai Bíróság ítélezési gyakorlatának kritikus vizsgálata az emberi jogok vonatkozásában, leszűkítve az állam és az egyes vallásfelekezetek viszonyára (pp. 421–434); végül ugyancsak az Európai Bíróság joggyakorlata a nemzetközi jog alapján a vallási helyek (azaz a vallási közösségek saját hitvallásának megfelelő kultusz gyakorlásának közösségi biztosítása) terén (pp. 435–450).

A kötetet a Szerzőnek a 2012 és 2019 közötti tudományos munkáinak bibliográfiája zárja, évekre lebontott, kronologikus sorrendben (pp. 451–455).

A fentiekből világosan kiténik, hogy Giorgio Feliciani professzor több évtizedes kánonjogászai tudományos munkásságának mindhárom fő kutatási területéről azokat az aktuális írásait kívánta összegezni, amelyek egyfelől kellő és kiegyensúlyozott rálátást biztosítanak az általa vallott tudományos meggyőződésnek; másfelől a 21. század második évtizedében a legjelentősebb kérdéseket vetik fel a kánonjogot művelők, értelmezők, de a jogalkotók számára is. Az állami egyházjogi terület beépítése egyúttal alkalmat adott a Szerzőnek arra, hogy a nemzetközi jog érvényesítése területén hangsúlyozza azokat a meghatározó pontokat, ahol az emberi méltóság és a vallás szabad gyakorlásának garantált joga – figyelemmel az adott vallási közösség saját hittani meggyőződésére és belső normáira – erőteljesen sérülékeny. A kötet egyes fejezetei így nemcsak a kánonjoggal foglalkozók számára, hanem a vallásszabadság elsőgenerációs emberi jogának biztosításán fáradozó jogalkotóknak és jogalkalmazóknak is jelentős elvi és gyakorlati segítséggel is szolgálhatnak.

Szuromi Szabolcs Anzelm, O.Praem.

■ HANS JOAS – ROBERT SPAEMANN:

Imádság ködben. Van-e jövője a keresztény hitnek?

(Szerk. Volker Resing; ford. Görföl Tibor),

Magyar Kurír – Új Ember, Budapest 2019. 144. oldal¹

Különleges beszélgetőkönyvet tarthat a kezében a magyar olvasó, amint ez már a szereplőválasztásban is megmutatkozik. A műfaj mintaadója, Jürgen Habermas és – a beszélgetés időpontjában (2004. jan. 19.) még csak kardinális – Joseph Ratzinger eredetileg *A szekularizáció dialektikája. Észről és vallásról* címet viselő dialógusa (Freiburg: Herder, 2005; magyar kiadás 2007-ben Horváth Károly fordításában a Barankovics Alapítvány gondozásában), csakúgy mint Lengyel László és Várszegi Asztrik a hazai nyilvánosság számára hasonlóan meghatározó, címében is a *Beszélgetőkönyvecske* kifejezést viselő párbeszéde (Budapest: Helikon Kiadó, 1999) ugyanis mind olyan eszmecserét dokumentáltak, ami a kereszténység és a szekularizáció álláspontjainak képviselői között zajlott. Robert Spaemann, akit a 2018 decemberében, 91 évesen bekövetkezett halálakor egyhangúan a kor legjelentősebb katolikus gondolkodójaként méltattak, ebben a kiadványban sem a szerkesztővel, a *Herder Korrespondenz* folyóiratot szerkesztő Volker Resinggel beszélgetett, azonban Spaemann beszélgetőpartnere, a frissen emeritált Hans Joas ugyancsak gyakorló katolikus, sőt a német nyilvánosságban is katolikus gondolkodóként identifikálja magát (még akkor is, ha ezt rendkívül visszafogott módon teszi, s így ez a tény hazánkban sem nagyon ismert, hanem Joas inkább a szekuláris gondolkodás, különösen a Frankfurter iskola felől jelenik meg). Hol marad akkor az eltérő álláspontok összeecsapása – kérdezhetnénk –, s az ettől remélhető intellektuális örömök, mély belátások?

Joas joggal nevezhető a karrierje zenitjén lévő tudósnek – legutóbb egy salzburgi teológiai díjban részesült, melynek első kitüntetettje 2006-ban Walter Kasper bíboros volt –, aki mind intézményesen, mind nézeteiben a mai német gondolkodás főáramában áll. Nevéhez a felvilágosodástól kezdetét vevő szekularizáció linearitásának és megállíthatatlanságának megkérdőjelezése fűződik. A magyar olvasók e tézist a szintén Görföl Tibor szakavatott tolmácsolásában megjelent *A hit választása* (eredetiben: *A hit mint opció*) c. könyvből ismerhetik (Budapest: Vigilia, 2014; eredeti kiadás: 2012), s ezt a tézist ismétli meg Joas a beszélgetőkönyvecskében is: „a hit eltűnése nem lehet önmagában véve a modernségnek a következménye” (15.). E tézis alapját tulajdonképpen nem fogalmi, hanem empirikus történet-szociológiai megfontolások alkotják, s így diszkutálásához is ilyen érvekre volna szükség; annyit azonban érdemes kiemelni, hogy mindez Joas számára nem triumfista optimizmusra, hanem éppen a kereszténység múltjával való kritikai szembenézésre ad okot: „a hit polgárisodásának” támogatása miatt, „de még inkább azért, mert az egyházak gyakran a hatalom embereivel, a kiváltságosokkal és a háborút szítókkel léptek szövetségre”, szerinte a kereszténység maga „is vétkes a szekularizálódásban” (25.; a német eredetiben még erősebb: „a szekularizáció egy keresztény büntörténet [*Schuldgeschichte*] is”).

Spaemann nemcsak azért tarthat igényt figyelmünkre, mivel talán az utolsó ilyen kötetet tarthatjuk keziünkben tőle (egy 2016-ban a németországi Faust kiadónál beharangozott politikafilozófiai interjúkötete már nem jelent meg), hanem a matuzsálemi korban elhunyt filozófus már biográfiának sokrétűsége okán is olyan zibbasztó rájának

¹ *Magyar Kurír* 2019. 12. 04.

