

# Teológia

BÁCSKAI KÁROLY

*Az alázat mint bibliai paradigma*

BOLBERITZ PÁL

*Aquinói Szent Tamás ismeretelmélete*

HÁMORI ANTAL

*Az életvédelem kritikus pontjai*

KRÁNITZ MIHÁLY

*1959 – a II. Vatikáni Zsinat meghirdetésének éve*

SZEILER ZSOLT

*Aquinói Szent Tamás intencionalitás koncepciójának történeti gyökerei*

SZUROMI SZABOLCS ANZELM

*A megszentelt élet intézményei és apostoli élet társasági tagjainak sajátos kötelességei és jogai*

TÖRÖK CSABA

*A fundamentális teológia nemzetközi panorámája*

TÖRÖK LÁSZLÓ

*Szent Pál értelmezésének útja: a konkrétól az egyetemes felé*



# Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT  
XLIII. évfolyam, 2009. 1–2.

LAPTULAJDONOS  
A PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM  
HITTUDOMÁNYI KARA

FŐSZERKESZTŐ  
KRÁNITZ MIHÁLY

SZERKESZTŐSÉGI TITKÁR  
PERENDY LÁSZLÓ

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG  
RÓZSA HUBA

KUMINETZ GÉZA  
ROKAY ZOLTÁN

GERHARD LUDWIG MÜLLER

(Ludwig-Maximilians Universität, München)

HELMUTH PREE

(Ludwig-Maximilians Universität, München)

UDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER

(Universität Wien)

FELELŐS KIADÓ  
KUMINETZ GÉZA DÉKÁN

A FELÜGYELŐBIZOTTSÁG TAGJAI

BOLBERITZ PÁL

FODOR GYÖRGY

PERENDY LÁSZLÓ

PUSKÁS ATTILA

SZUROMI SZABOLCS ANZELM

TARJÁNYI BÉLA

TARJÁNYI ZOLTÁN

TÖRÖK JÓZSEF

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  
Z APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA

FELELŐS KIADÓ  
RÓZSA HUBA ALELNÖK

FELELŐS VEZETŐ  
FARKAS OLIVÉR IGAZGATÓ

TIPOGRÁFIA  
KOCZKA ETELKA KRISZTINA

ÁRA: 750 FT  
ELŐFIZETÉS EGY ÉVRE: 1400 FT

KÉSZÜLT  
A BUDAPESTI AKAPRINT NYOMDÁBAN  
FELELŐS VEZETŐ  
FREIER LÁSZLÓ IGAZGATÓ

## TARTALOM

- **BÁCSKAI KÁROLY:** Az alázat mint bibliai paradigma 1–10
- **BOLBERITZ PÁL:** Aquinói Szent Tamás ismeretelmélete 11–17
- **HÁMORI ANTAL:** Az életvédelem kritikus pontjai 18–51
- **KRÁNITZ MIHÁLY:** 1959 – a II. Vatikáni Zsinat meghirdetésének éve 52–65
- **SZEILER ZSOLT:** Aquinói Szent Tamás intencionalitás koncepciójának történeti gyökerei 66–73
- **SZUROMI SZABOLCS ANZELM:** A megszentelt élet intézményei és apostoli élet társaságai tagjainak sajátos kötelességei és jogai 74–80
- **TÖRÖK CSABA:** A fundamentális teológia nemzetközi panorámája 81–98
- **TÖRÖK LÁSZLÓ:** Szent Pál értelmezésének útja: a konkrétól az egyetemes felé 99–107
- **INTERJÚ**  
Riport dr. Tarjányi Bélával 108–112
- **KÖNYVSZEMLE**  
DIOGENÉSZ LAERTIOSZ: *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei tíz könyvben* 113–114  
ERDŐ, PÉTER: *Storia delle fonti del diritto canonico* 114–116  
FINKELDE, D.: *Streit um Paulus* 116–118  
KERESZTY RÓKUS: *A Bárány menyegzője* 118–119  
MCGRATH: *Az ateizmus alkonya* 119–121  
SZUROMI, SZABOLCS ANZELM: *Sacrae disciplinae leges* 121–122
- **HÍREK, AKTUALITÁSOK** 123–124

## Az alázat mint bibliai paradigma



„Az alázatnak nevezett erény gyökere az Istenség mélyén van”<sup>1</sup>

„Luthernek egyik legmélyebb felismerése az volt, hogy Isten értünk a Krisztusban kicsivé tette magát. Miközben ezt tette, meghagyta szabadságunkat és emberségünket. Megmutatta nekünk a szívét, hogy így a mi szívünket megnyerhesse...”<sup>2</sup>

Az eredeti hivatása szerint ágostonos szerzetes pap-tanár Luther úgy látta, hogy az újszövetségi értelemben vett alázatnak az alapja az, hogy Isten az emberért Krisztusban megalázta magát. Isten olyan, hogy gazdagsága, szabadsága, hatalma – a szeretet gazdagsága, a szeretet szabadsága, a szeretet hatalma – nem fejezhető ki, és ezek nincsenek is kinyilatkoztatva másként, mint Jézus Krisztus szegénységében, függésében és alázatában. Isten végtelenül gazdag. De gazdag szeretetben, nem birtoklásban, sem a tulajdonként megtartott létben. A szeretetben való gazdagság és szegénység szinonim fogalmak. Isten végtelenül független, tehát szabad. De szabad arra, hogy szeressen és a szeretetben a végletekig elmenjen. A szeretet véglete az, hogy lemond a függetlenségéről. A határ a halál. Isten végtelenül nagy, hatalmas. De nagysága az, hogy mindent megtehet, amire a szeretet képes, egészen addig, hogy elmosódik a tekintet alázatában. Milyen hatalom kell ahhoz Istennek, hogy a szeretet benne ne legyen előkelő leereszkedés! Ez a hatalom kifürkészhetetlen misztérium. Jézus kinyilatkoztatja ezt nekünk, amikor megmossa övéi lábát, tettetés vagy hamis alázatosság nélkül: tette igazán megmondja, hogyan szeret az Isten.<sup>3</sup> Jézus alázatosságának a hangsúlyozása – a „mindenható” Istenre való hivatkozások mintegy ellenpontjaként – a közelmúlt teológiai gondolkodásának is meghatározó eleme volt. Dorothee Sölle *Isten erőtlensége a világban* című tanulmányában megállapítja, hogy az ártatlanok szenvedése miatt a modern ember joggal vádolja az atyának, a királynak, a világ urának, a mindenhatónak tartott Istent. A legújabb kor erre vonatkozó ismertebb teológiai terminusai, úgymint az „istenfogyatkozás”, a „rejtőzködő Isten”, a

<sup>1</sup> Idézet Eckhardt mestertől, in VARILLON, F., *Isten alázata és szenvedése*, Szent István Társulat, Budapest 2002, 19.

<sup>2</sup> TILICH, P., *Der Mensch zwischen Bedrohung und Geborgenheit (Ein Tillich-Brevier)* (ford. Jánossy, I.), Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, in *Szöveggyűjtemény Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer és Paul Tillich műveiből*, Filozófia-oktatók Továbbképző és Információs Központja debreceni munkabizottságának fizeteli 1–3, 1985, 185.

<sup>3</sup> VARILLON, F., *Isten alázata és szenvedése*, Szent István Társulat, Budapest 2002, 69–70.

„távollevő Isten” vagy akár az „Isten halála” ennek a vádnak és tiltakozásnak kísérelnek meg hangot adni.<sup>4</sup> A XX. századi protestáns teológus, Vályi Nagy Ervin hasonló témájú tanulmányából szó szerint idézve: „A világ jelenlegi alakjáért felelős »Mindenható« (akire még egy Hitler is szívesen hivatkozott saját gonosz céljai érdekében) elutasításával párhuzamos az a törekvés, hogy a megfeszített Jézust a szenvedő és lázadó ember oldalára állítsák. Jézus, aki »a hatalom nélküli Isten szerepét tölti be« ezen a világon (D. Sölle), »mint a legemberibb ember, a vádló emberiség szószólójává lesz.»<sup>5</sup>

## AZ ALÁZAT MINT A TEREMTŐ ISTEN JELLEMZŐJE

A krisztológiai szemponton túlmenően az alázattal mint isteni paradigmával kapcsolatban érdemes a teljes kinyilatkoztatást alapul venni, amennyiben maga a teremtés Isten részéről nem az önkíráadás vagy a gazdagabb önkifejezés, hanem a visszahúzódság, a lemondás cselekedete.<sup>6</sup> „Amikor Isten teremt, tudja, hogy Életbősége sivataggá lesz, Vilámlása éjszakává, Boldogsága keresztté. A keresztény lelkiség lényege: megélni a jelen pillanat kötelességében ezt a Paradoxont.”<sup>7</sup> Misztérium ez, melyet a véges emberi elme nem érhet fel. Kizárólag Isten leplezheti le önmaga elrejtettségét úgy, hogy kinyilatkoztatja magát a teremtménynek, de ismét misztériumban, azaz kegyelemből fakadó kinyilatkoztatással az általa kiválasztott kicsinyek, alázatosak és tiszta szívűek előtt, nem pedig a büszkéknél és öntudatosoknál.<sup>8</sup> A mások nagysága előtt való meghajlás még nem alázatosság. Romano Guardinit idézve: „Ez csak lojalitás, becsületesség, igazság, a »szellem udvariassága.« Ha egy kisebb tisztelettel adózik a nagyobb előtt, ez még nem tanúskodik rendkívüli lelki nemességről. De ha a nagyobb hajol meg »tisztelettel« a kisebb előtt, ez a szeretetet jelenti szabadsága és hatalma teljében. Assisi Szent Ferenc nem alázatos, amikor letérdel a Pápa előtt, hanem amikor megalázkodik egy szegény előtt, akiről elismeri, hogy szegény mivoltában is fenségbe öltözött. Gesztusa nem »leereszkedés«; tekintete semmit sem árul el »felsőbbrendűségéből«. Semmi kényszer: a spontaneitás teljes, a szeretet fejezi ki, amint a lélegzés kifejezi az életet. Végtelenül nagynak kell lenni ahhoz, hogy valaki így lélegezzék. Istennek kell lenni. Szent Ferenc alázata részesedés Urában.”<sup>9</sup>

Isten jellemzője az, hogy túlterjed a legnagyobbban, mégis belesimul a legkisebbe.<sup>10</sup> Ennek, ti. a legkisebbnek a vállalása és a kicsinnyel való azonosulás (belesimulás a legkisebbe) jelenti azt a nagyságot vagy végtelenséget, amelyet semmibe sem lehet beleszorítani. Más szavakkal: Isten Szellem (Lélek), és bennünk maradó<sup>11</sup> (immanens), ezért láthatatlan, rejtett vagy rejtőzködő, tűnékeny vagy eltűnő. „Ha ezt a bennünk maradást »lelki« szempontból tekintjük, ezt mondjuk (Ágostonnal): *interior intimo meo*, bensősége-sebb, mint legbensőbb mivoltom.”<sup>12</sup> A „bensőséges” pedig már többet mond, mint az

<sup>4</sup> VÁLYI NAGY, E., *Isten mindenhatósága és erőtlensége*, 1993, 70. Az erő és erőtlenség témájához lásd még *Erő és erőtlenség*, in *Vigilia* (2004/3), 161–194.

<sup>5</sup> VÁLYI NAGY, E., *Isten mindenhatósága és erőtlensége*, 1993, 70.

<sup>6</sup> WEIL, S., *Ahol elrejlék az Isten, in Ami személyes és ami szent*, Vigilia, Budapest 1983, 117.

<sup>7</sup> VARILLON, F., *Isten alázata és szenvedése*, Szent István Társulat, Budapest 2002, 211.

<sup>8</sup> SÜLYOK, E., *A misztérium teológiája*, in *Diakonia* (1991/2), 37.

<sup>9</sup> VARILLON, F., *Isten alázata és szenvedése*, Szent István Társulat, Budapest 2002, 64.

<sup>10</sup> Egy XVII. századi flamand jezsuita mondása alapján: „Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est – Túlterjedni a legnagyobbban, és mégis belesimulni a legkisebbe, ez isteni dolog.” Ld. VARILLON, F., *Isten alázata és szenvedése*, Szent István Társulat, Budapest 2002, 64–65.

<sup>11</sup> Így egybeírva ld. VARILLON, F., *Isten alázata és szenvedése*, Szent István Társulat, Budapest 2002, 66.

<sup>12</sup> VARILLON, F., *Isten alázata és szenvedése*, Szent István Társulat, Budapest 2002, 66.

„immanens”. „Azt jelenti, hogy Isten átöleli a lelket szeretetben. Ő a Másik, de távolság nélkül. És rejtett. Alázatosan rejtett, mert ha az ember látná, nem maradhatna szabad. Isten láthatatlansága nem más, mint szabadságunkat tisztelő alázata.”<sup>13</sup> Az alázatos pedig nem aláz meg senkit, mert „lényének mélye”<sup>14</sup> ezt megtöltja neki. Isten alázata maga a létmódja, ebből eredően pedig Jézusé is. Az önmagát így kinyilatkoztató, kicsinnyé alacsonyító Istenben alakul át lemondássá az ember nagyság utáni vágyakozása, a siker és az elismertség iránti sóvárgás pedig így válik Isten és az ő országa utáni szomjúsággá. Az emberek, a világ szemében – képletesen – az a nagy, aki másokat fel tud emelni. Isten országában azonban az, aki szeretné, hogy felemeljék.

Egyes ószövetségi példák szemléletesen mutatják be ezt a paradox isteni mechanizmust: Isten azért aláz meg és alacsonyít le, hogy azután felemeljen. A kiszolgáltatottak (más szóval a bűnüket elismerők) felé is azért fordul különleges figyelemmel, mert felemelhetők, mert segítségre, nevelésre, szeretetre, gondoskodásra szorulnak. Jézus nem másokat, mint a kicsinyeket, az alázatosakat, a gyermekeket, az alacsony sorban élőket nevezi övéinek, az Isten országa várományosainak. Radikálisan fogalmazva kimondhatjuk, hogy a kereszténység voltaképpen az elnyomottak vallása.<sup>15</sup>

#### AZ ISTENI ALÁZAT ÉRTELMEZÉSE A FIL 2,5–8 ALAPJÁN

Ebben az összefüggésben az a további megállapítás sem tűnik túlzónak, hogy a kereszténység Isten megalázkodásának misztériumából (kenózis<sup>16</sup>) táplálkozik, amint arra egy őskeresztény himnusz idézve Pál apostol is hivatkozik (Fil 2,5–11). A praktikus, a korabeli gyülekezeti élet ellentmondásait orvosolni szándékozó apostoli útmutatás alkalmas arra, hogy segítségével kísérletet tegyünk az isteni alázat mint bibliai paradigma bemutatására és értelmezésére. Ennek nyomán kirajzolódik a számunkra az is, hogy az isteni alázat miként válhat a gyülekezet életében az emberi kapcsolatok katalizátorává:

*Fil 2,5–8* Az az indulat legyen bennetek, ami Krisztus Jézusban is megvolt: mert ő Isten formájában lévén nem tekintette zsákmánynak, hogy egyenlő Istennel, hanem megüresítette önmagát, szolgai formát vett fel, emberekhez hasonlóvá lett, és magatartásában is embernek bizonyult; megalázta magát, és engedelmeskedett mindhalálig, mégpedig a kereszthalálig.

#### A KENÓZIS

Az idézett himnusz mondanivalója egy homorú gondolati ívet alkot. Jézus útja a mennyi hatalmasságból az emberi létforma alacsnyságán át a kereszthalál mélységéig vezetett. Ez az út azonban nem ért véget a Golgotán. Isten az alázat és a lemondás útját azzal igazolta, hogy Jézust mindenek fölé emelte, Úrrá és Krisztussá tette őt. Amint azt Cserháti Sándor kommentárjában megállapítja: A szolgálat útja mindig lefelé vezet és nem

<sup>13</sup> Uo.

<sup>14</sup> Uo. 67.

<sup>15</sup> WEIL, S., *Ahol elrejtik az Isten*, in *Ami személyes és ami szent*, Vigilia, Budapest 1983, 191.

<sup>16</sup> A kenózis szó jelentése üresség, a görög κενώω, kiüresíteni igéből. A *Filippi-levél* előtt már valószínűleg létezett, a Pál apostol által a levélbe illesztett őskeresztény himnuszban az ΕΚΕΝΩΘΕΝ ige alanya Krisztus.

jelent földi dicsőséget.<sup>17</sup> Pál apostol minden bizonnyal a himnusz első felében foglaltak, azaz a mélységekbe vezető krisztusi út megjelenítése miatt idézte azt a levelében. A leg-  
hatékonyabban ez józaníthatta ki az egymással versengő, a másikon uralkodni akaró ke-  
resztényeket, világos útmutatást adva a számukra: „Ha ők Krisztus lemondásából élnek,  
nem választhatják ők sem az uralkodást a szolgálat helyett.”<sup>18</sup> Ha Krisztust követik, az  
alázat útján kell elindulniuk; és ha a himnuszban megénekelte magasság, illetve méltóság  
nem is lehet az övék, részesülhetnek Krisztus győzelmének a gyümölcseiből.<sup>19</sup> Ez a  
szemlélet egyébiránt jellemző volt a kenózis korabeli keresztény értelmezésére. E szerint  
Krisztus kenózisában „nem az Ige örök aktusa”<sup>20</sup> jelent meg, hanem csupán a szegény-  
ségnek és az alázatosságnak az az állapota, amelyet Jézus választott földi életében. A  
kenózisban nem általában a megtestesülés tényéről, hanem inkább annak módjáról van  
szó, ti. Krisztus a kereszthalálával „üresítette ki” önmagát. A kenózis fogalmának jelen-  
tése ugyanakkor kiszélesíthető, amennyiben „a kenózist magába Istenbe helyezzük, és  
ebben keressük műve és léte titkát”<sup>21</sup>. A gondolatot kibontva és azt tovább idézve: „I-  
sten léte megfelel megjelenésének Krisztusban. Jézus nemcsak azt mondja nekünk, hogy  
az embernek hogyan kell szeretnie, hanem azt is, és elsősorban azt, hogyan szeret az I-  
sten. Ha létezik Krisztus kenózisa, ez azt jelenti, hogy Isten, Atya, Fiú, Lélek örökösen  
kenózisban van, vagyis önmaguk áldozati kiszolgáltatottságának aktusában... Isten az,  
amivé Krisztusban válik. Nem lenne a megtestesült Ige kenózisa, ha a Háromság – nem  
csak az Ige – nem lenne önmagában a kenózis Potenciája és Aktusa.”<sup>22</sup>

#### AZ ALÁZATOS KRISZTUS MINT ÖSKÉP

Pál tehát az őskeresztény himnusz alázatos Jézusát állítja példaként megszólítottjai elé.  
Jóllehet, amint arra az Emberfia (ti. Krisztus) isteni természetével kapcsolatban Lohme-  
yer rámutat, az alázatot vállaló Krisztus nem egyszerűen példakép, hanem előkép vagy  
őskép (*Er ist Urbild, nicht Vorbild*).<sup>23</sup> A cél nem Jézus erényeinek bálványozása. Krisztus  
életútja nem különleges, elérhetetlen erkölcsi ideál, hanem általában a keresztény élet  
alapja. A himnusz kezdő sorai ennek az életnek az irányát példázzák, megmutatva  
egyúttal az isteni kinyilatkoztatás „irányát”, vagyis annak természetét is, ti. Isten az alá-  
zatosban elrejtőzve jelenti ki magát.<sup>24</sup> Mindkettőben, tehát a Krisztust követő életben és  
Isten Krisztusban történt kijelentésében is hangsúlyos a lemondás mozzanata. Az isteni  
cselekvés felől szemlélve: „Jézus a mennyei lét biztonságát felcserélte a földi lét kiszol-  
gáltatottságával.”<sup>25</sup> Nem élt az isteni létforma előnyeivel, hanem alávetette magát az em-  
beri létforma kötöttségeinek. Noha Isten hatalmával és dicsőségével rendelkezett, erről

<sup>17</sup> CSERHÁTI, S., *Pál apostolnak a filippibeliekhez írt levele*, Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, Buda-  
pest 1976, 103.

<sup>18</sup> Uo.

<sup>19</sup> Uo.

<sup>20</sup> VARILLON, F., *Isten alázata és szenvedése*, Szent István Társulat, Budapest 2002, 111.

<sup>21</sup> Uo.

<sup>22</sup> Uo. 111–112.

<sup>23</sup> GNILKA, J., *Der Philipperbrief*, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament (HTThK) 10/3,  
1968–2002, 122.

<sup>24</sup> CSERHÁTI, S., *Pál apostolnak a filippibeliekhez írt levele*, Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, Buda-  
pest 1976, 85.

<sup>25</sup> Uo. 86.

mégis lemondott, hogy a megváltás művét véghezvigye.<sup>26</sup> A megváltáshoz tehát Istennek Jézusban meg kellett alázkodnia. Ennek megvalósulását, azaz az inkarnációt<sup>27</sup> Pál a „megüresítette önmagát” kifejezéssel írja körül (ΕΚΕΨΩΣΕΝ), egy másik helyen pedig így fogalmazza meg a hasonló gondolatot:

2Kor 8,9 *Mert ismeritek a mi Urunk Jézus Krisztus kegyelmét; hogy gazdag létére szegénnyé lett értetek, hogy ti az ő szegénysége által meggazdagodjatok.*

### ISTEN SZENVEDŐ SZOLGÁJA

Isten jelen van az emberi élet minden részletében, az emberi élet legmélyebb pontján, a szenvedésben is, sőt maga is hordozza, elszenvedti azt. A motívum már az Ószövetségben megjelenik:

Ézs 53,3–5 *Megvetett volt, és emberektől elhagyatott, fájdalom férfiak, betegség ismerője. Eltakartuk arcunkat előle, megvetett volt, nem törődünk vele. Pedig a mi betegségeinket viselte, a mi fájdalmainkat hordozta. Mi meg azt gondoltuk, hogy Isten csapása sújtotta és kínozza. Pedig a mi vétkeink miatt kapott sebeket, bűneink miatt törték össze. Ő bűnhődött, hogy nekünk békecségyünk legyen, az ő sebei árán gyógyultunk meg.*

A „fájdalom férfiak”, a „betegség ismerője” nem más, mint Isten szenvedő szolgája. A fogalom a korabeli (ókori) szóhasználatban nem egyszerűen a szolgát, hanem tágabban Isten képviselőjét jelentette.<sup>28</sup> Isten megengedi és hagyja, hogy az ő szolgája, vagyis az, aki őt az emberek között képviseli, szenvedjen és meghaljon. Így hordozza el Isten – éppen az ő szenvedő szolgája által – az emberi élet töredezettségét, és az ebből következő szenvedést. A kereszténység a kezdetektől fogva ennek beteljesedését Jézus sorsában – életében, szenvedésében, halálában – látta. Jézus kereszthalálában Isten elhordozta a tőle való távolság és elidegenedettség terhét. A korabeli gyülekezet ebben nem csupán egy olyan áldozatot látott, amelyet azért kell bemutatni, hogy az ember bűne elégtételt nyerjen, és nem is azt a büntetést, amelyet Krisztus az emberiség helyett vállalt magára, hogy vezeklésével megszabadítsa attól. A kereszténység a kezdetektől fogva meglátta Jézus életében és halálában azt is, hogy Isten az emberrel együtt szenved el mindazt, amit az embernek el kell tőnie. Isten részt vállal az ember szükségében, mégpedig a legmeszebbben. Az emberrel való azonosulás mélységét beszédesen mutatja meg Jézus szava a kereszten, amikor paradox módon úgy tűnik, az Isten „önmagától is távol kerül” az emberért:

Zsolt 22,2 *Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el? Távolság van tőlem a segítség, pedig jajgatva kiáltok!*

Mt 27,46 *„Éli, éli, lamá sabaktáni!” azaz: „Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engemet?”*

<sup>26</sup> Uo. 86–87.

<sup>27</sup> Ehhez lásd bővebben: GNILKA, J., *Der Philipperbrief*, HThK, 1968–2002, 118–119.

<sup>28</sup> KLAIBER, W., *Isten maga a válasz*, in *Hit a terroron túl – Isten hatalmáról, mindenhatóságáról és erőtlenségéről* (szerk. Kässmann, M.), Kálvin Kiadó, Budapest 2004, 169.

Szintén ide sorolható a *Zsidókhöz írott levél* bizonyágtétele Jézusról mint főpapról, aki az emberhez hasonlóan szenvedte el az erőtlenséget:

*Zsid 4,15 Nem olyan főpapunk van, aki ne tudna megindulni erőtlenségeinken, hanem olyan, aki hozzánk hasonlóan kísértést szenvedett mindenben, kivéve a bűnt.*

A fentiek kiegészíthetők még a Róm 8,18–31-gyel, amelyben arról vall az apostol, hogy a szenvedés „elszenvedése” és annak legyőzése szorosan egybefonódik és összekapcsolódik. Eszerint az egész teremtett világ alá van vetve a szenvedésnek és a mulandóságnak, és várja a megváltást. Maguk a keresztyének is részesei ennek a vágynak, „és Isten Lelke még ott is esedezik helyettünk és értünk, ahol mi már nem leljük a szavakat. De éppen ebben a helyzetben az a bizonyosság vezet minket, hogy Isten szeretete, amelyet kinyilvánított abban, hogy Fiát adta értünk, minden szenvedést legyőz”<sup>29</sup>. Pál is ebben a szelvényben zárja a gondolatmenetet:

*Róm 8,38–39 Meg vagyok győződve, hogy sem halál, sem élet, sem angyalok, sem fejedelmek, sem jelenvalók, sem eljövendők, sem hatalmak, sem magasság, sem mélység, sem semmiféle más teremtmény nem választhat el minket az Isten szeretetétől, amely megjelent Jézus Krisztusban, a mi Urunkban.*

#### A KERESZT MÉLYSÉGE

A Krisztusban velünk találkozó Isten olyan Isten, aki úgy van velünk a szenvedésben, hogy egyúttal le is győzi azt. Jézus életútja ezzel a szótériológiai megalapozottsággal szabja meg az egyéni és a közösségi élet irányát, nemcsak a híveket és a gyülekezetet, de az egész teremtett világot, a halált is vállaló isteni szeretet hatósugarába állítva.<sup>30</sup> A *Filippi-levél* idézett szakaszához visszatérve, Jézus földi életének (szolgálatának) eseményein is túlhaladva, Pál apostol itt jut el a gondolati ív legmélyebb pontjához. A krisztusi alázat bemutatásához Jézus életének az eseményei is elégséges támpontot nyújtanak. A kenózis szempontjából sokatmondó a földi dimenzió is, amennyiben „Krisztus kenózisa anyja méhében kezdődik, és a keresztfáján teljesedik be. És mindaz, ami a kettő között van, kenózis”<sup>31</sup>. Jézus édesanyja, Mária a lehető legkisebb és a legkiszolgáltatottabb (δοῦλη, rabszolganő – ld. Lk 1,48), Isten azonban még ennél is kisebb: Isten Mária kicsinyévé válik, azaz a kicsinynek, a legkisebbnek a kicsinye (a gyermeke) lesz. Az isteni alázatnak a mértékéről, másképpen a Jézusban szolgáló formát, azaz emberi testet öltött isteni szeretet tágasságáról azonban a legátfogóbban a preegzisztens lét és a kereszthalál közötti távolság alapján alkothatunk fogalmat.<sup>32</sup> Krisztus halála a bűnözők gyalázatos halála volt, az emberekben gúnyt és megvetést ébresztett.<sup>33</sup> Krisztus kenózisa teljes volt ha-

<sup>29</sup> Uo. 170.

<sup>30</sup> CSERHÁTI, S., *Pál apostolnak a filippibeliekhez írt levele*, Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, Budapest 1976, 94.

<sup>31</sup> VARILLON, F., *Isten alázata és szenvedése*, 2002. 126.

<sup>32</sup> CSERHÁTI, S., *Pál apostolnak a filippibeliekhez írt levele*, Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, Budapest 1976, 97.

<sup>33</sup> Uo. 1976, 102–103.



lálában. A kereszten a legnagyobb mélységet vállalta<sup>34</sup>, hogy az alázatnak ebben a dimenziójában éppen az ember számára nyilvánvalóvá lehessen az Isten szeretetének felülmúlhatatlan nagysága. Be kell látnunk ugyanakkor, hogy Isten lemondásának mértékéről, azaz a szeretetének nagyságáról csak az ő kijelentése nyomán, az értelmünk és az asszociációs képességünk segítségével beszélhetünk. Teremtényi mivoltunkból eredően Isten létformáját mi nem ismerjük. Az ő áldozatvállalásához csak elégtelenül hasonlítható az ember alázatossága.<sup>35</sup> A kettőt összekötő kapocs a lemondás, az alázat *motívuma* lehet, nem pedig annak mértéke vagy minősége. Közös az indulat, a vállalás, az irány. Az ember azonban képtelen „magatartásában Istennek bizonyulva”, „Isten formájában” alázatot gyakorolni. Ezzel ellentétben, Isten úgy vált alázatossá, hogy Jézusban testté, azaz valósgos emberré lett (János evangélista szerint: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, Jn 1,14), szolgálai, vagyis emberformát vett fel és magatartásában is embernek bizonyult. Nem csupán a halandóságot, de a legkínosabb halált, a kereszthalált is vállalta (Fil 2,7–8). Jézus az Istennel való egyenrangúságát „nem tekintette zsákmánynak”, más szóval nem ragaszkodott hozzá önző módon, bárminemű előnyt szerezve ennek révén a maga számára. Egyenlősége Istennel az Atya akaratának való teljes engedelmisségben és alávetettségben mutatkozott meg. Noha egy volt Istennel, lemondott arról, hogy neki szolgáljanak, sőt, ő lett szolgává (emberré). Krisztus, megtestesülése által rabszolga lett, a rabszolga alakját (*μορφὴν δούλου*) vette fel, nemcsak az emberek körében, hanem Istenhez viszonyítva is, jóllehet eredetileg Isten formájában (*ἐν μορφῇ θεοῦ*) volt. Az Atyjához való szeretetviszonyt a szolga urához való viszonya módján élte meg.<sup>36</sup> Így töltötte be a szeretet küldetését az emberek között is a legkisebbként (ld. az evangéliumok passiótörténeteit), üdvösséget szerezve mások számára.

#### AZ ALÁZAT ÚJSZÖVETSÉGI PARADIGMÁJA

Krisztust az emberré létel, önmaga megüresítése nem távolította el Istentől. Sokkal inkább az ember javát szolgáló isteni szándék megtestesítőjeként, éppen ez által maradt a legközelebb az Atyához. Ha az isteni (lét)forma megváltozott is és ideiglenesen szolgálai (emberi lét)formának adta is át a helyét, az isteni mivolt, az ontológiai jelleg megmaradt.<sup>37</sup> A transzcendens úgy lett immanenssé, hogy az immanens egy pillanatra sem

<sup>34</sup> Vö. GNILKA, J., *Der Philipperbrief*, HThK, 1968–2002, 124: „Die Übernahme des Todes bedeutet das letztwillige Ja zum vorgegebenen Weg, der damit zu seinem Schlußpunkt gekommen ist. Bezeichnend ist, daß unter dieser Perspektive der Tod dieses Einen an sich nicht als etwas Heilhaftes geschehen wird, vielmehr ist er der tiefste Punkt eines im Gehorsam beschrittenen menschlichen Weges.”

<sup>35</sup> Bibliai összefüggésben ezért sem lehet egyértelműen kifejezni a kicsinység fogalmát, csak annak részleteire bontva, az erre vonatkozó nem egy kifejezést a különböző fordításokban olykor tartalmi szempontból színesítve.

<sup>36</sup> Varillon idézi E. Pousset-t, majd így folytatja: „De Krisztus csak azért próbálta meg az úr-szolga viszonyt, hogy túlhaladjon rajta. A solga-úr viszonyon keresztül visszaállítja a Fiú-Atya szeretetviszonyát, de úgy, hogy megéli azt. A feltámadás ennek a győzelemnek a jele: Az Atya kijelenti, nem szóban, hanem tettben, hogy a Fiú megismertette olyannak, amilyen valójában.” Ld. VARILLON, F., *Isten alázata és szenvedése*, Szent István Társulat, Budapest 2002, 214.

<sup>37</sup> Lásd Gnilka elemzésében a Lohmeyertől származó, a dánieli Emberfia fogalomra alapozott, szó szerinti idézetet („Der Anthropos bleibt himmlisches Wesen”...), in GNILKA, J., *Der Philipperbrief*, HThK, 1968–2002, 122. Az Emberfia-teóriával kapcsolatban, a Márk evangéliumáról frott kommentárjában Dóka Zoltán is említést tesz az őskeresztény explicit krisztológiának arról a stádiumáról, „ahol az apokaliptikus Ember Fia-képzetet összekapcsolták a szenvedéshagyománnyal: az isteni hatalommal és dicsőséggel eljövendő Ember Fia-Jézus nem más, mint aki a keresztre ment”. Ld. DÓKA, Z., *Márk evangéliuma*, Ordass Lajos Baráti Kör, Budapest 1996, 229.

veszítette el a transzcendens voltát. Ezért lehet hiteles a Jézus által képviselt és hirdetett, az emberre vonatkozó isteni intenció, mely a prófétai iratoktól az újszövetségi levelekig átszővi a Bibliát:

*Ez 18,23 Nem kívánom én a bűnös ember halálát – így szól az Isten –, hanem azt, hogy megtérjen, és éljen.*

*2Pét 3,9 (Isten) nem azt akarja, hogy némelyek elvessenek, hanem azt, hogy mindenki megtérjen.*

A krisztológiai és szótériológiai szempontból nélkülözhetetlen ontológiai egységet nem számítva Jézus az isteni létforma előnyei nélkül, az emberrel teljesen egyenlő feltételek között élt. Azért, hogy megváltói szolgálata az embertől ne legyen idegen, vállalta a történelmi lét következményeit (lásd az evangéliumok vonatkozó részeit!). Cserháti Sándor szavaival: „A preegzisztens Krisztus alacsonnyá tette magát, hogy beférhessen embervilágunk ajtaján.”<sup>38</sup> Az Isten iránti engedelmisséget a más emberekéhez hasonló körülmények és feltételek között gyakorolta. Minderre úgy volt képes, hogy „megalázta magát”. Az emberlét útján, a kereszthalálig tartó engedelmisségben, sem hatalomra, sem pedig dicsőségre nem törekedett, hanem végképp „lemondott az isteni létforma mentelmi jogáról.”<sup>39</sup> Az evangéliumokban idézett, a nagyság és a kicsinység paradox következményes kapcsolatát megmutató szállóige<sup>40</sup> teológiai alapja ebben az isteni indulatban húzódik. Nem véletlenül ütközik az írástudók magatartása Jézus szolgálatával, aki követőit a saját igájának felvételére ösztönözte:<sup>41</sup>

*Mt 11,29 Vegyétek magatokra az én igámat, és tanuljátok meg tőlem, hogy szelíd vagyok, és alázas szívű, és megnyugvást találtok lelketeknek.*

A fentiekből is világosan kitűnik, hogy az alázat újszövetségi paradigmája nem más, mint Jézus személye és szolgálata, azaz Isten megalázkodása Krisztusban.<sup>42</sup> Isten azért lesz alázas (kicsiny), mert az akar lenni. Nem mintha szüksége lenne a kicsinységre: Isten önmagában Isten, és mint ilyen, teljesen elégséges minden változás nélkül önmagának. Mégis „lealacsonyítja magát”, emberré lesz, mert nem akar „önmagában” Isten lenni. A Teremtő keresi teremtménye közelségét, jóllehet a fentiekhez hasonlóan nincs szüksége teremtményére: Isten elég önmagának, ő a teremtett világtól függetlenül Isten. Krisztus azonban éppen azt nyilatkoztatja ki, hogy Isten nem akar távol maradni a világtól, és nem akar meglenni az ember nélkül. Isten mindenható, de „szüksége van néha arra, hogy megvigasztaljuk. Az igazi szeretet ad és elfogad: kölcsönös. Cél és számítás nélkül adom magam ajándécul – és megajándékoznak; ez nem üzlet, nem azért adok, hogy

<sup>38</sup> CSERHÁTI, S., *Pál apostolnak a filippibeliekhez írt levele*, Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, Budapest 1976, 99.

<sup>39</sup> Uo. 102.

<sup>40</sup> „Wer der Größe nachläuft (d. h. nach Ehren strebt), vor dem flieht die Größe; u. wer vor der Größe flieht, dem läuft sie nach.” (Ha futsz a nagyság után, elszalad előled, ha menekülsz a nagyság elől, utolér téged.), in Bill. I. 921. „Aki felmagasztalja magát, megaláztatik, és aki megalázza magát, felmagasztaltatik.” (Mt 23,12 Lk 14,11 Lk 18,14)

<sup>41</sup> SPINETOLI, O. da, *Máté – Az egyház evangéliuma* (ford. Turay, A.), Agapé Ferences Nyomda és Könyvkiadó, Szeged 1998, 615.

<sup>42</sup> DAVIES, W. D.–ALLISON, D. C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, T&T Clark, Edinburgh 1997, 278.

visszaadd. Alapja nem a do, ut des.”<sup>43</sup> Az isteni mindenhatóság klasszikus teológiai alapfogalmát<sup>44</sup> újragondolva Dorothee Sölle megállapítja: „A jó hatalom olyan, amely másoknak is hatalmat ad, »felhatalmaz«, ami képessé tesz bennünket a szeretetre. A jó hatalom olyan hatalom, amely magát felosztva másokat erősekké tesz. Megszabadítja az erőtlent a félelemtől és a hatalmasat a magánytól. Isten nem gombnyomásra működteti világát, szüksége van ránk, mindnyájunkra. A mindenhatóság és az erőtlenség egymást feltételező fogalmak.”<sup>45</sup> Ez a „szükség” viszi Istent arra, hogy alázatot vállaljon, hidat építve ezzel a transzcendenstől az immanensig, a Szellemtől az anyagig, a hatalomtól az erőtlenségig, azaz önmagától a teremtett világig és az emberig.

## FELHASZNÁLT IRODALOM

- CSERHÁTI, S., *Pál apostolnak a filippibeliekhez írt levele*, A Magyar Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, Budapest 1976.
- DAVIES, W. D.–ALLISON, D. C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, T&T Clark, Edinburgh 1997.
- DÓKA, Z., *Márk evangéliuma*, Ordass Lajos Baráti Kör, Budapest 1996.
- GNILKA, J., *Der Philipperbrief*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1968, in *Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament* (HThK), *Apostelgeschichte und Briefe*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 2002.
- KLAIBER, W., *Isten maga a válasz*, in *Hit a terroron túl – Isten hatalmáról, mindenhatóságáról és erőtlenségéről* (szerk. Kässmann, M.; ford. Ódor, B.), Kálvin Kiadó, Budapest 2004.
- SÖLLE, D., *Isten hatalmáról, mindenhatóságáról és erőtlenségéről*, in *Hit a terroron túl – Isten hatalmáról, mindenhatóságáról és erőtlenségéről* (szerk. Kässmann, M.; ford. Ódor, B.), Kálvin Kiadó, Budapest 2004.
- SPINETOLI, O. da, Máté – *Az egyház evangéliuma* (ford. Turay, A.), Agapé Ferences Nyomda és Könyvkiadó, Szeged 1998.
- STRACK–BILLERBECK: *Das Evangelium nach Matthäus, in Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (Bill.), C. H Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, MCMLXI, Dritte Auflage.
- SULYOK, E., *A misztérium teológiája*, in *Diakonia* XIII (1991/2), 37.
- TILlich, P., *Der Mensch zwischen Bedrohung und Geborgenheit (Ein Tillich-Brevier)* (összeállította és kiadta Seeberger, E.–Lasson, G.; vál. és ford. Jánossy I.), Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, in *Szöveggyűjtemény Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer és Paul Tillich műveiből*. Filozófia-oktatók Továbbképző és Információs Központja debreceni munkabizottságának füzetei 1–3. 2. kiadás (kézirat), 1985.

<sup>43</sup> SÖLLE, D., *Isten hatalmáról, mindenhatóságáról és erőtlenségéről*, in *Hit a terroron túl – Isten hatalmáról, mindenhatóságáról és erőtlenségéről* (szerk. Kässmann, M.; ford. Ódor, B.), Kálvin Kiadó, Budapest 2004, 46–48.

<sup>44</sup> Uo. 46–47: „Az omnipotencia a klasszikus teológia alapfogalma, amellyel nem tudtam együtt élni. Férfiak kényszerképzetének tartom. Elég csak a baráti körömben szétélni, hogy megértem, hogyan vetítik ki a férfiak vágyaikat Istenre. Úgy harminc évbe telt, amíg ezt világosan meg tudtam fogalmazni. A német történelem alaptémája világitott rá erre: azt gondolom, Isten nagyon kicsi volt Auschwitzban, ahogy New York Babel-tornyáiban is.”

<sup>45</sup> Uo. 47–48.

VÁLYI NAGY, E., *Isten mindenhatósága és erőtlensége*, in *Minden idők peremén. Válogatott írások* (szerk. Vályi Nagy, Á.), Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, Basel/Budapest 1993.

VARILLON, F., *Isten alázata és szenvedése*, Szent István Társulat, Budapest 2002.

WEIL, S., *Ahol elrejlik az Isten*, in *Ami személyes és ami szent. Válogatott írások* (ford. Reisinger, J.), Vigilia, Budapest 1983.

## Aquinói Szent Tamás ismeretelmélete

Szent Tamás a filozófiai tanításában nem szentel külön részt az ismeretelméletnek (*epistemologia*) abban az értelemben, ahogy az az újkori filozófiai rendszerekben kialakult. Az emberi megismerésről szóló tanítását pszichológiájával (antropológiájával) és metafizikájával (a megismerés ontológiai alapjai) összefüggésben kell vizsgálni és értelmezni, figyelembe véve ezek arisztotelészi gyökereit. Így tekintve Szent Tamás ismeretelméletét, világosan le kell szögezni, hogy Tamás a megismerés *objektivitása* mellett tör lándzsát. A tudaton kívüli világ tárgyi megismerésének lehetőségét és bizonyosságát hangsúlyozza.

### 1. ÉRTELEM ÉS TAPASZTALÁS

Szent Tamás nézete szerint minden „teremtett” megismerés az érzéki *tapasztalásból* indul ki.<sup>1</sup> Az érzékelés a test-lélek összetettségben létező ember aktusa. Vagyis nem csupán a test vagy a lélek érzékeli a tárgyi dolgokat, hanem az *egész ember* együtt, mint összetettség (*compositum*). Elveti Ágoston nézetét, aki szerint a lélek csupán a testet eszköz gyanánt használja fel a megismerés során. Az *érzékek* természetéhez tartozik, hogy a dolgokat a maguk részleges (*particularis*) mivoltában ragadják meg. Ám arra nem képesek, hogy az egyetemes mozzanatot (*universalitas*) is felfogják. Az állatok is érzékelnek, de képtelenek arra, hogy *egyetemes fogalmakat* hozzanak létre. Az emberi megismerést épp az jellemzi, hogy folyvást az egyetemességre tör. Emberi mivoltunk intellektuális aktivitása során ugyanis képes megragadni az anyagi tárgyban a *szellemi*, lényegadó, formai mozzanatot az *elvonatkoztatás* (*abstractio*) segítségével, és így teszi egyetemessé a maga számára a megismerés tárgyát. Érzékelés útján csak arra vagyunk képesek, hogy részlegesen ismerjük meg a dolgokat, és az így kialakított fantáziakép (képzet) is csupán partikuláris mozzanatokot tartalmaz. Ezzel szemben az emberi elme (*mens*) képes arra, hogy tárgyát a maga általánosságában ragadja meg, mégpedig *lényegi* mivoltát illetően, *teljes kiterjedésben*. Tehát például ne csupán ezt vagy azt a fát vagy embert ismerje meg, hanem általában a fát vagy az embert. Az érzéki közvetítéssel megragadott „részleges”-ben képesek vagyunk az elme segítségével az „egyetemes”-t felismerni – természetesen folyvást az érzéki ismerettől való függőség fönntartásával – hangsúlyozza Szent Tamás. Így alakulhat ki bennünk a konkrét, érzékelhető „ember” megismerése során az ember

<sup>1</sup> „Omnis cognitio incipitur a sensibus.”

egyetemes fogalma (ideája), aki nem más, mint „értelemmel felruházott állat” (*animal rationale*).

De miképpen is jut el az ember az érzéki, részleges megismerésből az egyetemes, *szellemi* ismerethez? Az érzékelés a test és lélek közös tevékenysége, ám a szellemi megismerést az anyagi természetű tárgy vagy fantáziakép nem alakíthatja ki. Ehhez a szellemi lélek *aktivitása* szükséges, hiszen a szellemi természetű fogalom tisztán szenvedőleges úton nem jöhet létre a tudatban. A *szellemi léleknek* sajátos képessége van – tanítja Tamás –, és ezt *cselekvő értelemnek* („*intellectus agens*”) nevezzük. A cselekvő értelem „átvilágítja” a tudatunkban lévő fantáziaképet (képzet) és az elvonatkoztatás segítségével megragadja benne az ismerettárgy *érthető szerkezetét* („*species intelligibilis*”). Szent Tamás ebben az értelemben szól a szellemi „megvilágításról” („*illuminatio*”), ám mégsem használja a kifejezést ágostoni értelemben, hiszen azt tanítja, hogy a cselekvő értelem rendelkezik azzal a természetes erővel, hogy láthatóvá tegye a képzetben elrejtett *érthető szerkezetet*, azt a formális lényegi elemet, amit a képzet rejtetten, mint egyetemes mozzanatot képességgel magában hordoz. A cselekvő értelem tehát elvonatkoztatja a képzetből az egyetemes mozzanatot (mint olyat), s így kialakítja a *szenvedő értelemben* („*intellectus possibilis*”) a dolog „kezdeti” fogalmát („*species impressa*”). A szenvedő értelmet azért mondjuk „szenvedő”-nek, mert a fogalomalkotás során a cselekvő értelem tevékenységét mintegy „el kell szenvednie”, be kell fogadnia. Ám a „szenvedő értelem” is *aktivizálódik* a „cselekvő értelem” hatására, mivel, amint a „cselekvő értelem” kialakítja a dolog kezdeti fogalmát, visszahatásként erre a determinációra létrehozza a dolog teljes fogalmát, a dolog „tudati szavát” (*verbum mentis*) avagy kifejezett „képét” („*species expressa*”), ami nem más, mint az ismerettárgyról kialakított *egyetemes fogalom*, a maga teljes jelentésében. A megismerés során a cselekvő értelem funkciója tisztán aktív, mivel arra irányul, hogy elvonatkoztassa az egyetemes mozzanatot a képzet részleges elemeiből, s így oka legyen a „szenvedő értelem”-ben kialakított „kezdeti fogalom” („*species impressa*”) létrejöttének.