tűnik, ahogyan Platón jellemezte Szókratészt, a filozófus prototípusát. Ez az életrajzi ambivalencia több alkalommal kis híján Spaemann életébe került: „*You are a catholic priest. You cannot have a family*” – tartóztatták fel például a fiatal Spaemann apját 1945-ben egy katonai ellenőrzőponton a felszabadított Németország amerikai zónájában, s csak akkor engedték tovább őket, amikor az apa, Heinrich Spaemann a kihallgatás során megfelelt egy lengyel pap ellenőrzőkérdésének és átmeneti emlékezetkiesés után el tudta mondani fejből a *Placeat tibi, sancta Trinitas...* kezdetű néma imát, melyet csak az ismerhetett, aki valóban római katolikus papként szolgált. A művészettörténész apa, aki a Bauhusban is tanult és a *Sozialistische Monatshefte* film és varieté rovatát vezette, az 1920-as évek libertárius szellemiségű berlini közegében ismerkedett meg – a híres grafikus Käthe Kollwitz kerítésével – a táncos Ruth Krämerrel, azonban az asszony betegségének (tüdővérzés, majd tuberkulózis) hatására a pár elidegenedett addigi urbánus kulturális közegüktől, a katolicizmus felé fordult (1930), majd pedig feleségének halála (1936) után Heinrich Spaemann 1942-ben katolikus pap lett és a németországi Münstervidék egy húszeszes kisvárosába, Dorstenbe került állomáshelyeként. A fiatal Robert Spaemann miniatűr formában maga is hasonlóan diverz intellektuális stációkat járt végig: szökés a világháborús katonai szolgálat elől, a szerzetesi hivatás, majd pedig a „bal-katolicizmus” vonzáskörének keresése, filozófiai hazáját végül Joachim Ritter münsteri professzor iskolájában találva meg, amely a háború utáni német filozófia történetében a Frankfurter iskola konzervatív ellenpólusaként emelkedik ki (megjegyzendő ugyanakkor, hogy Spaemann itt is egzotikumnak számított tomista meggyőződésével). Hasonló sokarcúság jellemezte filozófusunk szakmai pályafutását is, amely az ötvenes évek atomfegyver-ellenességétől kezdve nehezen besorolható álláspontokon át – pl. Spaemann 1969-ben egyszerre kritizálta a holdraszállást, mondván ezeket az erőforrásokat a földi nyomor felszámolására kellett volna felhasználni, valamint fordult szembe a diákmozgalmak emancipációtrekvéseivel (utóbbi jelétül még a Hans-Georg Gadamer által örökölt hagyott heidelbergi katedrájáról is lemondott) – egészen a kilencvenes években a tridenti rítus (*forma extraordinaria*) rehabilitációjában vállalt úttörő szerepéig terjedt (utóbbi, mondhatni, keretes szerkezetbe foglalja Spaemann életpályáját). A nehezen elhelyezhető filozófusi karrier lenyomatai a beszélgetőkönyvecskében is visszaköszönnék a Joas és Spaemann közti nézeteltérésekben (pl. a természetjog alkalmazhatóságát illetően), habár egy a német kiadásban szereplő utószóban Spaemann részben revidálja az eredetileg 2015 januárjában elhangzott beszélgetések egyházpolitikai állításait – mondván: „az idős korom sajnos már nem tette lehetővé” a szöveg szükségesnek tartott megváltoztatását a könyvkiadás előtt –, sajátságos diszkrepanciát hozva létre a szerzői szándék és az olvasható szövegváltozat között.

A beszélgetőkönyv igazi különlegessége azonban Spaemann itt megfogalmazott elméleti igényű állításaiban rejlik, különösen, ha azokat a filozófus egész életműve, sőt az annak hátterét alkotó Ritter-iskola felől olvassuk. A könyv címadó története szerint, amikor a rio de janeiro-i katolikus egyetemre meghívást kapó Spaemann egy gőzhajóval szelte át az óceánt, „egy apáca is velünk utazott, és nagyon félt, hogy a rossz időjárási viszonyok miatt a hajónk össze fog ütközni egy másikkal.” (19.). A lelkes fiatal filozófus azonban felvilágosította, „hogy aggodalomra semmi ok, ilyesmi már nem eshet meg, mert a hajók radarral vannak felszerelve” (uo.). Spaemann készségesen elmagyarázta neki ezt az új találmányt. „Nagyon izgatott lett a hír hallatán, és azt mondta, hogy okvetlenül be kell számolnia róla az előljárójának. »Most már nem kell imádkoznunk a kód miatt«” (uo.). „Valóban hajlok arra,” tette hozzá Spaemann, „hogy a vallás mára sokat

vesztett a szerepéből” (20.). Ez a kijelentés nemcsak azért figyelemreméltó, mert annak érzékeltetésére Spaemann ugyanazt a wittgensteini metaforát alkalmazza – egy „fogaskerék, amelyik nem forog együtt a többivel, nem tartozik a gépezethez” (17.) –, melyet a néhány évvel korábban megjelent önéletrajzi beszélgetéseiben (*Über Gott und Welt. Eine Autobiographie in Gesprächen*. Szerk. Stephan Sattler. Stuttgart: Klett-Cotta, 2012) még a teozófia reinkarnációhitére alkalmazott, mint afféle lassan kikopó háttérmegegyőződésre a felesége családjában, ami nem akadályozta a keresztény hit gyakorlását. A hit ilyen szukcesszív funkcióvesztésének tézise elsősorban azért hangzik meglepően Spaemanntól, mert a filozófiai affiliációját alkotó Ritter-iskola fő célja éppen annak kimutatása volt, hogy a modernitás éppenséggel előhívja azokat a formákat, melyeket egy leegyszerűsített modernitásfogalom alapján meghaladottnak gondolnánk: „a társadalomnak feltétlenül szüksége van egy szervre” – fogalmazott Joachim Ritter 1961-ben –, „mely kompenzálja történelemnélküliségét, s nyitva tartja és jelenvalóvá teszi azt, amit kénytelen önmagán kívül helyezni: az ember történelmi és szellemi világát” (*Szubjektivitás. Válogatott tanulmányok*. Ford. Papp Zoltán. Budapest, Atlantisz, 2007, 104.). A hegeli szintézisgondolat modern, korlátozott alakváltozataként is felfogható kompenzációelmélet a Ritter-iskola, így az annak középszárnyához sorolt Spaemann filozófiájának központi szervezőelveként mutatkozik meg (lásd pl. Mark Schweda: *Joachim Ritter und seine Schule*. Hamburg: Junius, 2015). E gondolatnak tömörített megfogalmazása a német alkotmánybíró, szintén Ritter-tanítvány Ernst-Wolfgang Böckenförde széles körben ismert mondása is, amely a Habermas-Ratzinger-vitában is szerepet játszott – „A modern, szekularizált állam olyan előfeltevésekre épül, melyeket maga nem tud garantálni” (*Recht, Staat, Freiheit*. Frankfurt: Suhrkamp, 1991, 121.) –; s, tegyük hozzá, ez a ritteri kompenzációgondolat az, melyet az idős Spaemann a beszélgetőkönnyvecskében megtagadni, legalábbis megkérdőjelezni látszik.