Szent Tamás szerint az értelem („*intellectus*”) nem hordoz magában ún. „veleszületett fogalmakat” („*ideae innatae*”), ám mégis a képességiség és készenlét állapotában van az ismeretszerzésre. A létezés és megismerés közös metafizikai alapja – a létben való részesezés – és a megismerő *alany és tárgy* megelőző egysége teszi lehetővé, hogy az értelem ily aktív képességgel törekedjen az ismeretszerzésre. Ám, ha az értelem nem hordoz magában „kész”, kialakított (tematikus) fogalmakat, akkor a benne lévő aktív képesség (a megismerés princípiuma) mégis arra készíti, hogy ténylegesítse a benne lévő adottságokat. Ezért fordul az „*anyagi*” tárgy felé (*conversio*), melyet az érzéki tapasztalás nyújt számára, s ez készíti az értelmet (*intellectus*), hogy elvonatkoztassa (*abstractio*) az értelmes elemet („*species intelligibilis*”), „kiemelje” az érthető szerkezetet a fantáziaképből (képzet). Az *elvonatkoztatás* olyan értelmi művelet, melynek során az ész „kiemeli” a tárgy egyetemes mozzanatát a képzetből, és szellemileg megkülönbözteti azt a részlegességet hordó jegyeitől. Ily módon a cselekvő értelem pl. elvonatkoztatja az „ember” egyetemes lényegét az emberről kialakított képzetből úgy, hogy elhagyja azokat a „részleges” megkülönböztető jegyeket, melyek „az embert” ezzé, vagy azzá az emberré teszik. Ha az értelem pusztán aktív, cselekvő értelmi „résszel” bírna, úgy nem lenne képes egymagában megragadni az egyetemesség mozzanatát a részlegesben. Ezért van szükség annak hangsúlyozására, hogy az értelemnek passzív és szenvedőleges „része” is van, ami az értelem „potenciális” oldala („*intellectus possibilis*”), amelyet mintegy „megtermékenyít” a cselekvő értelem: azaz aktivizálja a benne szunnyadó ténylegességi mozzanatot, melynek következtében a „szenvedő értelem” mintegy *feltárja a részlegesben szunnyadó egyetemes*

mozzanatot, és így alakulhat ki a tudatban a dolog koncentrált, egységesített, egyetemes, kifejezett „képe” (*species expressa*), avagy a „tudati szó” (*verbum mentis*), azaz a fogalom. A szenvedő értelem befogadó képessége és aktív közreműködése (a cselekvő értelem határára) lehetővé teszi tehát, hogy *velünk született fogalmak nélkül*, az érzéki megismerés közvetítésével új szellemi ismeretekhez, fogalmakhoz, értelmi belátásokhoz jussunk.

Fontos itt megjegyezni – épp Szent Tamás szellemében –, hogy az így kialakított elvont fogalom nem lehet a megismerés sajátos tárgya. Ha ugyanis az lenne, akkor ez azt jelentené, hogy az ideákat és nem magukat a dolgokat ismerjük meg. A tudományos ítéletek sem a tudatunkon „kívül” létező valóságokra vonatkozóan fejeznék ki igaz vagy téves ítéleteinket, hanem csupán a tudatunk által „létrehozott”, pusztán a tudatunkban létező fogalmak közötti összefüggések logikai törvényeit vizsgálnák. Ez pedig azt jelentené, hogy a fogalom így nem más, mint az értelem működésének valamiféle módzata, aminek nincs megfelelő alapja a tudatunkon kívüli valóságban. Ezzel szemben – hangsúlyozza Szent Tamás ismeretelméleti realizmusa – a fogalom mindig a tárgyi valóság hasonlatosságára kialakított értelmi termék a tudatban, melynek segítségével képesek vagyunk megismerni az objektív valóságot. Szent Tamás kifejezését használva: *A fogalom (conceptus) az, amivel megismerünk (id, quo intelligitur) és nem az, amit megismerünk (id, quod intelligitur)*<sup>2</sup>. Nem kétséges, hogy az elme képes arra, hogy reflektáljon az értelem működésének módosulásaira, s így alkalmazni is tudja („rá képes vinni”) a tudatban kialakított fogalmakat a tárgyra. Ám az így kialakított ismeret csupán *másodlagos* mozzanat az ismeretszerzésben, mert az *elsődleges* tudást az *érzéki tapasztalásból* alakítjuk ki elvonatkoztatással, s ebben az értelemben a fogalom, mint elsődleges ismeretforrás pusztán *eszköze* a megismerésnek. Szent Tamás e fölismerésével elhárítja mind a szubjektív, mind az objektív idealizmus veszélyét, és elkerüli ezen irányzatok ismeretelméleti útvesztőjét.

## 2. AZ EGYETEMES LÉNYEG

Aquinói Szent Tamás hangsúlyozottan tanítja, hogy az értelem közvetlenül a dolgok *egyetemes lényegét* ismeri meg, s így arra a logikai végkövetkeztetésre jut, hogy az emberi szellem nem képes direkt közvetlenséggel megismerni az anyagi dolgokat. Ám megteszi ezt az érzéki megismerő képesség, hiszen általa képesek vagyunk a részleges, érzékileg megragadható tárgyak megragadására. Ezután az értelem (*intellectus*) az elvonatkoztatás (*abstractio*) útján kiemeli az érthető szerkezetet (*species intelligibilis*) az egyedi „anyagi” tárgyból, és csak így alakíthat ki a maga számára a dologról egyetemes ismeretet. Az elvonatkoztatást követően azonban az értelem csak úgy fejtheti ki további aktivitását, hogy mintegy „odafordítja” (*conversio*) figyelmét a dolog képzetéhez (*phantasma*), „ami-ben” felleli az egyetemesség mozzanatát. Így jut el ahhoz, hogy *reflex* (tudatosult) és *indirekt* (közvetett) ismeretet alakítson ki a képzeleti kép (*phantasma*) által megjelenített, részleges ismerettárgyról. Az előbb elmondottakat a következőképp példával lehet megvilágítani: az érzéki tapasztalás (*sensitiv apprehensio*) útján megismert Szókratészról az elme elvonatkoztatással alakíthatja ki általában „az ember” fogalmát. Viszont az elvont fogalom az értelem számára a további elmélyített ismeret *eszköze* lesz, melynek segítségével az értelem a fantáziaképet mind jobban megtisztítja az „érzéki-képzeleti-részleges” és egyedi jegyeiktől, és így képessé válik arra, hogy kialakítsa azt a tudati ítéletet, mely sze-

<sup>2</sup> STh. I. 5,2.

rint „Szókratész ember”. A „konkrét”, egyedi Szókratész megismerése szükséges tehát ahhoz, hogy eljussunk „általában” „az ember” egyetemes, lényegi ismeretéhez.

Tévedés lenne azt gondolni, hogy Szent Tamás szerint az értelem nem képes ismeretet kialakítani az érzékelhető testi dolgokról. Amit Szent Tamás hangsúlyoz, az nem más, mint hogy elménknek csak indirekt (közvetett) ismerete van a dolog részleges mi-voltáról, mivel értelmi megismerésünk *direkt* (közvetlen) tárgya a dologban lévő *általános, egyetemes* mozzanat.<sup>3</sup> Am ez mégsem jelenti azt, hogy az értelmi megismerés *elsődleges* tárgya a dolog elvont fogalma (idea) mint ilyen: az elme ugyanis megragadja a dologban a formális (lényegét adó) mozzanatot – pl. a képességileg egyetemes mozzanatot Szókratészben – és ezt vonatkoztatja el az egyedi jellegében megmutatózó (individualizált) ismerettárgyból. Tehát a megismerés *elsődleges* tárgya – Szent Tamás szerint – a direkt egyetemes mozzanat, amit a részleges tárgyban ragadunk meg, míg a megismerés *másodlagos* tárgya a már megragadott és értelmileg „földolgozott” egyetemes mozzanat, vagyis az ismerettárgyban lévő, ám tudatilag most már lereflektált, *reflexív, egyetemes*, tárgyi mozzanat. Szent Tamás az *elvonatkoztatást* itt úgy értelmezi, hogy az nem más, mint a konkrét ismerettárgyból való *abstractio*, és nem „általában” az anyagtól való elvonatkoztatás. Vagyis az értelem a részleges és *egyediesített anyagból* vonatkoztat el, és *nem az érthető „anyag”-ból* (itt természetesen az „anyag”-on, mint *intelligibilis* materián azt az anyagot kell érteni, ami a mennyiséggel felruházott egyedi-részleges anyag szubsztanciális hordozója.<sup>4</sup> Továbbá azt is meg kell jegyezni, hogy az értelem képes direkt ráírnyulással is megismerni a részleges anyagi tárgyat, mint ilyet, de azt csak az érzékek közvetítésével tudja megtenni, hogy a részleges tárgyat a maga érzékelhető testi mivoltában ismerje meg. Más szóval kifejezve: a részleges, testi ismerettárgy nem lehet az intellektuális megismerés direkt tárgya. Éspedig nem annak részleges anyagi jellege miatt, hanem azért, mert az értelem csak az „anyag”-ból, mint az egyediség „elvéből” (*principium individuationis*) való elvonatkoztatás útján szerezhet tudást arról, ami van – „erről” vagy „aról” az anyagról.<sup>5</sup>

### 3. MEGISMERÉS ÉS LÉT

Aquinói Szent Tamás szerint az emberi szellem eredendően a *képességiség* (*potentia*) állapotában van a tudásszerzést illetően, de *nincsenek veleszületett ideái*. Pontosabban megfogalmazva: egyedül abban az értelemben hordoz az elme magában ún. veleszületett ideákat, hogy természetes és veleszületett képessége (*capacitas*) van arra, hogy elvonatkoztasson és fogalmakat alkosson. Ami a konkrét és pontosan körülhatárolt fogalmakat illeti, ebben a vonatkozásban születéskor az elme valóban „*tabula rasa*” (üres tábla), amire a megismerés folyamán kerülnek fel az egyes fogalmak. A szellemi megismerés által szerzett ismeretek forrása mindenképpen az *érzéki észlelésben* van megalapozva, jóllehet a *szellemi lélek* (mint az emberi test lényegadó formája) megismerésének természetes tárgya az *anyagi dolgok elvont lényege*. A szellemi lélek (mint megismerő alany) a saját megismerő tevékenységéhez való „*visszatérés*” (*reditio*), az arra való reflektálás útján ismeri meg önmagát. Nem direkt a maga lényegét, hanem az *aktust* ismeri meg, melynek tartalma az érthető szerkezet (*species intelligibilis*) elvonatkoztatása az anyagi tárgyból.

<sup>3</sup> STh. I. 86,1.

<sup>4</sup> STh. I. 85,1.

<sup>5</sup> STh. I. 86,1 ad 3.



Vagyis a lélek – miközben megismeri az ismerő aktust és az ismeret tárgyát – egyben a megismerés alanyát (önmagát), sőt a megismerési folyamat „létét” is fölfogja e „teljes visszatérésben”.<sup>6</sup>

Am a lélek önmegismerése mégsem kivétel a szenttamási ismeretelmélet alapelve alól, miszerint minden megismerés az érzéki tapasztalásból indul ki és attól is függ. Szent Tamás ezt úgy magyarázza, hogy az emberi lélek, mint teremtett szellem – ami csak a testtel való szubsztanciális egységben képes kifejezni önmagát – a jelen világrendben csak úgy tud újabb ismeretet szerezni, hogy a képzetekhez fordul,<sup>7</sup> melyek az érzéki megismerés adataira épülnek,<sup>8</sup> s ezekből vonatkoztat el. Az emberi lélek ezek szerint képzetek nélkül nem tud értelmi tevékenységet kifejezni. Ezért azokba kell rendszerezés végett „belehatolnia” (*introspectio*), azoktól „függően” kell gondolkodnia. Ahol az értelem rendszerező „behatólása” korlátozva van, ott a széteső képzetek hamis tudati állapotokat idézhetnek elő (amint ez beteg vagy szellemileg fogyatékos emberek esetében tapasztalható), és akadályozzák a világról alkotott, valóságnak megfelelő ismeretek kialakítását. Mindennek magyarázatát Szent Tamás abban látja, hogy az ember megismerő „ereje” arányosítva van természetes tárgyához.<sup>9</sup> Röviden összefoglalva az eddigieket: Az emberi lélek, amint ezt Arisztotelész is tanítja (s ebben Szent Tamás követi mesterét), képzetek közvetítése nélkül nem képes a szellemi megismerésre, és így az Angyali Doktorral megalapozottan mondhatjuk: semmi olyasmi nincs az értelemben, ami az érzéki megismerésben megelőzően már ne lett volna meg!<sup>10</sup>

Az előbbiekből nyilvánvalóan következik, hogy az emberi értelem e földi élet során nem képes direkt tudást szerezni az *anyagtalán szubsztanciákról*, mivel ezek nem az érzéki megismerés tárgyai és nem is lehetnek azok.<sup>11</sup> A nehézséget még fokozza, hogy ily módon metafizikai értelemben sem lehet ismerethez jutni és Isten megismerése – pusztán az ész segítségével – lehetetlennek tűnik, hiszen Isten semmiképpen sem lehet az érzéki megtapasztalás tárgya. Ha értelmünk a megismerés során a képzetektől függ, melyeket az érzéki adatokból alakítottunk ki, miként ismerheti meg akkor a „fizikain túli” (metafizikai) valóságokat, melyekről sajátos értelemben nem lehet képzetünk, s melyekről nem az érzékek működése útján szerezhethetünk új ismereteket?<sup>12</sup>

Ha igaz a szenttamási elv, hogy „semmi olyasmi nincs az értelemben, ami az érzékekben ne lett volna előzőleg megalapozva”, *miképp szerezhethetünk értelmi ismeretet Istenről*, hiszen róla nincs megelőző, érzékileg megalapozott tudásunk!<sup>13</sup> Röviden: a tomista pszichológia és episztemológia oldaláról nézve a szenttamási filozófiai istentan (*theologia naturalis*) elkerülhetetlenül érvénytelennek tűnik, mivel nem tudjuk „túllépni” (transzcendálni) az érzéki megismerés határait és ezért arra sem vagyunk képesek, hogy szellemi természetű ismerettárgyakat ragadjunk meg.

E komoly ellenvetéssel csak akkor tudunk megbirkózni, ha tüzetesebben megvizsgáljuk Szent Tamás tanítását az *emberi értelemről* (*intellectus*), mint ilyenről. Amint láttuk, az érzékeket működésükben szükségszerűen meghatározza a tárgyak bizonyos részleges megnyilvánulási formája. Ezzel szemben az értelem (*intellectus*), mely természeténél fog-

<sup>6</sup> *Reditio completa in seipso* – STh. I. 87,1.

<sup>7</sup> „Nisi convertendo se ad phantasmata.”

<sup>8</sup> STh. I. 84,7.

<sup>9</sup> STh. I. 84,7.

<sup>10</sup> „Nihil in intellectu quod prius non fuerit in sensu.”

<sup>11</sup> STh. I. 88,1.

<sup>12</sup> STh. I. 84,7 ad 3.

<sup>13</sup> *Deus non fuerit prius in sensu.*

va nem érzéki képesség, anyagtalan, azaz szellemi természetű, sajátosan az a szellemi megismerő képesség bennünk, amelynek segítségével magát a *léte* ismerjük meg. Az értelem tehát, mint ilyen az a megismerő képesség, ami önmagában nézve a létre irányul. Az *intellectus* tárgya az, ami *intelligibilis* (érthető). Ám csak az érthető, ami a ténylegesség (*actus*) állapotában van és részeseedik a létben, és ugyanakkor mindaz, ami ténylegesen *létezik*, egyben *érthető* is (amennyiben az aktus állapotában van) és *részeseedik* a létből. Ha így szemléljük az emberi értelmet, akkor már úgy kell fogalmaznunk, hogy a megismerés során az értelem elsődleges tárgya a *lét* (létező).<sup>14</sup>

Az értelem *elsődlegesen* tehát a tárgyban lévő *létezési mozzanatot* („létezőt”) kívánja megismerni, és nem a részleges jellegű érzéki mozzanatot. Éppen ezért az értelem igenis meg tudja ragadni az anyagi dolgok *lényegét*, de csak annyiban, amennyiben a dolog *létezési mivoltát* is megismerte. A megismerés során az csupán a *második lépés*, amikor az értelem arra irányul, hogy a dolog *részleges* létezési mozzanatát ragadja meg, hiszen az első fokozat nem más, minthogy az elme a létezés egyetemességébe helyezi a létezőt, s a maga – akárhányszor még körül nem határolt – egyetemességében ismeri meg a létező dolgokat. Ám az emberi értelem „megtestesült” szellem és ezért szükségszerűen fordul a képzetek felé (*conversio ad phantasmata*), s ebben az összefüggésben valóban az elsődleges megragadás (*apprehensio*) szintjén megismerésének természetes tárgya az *érzékelhető* dolog lesz. Ámde épp szellemisségéből következik, hogy nem áll meg a tárgynál, hanem folyvást a lét egészére (általánosságára) irányul aktivitása során. Mivel az értelem (*intellectus*) emberi képesség, ezért az érzéki adatokból, tényekből, anyagi létezőkből kell kiindulnia a megismerésben, ám ugyanakkor – úgyszintén azért, mert *emberi* képesség – az érzéki jelenségek „mögé” is tud látni. A létezők világa ugyanis nem csupán az anyagi létezőket öleli fel, hanem a szellemieket is. Az anyagi dolog érthető szerkezete, a *lényeg* ugyanis szellemi természetű. Az értelem tehát képes az anyagtalan létezők megismerésére is, de csak annyiban, amennyiben az anyagtalan való az anyagi-érzékiben nyilvánul meg. Vagyis az értelem az érzéki világban van, és ezáltal jut el a szellemi valósághoz annyiban, amennyiben az anyagi dolgok *viszonyban* (*relatio*) vannak az anyagtalan tárgyakkal. Az *emberi értelem*, mint „*megtestesült szellem*”, mint „*tabula rasa*” („üres tábla”), melynek sajátos tárgya a dolgok anyagi lényege, saját erejével nem képes *Isten* direkt megismerésére. De az érzékelhető létezők, mint véges, esetleges dolgok – Szent Tamás nézete szerint – képesek *föltárn* a *viszonyukat* Istenhez, úgyhogy ezen az úton az értelem már fel tudja ismerni, hogy van Isten. Sőt mi több, az érzékelhető valóság úgy tárul fel az értelem számára, hogy Isten *oksági* hatása megismerhető és bizonyos határon belül az értelem még arra is képes, hogy Isten létén túl, Isten lényegéről és természetéről is valamit megtudjon. Azt azonban le kell szögezni, hogy ez a tudás nem egyértelmű (*univoc*), hanem csupán *hasonlósági* (*analog*) értelemben vett ismeretet nyújt Istenről. A „*conversio ad phantasmata*” elvének ismeretelméleti elve tehát azt mondja ki, hogy jóllehet direkt értelmi ismeretünk nem lehet Istenről, de a létezők (és a lét) megismerésének útján az érzéki ismeretek közvetítésével igenis feltárolhat az elme előtt Isten léte, lényege – ám csak *analog*, *indirekt* és *tökéletlen* (*imperfect*) tudás formájában. Röviden ez azt jelenti, hogy az ész segítségével az ember megismerheti Istent úgy, mint a létező dolgok legvégső *okát*, de

<sup>14</sup> „Intellectus respicit suum obiectum secundum communem rationem entis; eo quod intellectus possibilis est, quo est omnis fieri (STh. I.88,1). Primo autem in conceptione intellectus cadit ens; quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, inquantum est actu... Unde ens est proprium obiectum intellectus.” (STh. I.5,2)

csak a fokozás (*excessum*) és az „elmozdítás” (*remotio*)<sup>15</sup> útján, amit úgy kell érteni, hogy Istenről a végtelenségig felfokozva állíthatjuk a teremtményi tökéletességeket, és ugyanakkor megfosztjuk őt mindazon tulajdonságoktól, amelyek a teremtett világban tökéletlenség formájában jelennek meg.

Az előbbi nézet abban a feltételezésben van megalapozva, mely az emberi értelem *aktív tevékenységét* hangsúlyozza. Amennyiben ugyanis az emberi értelem pusztán passzív befogadó jellegére tekintünk, és a „*conversio ad phantasma*” folyamatának összefüggésében azt valljuk, hogy fogalmaink csupán szenvedőleges okság által jönnek létre a tudatban, akkor ebből nyilvánvalóan az következik, hogy a természetes ésszel való istenismeret nem lehetséges. Ám az értelem *aktív ereje* alkalmassá teszi az elmét arra, hogy fölismerje a *viszonyt (relatio) az anyagtalan és az anyagi természetű, érzékelhető létezők között*. Ezért nyugodtan mondhatjuk, hogy az érzéki megismerés nem lehet teljes összefüggésben *oka* az értelmi megismerésnek, hanem inkább azt kell hangsúlyoznunk, hogy az érzéki megismerés a szellemi megismerés „anyagi oka” (*causa materialis*) és hordozója. A képzetet a „cselekvő értelem” teszi érthetővé (*intelligibile*) az elvonatkoztatás által. Amennyiben az érzéki megismerés nem teljes és tökéletes oka az értelmi megismerésnek, „akkor nem kell csodálkozni azon, hogy túlhatol az érzéki megismerés határain”.<sup>16</sup>

Az emberi szellem – ami a testtel szubsztanciális egységben van – megismerésének természetes és sajátos tárgya az anyagi dolgok *lényege*. Épp e lényegeket ismerete által képes az elme eljutni a „*láthatatlan dolgok*” ismeretéhez – tanítja Aquinói Tamás. Ám ezen anyagtalan tárgyakat csak a „megfosztás útján” (*per remotionem*) vagyunk képesek megismerni, vagyis úgy, hogy tagadjuk felőlük az érzékelhető tárgyakra jellemző sajátos vonásokat és csak *analóg* (hasonlósági értelemben vett) kijelentéseket teszünk róluk. „Mindeztől” azonban mégsem vagyunk képesek megismerni az anyagtalan létezőket, jóllehet az aktív értelem ereje folytán, létezésüket és lényegüket felismerhetjük.

<sup>15</sup> STh. I. 84,7 ad 3.

<sup>16</sup> STh. I. 84,6 „in corpore” és ad 3.

## Az életvédelem kritikus pontjai (abortusz, sterilizáció, drogfogyasztás, „eutánázia”)

### BEVEZETÉS

Az emberi élet védelme kiemelten fontos terület: az ember felelős az életért. Olyan alapvető értékről van szó, amely nélkül emberi egészség, testi épség és boldogság sem létezik. Ennek megfelelően az emberi életet fokozott tisztelet és védelem illeti meg. Különös gondoskodás és szeretet övezi a legártatlanabb és legkiszolgáltatottabb embert: azt az embert, „aki jelentkezik az életre”, miként II. János Pál pápa fogalmazott az *Evangelium vitae* kezdetű enciklikájában: „olyan ártatlan, hogy ennél ártatlanabban el sem lehet képzelni”, „gyenge, annyira tehetetlen, hogy még egy újszülött sírásának és nyöszörgésének védekező jeleitől is meg van fosztva”, „teljesen rá van hagyva annak oltalmára, aki méhében hordozza”.<sup>1</sup>

### A) ÁLTALÁNOS RÉSZ

#### 1. Az életvédelem szentírási alapjai

A *Bölcsesség könyvében* olvashatjuk, hogy „A halált nem Isten alkotta, Ő nem leli örömét az élők pusztulásában. Hisz mindent azért teremtett, hogy legyen, és a világ teremtményei az üdvösségre szolgálnak. Nincs bennük pusztító mérég, és a földön nem az alvilág uralkodik.”<sup>2</sup> Isten az életet akarta, és mindent ebből az egyetlen szempontból, az emberért alkotott. „Isten ugyanis halhatatlanságra teremtette az embert, és saját lényének kép-másává tette.”<sup>3</sup> Az ember az egyetlen, akit Isten a saját képére és hasonlatosságára teremtett, a teljes és tökéletes életre.<sup>4</sup>

\*A szerző állam- és jogtudományi, valamint kánonjogi doktor, a Magyar Tudományos Akadémia Állam- és Jogtudományi Bizottságának köztestületi tagja.

<sup>1</sup> II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Evangelium vitae kezdetű enciklika az élet védelméről* (ford. Diós, I.), 1995. március 25., in *Acta Apostolicae Sedis* (AAS) 87 (1995), 401–522., *Pápai Megnyilatkozások* (PM) XXVI, Szent István Társulat (SZIT), Budapest 1995, 152, 58.

<sup>2</sup> Bölcs 1,13–14.

<sup>3</sup> Uo. 2,23.

<sup>4</sup> Ter 1,27; Bölcs 9,3.

Isten parancsolatának, mely az emberi életet oltalmazza („*Ne ölj!*”<sup>5</sup>), a legmélyebb szempontja az, hogy feltétlen tiszteletet és szeretetet követel minden ember élete iránt.<sup>6</sup> Az emberi élet – *fogantatása pillanatától* kezdve – Isten védelme alatt áll.<sup>7</sup> Ő lehelte azt az emberbe, az Ő ajándéka.<sup>8</sup> *Jeremiás próféta könyvében* szerepel: „Mielőtt megalkottalak anyád méhében, már ismertelek; mielőtt megszülettél volna, fölszenteltelek, és prófétául rendelvelek a nemzetek javára.”<sup>9</sup> – ennél fogva: az élet véget vetéséhez, visszavonásához csak Istennek van joga. Az élet, főként az emberi élet tehát valójában egyedül Istené. Miként a *zsoltóros* mondja: „Tenálad van az élet forrása”<sup>10</sup>, „anyám méhében te szőtted a testem. . .”<sup>11</sup>; vagyis az emberi élet a születés előtt is szent és sérthetetlen.

A Szentírás kulturális és vallásos világában az öregséget is tisztelettel és megbecsüléssel vették körül, az *öreg ember* bölcsességében és tapasztalatában pótolhatatlan gazdagságot láttak a család és a társadalom számára.<sup>12</sup> Az igaz ember nem azt kéri, hogy meneküljön meg az öregségtől és annak terhétől, hanem épp ellenkezőleg, a *Zsoltórok könyve* szerint így imádkozik: „Te vagy, Istenem, bizodalمام, Uram, te vagy reményem ifjúságom óta. . . öregkoromra, aggságomban se hagyj el Istenem! Hadd hirdessem e nemzeteknek karodat, és minden utódomnak hatalmadat, és igazságosságodat, Istenem, amely fölér az égig!”<sup>13</sup> *Izajás próféta könyvében* a messiási idő ideális állapotát pedig ekként láthatjuk: „Nem lesz többé benne olyan gyermek, aki csak néhány napig él; sem öreg ember, aki ne töltené be élete napjait. . .”<sup>14</sup>

Az újszövetségi Szentírás alapján tudjuk: Isten szeretete – *Jézus Krisztus* tanításában – kiterjed az „ellenség” szeretetére, az üldözőkért, rágalmozókért való imádkozásra, a haragosokkal való jótevésre, az átkozókra való áldásra, s „ha arcul üt valaki, tartsd neki oda a másik arcodat is” parancsára, vagyis az önzetlenségre és irgalmasságra.<sup>15</sup> Jézus Krisztus eme isteni tanításával is védi az emberi életet mind földi, mind mennyei valóságában; számára az ember élete szent és sérthetetlen.

A *felebaráti szeretet* pozitív parancsa<sup>16</sup> tehát magában foglalja a „*Ne ölj!*”<sup>17</sup> parancsolatot.<sup>18</sup> A szeretet kizárja, tiltja az emberölést; az emberi élet a *fogantatás pillanatától a természetes végéig* védendő; ez *természettörvény* is.<sup>19</sup> Jézus Krisztus a föltámadásról bizonyosságot adva maga is kijelenti, hogy Isten nem a holtak Istene, hanem az élőké;<sup>20</sup> föltámadásával a halált is és a bűnt is legyőzte.<sup>21</sup>

<sup>5</sup> Kiv 20,13; 23,7; MTörv 5,17.

<sup>6</sup> Ter 1,26–31.

<sup>7</sup> Iz 46,3.

<sup>8</sup> Ter 2,7; Zsolt 127,3.

<sup>9</sup> Jer 1,5.

<sup>10</sup> Zsolt 36,10.

<sup>11</sup> Uo. 139,13–16; vö. MTörv 32,39. Ld. még Zsolt 22,10–11; 71,6; vö. Jób 10,8–12; és Kiv 21,22; továbbá: Lev 18,21; Jer 32,35 (vö. Lev 20,1–5; MTörv 12,31; 1Kír 16,34; 2Kír 16,3; 17,17; 21,6; Jer 7,31; Ez 16,20–21).

<sup>12</sup> 2Makk 6,23.

<sup>13</sup> Zsolt 70,5,18–19.

<sup>14</sup> Iz 65,20.

<sup>15</sup> Mt 5,38–48; Lk 6,27–36; 10,25–37.

<sup>16</sup> Jn 13,34–35; 15,12–13; Róm 13,8–10; Gal 5,14; 1Jn 3,11,16,23–24.

<sup>17</sup> Mt 5,21.

<sup>18</sup> 1Jn 3,12. („Ne tegyünk úgy, mint Káin, aki a gonosztól való volt, és megölte testvérét. Miért ölte meg? Mert az ő tettei gonoszak voltak, a testvére tettei ellenben igazak.”)

<sup>19</sup> Róm 2,14–15; vö. Mt 18,6; Mk 9,42; Lk 1,41–45; 18,15–17; Gal 5,19–21; Jel 9,20–21; 21,8; 22,15.

<sup>20</sup> Mt 22,32.

<sup>21</sup> 1Kor 15,20–28.

II. János Pál pápa az *Evangelium vitae* kezdetű enciklikájában írja: „A szentírási szövegek, melyek soha nem beszélnek szándékos abortuszról, nem is tartalmazzak rá vonatkozó kifejezett és közvetlen tilalmakat, úgy tekintik a magzatot, hogy természetes következetességgel rá is érvényes Isten »ne ölj« parancsa. ...”<sup>22</sup> – „...amit e legkisebb testvéreim közül eggyel is tettetek, velem tettétek.”<sup>23</sup>

A Magyar Katolikus Püspöki Konferencia 2003-ban kiadott, *Az élet kultúrájáért* című bioetikai körlevele a következőket tartalmazza: „A kereszténység történelmének kezdetétől fogva igen nagy figyelmet fordított az emberi életnek az Istennel való különleges kapcsolatára, transzcendens eredetére, ám a Szentírásban kifejezetten a magzatvédelemre vonatkozó részeket nem találunk.”<sup>24</sup> Ennek oka részben az lehet, hogy az emberi élet transzcendens eredete és ebből fakadó tisztelete a Szentírás egészét áthatja, részben pedig az, hogy az abortusz gyakorlata ténylegesen ismeretlen volt Izraelben. Az őskeresztény idők és az egyházatyák korának görög-római társadalmában az abortuszt széles körben gyakorolták. Ezzel a pogány magatartással szemben az ősegyház markáns, életet védő és tisztelő tanúságtétele sajátos keresztény vonása volt az ókor krisztuskövetőinek.”<sup>25</sup>

## 2. Az élet védelme az Egyház tanításában

Az Egyház az első századtól kezdve hangsúlyozta minden szándékos abortusz erkölcsi rosszasságát. „Ez a tanítás nem változott és változatlan marad. A közvetlen, azaz akár célként, akár eszközként szándékolt abortusz súlyosan ellenkezik az erkölcsi törvénnyel.”<sup>26</sup>

A II. Vatikáni Zsinat *Gaudium et spes* kezdetű lelkipásztori konstitúciójának megfogalmazásában az életet a fogantatástól kezdve a legnagyobb gondal oltalmazni kell: az abortusz és a csecsemőgyilkosság szégyenletes gaztett („utálatos bűncselekmény”).<sup>27</sup> A Hittani Kongregációnak a kezdődő emberi élet tiszteletéről és az utódnemzés méltóságáról szóló *Donum vitae* kezdetű instrukciója szerint: „A személy elidegeníthetetlen, alapvető jogai közé tartozik az élethez és a testi épséghez való jog, mellyel minden emberi teremtmény rendelkezik fogantatása pillanatától egészen a halálig.”<sup>28</sup> „A magzatot a fogantatás pillanatától megillető tiszteletből és védelemből következik, hogy a törvénynek megfelelő büntetéssel kell válaszolnia a magzat jogainak bármely szándékos megsértésére.”<sup>29</sup>

<sup>22</sup> EV 61.

<sup>23</sup> Mt 25,40; vö. Zsid 12,24.

<sup>24</sup> Kiv 21,22.

<sup>25</sup> *Didaché* 2,2; *Barnabás-levél* 9,5; TERTULLIANUS, *Apologetika*, 9,8; *A Katolikus Egyház Katekizmusa* (KEK) (1997. augusztus 15.), A latin mintakiadás fordítása, SZIT, Budapest 2002, 863, 2271, 2322. „Az Egyháznak ez a megfogant élet melletti elkötelezettsége a II. Vatikáni Zsinat tanításában, az Egyházi Törvénykönyvnek (CIC) az abortuszhoz egyházi büntetést kapcsoló, tanúságtévő erejű 1398. kánonjában, és II. János Pál pápa *Evangelium vitae* kezdetű enciklikájában is egyértelműen megmutatkozik.” – Ld. Magyar Katolikus Püspöki Konferencia, *Az élet kultúrájáért, A Magyar Katolikus Püspöki Konferencia körlevele a bioetika néhány kérdéséről*, SZIT, Budapest 2003, 146 (MKPK 2003. évi bioetikai körlevele), 17; II. Vatikáni Zsinat, *Gaudium et spes* kezdetű lelkipásztori konstitúció az Egyház és a mai világ viszonyáról (GS), Róma 1965. december 7., in AAS 58 (1966), 1025–1115, 27, 51; EV 58–63.

<sup>26</sup> KEK 2271, 2322; EV 54.

<sup>27</sup> GS 51; KEK 2322; EV 58, 62.

<sup>28</sup> Hittani Kongregáció, *Donum vitae* kezdetű instrukció a kezdődő emberi élet tiszteletéről és az utódnemzés méltóságáról (DonumV) (ford. Gresz. M.), 1987. február 22., in AAS 80 (1988), 70–102. [www.katolikus.hu/roma/bioetika](http://www.katolikus.hu/roma/bioetika) – 2002. május 13.), III.

<sup>29</sup> Uo.; 1983. évi *Codex Iuris Canonici* (CIC) 1397–1398k, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (CCEO) 1450k. 1–2. § (vö. 1917. évi *Codex Iuris Canonici* 2350k); HÁMORI, A., *Életvédelem a katolikus Egyház jogrend-*

A törvényerővel kiadott<sup>30</sup> *Katolikus Egyház Katekizmus*a értelmében az emberi életet fogantatása pillanatától feltételek nélkül tisztelni és védeni kell; az emberi lény<sup>31</sup> személyi jogait létének első pillanatától fogva el kell ismerni, ezek közé tartozik minden ártatlan lény sérthetetlen joga az élethez.<sup>32</sup> „Mivel a magzattal fogantatása pillanatától kezdve személyként kell bánni, épségét a lehetőségekhez képest a többi más élőlényhez hasonlóan védelmezni, gondozni és ápolni kell.”<sup>33</sup>

II. János Pál pápa az *Evangelium vitae* kezdetű enciklikájában a következőket írja: „Vannak, akik azzal próbálják igazolni az abortuszt, hogy a fogamzás gyümölcseről legálább néhány napig nem lehet megállapítani, hogy emberi személy életéről van-e szó. Ezzel szemben »amint a petesejt megtermékenyül, megkezdődik egy élet, mely nem az apáé, nem is az anyáé, hanem egy új emberi lényé, aki önmagáért növekszik. Soha nem lesz emberré, ha első pillanatától fogva nem az. A legújabb genetikai kutatások ezt a kezdetűtől fogva nyilvánvaló dolgot nagyon megerősítik...«<sup>34</sup> Ámbár semmiféle tapasztalati módszerrel nem lehet kimutatni a szellemi lélek jelenlétét, az emberi embrió tudományos megfigyelése »olyan adatokat szolgáltat, melyekből az értelem fölismerheti, hogy az emberi élet első rezdülésétől jelen van a személy: miért ne volna tehát ez az emberi élőlény emberi személy is?«<sup>35</sup> Egyébként e dolog oly nagy jelentőségű, hogy erkölcsi szempontból már a személy jelenlétének pusztá valószínűsége is teljesen kizár minden olyan beavatkozást, mely az emberi élet csírájának kiirtására irányul. Ezért a tudományos vitákon és a filozófusok véleményén túl, melyekhez a Tanítóhivatal kifejezetten soha nem csatlakozott, az Egyház mindig tanította és ma is tanítja, hogy az emberi nemzés gyümölcset létének első pillanatától fogva feltételek nélkül megilleti az a tisztelet, mely erkölcsileg az emberi személynek testi-lelki mivoltában jár: »Az emberi lényt fogantatásától kezdve személynek kell tekinteni és így kell vele bánni, éppen ezért ettől a pillanattól el kell ismerni személyi jogait, melyek között az első az ártatlan emberi lény élethez való sérthetetlen joga«<sup>36</sup>.<sup>37</sup> „...Az animációról, a szellemi lélek megjelenésének pontos idejéről

jében világi jogi összehasonlítással, SZIT, Budapest 2006, 13, 15, 123–208. („Az Egyház jogi tanítása az első századoktól kezdve büntetéssel sújtotta azokat, akik az abortusz bűnével szennyezték be magukat, s ezt a gyakorlatot hol súlyosabb, hol enyhébb büntetésekkel a későbbi időkben is folytatták.” – EV 62.)

<sup>30</sup> Ld. *constitutio apostolica*: a KEK francia nyelvű kiadását 1992. október 11-én elrendelő *Fidei depositum* kezdetű apostoli rendelkezés; *litterae apostolicae*: a KEK latin nyelvű kiadását 1997. augusztus 15-én elrendelő *Laetamur magnopere* kezdetű apostoli levél. Vö. CIC 29k. Vonatkozó irodalom: ERDŐ, P., *Egyházjog*, SZIT, Budapest 2005<sup>4</sup>, 91–95.

<sup>31</sup> Vö. az Európa Tanácsnak az emberi lény emberi jogainak és méltóságának a biológia és az orvostudomány alkalmazására tekintettel történő védelméről szóló, Oviedóban, 1997. április 4-én kelt egyezménye: Az emberi jogokról és a biomedicináról szóló Egyezmény, valamint az Egyezménynek az emberi lény klónozásának tilalmáról szóló, Párizsban, 1998. január 12-én kelt Kiegészítő Jegyzőkönyve kihirdetéséről szóló 2002. évi VI. törvény (ld. Convention on Human Rights and Biomedicine – Emberi Jogi és Orvosbiológiai Konvenció, „Európai Bioetikai Konvenció”).

<sup>32</sup> KEK 2270; DonumV I, 1.

<sup>33</sup> KEK 2274, 2323. Vö. II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Familiaris consortio* kezdetű apostoli buzdítás az egész katolikus Egyház püspökeihez, papjaihoz és híveihez a keresztény család feladatairól a mai világban (FC), 1981. november 22. (ford. Diós, I.), in AAS 74 (1982), 81–191; PM V, SZIT, Budapest 1982, 148 (2002, 114); II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Beszéd az ENSZ 34. közgyűlésén*, 1979. október 2., 21., in AAS 71 (1979), 1159; in *Katolikus Szemle* 31 (1979), 289–297; Hittani Kongregáció, *Nyilatkozat a művi abortuszról*, 1974. november 18., in AAS 66 (1974), 730–747. (MA), 11–13.; Egészségügy Pápai Tanácsa, *Az Egészségügyben Dolgozók Chartája*, Vatikánváros 1994, 61. (Római Dokumentumok IX. *Az Egészségügy Pápai Tanácsa dokumentuma* [ford. Leszkovszky Gy. P.], SZIT, Budapest 1998, 134; EDC.)

<sup>34</sup> MA 12–13.

<sup>35</sup> DonumV I, 1.

<sup>36</sup> Uo.

<sup>37</sup> EV 60.

folytatott tudományos és filozófiai viták soha nem okoztak kétséget az abortusz elítélése körül.<sup>38</sup>

Az Egyház tehát az emberi életet a *fogantatás pillanatától*<sup>39</sup> kezdve védendőnek tartja,<sup>40</sup> és a jogszerűség elismerését a magzat számára is megkívánja.<sup>41</sup> „...nincs az emberi egyedfejlődésben olyan szakasz, amely a magzathoz, mint emberi lényhez való viszonyulást alapjaiban megváltoztatná.”<sup>42</sup> „...a nemzésben az ember különleges módon működik együtt a Teremtővel, ...”<sup>43</sup> (minden ember szívébe írva hordozza az élet igénylését; az ember a teljes és tökéletes életre teremtett): ez alapozza meg a fejlődő, születő és a haldokló<sup>44</sup> emberi lélethez való helyes keresztény erkölcsi magatartást.<sup>45</sup> <sup>46</sup> A magzati élet védelme nem szakítható el annak természetébe írt lehetséges jövőjétől és Istennel való különleges kapcsolatától. Az emberi élet alapvető, örök érték; Isten ajándéka, amely a kezdetétől a végéig szent és sérthetetlen valóság.<sup>47</sup> Az élet nem pusztán személyes, hanem közösségi, társadalmi érték is. Ennek megfelelő védelmét a világi társadalmakban is biztosítani kell.<sup>48</sup> Az ember sérthetlensége elsődleges és alapvető módon az emberi élet sérthetlenségében jelentkezik.<sup>49</sup> Az ember élete (az élethez való jog) minden személyi jog forrása és feltétele.<sup>50</sup> Az élethez való jog alanya az ember, fejlődése bármely szakaszában, a *fogantatás pillanatától a természetes halálig*, és bármilyen körülmények között.

Az ember megőlése, az élet kioltása, így a magzatelhajtás is súlyos bűn („szégyenletes gaztett”), amely ellenkezik a természettörvénnyel.<sup>51</sup> Az élettel nem egyeztethető össze a személyi méltóság bármilyen megsértése.<sup>52</sup> Az ember élete és méltósága érinthetetlen. Az embernek tisztelettel kell lennie minden emberi teremtmény személyes méltósága iránt, létének első pillanatától kezdve. Az emberi méltóság alapja nem az értelem és szabad akarat gyakorlásának aktuális képessége, hanem az *emberi fajhoz* tartozás ténye.<sup>53</sup>

<sup>38</sup> Uo. 61.

<sup>39</sup> Pontificia Commissio ad Codicis Canones Authentice Interpretandos (PCI), Responsum (Resp.), 1988. január 19., in AAS 80 (1988), 1818. („...eiusdem fetus occisione quocumque modo et quocumque tempore a momento conceptionis procuratur.”); KEK 2270.; EV 44.; MA, in AAS 66 (1974) 738.; Donum V I., 1., 3., in AAS 80 (1988) 78–79., 98–99.; EDC 35.; MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 24–25., 27–29., 32., 60. (ad animatio: 18–19.). Vö. SERRA, A.–COLOMBO, R., *A humánembrió identitásának és státuszának kérdése természettudományos szempontból*, in *A humánembrió identitása és jogállása (A Pápai Életvédő Akadémia dokumentációja)* (szerk. Dios Vial Correa, J. de-Sgreccia, E.), MKPK Püspökkari Családpasztorációs Bizottság (PCsB), Budapest 2001, 130–196.

<sup>40</sup> CIC 1398k, vö. 1397k; CCEO 1450k 2. §, vö. uo. 1. §.

<sup>41</sup> MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 41. Vö. KEK 2270–2273.

<sup>42</sup> MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 28.

<sup>43</sup> Uo.

<sup>44</sup> Vö. uo. 68–120.

<sup>45</sup> Uo. 28.; Ter 1,27; Bölcs 9,2–3; EV 7.

<sup>46</sup> MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 13., 28., 33–34.

<sup>47</sup> Vö. Ter 4,8; Kiv 24,8; Lev 17,11; Mt 26,28; Jn 3,16; 13,1; 19,34; Róm 2,14–15; 1Kor 15,54–55; Zsid 7,25; 1Pt 1,18–19; Jel 21,4; GS 43., 51., 73–76.; KEK 2258., 2263–2267., 2321.; II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Christifideles laici kezdetű szinódus utáni apostoli buzdítás a világi hívőknek az Egyházban és a világban betöltött hivatásáról és küldetéséről*, Róma 1988. december 30., in AAS 81 (1989), 460–468., PM XX, SZIT, Budapest 1990, 102–112. (CL), 37–39., 42.; EV 2., 9., 16., 22., 25., 56.; MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 34., 36., 199., 270.

<sup>48</sup> Vö. KEK 2274., 2323.

<sup>49</sup> CL 37–39., 42.; GS 43., 73–76.

<sup>50</sup> Uo.; vö. EV 20. (az élethez való jog „az alapvető jogok legelsője”).

<sup>51</sup> GS 27., 51.; KEK 2271., 2322.; EV 11., 13., 16., 58–63.; Donum V I., 2–3.; MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 17. Vö. Zsolt 139,15; Jer 1,5; Mt 25,40; Mk 8,36; Lk 16,19–31; Jak 2,15–16.

<sup>52</sup> MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 266. („Emberi embriókat vagy magzatokat kísérlet tárgyául vagy eszközzel használni bűncselekmény emberi méltóságuk ellen.”)

<sup>53</sup> Uo. 12., 88.



Összefoglalva az eddigiekben mondottakat: „Minden emberi élet a fogantatás pillanatától<sup>54</sup> a halálig szent, mert az emberi személyt az élő és szent Isten önmagáért akarta a maga képre és hasonlatosságára teremteni.”<sup>55</sup> Az ember tehát különleges helyet foglal el a teremtmények között: az egyetlen, akit Isten önmagáért akart,<sup>56</sup> és aki párbeszédre képes vele.<sup>57</sup> Az ember az egyetlen, akit Isten saját képre és hasonlatosságára teremtett (a teljes és tökéletes életre).<sup>58</sup> Ez a Teremtő szentségéhez való hasonlatossága az ölés tilalmának legvégső alapja.<sup>59, 60</sup> Az ember megölése súlyosan ellenkezik a személy méltóságával és a Teremtő szentségével.<sup>61</sup> A tízparancsolat összefüggésében a „Ne ölj!” parancsa<sup>62</sup> a keresztyén hagyomány szerint az ártatlan emberi élet közvetlen és szándékos kioltását tiltja.<sup>63</sup> Az emberi

<sup>54</sup> MA 12–13.; Donum V I., 1., 3., III; PCI, Resp., 1988. január 19., in AAS 80 (1988), 1818.; KEK 2270., 2274.; EV 44.; EDC 35.; MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 24–25., 27–30., 32., 41–42., 60.; Serra, Angelo–Colombo, Roberto, *A humánembrió identitásának és státuszának kérdése természettudományos szempontból*, in *A humánembrió identitása és jogállása (A Pápai Életvédő Akadémia dokumentációja)* (szerk. Dios Vial Correa, J. de-Sgreccia, E.), MKPK PCsB, Budapest 2001, 130–196.

<sup>55</sup> KEK 2319., 1703. („A szellemi és halhatatlan lélekkel fölrüházott emberi személy a Földön »az egyetlen teremtmény, amelyet Isten önmagáért, vagyis az emberi személyért akart«. Fogantatása pillanatától örök boldogságra rendelt lény.”) Vö. 1Jn 4,7–8,11,19; Jn 4,19: „Azért szeretjük (az Istent), mert ő előbb szeretett minket.”; Kol 1,15; GS 36.; II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Veritatis splendor kezdetű enciklika a katolikus Egyház minden püspökének az Egyház erkölcstanának néhány alapvető kérdéséről*, 1993. augusztus 6., in AAS 85 (1993), 1133–1228. (VS), 10., 34., 92. (ford. Diós, I.), PM XXIV, SZIT, Budapest 1993, 149. II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Mulieris dignitatem kezdetű apostoli levél a nő méltóságáról*, 1988. augusztus 15., in AAS 80 (1988), 1667–1718. (MD), 7., 10., 17–19.; MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 8.: „Amikor az Isten iránti érzés megsérül, veszélybe kerül az ember iránti érzés is: »a teremtmény a Teremtő nélkül a semmibe zuhan (...), és ha Isten feledésbe merül, maga a teremtmény érthetetlenül válik« (GS 36). Ha az ember az élet pusztá fizikai valóságának foglya lesz, akkor az bizonyos értelemben »dologgá« silányul, amely könnyen szabadon uralhatóvá és manipulálhatóvá válik. Így a lét értékei helyébe a birtoklás dolgai lépnek.” Az élet határpontján lévő ember fizikai és lelki értelemben fokozottan sebezhető és kihasználható; a gyenge ember védelmének, támogatásának igazi forrása emberi mivolta, filozófiai kifejezéssel élve ontológiai (lételméleti) meghatározottsága, illetve istenképisége és megváltott volta, aminek a jogalkotásban is tükröződnie kell (ld. uo. 119–120.).

<sup>56</sup> Vö. GS 14., 24.; VS 13.; MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 209.

<sup>57</sup> MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 13.; továbbá uo. 14. Vö. XII. PIUSZ PÁPA, *Sacra virginatis kezdetű enciklika II*, in AAS 46 (1954), 174. Ld. még II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Beszéd a Pápai Életvédő Akadémia évi közgyűlésének alkalmából*, 2001. március 1., in AAS 93 (2001), 445–448.; II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Beszéd a Rota Romana bíráihoz és tisztségviselőihez*, 2001. február 1., in AAS 93 (2001), 358–365.; II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Nuntius ad Germaniae Episcopos missus*, 1999. június 3., in AAS 91 (1999), 1072–1075.; II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Beszéd a Pápai Életvédő Akadémia évi ülésének résztvevőihez*, 1999. február 27., in AAS 91 (1999), 878–882.; II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Nuntius Episcopis Germaniae missus*, 1998. január 11., in AAS 90 (1998), 601–607.; II. JÁNOS PÁL PÁPA, „*Vitae mysterium*” motu proprio, in AAS 86 (1994), 386.; II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Redemptoris Mater kezdetű enciklika a Szűzanyáról*, 1987. március 25., in AAS 79 (1987), 424–425. (RM), 46.; II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Beszéd a jegyesekhez*, Kinshasa, 1980. május 3., in AAS 72 (1980), 462.; VI. Püspöki Szinódus, *Üzenet korunk keresztyén családjaihoz*, 1980. október 24.; Olasz Katolikus Püspöki Konferencia, „*Keresztyén közösség és a születő emberi élet fogadtatása*” körlevél, 1978. december 8.

<sup>58</sup> Ter 1,27; 2,7; Bölcs 9,2–3; EV 7. Vö. MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 150., 172., 174., 209., 270. („Az emberi élet értéke az Isten képre és hasonlatosságára történt teremtettségéből és a Jézus Krisztus általi megváltásból fakad, ...” – ld. EV 25.: „Krisztus véréből meríti minden ember az erőt, hogy az élet oldalára álljanak. Éppen ez a vér a remény legerősebb indítéka, sőt az abszolút biztonság alapja ara, hogy Isten terve szerint a győzelem az élet lesz.”).

<sup>59</sup> Ter 9,6. Vö. Kiv 1,7–22.

<sup>60</sup> MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 13.; vö. uo. 28 („Az Isten képre és hasonlatosságára megalkotott, és társas kapcsolatait által meghatározott ember egyedüli célja, hogy testi, szellemi és lelki képességeiben egyre inkább kibontakozva eljusson végső céljához, Istenhez. Az ember tehát soha nem tehető pusztá tárgy vagy eszköz értékűvé; élete annak kezdetén sem szolgáltható ki egy másik ember vagy akár a társadalom céljaira.”), és 33–34.

<sup>61</sup> KEK 2320., 2322–2323.; EV 17. Vö. KEK 2263–2283.; EV 56.

<sup>62</sup> Kiv 20,13; MTörv 5,17; Mt 5,21–22. Vö. GS 29.

<sup>63</sup> Vö. Kiv 23,7; KEK 2261.; EV 57g.

élet Istentől függő, szent valóság,<sup>64</sup> amely kezdetétől fogva föltételezi a Teremtő tevékenységét, és mindig különleges kapcsolatban marad a Teremtővel, az emberi élet egyetlen céljával. Egyedül Isten az élet ura, kezdetétől a végéig: senki semmilyen körülmények között nem ragadhatja magához az ártatlan emberi élet közvetlen kioltásának jogát.<sup>65</sup>

## B) KÜLÖNÖS RÉSZ

### 3. Az abortusz fogalmi meghatározása és minősítése

*Abortuszon* – az alábbiak szerint – a magzat (embrió) szándékos megölése értendő, bármilyen módon illetve eszközzel (például spirállal, tablettával,<sup>66</sup> kémiai anyaggal<sup>67</sup>), és a fogantatás<sup>68</sup> pillanatától kezdve, bármilyen időben (függetlenül érettségi fokától, akár az ún. „fejletlen”, akár az ún. „fejlett”, az anya testén kívül is életképes magzatnak az anyaméhben vagy onnét való eltávolítása, vagy méhen kívüli, *in vitro*, mesterséges körülmények közötti megtermékenyítés során, illetve azt követően történő elpusztítása révén) is kövessék el azt.<sup>69</sup> („Magzat” alatt a megfogant, de élve még meg nem született emberi lényt értem, akkor is, ha mesterséges körülmények között van, a *fogantatás pillanatától* kezdve, azaz a még be nem ágyazódottat is, akit személynek, *teljesen jogalany*nak tartok, és akit ennek megfele-

<sup>64</sup> Vö. II. Vatikáni Zsinat, *Dei Verbum kezdetű dogmatikus konstitúció az isteni kinyilatkoztatásról*, Róma 1965. november 18. (DV), 4.; EV 2., 29–45., 53.; II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Levél a családokhoz*, 1994. február 2.

<sup>65</sup> KEK 2258.; vö. Ter 1,28; 2,15–18,24; 4,9–15; 5,1–3; 9,5–6; 15,5; Kiv 20,13; 21,12–27; 22,20–26; 23,7; 34,28; Lev 19,18; Szám 21,8–9; MTörv 5,17; 30,15–20; 32,4,39; 1Sám 2,6; 2Mak 6,23; 7,22–23; Jób 12,10; 34,15; Zsolt 8,5–6; 15,5; 21,10; 29,3–4; 70,5–6; 101,12; 102,3,14; 103,29; 115,10; 125–126; 127,3–4; 130,2; 138,1,13–16; Préd 3,11; Bölcs 2,23; 11,26; Sir 17,3,6,9; 41,5–6; Iz 35,5–6; 49,15; 53,10–11; 61,1; 65,20; 66,1–2,12–13; Jer 1,5; 2,13; 10,8–12; 19,4; 31,31–34; Bár 4,1; Ez 22,2–3; 24,6–9; 36,25–26; Oz 11,4; Ám 2,7; Mt 4,4,23–25; 5,17,21–22,38–48; 6,25–34; 7,12; 10,7–8; 19,4,16–18; 25,31–46; 27,52; Mk 6,13,17–29; 8,35; 10,45; 15,24–36,39; 16,18; Lk 1,24–25,38; 2,11; 4,18; 5,31–32; 23,33–34,43–46,48–49; Jn 1,1–5,12–13; 3,3,13–15,21,34; 5,26; 6,33,40; 8,12; 10,10,17; 11,4–6,25–26; 12,31–32; 14,6; 15,13; 19,30,37; ApCsel 7,38; 10,38; Róm 5,8,12–21; 8,29; 13,9–10; 1Kor 15,45; Kol 1,15; Zsid 1,3; 10,9; 1Pt 2,21; 1Jn 3,1–2,14–15; GS 12., 50.; EV 2., 39–41., 46–51., 55., 57.; FC 28.; DonumV Bev. 5., in AAS 80 (1988) 76–77.; EDC 42–43., 47., 136–137.; MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 13.

<sup>66</sup> Lásd a „Hoechst cég Roussel-Uclaf laboratóriuma által előállított RU 486 (mifepriszton) tablettát, amely a már beágyazódott magzatok méhnyálkahártyáról történő leválasztását okozza” (MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 38.). Vö. EDC 142. Ld. DI PIETRO, M. L.–CASINI, M., *Il mifepristone*, in *Medicina e Morale* 52 (2002/6), 1047–1079.

<sup>67</sup> EV 13–14.; Család Pápai Tanácsa, *Demográfiai fejlődésfolyamatok, etikai és pasztorális szempontok*, 1994. március 25., in *Enchiridion Vaticanum* 14. 332–375 (ford. Váróczi, Zs.; DEM), 36, SZIT, Budapest 1999, 64, 5–50; MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 38., 43.

<sup>68</sup> Vö. IX. PIUSZ PÁPA, „*Ineffabilis Deus*” bulla, 1854. december 8. DENZINGER, H.–HÜNERMANN, P., *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai* (ford. Fila, B.–Jug, L.; összeáll. Romhányi, B.–Sarbak, G.; szerk. Burger, F.), Örkömcés K.–SZIT, Bányaterenyé–Budapest 2004, 1515; Denzinger–Hünemann, 2800–2804.); VII. SÁNDOR PÁPA, „*Sollicitudo omnium ecclesiarum*” breve, 1661. december 8. (A Boldogságos Szűz Mária szep-lőtelen fogantatása; uo. 2015–2017.); IV. SIXTUS PÁPA, „*Grave nimis*” rendelkezés, 1483. szeptember 4. (tárgy: ua.; uo. 1425–1426.); uő., „*Cum praeexcelsa*” rendelkezés, 1477. február 27. (tárgy: ua.; uo. 1400.).

<sup>69</sup> MA, in AAS 66 (1974), 738.; DonumV I., 1–5., II., 8., III., in AAS 80 (1988), 78–83.; II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Levél a családokhoz*, 1994. február 2., 9. („Az ember már fogantatása pillanatában az isteni örökkévalóságra van rendelve.”), 15. („...fogantatásuk pillanatától...”); II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Dives in misericordia kezdetű eniklika az irgalmas Atyaistenről*, 1980. november 30., in AAS 72 (1980), 1215–1224. (DM), 72.; EDC 35. („Attól a pillanattól kezdve, amikor a petesejt megtermékenyült, új élet kezdődött meg, amely sem nem az apáé, sem nem az anyáé: új emberi lény élete, saját növekedésével. Sohasem válnék emberré, ha nem lenne már ember...”); Apostoli Szentszék, *Családjogi Charta*, 1983. október 22., 4. („Az emberi életet a fogantatás pillanatától kezdve feltétlenül tiszteltetn kell tartani és védelemben kell részesíteni.”), in *L'Osservatore Romano* 1983. november 29.; SC Off, Resp. ad episc. 1898. május 4., in *Acta Sanctae Sedis* 30 (1897/98), 703–704.; MKPK, *A boldogabb családokért*, Budapest

lő, teljes és feltétlen jogi védelem illet meg.<sup>70</sup> Ezt az ártatlan – és a világi „jog”-rendekeket tekintve<sup>71</sup> igen védtelen – személyt magzati korban lévő gyermeknek is nevezzük.<sup>72</sup>)

1999, 149. („... az emberi élet tökéletes tiszteletet és védelmet érdemel a fogamzás pillanatától kezdve. Az abortusz közvetlenül megsérti az emberi lénynek az élethez való alapvető jogát, ezért annak törvényesítését az ember méltóságának tisztelete kizárja. ...”). Már Nagy Szent Baszileosz kánonjai sem tettek különbséget „kiformálódott” és „még formátlan” magzat között: mindkét eseti körben gyilkosságnak minősült a cselekmény. Ld. ERDŐ, P., *Magzatvédelem a mai egyházjogban*, in *Távlatok* 5 (1995/3–4), 343–344.; Erdő Péter, *Egyházjog*, SZIT, Budapest 2005<sup>4</sup>, 667. Vö. CAPARROS, E.–THÉRIAULT, M.–THORN, J., *Code de droit canonique bilingue et annoté*, Montreal 1999, 1008, 1510; Carrasco De Paula, I., *Vent’ anni di cultura contraccettiva*, in „*Humanae vitae*”: venti anni dopo, *Atti del II Congresso Internazionale di Teologia Morale* (Roma, 1988.), Milano 1989. 688–699.; *Az Egyházi Törvénykönyv, A Codex Iuris Canonici hivatalos latin szövege magyar fordítással és magyarazattal* (szerk., ford. és a magyarazatot írta: Erdő, P.), SZIT 1248 (ET), Budapest 2001<sup>4</sup>, 942–943., 1159.; LÓPEZ, R.–RODRÍGUEZ, A., *La fecondazione „in vitro”, Aspetti medici e morali*, Roma 1986, 82–90.; PAPAŁE, C., „*Qui abortum procurat*” (an. 1398), *Breve disamina giuridico-canonica*, in *Quaderni di diritto ecclesiale* 13 (2000/4), 434–446.; SERRA, A.–COLOMBO, R., *A humánembrió identitásának és státuszának kérdése természetudományos szempontból*, in *A humánembrió identitása és jogállása (A Pápai Életvédő Akadémia dokumentációja)* (szerk. Dios Vial Correa, J. de-Sgreccia, E.), MKPK PCSB, Budapest 2001, 130–196.; SERRA, A., *La realtà biologica del neoconcepto*, in *La Civiltà Cattolica* 126 (1975), 10. Erdő Péternek az abortusz kánonjogi fogalmára adott reflexiójában: az abortusz végzése a kánoni hagyomány szerint, melyet újabb törvényi meghatározás hiányában ma is követnünk kell a fogalom értelmezése tekintetében (vö. CIC 6. kánon 2.), azt a cselekvést jelenti, mellyel valaki közvetlenül, szándékosan, hatékony fizikai vagy morális cselekvéssel a magzat elhajtását okozta. Ld. ERDŐ, P., *Magzatvédelem a mai egyházjogban*, in *Távlatok* 5 (1995/3–4), 345; vö. ERDŐ, P., *Egyházjog*, SZIT, Budapest 2005<sup>4</sup>, 667–668. Ld. HÁMORI, A., *Az abortusz büntetendő cselekményének kánonjogi tényállása (magyar állami jogi összehasonlítással)*, in *Kánonjog* 4 (2002/1–2), 86–87. (85–96.), *Magyar Bioetikai Szemle* (MBSZ) 8 (2002/3), 11–13. (11–22.); HÁMORI, A., *A magzati korú gyermek büntetőjogi védelme az Egyház jogrendjében (magyar állami jogi összehasonlítással)*, in *Távlatok* 13 (2003/1) (59) 18–19. (18–29.) Vö. MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 12–67; Denzinger–Hünemann 670. („... ha valaki a méhben megfogant magzatot vetéléssel elpusztítja, az gyilkos; ...”); 2134. (SC Off 1679. március 2. A laxista erkölcsi tanítás tévedései.)

<sup>70</sup> Pl. HÁMORI, A., *Életvédelem a katolikus Egyház jogrendjében világi jogi összehasonlítással*, SZIT, Budapest 2006. (XVIII+475). „A magzat kifejezés a világhozatal gyümölcse, a fogantatástól a születésig terjedő szakaszban.” („Il termine feto indica il futuro della generazione umana, nell’arco di tempo che va dal concepimento fino alla nascita.”) „Megölni annyit jelent, hogy halált okozni, ...” („Uccidere significa causare la morte, ...”) – Sanchis, JoséMariá, *L’aborto procurato: aspetti canonistici*, in *Ius Ecclesiae* (1989/2), 667–668. (663–677.). Vö. ARIAS, J., *sub can. 1398. Código de Derecho canónico*, Pamplona 1987, 835; AUGUSTINE, C., *A Commentary on the new Code of Canon Law*, VIII, St. Louis, Mo. 1922, 398–399; AZNAR, F., *sub can. 1398. Código de Derecho Canónico*, Profesores de Salamanca, Madrid 1983, 682; BARBERENA, T. García, *Comentarios al Código de Derecho Canónico*, VI, Madrid 1964, 510–511; BLAT, A., *De delictis et poenis*, Roma 1924, 250; Cappello, F. M., *Summa Iuris Canonici*, III, Roma 1940, 540–541; Conte A Coronata, M., *Compendium Iuris Canonici*, II, Taurini 1938, 483; De Paolis, Velasio, *De Sanctionibus in Ecclesiae*, Adnotationes, Roma 1986, 119–120; GREEN, T. J., *The Code of Canon Law: a Text and Commentary*, London 1985, 930; NIGRO, F., *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Roma 1985. Pontificia Università Urbaniana 821; SARDI, P., *L’aborto ieri e oggi*, Brescia 1975, 322–331; TATTAMANZI, D., *L’attuale problematica morale-giuridica sull’aborto*, in *La Scuola Cattolica* 100 (1972), 170.; VIDAL, P.–WERNZ, F. X., *Ius poenale Ecclesiasticum*, Roma 1937, 514., 516–517. Ld. még HARSÁNYI, O. P., *A születő ember Isten ajándéka, A humánembrió identitása, jogállása és életének orvosi, biológiai vizsgálata*, in *Erkölcsteológiai Tanulmányok* II. (szerk. Tarjánny, Z.), Jel Kiadó, Budapest 2003, 37–56; HARSÁNYI, P. O., *Humánembrió: biológia, filozófia, teológia és jog egyezre*, „*Pro Life – Pro Choice*” vita vagy valami több?, in *Távlatok* 12 (2002/2) (56), 323–326; HARSÁNYI, P. O., *Genetikai forradalom: valóban minden jó, ami technikailag lehetséges?*, in *Teológia* 36 (2002/1–2), 59–76. (Különösen: 72–73.)

<sup>71</sup> Pl. HÁMORI, A., *Életvédelem a katolikus Egyház jogrendjében világi jogi összehasonlítással*, SZIT, Budapest 2006, 34–47., 54–57., 123–208., 231–244., 263–273., 300–306.

<sup>72</sup> EV 5. („még meg nem született gyermekek”); MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 54., 60., 67. (51–59., 61–66.). Vö. GS 51. („... az abortusz és a csecsemőgyilkosság szegyenletes gaztett.” – nefanda crimina); VI. PÁL PÁPA, *Humanae vitae kezdetű enciklika a gyermekvállalásról („a helyes születésszabályozásról”)*, Róma 1968. július 25., in AAS 60 (1968), 468–491., *Enchiridion Vaticanum* (1968), 1621–1661. *Vigilia* 33 (1968/11), 721–734., „*Amit Isten egybekötött*”, SZIT, Budapest 1986, 79–96; HV, 14.; FC 30.; Donum V 5.; Honings, B., *L’aborto nei libri penitenziali irlandesi, Convergenza morale e divergenza pastorali*, in *Apollinaris* 48 (1975) 501–523.; a Magyar Köztársaság Polgári Törvénykönyvéről szóló 1959. évi IV. törvény (Ptk.) 9–10. §§, a Magyar Köztársaság Polgári Törvénykönyvéről szóló 1959. évi IV. törvény hatálybalépéséről és végrehajtásáról szóló 1960. évi 11. törvényerejű rendelet (Ptké.) 7. § (1) bek.

II. János Pál pápa *Evangelium vitae* kezdetű enciklikájában a következők olvashatók: „... a művi abortusz, bárhogyon hajtják végre, egy ember megfontolt és közvetlen megölése életének kezdeti szakaszában, a fogantatás és a születés közötti időben.”<sup>73</sup> „... XII. Pius kizárt minden közvetlen abortuszt, azaz minden olyan beavatkozást, mely közvetlenül arra irányul, hogy megölje a még meg nem született emberi életet, »akár cél ez a gyilkosság, akár más célhoz vezető eszköz»<sup>74</sup>...”<sup>75</sup> – A *Katolikus Egyház Katekizmusa* megfogalmazásában: „... A közvetlen, azaz akár célként, akár eszközként szándékolt abortusz súlyosan ellenkezik az erkölcsi törvénnyel...”<sup>76</sup>

A Magyar Katolikus Püspöki Konferencia „Az élet kultúrájáért” című, a bioetika néhány kérdéséről szóló, 2003. évi körlevelében felhívja a figyelmet az abortusz fogalmának helyes használatára: „... Az abortusz kifejezés erkölcsi értelemben helyesen csak a magzat közvetlen és szándékos elpusztítására vonatkozik (vö. KEK 2271), azaz nem minden olyan esetre, amikor a magzatot nem lehet megmenteni. Előfordulhatnak olyan helyzetek, amikor a magzat és az édesanya élete konfliktusba kerül. Ilyenkor az édesanya életének megmentése, amelynek során elkerülhetetlen és csak eltűrt következmény a magzat elpusztulása, nem nevezhető a szó erkölcsi értelmében abortusznak.”<sup>77</sup> (a magatartás erkölcsileg elfogadható;<sup>78</sup> ld. „duplex effectus” – „kettős hatás” elve<sup>79</sup>)

<sup>73</sup> EV 58.

<sup>74</sup> XII. PIUSZ PÁPA, *Beszéd a Szent Lukács Orvos-biológus Társasághoz*, 1944. november 12.; XII. PIUSZ PÁPA, *Beszéd az Itáliai Katolikus Bábaasszonyok gyűléséhez*, 1951. október 29., in AAS 43 (1951), 838.

<sup>75</sup> EV 62.

<sup>76</sup> KEK 2271. A „közvetlen” kifejezéshez ld. még pl. HV II., 8–9. („...mindenképpen téved az, aki a házasetlet egészében előforduló termékeny aktusokkal igazolhatónak véli a szándékosan terméketlenné tett aktusokat, amelyek természetüknél fogva erkölcstelenek.” „Mert... sohasem szabad, még a legsúlyosabb okok mellett sem rosszat tenni, hogy abból jó következze.” „Az Egyház azonban nem tekintti tilosnak azokat a gyógymódokat, amelyek bizonyos betegségek gyógyításához szükségesek, jóllehet belőlük akadály származik a fogamzás útjában. Még akkor sem, ha ez előre látható, csak ezt a fogamzást akadályozó hatást semmiképpen ne szándékolják közvetlenül.”); Denzinger–Hünemann 3720. („ártatlan élet közvetlen elpusztítása”), 3258. /, A Szent Officium válasza Cambrai érsekének, 1889. augusztus 14. (19.) 1884. május 31-én (a május 28-i ülés alapján) a Szent Officium megerősítette a lyoni érseknek a kraniotómia korlátozott megengedését (ASS 17 [1884] 556): »amikor tudniillik azt elhagyják, az anya és a magzat meghal, ellenben ha azt megengedik, az anyát meg lehet menteni, mégha a magzat el is pusztul.« Ezt a választ ismétli meg a Szent Officium, amikor Cambrai érsekének ír, de hozzátessz még egy meghatározást, amely az »és (hasonlóan) bármilyen ...« szavakkal kezdődik. Vö. továbbá ASS 7 (1872), 285–288 460–464 516–528; AnE 2 (1894), 84–88 125–131 179–181 220–223 321–323 Kiadva: ASS 22 (1889/90), 748 / CollPF<sup>2</sup> 2,241, uo. 1716. A kraniotómia A katolikus iskolákban biztos meggyőződéssel nem tanítható, hogy az a sebészi beavatkozás, amelyet »kraniotómiá«-nak neveznek megengedhető lenne; ahogy ez 1884. május 28-ik napján megerősítést nyert, és (hasonlóan) bármilyen más, a magzat vagy az anya halálához közvetlenül vezető sebészeti operáció.”

<sup>77</sup> MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 44.

<sup>78</sup> Vö. VS 78.

<sup>79</sup> Vö. SOMFAI, B., *Életet védeni – életet kioltani*, in *Távlatok* 1 (1991/4), 33., 36. („... a kettős okozat [duplex effectus]... elvnek az értelmében életemet csak olyan eszközzel védhetem meg, amely közvetlenül (elsősorban) az erőszakos támadás elhárítására, nem pedig a támadó életének kioltására irányul.” „E felfogás szerint a terhes anya életét is csak olyan eszközzel szabad megmenteni, amely »közvetlenül« nem veszélyezteti a magzat életét.”), 40. (2. lábjegyzet: „Az élet közvetlen és közvetett kioltása közötti különbséget a hagyomány a »kettős okozat« irányelvének segítségével állapította meg.”); WEBER, H., *Speciális erkölcssteológia*, SZIT, Budapest 2001, 128–131; BODA, L., *Erkölcssteológia IV., Emberré lenni vagy birtokolni? A tulajdonnal, a személyi kibontakozással és a nemiséggel kapcsolatos keresztény felelősség*, SZIT, Budapest 2001, 161. (vö. uo. 164.), és BODA, L., *A keresztény erkölcs, alapkérdései*, *Erkölcssteológia* I., Szent József Kiadó, Budapest 19972, 49–51., 53–54., 56. /49.: „A tudatosság még nem jelent egyben szándékosságot is. Sok minden van magunkban is, és a világban is, amiről tudunk, de amit nem akarunk.”, 50–51.: „Jogos tehát a megkülönböztetés: »tudva és akarva« cselekedni, vagy csupán »tudva, de nem akarva.«, 53.: „... a »szabad cselekvéssel« épp a tudatos és szándékos emberi tevékenységet jelöljük.”, 54.: „Igen fontos megkülönböztetés: a kifejezetten, direkte szándékolt és a nem kifejezetten, mintegy csatoltan,

A fentiek kapcsán szükségesnek tartom tisztázni a „szándékosság” és a „közvetlenség” fogalmát, valamint a „*duplex effectus*” elve alkalmazásának feltételeit:

(1) Egyenes szándékkal tanúsítja a magatartást, aki magatartásának következményét *kívánja* (ebben az esetben az *elkövetőnek célja* a magatartásának következménye – *dolus directus*), *eshetőleg* szándékkal pedig az, aki magatartásának következményébe *belenyugszik* (ekkor az *elkövetőnek nem célja* a magatartásának következménye – *dolus eventualis*). Mindkét esetben – a következmény tekintetében is – fennáll a *tudati* és az *akarati* elem, ezért *szándékos* ekként mindkét magatartás. *Tudatos gondatlansággal* tanúsítja a magatartást, aki *előre látja* magatartásának lehetséges következményét, de *könnyelműen bízik* annak *elmaradásában* (ebben az esetben is *fennáll a tudati elem*, de a következmény vonatkozásában *hiányzik az akarat* – „luxuria”); *nem tudatos gondatlansággal* tanúsítja a magatartást az, aki magatartása következményének lehetőségét azért *nem látja előre*, mert a tőle, illetve az adott helyzetben általában elvárható figyelmet vagy körültekintést elmulasztja (ilyenkor a következményt illetően mind a *tudati*, mind az *akarati elem hiányzik* – *negligentia*).<sup>80</sup>

(2) Véleményem szerint a szentszéki tanítóhivatali megnyilatkozásokból kitűnik, hogy a „közvetlen abortusz” fogalmi körébe nemcsak az az abortusz tartozik, amikor az *elkövető kívánja* a magzat (embrió) halálát, hanem az is, amikor ennek az eredménynek a bekövetkezésébe *belenyugszik* (eshetőleg szándékosság esete; a magzat halála „más célhoz vezető eszköz”: „eszközként szándékolt abortusz”), ide nem értve a „*duplex effectus*” elvének eseti körét; értelemszerűen a „más célhoz vezető eszköz” nem zárja ki azt, hogy az *elkövető* az adott esetben nemcsak a „más”-t, hanem – e „más” elérése érdekében – a magzat halálát is *kívánja*; mindemellett azt is meg kell említeni, hogy az idézett megnyilatkozásokban megjelenő „közvetlenség” – megítélésem szerint – az okfolyamatra, az ok-okozati összefüggésre *is utal*.<sup>81</sup>

(3) Nézetem szerint a „*duplex effectus*” elve alkalmazásának a következők a konjunktív feltételei:

a) a magatartás tárgya (*finis operis*) erkölcsileg (belsőleg) – önmagában – nem rossz (ld. pl. rákos daganat eltávolítása);

b) a *rossz hatás* (a magzat halála) ugyanannak a magatartásnak a *nem-kívánt* (eshetőleg, *belenyugodott, eltűrt*, azaz nem célzatos, nem egyenes – indirekt – szándékú), *elkerülhetetlen mellékkövetkezménye* (a jó hatás – az anya életének megmentése – nem a rosszon keresztül valósul meg; a rossz hatás nem a jó cél elérése érdekében felhasznált eszköz; a cél nem szentesíti az eszközt; a jó cél nem tesz jót egy önmagában rossz eszközt);

c) a magatartást tanúsító személy *célja* (*finis operantis*) *jó* (az anya életének megmentése);

indirekte szándékolt cselekvés, amely különösen a kettős hatású emberi tevékenység helyzeteiben, a kényes dilemmaszituációkban segít megoldani a nehezen kibogozható eseteket.”, 56.: „Az erkölcsi jó választását beárnyékolják a nem-kívánt mellékhatások.” – részletesen ld. uo.; vö. a Büntető Törvénykönyvről szóló 1978. évi IV. törvény (Btk.) 13. §/ Vö. Btk. 197. (1) bek.: „közvetlen” / „...akkor közvetlen, ha a ... azonnali vagy közeli bekövetkezésével kell számolni.” – Nagy Ferenc, *A házasság, a család, az ifjúság és a nemi erkölcs elleni bűncselekmények*, in *A Büntető Törvénykönyv magyarázata, Különös Rész*, Szerk. Györgyi Kálmán és Wiener A. Imre, Budapest 1996. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó (KJK) 435./.

<sup>80</sup> Btk. 13–14. §; az egészségügyről szóló 1997. évi CLIV. törvény (Eütv.) 5. § (3) bek. c) és e) pont; Ptk. 339. § (1) bek.

<sup>81</sup> HÁMORI, A., *Életvédelem a katolikus Egyház jogrendjében világi jogi összehasonlítással*, SZIT, Budapest 2006, 66–67., 137–138.

d) arányos mértékben súlyos ok (ld. életveszély) fennállása.<sup>82</sup>

José Mariá Sanchis L'aborto procurato: aspetti canonistici című tanulmányában<sup>83</sup> kiemeli: a „fajnesítő” abortuszt, melyet azért idéztek elő, hogy egy olyan kisgyermek születését elkerüljék, aki biztosan vagy valószínűleg abnormális lesz, vagy valamilyen módon sérült marad, közvetlen (egyenes szándékkal, célzatosan, azaz kívánva elkövetett) abortusznak kell értékelni;<sup>84</sup> a terápiásnak nevezett abortusz esetében, amikor az anya életének és/vagy egészségének megőrzése a cél, általában közvetlen (egyenes szándékkal elkövetett) abortusról van szó (pl. a rendellenes elhelyezkedésű magzatot tartalmazó méhkürt eltávolítása esetén);<sup>85</sup> az állapotos nőből rákos daganat miatt történő méheltávolítást viszont közvetett (esetlegesen) szándékkal elkövetett abortusznak tekintik.<sup>86</sup>

<sup>82</sup> Vö. XII. PIUSZ PÁPA, *Discorso all'unione Medico-biologica San Luca*, 1944. november 12., in *Discorsi e Radiomessaggi*, VI, Città del Vaticano 1961, 191–192.; GS 27.; HV 14.; VS 71–83., 119.; KEK 1749–1761. „Nem szabad rosszat tenni, hogy jó származzék belőle.”; ld. XI. PRUSZ PÁPA, *Casti connubii kezdetű enciklika a keresztény házasságról*, 1930. december 31., in AAS 22 (1930), 539–592. (CastiC), III. 2. d) pont; HV II., 8–9.; VS 72., 77–83., 90–92., 95–96.; Magyar Püspöki Kar 1956. szeptember 12-i körlevele („nem szabad bünt cselekedni azért, hogy könnyítsünk magunkon, sem rosszat tenni, hogy jó következzen belőle.”); Denzinger–Hünemann 815., 3721. („... Nem szabad rosszat tenni, hogy jó származzék belőle.”); vö. Róm 3,8; CIC 1323k 4. sz. („a cselekedet belsőleg rossz”), 1324k 1. § 5. sz. („a büntetendő cselekmény belsőleg rossz”); 64/1991. (XII. 17.) AB határozat, Lábady Tamás alkotmánybíró párhuzamos véleménye, 10. Ld. HÁMORI, A., *Életvédelem a katolikus Egyház jogrendjében világi jogi összehasonlítással*, SZIT, Budapest 2006, 141–145, 213–215, 229–230, 235, 239; HÁMORI, A., *A magzatkorú gyermek büntetőjogi védelme az Egyház jogrendjében (magyar állami jogi összehasonlítással)*, in *Távlatok* 13 (2003/1) (59) (18–29.) 22; HÁMORI, A., *Az abortusz büntetendő cselekményének kánonjogi tényállása (magyar állami jogi összehasonlítással)*, in MBSZ 8 (2002/3) (11–22.) 16., *Kánonjog* 4 (2002/1–2) (85–96.) 91. Vö. BODA, L., *A keresztény erkölcs, alapkérdései, Erkölsteológia I.*, Szent József Kiadó, Budapest 19972, 56–57. („Aquinoi Szent Tamás nyomán a hagyományos katolikus erkölcs ilyen nehéz döntési helyzetek megoldására dolgozta ki a kettős hatás elvét. Ez az elv az erkölcsi szándékkal kapcsolatos két lényeges fogalom segítségével keresi a kiutat. A kifejezetten szándékolt, direkt módon akart fogalma mellett ugyanis szerepet kap a nem kifejezetten szándékolt, indirekt módon akart fogalma is. A kettős hatás (duplex effectus) elve ma is használható. Leegyszerűsítve így fogalmazhatjuk meg: az erkölcsi állásfoglalás nehéz helyzeteiben akkor vállalhatjuk a döntés kockázatát, ha cselekedetünk tényi művelésében (objektív) a jóra irányul, személyes szándékunk is jó, és arányos ok is van arra, hogy döntést hozzunk, vállalva annak nem kívánatos mellékhatásait.” „...senkit sem szabad direkte megölni, hogy ezzel mások életben maradhassanak, mert így a cél szentesítene a bűnös eszközt. S ilyen esetben a »kisebb rosszat választani« elve nem alkalmazható.”); BÖCKLE, F., *A moráleteológia alapfogalmai, A keresztény lelkiismeret és nevelése* (ford. Dallos, A.) (Erkölcsteológiai Könyvtár 1., szerk. Tarjányi, Z.), Jel Kiadó, Budapest 2004, 52; CAPPELLO, F. M., *Summa Iuris Canonici*, III, Roma 1940, 540; CICCONE, L., „Non uccidere”, *Questioni di morale della vita fisica*, Milano 1984, 229–246; CREUSEN, J.–Wermeersch, A., *Epitome Iuris Canonici*, III, Brüsszel 1946, 344–345; De Paolis, Velasio, *De Sanctionibus in Ecclesiae*, Adnotationes, Roma 1986, 119–120. („Deliberata voluntas procurandi eiectionem foetus vivi sed non vitalis vel mortem ipsius foetus in sinu materno.”) ERDŐ, P., *Magzatvédelem a mai egyházjogban*, in *Távlatok* 5 (1995/3–4), 345–346; FERENCZ, A., *Az erkölcsi cselekvés klasszikus metodológiai szabályainak kifejeződése a bioetikai elemzésekben*, in MBSZ 5 (1999/1), 23–24; HÁMORI, A., *Az „eutanázia” fogalmi meghatározása, erkölcsi és jogi minősítése*, in MBSZ 13 (2007/1), 24–32; PALAZZINI, P., *Vita e virtù cristiane*, Roma 1987, 222–225; SARDI, P., *L'aborto ieri e oggi*, Brescia 1975, 323–331; SOLTÉSZ, J., *Az erkölcsi cselekvés belső szempontjai*, in *Erkölcsteológiai Tanulmányok II* (szerk. Tarjányi, Z.), Jel Kiadó, Budapest 2003, 87–103. (101.); SOMFAI, B., *Életet védeni – életet kioltani*, in *Távlatok* 1 (1991/4), 28–41; TARJÁNYI, Z., *Az erkölsteológia története és alapfogalmai, Moráleteológia I.*, SZIT, Budapest 2005, 92–93; VARGA, A., *Az erkölcsi élet alapjai* (Teológiai Kiskönyvtár IV/6), Róma 1978, 94–95; VIDAL, P.–WERNZ, F. X., *Ius poenale Ecclesiasticum*, Roma 1937, 516; WEBER, H., *Speciális erkölsteológia* (ford. Tuba, I.), SZIT, Budapest 2001, 130–131.

<sup>83</sup> *Ius Ecclesiae* (1989/2), 663–677.

<sup>84</sup> Vö. CastiC, in AAS 22 (1930), 564–565; Donum V II.: „...a behelyezett embriók közül időnként néhányat fajnesítő, gazdasági vagy pszichológiai indokkal feláldoznak. Az emberi lények ilyen önkényes tönkretétele (...) ellentétben az előidézett abortusszal kapcsolatban már említett elvvel/tanítással.”

<sup>85</sup> Ld. SC Off, Resp., 1884. május 31., in ASS 17 (1884/1885), 556; 1889. augusztus 19., in ASS 22 (1889/1890), 748; 1895. július 24., in ASS 28 (1895/1896), 383–384; 1898. május 4., in ASS 30 (1897/1898), 703–704; 1902. március 5., in ASS 35 (1902/1903), 162; és CastiC, in AAS 22 (1930), 562–563.

Az abortusz – és eme tanulmány témáját képező egyéb magatartások – minősítéséhez is jelentős tanítást tartalmaz II. János Pál pápa *Veritatis splendor* kezdetű enciklikája. A Szentaty a magatartás tárgya, a szándék és a körülmények vonatkozásában a következőket írja:

„A cselekvés erkölcsileg akkor jó, amikor a szabad választások megegyeznek az ember igaz javával, s így kifejezik a személy szándékos igazodását végső célja, azaz Isten felé. Ő az a legfőbb jó, akiben az ember megtalálja a teljes és tökéletes boldogságot.” „Csak a jónak megfelelő cselekedet lehet olyan út, mely az életre visz. Az emberi cselekedet értelmes irányítása a jóra s az értelem által megismert jó szándékos végrehajtása alkotja a moralitást. Eppen ezért az emberi cselekvés nem értékelhető erkölcsileg jónak csak azért, mert valamilyen cél elérésére szolgál vagy mert a cselekvő alany szándéka jó. A cselekvés erkölcsileg akkor jó, amikor tanúsítja és kifejezi a személy szándékos irányultságát a végső

<sup>86</sup> Erről ír Helmut Weber is a *Speciális erkölcszociológia* című könyvében (ld. SZIT, Budapest 2001, 130.: „Az ilyen indirekt abortusz mintapéldája az az eset, amikor egy terhes nőnek méhrákja lesz. Az uteruszt operációval el szabad távolítani. Közben a gyermek természetesen meghal, de ez elfogadható, mert halálát nem közvetlenül akarták, és nem közvetlenül okozták.”). Vö. CONNERY, J., *Abortion: the development of the Roman Catholic perspective*, Chicago 1977, 284–303. Ld. MA 14. /, „Nem ismerhetjük félre ezeket a súlyos nehézségeket: ez lehet például egy komoly egészségügyi kérdés, olykor pedig élet vagy halál kérdése az anya számára; lehet teher, amit egy felesleges gyermek jelent, főként akkor, ha jó okunk van arra, hogy tartsunk attól, hogy ő abnormális lesz, vagy sérült marad; lehet, több helyen, a tisztesség, a szegényen, a deklaszálódás, stb. problémáinak tulajdonított jelentőség; mindenképp meg kell erősítenünk azt, hogy ezen okok közül soha egyik sem adhat jogot elfogulatlanul arra, hogy egy másik élettel rendelkezünk, még ha az az élet kezdeti fázisában is van. (...) Az élet ugyanis túlságosan alapvető kincs ahhoz, hogy össze lehessen vetni bizonyos, bár nagyon súlyos, nehézségekkel.”/; KEK 2271.; MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 44–45.; VS 78.; DEM 32–35.; EDC 141.; SC Off Resp., 1895. július 24., in ASS 28 (1895/1896), 383–384, FILA, B.–JUG, L., *Az egyházi Tanítóhivatal megnyilatkozásai*, Örök-mécs Alapítvány, Kisterenye–Budapest 1997, 912 (Fila–Jug), 3298. [A Szent Officium válasza a cambrai érseknek, 1895. július 24. A craniotomia és a vetélés. „Előterjesztés: Az orvos Titius, amikor egy súlyosan ágyának esett terhes nőhöz hívták, megvizsgálta, és azt vette észre, a halálos betegség okaként más nem jöhet szóba, mint maga a terhesség, azaz a magzatnak a méhben való jelenléte. Tehát egy út volt csak számára járható annak érdekében, hogy az anyát a biztos és fenyegető haláltól megmentsse, ti., hogy vetélést vagyis magzatelhajtást hajtson végre. Ennek az útnak a szokott módon kezdett neki, mégis olyan eszközök és operációk alkalmazásával, amelyek önmagukban és közvetlenül nem éppen arra irányulnak, hogy az anyai ölben megöljék a magzatot, hanem csakis, hogyha lehetséges, élve szülessék meg, noha a legközelebb ahhoz, hogy meghaljon, mint aki még egészen fejletlen. Most már miután olvasta, amit 1889. augusztus 19. napján a Szentszék a cambrai érseknek válaszul írt: vagyis »nem lehet biztosan tanítani«, hogy megengedett bármilyen operáció, amely közvetlenül megöli a magzatot, még ha ez szükséges is lenne az anya megmentésére: kétségben van Titius a sebészi beavatkozások megengedett voltát illetően, amelyekkel nem ritkán vetélést hajtott végre az eddigiekben, hogy a súlyosan betegeskedő terhes nőt megmentsse. Kérdés: Titius igénye: Vajon az ismertett operációkat a mondott körülmények megisméltődése mellett biztosan felújíthatja-e? Válasz (a Pápától megerősítve július 25-én): Nemleges, más rendeletek szerint (1884. május 28-án kelt, és 1889. augusztus 19-én kelt rendelet.)”]; SC Off Resp., 1898. május 4., in ASS 30 (1897/1898), 703–704., Fila–Jug 3336–3338. [A Szent Officium válasza a sinaloi (Mexikó) püspöknek, 1898. május 4. A magzat extrakciójának a módszerei. „Kérdés: 1. Megengedett lesz-e a szülés siettetése, ahányszor az asszony szűk medencéje miatt lehetetlenné válnék a magzat kijutása a maga természetes idejében? 2. És ha az asszony szűk volta olyan, hogy még az idő előtti szülés sem számítható lehetségesnek, szabad lesz-e vetélést előidézni vagy a maga idején császármetszést végrehajtani? 3. Megengedett-e a laparotomia (= hasmetszés), amikor méhen kívüli terhességről van szó, vagyis nem a szokott helyen fogant magzatról? Válasz (a pápától megerősítve május 6-án): Ad 1. A szülés siettetése önmagában nem tilos, ha jogos okokból hajtják végre és abban az időben és olyan módszerekkel, amelyek alkalmazásakor rendes körülmények között tekintettel vannak az anya és a magzat életére. Ad 2. az első részt illetően: nemleges, a vetélés tiltott voltáról kiadott, 1895. július 24-én, szerdán kelt rendelet értelmében. – Ami pedig a második részt illeti: semmi sem áll útjában annak, hogy az asszonyt, akiről szó van, a maga idejében császármetszésnek vessék alá. Ad 3. Ha a szükség arra kényszerít, meg van engedve a hasmetszés, hogy eltávolítsák az anya öléből a nem a szokott helyen fogant magzatokat, csak a magzat és az anya életére, amennyire lehetséges, komolyan és alkalmas módszerekkel vigyázzanak.”]; SC Off Resp., 1902. március 5., in ASS 35 (1902/1903), 162., Fila–Jug 3358. (A Szent Officium válasza a Montreáli Egyetem Teológiai Fakultásának, 1902. március 5. A magzat extrakciójának a módszerei).

célra, s a konkrét cselekedet megegyezését az emberi jóval, miként azt a maga igazságában az értelem megismerte. Ha a konkrét *cselekedet tárgya* nincs összhangban a személy igaz javával, egy ilyen cselekvés választása akaratumkat s bennünket, önmagunkat is rosszra tesz, ezért szembeállít végső célunkkal, legfőbb javunkkal, magával Istennel.<sup>87</sup>

„... a következmények és a szándék nem elegendő egy konkrét választás erkölcsi minőségének értékeléséhez. Egy cselekvés előre látható jó és rossz következményeinek mérlegelése nem megfelelő módszer annak meghatározásához, hogy egy konkrét cselekvés választása »fajtája szerint« vagy »önmagában« erkölcsileg jó-e vagy rossz, megengedett-e vagy tiltott? Az előre látható következmények a cselekedetnek azon körülményei közé tartoznak, melyek módosíthatják egy rossz cselekedet súlyosságát, de erkölcsi fajtáját nem tudják megváltoztatni, azaz jóvá nem tudják tenni.”<sup>88</sup>

„Az emberi cselekedet moralitása mindenek előtt és alapvetően a megfontolt akarat értelmesen választott tárgyától függ...” „Hogy meg tudjuk érteni a tárgyat, mely a cselekedetet erkölcsileg minősíti, a cselekvő személlyel kell kapcsolatba hozni. Az akarat aktusának tárgya ugyanis egy szabadon választott cselekedet.” „... Ez a tárgy a megfontolt választás közvetlen célja, mely a cselekvő személy akaratának oka.”<sup>89</sup> „... amikor valaki lop, hogy tápláljon egy szegényt, megvan a jó szándék, de hiányzik az akarat helyesége. Következésképpen a jóakarattal elkövetett rossz soha nem menthető: »...mint azok, akik azt mondják: tegyünk rosszat, hogy jó következze belőle; az ilyenek elítélése jogos«.”<sup>90</sup> „... A cselekedet jó, ha tárgya összhangban van a személy javával és a számára fontos erkölcsi javakat szolgálja. A keresztény etika... nem utasítja el a cselekvés belső »teleológiájának« figyelembe vételét, amennyiben az előmozdítja a személy igaz javát, de tudja, hogy ezt a jót csak akkor lehet elérni, ha az emberi természet lényeges elveit tisztelben tartják. A tárgy szerint jó emberi cselekedet irányítható a végső célra is. Egy cselekedet akkor éri el végső tökéletességét, amikor az akarat a szeretet által ténylegesen Istenre irányítja. Így tanítja a gyóntatók és moralisták védőszentje: »Nem elég tenni a jó tetteket, hanem jól kell tenni őket. Ahhoz, hogy cselekedeteink jók és tökéletesek legyenek, tisztán azért kell tenni őket, hogy Istennek tessenek.«”<sup>91,92</sup>

„El kell tehát utasítanunk a teleologikus és proporcionalista elméletek sajátos tételét, mely szerint lehetetlen fajtája – »tárgya« – szerint erkölcsileg rossznak minősíteni bizonyos cselekedeteket vagy megfontolt választásokat, függetlenül a szándéktól vagy előre látható következményeiktől. Az emberi cselekedet tárgya az erkölcsi ítélet elsődleges és döntő eleme, mely eldönti a cselekedetnek a jóra, a végső célra, azaz Istenre irányíthatóságát. Ezt az irányíthatóságot az értelem a teljes egységében szemlélt emberségben fedezi föl, azaz természetes ösztöneivel, erőivel, célosságával együtt, melyeknek mindig spirituális vonatkozása is van. Éppen ezeket tartalmazza a természetes törvény, azaz a »személyt szolgáló javak« együttesét, melyek »a személy javának« szolgálatára vannak, annak a jónak, mely a személy tökéletessége. Olyan javak ezek, amelyeket Szent Tamás szerint az egész természetes törvényt tartalmazó isteni parancsolatok oltalmaznak.”<sup>93</sup>

„Márpedig az értelem tanúskodik arról, hogy vannak az emberi cselekedetnek olyan tárgyai, melyek »nem irányíthatók« Istenre, mert gyökerükben ellent mondanak a

<sup>87</sup> VS 72.