Ez a kontraszt különösen éles, mivel a magyar kiadás szerepeltet két külön interjút is a címszereplőkkel, köztük egy 1998-ból származó, szélesebb körben először 2007-ben megjelent beszélgetést Spaemanntól, melyben filozófusunk ugyan lándzsát tör a keresztény identitás akár szecesszióval történő védelmezése mellett (a „szekularizált világban rendkívül fontos, hogy az uralkodó életmódtól eltérő keresztény életvezetési formák sajátos szokásokká váljanak, mintegy keresztény szubkultúrát alkossanak”, 102.; vö. 111.), azonban egyszerre hitet tesz a kereszténység és a modernitás céljainak konvergenciája mellett is: az európai civilizáció metafizikai összetevőinek, így „az emberi méltóság intézményes védelmének” „végső soron keresztény előfeltétele van” (121.), a kereszténység nem érheti be „a társadalomban betöltött részleges szerepével” (121.). „Egyébként pedig nem hiszem, hogy a hit ellentétben állna a gondolkodással, a racionalitással. Éppen ellenkezőleg: a legmagasabb rendű formája a racionalitásnak.” (118.) Gondolkodói pályája végén tehát Spaemann inkább a klasszikus szekularizációs tézis mellett látszik elköteleződni, ami szerint a modernitás, elsősorban a társadalmi modernitás előretörése kéz-a-kézben jár a vallásosság visszaszorulásával; legalábbis – egyfajta intellektuális bátorsággal, saját filozófiai kötődésein is túllépve – Spaemann megkísérli a szembenézést azzal az opcióval, hogy mit tehetünk, ha Joas megnyugtató konklúziója empirikusan hamis lenne, avagy ha legalábbis a társadalmi fejlődés későbbi menete – így a Joas által előszeretettel említett Egyesült Államokban – nem a társadalmi modernitás és a vallásosság összeegyeztethetőségét igazolja vissza.

Az olvasóban elkerülhetetlenül is felmerül a kérdés, e gondolatkísérletre mennyiben vonatkozik Spaemann önrevideáló utószava. A ritteri kompenzációgondolat ilyen

háttérbe szorulására, már-már feladására alkalmazható azonban talán egy másik, Spaemann által szintén előszeretettel invokált wittgensteini metafora, melyet azonban a filozófusunk ellenkező értelemben használt: „Ha a létrát, amelyen felmáztam, eldobom és nem őrzöm meg emlékezetemben, hogyan jutottam ide, akkor ugyanott vagyok, ahol korábban voltam” – írta a 2012-es önéletrajzi beszélgetéskötetében. Talán nem túlzás ezt a második világháború utáni német filozófia e kulcs gondolatának hatásmechanizmusára vonatkoztatni, aminek érdemi szerepe volt napjaink filozófiai szituációjának létrehozásában, azonban a továbblépéshez megőrizve meg kell haladni azt. Teológiai szempontból: még egy olyan álláspont számára, ami nem tud hinni a társadalmi modernitás és a hit összehétközésében, sem múlt el nyomtalanul a huszadik század, még annak képviselője sem helyezkedhet *változatlan formában* a klasszikus antimodernizmus álláspontjára. Egy ilyen álláspont intellektuális kihívása, mondhatni, éppen abban rejlik, hogy annak az idős Spaemann szavait továbbgondoló képviselői megragadják az állandónak a megváltozottban megmutatózó mivoltát (ami éppen az a gondolati kihívás, amivel a Ritter-iskola kiindulópontját alkotó hegeli dialektika is birkózni próbált).

Dr. Varga Péter András

■ **SABBARESE, LUIGI** (a cura di):

Opus humilitatis iustitia

Studi in memoria del Cardinale Velasio De Paolis, I.

Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2020, pp. 524

2017. szeptember 9-én hunyt el Velasio De Paolis bíboros, korunk egyik legkiemelkedőbb kánonjogásza, akinek generációk köszönheték az egyházi és teológiai kérdésekben való világos tájékozódást. 1971-től a Pápai Szt. Gergely Egyetemen tanított kánonjogot, 1987-től pedig a Pápai Urbaniana Egyetem Kánonjogi Karának dékáni tisztét is ellátta. 2003. december 3-án a Katolikus Egyház Legfelsőbb Bíróságának a titkára lett (2004-től püspökként), 2008–2011-ig pedig a Szentszék Gazdasági Ügyeinek Prefektúráját vezette példaadó pontossággal. Több további római díkaszterium tagja volt, és bíborossá történő kreálására 2010-ben került sor. Számos felsőoktatási intézményben kértek fel előadónak, tiszta kategóriái és széleskörű ismerete miatt. A Jézus Krisztus iránt érzett szoros és személyes szeretetre építette minden egyes beszédét, a szentségtan és az egyháztan aprólékos ismeretéről tanúskodó tanulmányait és köteteit, melyekben mélyen hívő teológusként fejtette ki kiegyensúlyozott, mértékadó kánonjogi álláspontját. Jogász, tanári és pedagógiai zsenialitása még a legösszetettebb helyzetekben is tiszteletet ébresztett környezetében. Ennek az egyedülálló tudós személyiségnek állított emléket a Pápai Urbaniana Egyetem, nemcsak egy három kötetesre tervezett tanulmánygyűjteménnyel, hanem a Velasio De Paolis tanszék felállításával, a Kánonjogi Karon belül. Ebben a megisztelő címben elsőként Erdő Péter bíboros részesült.

A monumentális megemlékező mű első kötete a kánonjog három területét öleli fel: 1) kérdések a jogtörténet, a jogfilozófia és a jogteológia köréből; 2) általános normák; 3) az Isten népe. A munka legelején foglal helyet Luigi Sabbarese professzor bevezetője (vö. *Presentazione*, pp. 9–11), amelyben röviden igyekszik megragadni Velasio De Paolis bíboros sajátos személyiségének a lényegét. Ezt az alázat gyakorlásában találja meg, melyet több szerző – köztük Liège-i Alger klasszikus műveinek – gondolataival ír le. Mind-

ezt a 2017-ben elhunyt bíboros rövid biográfiája (pp. 13–14) és a rövidítések jegyzéke követi (pp. 15–16). Végezetül – a kötet mintegy mottójaként – Velasio De Paolis először 2003-ban megjelent „Jog az Egyház küldetésében” című tanulmánya (pp. 17–32). A szerkesztő helyesen választott a szerző nagyszámú publikációja közül, mivel ebben a tanulmányban foglalta össze De Paolis a kánonjog létjogosultságának lényegét, és elválaszthatatlan kapcsolatát az Egyház létezésével, életével, tanításával, szentség- és szentelmeny kiszolgáltató tevékenységével, és Krisztus által rábízott céljával.

Az első rész – ahogy fentebb említettük – a jogtörténet, a jogfilozófia és a jogteológia területéhez kötődő tanulmányokat tartalmazza. A felkért közreműködők a kánonjog legkiemelkedőbb jelenlegi művelői közül kerülnek ki. Ebben a témakörben olvasható Erdő Péter „La perdita dello stato clericale nei primi quattro secoli” című írása (pp. 35–48), de itt kapott helyet Danilo Ceccarelli Morolli, Pier Virginio Aimone Braidia, Alessandro Recchia, Alessandro Bucci, Giuseppe Dalla Torre, Carmela Ventrella, Onorato Bucci, és Carlos José Errázuriz M. munkája. Tanulmányok közül – Erdő Péter bíboros már említett munkáján túl – feltétlenül ki kell emelnünk Carlos José Errázuriz M. „Breve riflessioni sul rapporto tra diritto e morale nell’ammissione ai sacramenti: il ruolo della giustizia” című jogfilozófiai – jogteológiai analízisét, amely mértékadó eligazítást nyújt a szentségek felvételéhez való engedésének jogi és erkölcsi feltételeiről, szem előtt tartva az igazságosság alapelveinek érvényesülését.

A második rész aránytalanul rövid a kötet szerkezeti felépítéséhez képest, de az általános normák terjedelmes jogterületéhez viszonyítva is. Itt mindössze két – bár nagyon jelentős – tanulmányt találunk: Marino Mosconi, *La tutela dell’identità ecclesiale dei soggetti dell’azione caritativa: il contributo del m.p. Intima Ecclesiae natura* (pp. 193–210); és Javier Otaduy, *Interrogantes sobre la personalidad jurídica canónica* című elemzését (pp. 211–236). Utóbbi munka a kánoni jogi személyiség pontos értelmezése szempontjából egyedülálló, és több új megközelítést tartalmazó összegzés.

A harmadik rész, az Isten népe témájában, a legterjedelmesebb egysége a megemlékező kötetnek (pp. 239–508). Ebbe a kérdéskörbe hagyományosan beletartozik – követve a hatályos Egyházi Törvénykönyv felépítését – a krisztushívók (laikusok és klerikusok) köteleseire és jogaira vonatkozó joganyag, és az egyház hierarchikus felépítésének a kifejtése (beleértve az egyház legfőbb hatóságára, a részegyházakra és csoportjaikra, a részegyházak belső rendjére, valamint a megszentelt élet intézményeire és az apostoli élet társaságaira, továbbá a világi intézményekre vonatkozó kánoni normákat). A téma egyes tanulmányait ebben a részben is a legismertebb szakértők dolgozták ki: Massimo del Pozzo, Giacomo Incitti, Luigi Sabbarese, Fernando Puig, Kurt Martens, Armand Paul Bosso, Andrea D’Auria, Sunny Kokkaravalayil, Gianfranco Ghirlanda, Roberto Serres López de Guereñu, Juan Manuel Cabezas Cañavate, és Sergio La Pegna. A felsorolt szerzők munkái közül kiemelkedik Luigi Sabbarese „L’idea di cura pastorale per i migranti negli scritti di Velasio De Paolis” című elemzése (pp. 279–294); Armand Paul Bosso „L’Administrateur apostolique *sede vacante*: doctrine et réflexions canoniques” című alapos áttekintése (pp. 333–379); valamint Gianfranco Ghirlanda „Coessenzialità dei doni gerarchici e dei doni carismatici: effetti nella vita della Chiesa” című precíz összegzése (pp. 435–453).

A munkát a szerzőkre vonatkozó rövid bibliográfiai adatok zárják, alfabetikus sorrendben (pp. 509–514).

A Velasio De Paolis bíboros emlékének szentelt *Opus Humilitatis iustitia* első kötete – a tanulmányok számának és a három egységben tárgyalt öt kánonjogtudományi terü-

let nem teljesen arányos viszonyától eltekintve – egyedülálló és kimagasló minőségű összegzése a kánonjog kortárs művelésének és legújabb eredményeinek. Ezzel a szerkesztők nemcsak méltó módon tisztelgetek Velasio De Paolis tudományos munkássága előtt, hanem az egyes részkérdések elemzésével tanúságot tettek a kánonjog tudományának élő és minőségi műveléséről, a legújabb kérdésfelvetésekre adott megalapozott és körültekintő válaszokkal. Bízunk benne, hogy a következő két kötet tartalma (vö. II: *La funzione di insegnare della Chiesa, La funzione di santificare della Chiesa, I beni temporali della Chiesa*; III: *Le sanzioni nella Chiesa, I processi*) hasonlóan magas és mértékadó ismeretekkel gazdagítja a kánonjog művelőit és az Egyház mindennapi életének megértése iránt érdeklődő szakemberek ismereteit.

Szuromi Szabolcs Anzelm, O.Praem.

■ THOROCZKAY GÁBOR (szerk.):

Püspökök, káptalanok, tizedek

(Az Árpád- és Anjou-kor magyar egyházi archontológiájának kérdései 1)

Kronosz Kiadó, Pécs 2020, 220 oldal

A Magyar Tudományos Akadémia, a Pécsi Tudományegyetem, és az Eötvös Loránd Tudományegyetem Középkori Magyar Egyházi Archontológia (1000–1387) Kutatócsoportja által végzett munka első eredményeit foglalja össze a Thoroczky Gábor által szerkesztett kötet. A mű legelején (vö. *Előszó*, pp. 7–8) Solymosi László röviden összegzi a 2019-ben Font Márta vezetésével megalakult kutatócsoport céljainak jelentőségét, amely vizsgálati munkájában a jelzett időszak egyházi személyeiről fellelhető legtöbb hiteles adatot kívánja összegyűjteni, rendszerezni, a korábbi kezdeményezésekhez képest (vö. Mályusz Elemér, *Egyházi Társadalom a középkori Magyarországon*, Budapest 1971; valamint a *Dissertationes Hungaricae ex Historia Ecclesiae* sorozat, München 1973kk.) jóval átfogóbb képet kialakítva az adott korszak magyar egyházi intézménytörténetéről. Itt szeretnénk kiegészítésként utalni a *Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösségének* nevesített céljaira is, valamint a *Magyar Egyháztörténeti Vázlatokban* (1989kk.), a kitűzött tematikát követve megjelentetett több tanulmányra. Mindazonáltal – egyetértve Solymosi Lászlóval – a kitűzött cél megvalósítása, a feldolgozandó történelmi anyag, kiemelkedő és hiánypótló vállalkozást jelent.