<sup>88</sup> VS 77.

<sup>89</sup> Vö. KEK 1761.

<sup>90</sup> Róm 3,8.

<sup>91</sup> LIGOURI SZENT ALFONZ, *Pratica di amar Gesù Christo*, VII. 3.

<sup>92</sup> VS 78.

<sup>93</sup> VS 79.; és AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa Theologiae* (STh) I–II q 100 a 1.



személy javának, aki Isten képeire teremtetett. Ezek azok a tettek, melyeket az Egyház erkölcsi hagyománya »bensőleg rosszaknak (intrinsicum malum)« tekint: mindig és lényegük szerint, azaz tárgyak szerint, függetlenül a cselekvő szándékától és körülményeitől, rosszak. Ezért – anélkül hogy a legkisebb mértékben is tagadnánk a körülmények és a szándék befolyását az erkölcsiségre – az Egyház tanítja, hogy »vannak cselekedetek, melyek *önmagukban*, függetlenül a körülményektől, tárgyak alapján mindig *súlyosan tiltottak*.« Maga a II. Vatikáni Zsinat az emberi személyt megillető tisztelettel kapcsolatban bőséges példákat hoz az ilyen cselekedetekre: »Minden, ami az élet ellen irányul: a gyilkosság bármilyen formája, a népirtás, az abortusz, az eutanázia és a szándékos öngyilkosság, mindaz, ami sérti az emberi személy épségét: a csonkítások, a testi vagy lelki kínzás, a lélektani kényszer alkalmazása, mindaz, ami sérti az emberi méltóságot: az embertelen életkörülmények, az önkényes bebörtönzés, az elhurcolás, a rabszolgotartás, a prostitúció, a nőkkel vagy ifjakkal való kereskedelem, de az is gazság, ha lealacsonyító munkafeltételek között pusztán jövedelmező eszköznek tekintik a munkásokat, nem pedig szabad és felelős személyeknek; mindezek és a hozzájuk hasonló eljárások szégyenletesek, s miközben mérgezik az emberiséget, nem azokat mocskolják be, akik elszenvedik, hanem azokat, akik művelik, és igen nagymértékben sértik a Teremtő dicsőségét.«<sup>94</sup> „A bensőleg rossz cselekedetokről, nevezetesen a *fogamzásgátló módszerekről*, melyekkel a házastársi aktust szándékosan terméketlenné teszik, VI. Pál pápa tanítja: »Igaz ugyan, hogy néha szabad eltérni a kisebb erkölcsi rosszat egy nagyobb rossz elkerülése céljából vagy hogy egy nagyobb jót előmozdítsunk, de sohasem szabad, még a legsúlyosabb okokból sem rosszat tenni, hogy abból jó következzenek (vö. Róm 3,8); ti. olyat akarni, ami bensőleg rendetlenség, s ezért méltatlan az emberi személyhez, még akkor is, ha azért történik, hogy egyes emberek, családok vagy a társadalom javait mentse vagy előmozdítsa.«<sup>95</sup>

„Az Egyház a Szentírás tanítását követi, amikor arra tanít, hogy vannak bensőleg rossz cselekedetek. Pál apostol teljes komolysággal mondja: »Ne ármítatok magatokat: sem erkölcstelenek, sem bálványimádók, sem házasságtörők, sem kéjencek, sem szodomiták, sem tolvajok, sem részegesek, sem átkozódók, sem rablók nem fogják örökölni Isten országát.«<sup>96</sup> „Ha a cselekedetek bensőleg rosszak, a jó szándék vagy a különös körülmények csökkenthetik a rosszaságot, de nem tudják megszüntetni: »orvosolhatatlanul« rosszak e cselekedetek, *önmaguk által és önmagukban nem irányíthatók Istenre, sem a személy javára*. Szent Ágoston írja: »Mivel már maguk a cselekedetek bűnök, mint pl. a lopás, a házasságtörés, a káromlás és más hasonló cselekedetek, ki memé állítani, hogy jó motívumokkal hajtván végre őket, már nem volnának bűnök, vagy ami még képtelenebb következtetés, hogy igazolt bűnök volnának?«<sup>97</sup> „Ezért egy tárgya miatt bensőleg rossz cselekedetet a körülmények vagy a szándék soha nem tudná átalakítani »szubjektíve« jó vagy megvédhető választássá.«<sup>98</sup>

„A szinódus utáni Reconciliatio et paenitentia kezdetű apostoli buzdítás megerősítette a halálos és a bocsánatos bűnök közötti hagyományos különbségtétel jelentőségét és maradandó aktualitását. Az 1983. évi Püspöki Szinódus... arra is emlékeztetni akart,

<sup>94</sup> GS 27.; VI. PÁL PÁPA, *Beszéd a redemptoristákhoz*, 1967. szeptember, in AAS 59 (1967), 962. („Távol legyen, hogy a keresztényeket abba ringassák, mintha ma a Zsinat tanítása következtében megengedettek volnának olyan dolgok, melyeket korábban az Egyház *belsőleg rossznak* nyilvánított. Ki nem látja, hogy ebből erkölcsi relativizmus fakad és kétségbe vonja az Egyház tanításának egész hagyományát?); II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Reconciliatio et paenitentia kezdetű apostoli buzdítás*, 1984. december 2., in AAS 77 (1985), 221.

<sup>95</sup> HV 14.; VS 80.

<sup>96</sup> 1Kor 6,9–10.

<sup>97</sup> KEK 1753–1755.

<sup>98</sup> VS 81.

hogyan halálos az a bűn, melynek tárgya súlyos anyag, s melyet teljes tudatossággal és szabad beleegyezéssel követnek el.”<sup>99</sup> „...mind az erkölcsstanban, mind a lelkipásztori gyakorlatban jól ismertek olyan esetek, melyekben egy anyaga tekintetében súlyos cselekedet nem lesz halálos bűn, mert nem teljes figyelemmel vagy nem megfontolt beleegyezéssel hajtották végre.”<sup>100</sup> „...a tiltó erkölcsi parancsok, amelyek bizonyos konkrét cselekedeteket mint *belsőleg rossz* tetteket tiltanak, nem engednek törvényes kivételt; nem hagnak erkölcsileg elfogadható teret az ellentétes értelmű »kreativitásnak«. Ha egyszer egy konkrét esetben az ember fölismeri, hogy a cselekedetet általános szabály tiltja, erkölcsileg egyedül az a cselekvés helyes, amelyik engedelmeskedik az erkölcsi törvénynek és tartózkodik a tiltott cselekvéstől.”<sup>101</sup>

II. János Pál pápa az emberi élet sérthetetlenségéről szóló, *Evangelium vitae* kezdetű enciklikájában – idézve a II. Vatikáni Zsinat *Gaudium et spes* kezdetű konstitúciójának 51. pontját – szörnyű bűncselekménynek minősíti az *abortuszt*, és azzal a tekintéllyel, amelyet Krisztus adott Péternek és utódainak, a püspökökkel közösségben kinyilvánítja, hogy a közvetlen abortusz, melyet célként vagy eszközként szándékolnak, mindig az erkölcsi rend súlyos felforgatása, mert egy ártatlan emberi élet előre megfontolt kioltása.<sup>102</sup>

A Szentatya már 1981-ben, a *Familiaris consortio* kezdetű apostoli buzdításában hangsúlyozza: „... az Egyház az emberi személy és az igazságosság súlyos megsértéseként ítéli meg a kormányok vagy közhatalmak minden olyan cselekedetét, amely arra irányul, hogy bármi módon korlátozza a házastársak szabadságát a születendő gyermekek számát illetően. Ebből következően a közhatalom minden erőszakos beavatkozása – amellyel megakadályozza a fogamzást, vagy miként mondják, *sterilizációt* hajt végre –, beleértve az *abortuszt* is, határozottan elutasítandó és teljesen elítélendő. Ehhez hasonlóan mint súlyos igazságtalanságot kell kárhozhatni, hogy a nemzetközi kapcsolatokban csökkentik az egyes népeknek adott gazdasági segítséget azért, hogy ezzel serkentsék őket a fogamzásellenes, illetve a sterilizációnak és az abortusznak kedvező programok megalkotására.”<sup>103</sup>

Az *abortusz* erkölcsi minősítése körében – az elkövetési magatartás tárgya, a szándék és a körülmények vonatkozásában – megemlíthendők:

(1) Az elkövetési magatartás tárgya (*finis operis*) *belsőleg rossz*, nem irányítható Istentre, mert a magzat (embrió) életének kioltására irányul (a gyilkosság objektíve mindig rossz<sup>104</sup>).

(2) Az elkövető célja (*finis operantis*), illetve eshetőleges szándéka, vagy motívuma (indítók) a tárgyánál fogva rossz magatartást sosem teszi jóvá vagy elfogadhatóvá; tehát a cél nem szentesíti az eszközt (a jót nem szabad a rosszon keresztül elérni).<sup>105</sup> A célzat és a motívum a cselekmény súlyát befolyásolhatja; például a haszonszerzés és a bosszú esetében.<sup>106</sup>

<sup>99</sup> AAS 77 (1985) 221., ld. még uo. 222–223., 272.

<sup>100</sup> VS 70.; vö. CIC 1321k 2. §. Részletesen ld. KEK 1749–1761.

<sup>101</sup> VS 67.; vö. CIC 1323k 4. sz. („a cselekedet *belsőleg rossz*”), 1324k 1. § 5. sz. („a büntetendő cselekmény *belsőleg rossz*”).

<sup>102</sup> EV 62.

<sup>103</sup> FC 30.; továbbá: DEM 32–35.; MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 44., 47. (a felelős szülőség gyakorlása semmiképpen sem történhet a magzat megölésével).

<sup>104</sup> TARJÁNYI, Z., *Az erköleteológia története és alapfogalmai, Moráleteológia I.*, SZIT, Budapest 2005. 88.

<sup>105</sup> Uo. 89–93, és HÁMORI, A., *Életvédelem a katolikus Egyház jogrendjében világi jogi összehasonlítással*, SZIT, Budapest 2006, 68–70, 140–146.

<sup>106</sup> HÁMORI, A., uo. 145–146.

(3) A körülmények (*circumstantiae*), melyek lehetnek mentők, enyhítők vagy súlyosítók, körébe – az erkölcszociológiai irodalom szerint – a következők sorolhatók: az eredmény (a magzat, embrió halála), a sértettek száma, az okozati összefüggés közvetlen vagy közvetett volta, együtttható más okok (pl. orvosi műhiba, diagnosztikai tévedés), az elkövetés módja (pl. az állapotos nő bántalmazásával, különös kegyetlenséggel), az elkövetés eszköze (pl. kémiai anyag, spirál), az elkövetés helye (pl. egészségügyi intézmény<sup>107</sup>), a stádiumok (befejezettség, kísérlet, előkészület), az értelem használatának képtelensége (kóros elmeállapot), az értelem tökéletlen használata, az értelem használatának hiánya olyan ittasság vagy más hasonló szellemi zavar miatt, amelyben az elkövető volt a hibás, a súlyos szenvedély heve, a nem teljes, de súlyos beszámíthatóság, az életkor (pl. gyermekkor), a tudatlanság, a figyelmetlenség, a tévedés, a súlyos félelem, a súlyos kellemetlenség, a kényszer, a fenyegetés, a szükséghelyzet (végszükség), a beismerés, a komoly megbánás, megjavulás, a botrány helyrehozatala, a dicséretes élet, a felbujtás, a bűncselekmény, a tartásra, nevelésre szoruló hozzátartozók, a méltóság viselése, a hatáskörrel vagy hivattal való visszaélés, a bűnismétlés (visszaesés).<sup>108</sup> Megemlíthető: az állapotos nő pusztán amiatt, hogy gyermeket fogant, nem kerül olyan állapotba, amely képtelenné teszi értelmének használatára. A szülés, vagy az azt közvetlenül megelőző helyzet miatti állapot viszont enyhítő hatással bírhat.<sup>109</sup> A jogos védelem a „magzatelhajtás” kapcsán (a magzat, embrió viszonyában) nem merül fel.<sup>110</sup>

A Magyar Katolikus Püspöki Konferencia 2003-ban kiadott, „Az élet kultúrájáért” című bioetikai körlevele is kitér a körülményekre: az állapotos nő konfliktushelyzeteiben általában nem kerül szembe egymással az ő és a magzat (embrió) élete, hanem a születés miatt az anya helyzete szociális, morális vagy anyagi okok miatt válik igen nehézé; óriási áldozatot jelent egy várhatóan fogyatékos gyermek születése is. Etikai alapelv, hogy egy élet léte vagy nem léte és egy élet minősége nem azonos kategória<sup>111</sup>. Ez nem az életminőség állandó javítása ellen szól, hanem attól óv, hogy az anya életminőségére történő hivatkozással gazdasági, morális vagy egzisztenciális nehézségei miatt öljenek meg egy magzatot. Ehhez persze alapvetően életbarát politikára, médiára, oktatásra-nevelésre van szükség, amely képes a család és a társadalom hosszú távú érdekeit is figyelembe venni, és így lassan „a csepp kivájja a követ” („gutta cavat lapidem”) igazsága alapján szemléletformáló hatású. Ez a családot és életet támogató, elfogadó szemlélet nem az állapotos nőre hagyja egyedül a beteg gyermek kihordásával, megszületésével és nevelésével járó terheket, vagy az anya rendezetlen életéből és kapcsolataiból származó terheket, hanem részt vállal ezekből. A tanácsadás, támogatás hatékony működése és a szemléletváltás elősegítése, ami minden társadalom számára bőven megtérül, együttesen képes a magzatot veszélyeztető beavatkozások csökkentésére.<sup>112</sup>

<sup>107</sup> Vö. 1992. évi LXXIX. tv., 32/1992. (XII. 23.) NM r.; Eütv. 3. § f) és g) pont.

<sup>108</sup> HÁMORI, A., *Életvédelem a katolikus Egyház jogrendjében világi jogi összehasonlítással*, SZIT, Budapest 2006, 66–68, 70–87, 101–112, 136–140, 146–167, 177–196, 278–297; TARJÁNYI, Z., *Az erkölcszociológia története és alapfogalmai, Morálteológia I*, SZIT, Budapest 2005, 88–89.

<sup>109</sup> Uo. HÁMORI, A., 158.

<sup>110</sup> A magzat (embrió) létezése, élni „akarása” nem minősül se igazságtalannak, illetve jogtalanak, se pedig támadásnak [vö. CIC 1323k 5. sz.; Btk. 29. § (1) bek.]. Ld. CastiC III. 2. c) pont („Nem forog fenn az igazságtalan támadóval szemben alkalmazható véres önvédelem esete sem, mert ugyan ki minősíthetné az ártatlan magzatot jogtalan támadónak? A »végső szükség joga« sem áll fenn, melyre úgy hivatkoznak, hogy ez kiterjed az ártatlan megölésére is.” – mert a magzat halála nem kisebb sérelem az anya halálánál; ld. Denzinger–Hünemann 3720.: „Egyformán szent, azaz sérthetetlen mindkettőjük élete, s elpusztításukhoz még a közhatalomnak sem lehet joga.”); EV 58. (a magzat „soha nem tekinthető támadónak, még kevésbé jogtalan támadónak”).

<sup>111</sup> Vö. MA 14; és EDC 141.

<sup>112</sup> MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 45. vö. uo. 46.

E rész végén – a következő témákra is gondolva – célszerűnek tartom röviden ismertetni a hiteles tanítóhivatali megnyilatkozások jogi jellegét:

A hatályos, 1983. évi *Codex Iuris Canonici* 212. kánonjának 1. §-a alapján: „Amit a szent pástorok mint Krisztus képviselői a hit tanítóiként kijelentenek vagy az egyház vezetőiként elrendelnek, azt a krisztushívőknek, felelősségük tudatában, keresztény engedelmességgel követniük kell.” A CIC 750. kánonjának 1–2. §-a alapján: „1. §. Isteni és katolikus hittel kell hinni mindazt, amit Isten leírt vagy áthagyományozott ígéje, vagyis az egyházra bízott egyetlen hitletétemény tartalmaz, és amit egyszersmind akár az egyház ünnepélyes, akár pedig rendes és egyetemes tanítóhivatala mint Istentől kinyilatkoztatottat terjeszt elő; ez a rendes és egyetemes tanítóhivatal pedig abban nyilvánul meg, hogy valamit a krisztushívők a szent tanítóhivatal vezetése alatt közösen elfogadnak; tehát mindenki köteles elkerülni minden olyan tanítást, ami ezekkel ellenkezik. 2. §. Szilárdan el kell fogadni és vallani kell összességében és részleteiben mindazokat az igazságokat, melyeket az egyház hit és erkölcs dolgában meghatározó módon tanít, ti. amelyek szükségesek ahhoz, hogy a hitletéteményt szentül őrizni és hűségesen magyarázni lehessen; ellenkezik tehát a katolikus egyház tanításával az, aki e tételek definiált voltát tagadja.”<sup>113</sup>

A CIC 752. kánonja alapján: „Ha nem is hitbeli hozzájárulással, de mégis az értelem és az akarat vallásos meghajlásával kell fogadnunk azt a tanítást, amit akár a pápa, akár a püspökök testülete a hitről vagy az erkölcsről hirdet, mikor hiteles tanítóhivatalát gyakorolja, még ha nem akarja is ezt a tanítást véglegesen kötelezően kijelenteni; tehát a krisztushívőknek kerülniük kell azt, ami ezzel nem egyezik meg.”<sup>114</sup>

A CIC 753. kánonja alapján: „Azok a püspökök, akik közösségben vannak a testület fejével és tagjaival, akár egyénileg, akár püspöki konferenciákon vagy részleges zsinatokon közösen, noha a tanításban nem rendelkeznek tévedhetetlenséggel, mégis a gondjukra bízott krisztushívőknek hit dolgában hiteles tanítói és mesterei; a krisztushívők kötelesek püspökük hiteles tanítóhivatalának a lélek vallásos meghajlásával való elfogadására.”<sup>115</sup>

A CIC 754. kánonja kimondja: „Minden krisztushívő köteles megtartani azokat a rendelkezéseket és határozatokat, amelyeket a törvényes egyházi hatóság hoz a tanítás

<sup>113</sup> II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Ad tuendam fidem kezdetű motu proprio*, 1998. május 18., in AAS 90 (1998), 459–460; és CCEO 598k. Vö. CIC 747–749. és 751kk, valamint CIC 1364k, CCEO 1436k. 1. §, 1437k.

<sup>114</sup> Vö. II. Vatikáni Zsinat, *Lumen Gentium kezdetű hittani rendelkezés (dogmatikus konstitúció) az Egyházzól*, Róma 1964. november 21., in AAS 57 (1965), 5–71. (LG), 25. A CIC 752. kánonjában jelzett vallásos meghajlás (*obsequium religiosum*) kötelező nem csupán a pápa és a püspökök testülete, hanem a püspökök (egyéni és csoportos) hiteles tanítóhivatali megnyilatkozásaival szemben is. Ld. ET 557–558.

<sup>115</sup> Az MKPK 2003. évi bioetikai körlevele a CIC 753. kánonja szerinti, hiteles tanítóhivatali megnyilatkozás: 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 Szentszéknek nem kellett felülvizsgálnia [1998. május 21., IV, 1–2., in AAS 90 (1998), 657.]. Ezt a tanítóhivatali megnyilatkozást a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia alá tartozóknak vallásos engedelmességgel (*obsequium religiosum*) – a lélek vallásos meghajlásával – el kell fogadniuk. Ez azt is jelenti, hogy e krisztushívőknek kerülniük kell e körlevéllel össze nem egyeztethető tanításokat. Ld. még CIC 754k; DV 10.; II. Vatikáni Zsinat, *Dignitatis humanae kezdetű nyilatkozat a vallásszabadságról*, Róma 1965. december 7., in AAS 58 (1966), 929–946. (DH), 1–3; II. Vatikáni Zsinat, *Perfectae caritatis kezdetű határozat a szerzetesi élet korszerű megújításáról*, Róma 1965. október 28. (PC), 7–10. Vonatkozó irodalom: ERDŐ, P., *Egyházjog*, SZIT, Budapest 2005<sup>4</sup>, 395–399. Az MKPK 2003. évi bioetikai körlevelének célja, hogy az élet védelmét eredményező szemléletváltáshoz – a hit tanítása útján – hozzájáruljon (ld. körlevél 2.). 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 (ld. uo. 4–6., 12., 14.; EV 7–28; vö. GS 36).

előterjesztésére és a téves vélemények megbélyegzésére, különösképpen pedig azokat, amelyeket a római pápa vagy a püspökök testülete bocsát ki.”

A CIC 1371. kánonja alapján: „Megfelelő büntetéssel büntetendő: 1. aki az 1364. kán. 1. §-ában említett eseten kívül a pápától vagy az egyetemes zsinattól elítélt tanítást tanít, vagy a 750. kán. 2. §-ában, vagy a 752. kánonban említett tanítást makacsul elutasít, és az Apostoli Szentszéktől vagy az ordináriustól kapott figyelmeztetés után ezt nem vonja vissza; 2. aki az Apostoli Szentszék, az ordinárius vagy az előjárók törvényes parancsának vagy tilalmának más módon nem engedelmeskedik, és figyelmeztetés után is kitart az engedetlenségben.”<sup>116</sup>

#### 4. Az emberi embrióval, magzattal kapcsolatos vizsgálatok, beavatkozások és kutatások megítélése

Az abortusz fogalmi meghatározása és minősítése után érdemes kitérni az emberi embrióval, magzattal kapcsolatos vizsgálatok, beavatkozások és kutatások témakörének vonatkozó részére is.

A *Hittani Kongregációnak* a kezdődő emberi élet tiszteletéről és az utódnemzés méltóságáról szóló, *Donum vitae* kezdetű instrukciója kimondja, hogy a magzati vizsgálat erkölcsileg megengedett, „ha tiszteletben tartja az embrió és az emberi magzat életét és épségét, és minden egyes magzat megtartására vagy gyógyítására irányul (...). De súlyosan ellenkezik az erkölcsi törvénnyel, ha a vizsgálat eredményétől függ az abortusz. A diagnózisnak nem szabad azonosnak lennie a halálos ítélettel.”<sup>117</sup> „Megengedettnek kell tekinteni az emberi magzaton végzett beavatkozásokat azzal a föltétellel, hogy tiszteletben tartják a magzat életét és épségét, nem jelentenek számára túlzott kockázatot, hanem gyógyítására, egészségi állapotának javítására vagy életben tartására irányulnak.”<sup>118</sup> „Erkölcstelen emberi magzatokat azzal a szándékkal létrehozni, hogy »biológiai alapanyagként« hasznosítsák.”<sup>119</sup> „Bizonyos beavatkozási kísérletek a kromoszóma- vagy génörökségbe nem gyógyító jellegűek, hanem arra irányulnak, hogy valamilyen szempont (pl. fiú–leány, erős–okos, alacsony–magas) szerint meghatározott tulajdonságú emberi lényeket hozzanak létre. Az ilyen beavatkozások ellentétesek az emberi lény személyi méltóságával, sérthetlenségével és egyetlen, meg nem ismételtető identitásával.”<sup>120</sup>

Az *Evangelium vitae* kezdetű enciklika 14. pontjában foglaltak szerint: „A magzati vizsgálatok – melyek erkölcsileg kifogástalanok, ha a magzat számára szükséges gyógyító beavatkozás céljával történnek – gyakran teremtenek alkalmat az abortusz javaslására és végrehajtására. Ez az eugenetikussá (fajnemésítő) abortusz, melynek törvényesítése a közvéleményben olyan – a gyógyítás igényéhez tévesen kapcsolódó – lelkületből fakad, amely az életet csak bizonyos feltételekkel fogadja el, és elutasítja, ha sérült, fogyatékos vagy beteg.”<sup>121</sup>

<sup>116</sup> ET 929. Vö. CCEO 1436k 2. §, 1446k.

<sup>117</sup> Donum V I., 2., in AAS 80 (1988), 79–80. Vö. EV 14.; MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 60. Ld. II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Beszéd a „Mozgalom az életért” ülésén*, 1982. december 3., in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* 5 (1982), 1511–1512.

<sup>118</sup> Donum V I., 3.; vö. uo. 4.; MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 57. („... az örökletes vagy más betegség nem ok a magzat elpusztítására. Az ember léte és létének minősége nem áll azonos etikai síkon.”); EDC 61.; EV 14.

<sup>119</sup> Donum V I., 5.; vö. CL 38.

<sup>120</sup> Donum V I., 6.; ld. még uo. 4.; az emberi szaporodásba történő beavatkozásokhoz (részletesen) uo. II.

<sup>121</sup> EV 63; EDC 59–61. Vö. HÁMORI, A., *Kártérítési felelősség a fogyatékossgal való születés miatt?*, in *Magyar Jog* 54 (2007/2), 92–100; HÁMORI, A., *Down-kóros gyermek és szüleinek kórház elleni kártérítési keresete (Action by a*

A Magyar Katolikus Püspöki Konferencia 2003. évi bioetikai körlevele a következő tanítást tartalmazza:

A még meg nem született gyermekek egészségi állapotának vagy akár nemének meghatározására szolgáló invazív és nem invazív módszerek tartoznak a prenatális diagnosztika tárgykörébe.<sup>122</sup> Ettől megkülönböztetendő az ún. preimplantációs diagnosztika, amely az *in vitro* (mesterséges körülmények között) megtermékenyített petesejtek vizsgálatát jelenti. Ebben az esetben csak azokat az embriókat ültetik be az anyaméhbe (implantálják), amelyeket egészségesnek ítélnék, a többit megsemmisítik.<sup>123</sup> Az ún. „számfeletti” embriók kiválogatása, lefagyasztása, kísérleti felhasználása elfogadhatatlan, mert az emberi életet az egyszerű „biológiai anyag” szintjére fokozza le, amellyel szabadon lehet rendelkezni.<sup>124</sup> Ezért a preimplantációs diagnosztika erkölcsileg nem fogadható el.<sup>125</sup> A prenatális diagnosztika erkölcsi megítélésének hátterében is az emberi élet és az emberi méltóság védelme áll. Az egészség előmozdítása alapvető érték, de az örökletes vagy más betegség nem ok a magzat megölésére. Az ember léte és létének minősége nem áll azonos etikai síkon. Nem a létminőség bizonyos kritériumok alapján meghatározott foka ad jogot a védelemhez és az élethez, hanem az emberlét maga.<sup>126</sup> Kerülni kell az olyan vizsgálatokat is, amelyek tisztességes célja és lényegileg ártalmatlan volta nem állítható kielégítő biztonsággal.<sup>127</sup>

A prenatális diagnosztika rendeltetése az, hogy gyógyító beavatkozásokat tegyen lehetővé, biztonságérzetet és békét adjon várandós asszonyoknak, akiket magzati károsodásra vonatkozó kétségek gyötörnek, és megkönyékez az abortusz kísértése, valamint ha a prognózis kedvezőtlen, előkészítse őket a hátrányos helyzetű gyermek fogadására.<sup>128</sup> A prenatális diagnosztika súlyos módon ellentétben van az erkölcsi törvénnyel, ha – aszerint, hogy milyen eredménnyel jár – abortusz elvégzésének lehetőségét veszi számításba. Így egy olyan diagnózis, amely fejlődési rendellenességet vagy örökletes betegséget mutat ki, nem jelenthet egyúttal halálos ítéletet is,<sup>129</sup> hiszen a magzattal fogantatása pillanatától kezdve személyként kell bánni.<sup>130</sup> A magzati korban végzett genetikai vizsgálat kielezi annak a veszélyét, hogy már nem a gyengéséget, hanem a gyengét akarja kiszűrni. Kimondja az ítéletet: a „nemkívánatos” élettől meg kell szabadulni. Ezzel egyértelműen nemet mond az érintett szülővel és gyermekkel való szolidaritásra.<sup>131</sup> A vizsgálattal kapcsolatos tanácsadásnak az életet kell védenie.<sup>132</sup> Az anyagi segítségnyújtás mértéke és módja, valamint a társadalom együttérzése az érintettel megmutatja, hogy egy társadalom mennyire veszi komolyan az élet védelmét.<sup>133</sup> Fontos hang-

*Down's Disease Patient and his Parents for Damages against a Hospital*, in *A Magyar Katolikus Orvosok Szent Lukács Egyesületének Tudósítója* 24 (2007/4), 143–159; HÁMORI, A., *A Down-kóros gyermek és szülei kórházzal szembeni kártérítési keresete*, in *Tál és Kendő* 18 (2007/4), 12–14.

<sup>122</sup> MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 51.

<sup>123</sup> Uo. 52.

<sup>124</sup> EV 14.

<sup>125</sup> MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 67.

<sup>126</sup> Uo. 57.

<sup>127</sup> Uo. 58.; EDC 59–60.

<sup>128</sup> EDC 61.; MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 59. (vö. uo. 54.).

<sup>129</sup> *Donum V* I., 2.; és EV 14.

<sup>130</sup> KEK 2274.; EDC 61.; MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 60.

<sup>131</sup> MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 61.

<sup>132</sup> Uo. 64.

<sup>133</sup> HÁMORI, A., *Kártérítési felelősség a fogyatékossgal való születés miatt?*, in *Magyar Jog* 54 (2007/2), 92–100; HÁMORI, A., *Down-kóros gyermek és szüleinek kórház elleni kártérítési keresete (Action by a Down's Disease Patient and his Parents for Damages against a Hospital)*, in *A Magyar Katolikus Orvosok Szent Lukács Egyesületének Tudósítója* 24 (2007/4), 143–159; HÁMORI, A., *A Down-kóros gyermek és szülei kórházzal szembeni kártérítési keresete*, in *Tál és Kendő* 18 (2007/4), 12–14.

súlyozni azonban, hogy az anyagi segítség csak az egyik formája a támogatásnak. Egy társadalom emberségének fokmérője, próbája, hogy miként viszonyul a betegséghez és fogyatékossághoz az emberi élet bármely szakaszán.<sup>134</sup>

„Alapelv: nem minden beavatkozás válik javára az embernek, így nem minden etikus, ami technikailag lehetséges.”<sup>135</sup> „A várandósság alatti genetikai vizsgálat sohasem igazolhat eugenikus (»fajnevelítő«) célú abortuszt.”<sup>136</sup>

Az MKPK bioetikai körlevelének „kutatóetikai kérdések” témaköréből megemlítenők: „... az emberi embriókon és magzatokon végzett kutatásra és kísérletezésre is a már megszületett gyermekekre és minden emberre érvényes erkölcsi normák vonatkoznak.”<sup>137</sup> Az Egészségügyben Dolgozók Lelkigondozásának Pápai Tanácsa által kiadott Egészségügyi Dolgozók Chartája „világosan elkülöníti a kutatást és a kísérletezést. A kutatás, vagyis adott jelenség megfigyelése a várandósság folyamán csak abban az esetben megengedett, ha erkölcsileg biztos, hogy sem a még meg nem születettnek, sem pedig édesanyjának életét, sértetlen épségét nem fenyegeti károsodás, és azzal a feltétellel, hogy a szülők megfelelő tájékoztatásuk után önként adták beleegyezésüket a beavatkozáshoz.”<sup>138</sup> „A kísérletezés csak egyértelműen terápiás céllal megengedett akkor, ha semmilyen más lehetséges gyógymód nem áll rendelkezésre. Semmilyen cél, még ha önmagában véve nemes is, mint az előre látható hasznosság a tudomány, más emberek vagy a társadalom számára, nem teheti jogossá az élő emberi embriókon az anyaméhben vagy azon kívülről való kísérletezést, akár életképesek, akár nem. A tájékoztatáson alapuló beleegyezést, amely rendes körülmények között szükséges a klinikai kísérletekhez, nem adhatják meg a szülők, minthogy nem rendelkezhetnek a várt gyermeknek sem testi épségéről, sem életéről. Másrészt, ezekkel a kísérletekkel vejejár annak a kockázata, sőt a legtöbb esetben biztosan előre is látható, hogy az embriók vagy magzatok testi épsége károsodik, vagy éppen halálukat okozzák. Emberi embriókat vagy magzatokat kísérlet tárgyául vagy eszközül használni bűncselekmény emberi méltóságuk ellen. Az a gyakorlat, amely emberi embriókat in vivo vagy in vitro kísérleti vagy kereskedelmi célból tart életben, különösen és teljesen ellentétes az emberi méltósággal.”<sup>139</sup>

„Az ember, egyedülálló méltósága miatt, csak olyan biztosítékok mellett vethető alá kutatásnak és klinikai kísérletezésnek, amelyek az alanyi és nem tárgyi értékű lényvel szemben kötelezőek. Emiatt a biológiai-orvosi tudományoknak nincs meg ugyanaz a kutatási szabadságuk, mint a tárgyakkal foglalkozó tudományoknak. A személy méltósága iránti tiszteleten alapuló erkölcsi normának kell megvilágítania és szabályoznia mind a kísérleti stádiumot, mind az abban nyert eredmények alkalmazását.”<sup>140</sup> „A kutatás stádium-

<sup>134</sup> MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 65. A beágyazódás előtti (preimplantációs) és utáni (prenatális) diagnosztika témaköréhez részletesen ld. uo. 51–67.

<sup>135</sup> Uo. 121.

<sup>136</sup> Uo. 132.; továbbá uo. 135.

<sup>137</sup> EDC 82.; MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 264.

<sup>138</sup> EDC 82.; MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 265. Emanuel, Wendler és Grady által meghatározott hét kutatás-etikai feltétel: 1. társadalmi vagy tudományos érték, 2. tudományos érvényesség, 3. a vizsgálatba bevonásra kerülő személyek méltányos szempontok szerinti kiválasztása, 4. kedvező kockázat/hasznosság arány, 5. független felügyelet, 6. tájékoztatáson alapuló beleegyezés, 7. a kutatásba bevont és a potenciálisan bevonásra kerülő személyek iránti tisztelet (ld. körlevél 251.). Megkülönböztetett védelemre szoruló csoportok: kiskorúak, tájékoztatáson alapuló beleegyezés megadására képtelen felnőttek, pszichiátriai betegségben szenvedők, várandós asszonyok, magzatok, sürgősségi ellátásra szoruló és hasonló személyek; „... az emberi embriókon és magzatokon végzett kutatásra és kísérletezésre is a már megszületett gyermekekre és minden emberre érvényes erkölcsi normák vonatkoznak” (ld. uo. 263–264; vö. EDC 82).

<sup>139</sup> Donum V I., 4; EDC 82; MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 266.

<sup>140</sup> EDC 75; MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 272.

mában az erkölcsi norma azt kívánja meg, hogy a kutatás célja az ember jólétének előmozdítása legyen.”<sup>141</sup> „A vizsgálatoknak és beavatkozásoknak az érintett emberek javát kell szolgálniuk.”<sup>142</sup> „Minden élet elleni büntett támadás a béke ellen, ...”<sup>143</sup>

Az emberi embrióval kapcsolatos kutatás, beavatkozás témájában fontos hangsúlyozni, hogy az emberi embrió kutatási célból történő létrehozása, egymással genetikailag megegyező emberi egyedek létrehozása, emberi embrió génállományának megváltoztatására irányuló kutatás végzése és a génállomány megváltoztatására irányuló beavatkozás végzése súlyosan elítélendő, a magyar állami szabályozás szerint is büntetendő cselekményeknek minősülnek.<sup>144</sup> Ezek olyan magatartások, amelyek – például az összejt-előállítás és -felhasználás esetében – az emberi embriók eszközként való felhasználásával és szükség-szerű elpusztításával járnak, ezért erkölcsi és jogi szempontból megengedhetetlenek.<sup>145</sup>

A humánembrió saját genetikai identitással, folyamatos, koordinált és fokozatos fejlődéssel rendelkezik, ezért nem tekinthető pusztá sejthalmaznak. A humánembriót személyként kell tisztelni és a lehetőségekhez képest a személyeknek kijáró védelemben és ellátásban kell részesíteni. Az embriónak, mint emberi egyednek joga van az élethez, és minden, nem az érdekében és védelmében történő kutatás, beavatkozás megsérti ezt a jogot. Emberi embrió „biológiai alapanyagként” való hasznosítás végett történő létrehozása súlyosan erkölcs- és jogellenes.<sup>146</sup>

<sup>141</sup> EDC 76–78; MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 273 (274–275).

<sup>142</sup> MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 277.

<sup>143</sup> Uo. 278. Vö. EV 101. Lásd még KEK 2292–2296. Vonatkozó irodalom: SERRA, A.–COLOMBO, R., *A humánembrió identitásának és státuszának kérdése természettudományos szempontból*, in *A humánembrió identitása és jogállása (A Pápai Életvédő Akadémia dokumentációja)* (szerk. Dios Vial Correa, J. de-Sgreccia, E.), MKPK PCsB, Budapest 2001, 130–196; DIOS VIAL CORREA, J. de-SGRECCIA, E., *Human Genome: Human Person and the Society of the Future*, Proceedings of the Fourth Assembly of the Pontifical Academy for Life (23–25 February 1998), Città del Vaticano, 1999. Libreria Editrice Vaticana; CASINI, M.–DI PIETRO, M. L., *Il mifepristone*, in *Medicina e Morale* 52 (2002) 1047–1079; CAPRILE, G., *Non uccidere, Il Magistero della Chiesa sull'aborto*, La Civiltà Cattolica, Roma 1973; HÁMORI, A., *A magzatkorú gyermek élethez való jogának egyházjogi és világi jogi védelméről (a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia Az élet kultúrájért című, a bioetika néhány kérdéséről szóló, 2003. évben meghozott körlevele kapcsán)*, in *Biogenetika és etika* (Sapientia füzetek 4.), Vigilia Kiadó (109), Budapest 2005, 87–107; *Távlatok* 14 (2004/4) (66), 454–463; *Studia Wespriensia* 6 (2004/I–II), 267–277; HARSÁNYI, O. P., *A születő ember Isten ajándéka, A humánembrió identitása, jogállása és életének orvosi, biológiai vizsgálata*, in *Erkölcsteológiai Tanulmányok II* (szerk. Tarjányi, Z.), JEL Kiadó, Budapest 2003, 37–56; HARSÁNYI, O. P., *Genetikai forradalom: valóban minden jó, ami technikailag lehetséges?*, in *Teológia* 36 (2002/1–2) 59–76.; Kamphaus, Franz, *Isten gyermekei, Gondolatok a géntechnikáról és a prenatális diagnosztikáról*, in *Mérleg* 37 (2001/4) 375–384.; és Méhes Károly, *Hagyomány és haladás az orvosi genetikában*, in *In virtute spiritus, A Szent István Akadémia emlékkönyve Paskai László bíboros tiszteletére* (szerk. Stirling János), SZIT, Budapest 2003, 256–261.; Vojcek László, *Méhen belüli élet kutatása*, in ua. 262–305.

<sup>144</sup> Btk. 173/A., E-G. §§; vö. Eütv. 162., 181–182. §§, és 2002. évi VI. tv. 2. § 13. Cikk, 18. Cikk 2., Kiegészítő Jegyzőkönyv 1. Cikk.

<sup>145</sup> HÁMORI, A., *Az emberi embrióval kapcsolatos kutatás, beavatkozás erkölcsi és jogi minősítése*, in *Magyar Kurír* 96 (2006/12), 12–13; HÁMORI, A., *A magzati vizsgálatok, beavatkozások megítélése*, in *MBSZ* 11 (2005/3), 150–156.

<sup>146</sup> Az Európa Tanácsnak az emberi lény emberi jogainak és méltóságának a biológia és az orvostudomány alkalmazására tekintettel történő védelméről szóló, Oviedóban, 1997. április 4-én kelt Egyezménye: Az emberi jogokról és a biomedicináról szóló Egyezmény, valamint az Egyezmények az emberi lény klónozásának tilalmáról szóló, Párizsban, 1998. január 12-én kelt Kiegészítő Jegyzőkönyve kihirdetéséről szóló 2002. évi VI. törvényben – az Egyezmény Preambulumában – megfogalmazásra került az emberi lény tiszteletben tartásának szükségességéről való meggyőződés mind egyéni, mind az emberi fajhoz tartozó mivoltában és elismerve méltósága biztosításának jelentőségét, valamint az, hogy a biológia és az orvostudomány nem megfelelő alkalmazása az emberi méltóságot veszélyeztető cselekményekhez vezethet. Az Egyezmény 1. Cikke kimondja, hogy a jelen Egyezményben Részes Felek védelemben részesítik az emberi lényt méltóságában és önazonosságában és megkülönböztetés nélkül mindenki számára biztosítják sérthetetlenégének és más jogainak és alapvető szabadságainak tiszteletben tartását a biológia és az orvostudomány alkalmazásának vonatkozásában. A 2. Cikk értelmében az emberi lény érdeke és jóléte a társadalom vagy a tudomány pusztá érdekével szemben mindenkor elsőbbséget élvez (vö. Eütv. 163. §).



A kutatás, beavatkozás és ezek támogatása csak abban az esetben engedhető meg, ha erkölcsileg biztos, hogy sem a még meg nem születettnek, sem pedig édesanyjának életét, sértetlen épségét nem fenyegeti károsodás, és azzal a feltétellel, hogy a szülők megfelelő tájékoztatásuk után önként adták beleegyezésüket a beavatkozáshoz. Az emberi lény, egyedülálló méltósága miatt, csak olyan biztosítékok mellett vehető alá kutatásnak, beavatkozásnak, amelyek az alanyi és nem tárgyi értékű lényel szemben kötelezőek. Az emberi lény soha nem tehető eszközértékűvé. Emiatt a biológiai-orvosi tudományoknak nincs meg ugyanaz a kutatási szabadságuk, mint a tárgyakkal foglalkozó tudományoknak. A kutatás, beavatkozás területén is az erkölcsi és jogi norma azt kívánja meg, hogy a cél az emberi lény jólétének előmozdítása legyen; a vizsgálatoknak és beavatkozásoknak az érintettek javát kell szolgálniuk. Minden kutatás és beavatkozás, amely ellentétes az emberi lény igaz javával, erkölcstelen és jogellenes. Ilyen tevékenységbe energiát és forrásokat befektetni ellentétes az emberi lényre irányuló tudomány céljával és haladásával.<sup>147</sup>

## 5. A művi meddővé tétel elfogadhatatlansága

A fogamzás megakadályozásának szélsőséges fajtája a művi meddővé tétel (sterilizáció). Az említett életellenes magatartásokkal való hasonlóság: az emberi élet elutasítása (megsemmisítése) és az emberi élet továbbadásának elutasítása között áll fenn. Megfigyelhető az is, hogy míg a „mesterséges megtermékenyítés” esetében a „minden áron” való gyermekhez jutás iránti vágy jelenik meg,<sup>148</sup> addig a sterilizációnál ennek éppen az ellenkezője.<sup>149</sup> A sterilizáció nyilvánvalóan nem szolgálja a humánembrió védelmét; akkor sem, ha a fogamzás még nem következett be,<sup>150</sup> és akkor sem, ha esetleg mégis bekövetkezett, amit elvileg nem lehet kizárni akkor sem, ha valóban roppant kicsi a valószínűsége (ezen utóbbi esetben az embrió egészséges fejlődése jóval kevésbé biztos).

A sterilizáció majdnem mindig végleges, alapvetően visszafordíthatatlan; maradandóan (súlyosan) sérti az ember méltóságát és sérthetetlenségét (egészségét), valamint az igazságosságot;<sup>151</sup> maradandó fogyatékossgal, illetve súlyos egészségromlással, egész-

<sup>147</sup> HÁMORI, A., *Az emberi embrióval kapcsolatos kutatás, beavatkozás erkölcsi és jogi minősítése*, in *Magyar Kurír* 96 (2006/12), 12–13. Vö. Európai Unió 7. kutatási keretprogramja.

<sup>148</sup> HÁMORI, A., *A humánembrió védelme erkölcssteológiai nézőpontból*, in *Erkölcssteológiai Könyvtár* (szerk. Tarjányi, Z.), JEL Kiadó (151), Budapest 2008, 89–103. (vö. uo. 81–88.); HÁMORI, A., *Az emberi reprodukcióra irányuló különleges eljárások erkölcsi és jogi aspektusai*, in *Szabadságra elhivatva az életért* (szerk. HÁMORI, A.–ROJKOVICH, B.–SZILÁGYI, Sz.), Magyar Katolikus Családegyesület (103), Budapest 2007, 65–75; HÁMORI, A., *Az emberi reprodukcióra irányuló különleges eljárások erkölcsi és jogi minősítése (Moral and Legal Qualification of Special Methods Aiming at Human Reproduction)*, in *A Magyar Katolikus Orvosok Szent Lukács Egyesületének Tudósítója* 23 (2006/4), 121–135; HÁMORI, A., *Az emberi reprodukcióra irányuló különleges eljárások erkölcsi és jogi minősítése*, in *Studia Wesprimiensia* 8 (2006/I–II), 125–135; HÁMORI, A., *Az in vitro fertilizáció erkölcsi és jogi aspektusai (Moral and Legal Aspects of In Vitro Fertilization)*, in *A Magyar Katolikus Orvosok Szent Lukács Egyesületének Tudósítója* 22 (2005/4), 144–153; HÁMORI, A., *Életvédő Fórum: Állásfoglalás az emberi reprodukcióra irányuló különleges eljárásokról* (Budapest 2006. március 25.), in „Az Országgyűlés Emberi jogi, kisebbségi, civil- és vallásügyi bizottságának »Eszmecsere a művi meddővé tételről« címmel megtartott szakmai tanácskozása 2006. július 20.” című kiadvány (kiadja: az Országgyűlés Emberi jogi, kisebbségi, civil- és vallásügyi bizottsága), Budapest 2006, 90–94.

<sup>149</sup> Elgondolkodtató, hogy akkor, amikor az Egyház tanítása a kettő közötti „mértéket” képviseli, egyesek az Egyházat „vádolják” szélsőséggel.

<sup>150</sup> Az ember biztosítási szerződésben kedvezményezettként akkor is szerepelhet, ha még meg sem fogant. (Ld. pl. JOBBÁGYI, G., *Magyar polgári jog II, Személyi jog*, Novotni Kiadó, Miskolc 1997, 21.)

<sup>151</sup> FC 30. (Denzinger–Hünermann 4711.)

ségkárosítással jár, ezért az abba való beleegyezés – büntetőjogilag releváns módon – nem vehető figyelembe (nem létezik „öncsonkításhoz való jog”).<sup>152</sup>

Az emberi termékenység nem pusztán személyes, hanem közösségi, társadalmi érték is,<sup>153</sup> emiatt sem csorbítható. A sterilizáció az illető személy „önrendelkezési jogának” (kötelességének) gyermekek nemzésére, fogamzására és nevelésére vonatkozó későbbi gyakorlását – szinte minden esetben – ellehetleníti.