Az Árpád- és Anjou-kor magyar egyházi archontológiájának kérdései sorozat első kötete, három témakörben összesen kilenc tanulmányt közöl. Az első témakör a kutatócsoport tudományos munkájának kereteit és módszerét mutatja be több szempontból, mintegy bevezetést nyújtva a tematikus kutatás további elemzéseivel és majdani adatbázisához (vö. *A kutatócsoport tervei, célja, indulása*, pp. 11–36). Itt olvashatjuk Font Mártának (a Pécsi Tudományegyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Kara [PTE BTK] Történettudományi Intézetének professzora, a Középkori Magyar Egyházi Archontológiai Kutatócsoport vezetője, sorozatszerkesztő) a középkor kutatás aktualitásait bemutató – a németországi tudományos akadémiák tevékenységére reflektáló – tanulmányát (*A középkorkutatás napjainkban. Gondolatok egy németországi szakmai nap nyomán*, pp. 11–18). A nagy múltú németországi középkorkutatás vezető intézetei által végzett munka áttekintése kijelöli azokat az utakat, feldolgozási eszközöket, és a létrehozandó tudományos segédletek kategóriáit, amelyeket egy hazai középkorkutatási projekt folyamán is (vö.

egyházi archontológiai kérdések feldolgozása) szükséges figyelembe venni. A Szerző, miután kellő áttekintést nyújtott a németországi intézetek összehangolt és szisztematikus kutatási tevékenységéről, valamint a 2030-ig futó új projektek tematikájáról és céljairól (különös tekintettel a kiterjedt digitalizált adatbázisok létrehozására), rövid összegzésében rámutat a 2019 – 2024-es magyarországi kutatási program lehetőségeire. Font Márta pontosan jelzi a hazai – társadalomtudományokhoz köthető – hosszútávú és kiszámítható szakmai, technikai és anyagi háttérrel rendelkező digitalizációs program létrehozásának szükségét. Ismert, hogy ez a kérdés Magyarországon – különösen a különböző gyűjtemények tudományos feldolgozása és hozzáférhetővé tétele területén – 2005 óta egyre nagyobb hangsúlyt kap, azonban a különálló, rövid futamidejű projektek eredményessége azok összehangolásával és célirányos támogatásával megfelelően tudna illeszkedni a szakterület nemzetközi programjainak keretébe. Bagi Dániel (a PTE BTK professzora) szakszerű precizitással és alapos szakirodalmi hivatkozásokkal foglalja össze a kutatócsoport által vállalt feladatok indokait, az abban közreműködő intézmények és kutatók munkáját, valamint a már rendelkezésre álló korábbi kutatási eredményeket (*Egy kutatócsoport születése*, pp. 19–25). A kutatócsoport által végzendő adatfeltárás és rendezés pontos körét és módszertanát Dreska Gábor (ELTE Bölcsészettudományi Kar [BTK]) tanulmánya mutatja be (*A Középkori Magyar Egyházi Archontológia 1000–1387 Kutatócsoport adatfelvételi metódusa*, pp. 26–34). A Szerző precízen körül határolja a vizsgálat tárgyát, időbeli és földrajzi kiterjedését. A kutatócsoport elemzései így a meghatározott korszak teljes egyházi személyi állományára kiterjednek, mind az egyházmegyes klérus, mind a szerzetesség tagjaira vonatkozó adatok és a kapcsolódó intézmények tekintetében, az Esztergomi és Kalocsai Érsekség és szuffragáneos egyházmegyéik területén belül. A Szerző pontos rendszerben közli a forrásokból rögzítendő adatok körét is, mind a vizsgált személyek, mind a felhasznált források tekintetében (pp. 32–33). Ehelyütt a felsorolt szerzetesi kategóriák közül (*frater, monachus, crucifer, sanctimonialis, eremita*) kimaradt a kanonokrendekhez tartozó (*canonicus*) megnevezés (vö. a Premontrei Kanonokrend), akik nem sorolhatók a „monachus” kategóriába. A *canonicus* kifejezés csak az egyházmegyes papságnál kerül megemlítésre, amely ebben az esetben azonban értelem szerint nem a reguláris szerzetes kanonokot jelöli. Érdemes lenne megfontolni az egyházi személyek vonatkozásában felleveendő információk körében a *clericus* (*cler.*) és a *sacerdos* (*sac.*) megkülönböztetés feltüntetését, amely a kanonokrendek esetében különösen is jelentős: míg a *clericus* a tonzúrárt felvett, de még papszentelésben nem részesült növédeként jelenti, addig a *sacerdos* a már felszentelt rendtagot. Hasonló módon, fontos adalékkal szolgálhat a *presbyter* (*presb.*) és a *sacerdos* (*sac.*) megkülönböztetése a világi klérushoz tartozók esetében, melyből az előbbi a szent rend (*ordo*) presbiteri fokozatában részesült személyt jelöli, a második az olyan felszentelt papot, aki valamilyen konkrét hivatalt (*officium*) elnyert, ill. gyakorol (azaz nem pusztán időleges megbízatást [*munus*] teljesít). Dreska Gábor függelékben – az összefoglalók elkészítésének példájaként – közli Thoroczkay Gábor bevezető, szakirodalommal ellátott összegzését a Vasvári Tarsaskáptalanról (pp. 35–36).

A második téma szintén bevezető jellegű, azonban már az átfogó szaktanulmányok műfajába sorolható, ezúttal leszűkítve a vizsgáldást az újabb egyházi intézménytörténeti és archontológiai kutatások egy-egy résztermájára (*Aktuális archontológiai és intézménytörténeti kutatások*, pp. 39–144). Ebben az egységben kap helyet Thoroczkay Gábor (ELTE BTK) az archontológiai elemzések hátterét megvilágító rövid összegzése a magyarországi egyházi intézménytörténeti kutatási eredményekről, kiemelve a legjelentősebb szer-

zőket és megállapításokat a 20–21. századi hazai középkortörténeti kutatások területéről (*A középkori magyar egyház intézménytörténetének egyes kérdései az elmúlt évtizedek kutatásainak tükrében*, pp. 39–49). Ugyanitt olvashatjuk Ribi András (ELTE BTK) *A budai káptalan archontológiája (1388–1457)* című munkáját (pp. 50–88), amely a források és a korábbi feldolgozások eredményének rövid összegző áttekintését követően, pontos adattárat tesz közzé a káptalani méltóságok szerint rendezve a vizsgált időszak egyházi személyeit, a vonatkozó levéltári források feltüntetésével. Ez kiegészül egy összevont, kronologikusan rendezett táblázattal, amelyben önálló oszlopban szerepelteti a dátumot, a forrásmegjelölést, az egyes káptalanon belül betöltött méltóságot, és a kanonoki testület további tagjait (pp. 92–103). A témakör utolsó tanulmányaként Buják Gábor (PTE BTK) kitekintése kap helyet a szlovákiai egyháztörténeti kutatások sajátos helyzetéről, az 1990 előtti és az azt követő időszak tudományos szemléletében bekövetkezett változásokról, különös tekintettel a vatikáni forráskutatás megerősödésére (*Körkép a szlovák egyháztörténeti kutatásokról*, pp. 104–144). Figyelemreméltó az a válogatott egyháztörténeti bibliográfia, ami az 1990 és 2019 közötti szlovákiai egyháztörténeti kutatások publikált eredményeit szisztematikusan rendezve, 205 tételben összegzi. Ismert, hogy Szlovákiában, különösen az elmúlt másfél évtizedben, jelentős hangsúlyt kapott az egyháztörténeti források kritikai feldolgozása és kiadása, amelyekkel párhuzamosan a hozzájuk kapcsolódó aprólékos tanulmányok is nagy számban jelennek meg, nemcsak szlovákiai sorozatokban és szakfolyóiratokban, hanem nívós nemzetközi periodikákban. Ezek az új eredmények, elméletek, álláspontok, stb., nem hagyhatók figyelmen kívül a kortárs magyarországi medievisztikai kutatásokban.

A harmadik téma három – vizsgált kérdéskörükben alapvetően különböző – konkrét egyháztörténeti kérdést feldolgozó tanulmányt tartalmaz (*Esettanulmányok*, pp. 145–220). Báling Péter (PTE BTK) munkájában (*Könyves Kálmán életadatainak és püspöki hivatalának kérdései*, pp. 147–179) nemcsak áttekintést nyújt a Kálmán királyról eddig megjelent szakirodalom alapján a hazai kutatásban kialakított képről és elméletekről, hanem alapkutatáson nyugvó kritikai szemszögből vizsgálja azokat, amellyel új hangsúlyokkal gazdagítja az eddigi megállapításokat (különösen a krónikairodalom kritikus vizsgálata területén). Csak elismeréssel szólhatunk a körültekintő elemzés alapján felépített munkáról. Kálmán uralkodása (1096–1116) előtti esetleges papi vagy püspöki státuszának a visszatérő kérdése tekintetében szeretnénk rámutatni, hogy a korabeli kánonjogi előírások az egyházi rend (*ordo*) nagyobb – vagy felsőbb – fokozatait (diakónusi, presbiteri, püspöki) olyan akadályként jelölték meg a királlyá történő felkenéshez, amely alól történő felmentés fenn volt tartva a római pápának. Ilyen felmentésről azonban nincs tudomásunk a konkrét esetben. Sőt, II. Orbán pápa 1096. július 27-i Kálmánhoz intézett leveléből jól látható, hogy a pápa Kálmán személyét mindössze Odilo clunyi apát tájékoztatása nyomán ismeri. Mindebből valószínűsíthető, hogy Kálmán csak a kisebb rendek közül vett fel fokozatokat, amelyek nem képeztek a pápának fenntartott akadályt a királyi szék betöltésekor.

Nagyon érdekes kérdést tárgyal Lados Tamás (ELTE BTK) a *Kik voltak az első tizedszedők Magyarországon?* című munkájában (pp. 180–200). Az elemzés jól felépített és arányos. Pontosan felvázolja a tizedszedés magyarországi kialakulását és intézményes kiépülését, kitérve a *huszad* és a *század* szedésére is. A püspöki tizedszedésnek szentelt önálló fejezet világos kategóriái, distinkciói és adatai még jobban kiemelik a munka hűzgapótló szerepét. A kötet záró tanulmányaként Farkas Csaba (ELTE BTK) írását olvashatjuk (*Viszály Egerben. Márton püspök és az egrai káptalan konfliktusa*, pp. 201–220),

mely a püspök és a káptalan között a középkor folyamán gyakran felmerülő anomáliákat és azok összetett összefüggéseit egy konkrét eset (1312–1319) bemutatásával világítja meg a késő Árpád-kor időszakában. Az eset feldolgozása újabb adalékokkal szolgál az egri egyházmegye történetéhez.

Összegzésül megállapítható, hogy *Az Árpád- és Anjou-kor magyar egyházi archontológiájának kérdései* sorozat első kötete, a kutatócsoport célkitűzéseire teljes mértékben illeszkedve, egyfelől bevezetést nyújt magába a kutatási program hiánypótló sajátosságaiba, szempontrendszerébe és metodológiai elveibe, másfelől beilleszti a kitérített célt nemcsak a korábbi hazai archontológiai kutatások keretébe, hanem az egyháztörténeti és egyházi intézménytörténeti kutatások hátterébe. Sőt, külföldi – akár német, akár szlovákiai – kitekintés révén, nemzetközi beágyazottságot ad a megindult tudományos műhelymunkának. Bizhatunk benne, hogy a sorozat további kötetei a felvázolt kritikai elveket követve kialakított adattárral és a hozzáfűzött részletes szakmai tanulmányokkal, gazdag adalékkal szolgálnak majd az 1000 és 1387 közötti magyar egyháztörténeti ismereteinkhez, különösen az egyházmegyés klérus és a szerzetesség tekintetében.

Szuromi Szabolcs Anzelm, O.Praem.

- A nyár folyamán Karunk két professzora az internet segítségével kapcsolódott be a kolozsvári egyetemen folyó munkába. Gárdonyi Máté a Katolikus Teológiai Karon július 1-jén és szeptember 14-én opponensként vett részt doktori védésen, Kránitz Mihály pedig július 30-án a jelölt meghallgatásával külső bizottsági tagként vett részt Dr. Nóda Mózes egyetemi tanárrá való előléptetési eljárásában.
- Gájer Lászlónak a 2018 őszén a lengyelországi Bydgoszcz-ban tartott előadása a konferenciakötetében jelent meg angol nyelven, *Nationality, National Identity, and the Catholic Church in the 19th Century* címmel. Március 13-án, a Bölcsészet- és Társadalomtudományi Kar Politikaelméleti Doktori Iskolának szervezésében került sor Gájer László doktori védésére. Disszertációjának címe: „A katolikus gondolkodás és a 19. századi brit politikai liberalizmus összeegyeztetésére tett kísérlet Lord Acton írásai-ban.” A disszertáció megjelent december hónapban: *Lord Acton. A politikai liberalizmus és a római katolikus tanítás összeegyeztetésére tett kísérlet a 19. században*, Gondolat Kiadó, 2020.
- További kollégák is erősítették a Kar nemzetközi kapcsolatait: Kocsis Imre a Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencián tartott előadást augusztus 25-én „Az Eucharisztia ünneplése Lukács kettős művében” címmel.
- A koronavírus-járvány miatt Karunknak az őszi folyamán is fokozatosan át kellett térnie a távolléti oktatásra. A rektori hivatal munkatársaitól kaptunk segítséget a megfelelő számítástechnikai programok használatának elsajátításához. A kollokviumok zökkenőmentes lebonyolítását is a Neptun Egységes Tanulmányi Rendszer és a Teams-program tette lehetővé.
- Szintén a koronavírus-járvány miatt állami rendelkezés (101/2020. (IV. 10.) Korm. rendelet szerinti nyelvvizsgamentesség) alapján azon hallgatók kaphattak diplomát, akiknek a nyelvvizsgájuk hiányzott. Intézményünk több, mint 100 ilyen diplomát állított ki.
- Szuromi Szabolcs Anzelm DSc., Karunk Kánonjogi Tanszékének vezető professzora az elmúlt tanévben, 2020. augusztus 31-ig alkotói szabadságon volt. Ezért lehetősége nyílt nagyszámú nemzetközi konferencián való részvételre, valamint az európai kánonjogi kéziratállományt feldolgozó nemzetközi munkára. A Vatikáni Könyvtár, a Bibliothèque Nationale de France, a British Library és a Szentpétervári Nemzeti Könyvtár anyagának modern leírásában és annak ismertetésében vett részt személyesen vagy távjelenléttel. A Nemzetközi Kánonjogtörténeti Kutatóközpont igazgatójaként, annak munkája keretében számos alkalommal vett részt szervezőként és vezérelőadás megtartásával kánonjogtörténeti és egyháztörténeti konferenciákon, például