Az ember méltóságánál fogva nem birtokol hatalmat arra, hogy művi meddővé telt hajtson végre, mivel az emberi test tagjaival másképp, mint azok természetes rendeltetése szerint nem rendelkezhet: azokat el nem pusztíthatja, meg nem csonkíthatja, természetes működésükre alkalmatlanná nem teheti, kivéve, ha az egész test egészségéről másként nem lehet gondoskodni.<sup>154</sup> A beavatkozásnak a szociális helyzet, a családi kapcsolatok, a gyermekek száma és állapota, vagy más hasonló szempont sem lehet indoka. Ez mutatja, hogy az ún. „önrendelkezési jog” (a szabadság) – az említettek szerint – nem terjed ki a sterilizációra (ivarmirigyek eltávolítása, károsítása, illetve nemző- vagy fogamzóképeség megszüntetése).

Az utód létrejöttének megakadályozását célzó sterilizáció a jogosultság hiánya miatt erkölcsileg rossz, a természetörvény is tiltja, ezért jogilag sem igazolható, és elítélendő.<sup>155</sup> Ez vonatkozik az időleges sterilizációra is, mind férfi, mind nő esetében.<sup>156</sup> A sterilizáció tilalma tehát nem sérti, nem korlátozza (fogalmilag nem sértheti, nem korlátozhatja) az „önrendelkezési jog”-ot: a sterilizációhoz nincsen jog. Az önrendelkezési jog fogalmilag nem terjedhet ki arra, hogy az ember akár közvetlenül, akár valaki más (adott esetben „orvos”) beavatkozásával ártson magának.

A fentiek alapján egyértelműen megállapítható, hogy a sterilizáció nem lehet a családtervezés eszköze. Azokat az állami rendelkezéseket, amelyek ezt a követelményt sértik, haladéktalanul ki kell zárni az alkalmazás köréből.<sup>157</sup> Az államnak korlátozó szabályokkal és más ellensúlyokkal, tiltásokkal és büntetni rendeléssel – a lehető legnagyobb hatékonysággal – fel kell lépnie az önpusztítással szemben. Az állam alkotmányos kötelessége az élet és az emberi méltóság, valamint a lehető legmagasabb szintű testi és lelki egészség, illetőleg a gyermekek, az ifjúság és a család megfelelő védelme.<sup>158</sup>

Arra a kérdésre, hogy az országgyűlési képviselő szavazhat-e „igen”-nel a családtervezési célú művi meddővé tétel magyar állami szabályozásának azon módosításáról szóló törvényjavaslatról, amely szerint a szabályozáshoz képest korhatárhoz, illetve magasabb korhatárhoz van kötve e beavatkozásban való részvétel „lehetősége” – az Alkotmánybí-

<sup>152</sup> CIC 1397k, CCEO 1451k; Btk. 170. § (4) bek., vö. Ptk. 75. § (3) bek.

<sup>153</sup> Vö. Ptk. 75. § (3) bek.

<sup>154</sup> CastiC III. 2. e) pont, in AAS 22 (1930), 565. (Denzinger–Hünemann 3722–3723); KEK 2297; MKPK 2006. június 7-i Nyilatkozata a művi meddővé tételről, in *Új Ember* (2006. június 18.), 4.

<sup>155</sup> SC Off Resp., 1931. március 21., in AAS 23 (1931), 118–119; 1936. augusztus 11. (Denzinger–Hünemann 3760–3765). Vö. XII. PIUSZ PÁPA, *Beszéd az Olasz Szülészeti Katolikus Szövetsége Kongresszusán*, 1951. október 29., in AAS 43 (1951), 843–844; XII. PIUSZ PÁPA, *Beszéd a Nemzetközi Orvosgenetikai Kongresszuson*, 1953. szeptember 7., in AAS 45 (1953), 606; XII. PIUSZ PÁPA, *Beszéd a Nemzetközi Haematológiai Társaság VII. Nemzetközi Kongresszusán*, 1958. szeptember 12., in AAS 50 (1958), 734–737; KEK 2297. („A szigorúan gyógyító jellegű orvosi javallaton kívüli, közvetlenül szándékolt... sterilizáció ártatlan embereken ellenkezik az erkölcsi törvénnyel.”)

<sup>156</sup> SC Off Resp., 1940. február 21. (24.), in AAS 32 (1940), 73. (Denzinger–Hünemann 3788); HV II., 8., in AAS 60 (1968), 490–491. (Denzinger–Hünemann 4476); Hittani Kongregáció, „*Haec Sacra Congregatio*” válasza az Észak-amerikai Püspöki Konferenciának, 1975. március 13., in AAS 68 (1976), 738–739, 1–2. (Denzinger–Hünemann 4560–4561).

<sup>157</sup> Eütv. 187. §, 187/A–B. §; 43/2005. (XI. 14.) AB határozat.

<sup>158</sup> Alkotmány 8. § (1)–(2) bek., 15–16. §, 54. § (1) bek., 67. § (1) és (3) bek., 70/D. § (1) bek.

róság 43/2005. (XI. 14.) AB határozatára is figyelemmel – az alábbiakban foglaltaknak megfelelően a válasz: igen.

Ha az országgyűlési képviselői szavazat a családtervezési célú művi meddővé tétel szabályozásának szigorítására vonatkozik, mert *a szükséges politikai akarat hiánya miatt nem lehetséges teljesen hatályon kívül helyezni* azt (adott alkotmánybírói határozat esetén az alkotmányt is módosítva), a képviselő – akinek *a szabályozással ellentétes személyes véleménye köztudomású* („mindenki előtt világosan ismert”) – leadhatja szavazatát a szigorító törvényjavaslatra, mivel csökkenteni akarja a „hatályos” „törvény” kárait (negatív hatásait); így ugyanis nem egy jogtalan „törvény” megalkotásához nyújt segítséget, hanem a rosszat kívánja visszaszorítani („megteszi a *törvényes és kötelező* kísérletet a rosszaság megfékezésére”).<sup>159</sup>

Ha az országgyűlési képviselő a szóban forgó, családtervezési célú művi meddővé tétel szabályozásának módosításáról szóló törvényjavaslattal kapcsolatos esetben – az említett konjunktív feltételek mellett – nem szavaz „igen”-nel, akkor a rosszat egyáltalán nem szorítja vissza, magatartásával a rosszabb szabályozás „hatályban tartását” támogatja.

II. János Pál pápa *Evangélium vitae* kezdetű enciklikájában a következő, vonatkozó tanítást fogalmazta meg: „Ha tehát egy törvény természete szerint igazságtalan – pl. az abortuszt vagy az eutanáziát engedélyezi –, soha nem szabad alkalmazkodni hozzá, és nem szabad részt venni ilyen törvényt támogató kampányban, sem rászavazni». <sup>160</sup> Sajátos lelkiismereti problémát okozhat egy olyan eset, amikor egy parlamenti szavazat a törvény szigorítására vonatkozik, pl. amikor szűkíteni akarják az engedélyezett abortuszok számát egy érvényben lévő vagy választási lehetőségként fölkinált lazább törvényvel szemben. Az ilyen esetek nem ritkák. Megfigyelhető ugyanis, hogy miközben a világ egyes részein folytatják a kampányokat az abortusznak kedvező törvények bevezetéséért, és ezt nem ritkán hatalmas nemzetközi szervezetek támogatják, más nemzeteknél viszont – főleg azoknál, melyek már keservesen tapasztalják az ilyen engedékeny törvényhozás következményeit – az újragondolás jelei mutatkoznak. A fenti esetben, amikor nem lehetséges teljesen megakadályozni vagy eltöröltetni egy abortusztörvényt, egy parlamenti képviselő, akinek abortuszellenes személyes véleménye mindenki előtt világosan ismert, leadhatja szavazatát egy olyan törvényjavaslatra, mely *csökkenteni akarja a hatályos törvény kárait* és a negatív hatásokat a kultúra és a közkerécsök területén. Így ugyanis nem egy jogtalan törvényhez nyújt meg nem engedett együttműködést, hanem megteszi a *törvényes és kötelező* kísérletet a rosszaság megfékezésére.”<sup>161</sup>

Véleményem szerint a Szentatya idézett tanítóhivatali megnyilatkozása értelemszerűen irányadó a szóban forgó „törvényjavaslat” kapcsán is. A fentiekben foglaltaknak megfelelő jogalkotói megoldás technikailag például többváltozatos törvényjavaslat, illetve többváltozatos módosító indítvány formájában – nagyon *gondos*, felelősségteljes eljárás.

<sup>159</sup> EV 73. Hangsúlyozandó: nem ez az eset forgott fenn a „magzati élet védelméről szóló” 1992. évi LXXIX. „törvény”, valamint a módosításáról szóló 2000. évi LXXXVII. „törvény” meghozatalakor; az előbbi esetben, ha a „törvény”-javaslat („A” és „B” változat) nem kapta volna meg a többségi támogatást, akkor a magyar állami szabályozás nem ismerte volna az abortusz-„jogot”; az utóbbi esetben, ha a képviselők többsége nem szavazta volna meg a „törvény”-javaslatot, a „súlyos válsághelyzet” elnevezésű indikáció kikerült volna az alkalmazás köréből [ld. Alkotmány 24. (1)–(2) bek., és 64/1991. (XII. 17.) AB határozat, 48/1998. (XI. 23.) AB határozat]. A Magyar Katolikus Püspöki Karnak a magzati élet védelméről szóló 1992. december 21-i pásztorlevele szerint e „törvény nem »a magzati élet védelméről«, hanem a »magzati élet elpusztításáról« szól”.

<sup>160</sup> MA 22., in AAS 66 (1974), 744.

<sup>161</sup> EV 73.

rás mellett (az indokolásban is megjelenítve és a tömegtájékoztató eszközei útján közzétéve az előzőekben említetteket) – kivitelezhető.<sup>162</sup>

## 6. A drogfogyasztás életellenessége

Az Egészségügyben Dolgozók Lelkigondozásának Pápai Tanácsa az Egészségügyben Dolgozók Chartájában rámutat arra, hogy a drogfogyasztás életellenessége körében a szándékosság is megjelenik. A Charta – a gyógyszerfüggőség okai körében – kimondja: „A kábítószereszedés és hozzászokás csaknem mindig a felelősség alóli nem szükségszerű kibúvás eredménye, a priori tiltakozás a társadalmi berendezkedés ellen, amelyet az illető elvet, anélkül, hogy pozitív javaslata lenne az ésszerű reformra, valamint az értékek hiánya által motivált mazochizmus kifejezése. Aki drogokat szed, nem érti meg vagy elveszítette az értékek és az élet értelmét, tehát elvesztéséig menően kockára teszi azt: sok, túladagolásból eredő haláleset valójában szándékos öngyilkosság. A kábítószereszedő nihilisztikus lelkiállapotba kerül, magatartásában a halál ürességét választja az élet teljessége helyett.”<sup>163</sup>

„Erkölcsi szempontból »a drogok használata mindig tilos, mert magában foglalja a szabad személyként való gondolkodás, akarás és cselekvés nem indokolt és ésszerűtlen elutasítását.«<sup>164</sup> A kábítószer tilosnak mondása nem jelenti azt, hogy elítéljük a kábítószereszedőt. Ezek a személyek »nehéz rabszolgaságként« élnek meg állapotukat, amelyből szükségük van a szabadulásra.<sup>165</sup> Az erkölcsi vétkesség kimondása és megszorító törvények alkalmazása nem vezet gyógyuláshoz, hanem annak a rehabilitáció útján kell történnie, amely anélkül, hogy elnézné a kábítószeren élők esetleges vétkességét, elősegíti az állapotukból való kiszabadulásukat és újra-beilleszkedésüket.”<sup>166</sup>

A Charta az életöröm helyreállítása vonatkozásában a következőket tartalmazza: „A kábítószereszekhez hozzászokott személy méregtelenítése nem csupán orvosi kezelés. Sőt mi több, a gyógyszerek használatára kevés vagy egyáltalán semmi, bár az elvonás bizonyos eseteiben és szakaszában az élet megóvása múlhat alkalmazásukon. A méregtelenítés teljes értelemben vett emberi folyamat, ami azt jelenti, hogy »teljes és végérvényes értelmet adunk az életnek,«<sup>167</sup> és ezáltal helyreállítjuk a hozzászokottakban azt »az önbizalmat és üdvös önbecsülést«, ami segít nekik újra felfedezni az élet örömeit.<sup>168</sup> Drogokhoz hozzászokott személyek rehabilitációjában fontos, »hogy megpróbáljuk megismerni az egyéneket és megérteni belső világukat; odáig juttatni őket, hogy felfedezzék vagy újra felfedezzék személyekként őket megillető méltóságukat. Segítenünk kell őket abban is, hogy

<sup>162</sup> HÁMORI, A., *A családtervezési célú művi meddővé tétel szabályozásának módosításáról szóló törvényjavaslattal kapcsolatos országgyűlési képviselői szavazat*, in *Magyar Kurír* 96 (2006) ([www.magyardurir.hu](http://www.magyardurir.hu) – 2006. augusztus 23.).

<sup>163</sup> EDC 93.

<sup>164</sup> II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Beszéd a Nemzetközi Drog- és Alkohol-Konferencia résztvevőihöz*, 1991. november 24., in *Insegnamenti* XIV/2 (1991), 1252, 4.

<sup>165</sup> Vö. II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Beszéd a Terápiás Közösségek VII. Világkongresszusának résztvevőihöz*, 1984. szeptember 7., in *Insegnamenti* VII/2 (1984), 347, 3.

<sup>166</sup> EDC 94.

<sup>167</sup> Vö. II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Beszéd a Terápiás Közösségek VII. Világkongresszusának résztvevőihöz*, 1984. szeptember 7., in *Insegnamenti* VII/2 (1984), 350, 7.

<sup>168</sup> Vö. II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Üzenet a bécsi nemzetközi kongresszushoz*, 1987. június 4., in *Insegnamenti* X/1 (1987) 1940–1943.

aktívan élesszék újra és fejlesszék a drogok használata által elfojtott személyes erőforrásait, a szilárd és nemes eszmékre irányuló akarat magabiztos reaktiválása útján.<sup>169,170</sup>

A *Charta* a kábítószer-fogyasztással kapcsolatban végül megállapítja, hogy: „A drogok használata életellenes. »Nem beszélhetünk »a drogszedés szabadságáról« vagy »a drogokhoz való jogról«, mivel az embereknek nincs joguk ahhoz, hogy ártsanak saját maguknak és nem lehet és nem kell sohasem lemondaniuk Istentől kapott személyi méltóságukról»,<sup>171</sup> és még kevésbé van joguk arra, hogy másokkal fizetessenek választásukért.<sup>172</sup>

## 7. Az „eutanázia” definíciója és minősítése

Az emberi élet elleni támadások közé tartozik az úgynevezett „eutanázia”, amely tekintetében érdemes hangsúlyozni: az Alkotmánybíróság elutasította azt az indítványt, amely szerint az „egészségügyi törvény” alkotmányellenesen korlátozza a gyógyíthatatlan betegek önrendelkezési jogát azáltal, hogy nem teszi lehetővé számukra életük orvosi segítséggel történő befejezését. A taláros testület – egyebek mellett – azokat az indítványokat is elutasította, amelyek szerint az „egészségügyi törvény” egyes rendelkezései alkotmányellenesen korlátozzák a gyógyíthatatlan betegeknek az életfenntartó vagy életmentő orvosi beavatkozás visszautasítására vonatkozó önrendelkezési jogát.<sup>173</sup>

Véleményem szerint nem minősül „eutanáziá”-nak az életfenntartó vagy életmentő beavatkozás visszautasításának lehetősége, ha a beteg olyan súlyos betegségben szenved, amely az orvostudomány mindenkori állása szerint rövid időn belül – megfelelő egészségügyi ellátás mellett is – halálhoz vezet és gyógyíthatatlan, s a betegség természetes lefolyása lehetővé van téve.<sup>174</sup>

Az „eutanázia” a „halál közeli” állapotban lévő másik ember (beteg) „minden” fájdalma (szenvedése) megszüntetésének, kiküszöbölésének szándékával, saját kérésre, beleegyezéssel vagy annak hiányában történő, a betegség természetes lefolyását lehetővé nem tevő, illetve a „duplex effectus” elvét egyébként sértő megölése. A védett jogtárgy (érték) a halál közeli állapotban lévő (beteg) másik ember élete. A passzív alany a halál közeli ál-

<sup>169</sup> II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Beszéd a Terápiás Közösségek VII. Világkongresszusának résztvevőihöz*, 1984. szeptember 7., in *Insegnamenti VII/2* (1984) 347., 3.

<sup>170</sup> EDC 95.

<sup>171</sup> II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Beszéd a Nemzetközi Drog- és Alkoholkonferencia résztvevőihöz*, 1991. november 23., in *Insegnamenti XIV/2* (1991), 1252, 4. „A kábítószeres használata súlyosan károsítja az egészséget és az emberi életet. A szigorúan terápiás indikáción kívül, súlyos bűn. A kábítószeres titkos gyártása és forgalmazása botrányos gyakorlat; kifejezett együttműködésnek számít, mert az erkölcsi törvénnyel súlyosan ellenkező gyakorlatra csábít.” (KEK 2291)

<sup>172</sup> EDC 96.

<sup>173</sup> 22/2003. (IV. 28.) AB határozat.

<sup>174</sup> Eütv. 20. (3) bek.; vö. uo. 20. § (1)–(2), (4)–(8) bek., 23. § (1) bek.; továbbá: uo. 22. § (1) bek. b)–c) pont. Vö. 36/2000. (X. 27.) AB határozat, Indokolás III. 4. [„Az Eütv. 21. § (2) bekezdése az eutanáziának azt az esetét szabályozza, amikor a cselekvőképtelen vagy korlátozottan cselekvőképes betegnél életfenntartó vagy életmentő beavatkozást utasít vissza a törvényes képviselő vagy az erre jogosult más személy.”; az Eütv. 21. §-ának (2) bekezdése kimondja: „(2) Amennyiben cselekvőképtelen és korlátozottan cselekvőképes beteg esetén a 20. § (3) bekezdése szerinti ellátás visszautasítására kerül sor, az egészségügyi szolgáltató keresetet indít a beleegyezés bíróság általi pótlása iránt. A kezelőorvos a bíróság jogerős határozatának meghozataláig köteles a beteg egészségi állapota által indokolt ellátások megtételére. Közvetlen életveszély esetén a szükséges beavatkozások elvégzéséhez bírósági nyilatkozatpótlásra nincs szükség.”]; valamint 22/2003. (IV. 28.) AB határozat, Holló András és Kukorelli István párhuzamos indokolása és különvéleménye, illetőleg Bihari Mihály különvéleménye.

lapotban lévő másik ember (beteg). Az elkövető szűkebb értelemben – mint tettes, illetve társtettes – az orvos (speciális alany), tágabb értelemben – a passzív alanyon kívül – bárki más (ha a passzív alany elkövető, akkor – az ő szempontjából – az emberölésnek az öngyilkossági esetéről van szó, ami a hatályos *Codex Iuris Canonici* 1397. kánonja és a *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* 1450. kánonjának 1. §-a alapján – értelemszerűen a halálos eredmény hiányában – büntetőjogilag ugyancsak releváns.<sup>175</sup>

Az „eutanázia” elkövetési magatartása (aktív vagy passzív) a halál közeli állapotban lévő (beteg) másik ember életének – a passzív alany kérésére, egyező szándékával, vagy ennek hiányával (ld. például belegegyezés adására nem képes személy) történő – megrövidítése (kioltása); a passzív (mulasztással megvalósuló) magatartás esetében arról van szó, hogy a beteg életének megmentésére kötelezett személy (orvos) nem fejt ki olyan tevékenységet (nem tanúsít olyan aktív magatartást), amelynek megtételére reális lehetősége van, és amely megakadályozza a halálos eredmény bekövetkezését. Az eredmény a halál közeli állapotban lévő (beteg) másik ember halála. Miután az „eutanázia” eredmény-bűncselekmény, ezért a megvalósulásához szükségszerűen fenn kell állnia az élet kioltására alkalmas elkövetési magatartás és a halál mint eredmény közötti ok–okozati összefüggésnek.

A fájdalom (szenvédés) megszüntetésének szándéka (az „eutanázia” indítóoka, motívuma) – tipikusan – egyenes, azaz célzatos (kívánt), de nem zárható ki az eshetőlegesség sem (belenyugodott szándék). A halálos eredménnyel kapcsolatos szándék célzatos, vagy – ld. a fájdalomcsillapítás mellőzésének, illetve a „*duplex effectus*” elve valamely konjunktív feltétele hiányának esetét – eshetőleges.<sup>176</sup> A „*duplex effectus*” elve alkalmazásának szabályai<sup>177</sup> szerint nincsen szó „eutanáziá”-ról, ha a tudatot korlátozó, életet

<sup>175</sup> Vö. CIC 1398k; vö. uo. 1328k 1–2. §, CCEO 1418k 1–3. §; CIC 1184k 1. § 3. sz., 2. §, 1185k, CCEO 877k; ET 811–812.; HÁMORI, A., *Életvédelem a katolikus Egyház jogrendjében világi jogi összehasonlítással*, SZIT, Budapest 2006 (XVIII+475), 59–122.

<sup>176</sup> Egyenes szándékkal tanúsítja a magatartást, aki magatartásának következményét kívánja (ebben az esetben az elkövetőnek célja a magatartásának következménye – *dolus directus*), eshetőleges szándékkal pedig az, aki magatartásának következményébe belenyugszik (ekkor az elkövetőnek nem célja a magatartásának következménye – *dolus eventualis*). Mindkét esetben – a következmény tekintetében is – fennáll a tudati és az akarati elem, ezért szándékos ekként mindkét magatartás. Tudatos gondatlansággal tanúsítja a magatartást, aki előre látja magatartásának lehetséges következményét, de könnyelműen bízik annak elmaradásában (ebben az esetben ugyanúgy fennáll a tudati elem, de a következmény vonatkozásában hiányzik az akarat – „luxuria”); nem tudatos gondatlansággal tanúsítja a magatartást az, aki magatartása következményének lehetőségét azért nem látja előre, mert a tőle, illetve az adott helyzetben általában elvárható figyelmet vagy körültekintést elmulasztja (ilyenkor a következményt illetően mind a tudati, mind az akarati elem hiányzik – *negligentia*). Ld. Btk. 13–14. §, Eütv. 5. § (3) bek. c) és e) pont, Ptk. 339. § (1) bek.

<sup>177</sup> A „*duplex effectus*” elve alkalmazásának szabályai: 1. a magatartás tárgya (*finis operis*) erkölcsileg (belsőleg) – önmagában – nem rossz (ld. fájdalomcsillapítás); 2. a jó eredmény (a beteg elviselhetetlen fájdalomának megfelelő csökkenése) közvetlenül következik a magatartásból; a rossz hatás (a beteg életének elfogadható, a kellő fájdalomcsillapító hatás eléréséhez szükséges fájdalomcsillapítónál nem nagyobb „adaggal” történő megrövidítése) ugyanannak a magatartásnak a nem kívánt (eshetőleges, belenyugodott, eltűrt, azaz nem célzatos, nem egyenes – indirekt – szándékú), elkerülhetetlen mellékkövetkezménye (a jó hatás – az elviselhetetlen fájdalom megfelelő enyhülése – nem a rosszon keresztül valósul meg; a rossz hatás nem a jó cél elérése érdekében felhasznált eszköz: a cél nem szentesíti az eszközt – „soha nem szabad rosszat tenni azért, hogy abból jó származzon”; ha az orvos az említettnél nagyobb „adagú” fájdalomcsillapítót ad a betegnek, a szenvedésmegszüntetéstől motiválva, akkor a rossz hatás – akárcsak eshetőleges szándék esetén is – nem mellékkövetkezmény, a jó eredmény közvetett, a „nagyobb adagú” fájdalomcsillapítás rossz); 3. a magatartást tanúsító személy célja (*finis operantis*) jó (ld. elviselhetetlen fájdalom kellő csillapítása); 4. a rossz hatáshoz képest arányos mértékben súlyos ok, szükség (ld. elviselhetetlen fájdalom) fennállása a magatartás tanúsításához. Vö. GS 27; HV 14; VS 71–83, 119; KEK 1749–1761. „Nem szabad rosszat tenni, hogy jó származzék belőle.”; ld. CastiC, III. 2. d) pont; HV II. 8–9; VS 72, 77–83, 90–92, 95–96; a Magyar Püspöki Kar 1956. szeptember 12-i körlevele („nem szabad bünt cselekedni azért, hogy könnyítsünk magunkon, sem rosszat tenni, hogy jó következzen belőle.”); vö. Róm 3,8. Ld. HÁMORI, A., *Életvédelem a katolikus Egyház jogrendjében világi jogi összehasonlítással*,

elfogadhatóan megrövidítő narkotikummal (morfinnal) történő – beteg állapotának megfelelő, szándékával egyező – fájdalomcsillapítás a fájdalom (szenvedés) megfelelő csökkentése (enyhítése) érdekében *elkerülhetetlen*, az adott helyzetben az *egyetlen – súlyos indok* (elviselhetetlen fájdalom) alapján fennálló – eszköz, nem akadályozza meg más erkölcsi, családi és vallási *kötelességek* teljesítését, és a *beteg halálát* (életének megrövidítését, kioltását) *nem kívánják*, csak előre látják, és mint elkerülhetetlen eseményt elviselik.

Az úgynevezett „túlbugzó gyógyítás” elutasítása (a beteg állapotának figyelembevételével rendkívülinek vagy aránytalanak, *túlságosan* terhesnek minősülő kezelésekről, beavatkozásokról való lemondás), a közeli és elháríthatatlan, a beavatkozások abbahagyásától függetlenül halállal járó betegség *természetes* lefolyását lehetővé tevő, megfelelő fájdalomcsillapító kezelést biztosító eljárás (a beteg ápolása és az élet *természetes* befejeződésének elfogadása) nem tartozik az „eutanázia” (a rossz) fogalmi körébe.<sup>178</sup>

## BEFEJEZÉS

A Teremtő az életet az ember felelős gondoskodására bízta; nem azért, hogy önkényesen bánjon vele, hanem hogy bölcsen őrizze és szerető hűséggel gondozza azt.<sup>179</sup> Isten drága ajándéka, az *emberi élet* nem pusztán személyes, hanem *közösségi*, társadalmi érték is, *alapvető, örök érték*, minden *személyi jog forrása és feltétele*, amely a fogantatás pillanatától a természetes végéig szent és *sérthetetlen*.<sup>180</sup> Az ennek megfelelő, teljes, feltétlen jogi védelmet a világi társadalmakban is biztosítani kell.<sup>181</sup>

SZIT, Budapest 2006 (XVIII+475) 142, 214, 229, 235, 239; HÁMORI, A., *A magzatkorú gyermek büntetőjogi védelme az Egyház jogrendjében (magyar állami jogi összehasonlítással)*, in *Távlatok* 13 (2003/1) (59) (18–29) 22; HÁMORI, A., *Az abortusz büntetendő cselekményének kánonjogi tényállása (magyar állami jogi összehasonlítással)*, in *MBSZ* 8 (2002/3) (11–22.) 16; HÁMORI, A., *Az abortusz büntetendő cselekményének kánonjogi tényállása (magyar állami jogi összehasonlítással)*, in *Kánonjog* 4 (2002/1–2) (85–96) 91. Vö. BODA, L., *A keresztény erkölcs, alapkérdései, Erkölcsteológia I*, Szent József Kiadó, Budapest 1997, 56.; BÖCKLE, F., *A morálteológia alapfogalmai, A keresztény lelkiismeret és nevelése* (ford. Dallos, A.) (Erkölcsteológiai Könyvtár 1., szerk. Tarjányi, Z.), JEL Kiadó, Budapest 2004, 52; FERENCZ, A., *Az erkölcsi cselekvés klasszikus metodológiai szabályainak kifejeződése a bioetikai elemzésekben*, in *MBSZ* 5 (1999/1), 23–24; TARJÁNYI, Z., *Az erkölcsteológia története és alapfogalmai, Morálteológia I.*, SZIT, Budapest 2005, 92–93; VARGA, A., *Az erkölcsi élet alapjai* (Teológiai Kiskönyvtár IV/6), Róma 1978, 94–95; WEBER, H., *Speciális erkölcsteológia* (ford. Tuba, I.), SZIT, Budapest 2001, 130–131.

<sup>178</sup> Részletesen HÁMORI, A., *A haldokló, beteg ember életének tisztelete az Egyház tanításában (az „eutanázia” problémája erkölcsteológiai szempontból)*, Budapest 2009. (megjelenés alatt); továbbá: HÁMORI, A., *Az „eutanázia” fogalmi meghatározása, erkölcsi és jogi minősítése*, in *MBSZ* 13 (2007/1) 24–32.; HÁMORI, A., *Életvédelem a katolikus Egyház jogrendjében világi jogi összehasonlítással*, SZIT, Budapest 2006 (XVIII+475) 21–24., 48–53., 260–263. Vonatkozó források: pl. KEK 2276–2279., 2324.; EV 64–77.; Hittani Kongregáció, *Intra et bona kezdetű nyilatkozat az eutanáziáról*, 1980. május 5., in *AAS* 72 (1980) 542–552.; EDC 63–66., 117–125., 147–150.; MKPK 2003. évi bioetikai körlevele 68–120.

<sup>179</sup> EV 76.

<sup>180</sup> Ter 4,8–10; Kiv 20,13; 21,12–27; 23,7; 24,8; 34,28; Lev 17,11; Mt 26,28; Jn 3,16; 13,1; 19,34; Róm 2,14–15; 1Kor 15,54–55; Zsid 7,25; 1Pt 1,18–19; Jel 21,4; GS 43, 51, 73–76; CL 37–39, 42; EV 2, 9, 16, 22, 25, 34, 39–41, 43, 56; KEK 2258, 2263–2267, 2321, 2378. („A gyermek... ajándék. »A házasság legnagyobb ajándéka egy emberi személy.”); EDC 11. („Az élet, amit Isten az embernek ad, ajándék, amellyel Isten a teremtményt önmagából részesíti.”), 22. („Az ember méltósága megköveteli, hogy Isten ajándékaként és a házastársi aktus gyümölcseként jöjjön a világra, amely aktus sajátosan és specifikusan a házastársak közötti, egyesítő és életet fakasztó szerelemhez tartozik, tehát természeténél fogva helyettesíthetetlen.”), 23–24. („ajándék”, „Isten ragyogó ajándéka”), 30., 42–43., 136. („Az emberi élet sérthetlensége végső elemzésben azt jelenti és foglalja magában, hogy tilos minden olyan cselekedet, ami közvetlenül kioltja az emberi életet. »Az ártatlan emberi lény élethez való jogának sérthetlensége fogantatásától haláláig jele és előfeltétele a személy sérthetlenségének, akinek a Teremtő az élet ajándékát adta.”); MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 34., 36., 199., 270.; Denzinger–Hünemann és Fila–Jug 4552. („... az élethez való jog a többiek alapja és feltétele...”).

A világi társadalmakat az Egyház példája arra szólítja fel, hogy az emberi személyt állítsák jogrendjük középpontjába, és sohase vonják ki magukat a természetjog követelményei alól, melyeknek minden helyen és minden nép számára, ma és mindig érvényesülniük kell.<sup>182</sup> Erkölcsi követelmény, hogy az állam is a természetjog figyelembevételével köteles hozni törvényeit.<sup>183</sup> A világi törvény az élet egyetlen területén sem helyettesítheti a lelkiismeretet, és olyan szabályokat sem diktálhat, amelyek illetékességi körén kívül esnek.<sup>184</sup> Minden ember szívében hordozza az élet igenlését.<sup>185</sup> Az ember a teljes és tökéletes életre teremtett. Ez alapozza meg az emberi élethez – például a születő és a haldokló emberi élethez – való helyes erkölcsi magatartást.<sup>186</sup> A világi törvényhozás feladata a közjó biztosítása azáltal, hogy tiszteletben tartja és megvédi az emberek alapvető jogait, előmozdítja a békét és a közérkölcst. A cél, hogy valamennyien „békés és nyugodt életet élhessünk, minden jószágban és tisztaságban”.<sup>187</sup>

Minden közhatalomnak (így a világi jogi törvényhozónak is) alapvető feladata, hogy feltétel nélkül oltalmazza az emberi élet érinthetetlenségét: a fogantatás pillanatától a természetes halálig, és segítse a személyt kötelességeinek teljesítésében. A közhatalom minden megnyilvánulása, amely akár nyíltan, akár burkoltan tagadja vagy sérti ezt a követelményt, ellentmond rendeltetésének, és nélkülöz minden jogi erőt.<sup>188</sup> Amikor a hatalom hordozói az erkölcsi renddel és Isten akaratával ellenkező „törvény”-t hoznak, vagy parancsot adnak, ezek lelkiismeretben nem köteleznek (ilyen esetben a hatalom szétfoszlik és igazságtalansággá fajul).<sup>189</sup> Minden, emberek által hozott „törvény” annyiban törvény, amennyiben a természeti törvényből ered; ha pedig eltér a természeti törvénytől, már nem törvény, hanem a törvény romlása („Nem törvény az, ami nem igazságos.”).<sup>190</sup>

Az abortuszt és az „eutanáziá”-t „engedélyező”, vagy támogató „törvények” nemcsak az egyes emberek javával állnak szöges ellentétben, hanem a közjával is;<sup>191</sup> ezért

<sup>181</sup> Vö. Kiv 24,8; Lev 17,11; Mt 26,28; Jn 3,16; 13,1; 19,34; Zsid 7,25; 1Pt 1,18–19; Jel 21,4; 1Kor 15,54–55; EV 20. (az élethez való jog „az alapvető jogok legelsője”). 25. („Miközben Krisztus vére kinyilatkoztatja az Atya szeretetének nagyságát, azt is kinyilvánítja, hogy milyen drága az ember Isten szemében, s milyen fölbecsülhetetlen életének értéke.” „...mekkora értéke lehet az embernek a Teremtő szemében, ha »ily nagy és ily nemes Megváltót érdemelt«, ha »Isten a Fiát adta oda«, hogy ő, az ember »meg ne haljon, hanem örök élete legyen!»”, „Krisztus véréből meríti minden ember az erőt, hogy az élet oldalára álljanak. Éppen ez a vér a remény legerősebb indítéka, sőt az abszolút biztonság alapja arra, hogy Isten terve szerint a győzelem az élet lesz.” – „a halált elnyelte a győzelem”), 44.; MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 24–25., 27–29., 32., 34., 60., 199., 270. („Az emberi élet értéke az Isten képre és hasonlatosságára történt teremtettségéből és Jézus Krisztus általi megváltásból fakad, ...”); továbbá: ld. KEK 2270, 2274, 2323; CL 37–39, 42; MA; Donum V I. 1., 3.; PCI, Resp., 1988. XII. 12., in AAS 80 (1988), 1818; EDC 35, 46; vö. GS 43, 73–76.

<sup>182</sup> ERDŐ, P., *Az egyházjog teológiája intézménytörténeti megközelítésben*, SZIT, Budapest 1995, 217. (vö. uo. 65–68., 199–217.). Vö. Erdő Péter, *Egyházjog*, SZIT, Budapest 2005<sup>4</sup>, 211. („... az egyházon belül a szabadság fogalma is sajátos, hiszen az Istentől való függőségre épül.”).

<sup>183</sup> KUMINETZ, G., *Katolikus házasságjog (Különös tekintettel a latin egyház jogára)*, SZIT, Budapest 2002, 32.

<sup>184</sup> EV 71.; Donum V III.

<sup>185</sup> EV 40.

<sup>186</sup> Ter 1,27; Bölcs 9,2–3; EV 7.; MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 28., 33–34.

<sup>187</sup> Vö. 1Tim 2,2; CIC 1752k; DH 7; EV 71; STh I–II 96,2.

<sup>188</sup> Vö. EV 71–72; XXIII. JÁNOS PÁPA, *Pacem in terris kezdetű enciklika*, in AAS 55 (1963), 273. (257–304); Denzinger–Hünemann és Fila–Jug 3958, 3985, 4455. („... ahol a házasságnak és a gyermekek világhozatalának legszentebb jogát csorbítják, ott vége az emberi méltóságnak.”); továbbá: Radbruch formula.

<sup>189</sup> Vö. EV 72; STh I–II 93,3,2.

<sup>190</sup> Vö. EV 72; STh I–II 95,2.

<sup>191</sup> A Magyar Katolikus Püspöki Karnak a magzati élet védelméről szóló 1992. december 21-i pásztorlevele szerinti megfogalmazásban: „Az anya jogainak a hangoztatása a születendő gyermek életének a kioltásával kapcsolatban a női méltóság és az anyai hivatás megcsúfolása. Az ártatlan emberi élet elpusztítására irányuló törvény



nem rendelkeznek jogi érvénnyel. Ha egy világi „törvény” „törvényesíti” az abortuszt és az „eutanáziá”-t, automatikusan megszűnik erkölcsileg kötelező, igaz törvénynek lenni.<sup>192</sup> Az abortusz és az „eutanáziá” olyan bűntettek, amelyeket semmiféle emberi törvény nem törvényesíthet. Az ilyen jellegű „törvények” nem kötelezőek a lelkiismeretre; sőt azzal a súlyos kötelezettséggel járnak, hogy lelkiismereti alapon kell szembeszegülni velük („inkább kell engedelmeskedni Istennek, mint az embereknek”). Az Isten iránti engedelmességből fakad az erő és a bátorság az emberek jogtalan „törvényei”-vel való szembeszállásra.<sup>193</sup>

Ha tehát egy „törvény” természete szerint igazságtalan – például az abortuszt, a családtervezési célú művi meddővé tételt, vagy az „eutanáziá”-t „engedélyezi” –, soha nem szabad alkalmazkodni hozzá, és nem szabad „részt venni egy ilyen »törvény«-t támogató kampányban, sem részavazni”.<sup>194</sup> Ha az országgyűlési képviselői szavazat az abortusz-„törvény”, illetve az említett sterilizációt „megengedő” „törvény” szigorítására vonatkozik, mert a szükséges politikai akarat hiánya miatt nem lehetséges teljesen „hatályon” kívül helyezni azt, a képviselő – akinek abortusz- illetve sterilizáció-ellenes véleménye köztudomású – leadhatja szavazatát, mivel csökkenteni akarja a világi „törvény” kárait (negatív hatásait); így ugyanis nem egy jogtalan „törvény” megalkotásához nyújt segítséget, hanem a rosszat kívánja visszaszorítani („megteszi a törvényes és kötelező kísérletet a rosszság megfékezésére”).<sup>195</sup>

Az egész társadalomnak tisztelnie, oltalmaznia és gyarapítania kell minden személy méltóságát, életének minden pillanatában és állapotában.<sup>196</sup> Az ember megölése, az élet kioltása, így a magzatelhajtás, az „eutanáziá”, és az öngyilkosság is súlyos bűn („szégyenletes gaztett”).<sup>197</sup> Az étellel nem egyeztethető össze a személyi méltóság bármilyen megsértése.<sup>198</sup> Az ember élete és méltósága érinthetetlen. Az embernek tisztelettel kell lennie minden emberi teremtmény személyes méltósága iránt, létének első pillanatától kezdve. Az emberi méltóság alapja nem az értelem és szabad akarat gyakorlásának aktuális

sohasem lehet humánus, hanem minden esetben embertelen és életellenes, nem szolgálja a társadalmi fejlődést, ...”. Az MKPK 2000. március 3-i Nyilatkozata kimondja: „A XX. század leggyalázatosabb botránya, hogy egyes társadalmakban a védtelen emberi életet az állam által intézményesített formában pusztítják.”

<sup>192</sup> Vö. CIC 1752k; EV 72.

<sup>193</sup> Vö. Róm 13,1–7; 1Pt 2,12–14; ApCsel 5,29; Kiv 1,17; Jel 13,10; EV 73.; MA 22. Ld. még EV 74. („A választás olykor fájdalmas, és megkövetelheti az embertől, hogy fölládozzon bizonyos állást vagy lemondjon az öt törvényesen megillető előmenetelről.”; „A keresztények, mint minden jóakarátú ember, súlyos lelkiismereti kötelezettséggel arra hivatottak, hogy ne működjenek együtt olyan cselekményekben, melyek – bár a polgári törvény engedélyezi – ellenkeznek Isten törvényével. Erkölcsileg ugyanis soha nem szabad *tudva* és *akarva* együttműködni a rosszal.”)

<sup>194</sup> EV 73; MA 22. Vö. Róm 2,6; 14,12; és FC 30.

<sup>195</sup> EV 73; HÁMORI, A., „Hogyan segíthet a jogász az orvosnak az életvédelemben?”, in *Ökumené* 12 (2004/4) (58) 36–42, valamint *Tál és Kendő* 15 (2004/2), 4–6. Ez értelemszerűen vonatkozik a sterilizáció szabályozására is [ld. Eütv. 187. §, 187/A–B. §, 25/1998. (VI. 17.) NM r.; 43/2005. (XI. 14.) AB határozat]. [Nem ez az eset forgott fenn a „magzati élet védelméről szóló” 1992. évi LXXIX. „törvény”, valamint a módosításáról szóló 2000. évi LXXXVII. „törvény” elfogadásakor. Az előbbi esetben, ha a „törvény”-javaslat („A” és „B” változat) nem kapta volna meg a többségi támogatást, akkor a magyar állami „jog” nem ismerte volna el az abortusz-„jogot”. Az utóbbi esetben, ha a képviselők többsége nem szavazta volna meg a „törvény”-javaslatot, a „súlyos válsághelyzet” elnevezésű indikáció „hatályon” kívül helyezésre került volna. Vö. Alkotmány 24. (1)–(2) bek.; 64/1991. (XII. 17.) AB határozat, 48/1998. (XI. 23.) AB határozat].

<sup>196</sup> EV 81.

<sup>197</sup> Vö. GS 27., 50–51.; Zsolt 139,15; Jer 1,5; Mt 25,40; Mk 8,36; Lk 16,19–31; Jak 2,15–16; Donum V I. 2–3.; EV 11, 13, 16, 58–63; KEK 2271, 2322; MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 17.

<sup>198</sup> Pl. „Emberi embriókat vagy magzatokat kísérlet tárgyául vagy eszközül használni bűncselekmény emberi méltóságuk ellen.” – vö. MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 266.

képessége, hanem az emberi fajhoz tartozás ténye.<sup>199</sup> Az alany autonómiájának hangsúlyozása nem juthat el az autonómia forrásának, azaz önmaga létének megszüntetéséig.<sup>200</sup>

Az emberi élet védelmének végső alapja, az élet két határpontján lévő, fizikai és lelki értelemben fokozottan sebezhető és kihatározható ember védelmének, támogatásának igazi forrása emberi mivolta,<sup>201</sup> filozófiai kifejezéssel élve ontológiai (lételméleti) meghatározottsága, istenképisége és megváltott volta. A sérülékeny, gyenge ember védelme szimbolikus értékkel is bír: a békés és szolidáris egymás mellett élést szolgálja. Ezért ennek a szemléletnek a világi jogalkotásban is tükröződnie kell.<sup>202</sup> A világi jog feladata, hogy valódi igazságosságban rendezett társadalmi együttélést biztosítson.<sup>203</sup>

A társadalom erkölcsi értékrendjének helyreállításában és felemelésében egészen rendkívüli felelősség terheli azokat, akik az élet törvényes védelmében sokat tehetnek. Sokak tudatában éppen azért halványodott el az abortusz bűnének súlyossága, mert a törvényhozó (és az alkotmánybíró) „megengedte” azt.<sup>204</sup> Az élet védelmével kapcsolatos erkölcsi érzék veszedelmesen meggyengült. Az államnak is megfelelő eszközökkel, hatékonyan kell küzdenie az abortusz mint jelenség ellen; annak felszámolásán, minden egyes magzat, embrió megszületése érdekében fáradhatatlanul kell munkálkodnia. Az államnak a törvényhozás és tájékoztatás, az oktatás és a nevelés eszközeivel is szembe kell helyezkednie az abortusszal.<sup>205</sup>

A helyes szándék és gyakorlat kialakítása elsősorban a szemléletformálástól, a neveléstől függ. Hangsúlyozni kell, hogy a jog nem lehet erkölcsellenes; nem jog az, ami nem igazságos. Fontos bioetikai alapelv, hogy nem minden etikus, ami technikailag lehetséges, mivel nem minden beavatkozás válik javára az embernek;<sup>206</sup> továbbá: a jó nem szabad a rosszon keresztül elérni, azaz a cél nem szentesíti az eszközt. Semmilyen jónak tartott cél nem igazolhat egy olyan eszközt, amely a magzat, embrió elpusztításával jár. A jó cél nem tesz jóvá egy önmagában rossz eszközt. Értelemszerűen ide tartozik az az érv is, hogy ahol alapvető értékről van szó – és az emberi élet ilyen – ott mindig a védelem szempontjából szigorúbb („tutorista”) álláspontot kell képviselni.<sup>207</sup>

Megfelelően hangsúlyozni kell azt is, hogy a gyermek és a család nem teher, nem nyűg és gond, hanem a boldogság forrása és a jövő záloga.<sup>208</sup> Az emberi méltóság nem keverendő össze az élet biológiai, vagy szociális minőségével; a méltóság az embernek,

<sup>199</sup> Uo. 12., 88.

<sup>200</sup> Uo. 85.

<sup>201</sup> Az embernek vele keletkezett, létezésénél fogva őt megillető, ember voltából eredő (*ipso facto*) alanyi jogai vannak.

<sup>202</sup> MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 119–120. Vö. EV 70.

<sup>203</sup> 1Tim 2,2; EV 71. Vö. Denzinger–Hünemann és Fila–Jug (ford.) 3165–3179. („Immortale Dei” kezdetű körlevél, 1885. november 1., az államok keresztény berendezkedéséről).

<sup>204</sup> 1992. évi LXXIX. tv., és 64/1991. (XII. 17.) AB határozat, 48/1998. (XI. 23.) AB határozat.

<sup>205</sup> Vö. Hittani Kongregáció, „A katolikusok politikai elkötelezettsége a demokratikus társadalomban”, 2002, in *Távlatok* 13 (2003/1) (59) 65–67. [„... az abortuszra és az eutanáziára vonatkozó polgári törvényhozásnál (...) védeniük kell az élet elsődleges jogát a fogantatástól természetes végéig. Ugyanígy tiszteletben kell tartani, és védelmezni kell az emberi embrió jogait.” – uo. 66.]

<sup>206</sup> MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 121; EDC 44.

<sup>207</sup> Pl. Róm 3,8; HV II. 8–9; VS 78–83; KEK 1753, 1756, 1759, 1761, 1789; Magyar Püspöki Kar 1956. szeptember 12-i körlevele; MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 34, 199, 201; Denzinger–Hünemann 815; BODA, L., *A keresztény erkölcs, alapkérdései, Erkölsteológia I*, Szent József Kiadó, Budapest 1992, 57; BÖCKLE, F., *A morálteológia alapfogalmai, A keresztény lelkiismeret és nevelés* (ford. Dallos, A.) (Erkölcsteológiai Könyvtár 1., szerk. Tarjányi, Z.), JEL Kiadó, Budapest 2004, 50; HÁMORI, A., *Életvédelem a katolikus Egyház jogrendjében világi jogi összehasonlítással*, SZIT, Budapest 2006, 223–224, 291–293; VARGA, A., *Az erkölcsi élet alapjai* (Teológiai Kiskönyvtár IV/6), Róma 1978, 91.

<sup>208</sup> MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 49.

mint embernek sajátja, pusztán létebe van írva, fogantatása pillanatától kezdve. Az ember léte és létének minősége nem áll azonos etikai és jogi síkon. Nem a létminőség bizonyos kritériumok alapján meghatározott foka ad jogot a védelemhez és az élethez, hanem az emberlét maga. Az emberi méltóság a szellemi és halhatatlan lélekkel, értelemmel és akaratral fölrüházott – önmagáért akart – emberi személy fogantatása pillanatától kezdve fennálló Istenre irányultsága, örök boldogságra („Jó”-ra, tökéletességre) való rendeltsége (ebben az értelemben: az emberhez méltó létezők összessége, az igazi emberi lét, valóság a maga – említettek szerinti – képességével és aktivitásával),<sup>209</sup> amely az embernek az Isten képmására és hasonlatosságára történt teremtésében gyökerezik,<sup>210</sup> az isteni boldogságra szóló meghívásban nyerve el beteljesedését.<sup>211, 212</sup> Az ember tökéletességét a „Jó és az igaz keresésében és szeretetében” találja meg;<sup>213</sup> lelke s szellemi képességei, értelme és akarata következtében szabadsággal fölrüházott lény, ami „az istenképiség kiemelkedő jele”.<sup>214</sup> Az erkölcsi élet gyakorlata tanúskodik az emberi személy méltóságáról.<sup>215</sup> A tanítvány Megváltójával egyesülve eléri a szeretet tökéletességét, az életszentséget; a kegyelemben megérett erkölcsi élet örök életbe, a mennyország dicsőségébe torkollik.<sup>216</sup> Az, ami nem jó, ami nem tökéletesíti, nem bontakoztatja ki, és nem boldogítja az embert, nem méltó az emberhez, s ezért nem tartozik az emberi méltóság fogalmi körébe. Azt pedig, ami nem méltó az emberhez, nem szabad megtenni és megengedni.<sup>217</sup> Ennek megfelelően a magyar Alkotmány 54. §-ának (1) bekezdésében szereplő emberi méltósághoz való jog, és az alkotmánybírói értelmezés szerint is abból levezetett (annak szerves részeként tekintett) úgynevezett „önrendelkezési jog”<sup>218</sup> nem foglalja magában az ártást (így az önártást sem). Az emberi méltósághoz való jog csak az emberhez méltó magatartásokra (ld. *actus humanus*, és nem egyszerűen *actus hominis*) terjed és terjedhet ki.

<sup>209</sup> KEK 1703–1706, 1711, 1730.

<sup>210</sup> Kol 1,15 (vö. 2Kor 4,4); GS 6, 13–17, 22, 24; KEK 1700–1702.

<sup>211</sup> Mt 5,3–12 (vö. Jn 17,3; Róm 8,18; Zsid 4,7–11); Szent Ágoston, *De civitate Dei* 22, 30; KEK 1700, 1716–1729. („A boldogságok tanítják a végső célt, melyre Isten hív minket: az Országban, az Isten látását, az isteni természetben való részesedést, az örök életet, a gyermekséget és a nyugalmat Istenben.” – 1726.)

<sup>212</sup> KEK 1699–1876; *Magyar Katolikus Lexikon* III. (932; főszerk. Diós, I.), SZIT Budapest 1997, 87–88.

<sup>213</sup> GS 15; KEK 1704, 1711.

<sup>214</sup> GS 17; KEK 1705, 1712.

<sup>215</sup> KEK 1706.

<sup>216</sup> KEK 1709, 1715. Az „emberi méltóság”-hoz ld. LG 32; GS 12–22. („az emberi méltóság megköveteli, hogy testében Istent dicsőítse, és ne engedje szíve romlott hajlamainak szolgálni” – 14.; „Az emberi méltóság lényeges része az Istennel való közösségre szóló meghívás.” – 19.; „Az Egyház vallja, hogy Isten elismerése egyáltalán nem ellenkezik az emberi méltósággal, mivel e méltóság Istenben alapszik és válik tökéletessé. Isten ugyanis értelmes és szabad, társas lénynek teremtette az embert, s mindenekelőtt meghívta, hogy gyermekként közösségben legyen vele és részesedjék az ő boldogságában.” – 21.); II. Vatikáni Zsinat, *Gravissimum educationis* kezdetű nyilatkozat a keresztyén nevelésről, Róma 1965. október 28., 1.; DH 1.; KEK 2393. („Isten az embert férfinak és nőnek teremtve mindkettőt azonos személyi méltósággal ajándékozta meg. A férfinak és nőnek egyaránt föl kell ismernie és el kell fogadnia szexuális identitását.”); VS 80; EV 44–45; CIC 208k, CCEO 11k (ld. ET 220–221; ERDŐ, P., *Egyházjog*, SZIT, Budapest 2005<sup>4</sup>, 204, 221; HOLLÓS, J., *Jegyzetek a keleti egyházak törvénykönyvéhez* II, Téglás 2003. 8.); vonatkozó irodalom pl. BERAN, F., *A keresztyén erkölcs alapjai*, SZIT, Budapest 2001<sup>1</sup>, 15–20; TARJÁNYI, Z., *Az erkölsteológia története és alapfogalmai, Morálteológia I.*, SZIT, Budapest 2005, 46–61; WEBER, H., *Speciális erkölsteológia* (ford. Tuba, I.), SZIT, Budapest 2001, 78–89, 158, 165–170, 182, 196–203, 226, 232–235, 249; valamint HÁMORI, A., *Az emberi méltóság védelme az egyházi jogban I–II*, in MBSZ 9 (2003/4), 12–20, 10 (2004/1), 9–18; a léttani aspektushoz ld. BOLBERITZ, P., *A keresztyén bölcsélet alapjai*, JEL Kiadó, Budapest 2002, 25–81.

<sup>217</sup> Pl. CIC 1397–1398k, CCEO 1450–1451k.

<sup>218</sup> Pl. 8/1990. (IV. 23.) AB határozat, 23/1990. (X. 31.) AB határozat, 64/1991. (XII. 17.) AB határozat, 48/1998. (XI. 23.) AB határozat, 22/2003. (IV. 28.) AB határozat, 54/2004. (XII. 13.) AB határozat, 43/2005. (XI. 14.) AB határozat.

Az emberhez nem méltó magatartásra (ld. a kifejtettek szerint: pl. abortusz, művi meddővé tétel, mesterséges megtermékenyítés, „dajkaanyaság”, születendő gyermek nemének megválasztására irányuló beavatkozás, klónozás, drogfogyasztás, „eutanázia”) nem lehet igényt támasztani, mert ahhoz jog sincs.<sup>219</sup>

A helyes szemléletformálást nagymértékben segítheti a helyes szóhasználat is, például a „terhesség” szó helyett a mai magyar állami szabályozásban – hál’ Istennek – egyre inkább előforduló „várandósság” („áldott állapot”) kifejezés alkalmazásával. A helyes nyelvezet korrekt alkalmazása is etikai és jogi követelmény, ami – a téma szempontjából – azt jelenti, hogy minden olyan „orvosi” vagy „gyógyszerészeti” beavatkozás esetében, ahol (akár a „beültetés” előtt, akár azt követően) embrióvesztés – fizikai értelemben vett – lehetősége áll fenn, ezt a tényt ne hallgassák el.<sup>220</sup>

A társadalmi szemlélet kedvezőbbé formálása, a nehéz helyzetben lévő szülők anyagi, erkölcsi, egészségügyi és szociális megsegítése az egész társadalom javát szolgálja, hiszen növeli a bizalmi tőkét és a szociális érzékenységet. Mindez kedvezően hat vissza a családokra, növeli a gyermekvállalási kedvet, amely a társadalom gazdasági érdeke is.<sup>221</sup>

Meggyőződésem szerint az előzőekben említett értékek segíthetnek abban, hogy egy boldog, élet- és családbarát társadalomban élhessenek utódaink (is). Álláspontom szerint a jogalkotónak ebben az irányban kell komoly és hatékony, minél előbbi lépéseket megtennie; mert miként II. János Pál pápa *Veritatis splendor* kezdetű enciklikájában olvashatjuk: az emberi szabadság a tökéletességre hivatott.<sup>222</sup>

Ennek megfelelően: az összes sötét jövőndőlés és földet elhomályosító vak önszeretet ellenében az *élet pártján kell állni*, s minden egyes emberi életben föl kell fedezni annak csodálatos, isteni ragyogását, fölbecsülhetetlen értékét.<sup>223</sup> Az emberi életet oltalmazó parancsolat („*Ne ölj!*”) legmélyebb szempontja, hogy feltétlen tiszteletet és szeretetet követel minden emberi lény élete iránt. Az ember ugyanis szeretetre lett teremtve.<sup>224</sup>

<sup>219</sup> Pl. HÁMORI, A., *Az emberi méltóság a katolikus tanítás nézőpontjából*, in MBSZ 14 (2008/1), 26–30; HÁMORI, A., *Az emberi méltóság etikai és jogi aspektusa*, in *Teológia* 41 (2007/3–4), 132–136. Az „igény”-hez („jog”-hoz), a „lehetőség”-hez és a „szabadság”-hoz ld. HÁMORI, A., *Életvédelem a katolikus Egyház jogrendjében világi jogi összehasonlítással*, SZIT, Budapest 2006, 26–34. Vö. HÁMORI, A., „*Lehetnek-e igényeink és lehetőségeink az abortuszra?*” (egyházi jogi aspektusok) I–II, in MBSZ 11 (2005/3), 117–122, (2005/4), 190–200.

<sup>220</sup> EV 13; MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 43.

<sup>221</sup> MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 50–57. Vö. Mk 16,15; Jn 1,14; II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Redemptor hominis kezdetű anélkül a Megváltóról*, 1979. március 4., in AAS 71 (1979), 257–324. [„*Az emberi méltóság védelmében*” (ford. Diós, I.), in PM I., SZIT, Budapest 1980, 3–96. (177); vö. *Katolikus Szemle* 31 (1979), 97–120.], 10, 14; CL 38; EV 3; Hittani Kongregáció, „*A katolikusok politikai elkötelezettsége a demokratikus társadalomban*”, 2002, in *Távlatok* 13 (2003/1) (59) 65–67.

<sup>222</sup> VS 17, 39. Az erkölcsi törvényt, melyet Isten az embernek ad, el kell fogadnia: amikor ezt elfogadja, a saját szabadságát valóban tökéletessé teszi (uo. 35.); a szabadság az isteni törvény iránti engedelmeség által tud igaz és az ember méltóságának megfelelő maradni (uo. 42.); a szabadság nem csupán konkrét magatartások közötti választás, hanem éppen egy ilyen választáson belül az ember döntése önmagáról is, a saját életének beállítása a Jó felé vagy ellenkezőleg, az igazság felé vagy ellenkezőleg, végső soron Isten mellett vagy Isten ellen (uo. 65.); Jézus „jőjj és kövess engem” fölszólítása az emberi szabadságnak szól (uo. 66.); a megfeszített Krisztus nyilatkoztatja ki a szabadság igazi értelmét: teljes önátadásban éli meg a teljes szabadságot, és arra hívja tanítványait, hogy részestiljenek az Ő szabadságában (uo. 85.); minél inkább engedelmeskedünk a kegyelem segítségével a Szentlélek új törvényének, annál inkább növekszünk a szabadságban, melyre meghívást kaptunk az igazság, a szeretet és az igazságosság szolgálata által (uo. 107.); ahol az Úr Lelke, ott a szabadság (uo. 117.).

<sup>223</sup> FC 30.; CL 38. Vö. 2Kor 1,19; Jel 3,14.

<sup>224</sup> Ter 1,26–28; 2,7; 9,6; Kiv 1,7–22; Bölcs 9,2–3; Mt 5,21–39,44; 19,16–22; 26,52; Mk 12,29–31; Jn 13,34; Róm 13,8–10. Vö. Ter 4,10; Kiv 20,13; 21,22; 23,7; MTörv 5,17; Ám 8,4–10; Mt 22,34–40; GS 29., 51.; EV 7., 41., 57.; KEK 2259–2262, 2268–2269, 2281–2282; HÁMORI, A., *Az emberi méltóság védelme az egyházi jogban* I–II in MBSZ 9 (2003/4), 12–20, 10 (2004/1), 9–18.

Vallom, hogy a *magzati, embrionális* korban lévő emberi életnek a megszületett emberi léttől eltérő jogi minősítésére a törvényhozónak és az alkotmányozónak jogszerűen nincs lehetősége, mert a magzatot, embriót – akár az anyatestben van, akár azon kívül (mesterséges körülmények között) – *fogantatásának pillanatától* kezdve embernek, feltétlen jogalanynak (teljesen jogképes személynek) kell tekinteni.<sup>225</sup>

Az élettel nem rendelkezhetünk;<sup>226</sup> mi emberek az életnek csak gondos sáfárai vagyunk, és nem a szuverén ura.<sup>227</sup> A mi feladatunk, hogy az *életet hálával, szeretettel elfogadjuk és megőrizzük: a Teremtő dicsőségére és lelkünk üdvösségére.*<sup>228</sup>

„... válaszd tehát az életet, hogy élj és megsokasodj, és az Úr, a te Istened megáldjon téged azon a földön, ahova indulsz, hogy birtokodba vedd.”<sup>229</sup>

„A győzelem az életé lesz”; – „a halált elnyelte a győzelem.”<sup>230</sup>

Istené a dicsőség mindeztért!

<sup>225</sup> HÁMORI, A., *A magzat élethez való joga*, Logod Kiaó, Budapest 2000, 153; HÁMORI, A., *A magzat életjoga*, Alfa, Budapest 1997, 76; HÁMORI, A., *Magzatvédelem a magyar jogban*, in *Családi Jog* 3 (2005/1), 7–16.; HÁMORI, A., *Magzatvédelem a magyar jogban I–II*, in *MBSZ* 10 (2004/3), 8–21, (2004/4), 22–34; HÁMORI, A., *A magzat élethez való joga*, in *MBSZ* 6 (2000/3), 1–10; HÁMORI, A., *A magzat jogalanyisága és perbeli jogképessége a hatályos magyar jogban I–II*, in *MBSZ* 5 (1999/4), 8–17 6 (2000/1), 7–14; HÁMORI, A., *A magzat élethez való jogáról*, in *Anyá-Ország* 1 (1999/2), 7–8.

<sup>226</sup> KEK 2280; EV 81; EDC 137. („Főleg, »semmi és senki sem adhat felhatalmazást ártatlan emberi lény, akár magzat vagy embrió, gyermek vagy felnőtt, öreg, beteg, gyógyíthatatlan vagy haldokló megölésére. Sőt, mi több, senki sem kérheti ezt a gyilkos cselekedetet saját maga vagy másvalaki számára, akiért felelős, sem nem egyezhetik bele sem kifejezetten sem bennefoglaltan. Semmiféle hatóság nem írhatja elő vagy engedélyezheti törvényesen. Tény az, hogy ez az isteni törvény megsértése, sérelem az emberi személy méltósága ellen, életel- lenes büntett, merénylet az emberiség ellen.«”), 139, 147. Vö. EV 3; KEK 2261.

<sup>227</sup> KEK 2280. Vö. uo. 2258.; MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 93. Egyedül Isten az élet ura, kezdetétől a végéig. Ld. KEK 2258.; vö. Ter 1,28; 2,15–18,24; 4,9–15; 5,1–3; 9,5–6; 15,5; Kiv 20,13; 21,12–27; 22,20–26; 23,7; 34,28; Lev 19,18; Szám 21,8–9; MTörv 5,17; 30,15–20; 32,4,39; 1Sám 2,6; 2Mak 6,23; 7,22–23; Jób 12,10; 34,15; Zsolt 8,5–6; 15,5; 21,10; 29,3–4; 70,5–6; 101,12; 102,3,14; 103,29; 115,10; 125–126; 127,3–4; 130,2; 138,1,13–16; Préd 3,11; Bölcs 2,23; 11,26; Sir 17,3,6,9; 41,5–6; Iz 35,5–6; 49,15; 53,10–11; 61,1; 65,20; 66,1–2,12–13; Jer 1,5; 2,13; 10,8–12; 19,4; 31,31–34; Bár 4,1; Ez 22,2–3; 24,6–9; 36,25–26; Oz 11,4; Ám 2,7; Mt 4,4,23–25; 5,17,21–22,38–48; 6,25–34; 7,12; 10,7–8; 19,4,16–18; 25,31–46; 27,52; Mk 6,13,17–29; 8,35; 10,45; 15,24–36,39; 16,18; Lk 1,24–25,38; 2,11; 4,18; 5,31–32; 23,33–34,43–46,48–49; Jn 1,1–5,12–13; 3,3,13–15,21,34; 5,26; 6,33,40; 8,12; 10,10,17; 11,4–6,25–26; 12,31–32; 14,6; 15,13; 19,30,37; ApCsel 7,38; 10,38; Róm 5,8,12–21; 8,29; 13,9–10; 1Kor 15,45; Kol 1,15; Zsid 1,3; 10,9; 1Pt 2,21; 1Jn 3,1–2,14–15; GS 12., 50.; EV 2., 39–41., 46–51., 55., 57.; FC 28.; DonumV Bev. 5., in AAS 80 (1988) 76–77.; EDC 42–43., 47.; 136–137.; MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 13.

<sup>228</sup> KEK 2280; „Csak az a szabadság vezet el az emberi személyt igaz javához, mely aláveti magát az Igazságnak. A személy java: az Igazságban lenni és tenni az Igazságot.” (II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Beszéd a Nemzetközi Moralista Kongresszushoz*, 1986. április 10., in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, IX. 970; VS 84); Denzinger–Hünemann és Fila–Jug 4572. VI. PÁL PÁPA, *Evangelii nuntiandi kezdetű apostoli buzdítás*, 1975. december 8., in AAS 68 (1976), 5–76, 10. („Fáradoznunk kell és szenvednünk; az evangélium elvei szerint kell élnünk, meg kell tagadnunk magunkat, és fel kell venni keresztünket; a nyolc boldogság szelleméhez kell tartanunk magunkat. Főképpen pedig arra van szükség, hogy lelkileg teljesen megújuljunk. Az evangélium »metanoiá«-nak nevezi a megtérést, felfogásunk és szívünk teljes megváltoztatását.”)]. Azok, akik az életet kioltják, „a halált megtapasztalják”; akik az élet oldalán állnak, élni fognak. Vö. Ter 2,15–17; 3,1–24; 4,2–16; MTörv 12,23; Bölcs 1,13–14; 2,23–24; 11,26; Mt 19,17; 22,32; 25,31–46; Lk 2,10–11; 10,29–37; Jn 3,16; 8,44; 10,10; 16,21; ApCsel 10,38; 1Kor 15,20–27; 1Jn 3,1–2,11–12; GS 22.; EV 1–3., 7–8., 25., 89.; EDC 1–11., 32–34., 36–37., 43., 47., 114–129., 138., 140., 143., 147–150.; KEK 2288. (2271.); Denzinger–Hünemann és Fila–Jug 815, 3720. „A bábák félték az Istent.” (Kiv 1,17).

<sup>229</sup> MTörv 30,15–20.

<sup>230</sup> 1Kor 15,54–55 (vö. Jel 21,4); EV 25g.

## 1959 – a II. Vatikáni Zsinat meghirdetésének éve

XXIII. János pápa 1959. január 25-én egyháztörténelmi bejelentést tett a Falakon kívüli Szent Pál-bazilikában, melynek során meghirdette a II. Vatikáni Zsinatot. Az ötven évvel ezelőtti rendkívüli esemény azonban folyamatosan ráépült azokra a korábbi eredményekre, melyek – bár rejtetten –, de mégis jelen voltak az Egyház életében. A pápa személye döntő volt egy, az egész Egyház életét meghatározó tanácskozás összehívásában. Először azt kellett pontosítani, hogy a II. Vatikáni Zsinat nem a kényszerűségből befejezetlen I. Vatikáni Zsinat folytatása lesz, s azt is nyilvánvalóvá kellett tenni, hogy a pápai tévedhetetlenség majdnem száz évvel korábbi kimondása nem teszi feleslegessé a zsinatok megtartásának szükségét. XXIII. János pápa élt is ezzel a lehetőséggel, amikor szándékáról tájékoztatta a püspököket.<sup>1</sup>

## MI EGY ZSINAT JELENTŐSÉGE?

A II. Vatikáni Zsinat értelmezéséhez arra kell rávilágítani, mit is jelent egy zsinat az Egyház számára.<sup>2</sup> Az Egyház sohasem csak önmagában értelmezhető, hanem mindig Krisztus személyével összefüggésben. Krisztustól kell kiindulni, hogy megértsük az Egyházat, és benne a zsinatok szerepét. Az apostolok életében felmerült kérdéseket egy külön öszszejeövetelen, a jeruzsálemi zsinaton oldották meg. Azt tudniillik, hogy a születő Egyház milyen mértékben engedheti be tagjai közé a pogányságból megtérteket, s hogy meg kell-e tartaniuk a mózesi törvényeket, szükséges-e az üdvösséghez a körülmetélkedés, mely a zsidó néphez való tartozást jelentette, vagy fontosabb a Krisztushoz való tartozás, és akkor a zsidó tisztasági és rituális előírásokat el lehet hagyni. Ha ez így van, akkor a pogányok közvetlenül mehetnek Krisztushoz, ha pedig nem, akkor a zsidóság az a szükségyszerű út, amelyen áthaladva valaki keresztény lehet. Pál apostol természetesen a megkötések ellen volt, míg a zsidózó keresztények a törvények szigorú megtartását pártol-

<sup>1</sup> XXIII. János pápa személyéről lásd: MELLONI, A., *Papa Giovanni. Un cristiano e il suo concilio*, Einaudi, Torini 2009. RIEBS, G., *XXIII. János. Kortársak emlékeznek a zsinat pápájára*, Új Ember, Budapest 2009; HEBBLETHWAITE, P., *John XXIII., the Pope of the Council*, Chapman, London 1984; LAWRENCE, E., *I will be called John*, Collins, London 1974; BALDUCCI, E., *John, the Transitional Pope*, Burns & Oats, London 1965. Vö. CAPOVILLA, L., *Johannes XXIII. Papst des Konzils, der Einheit und des Friedens*, Johann Michael Sailer Verlag, Nürnberg-Eichstätt 1963.

<sup>2</sup> SIEBEN, H. J., *Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn 1993, 53kk.

ták. Itt Péter apostol is bizonytalannak látszott. Vajon ki fog dönteni ebben a kérdésben, mely a Krisztus által hozott üdvösség egyetemességére vonatkozik? Krisztus átadta hatalmát az apostoloknak, ezért mivel ők a hitben együtt vannak, akkor biztosan meg tudják különböztetni a rájuk bízott igazságot. Így született meg a zsinat döntése, melyet egy nyílt vita után a Szentlélek segítségével hoztak meg, kimondva, hogy nem szükséges megtartani a pogányoknak a törvény előírásait, ha Krisztushoz akarnak térni.<sup>3</sup> Valamennyi apostol beleegyezésével az evangélium szabadsága győzött a törvény fölött. Később pedig Pál már ennek ismeretében hívhatja meg „a népeket”, hogy Krisztus titkához közeledjenek anélkül, hogy más utat választanának. Talán nem is kell arra utalni, hogy hitünk és valójában az Egyház léte is az apostoloknak ettől a döntésétől függ, melyet a keresztény történelem első zsinata határozott meg. A többi zsinatot az apostolok utódai, vagyis a püspökök tartják majd, akiknek nem lesz más céljuk a történelem során, mint hogy a hit tisztasága fölött őrködjének. Mielőtt még rátérnénk a II. Vatikáni Zsinat meghirdetésére ismertetésének a körülményeire, és jelentőségét bemutatnánk, szükséges, hogy legalábbis vázlatosan utaljunk arra az összetett történelmi folyamatra, amelybe beilleszkedik.

Egy zsinat akkor „ökumenikus” – és a II. Vatikáni Zsinat is ilyen –, amikor a „lakott föld” valamennyi püspökét összefogja. Az ortodox egyház az 1054-es szakadás előtti zsinatokat nevezi egyedül „ökumenikusnak”. A II. Vatikáni Zsinatot nagyon sok zsinat előzte meg, és több is fogja majd követni, de már most megjegyezhetjük, hogy a zsinatok történetében mintha egy munkamegosztást fedezhetnénk fel: kelet Krisztust önmagában tekinti (a két természet és a személyi egység misztériumában), a nyugat pedig a bennünk lévő Krisztust szemléli a kegyelem és Krisztus szolgálatában álló Egyház szemszögéből. E két zsinati tevékenységi szempontot felidézve jobban megérthetjük a II. Vatikáni Zsinat sajátos helyét.

Amíg a korábbi zsinatok általában egy kívülről jövő megoldandó kérdésre válaszoltak, addig a II. Vatikáni Zsinat annak a szükségét érezte meg, hogy kimondja az embereknek, számára kicsoda Krisztus, és megismertesse azt a küldetést, amelyet tőle kapott a világ lelki felemelkedése javára. Ez tehát az első olyan zsinat, amely *valamiért*, és nem *valami ellen* valósult meg. XXIII. János szava szerint „az Egyház már elég sokat ítélkezett”.<sup>4</sup> A II. Vatikáni Zsinatot azért hívta össze, hogy elvégezze az *aggiornamento*, vagyis az idők jeleire adandó válasz munkáját, amelyet az Egyház tölt be missziója során a világban. Tulajdonképpen minden zsinatnak többé-kevésbé hasonló célja volt (gondoljunk a Konstanzi vagy a Trienti Zsinatra), de a II. Vatikáni Zsinatnak minden másnál jobban ez a feladat lebegett a szeme előtt. Az *aggiornamento* tehát az élet jelenlegi állására való válaszadás az egész Egyház gondolkodása és magatartása szempontjából az evangélium fényénél. Ezt a hit hagyományának a legtisztább folyamatában kívánja megadni. Így indult el a zsinati munka, ahogy XXIII. János nevezte, azzal a szándékkal, hogy az embereknek „kenyeret”, és ne „követ” adjunk, az Egyház egyetlen gazdagságát felmutatva a világ-nak: Krisztust, az ő Urát. Az *aggiornamento* tehát Krisztus teljes Egyházának a megtérése is, amely nélkül az Egyház csak pusztá intézmény lenne a többi között. XXIII. János pápa az *aggiornamentót* egy belső reform által indította meg.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Vö. ApCsel 15,6–29.

<sup>4</sup> MARTELET, G., *N'oublions pas Vatican II.*, Cerf, Paris 1995, 32.

<sup>5</sup> Uo. 19–20.

## XII. PIUSZ PÁPA (1939–1958) TÖREKVÉSEI AZ EGYHÁZ MEGÚJÍTÁSÁRA

Eugenio Pacelli (1876–1958) 1939. március 2-án lett pápa. Diplomáciai képzettséggel, élénk értelemmel, széleskörű kultúrával, rendkívüli emlékezőtehetséggel, nyelvtudással és nagy érzékenységgel rendelkezett. Jóllehet ma a „csöndjei” miatt gyakran vádolják, de mégis tények igazolják a zsidók melletti kiállását, a Róma bombázása idején tanúsított hősi magatartását.<sup>6</sup> XII. Piusz az 1950-es években szüntelen munkával igyekezett az egyház különböző területein felmerülő új kérdésekre válaszolni munkatársaival együtt, akik között szerepel Domencio Tardini (1888–1961) és Giovanni Battista Montini (1897–1978), a későbbi VI. Pál egészen 1954 novemberéig, amikor milánói érseki kinevezést kapott.<sup>7</sup>

XII. Piusz pápa enciklikái közül ebben az időben az egyik legjelentősebb az *Evangelii Praecones* (1951. június 2.),<sup>8</sup> amelyben kifejti, hogy a helyi egyházaknak át kell venniük a misszionáriusoktól önmaguk irányítását, és a kultúra világát is be kell építeni az egyházi életbe. A missziós országok egyházainak liturgikus engedményeket adott: kétnyelvű liturgikus könyvek, valamint a mise egyes részeinek (*Gloria*, *Credo*, *Agnus Dei*) népnyelven való éneklésének a lehetősége. A leghamarabb igyekezett egyházmegegyékké alakítani az apostoli vikariátusokat, hogy a missziós terület önálló egyházzá váljék. Éppen a gyarmatrendszer lebontása idején jutottak el például az afrikaiak ahhoz, hogy önálló püspökökkel rendelkezzenek, és az ázsiai püspökök előtt is megnyílt a bíborosi kollégium.

A *Fidei donum* kezdetű körlevél (1957. április 21.)<sup>9</sup> jelentős dátum a misszionáriusok küldésének a szempontjából, mert a papokat és a világiakat is bátorítja, hogy szolgálattal legyenek segítségére a missziós területen található egyházaknak. Ez a kapcsolat azonban már egyenlő partnerek között alakult ki, nem csak egyszerűen egy régi egyház és egy missziós terület között. A kezdeményezések a misszió teológiájának a területén is új eredményeket hoztak, és nemcsak a missziós újságok száma növekedett, hanem 1939 és 1957 között megkétszereződött és 28 000 főre emelkedett a misszióban szolgáló papok létszáma.

Bár a biblikus kutatás fejlődését sokáig visszafogta a modernizmus elítélése, a *Divino afflante Spiritu* kezdetű enciklika (1943. szeptember 30.) nyitást eredményezett. A katolikus biblikusok elemzéseikben ezentúl számolhattak szentírási szövegek irodalmi formájával, és a fordítások esetében figyelembe vehették az eredeti szövegeket. A kapcsolat a tudományos módszerekkel újraéledt, és a jeruzsálemi biblia (*La Bible de Jérusalem*) ezen alapelvek szerint született meg 1948-tól.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> BLET, P., *XII. Piusz és a II. világháború a Vatikán archívumai alapján*, Új Ember, Budapest 2002; CABAUD, J., *A rabbi, aki felismerte Krisztust. Eugenio Zolli élete*, Új Ember, Budapest 2006.

<sup>7</sup> VI. Pálról megjelent jelentősebb könyvek: CHIRON, Y., *Paul VI. Le pape écartelé*, Via Romana, Versailles 2008; ADORNATO, G., *Paolo VI., Il coraggio della modernità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008; BALDA, G. DELLA, *Paolo VI. Il coraggio della coerenza*, Edizioni Messaggero, Padova 2008; TORNIELLI, A., *Paolo VI. Il timoniere del coniglio*, Piemme, Casale Monferrato 2003; ACERBI, A., *Un uomo evangelico fra modernità e contestazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997.

<sup>8</sup> Vö. *Evangelii praecones*, *Per un rinnovato impulso delle missioni*, 2 giugno 1951. Vö. [http://vatican.va/holy\\_father/pius\\_xii/encyclicals/documents/hf\\_p-xienc\\_02061951\\_evangelii-praecones\\_it.html](http://vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xienc_02061951_evangelii-praecones_it.html)

<sup>9</sup> *Fidei donum*, *Lettera enciclica del Sommo Pontefice Pio XII.* Vö. [http://vatican.va/holy\\_father/pius\\_xii/encyclicals/documents/hf\\_p-xienc\\_21041957\\_fidei-donum\\_it.html](http://vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xienc_21041957_fidei-donum_it.html)

<sup>10</sup> Legutóbbi kiadása: *La Bible de Jérusalem. Traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem* (Nouvelle édition revue et augmentée), Cerf, Paris 2000. A XII. Piusz által megkezdett folyamat legfrissebb eredménye: *Le sens littéral des Écritures* (dir. Venard, O.-F. OP.), Cerf, Paris 2009.).



Az egyházatyák tanulmányozása is új szempontot jelentett, melyet elsősorban belga és francia patrisztikusok mozdítottak elő. Henri de Lubac és Jean Daniélou 1942-től elindították a *Sources Chrétiennes* elnevezésű kétnyelvű kritikai sorozatot, amely az egyházatyák életművét ölelte fel, és hozzájárult a teológia fejlődéséhez is.<sup>11</sup>

Az 1950-es években a teológusok a neoskolasztika határait feszegették, amely azonban elszakadt a kor életétől és kultúrájától. A teológiát a forrásokhoz való visszatéréssel próbálták megújítani, szembesülve ugyanakkor az idők jeleivel is. Ebben a vonalban a dogmatikai kijelentésről áttértek az üdvösség üzenetének a bemutatására, igénybe véve a történetiséget, és kimutatva, hogy a keresztény gondolkodás mennyire alá volt vetve a fejlődés törvényének. Mindezt anélkül tették, hogy az abszolút és transzcendens jelentések érvényüket veszítették volna.

Az *Actio Catholica* a világiak számára indította el azt a lelkeségi mozgalmat, amely az egyháznak a világban való jelenlétét erősítette. A krisztológia területén a kutatás egyre inkább a történeti Jézussal kapcsolatban felmerült kérdésekre igyekezett válaszolni: Jézus öntudata önmagáról és küldetéséről, hogyan fejlődött ki az első keresztény közösségekben a Krisztusról való gondolkodás stb.

Az egyház megfogalmazásával kapcsolatban is a jogi meghatározásból lassan átlépetek az eredeti szentírási képekhez, melyeket a *Mystici corporis* kezdetű körlevél (1943. június 29.) fejtett ki. Ekkor merült fel először egy új kiegészítő fogalom, mégpedig az „Isten népe” meghatározás.

A pápai tanítóhivatali megnyilatkozások közül kiemelkedik a *Humani generis* (1950. augusztus 12.), mely bizonyos értelemben a modernizmus elítélésének a stílusát képviselte. A pápa elítélte a dogmatikai relativizmust és a tomista teológia iránti hűségre szólított fel, a teológusokkal szemben pedig a magisztérium tekintélyét állította előtérbe. A jezsuita és domonkos teológusok (nevezetesen Yves Congar és Marie-Dominique Chenu) tevékenységét szankcionálták.

1950. november 1-jén, az I. Vatikáni Zsinaton elfogadott tévedhetetlenség értelmében a püspökökkel való egyeztetés után XII. Piusz pápa kihirdette a Boldogságos Szűz Mária mennybevételének dogmáját (*Munificentissimus Deus* kezdetű konstitúció). A protestáns egyházak fenntartással fogadták ezt a tényt, mivel a Szentírás nem tartalmazza kifejezetten. Az ortodoxok pedig, akik elfogadják ugyan ezt a hagyományt, mégsem kívánták hittételként meghatározni.

A XX. század közepén az elkereszténytelenedés jelenségének az ismeretében 1941-ben Franciaországban megalapították a *Mission de France* missziós szervezetet.<sup>12</sup> Az új társadalmi helyzetben az iparban dolgozó munkásokat a módszerekhez igazodva igyekeztek újra evangelizálni. Ekkor tűntek fel a „munkáspapok”. Ők vállalták a munkásélet minden feltételét, hogy hitelesen tegyenek tanúságot Krisztus üzenetéről. A papokról alkotott kép ekkor gyökeresen megváltozott. A hierarchia óvatos maradt e jelenségekkel szemben, és épp a kommunista hatás veszélye miatt 1954-ben betiltották a munkáspapok vállalkozását.<sup>13</sup> Ezzel párhuzamosan Franciaországban a külvárosi és a falusi plébániákon is hasonló evangelizációba kezdtek, és a püspökök támogatását is élvezve az élet nagy állomásainak (keresztség, házasság, temetés) a pasztorális előkészítését hangsúlyoz-

<sup>11</sup> A majdnem hetven éve tartó *Sources Chrétiennes* sorozat az 530. kötetnél jár: THÉODORET DE CYR, *Histoire Ecclésiastique II.*, Cerf, Paris 2009.

<sup>12</sup> Vö. GODIN, H.–DANIEL, Y., *La France, pays de mission?*, Cerf, Paris 1950.

<sup>13</sup> Nem volt könnyű helyzetben a pápa, amikor 1959. június 3-án a tradícióhoz való ragaszkodás miatt feloszlatta a francia munkáspapok mozgalmát. Vö. MONDIN, D., *A pápák enciklopédiája*, SZIT, Budapest 2001, 721.

ták. Az *Actio Catholica* 1930-as évekbeli („Láss, ítélj, cselekedj!”) meghatározása sokakat a mindennapi valóság emberi oldalához irányított olyannyira, hogy elkötelezett módon vettek részt a társadalmi közéletben.

A XX. század kezdetén elindult liturgikus mozgalom a *Mediator Dei* kezdetű körlevélben (1947. november 20.) érte el csúcspontját.<sup>14</sup> A bátorításként is felfogható liturgikus enciklika az ünneplést állítja előtérbe, és azt a közös kultuszt, amelyet a Megváltó mint az Egyház feje ad az Atyának, s ez Jézus Krisztus misztikus testének, vagyis a Főnek és a tagoknak a teljes megnyilvánulása.

1951-ben visszaállították a húsvéti vigíliát. A szertartást most már nem csak egy kis csoport ünnepelte nagyszombat hajnalán, hanem a hívek egész közössége, a liturgikus tartalommal gazdagon ellátott virrasztás során. A liturgia történeti kutatások következtében 1955-ben ez majd a nagyhét egészének visszaállításában folytatódott.

### ELŐKÉSZÜLETEK A II. VATIKÁNI ZSINAT LEFOLYTATÁSÁRA

A Trienti Zsinat határozatai három évszázadon keresztül formálták és szabályozták az egyház életét, jogi szempontból rögzítették az egyház teológiáját és lekipásztori életét. Az I. Vatikáni Zsinat nem törekedett arra, hogy saját külső és belső rendjét az ipari forradalom által megváltozott viszonyokhoz igazítsa, mindössze a pápa primátusát és tévedhetetlenségét dogmatizálta. Valójában ideje sem maradt arra, hogy megfelelő módon nyilatkozzon az egyházról, mivel a történelmi események ebben meggátolták. Az I. és a II. Vatikáni Zsinat között eltelt évtizedekben azonban egyre inkább láthatóvá vált a liturgia fejlődése, melyet előmozdítottak az eukarisztikus kongresszusok, a Szentírás egyre gyakoribb olvasása és a katolikus ifjúsági szervezetek fejlődése. A laikus apostolkodás mozgalma, mely már a XIX. század végén megjelent, az egyházat egyre jobban „Isten népévé” tette. A világméretű katolicizmus kibontakozásával pedig megváltozott az egyház egyoldalú európai jellege is. A más keresztény egyházak egységtörekvései a katolikus egyházat is a közeledés és a párbeszéd felvételére sürgették.<sup>15</sup> Az egyház *mindig* egy társadalmi és kulturális valóság is, amely elszenvedti vagy keresi az új gondolatok megnyilvánulását, amikor a kortárs véleményekkel találkozik. Az 1950-es években látható módon más szempontból tekintettek a világra, mint a XX. század végi modernitás idején. Mindenesetre megállapítható, hogy a kereszténység és a társadalom találkozásai vagy a kultúrák közötti párbeszédnek némely megtorpanások ellenére folyamatos voltak. Az egyház egy testet alkot a történelemmel, annak egyik eleme, még akkor is, ha bizonyos szempontjait elutasítja, vagy épp ellenkezőleg, üzenetébe és tevékenységébe azokat befogadja. A XX. század közepére már szükségessé vált, hogy a számos változásra az egyház is válaszoljon.<sup>16</sup>

A gyors tudományos és technikai fejlődés – legfőképp az orvostudományé – szinte készítette is az egyházat, hogy a jövőre a remény szemszögéből tekintsen. A zsinat meghirdetésében és majd annak lefolyásában is ez a remény tárult fel, mely végső kiteljesedésében a *Gaudium et spes* lekipásztori konstitúcióban mutatkozott meg a maga teljes valóságában.

<sup>14</sup> BOTTE, B., *Le mouvement liturgique. Témoignage et souvenirs*, Desclée, Paris 1973, 10–11.

<sup>15</sup> VÖ. JEDIN, H., *A zsinatok története*, Ecclesia, Budapest 1998, 150–152.

<sup>16</sup> DEFOIS, G., *Le second souffle de Vatican II.*, DDB, Paris 1996, 19.

## XXIII. JÁNOS NEM PUSZTÁN „ÁTMENETI” PÁPA

1958. október 28-án XXIII. János követte XII. Piuszt, és látszólag egy klasszikusnak mondható és semmi meglepetést nem tartogató személy benyomását keltette.<sup>17</sup> Angelo Guiseppe Roncalli (1881–1963) Észak-Itália kis falujából (Sotto Il Monte) származott. 1904-ben szentelték pappá, tanulmányait Rómában végezte, ahol Eugenio Pacellivel, a későbbi XII. Pius pápával is találkozott, aki szintén Rómában tanult. Miután Roncalli a *Propaganda Fidénel*, a Hitterjesztési Kongregációnál is dolgozott, támogatva a keresztény missziókat. 1925-ben apostoli vizitátorként küldték az ortodox többségű Bulgáriába. Itt mind a keleti katolikusokkal, mind a keleti ortodoxokkal jó kapcsolatot ápolt, ami ebben az időben szokatlannak tűnt a Szentszék egy képviselője részéről.

1934-ben Törökország és Görögország apostoli delegátusává nevezték ki és egyúttal Isztambul latin apostoli vikáriusa is lett, mely egyszerre diplomáciai és lelki feladatot is jelentett. Törökországban egy laikus állammal és egy hat rítusra elágazott katolikus közösséggel találta szembe magát. Görögországban pedig, ahol az ortodox hierarchia a kormányt is befolyásolta, hűvös fogadtatásban részesült. Még ha udvariassága a diplomácia részéhez is tartozott, az apostoli delegátus egyértelműen elutasította az antiszemitizmust, s ez a háború idején a zsidók konkrét megsegítésében nyilvánult meg.

A három napos és tíz szavazással (*scrutinium*) együtt járó konklávé 1958. október 28-án választotta Roncalli bíborost pápává. Államtitkárának november 7-én kinevezte Tardini bíborost, majd öt követte 1961 augusztusától Amalio Cicognani, aki hosszú ideig az Egyesült Államok apostoli delegátusa volt. Roncallit ötvenegy bíboros közül választották meg pápának.<sup>18</sup>

XXIII. János a problémákat mindig is lelkipásztori szempontból közelítette meg. Rövid pontifikátusa alatt (négy év és hét hónap) nyolc körlevelet adott ki, melyek közül kettőnek jelentős visszhangja volt. Ezek a *Mater et magistra* (1961. május 15.) és a *Pacem in terris* (1963. április 11.).<sup>19</sup> Jóllehet a megválasztása meglepetés volt, mert a bíborosok csak egy „átmeneti pápát” akartak, ám ő mindig is egy egyszerű plébános akart lenni.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> *Discorso al „Te Deum” di ringraziamento per l’elezione di papa Giovanni XXIII ((Milano, Duomo, 1 novembre 1958), in Notiziario n. 56 (dicembre 2008), 11-14, (L’arcivescovo G. B. Montini ricorda papa Giovanni XXIII).*

Angelo Roncalli è il figlio della nostra terra lombarda, fedele cittadino d’un piccolo paese bergamasco, pochi passi distante dai confini della diocesi di questa nostra Milano (11. old.) ...Egli può far luce al mondo con l’affermazione semplice e vigirosa dei principi, di cui il Vangelo è codice, e su cui deve fondarsi... Legga il Papa nel cuore dei suoi figli (14. old.).

<sup>18</sup> MONDIN, D., *A pápák enciklopédiája*, SZIT, Budapest 2001, 710. (XXIII. János pápa: 710–730).

<sup>19</sup> XXIII. JÁNOS, *Mater et magistra* (1961), in *Az egyház társadalmi tanítása*, SZIT, Budapest 1973, 105–159. A pápa a *Rerum novarum* körlevél (1891) tanításáról és további fejlődéséről szól, kitérve a megváltozott körülményekre is, s olyan témákról is ír, mint a munkabér, az igazságosság, a magántulajdon, a társadalmi tulajdon, a mezőgazdaság, az adózás, a piac, a közjó, a népesség, a nemzetközi együttműködés, a világiak társadalmi küldetése, valamint a vasár- és ünnepnapok kérdése. Erről lásd: CALVEZ, J. Y., *Église et Société économique. L’enseignement social de Jean XXIII*, Aubier, Paris 1963.

XXIII. JÁNOS, *Pacem in terris* (1963), in *Az egyház társadalmi tanítása*, SZIT, Budapest 1973, 161–195.

<sup>20</sup> Az isteni Gondviselés kifirkéshetetlen útjai azonban mást akartak és a fiatal pap, szentelését követően fokozatosan emelkedett az egyházi hierarchiában. 1945 januárjában kapja párizsi nunciusi kinevezését és ebben a feladat körben marad velencei pátriárkává való választásáig egészen 1952-ig. Hetvenévesen lehetett végre az, ami mindig is szeretett volna lenni: a lelkek pásztora. Vö. *Editorial: Jean XXIII.*, in *Irénikon* (2008/4), 489–490. Bruno Bernard Heim idézi, hogy Paul Claudel-től származik a mondás, hogy „a pápa az egész világ plébánosa”. Vö. RIEBS, G., *XXIII. János. Kortársak emlékeznek a zsinat pápájára*, Új Ember, Budapest 2009, 75.

## AZ ÚJ PÁPA BEJELENTÉSE

Pápává választása után mindössze három hónappal – a 2000. szeptember 3-án boldoggá avatott<sup>21</sup> – XXIII. János pápa egy új ökumenikus zsinat meghirdetésével keltett meglepetést az egyházban és a világban.<sup>22</sup> A világ püspökeinek az összehívásával az volt a célja, hogy a katolikus egyház egy megújult képet adjon önmagáról kora embereinek, s hogy az evangélium időszerűségét is hangsúlyozza. A bejelentés után ötven évvel is feltehetjük a kérdést, hogy mi volt a II. Vatikáni Zsinat újdonsága, hogyan helyezkedik el az egyház történetének a folyamatában, mely ugyanakkor tagadhatatlan meglepetést is jelentett. És ami a legfontosabb, hogy miképpen segíti üzenete a ma egyházát az evangélium továbbadásában a kortárs világban. Amikor 1962. október 11-én a 2500 zsinati atya átlépte a Szent Péter-bazilika küszöbét, a Szentlélek különleges ereje volt érezhető imádságukban és megkezdett munkájukban.

A katolikus egyház továbbra is örökségének tekinti a zsinat által adott útmutatást, mely négy munkával teli, intenzív ülésen tizenhat dokumentumot alkotott meg. A zsinatot azonban nem lehet csak a szövegekre leszűkíteni, mert a „zsinat szelleme” is megjelenik a nagy egyházi összefövetel tevékeny résztvevőiben az egyházi élet minden szintjén, ahol a megkezdett reformok megvalósultak. Ötven év telt el a zsinat meghirdetése óta, s a fiatalabb nemzedékek, akik nem élték meg ezt az eseményt, már természetesnek találják az egyház jelenlegi működését. A zsinat azonban egyszerre volt esemény és üzenet, ezért ahhoz, hogy megfelelő módon tudjuk értékelni, el kell helyezni a XX. század összefüggéseiben. Egy zsinat ugyanakkor nem áll egy helyben, hanem az azt követő időszak rendkívül fontos a feldolgozásában és a megvalósításában. Ebben az időben jönnek majd napvilágra elfogadásának vagy éppen ellenzésének a szempontjai.