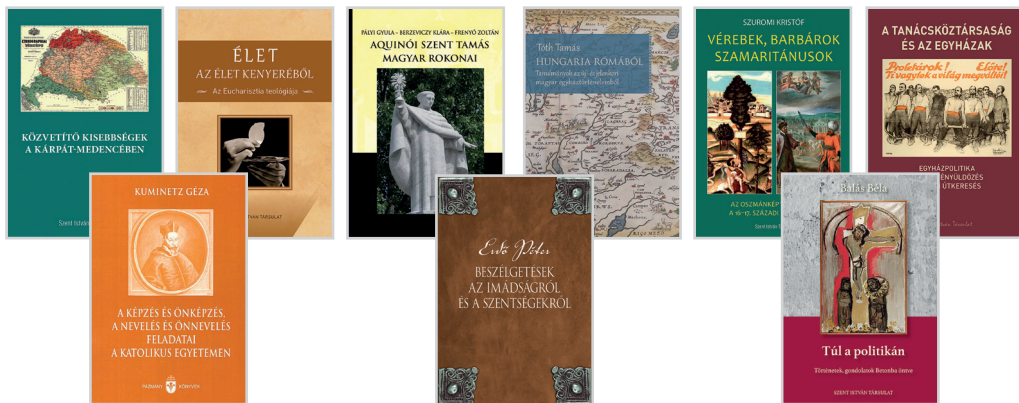
Rómában, Párizsban, Madridban, Münchenben, Bejrutban és Jerevánban. A világjárvány miatt a legtöbb hazai és nemzetközi konferencia elmaradt, vagy elhalasztásra került. Ezért külön öröm számunkra, és egyúttal jól mutatja Karunk szakmai elismertségét, hogy Szuromi Szabolcs Anzelm, nagyszámú hazai és külföldi konferencián, ill. kutatási programban tudott részt venni (szervezőként, moderátorként, kutatóként, és egyúttal vezérelőadás vagy szekció-előadás megtartásával), főként videokonferencia formájában. Részletesen: <http://www.kjpi.ppke.hu/szun.html>.

- Az egyetem *Veni Sancte*-jára szeptember 6-án került sor a Belvárosi Templomban. A szentmise főcelebránsa Kuminetz Géza rektor volt.
- Idén a szokásos időpontnál korábban, már szeptember 21-én összeült a tanév első rendes kari ülése.
- Szeptember 22-én került sor Karunk tanévnyitó ünnepségére, melyen „Bibliai istenhit és filozófiai isteneszme párbeszéde a Bölcs 13,1-9 tanításában” címmel tartotta meg székfoglaló előadását az új dékán, Puskás Attila.
- Karunk adott otthont a Szent Jeromos halálának 1600 éves évfordulóján megrendezett *Ama scientiam Scripturarum* c. konferenciának, amelynek szervezői voltak még: BTK Klasszika Filológia Tanszék, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat és a Váci Egyházmegyei Könyvtár. A járványhelyzet miatt csak az előadók lehettek jelen a Hittudományi Kar legnagyobb előadótermében, de az internetes kapcsolat lehetővé tette, hogy mintegy kétszázan hallgathassák meg a konferencián elhangzó előadásokat, közöttük a Kar hallgatói és doktoranduszai. A kétnapos konferencián (szeptember 30-én és október 1-jén) Karunk jelenlegi professzorai közül előadást tartottak: Kocsis Imre, Szuromi Szabolcs, Kránitz Mihály és Perendy László. Az előadók között voltak még egyéb magyarországi és erdélyi egyetemek és főiskolák tanárai. Karunk nyugalmazott professzora, Tarjányi Béla a 30 éve általa alapított Bibliatársulat történetét, a tagok rendkívül értékes munkásságát ismertette, amelyet a Szentírás terjesztésével és bibliaolvasás népszerűsítésével a magyar nyelvterületen végeztek.
- Október 6-án „A történeti vidék és lehetséges megközelítései” című konferencián Gárdonyi Máté az egyháztörténeti tanszék vezetője előadást tartott „A katolikus pap-ság vidék-képe a késő rendi korszakban” címmel.
- Október 7-én a Nemzeti Emlékezet Bizottsága által szervezett, „Két világ ütközése. A vallásgyakorlás legális és illegális formái az egyházi intézmények keretein belül” című konferencián Gárdonyi Máté kollégánk előadást tartott „Halász Piusz lelkigyakorlatai papoknak” címmel.
- Október 14-én, 11 órakor került sor a Pázmány-nap központi rendezvényére. Különleges alkalom volt az ez évi ünnepség, hiszen egyetemünk alapítója 450 évvel ezelőtt született. Először Kuminetz Géza rektor tartott előadást *Képzés és önképzés, nevelés és önnevelés a Katolikus Egyetemen* címmel a Szent II. János Pál díszteremben, majd köszöntőt mondott Dr. Semjén Zsolt miniszterelnök-helyettes és Ft. Dr. Veres András, az MKPK elnöke, egyetemünk nagykancellárja. A járványügyi helyzetre való tekintettel személyesen csak korlátozott számban vehettek részt a rendezvényen az érdeklődők, de a konferencia online módon is követhető volt.
- Október 15-én rendkívüli kari ülés volt, amelynek összehívását az akkreditációval kapcsolatos teendők megbeszélése tette szükségessé.
- Október 21-én az MTA-PPKE Fraknói Vilmos Római Történeti Kutatócsoport, a Veszprémi Főegyházmegyei Levéltár és a Központi Szeminárium közös szervezésében megvalósult könyvbemutatón a „Rott Nándor és kora. A katolikus egyház 1918-

1919-ben és a veszprémi püspökség a két világháború között” című kötet méltatását tartotta Gárdonyi Máté kollégánk.

- Október 25-én hajnalban életének 80. évében a XXIII. János Szeretetotthonban elhunyt Dr. Bolberitz Pál Széchenyi-díjas kollégánk. Nyugodjék békében!
- November 11-én doktorandusz hallgatók konferenciája digitális formában történt meg.
- Laurinyecz Mihálynak angol nyelvű tanulmánya jelent meg az év során a Varsói Katolikus Akadémia által 2017-ben megrendezett morálteológiai konferencia kötetében „The presence of the Orthodox Churches and the Eastern-rite Catholic Churches in the III Extraordinary General Assembly of the Synod of Bishops” címmel (Warszawskie Studia Teologiczne, 32(4), 138-150.)
- November 3-án történt meg a Hittudományi Doktori Iskola akkreditációs látogatása.
- November 4-5-én történt meg az Egyetem akkreditációs látogatása, melynek elnöke Dr. Benyik György, a szegedi Gál Ferenc Egyetem professzora volt.
- A 2020 decemberében Jani Anna és Mezei M. Balázs szerkesztésében „Fides et Ratio im Kontext: Theologische und Philosophische Annäherungen” idegen nyelvű tanulmánykötetben Karunk több professzorának – Szuromi Szabolcs Anzelm, Gájér László, Vincze Krisztián, Puskás Attila – is megjelent írása.
- December 7-én került sor az évi II. rendes kari ülésre.