Jóllehet az ötven évvel ezelőtti közzététel egy új zsinat meghirdetéséről eseményszámba ment, ám ez a fajta összefövetel teljesen hagyományosnak mondható az egyház életében még akkor is, ha soha ilyen széles körben korábban nem volt ilyen összegyűlési tanácskozás. A kérdés azonban a ma embere számára is megmarad: Miért volt szükséges kezdeményezni a zsinat összehívását, és az 1950-es évek során milyen kérdések merültek fel, amelyeket a zsinat igyekezett megoldani? És végül a döntés mögött ott áll egy ember, Angelo Roncalli, aki néhány hónappal korábban lett pápa XXIII. János néven, s akit idős kora miatt tudatosan „átmeneti pápának” szántak, ám ő megcáfolja a várakozásokat, hozzákezdett a zsinat összehívásához.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> XXIII. János pápa hősiessen gyakorolt erényeinek elismerése (1999. december 20.); egy csoda elismerése (2000. január 27.); boldoggá avatása II. János Pál pápa által Rómában (2000. szeptember 3.). Vö. *Bibliotheca Sanctorum*, Prima Appendice, Città Nuova Editrice, Roma 2000, 570:

<sup>22</sup> Vö. ZIZOLA, G., *L'utopia di papa Giovanni* (aggiornata e ampliata), Citadella, Assisi 2000<sup>3</sup>. COMASTRI, A., *Vi racconto il Concilio con le parole di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006, 39. II. János Pál pápa így emlékezett XXIII. Jánosra: Motivo dominante dell'azione di Giovanni XXIII nella Chiesa è stato il suo ottimismo. Per questo, quel Pontefice è stato ed è tuttora caro al nostro cuore. Chiamato alla responsabilità del supremo governo della Chiesa quando solo tre anni, o poco più, mancavano al compimento dell'ottantesimo anno di vita, egli fu un giovane, nella mente e nel cuore, come per un prodigio di natura. Egli sapeva guardare al futuro, con incrollabile speranza; egli attendeva per la Chiesa e per il mondo il fiorire di una stagione nuova... Il Concilio doveva segnare una nuova primavera, come egli solleva ripetere doveva essere una „novella Pentecoste”, doveva essere una „nuova Pasqua”, cioè „un grande risveglio, una ripresa di più animoso cammino.”

<sup>23</sup> MOULINET, D., *Le Concile Vatican II.*, Les Éditions de l'Atelier, 2002; *Bibliotheca Sanctorum*, Prima Appendice, Città Nuova Editrice, Roma 1998<sup>3</sup>, App. I, 572–584: Giovanni XXIII. 580: „Un papa di transizione, destinato a preparare con un breve pontificato una più matura successione al grande Pio XII.” Sajtó naplójában (XXIII. JÁNOS PÁPA, *Egy lélek naplója*, Ecclesia, Budapest 1972, 330–332) az 1959-es évnél a lelki gyakorlatos bejegyzé-

AZ ÁLTALÁNOS MEGLEPETÉS<sup>24</sup>

XXIII. János pápa 1959. január 25-én tárta fel a meglepett Szentszék, az egyház és a világ előtt az egyetemes zsinat összehívására vonatkozó tervét: „Belsőleg megrendülve, de ugyanakkor szándékunkban alázattal elkötelezve jelentjük ki önök előtt javaslatunkat egy kettős rendezvényre: a római egyházmegye szinódusára és a világegyház számára egy ökumenikus zsinatra” – ezekkel a szavakkal adta tudtára XXIII. János pápa elhatározását a II. vatikáni Zsinat összehívására.<sup>25</sup>

A zsinat meghirdetése és tényleges kezdete között eltelt három és fél év alatt kezdődtek meg az előkészítő munkálatok Rómában, melyek végül is lehetővé tették az ökumenikus zsinat lebonyolítását. Ezt megelőzően két alkalommal (1923-ban és 1948-ban) teljesen titokban igyekeztek az 1870-ben a francia–porosz háború miatt félbeszakadt I. Vatikáni Zsinat folytatására. Második alkalommal kettős célt szerettek volna megvalósítani: megújítani az 1917-ből örökölt *Kánonjogi Kódexet* és a hitre veszélyes kortárs tanításokat megcáfolni. Két év után XII. Piusz félbeszakította a tervet, valószínűleg saját fizikai gyengesége miatt.

Az mindenki előtt világos, hogy egy zsinat megtartása a pápa kezdeményezéséből indul ki, ám a II. Vatikáni Zsinattal kapcsolatban el lehet mondani, hogy ez XXIII. János pápa személyes vágya volt és kezdettől fogva különös gondja volt a II. Vatikáni Zsinat első ülészakának elkészítésére és megtartására.<sup>26</sup> Még ha a pápa a Szentlélek váratlan sugallatára is hivatkozott, a történészek szeretnék tudni, hogy melyek voltak az indítók. Elsősorban egy elmélyült kapcsolata az ortodox egyházzal, ám az egyháztörténelem tanulmányozása is segíthette őt egy olyan zsinat iránti érdeklődésben, mely az Egyház fejlődését mozdítaná elő. Egy 1936-ban publikált könyvben Roncalli foglalkozott a milánói érsek, Borromeo Károly által megvalósított, a reformációt követő Trienti Zsinattal. A Kelettel való találkozása és tapasztalatainak egésze pedig, amelyet élete során felhalmozott, szintén rányomták bélyegüket az eljövendő zsinatra.

A zsinat meghirdetésének a napja és helye is jellemző a pápa szándékára: a Falakon kívüli Szent Pál-bazilikában tizenhét évvel a bíboros előtt fejté ki hármastervét: egy ökumenikus zsinat megtartását, a római egyházmegye szinódusának összehívását és a latin kánonjogi kódex áttekintését. Ünnepi homíliájában a pápa utalt Szent Pál *Rómaiakhoz írt levele* megszületésének tizenkilenc százados évfordulójára is.

A római szinódus meghirdetése a pápa pasztorális szándékait tükrözte. Ez is újdonságnak számított, de jelentősége eltörpült a zsinat megtartásának kinyilvánítása mellett, mely másnap már az egész világon ismert volt. Három hét öröm után vetődtek fel elő-

sek között szerepelnek a pápa gondolatai: Az a kívánságom, hogy a pápa jó példája bátorítsa és figyelmeztesse a bíborosokat is (330. old.). Istennek és Isten szolgáinak vagyok alázatos és méltatlan szolgája. Az egész világ az én családom. A szelíd és alázatos szívben rejlik a megértés, a beszéd, a másokkal való bánásmód, a türelem és a bátorságnak fontos adománya. Főképpen az a lényeg, hogy az ember állandó készültségben fogadja az Úristen által küldött meglepetéseket (331. old.).

<sup>24</sup> Valamennyi sajtóorgánium és a későbbi történeti leírások a váratlan meglepetést hangsúlyozzák a zsinat bejelentésekor: „sensation générale” (BECHEAU, F., *Histoire des conciles*, Christ Source de vie, Vieille Toulouse 2000, 137); „a hír úgy hatott mint a harsonák zúgása” (JEDIN, H., *A zsinatok története*, Ecclesia, Budapest 1998, 154); „allgemeine Überraschung” (SCHATZ, K., *Allgemeine Konzilien–Brennpunkte de Kirchenheshichte*, Schöningh, Paderborn 1997, 270), „surprise générale” (ALBERIGO, G. et alii, *Les conciles oecuméniques* Tome I: *L’Histoire*, Cerf, Paris 1994, 364).

<sup>25</sup> Vö. MELLONI, A., *Questa festiva ricorrenza. Prodomi e preparazione del discorso di annuncio del Vaticano II (25 gennaio 1959)*, in *Rivista di Storia e Letterature Religiosa* 28 (1992), 607–643. Lásd még: CONZEMIUS, V., *Der Paukenschlag des Papstes. 50 Jahre Einberufung de II. Vatikanischen Konzils*, in *Communio* (Januar 2009), 57–66.

<sup>26</sup> Vö. RIEBS, G., *XXIII. János. Kortársak emlékeznek a zsinat pápájára*, Új Ember, Budapest 2009, 7.

ször a tartalmi kérdések. Az Egyházak Világtanácsa félelmeket fogalmazott meg a katolikusok és ortodoxok közötti találkozóik során. Attól tartottak, hogy róluk elfeledkeznek a katolikusok az ortodox egyházakkal való párbeszéd során. Tardini bíboros ezután pontosítja, hogy a zsinat nem „uniós” zsinat lesz, mint 1439-ben Firenzében, hanem csak katolikusok között fog végbemenni.<sup>27</sup>

A pápa legváratlanabb döntése kétségtől a zsinat összehívása volt, amelyről nagyon hamar kiderült, hogy mennyire szükséges volt, noha eredetileg ő sem igen tudta, miképpen fog zajlani a tanácskozás. „A zsinat ügyében – mondta mosolyogva – mindnyájan újoncok vagyunk. De amikor a püspökök összegyűlnek, a Szentlélek is ott lesz. Majd meglátjuk...”

Számára a zsinat mindenekelőtt találkozást jelentett az Istennel és Máriával – idézi fel emlékeit Paul Poupard bíboros. A zsinati atyák összegyűltek, mint az apostolok az utolsó vacsora termében pünkösd előestéjén, hogy találkozzanak a Szentlélekkel. A zsinat a püspökök találkozását is jelentette, egyrészt egymással, másrészt Róma püspökével, azután találkozást az elszakadt testvérekkel, akiket meghívtak, hogy megfigyelőként vegyenek részt a tanácskozáson. Jöttek is mindenhonnan, még Moszkvából is. Végül a zsinat a sajtó nyilvánosságán keresztül találkozást jelentett az egész világgal, hiszen ezekben a napokban minden szem a Szent Péter-bazilikára szegeződött. Nagyon jó érzéke volt a szemléletes képek iránt: „A zsinat – mondta és kitérte az ablakot – valójában egy nyitott ablak. A zsinat azt jelenti, hogy letöröljük a port, kisöpörjük a házat, virágot teszünk a vázába, és szélesre tárjuk az ajtót, mondván: jertek és lássátok, ez itt a Jóisten lakóhelye.”<sup>28</sup>

#### A ZSINAT ELŐKÉSZÍTŐ FÁZISA

1959. május 17-én alakult meg Tardini bíboros vezetésével a korábbi előkészítő bizottság. A pápa itt kifejezte szándékát, hogy a püspökök egyetemes tanácskozását hívja össze, mely nem az I. Vatikáni Zsinat folytatása, hanem egy egészen új zsinat: a II. Vatikáni Zsinat. Nem arról volt szó tehát, hogy egy, a múlt században megkezdett feladatot kell befejezni, hanem kidolgozni egy újat.<sup>29</sup>

Az első feladat a *vota* összegyűjtése volt, vagyis a leendő zsinati atyák szándéka a zsinaton tárgyalandó anyag tekintetében. 2150 válasz érkezett meg Rómába 1959 júniusától 1960 nyaráig, mely 76,4%-os eredményt jelentett. Ez egy nagyon széles elfogadást biztosított a zsinat összehívása pápai szándékának. A beérkezett javaslatok különbözőek voltak, sokan a püspök és a liturgikus reform fejlődése szerepének pontosabb megfogalmazását kívánták, míg mások megmaradtak a trienti és az I. Vatikáni Zsinat vonalában, kérve a tévedések (kommunizmus, egzisztencializmus, erkölcsi, dogmatikai relativizmus és modernizmus) elítélését.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Vö. CAPOVILLA, L., *Il concilio ecumenico Vaticano II: la decisione di Giovanni XXIII. Precedenti storici e motivazioni personali*, in *Come si è giunti al Concilio Vaticano II* (szerk. Galeazzi, G.), Milano 1988, 15–60; és CASULA, C.F., *Tardini e la preparazione del concilio*, uo. 172–175.

<sup>28</sup> Vö. RIEBS, G., *XXIII. János. Kortársak emlékeznek a zsinat pápájára*, Új Ember, Budapest 2009, 34.

<sup>29</sup> Erről az időszakról, az 1960-as évnél lelki naplójában XXIII. János a következőket jegyezte fel: „Életem két utolsó évét – 1958. október 28-tól, 1960-ig – jellemzi az egység az Úr Jézussal, az egyházzal.” Vö. XXIII. JÁNOS PÁPA, *Egy lélek naplója*, Ecclesia, Budapest 1972, 333.

<sup>30</sup> Érdemes megjegyezni, hogy a római szinódus 1960. június 29-én befejeződött anélkül, hogy határozatai különösebb hatást gyakoroltak volna. A II. Vatikáni Zsinaton semmi nyomát nem találjuk. Vö. MONDIN, D., *A pápák enciklopédiája*, SZIT, Budapest 2001, 722.

Érdekes, hogy XXIII. János pápa újításai közé tartozik, hogy a II. Vatikáni Zsinat alatt forgatta az első színes filmet az Istituto Luce, az 1962. október 11-i nyitó körmenetről, a Szent Péter-bazilikában tartott ülésekről és János pápa felejtethetetlen „*Discorso alla Luna*”, Beszéd a Holdhoz megnyilatkozását, a több ezer fáklyával megvilágított Szent Péter téren. A pápa a szobája ablakából beszélt, de a hely és a derült éjszaka határtalan szépsége különleges visszhangot adott szavainak és megindította a jelenlevőket.<sup>31</sup>

## ÚJ CÉLKITŰZÉSEK: ÖKUMENIZMUS ÉS VALLÁSKÖZI PÁRBESZÉD

Hosszú időn keresztül a különböző felekezetek együtt élésének kérdése a katolikus egyházra szűkült le azzal az igénnyel, hogy akik elszakadtak azok térjenek vissza. Az ökumenikus fejlődés a protestánsok és az ortodoxok között 1948-ra az Egyházak Ökumenikus Tanácsa létrehozásában valósult meg. A két világháború között a keresztény egységért végzett imahét már egyfajta nyitást jelentett, amikor Paul Couturier (1881–1953) lyoni pap a katolikusokat is a többi keresztényért való imádságra buzdította.<sup>32</sup> Lambert Beauduin létrehozta az egyesülés kolostorát először a belgiumi Amay-ban, majd Chevogne-ban, ahol a keleti és nyugati szerzetesség találkozott. 1940-ben jött létre a taizé-i ökumenikus közösség<sup>33</sup>, és két évvel később a *Le groupe des Dombes* (a dombes-i ökumenikus csoport).<sup>34</sup> Újdonságnak számított, hogy XXIII. János 1960-ban fogadta Geoffrey Fisher canterburyi anglikán érseket a római katolikusok és az anglikánok 426 éves szétválása után.<sup>35</sup>

A zsidó-keresztény kapcsolat csak a II. világháborút követően jutott termékeny fázisba. Jules Isaac (1877–1963) seelisbergi nyilatkozata révén (1947. augusztus 5.). A katolikusokat a zsidóság iránti tiszteletre szólítja fel különböző megnyilatkozásaikban. Ekkor hozzák létre a Zsidó-keresztény baráti társaságot (1948. szeptember). 1960. június 13-án Jules Isaac eléri XXIII. János pápánál, hogy a zsidókért végzett nagypénteki imát módosítsa.<sup>36</sup>

Az *Agostino Bea* bíboros vezette egységtitkárság létrehozása mérföldkőnek számított az ökumenikus párbeszéd alakulásában. Ablakot tárt Kelet, a szovjet hatalom birtokló felé.<sup>37</sup>

A pápa a protestáns és ortodox testvéreket a következő szavakkal fogadta a zsinaton: „Igyekeztek a szívemben olvasni, esetleg sokkal többet találtok ott, mint a szavaimban... Sokszor volt alkalmam találkozni különböző egyházakhoz tartozó kereszt-

<sup>31</sup> ROMEO, E., *Come funziona il Vaticano*, Ancora, Milano 2008, 4.

<sup>32</sup> VILLAIN, M., *Oecuménisme spirituel: les écrits de l'abbé Paul Couturier*, Casterman, Tournai 1957.

<sup>33</sup> ESCAFFIT, J.-C.–RASIWALA, M., *Histoire de Taizé*, Seuil, Paris 2008; FELDMANN, Chr., *Frère Roger: Celebtes Vertrauen*, Herder Freiburg 2006; *Taizé au vif de l'espérance* (AA.vv.), Bayard, Paris 2002.

<sup>34</sup> Az ökumenikus munkacsoport legutóbbi dokumentuma a tekintélyről szól: GROUPE DES DOMBES, „*Un seul maître*”. *L'autorité doctrinale dans l'Église*, Bayard, Paris 2005.

<sup>35</sup> MONDIN, D., *A pápák enciklopédiája*, SZIT, Budapest 2001, 721.

<sup>36</sup> KRÁNITZ, M., *A nagypénteki oráció a katolikus-zsidó párbeszédben*, in *Teológia* (2008/3-4), 131–140.

<sup>37</sup> RIEBS, G., *XXIII. János. Kortársak emlékeznek a zsinat pápájára*, Új Ember, Budapest 2009, 7. SCHMIDT, S., *Agostino Bea. Cardinale dell'ecumenismo e del dialogo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996. A pápa munkatársát, Monsignore Beát úgy érte elvállalt megbízatása, mint aki „elindult anélkül, hogy tudta volna hová megy”, akit a pápa 1959 december 14-én bíborossá kreált (75. old.). 1959 augusztusában, amikor az Egyházak Ökumenikus tanácsa Rodoszon tartotta tizenkettedik Központi Bizottsági ülést, katolikusok csak „újságírói minőségben” lehettek még csak jelen, Johannes Willebrands professzor és Christophe Dumond OP személyében (80. old.).

tényekkel... Nem értekeztünk, hanem beszélgettünk, nem vitatkoztunk, hanem szeretettel közeledtünk egymáshoz.”<sup>38</sup>

Francesco Marchisano bíboros – a zsinat meghirdetése évében harmincéves –, aki már 1956-tól a római kúriában dolgozott, így vall a pápa bejelentéséről: „XXIII. János pápa nekünk, akik akkor még fiatal papok voltunk, a remény hordozója volt. Egy megújuló egyház reményéé, egy olyan egyházé, amely elkötelezett az ökumenizmus iránt, egy olyan egyházé, amely nyitott a modern világ állította, a hitet próbára tévő új problémákra. A II. Vatikáni Egyetemes Zsinat, amelyet ő hívott össze, számunkra a kegyelem ideje volt. A világ püspökeinek jelenléte Rómában annak az egyháznak az életerejét fejezte ki, amely arra hivatott, hogy Krisztus örömhírét hirdesse az emberiségnek.”<sup>39</sup>

#### JELENTŐSEBB ESEMÉNYEK 1959-BEN XXIII. JÁNOS PÁPA ALATT<sup>40</sup>

Január 18. Látogatás a *Gregoriana* pápai egyetemen.

Január 24. Malawi egyházi hierarchiájának a felállítása.

Január 25. A Falakon kívüli Szent Pál-bazilikában a római egyházmegyei szinódus, a II. Vatikáni Zsinat és az *Egyházi Törvénykönyv* reformjának meghirdetése.

Február 7. Szentmise a római nagyszemináriumban, tanulmányainak egykori helyén a Madonna della Fiducia-kápolnában.

Február 18. Látogatás a franciák nemzeti templomában, a San Luigi dei Francesiben.

Február 22. Nagyböjti liturgia a Santa Maria alla Navicella-bazilikában.

Március 1. Nagyböjti liturgia a Campo Veranón, a Szent Lőrinc-bazilikában.

Március 24. Nagyböjti liturgia a Santa Prisca-bazilikában.

Március 29. Nagyhéti szertartások a Falakon kívüli Szent Pál-bazilikában, a lateráni bazilikában és a Santa Croce in Gerusalemme-bazilikában. Húsvéti ünnepek a Szent Péter-bazilikában, „urbi et orbi”-áldással.

Április 16. Ünnepségek a lateráni bazilikában a ferences regula elfogadása 750. évfordulóján.

Május 22. Pálnak, Görögország királyának és Friderika királynőnek a látogatása a Vatikánban.

Június 10. Celal Bayarnak, a Török Köztársaság elnökének a látogatása a Vatikánban.

Június 27. Charles de Gaulle-nak, a Francia Köztársaság elnökének a látogatása a Vatikánban.

Június 29. Első körlevél: *Ad Petri Cathedram* címmel.

Augusztus 1. Második körlevél: *Sacerdotii nostri primordia* címmel az arsi plébános halála 100. évfordulójára.

Szeptember 26. Harmadik körlevél: a *Grata recordatio* címmel a rózsafüzérről.

Október 11. A missziós kereszt átadása a Szent Péter-bazilikában 510 misszionáriusnak.

November 10. Kongó, Burundi és Ruanda egyházi hierarchiája felállítása.

November 28. Negyedik körlevél: *Princeps pastorum* címmel missziós enciklika, XV. Benedek *Maximum illud* körlevele megjelenésének 40. évfordulójára.

December 6. Az Amerikai Egyesült Államok elnökének, Dwight D. Eisenhowernek a látogatása a Vatikánban.

<sup>38</sup> Uo. 34. Lásd még: VILLAIN, M., *Vatican II et le dialogue oecuménique*, Casterman, Paris 1966.

<sup>39</sup> RIEBS, 61.

<sup>40</sup> Vö. CAPOVILLA, L., *Johannes XXIII. Papst des Konzils, der Einheit und des Friedens*, Johann Michael Sailer Verlag, Nürnberg-Eichstätt 1963, 263–265.



## A KÖVETKEZŐ PÁPA: VI. PÁL

XXIII. János a II. Vatikáni Zsinat első ülése után súlyos beteg lett, de hamarosan felépült, és tudatta a püspökökkel, hogy a tárgyalások szünetében is a zsinat cselekvő tagjai maradnak.<sup>41</sup> A következő hónapok azonban nem hoztak javulást a pápa egészségében. Húsvét és pünkösd között rohamosan csökkent az életereje. Nyolcvankét évesen, 1963. június 3-án este halt meg. Milyen feladata volt János pápának? Nélküle is megvalósult volna ez a zsinat? Tőle származik a következő hasonlat a zsinattal összefüggésben: „néha a gázpedál, néha a féket kellett nyomnia”.<sup>42</sup> A „jó János pápáról” mindenesetre elmondható, hogy természetéből fakadó nyitottsága és szívéllyessége megnyerte a püspököket és a püspöki karokat. Az a képessége, hogy minden ember szívét megérintse, a XX. század legnépszerűbb és legszeretettebb pápájává tette. Egy kérdést azonban újra és újra feltesznek a teológusok és az egyháztörténészek: „Vajon hosszú távon megvolt-e benne a szilárdság ahhoz, hogy kitűzött céljait környezetének befolyásával szemben is érvényesítse?”

XXIII. János pápával egy időben érlelődött az egyház legfőbb pásztorának a következő személyisége, aki később feladatul kapta a zsinat befejezésének a köteleességét. *Giovanni Battista Montini* milánói érsek számára Róma mindig Péter Rómáját jelentette, ahol a katolikus tanítás tisztaságát őrzik. XXIII. János rövid lefolyású zsinatra gondolt, mely néhány hónapon belül meghozhatja azokat a rendelkezéseket, amelyekkel megvalósulhat az egyház megújulása.<sup>43</sup> Az 1963. június 29-én kezdődött konklávét a csillagászati nyár első péntekén, július 21-én, késő délelőtt hozta meg döntését, melyet a fehér füst felemelkedése adott hírül a világnak. Az új pápa nevét Alfredo Ottaviani bíboros (1890–1979) hirdette ki: „Annuntio vobis gaudium magnum: habemus papam, Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinalem Montini.”<sup>44</sup> János pápa után Pál pápa következett, ahogy János apostol lelkesedése meghatározta egy kibontakozó egyház kezdetét, a tanítás elmélyítése és továbbadása azonban Pál apostolra várt.

## A „NAGY ÁLOM” VISSZHANGJA

XXIII. János szerette volna, ha a zsinat nagymértékben hozzájárul a békéhez: az emberek, népek, vallások, társadalmi osztályok, a kultúrák és a különböző világnézetek közötti megbékéléshez. A beszédeit és írásait tartalmazó könyv láttán ezt mondta: „Tudod,

<sup>41</sup> *Mirabilis ille* kezdetű levél, 1963. január 6.

<sup>42</sup> Vö. JEDIN, H., *A zsinatok története*, Ecclesia, Budapest 1998, 174. *Discorso al termine dell'ufficio funebre in memoria di papa Giovanni XXIII (Milano, Duomo, 7 Giugno 1963)*, in *Notiziario* n. 56 (dicembre 2008), 14–19, (L'arcivescovo G. B. Montini ricorda papa Giovanni XXIII). La morte del Papa Giovanni XXIII ha così addolorato la Chiesa, ha così commosso il mondo, che già mille voci l'hanno descritta, commentata e celebrata. La stampa, la radio, la televisione ci hanno fatto partecipare al grande e luttuoso avvenimento, quasi offrendolo al nostro sguardo e alla nostra riflessione. Da ogni parte della terra si è levata l'espressione del rimpianto, dell'elogio, della pietà, della memoria. (14. old.)... Che cosa lascia Giovanni XXIII alla Chiesa e al mondo che non potrà morire con lui? (15. old.) ... Giovanni ha segnato alcune traiettorie al nostro cammino futuro (16. old.) ... Potremo ancora deviare dal sentiero da Lui aperto...? (16. old.)

<sup>43</sup> Vö. SICCARDI, C., *Paolo VI. Il papa della luce*, Paoline, Milano 2008, 212–229. (16. fejezet: *La Chiesa che l'attendeva*).

<sup>44</sup> Uo. 227.

mit érzek, amikor látom ezt?” Kicsit elgondolkodott, aztán így folytatta: „Őszinte volt, amit tettem.”<sup>45</sup>

II. János Pál 1994-ben *Tertio millennio adveniente*<sup>46</sup> kezdetű apostoli levelében arra hívta fel a katolikus egyházat, hogy kötelezze el magát újra a II. Vatikáni Zsinat teljes megvalósítására. A pápa úgy gondolta, hogy ez a legjobb felkészülés a 2000. év nagy jubileumának az ünneplésére. A pápa egyúttal lelkiismeret-vizsgálatra is felszólított a zsinat eddig megvalósult befogadásáról. Azonban nem az apostoli levél az első, amely a zsinat befogadását kívánta elmélyíteni, mivel a zsinat lezárásának húszadik évfordulóján ugyanazzal a kérdéssel már foglalkozott az 1985-ös rendkívüli püspöki szinódus, mely egy záró dokumentumot is kiadott. A két dokumentum között mintegy tíz év telt el, melynek során figyelemmel kísérhetjük a zsinati esemény folyamatos dinamikáját. Ehhez az úthoz természetes módon tartozik hozzá akár a zsinati tételek el nem fogadása, vagy azoknak többirányú megvalósulása. Aki ma a zsinatról beszél, annak számolnia kell az eltérésekkel és a különböző felfogásokkal. Továbbra is alapvető szándék marad, hogy mindenki visszatérhessen a zsinat eredeti céljához és felfedezze forrásait és a még ki nem fejtett szempontjait.<sup>47</sup>

## ÖSSZEGZÉS

Az elmúlt fél évszázad során, amelyben a katolikus egyház a zsinat meghirdetésével egy „új korszakot” nyitott az egyház életében, nagyon sokféle hangnak és elgondolásnak adott lehetőséget. XXIII. János gondolataiban egészen biztos, hogy jelen volt XII. Piusz pápa öröksége is, aki a *Mystici corporis* kezdetű enciklikájával túllépett az egyházat csak *societasként* tekintő felfogáson, mely korábban egy szociológiai, filozófiai és jogi szempontokra építő teológiai ekkleziológiát jelentett. Az is látszott, hogy a zsinatnak már az első pillanattól kezdve voltak ellenzői, akik a régi felfogáshoz való ragaszkodással hátrították el a világméretű egyházi összejövétel gondolatát.<sup>48</sup> XXIII. János azonban hangsúlyozta, hogy az új a régiből születik, a régi pedig az újban egy teljesebb kifejeződést találhat, alkalmazva mindezt a II. Vatikáni Zsinatra.<sup>49</sup> XXIII. János – úgy, ahogyan azt később II. János Pál is gondolta – egy új korszak hírnöke.<sup>50</sup>

<sup>45</sup> Vö. RIEBS, G., *XXIII. János. Kortársak emlékeznek a zsinat pápájára*, Új Ember, Budapest 2009, 34. Leo Jozef Suenens így vall a pápáról: XXIII. János – lelkesedésével, egyszerűségével, bizalmával – számomra nem is annyira apává, mint nagyapává lett. Nagyon könnyen lehetett vele kapcsolatot teremteni, a bonyolult protokolltól mentesen. Megérintett a személyisége. Egyszer azt mondta, nem is érti, miért lett pápa, és biztos abban, hogy még Isten is nehezen tudja ezt megmagyarázni magának. Uo. 47. A századvégi pápák kritikusi jellemzését lásd: BELLITTO, CH. M., *Popes and the Papacy*, Paulist Press, Mahwah, New Jersey 2008, 69.

<sup>46</sup> II. JÁNOS PÁL, *Tertio Millennio adveniente* (TMA), SZIT, Budapest 1995.

<sup>47</sup> POTTMEYER, H. J., *Dal sinodo del 1985 al grande Giubileo dell'anno 2000*, in *Comitato centrale del grande Giubileo dell'anno 2000, Il concilio Vaticano II ricezione e attualità alla luce del Giubileo* (szerk. Rino Fisichella), San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 11–25.

<sup>48</sup> *Der Paukenschlag des Papstes: die Ankündigung des Konzils 1959. Schock bis Euphorie – atmosphärisches und inhaltliches um Vorbereitung und Beginn des II. Vatikanums*, in *Volk Gottes im Aufbruch: 40 Jahre II. vatikanisches Konzil* (szerk. Belock, M.–Kropac, U.), Zürich 2005, 74–100.

<sup>49</sup> A pápa tevékenységének első magyar feldolgozását lásd: DANKÓ László, *XXIII. János pápa (1881–1958–1963)*, Budapest 1964 (könyvtári szám: 1964/12/1). Dankó László dr. Félégházy József professzornál írta doktori dolgozatát, aki a laurea-értekezés bírálatában (ld. az értekezés függelékéeként) írja a jelölről, hogy „a benyújtott laurea-értekezés XXIII. János pápaságának a történetét dolgozza fel. (A jelölt) műve nem gyors és ötletszerű elhatározás eredménye. Tanúsíthatom, hogy János pápa személye kezdettől fogva rendkívül érdekelt. Mikor a pápa megválasztása után kb. három hónappal nyilvánosságra hozta, hogy egyetlen zsinatot hív össze, ő azzal

Ami szintén XXIII. Jánosnak tulajdonítható, az a zsinat hangneme, mely nem a korábbi „szigorú stílusban” jelent meg. A zsinati atyák tulajdonképpen az evangélium nyelvén szólaltak meg, „a zsinati aulában az egyház megvizsgálta önmagát, és újra felfedezte Krisztus Jegyesének és Testének mélységes misztériumát. Tanulékonyan hallgatta Isten igéjét, újra megerősítette az életszentségre szólító egyetemes meghívást, megújította a liturgiát, sok kezdeményezést indított el a világegyház és a helyi egyházak megújulásának az érdekében, foglalkozott különböző keresztény hivatásokkal, helyreállította a püspöki kollegialitást. E mélységes megújulás alapján állva a zsinat kitarult a más hitvallású keresztények felé, a többi vallás és korunk minden embere felé. Egyetlen más zsinat sem beszéltek olyan világosan a keresztény egységről, a nem keresztény vallásokkal való dialógusról. A zsinat szólt a vallásszabadságról, a különböző kulturális hagyományokról s a tömegkommunikációs eszközökről”.<sup>51</sup> A zsinat folytatásában és megvalósításában nem hagyható figyelmen kívül, azoknak a pápáknak a tevékenysége, akik hozzá kötődtek VI. Páltól I. János Pálon és II. János Pálon keresztül a jelenlegi pápáig, XVI. Benedekig, aki maga is részt vett a zsinaton.<sup>52</sup>

XVI. Benedek pápa 2008. január 25-én ökumenikus igeliturgiát tartott a Falakon kívüli Szent Pál-bazilikában, ott, ahol ötven évvel ezelőtt hirdette ki XXIII. János pápa, hogy új zsinatot hív össze. A keresztények egységéért tartott imahét lezárása alkalmából a Szentatya új utak keresésére szólított fel a keresztény egyházak közötti kapcsolatok terén. A II. Vatikáni Zsinat az ökumené új alapjait fektette le, és teljesen új helyzetet alakított ki a megosztottságban élő keresztények közötti kapcsolatba. Ez arra buzdít bennünket, hogy két irányt erősítsünk: a pozitív eredmények elfogadását és a jövőért tett új erőfeszítéseket. A teljes egység távlata nyitva áll előttünk.

II. János Pál pápa a zsinat meghirdetését és lefolyását egy olyan új tavasz előkészítéséhez hasonlította, melyet majd a jubileumi esztendő és az azt követő évtizedek fognak megmutatni. Az ötven évvel ezelőtti egyházi törekvés továbbra is érvényes, mely nem más, mint egy új misszió, vagy ahogy II. János Pál pápa nevezte: az új evangelizáció.<sup>53</sup>

jelentkezett nálam, hogy szeretné doktori értekezése tárgyául választani a Vaticanum II. történetét. Akkor u. i. úgy látszott még, hogy az egyetlen ülészakon le fog zajlani. Azt válaszoltam, hogy most még nem tudhatjuk, hogy e terve sikerülhet-e, de felszólítottam: kezdje el a pápára és a zsinatra vonatkozó minden adat pontos gyűjtését... A téma végül is nem a Vatic. II., hanem János pápa története lett, mert az egyetemes zsinat mindmáig nem fejeződött be, az első ülészak pedig igen sovány anyagot nyújtott volna; másrészt viszont lezárult, és kerek egészé és történeti múlttá vált János pápa élete és munkássága.”

<sup>50</sup> Vö. TMA 20.

<sup>51</sup> Vö. TMA 19.

<sup>52</sup> Vö. TMA 18.

<sup>53</sup> Vö. TMA 21.

## Aquinói Szent Tamás intencionalitás koncepciójának történeti gyökerei

Παντες ανθρωποι του ειδεναι  
ορευονται φυσει.<sup>1</sup>

Az intencionalitás újrafelfedezését a XX. századi filozófia köztudottan *Franz Brentano*-nak köszönheti. Brentanót csakúgy, mint az őt követő fenomenológia, majd az analitikus filozófia képviselőit az a különös jelenség ragadta meg, hogy tudatunk mindig *valaminek* a tudata: ha gondolkodunk, mindig *valamit* gondolunk el, ha vágyakozunk, mindig *valamire* vágyunk. Vagyis különféle szellemi képességeink szigorú korrelációban állnak a nekik megfelelő tárgyakkal. Egy ilyen korreláció fennállta minden, csak nem magától értetődő, ezért a szellemtörténet utóbbi több mint száz évének egyik központi problémájává az intencionalitás mibenléte vált. Az intencionalitás koncepcióját Brentano, mint ismeretes, a skolasztikából merítette. 1873-ban megjelent főművében kifejezett utalást találunk Aquinói Szent Tamásra<sup>2</sup>, akinek témánkról szóló gondolatai minden későbbi skolasztikus elképzelés vonatkozósi pontjává váltak.

A tanulmány Szent Tamás koncepcióját igyekszik megközelíteni történeti perspektívában. Azokat a különféle eszmetörténeti hagyományokat akarja felkeresni és szóhoz juttatni, amelyek Tamás gondolkodását e kérdésben meghatározták. Annál is inkább, mivel a szakirodalom még e szerény feladat elvégzésével is jobbra adós maradt. Adós maradt, mégpedig egy egyszerű okból. A problémát ugyanis egy redukált, alapvetően logikai ihletésű horizonton vizsgálta, amikor az intencionalitást csupán a referencia (a fogalmak és a dolgok közti logikai vonatkozás) kontextusában kutatta. Hogy vizsgálódásunk ne essen ebbe a csapdába, a kérdést egy tágabb horizonton kell feltennünk. A történeti alapok felkutatását vezérlő kérdésünk ezért így hangzik: milyen feltételek szükségesek a Doctor Angelicus szerint ahhoz, hogy megismerő képességünk számára tárgyak adódhassanak. A vizsgálódás módszere tehát transzcendentális és történeti. A bejárt út során remélhetőleg annak belátásához is találunk evidenciákat, hogy e hamisítatlan filozófiai szakkifejezés, mely a filozófiai diskurzust máig uralja, valójában teológiai horizontról, teológiai eredetből származik.

<sup>1</sup> „Minden ember természetétől vezetve vágyik a tudásra.” Arisztotelész *Metafizikájának* első mondata.

<sup>2</sup> BRENTANO, F., *Psychologie vom empirischen Standpunkte* I, Humblot, Leipzig 1874, 125.

Aquinói Szent Tamást intencionalitás-koncepciójának kidolgozásában három jól azonosítható szellemtörténeti tradíció inspirálta, ennek hatására alakult ki összetett felfogása a kérdésről. Ha a soron következőket egyetlen képben szeretnénk elővételezni, azt mondhatnánk, számára az intencionalitás három szálból sodort kötél, s e szálak mindegyike szükséges ahhoz, hogy a „tudat” (*intellectus*) számára egyáltalán valamiféle „tárgy” (*objectum, res*) adódhasson.

## 1. AZ ARAB HAGYOMÁNY

*Avicenna* írásainak latin fordításai óriási hatást gyakoroltak a középkori arisztoteliánus hagyományra. A fordítók a *'mana'* kifejezést, ami mind az arab köznyelvben, mind *Avicenna* filozófiai nyelvében gazdag sokértelműséget hordozott,<sup>3</sup> latinra az újfent sokjelentésű *intentio* kifejezéssel ültették át, mely kifejezés ezzel egy csapásra a tamási intencionalitás doktrína kutatásának „szent Gráljává” vált, s terelte a vizsgálódásokat a filológia homályos labirintusaiba. Annál is inkább, mivel a szó már a klasszikus latin köznyelvben is alig áttekinthetően sokszínű jelentéssel bírt, s e különféle jelentések körei a későbbi századokban csak továbbgyűrűztek. Épp ezért mutatkozott alkalmasnak egy hasonlóan sokszínű arab kifejezés megfelelőjéül. A jelentések ágbogait szemlélve szinte kényszerűt érzünk, hogy azokat valamiféle alapjelentésre metsszük vissza. Ehhez magától Tamástól is ösztönzést kaphatunk, aki a még sokértelmű *intentio* kifejezés *avicennai* jelentését több helyütt a *speciesszel* azonosítja.<sup>4</sup> Mi sem kézenfekvőbb hát, mint az intencionalitás vizsgálatát az intencionális tartalom (*species*) vizsgálatára szűkíteni. A szakirodalom szinte ellentmondást nem tűrő egyértelműséggel választotta ezt az interpretációs irányt, így szem elől veszítette, hogy ez az alapvetően *logikai* ihletettséggű felfogás derivatív: a tamási intencionalitás, az *intentio* eredendőbb jelentésrétegein alapul.

Az intencionális tartalom (*species*) vizsgálatának mára óriási az irodalma. A leegyszerűsítő fregeiánus felfogásoktól<sup>5</sup> a szofisztikáltabb változatokig teljes a paletta. E szerzők az intencionalitás rejtélyét a referencia rejtélyévé változtatták. Az intencionális tartalom, vagyis az a strukturális összetevő, ami által (*quo*) valamit mint valami megismerünk<sup>6</sup>, egy sajátos reláció hordozója lesz: s *R d.*<sup>7</sup> Itt azonban meg is torpanunk, hiszen az irodalomban éppen abban nincs megegyezés, hogy miben is áll ennek a viszonynak a

<sup>3</sup> O. Lizzini a *ma'na* kifejezésnek tíz különböző jelentését adja meg (többek közt: szándék, jelentés, idea, dolog) és felhívja a figyelmet, hogy a kifejezés töve azonos a gondviselés (*'inaya'*) szó tövével. LIZZINI, O.–PORRO, P., *Avicenna: Metafisica, Con testo arabo e latino*, Bompiani, Milano 2002, 1304. A fogalom tehát az arab filozófiában is vonatkozást hordozott az isteni *providentiára*, Isten „terveire”. Nem véletlen, hogy ezt a vonatkozást már Szent Ágostonnál megtaláljuk az ideákról szóló traktátusában (*De diversis questionibus* 46,2), valamint a *De genesi ad litteram* c. művében (10.20; 18.36). Ugyanis a *species* vagy *idea* válasz arra a kérdésre, hogyan viszonyulhatott Isten a világhoz annak megteremtése előtt. Vagyis az intencionális korreláció kérdése Ágostonnál már világosan megjelenik, és *Petrus Lombardus* szentenciáin keresztül (*Sententiae in IV libris distinctae* I. 35,9.) időben tovasugárözva meghatározta a skolasztika egész történetét. Ágoston azonban az *intentio* kifejezést – mint látni fogjuk – nem a *speciessnek* tartotta fenn.

<sup>4</sup> *De veritate* (továbbiakban DV.) 10. 8. co. és *Quodl.* VII. 1. 2. co.

<sup>5</sup> Ilyen például A. Kenny koncepciója, aki a Fregétől jól ismert Name (*nomen*) – Sinn (*ratio*) – Bedeutung (*res*) sé-mát követi. Vö. *Aquinas on Being*, OUP, Oxford 2005, 197.

<sup>6</sup> „*species*» determinat cognitionem ad aliquod” (DV. 10.4.). „*species*» non est quod intelligitur, sed id quo intelligit intellectus” (STh. I. 85.2.).

<sup>7</sup> s = *species*, R = *relatio*, d = dolog vagy *objectum*

lényege.<sup>8</sup> Tamás intencionalitásfelfogásának ez a tárgyalásmódja, vagyis az intencionális tartalom és a dolog viszonyának *logikai* kezelése egyáltalán nem jogtalan. Készséggel elfogadhatjuk, hogy – legalábbis Tamás szerint – a *species* szükségszerű eleme minden megértő irányulásunknak (vagyis annak, hogy a megértés valaminek a megértése legyen). Azt sem kifogásoljuk, hogy azt a relációt, amit a *species* hordoz, „intencionalitás” címszó alatt tárgyalják. Azt azonban nem téveszthetjük szem elől, hogy mindez az intencionalitás *eredendőbb* és *alapvetőbb* struktúráin alapul. A továbbiakban ezért mindenfajta viszonyulás „lehetőségi feltételét”, a figyelem fenoménjét és az intellektus dinamizmusát vizsgáljuk meg közelebbről.

## 2. ÁGOSTONI HAGYOMÁNY

Szent Ágoston *A Szentháromságról* című művében<sup>9</sup> az észlelésben is fel kívánta mutatni a Szentháromság nyomát. Így fontos megkülönböztetést tesz: (1) látott dolog (*ipsa res*), (2) a látás aktusa (*visio*) és (3) *intentio/detentio*: a lélek ráirányulása, odafordulása, odakötöttsége között.<sup>10</sup> A dolgot hagyományosan, „tudatfüggetlen” realitásnak fogja fel. A látás nem egyéb, mint *forma (informatio sensus)*. Végül az *intentio animi*ről, a lélek intenciójáról megtudhatjuk, hogy: (a) az érzéket a dologra irányozza (*tenet, admovet*); (b) az érzéket és a dolgot összeköti (*utrumque coniungit*), valamint: (c) ott tartja a tekintetet a dologon (*in re detinet*).<sup>11</sup> Az *intentio* különbözik továbbá a dologtól (tárgytól), hisz maga nem anyagi. Különbözik az érzékszertől. Ám különbözik magától a látás aktusától is! E különbséget mintegy „fenomenológiailag” igazolja: a sötétben a látás és az érzékszerv (szem) nem működik. Ettől azonban az *intentio* (itt: látni törekvés, *videndi appetitus*) sértetlenül aktív marad, még ha az előbbieket híján képtelen is összekötni a tárgyat az érzékkel. A szakasz gondolatmenetét egy újabb fenomenológiai elemzés zárja. Tekintetem előtt egy rácsos ablakkeret... Míg az ablakkeretet látom, az *intentio* szétválaszthatatlanul összekapcsolja a látott dolgot és az impressziót (érzéki formát). Különbségükről egészen addig nem tudok, míg elfordulván az ablakkerettől, már csak annak „retenciója”, a szemben még éppen derengő „utóképe” marad. De ezt már nem nevezzük látásnak. A tulajdonképpeni látás, a látás maga (*ipsa visio*) csak az *intentio* révén adott.<sup>12</sup>

Ágoston a rá jellemző zsenialitással mutat rá egy kétségbevonhatatlan fenoménre: a megismerő alany (lélek) megismerésben játszott aktív szerepére. Ágoston után a megismerést már nem lehetett pusztá mechanikus, kauzális sémákban értelmezni. Nem úgy áll a dolog, mint arról Arisztotelész beszámol: „Mindenki úgy van vele, hogy meghall valamit, de már hallja, és általában: érzékelni kezd valamit, de már érzékeli, és e folyamatoknak nincs keletkezésük, hanem anélkül, hogy létrejöttek volna, már léteznek.”<sup>13</sup>

<sup>8</sup> Három interpretáció létezik. Az *identitástézist* (a) vallók azt állítják, hogy a dolog és a megismerő közti viszony (a *species* révén) az azonosság. A megismerést alapvetően létviszonyként szemlélik. Mások a viszonyt *formális azonosságként* (b) ragadják meg: az a forma, ami az intellektusban van és az, ami a dologban, *lényegileg* azonos, különbségük a reprezentáció módjában áll. Végül reális lehetőség a viszonyt *hasonlósági relációnak* (c) felfogni: az intellektus formája és a dolog formája valamiképp hasonló, és ez a hasonlóság teremti meg megismerésünk veridikus voltát. Megjegyezzük: e három interpretáció korántsem biztos, hogy teljesen összeegyeztethetetlen.

<sup>9</sup> SZENT ÁGOSTON, *A Szentháromságról* (ford. Gál, F.), Szent István Társulat, Budapest 1981. (Itt újabb jelét találjuk annak, hogyan származnak filozófiai fogalmak teológiai horizontról.)

<sup>10</sup> Uo. XI. könyv, 308–309.

<sup>11</sup> Uo.

<sup>12</sup> Uo.

<sup>13</sup> ARISZTOTELÉSZ, *Az érzékelés és tárgyai*, in *Lélefilozófiai írások*, Akadémiai Kiadó, Budapest 2006, 116. (446b)

Nem érzékletek és ingerek kauzálisan determinált végtelen ostromának közepette, mintegy az ingervilághoz passzívan odaszegezve létezőnk. Az alanyi oldal aktivitásán, a lélek *intentio*ján múlik, hogy az ingerek sokaságából mi emelkedik ki tárgyként, az érzetek folyamából mi lesz tárgyként észlelt. Ám ha pontosabban is azonosítani akarjuk ezt a különös aktivitást, bajban vagyunk. *Mi az intentio* fenoménje Ágostonnál? Akarat? Figyelem? Látni törekvés? — Ágoston szerint, minden bizonytal, mindhárom; eme eredeti fenomén differenciálatlan egységében.

Ágoston leírásai az *intentio*ról fején találják a szöveget. Az ablakkeret példáján demonstrálja: az intencionalitás által vagyunk „maguknál a dolgoknál”. Nem az ingert, nem a benyomást, nem az ablakkeret *speciesét*, de nem is a „tudataktust” látom, hanem a dolgot magát.<sup>14</sup> Ha mármost azt kérdezzük, hogy Ágoston (és Tamás) számára miben állt az intencionalitás paradigmatis értelme, akkor bizonyára azt kellene válaszolnunk: éppen ebben a sajátos „transzcendenciában”, át-lépésben, ami révén (érzékleteink helyett) elsősorban a dolgoknál, a „világban” vagyunk.