ÚJDONSÁGOK A SZENT ISTVÁN TÁRSULATNÁL



ERDŐ PÉTER

Beszélgetések az imádságról és a szentségekről

Az elmúlt években a Mária Rádió beszélgetéssorozatát indított Erdő Péter bíboros úrral, hogy bemutassa hitünk alapigazságait a 21. század emberének, köztük azoknak a fiataloknak, akiket manapság oly gyakran „keresőknek” nevezzünk. E kötetben a *Miatyánkról* és a szentségekről szóló anyag szerkesztett változatát nyújtjuk át az olvasónak. – 240 oldal, keménytáblás. Ára: 2500 Ft.

KUMINETZ GÉZA

A képzés és önképzés, a nevelés és önnevelés feladatai a katolikus egyetemen

Egy katolikus egyetem mindenkor rektorának az a fő feladata, hogy animálja, lelkesítse egyetemi polgárait, rávilágítson az elérendő célokra és megjelölje a célhoz vezető utakat. Mindez más szóval azt jelenti, hogy Krisztus követésére bátorítson az egyetemi közegben, hogy láttassa a Krisztus-követés itteni lehetőségeit és módozatait, hiszen Krisztus e körülmények között is út, igazság és élet. – 176 oldal, puhafedeles. Ára: 2400 Ft.

BALÁS BÉLA

Túl a politikán

Történetek, gondolatok Betonba öntve

Friss, átütő, magával ragadó kötet, amely egy bölcs püspök összesűrűsödött élettapasztalatát tárja elénk. Stílus tömör, a rövid, célratörő írások elgondolkoztatnak, meghökkenetnek. – 144 oldal, keménytáblás. Ára: 2400 Ft.

TÓTH TAMÁS

Hungaria Rómából

Tanulmányok az új- és jelenkori magyar egyháztörténelemből. Színes képmelléklettel. – 364 oldal, keménytáblás. Ára: 4600 Ft.

PUSKÁS ATTILA – LAURINYEZ MICHÁLY (szerk.)

Élet az élet kenyereiből

Az Eucharisztia teológiája

A Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszusra készülő a PPKE Hittudományi Kara három egymást követő tanévben eucharisztikus kurzus szervezett. A kurzusok nyomán összeállított tanulmányok sorát ebben a kötetben három olyan írás egészíti ki, amelyek a Hittudományi Karon egy korábban tartott teológiai Tanári Konferencián elhangzott előadások anyagát tartalmazza (*Az élet kenyere, Az Eucharisztia ünneplése és teológiája* címmel kiadott konferenciakötetből). – 394 oldal, puhafedeles. Ára: 3900 Ft.

PÁLYI GYULA – BERZEVICZY KLÁRA

– FRENYÓ ZOLTÁN

Aquinói Szent Tamás magyar rokonai

Szent Tamás vér szerinti rokonsága számos magyar vonatkozásban – elsősorban gróf vegliai és modrusi Frangepán Bernáton és nápolyi feleségén, Marzano d’Aragona Luisán keresztül – érvényesül az anyakönyvek szerint. E rokonság részleteit tárja fel e kötet. – 152 oldal, puhafedeles. Ára: 2200 Ft.

SZELKE LÁSZLÓ (szerk.)

Közvetítő kisebbségek a Kárpát-medencében

Tudományos igénnyel megírt tanulmányok a téma iránt érdeklődőknek. – 216 oldal, keménytáblás. Ára: 3500 Ft.

FEJÉRDY ANDRÁS (szerk.)

A Tanácsköztársaság és az egyházak

Egyházpolitika, keresztényüldözés, egyházi útkeresés

Tanulmányok. – 216 oldal, keménytáblás. Ára: 3500 Ft.

SZUROMI KRISTÓF

Véredek, barbárok, szamaritánusok

Az oszmánkép változatai a 16–17. századi Európában

– 200 oldal, keménytáblás. Ára: 3300 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.KONYVARUHAZ@szitkonyvek.hu

A SZENT ISTVÁN TÁRSULAT ÚJDONSÁGAIBÓL



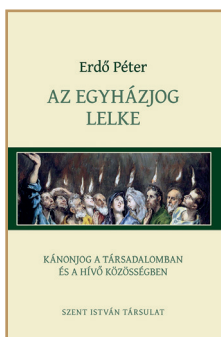
FERENC PÁPA

FRATELLI TUTTI

„Mindnyájan testvérek” kezdetű enciklikája

(Pápai megnyilatkozások sorozat, 58. kötet)

„Írásomban nem a testvéri szeretetre vonatkozó tanítás összefoglalására, hanem annak egyetemes dimenziójára, a mindenki iránti nyitottságra összpontosítok. E szociális enciklika szerény hozzájárulás ahhoz a reflexióhoz, hogy a mások kirekesztésének és mellőzésének számtalan mai változatával szemben képesek legyünk a testvériség és a társadalmi barátság új, nem csak az üres szavak szintjére korlátozódó álmával válaszolni. Noha éltető és tápláló keresztény meggyőződésből írtam, arra törekedtem, hogy a párbeszéd lehetősége minden jóakarátú ember felé megnyíljk.” • 152 oldal, puhafedeles. Ára: 1500 Ft.



ERDŐ PÉTER

AZ EGYHÁZJOG LELKE

Kánonjog a társadalomban és a hívő közösségben

Az utóbbi évek kulturális válsága olyan mélységeket tárt fel a nyugati, keresztény gondolkodás előtt, amelyek az ember mivoltát és a társadalmi együttélés alapvető feltételeit érintik. Az ezzel összefüggő legfontosabb kérdésekre keresztény hitünk igaz és bátorító válaszokat kínál. Az Egyház belső életére nézve is felmerülhetnek korunk gondolkodási irányzatainak kísértései. Krisztus az élet és a közösségi működés tartós és objektív, történetileg megismerhető szabályait tanította és világította meg számunkra. De hogyan ismerhető meg, hogyan működik az Egyház krisztusi örökségéhez tartozó vagy abból fakadó szabályok rendszere a világban és magában az egyházi közösségben? Erre keresik a választ a jelen kötet tanulmányai. • 406 oldal, keménytáblás, ára: 5200 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 Könyvárúháza: szitkonyvek.hu

Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT • LIV. ÉVFOLYAM, 2020/3–4.

Ára: 1400 Ft