Az *intentio* ágostoni felfogása után kutatva Tamás műveiben „fenomenológiai szituációk” érdekes leírásait találjuk, mint például amikor valamire oly erősen odahallgatunk, hogy nem vesszük észre, hogy valaki elhalad mellettünk.<sup>15</sup> Vagy éppen valami érzéki látványa, öröme olyannyira odafordítja a lelket a dologhoz, hogy meggátolja a racionális gondolkodást (*ratione distractionis*).<sup>16</sup> A *De veritate*-ben a következőt olvassuk:

Az összes lelki képesség esetében azt találjuk, hogy amikor egyikük saját aktusában valamire ráirányul (*in suo actu intenditur*), egy másik, aktusában vagy megfogyatkozik, vagy teljesen gátolt lesz (*abstrahitur*). Ezt jól mutatja annak esete, kinek látása oly erősen ráirányul valamire, hogy nem hallja, amit mondanak. Kivéve persze, ha annak vehemens volta magához vonja a hallás érzékét. Ennek pedig az a magyarázata, hogy minden megismerő képesség működéséhez szükséges az *intentio*, ahogyan azt Ágoston *A Szentháromságról* írt művében igazolta.<sup>17</sup>

A szakasz remekül illusztrálja a hétköznapi tapasztalatainkból is mindannyiunk számára jól ismert fenomént. Érzékletesen ábrázolja átalakulását is az érzéki inger erőssége mentén. Magyarázata azonban több dolgot hagy homályban, mint amit tisztáz. Ezért határozottabb körvonalak hiányában arról a jelenségről, amit jobb híján „szelektív figyelemnek” nevezhetnénk, a következők mondhatók el:

- (1) A sorok egyértelművé teszik, hogy Tamás *itt* az *intentio* kifejezést nem az *avicennai*<sup>18</sup>, hanem az ágostoni értelemben használja.
- (2) A „figyelem” minden megismerő képesség *conditio sine qua non*ját alkotja. Olyan lehetőségi feltételként szolgál, ami nélkül nem adódhat tárgy az intellektus számára.
- (3) Ez a valamire való sajátos ráirányulás aktusa, intenzitáskülönbségeket mutat.
- (4) Végül intenzitását az inger (*phantasma*) intenzitása, erőssége (is) befolyásolja.

<sup>14</sup> Vö. *De malo* 16.12. ad 2. és ST I. 14. 6. ad 1.

<sup>15</sup> Vö. *De malo* 3. 9. co.

<sup>16</sup> Vö. ST I–II. 33. 3. co.

<sup>17</sup> DV. 13.3. co.

<sup>18</sup> Pontosabban nem abban az értelemben, amit Tamás Avicenna *intentio*-fogalmának tulajdonított.

A rendelkezésre álló szöveghelyek alapján egy „szöveghű” interpretáció aligha mondhat többet. A másik két irányulással való viszonyát tisztázandó, később még visszatérünk a figyelem rejtélyes jelenségére. Előbb azonban szert kell tennünk az intencionalitás leg-alapvetőbb értelmére.

### 3. ARISZTOTELÉSZI HAGYOMÁNY

Tamás Arisztotelésztől veszi természetre vonatkozó teleologikus elképzeléseit. Miközben azonban az arisztotelészi teleológia legfontosabb elvei változatlanok maradnak, Tamás – önmaga számára is észrevétlenül – átértelmezi az immanens cél-oksági, teleologikus magyarázatokat, intencionálissá változtatva azokat. Immár a teleológia nem az arisztotelészi immanens értelemben felfogott, hiszen: mindent átfogóvá válik<sup>19</sup> és Isten intencióiban (az ideákban) alapozódik meg.<sup>20</sup> Ismerkedjünk meg hát az *intentio* kifejezés egy újabb, az eddigieknél sokkal átfogóbb jelentésével.

*Az intentio, miként a név is mutatja, valamire (in aliquid) való irányulást jelent.*<sup>21</sup>

Ezzel egy átfogó intencionalitás fogalomhoz jutunk, mely alkalmas rá, hogy segítségével röviden tárgyaljuk a „természeti intencionalitás” problémáját. E doktrína arisztotelészi eredetű alaptétele, hogy *minden létező saját tökéletességére törekszik.*<sup>22</sup> E tétel a híres Ötödik Út érvében kimondatlanul hűzódik meg. Az istenérv tengelyét, melyen plauzibilitása fordul, a jól ismert sor adja: „A természeti létezők» mindig vagy legalábbis legtöbbször ugyanazon a módon működnek, és elérik azt, ami »számukra« a legjobb.”<sup>23</sup> Tamás szerint e sorok már önmagukban is bizonyítják a létezés intencionális voltát. De egészen pontosan mi is az, amit itt „látunk” (*videmus*)? Két dolgot: a folyamatok konstans voltát és a kiteljesült forma létrejöttét (a létező legmagasabb aktualitását: *εντελεχεια*<sup>24</sup>). E két alapvető tényező lehetővé teszi számunkra, hogy a rövideg kedvéért a természeti intencionalitást egyfajta függvénynek fogjuk fel. Egy függvény arra szolgál, hogy egy bizonyos szabály mentén az egyik halmaz elemeihez egyértelműen rendelje hozzá egy másik elemeit. Megközelítésünkben a természeti intencionalitás egy olyan függvény, ami potenciális állapotokhoz az aktualitás állapotait rendeli hozzá, mégpedig egyértelműen, valamiféle szabályszerűség mentén. E szabály írja elő, mi lesz a függvény minimuma és maximuma, és ez a szabály, mérték nem más, mint az adott létező formája. A forma (*φυσιο*) adja minden intencionális irányulás „ritmusát”, ami révén a magból (potencia) fa (aktualitás) lesz, a tűz alulról felszáll, vagy a kő fentről alázuhan, míg csak nyugvópontra nem ér. Szent Tamás mély meggyőződése volt, hogy e példák

<sup>19</sup> Vö. DV. 22. 2. Az artikus az azt kívánja bizonyítani, hogy minden létező természetétől fogva Istenre irányul (*omnia naturaliter appetunt Deum*).

<sup>20</sup> A terminológiaváltás, miszerint Tamás esetében nem teleológiáról, hanem természeti intencionalitásról van szó, ezért nem önkényes.

<sup>21</sup> STh I–II. 12. 1. Az 1891-es *Leonina* kiadásban a következő formulát találjuk: *intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat in aliquid tendere*. Míg az 1822-es *Marietti*-ben ezt olvassuk: „*in aliud tendere*”. A „valamire” és a „valami másra” formák közt látszólag nincs nagy különbség, ám a „valamire” formula megengedi, hogy intencionális legyen az az irányulás is, aminek *intentuma* végső soron saját tökéletessége. Így intencionálisak a természeti létezők és a reflexió aktusai.

<sup>22</sup> Pl. STh I. 5. 1. co. valamint *Metafizika-kommentár* (1.1.): „*unaquaque res naturaliter appetit perfectionem sui*”.

<sup>23</sup> STh I. 2. 3. Az 1952-es *Marietti* változat szerint: „*semper aut frequentius eodem modo operantur et consequuntur id, quod est optimum*”.

<sup>24</sup> Vö. JOHNSON, M. R., *Aristotle on Teleology*, OUP, Oxford 2005, 83.



jelezte viszonyok kikényszerítik a belátást, hogy a valóságban valódi intencionális irányulások működnek.<sup>25</sup>

A metafizikai exkurzus után forduljunk az intellektus felé. Azt találjuk, hogy annak legalapvetőbb működései éppen az iménti természeti törekvésen, a természeti intencionalitáson alapulnak. Hiszen *minden megismerő képesség természeti törekvéssel vágyik a neki megfelelő tárgyra*.<sup>26</sup> Valójában már ezzel a belátással kezdődött Arisztotelész *Metafizikájának* első mondata is. Amikor Tamás e híres kezdősört elemzi<sup>27</sup> a tudomány teleologikus szerkezetét veti fel, s ennek mélyén a természeti intencionalitás pusztá vágytermészetét pillantja meg. Példáiból világos: az intellektus megértésre törekvését éppoly fundamentális irányulásnak tartja, mint az elejtett kő zuhanását. Az intellektus ezen irányulása pedig alapjában nem egyéb, mint *a lélek vágya, hogy önmagát realizálja*. Az intellektus ugyanis csupán potenciálisan minden (ennyiben a legtökéletlenebb entitáshoz, a matéria primához hasonló) és valamivé csak azért válik, hogy valamit, valami mást megért. Anzenbacher szavaival: „A tudat mindig valaminek a tudata, arra való vonatkozás, ami nem ön maga, azaz intencionális.”<sup>28</sup> Ezért a tomista intencionalitás sajátos keveréke, szintézise lesz az aktivitásnak és a passzivitásnak: lényegét a meghatározódásra való aktív törekvés adja, ám valódi önmagává csak valami más által gazdagodva lehet. Szent Tamás szerint ez hovatovább azt is jelenti, hogy az intellektus tárgyra irányulása az érzékiség (*sensus*) és az értelem (*intellectus*) szintézisében<sup>29</sup> *realizálódik* (az intencionalitás *ratio essendije*). Egy olyan folyamat (*actio*) bontakozik tehát ki, amely csak a „végén” lesz azzá ami: tárgyat adó megértés. Hozzátehetjük, e folyamat megragadása is csak utólag lehetséges: minden reflexió feltételezi egy tárgy előzetes adottságát az intellektus számára (az intencionalitás *ratio cognoscendije*).<sup>30</sup> Az intellektus legalapvetőbb intencionális irányulása végső elemzésben nem egyéb, mint a neotomisták által *excessus*nak keresztelt jelenség:

Az emberi intellektus a megértés során a végtelenre lendül ki. Ezt az is mutatja, hogy bármely véges mennyiségnél nagyobbat is el képes gondolni. Azonban hiábavaló volna az értelemnek ez a végtelenhez való odarendelődése, ha csak nem létezne egy neki megfelelő végtelen dolog (*res infinita*)... és ezt nevezzük Istennek.<sup>31</sup>

Tamás az *excessus* dinamikáját olyannyira „kézzelfogható” adottságnak, valódi fenomenek látta, hogy egy istenérv premisszájául tette meg. Számunkra azonban most nem az érv bizonyító ereje az érdekes. Jelen kontextusban azért fontos, mert az *excessus* maga a tomista intencionalitás alapadottsága: az intellektus önmagát szüntelen túllépésként, „kíváncsiságként”, „vágyként” tapasztalja. Szüntelen nyugtalanságként, hiszen maga sohasem az, ami. Ugyanis az intellektus (ami potenciálisan a létezés egész univerzuma) vá-

<sup>25</sup> Ezt olyannyira így vélte, hogy az akaratot is (mely nem más, mint racionális irányulás, racionális törekvés) egyszerűen a valóság legalapvetőbb dinamikus irányulásának aleseteként szemlélte. Vö. *Summa theologiae* (továbbiakban: STh) I. 59.1. co. és KRETZMANN, N., *The Metaphysics of Theism, Aquinas's Natural Theology in Summa Contra Gentiles I*, OUP, Oxford, 1997, 201–203.

<sup>26</sup> STh I q. 78 a. 1 ad 3. Vö. uo. arg. 3. és ST. I. 77. 3.

<sup>27</sup> *Metafizika-kommentár* 1.1.

<sup>28</sup> Anzenbacher: *Die Intentionalität bei Thomas von Aquin und Edmund Husserl*, Oldenbourg Verlag, Wien–München, 1972, 107.

<sup>29</sup> Im. 129.

<sup>30</sup> Ld. alább a 34. lábjegyzethez kapcsolódó idézet végét.

<sup>31</sup> *Summa c. gent.* I. 43.

gyát semmi véges nem csillapíthatja,<sup>32</sup> csakis a lét egésze. Dinamizmusát nem törli meg az egyedi dolgokkal való intencionális egyesülés (megismerés), de még az absztrakt lét (*ens commune*) egyetemes tudományának birtoklása, a metafizika sem. Vágyának végpontja a végtelen és aktuális léttel (*ipsum esse subsistens*) való intellektuális unio, a *visio beatifica*.<sup>33</sup> Az emberi lélek tehát igazi önmagává valójában csak a halál után, az üdvösségben lehet. Ez adja Tamás intencionalitás értelmezésének (ismeretelméletének) végső, teológiai keretét.

#### 4. A HÁROM INTENCIÓ VISZONYA

Miután gondosan szétválasztottuk és külön-külön elemeztük az intencionalitás három „rétegét”, most itt az ideje mindezt egységben látni, a részek egymásra való vonatkozásában. Hiszen egyáltalán nem biztos, hogy mindaz, ami az analízisben különállónak mutatkozik, a valóságban is elkülönül. Vessünk egy pillantást egy szöveghelyre, mely alkalmas tárgyunk megvilágítására.

A lélek képességeinek határát azok tárgyai jelölik ki. Amiért is tevékenysége elsődlegesen az objektumra irányul (*in obiectum tendit*)... Mármost az emberi intellektus földi állapotában oly módon viszonyul a phantasmákhoz, ahogy a látás a színekhez (*De anima III*). Ez azonban nem úgy értendő, hogy magukat a phantasmákat fogná fel, miként azt a látás a színek vonatkozásában teszi, hanem, hogy azokat érti meg, *amikről* phantasmái vannak. Így intellektusunk tevékenysége elsődlegesen azokra irányul, amiket a phantasmák révén ragad meg, s csak azután tér vissza saját aktusának megértéséhez.<sup>34</sup>

A tömör sorok sajátos „transzcendenciát” mondanak ki: színeket „látok”, de dolgokat *észlelek*. Ez a „többlet”, „át-lépés” a dologhoz magához egy sajátos *quo* műve, az értelmi formáé (*species intelligibilis*), ami mintegy túllép az érzéki adotton, noha azon „ragyog fel” (*resplendet*)<sup>35</sup> mintegy „átelkesítve” azt. Ez az az *intentio*, ami lehetővé teszi az objektivitást.<sup>36</sup> Azonban azt is beláttuk, hogy a *species* tárgyiságot konstituáló funkciója a természeti intencionalitás vágytermészetén: alapvetőbb, elemibb funkcióján, magán a „rá-irányuláson” (*tendit*) alapul. Hisz mint láttuk, Tamás egy, a „tudat” egészét átfogó fundamentális vágytendenciáról, intencionalitásról beszél, s egy objektum adódása pusztán ennek az elemibb természeti intencionalitásnak a *mozzanata* lehet csupán.

Szent Tamás intencionalitás felfogásának mélyén egy egyszerű séma húzódik végig. Számára intencionális irányulás csak *valami által*, mindig közvetítetten lehetséges. Ez a

<sup>32</sup> Im. III. 50. Az intellektusnak ebben a vágytermészetében alapozza meg a „matematikai végtelen” (számok végtelen összeadhatóságának) lehetőségét.

<sup>33</sup> E belátások és bizonyítások teszik ki a *Summa c. gentiles* harmadik könyvét.

<sup>34</sup> DV. 10.9.

<sup>35</sup> Vö. *Summa c. gent.* 2,73.

<sup>36</sup> „Egy olyan lényt, aki híján volna ezeknek az élményeknek, vagyis pusztán olyan fajta tartalmakkal rendelkezne, mint amilyenek az érzetelmények; miközben ezeket az élményeket képtelen lenne tárgyilag interpretálni – írja Husserl a *Logikai vizsgálódások* ötödik fejezetében – senki sem nevezne pszichikai létezőnek.” Ford. Varga, P., in *Passim* (2002, IV/1), 17.

„médium”,<sup>37</sup> a *quo*,<sup>38</sup> mindig valamilyen formai struktúra. Ha ismerjük ezt a struktúrát, akkor ismerjük azt is, mely megismerő képesség intencionalitásáról van szó. Mármost az avicennai hagyomány intenciójának *quója* nem egyéb, mint a *species*, a hozzárendelhető fenomén pedig a tárgyat adó észlelés. Ezzel szemben az intellektus vágytermészetének *quója* aligha lehet a *species*. Ez a *quo* nem lehet más, mint az intellektus *φύσις*-e (*natura*, *essentia*), saját természete. A hozzárendelhető fenomén pedig az intellektus megismerésre való törekvése és a már megismerten való szüntelen túllépés, az *excessus*.

Ám hogy állunk a figyelem adottságával? Milyen strukturális, formai összetevő (*quo*) révén irányul bármire? Ha erre azt válaszolnánk, hogy a *phantasma* (vagy a *species sensibilis*) révén, úgy maga lenne az érzékelés. Tanácsaltanok maradunk, s e tanácsstalanság nem véletlen. Tamás *szellemében*, saját princípiumai alapján a figyelmet aligha gondolhatjuk el önálló intencionalis irányulásként. Ezt egyébként a híres paraszimónia-elv is tiltaná: amit magyarázhatunk kevesebbel, ne magyarázzuk többel.<sup>39</sup> Tamás „szelektív figyelemről” szóló sorainak legbeszédesebb eleme az, hogy a jelenség intenzitásbeli különbségekkel rendelkezik. Sőt úgy tűnik, léte épp ebben áll: egy megismerő képesség intenzívebben, vagy kevésbé intenzíven irányulhat valamire. Úgy tűnik a figyelem valójában egy *módusz*, mégpedig véleményünk szerint a természeti irányulás módusza. Annak az irányulásnak a módja, amellyel minden egyes megismerő képesség sajátos tárgyára irányul.<sup>40</sup> De mi határozza meg intenzitását? A figyelem kapcsán korábban idézett szöveg egyértelművé tette, hogy az inger, a benyomás erőssége ebben kétségtelenül szerepet játszik. Ez a figyelmet befolyásoló akarattalan, spontán tényező. Ha most írás közben a hátam mögött becsapódik az ajtó, aligha tehetem meg, hogy nem fordulok oda. Azonban Tamás azt is egyértelművé teszi, hogy az akarat képes reflektálni az egyes képességek aktusaira,<sup>41</sup> így képes azok intenzitását is növelni, sajátos „érdekei”, szabadsága mentén. Ezért az akarat az a másik tényező, ami képes az intellektus szüntelen áramlását valami felé fókuszálni, vagy éppen valamilyen tárgyon ott tartani.

**Összefoglalás.** Áttekintettük az intencionalitás szövevényes, egymást feltételező, körkörös szerkezeteit Aquinói Szent Tamásnál. Azt állapítottuk meg, hogy filozófiailag e struktúrák közül a természeti intencionalitás a lehető legalapvetőbb, mivel ez az intellektus saját lét-realizálásának képessége. Azonban a tamási intencionalitás felfogásában világosan adott egy mélyebb „körkörösség” is a filozófiai és a teológiai dimenziója közt. A természeti intencionalitás „mozgatója” ugyanis a dolog formája. A dolog formája, lényege azonban nem egyéb, mint az isteni idea partikuláris (tér-időbeli) módon való „imitációja”, „leképezése”. Vagyis e végső, legalapvetőbb réteg a teológiai dimenzióban, Isten *intentióiban*, az ideákban alapozódik meg. Ezért is mondja Szent Ágoston az *excessus* dinamikus nyugtalanságáról: *fecisti nos ad Te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te*.

<sup>37</sup> Vö. DV. 18. 1. itt Tamás azt vizsgálja, vajon Ádám képes volt-e Istent mindenféle „médium” nélkül, közvetlenül szemlélni.

<sup>38</sup> „*id quo intelligit intellectus*”. Vö. a 6. lábjegyzettel.

<sup>39</sup> STh 2. 3. arg. 2. „*quod potest compleri per pauciora principia non fit per plura*.” Ezt az ősi skolasztikus elvet tulajdonítják tévesen W. Ockhamnak, „Ockham borotvája” néven.

<sup>40</sup> Vö. 31. lábjegyzet.

<sup>41</sup> Vö. DV. 22. 12. co. és ld. még ui. *ad 2.*, ahol az akarat kapcsán felvethető regresszust kerüli el.

## A megszentelt élet intézményei és apostoli élet társaságai tagjainak sajátos kötelességei és jogai\*

„Manifestum est autem, quod illi, qui operatur ad finem, non ex necessitate convenit quod iam assecutus sit finem, sed requiritur, quod per aliquam viam tendat ad finem. Et ideo ille qui statum religionis assumit, non tenetur habere perfectam caritatem, sed tenetur ad hoc tendere et operam dare, ut habeat caritatem perfectam.” Így foglalja össze Aquinói Szt. Tamás a szerzetesi életformát.<sup>1</sup> A megszentelt élet intézményeiben és az apostoli élet társaságaiban alapvetően más értelmet kapnak a tagok kötelességei és jogai, összehasonlítva a krisztushívők általános (vö. CIC 208–223. kánonok), és a klerikusok sajátos kötelességeivel és jogaival (vö. CIC 273–289. kánonok). Nem véletlen tehát, hogy a régi jog az „obligationes religiosorum” – azaz a szerzetesek kötelességei – kifejezést használta.<sup>2</sup> Ezt egészítette ki a „privilegia religiosorum”<sup>3</sup>, amely szókapcsolat alkalmazását mellőzte a jogalkotó az új Kódexben.

### 1. A MEGSZENTELT ÉLET INTÉZMÉNYEI ÉS AZ APOSTOLI ÉLET TÁRSASÁGAI TAGJAINAK KÖTELESSÉGEI ÉS JOGAI ÁLTALÁBAN

A szerzetesjog hagyományosan megkülönböztette egymástól azokat a kötelességeket, amelyek a klerikusi szerzetesintézmények klerikusi státuszából következtek (vö. CIC [1917] Cann. 124–142, 592), azoktól a kötelességektől, amelyek a megszentelt élet intézményes formájából fakadtak.<sup>4</sup> Az utóbbihoz tartozik a tökéletességre való törekvés, a hármass fogadalom megtartásának keretei között. Ezen belül beszélünk az engedelmisségi fogadalomról, amelyet a szerzetes az arra illetékes törvényes előjárónak szabad elhatározásból tesz le, és amelyet a Regula és a Konstitúció előírásai alapján teljesít. Azaz a tag engedelmisségi kötelezettsége nem minden korlátozás nélküli, hanem annak korlátait éppen a Regula és az adott intézmény saját szabályzata rögzíti. Az ordináriusnak való

\*Elhangzott a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen, a Magyar Kánonjogi Társaság 2008. október 7-i ülésén (Budapest); a tanulmányt az OTKA K 73574-es számon támogatta.

<sup>1</sup> S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologica*, V. Taurini–Romae 1940, II,II q. 186 art. 2.

<sup>2</sup> VERMEERSCH, A., *De religiosis institutis et personis. Tractatus canonico-moralis* I, Heverlee–Louvain 1962<sup>2</sup>, 157–203.

<sup>3</sup> CIC (1917) Cann. 613–625; vö. VERMEERSCH, A., *De religiosis institutis et personis* I, Heverlee–Louvain 1962<sup>2</sup>, 224–252.

<sup>4</sup> *De religiosis ad normam Codicis Iuris Canonici* (ed. Schaefer, T.), Roma 1947<sup>4</sup>, 635–642.

engedelmesség tehát (vö. CIC. 273. kánon) a szerzetespap esetében a nagyobb előjárónak való engedelmességet jelenti.<sup>5</sup> Az apostoli tevékenység gyakorlásával összefüggésben azonban, a területileg illetékes megyéspüspöknek való engedelmesség is kifejezetten szerepel a 678. kánonban, még az ún. exempt rendek vonatkozásában is. Ennek alapján erősíti meg a 679. kánon a megyéspüspök büntető hatalmát a szerzetesi intézmények tekintetében, amellyel a hívókra nézve botrányos és káros esetben az egyházi közbjő védelmét ellátja (vö. 1320. kánon).<sup>6</sup>

A hagyományos felosztás szerint a klerikusi státuszról fakadó kötelezettségekhez tartozik a feladatkör elfogadásának kötelezettsége – törvényes akadály esetét kivéve –; a tanulmányok végzésének kötelezettsége,<sup>8</sup> amely a szentelés, illetve az örökfogadalom utáni továbbképzés is magában foglalja – különös tekintettel az egyház hittani és fegyelmi tanításának elmélyültebb megismerésére<sup>9</sup> –; a celibátus és a tisztaság megtartásának kötelezettsége<sup>10</sup>; a közös élet (*vita communis*) kötelezettsége,<sup>11</sup> melyet a 280. kánon az egyházmegyes klérus számára is erősen ajánl; a szent zsolozsma végzésének kötelezettsége,<sup>12</sup> amely számos szerzetesi intézményben az ünnepélyes kórusimádság kötelezettségét is magában foglalja. Ide sorolandó a klerikusi – szerzetesi – ruha viselésének kötelezettsége, melynek formáját és kötelező alkalmait az illetékes püspöki konferencia<sup>13</sup>, vagy a szerzetesintézmény saját – esetleg részleges – joga rögzíti (vö. 669. kánon 1–2. §§). A régi jogban erőteljes hangsúllyal szerepelt mind az egyházmegyes papság, mind a szerzetesek vonatkozásában az illő egyházas viselet.<sup>14</sup> A megszentelt élet intézményei és apostoli élet társaságai jelenleg tevékenységük függvényében írják elő a meghatározott cselekmények végzéséhez és meghatározott helyeken viselendő – az intézményre jellemző – ruhát, illetve férfi intézmények esetében, az azt helyettesítő papi civilt.<sup>15</sup> Ilyen alkalmak lehetnek a szentmise, a szentségek és szentelmények kiszolgáltatása, a kórusimádság, a közös étkezések, valamint minden olyan egyéb tevékenység, amellyel a rendtag magát a szerzetesintézményt képviseli.<sup>16</sup>

Vannak olyan feladatkörök, melyeknek gyakorlása hagyományosan ellentétes a klerikusok és a megszentelt életet követők állapotával.<sup>17</sup> Erre vonatkozóan a CIC 285.

<sup>5</sup> MONTROYA MARTÍN DEL CAMPO, S., *La santità all'interno della nuova legislazione canonica*, in *Commentarium pro religiosis et missionariis* 85 (2004), 269–297, különösen 289.

<sup>6</sup> CIC 1320 – In omnibus in quibus religiosi subsunt Ordinario loci, possunt ab eodem poenis coerceri.

<sup>7</sup> CIC (1917) Can. 128; vö. CIC Can. 274. § 2.

<sup>8</sup> CIC (1917) Cann. 131, 590–591; vö. CIC Cann. 279 § 2, 661.

<sup>9</sup> CIC (1917) Can. 129 – Clerici studia, praesertim sacra, recepto sacerdotio, ne intermittant; et in sacris disciplinis solidam illam doctrinam a maioribus traditam et communiter ab Ecclesia receptam sectentur, devitantes profanas vocum novitates et falsi nominis scientiam. Vö. CIC 279 – § 1. Clerici studia sacra, recepto etiam sacerdotio, prosequantur, et solidam illam doctrinam, in sacra Scriptura fundatam, a maioribus traditam et communiter ab Ecclesia receptam sectentur, uti documentis praesertim Conciliorum ac Romanorum Pontificum determinatur, devitantes profanas vocum novitates et falsi nominis scientiam.

<sup>10</sup> CIC Can. 277 § 1; vö. IOHANNES PAULUS II, Exhort. Ap., *Pastores dabo vobis* (25 mart. 1992): AAS 84 (1992), 657–804. n. 29.

<sup>11</sup> CIC (1917), Can. 487; vö. CIC Cann. 280, 573, 574 § 1.

<sup>12</sup> CIC (1917), Cann. 132–133, 597; vö. CIC Can. 277 §§ 1–3.

<sup>13</sup> CIC Can. 284.

<sup>14</sup> CIC (1917), Cann. 136 §§ 1–3, 596.

<sup>15</sup> *A Magyar Katolikus Püspöki Konferencia kiegészítő szabályai az Egyházi Törvénykönyvhöz*, 3. cikkely: A klerikusok öltözködéséről – (...) Liturgikus szolgálatban a liturgikus előírások kötelezőek. Más alkalommal az öltözet reverenda vagy papi civil, vagyis fekete vagy sötét színű öltöny kollárral.

<sup>16</sup> Vö. *Seminarian Rule of Life* (St. Michael's Abbey – Orange, CA), 1999. n. 17.

<sup>17</sup> Jogtörténeti háttérhez vö. SZUROMI, SZ. A., *A IV. Lateráni Zsinat (1215) határozatainak jelentősége teológiai, jogi és történeti szempontból*, in *Teológia* 40 (2006), 85–95, különösen 88.

kánon 1–2. §§ rögzítik azt az általános alapelvet, hogy a klerikusok – és a 672. kánon alapján a szerzetesek – minden állapotukhoz nem illő és attól idegen tevékenységtől tartózkodjanak. Az egyes konkrét cselekmények felsorolását a jogalkotó a részleges jog hatáskörébe utalja. Ide sorolandó az orvosi praxis folytatásának (különös tekintettel a pszichoanalitikus tevékenységre<sup>18</sup>), vagy a nyilvános közhatalom gyakorlásának a tilalma<sup>19</sup>; valamint általánosságban a klerikusi – szerzetesi – státusszal összecszegethetetlen – botrányt kiváltó – életmód tilalma<sup>20</sup>; illetve a fegyveres katonai szolgálat tilalma.<sup>21</sup> Ez utóbbi a 289. kánon 1. § alapján a katonai szolgálatra való önként jelentkezésre terjed ki, mely tilalom alól a saját ordinárius felmentést adhat. Megjegyzendő, hogy ez a tilalom nem vonatkozik a tábori lelkészi szolgálatra.<sup>22</sup> Itt kell megemlíteni az illetékes egyházi hatóság engedélye nélküli kereskedelmi és üzleti tevékenység folytatásának tilalmát is<sup>23</sup>, amelyet a hatályos CIC 1392. kánonja büntetendő cselekményként nevesít.<sup>24</sup> A kánonban szereplő „kereskedés” kifejezés, valamely dolog ellenszolgáltatás fejében való megszerzését, és ugyanannak az árunak drágábban történő eladását jelenti, amely nem egyedi alkalommal, hanem rendszeresen végzett tevékenységként valósul meg.<sup>25</sup> A felsorolásból kitűnik, hogy ezek a klerikusi kötelezettségek a megszentelt élet intézményeihez tartozó nem klerikus tagokra is vonatkoznak.

A szerzetesi élet természetéből következő további köteleességek közé tartozik hagyományosan, a tagok törekvése életük megjobbítására; a fogadalommal – vagy az apostoli élet társaságában más kötelekekkel – vállalt evangéliumi tanácsok következetes megtartása; valamint a Regula és a rendi szabályzatok előírásainak mindennapos követése. A közösségi élet, a közös javak, az intézmény meghatározott házában való tartózkodás, a kegyes cselekedetek gyakorlása, a rendi ruha viselése, a klauzúra megtartása, a kórusimádságon, valamint a konventmiséken való részvétel<sup>26</sup>, mind olyan köteleességek, amelyek pontos szabályozást nyernek a megszentelt élet intézményeinek és az apostoli élet társaságainak saját jogában, illetve a meghatározott ház egyedi szokásjogában.<sup>27</sup>

## 2. AZ INTÉZMÉNYEK ÉS TAGJAIK KÖTELESSÉGEI ÉS JOGAI

A hatályos CIC a 662–672. kánonban önálló cím alatt beszél a megszentelt élet intézményeinek, és azok tagjainak sajátos kötelesegeiről és jogairól.<sup>28</sup> A 662. kánon leszögezi, hogy a szerzetes alapvető kötelessége, hogy a Krisztus-követést élete legfőbb törvé-

<sup>18</sup> Vö. SC Off., Monitum, 1961. VII. 15: AAS 53 (1961), 571. n. 3.

<sup>19</sup> CIC (1917), Can. 139§§ 1–2; vö. CIC Can. 285§§ 2–3. ERDŐ, P., *Egyházjog* (Szent István Kézikönyvek 7), Budapest 2005<sup>4</sup>, 245–246.

<sup>20</sup> CIC (1917), Can. 140; vö. CIC Can. 285§ 1.

<sup>21</sup> CIC (1917), Can. 141§§ 1–2; vö. CIC Can. 289§ 1.

<sup>22</sup> Részletes szabályozása: IOHANNES PAULUS II, Const. Ap., *Spirituali militum curae* (21 apr. 1986): AAS 78 (1986), 481–486.

<sup>23</sup> CIC (1917), Can. 142; vö. CIC Can. 286.

<sup>24</sup> CIC Can. 1392 – Clerici vel religiosi mercaturam vel negotiationem contra canonum praescripta exercentes pro delicti gravitate puniantur.

<sup>25</sup> ERDŐ P., *Egyházjog*, Budapest 2005<sup>4</sup>, 661–662.

<sup>26</sup> *De religiosis ad normam Codicis Iuris Canonici* (ed. Schaefer, T.), Roma 1947<sup>4</sup>, 672–735.

<sup>27</sup> Vö. *Constitutiones Ordinis Canoniorum Regularium Premonstratensium*, 1994. nn. 57, 84–85, 90.

<sup>28</sup> ANDRÉS GUTIÉRREZ, D. J., *Las formas de vida consagrada. Comentario teológico-jurídico al Código de Derecho Canónico*, Madrid–Roma 2005, 406–408.

nyének tekintse, és azt a saját intézmény szabályzata szerint teljesítse.<sup>29</sup> Ebből következik az Istennel való imádságos közösség folyamatos megtartása és kifejezése, a rendszeres elmélkedésben és az imaórák liturgiájának következetes végzésében (vö. 663. kánon 1. §).<sup>30</sup> Ez a szoros kapcsolat az indoka a szentmisén való napi részvételnek és az oltáriszentség mindennapi vételének (663. kánon 2. §). A II. Vatikáni Zsinat, majd az új CIC nyomán megújított saját szabályzatok – rendi konstitúciók és statútumok – mindegyike valamilyen formában kitér a szentírás napi olvasásának köteletségére, ugyanúgy, mint a belső imádság végzésére.<sup>31</sup> Erre utal a 663. kánon 3. §<sup>32</sup>, amely kifejezetten hivatkozik a klerikusok életszentségre való törekvésének köteletségét kifejtő 276. kánonra.<sup>33</sup> A jogalkotó itt nem pusztán a nap megszentelésének eddig felsorolt formáit említi, hanem külön rámutat arra, hogy ezeken túl további kegyes és imádságos tevékenységet is szükséges azoknak végezniük – megemlítve a Boldogságos Szűz Mária irányában kifejezésre jutó tiszteletet – akik a Krisztus-követésnek ezt a radikális formáját választották életmódu (663. kánon 4. §). Idetartozik a lelkigyakorlat, amelyet a CIC (1917) még háromévenként tett kötelezővé a felszentelt szolgálattevők számára, a hatályos CIC viszont a megszentelt életet követőknek az évenkénti lelkigyakorlatot írja elő (vö. 663. kánon 5. §).<sup>34</sup> Hozzá kell tennünk, hogy a kötelező éves lelkigyakorlaton túl, hagyományosan a további kegyes cselekedetek körébe sorolandók azok, az akár havonta tartandó egy – egy napos rekollekciók, melyeket egyénileg is végezhetnek a tagok.

A hatályos Kódex 664. kánonja külön kitér a napi lelkiismeretvizsgálat és a gyakori szentgyónás szükségességére, amely a *Dum canonicarum legum* kezdetű dekrétum fényében a havonta kétszeri gyónási kötelezettséget jelenti az egyetemes jogban.<sup>35</sup> Az egyes intézmények természetesen saját jogukban ennél gyakoribb szentgyónást is előírhatnak (vö. heti rendszerességgel). A megszentelt élet sajátosságaiból következik a szerzetesházban való tartózkodásra vonatkozó előírás is. A 665. kánon 1. § pontosan felsorolja azokat a körülményeket, amelyek indokolhatják a szerzetesházból való távollétre vonatkozó engedély megadását; valamint azokat az időtartamokat, amelyeket a házon kívül tölthet el a rendtag. A távolléteket két kategóriába sorolhatjuk: egyfelől a szerzetes és a szerzetesi közösség kötelezettségeiből, képzéséből, pasztorális tevékenységéből, illetve kényszerű közösségi vagy személyes problémákból (betegség, gyógykezelés, stb.) fakadó távollétek; másfelől a megszentelt élet intézményéből való kiválást megelőző távollétek (vö. exklauztráció).<sup>36</sup> Általános alapelv, hogy az előjáró engedélyével történő hosszabb szer-

<sup>29</sup> PARDILLA, A., *La configurazione a Cristo obiettivo della formazione secondo l'Istruzione „La collaborazione Inter-Istituti”*, in *Commentarium pro religiosis et missionariis* 82 (2001), 201–205.

<sup>30</sup> CIC Can. 663 – § 1. *Rerum divinarum contemplatio et assidua cum Deo in oratione unio omnium religiosorum primum et praecipuum sit officium.*

<sup>31</sup> Pl. *Constitutiones Ordinis Canoniarum Regularium Premonstratensium*, n. 64.

<sup>32</sup> CIC Can. 663 – § 3. *Lectional sacrae Scripturae et orationi mentali vacent, iuxta iuris proprii praescripta liturgiam horarum digne celebrent, firma pro clericis obligatione de qua in can. 276, § 2, n. 3, et alia pietatis exercitia peragant.*

<sup>33</sup> CIC Can. 276 – § 1. *In vita sua ducenda ad sanctitatem persequendam peculiari ratione tenentur clerici, quippe qui, Deo in ordinis receptione novo titulo consecrati, dispensatores sint mysteriorum Dei in servitium Eius populi. – § 2. Ut hanc perfectionem persequi valeant: (...) n. 3<sup>o</sup> obligatione tenentur sacerdotes necnon diaconi ad presbyteratum aspirantes cotidie liturgiam horarum persolvendi secundum proprios et probatos liturgicos libros; diaconi autem permanentes eandem persolvant pro parte ab Episcoporum conferentia definita (...).*

<sup>34</sup> CIC Can. 663 – § 5. *Annua sacri recessus tempora fideliter servent.*

<sup>35</sup> SC Rel., Decr. *Dum canonicarum legum* (8 dec. 1970): AAS 63 (1971), 318. n. 3. Vö. *Seminarian Rule of Life*, n. 5.

<sup>36</sup> FERENCZY, R.–SZUROMI, SZ. A., *Quanto incidono sulla capacità giuridica e su quella di agire della persona fisica i voti emessi negli istituti religiosi*, in *Commentarium pro religiosis et missionariis* 83 (2002), 191–208, különösen 205.

zetesházon kívüli tartózkodás nem haladhatja meg az egy évet (vö. *absentia de domo religiosa*). Ilyen jellegű távollétet az illetékes nagyobb előjáró egészségi állapot, tanulmányok vagy az intézmény nevében végzett apostoli munka miatt engedélyezhet. Mint ismert, az engedély nélküli, hat hónapot meghaladó távollét az intézményből való elbocsátását is eredményezheti a 696. kánon 1. § alapján. Az exklauztráció ideje alatt – amely egytől három évig terjedhet – a tag továbbra is megőrzi a „közösséget” eredeti intézményével, hiszen csak az új körülményekkel összeegyeztethetetlen kötelezettségeitől mentesül (vö. 687. kánon), azonban erre az időszakra elveszíti aktív és passzív szavazati jogát. Az intézmény köteles az exklauztrációban élő tagról gondoskodni, ugyanúgy, mintha az a közösségen belül élne, természetesen az egyedi adottságok mérlegelésével. Ugyanakkor az intézményen kívüli tartózkodás ideje alatt szerzett tulajdon az intézmény tulajdonát képezi, a fogadalmakból fakadóan.<sup>37</sup>

Mivel a megszentelt élet intézményei sajátos életformájának lényegéhez tartozik a világtól való bizonyos fokú elkülönülés, amely a tagok Istennek való teljes önátadását szolgálja (vö. 607. kánon 1. §, 3. §), ezért különleges odafigyelést igényel a tömegtájékoztatási eszközök intézményen belüli használata. A CIC 666. kánon felhívja a figyelmet arra a veszélyre, amelyet tömegtájékoztatási eszközök jelenthetnek a megszentelt személyek hivatásukhoz méltó lelkületére.<sup>38</sup> A szövegből kitűnik, hogy a jogalkotó elsődlegesen a szent életre irányuló sajátos hivatás megőrzését és a tisztaság védelmét tartja szem előtt. Az egyes intézmények apostoli tevékenysége és külső aktivitása eltérő mértékben teszi szükségessé a tömegtájékoztatási eszközök használatát; illetve tevékenységük eszközeként, az Egyház tanításának közvetítésére való alkalmazását. Azonban, amint arra a 663. kánon kapcsán utaltunk, a megszentelt élethez szorosan hozzátartozik az elmélkedés, a közös és a magán – belső – imádság, így a különféle médiák befolyásának korlátozása (vö. napi sajtó, televízió, Internet, videó, CD, DVD, stb.), nem pusztán az erkölcsi tisztaság megőrzését szolgálja, hanem egyúttal a tagoknak az imádságos szerzetesi identitásban való hűséges megmaradását is.<sup>39</sup>

A világtól való elkülönülés és az imádságos identitás megőrzésének a hagyományos eszköze a szerzetesházon belül kialakítandó klauzúra. A 667. kánon 1. § az „intézmény jellegének és küldetésének megfelelő” klauzúráról beszél. Nyilvánvaló, hogy az aktív életet élő és apostoli tevékenységüket a világi társadalomban megvalósító megszentelt élet intézményei és apostoli élet társaságai (vö. iskolai oktatás, betegellátás, adminisztratív munkakörök, stb.) más jellegű klauzúrát tesznek szükségessé, mint a szemlélődő életet élő közösségek (vö. 667. kánon 2. §). Az viszont egyértelmű, hogy a megszentelt életformában való megmaradás és az abból származó lelki javaknak az Egyházat és az egész emberi közösséget gazdagító átadása megkívánja, hogy az egyes házakban legyen olyan terület, ahol a rendtagok csendben, minden külső befolyástól mentesen teljes figyelmüket az imádságnak és az elmélkedésnek tudják szentelni. A hatályos jog is ismeri

<sup>37</sup> Részletesen vö. SZUROMI, SZ. A., *Appunti sulla capacità giuridica di acquisto e di possesso dei membri degli IVCR*, in *Commentarium pro religios et missionariis* 85 (2004), 299–307, különösen 305–306.

<sup>38</sup> CIC Can. 666 – In usu mediorum communicationis socialis servetur necessaria discretio atque vitentur quae sunt vocationi propriae nociva et castitati personae consecratae periculosa.

<sup>39</sup> ANDRÉS GUTIÉRREZ, D. J., *Szerzetesjog. Magyarázat az Egyházi Törvénykönyv 573–746. kánonjához* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae I/2), Budapest 1999, 149–150.



az általános<sup>40</sup>, a szigorúbb<sup>41</sup>, a pápai<sup>42</sup>, és az ún. szabályzat szerinti<sup>43</sup> klauzúra fogalmát.<sup>44</sup> A felsorolásból kitűnik, hogy az egyes intézmények saját részleges jogának ezen a téren is meghatározó szerepe van, amely az egyedi sajátosságok, a rendi hagyomány és az intézmény apostoli tevékenységének tiszteletben tartásából következik. A pápai klauzúra kötelezett teljesen szemlélődő jellegű apácamonostorokra vonatkozóan azonban kifejezett és részletes szabályok olvashatók az Apostoli Szentstszék által kiadott *La Iglesia, esposa del verbo* kezdetű instrukcióban.<sup>45</sup>

A 668. kánon öt paragrafusban szabályozza azokat a lépéseket, melyek a megszentelt élet intézményébe beilleszkedő tag szegénységi fogadalmának teljesülését hivatottak biztosítani, valamint a rendtag és az intézmény kapcsolatát rendezni.<sup>46</sup> A hatályos Kódex normája lényegében megegyezik a CIC (1917) Cann. 569, 580–583, és 594-ben leírtakkal,<sup>47</sup> mely az intézményhez való kötődés mértékétől – novícius, ideiglenes fogadalmas, örökfogadalmas – teszi függővé a saját tulajdon feletti rendelkezési jogot, illetve egyáltalán a tulajdon és birtokszerzési képességet. Látható, hogy az örökfogadalom létezte az a jogcselekmény, amellyel a fogadalmas az adott intézmény teljes jogú tagjává válik, melyet kifejez a szegénységi fogadalom maradéktalan megvalósulása<sup>48</sup>: azaz a saját vagyonról való teljes lemondás (nemcsak annak használatáról és haszonélvezetéről, hanem tulajdonjogáról is) és a szerzési és birtoklási jog elvesztése (vö. 668. kánon 5. §).<sup>49</sup> Szintén az intézményhez való kötődésből – és ezúttal az engedelmességi fogadalomból – következik a 671. kánon normája, amely a tagok számára az illetékes előljáró engedélytől teszi függővé a saját intézményen kívüli – akár egyházi, akár világi – feladatkör vagy hivatal elvállalását.

A tagokkal szemben a megszentelt élet intézményei képesek javakat szerezni, birtokolni, illetve tulajdonjogot gyakorolni felettük. Ezek a javak teszik lehetővé az intézmény működését, a saját szabályzatban meghatározott jellegnek megfelelően, de a tagok szegénységi fogadalmának megvalósulását is. Éppen ezért az intézmény köteles biztosítani tagjai számára mindazt, ami szükséges saját – a részleges jogukban rögzített – hivatásuk teljesítéséhez. A 670. kánon által említett jog azonban, nem pusztán a tagok anyagi

<sup>40</sup> CIC Can. 667 – § 1. In omnibus domibus clausura indoli et missioni instituti accommodata servetur secundum determinationes proprii iuris, aliqua parte domus religiosae solis sodalibus semper reservata.

<sup>41</sup> CIC Can. 667 – § 2. Stricter disciplina clausurae in monasteriis ad vitam contemplativam ordinatis servanda est.

<sup>42</sup> CIC Can. 667 – § 3. Monasteria monialium, quae integrae ad vitam contemplativam ordinantur, clausuram papalem, iuxta normas scilicet ab Apostolica Sede datas, observare debent. (...).

<sup>43</sup> CIC Can. 667 – § 3. (...) Cetera monialium monasteria clausuram propriae indoli accommodatam et in constitutionibus definitam servant.

<sup>44</sup> *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe comentada* (Biblioteca de autores cristianos 442), dir. ECHEVERRÍA, L., Madrid 1983, 352.

<sup>45</sup> CIVCSVA, Instr. *La Iglesia, esposa del verbo* (13 mai. 1999): *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae IX* (ed. Andrés Gutiérrez, D. J.), Roma 2001, 15822–15844. Vö. PRIMETSHOFER, B., *Ordensrecht auf der Grundlage des CIC 1983 und des CCEO unter Berücksichtigung des staatlichen Rechts der Bundesrepublik Deutschland, Österreichs und der Schweiz*, Freiburg im Breisgau 2003, 211–213.

<sup>46</sup> EUART, S., *Religious institutes and the juridical relationship of the members to the institute*, in *The Jurist* 51 (1991), 103–118, különösen 110–111.

<sup>47</sup> SMITH, R., *The personal patrimony of individual members of religious institutes: Current issues*, in *Canon Law Society of America, Proceedings* 62 (2000), 263–281, különösen 266–270.

<sup>48</sup> SZUROMI, SZ. A., *Appunti sulla capacità giuridica*, 301–303.

<sup>49</sup> CIC Can. 668 – § 5. Professus, qui ob instituti naturam plene bonis suis renuntiaverit, capacitatem acquirendi et possidendi amittit, ideoque actus voto paupertatis contrarios invalide ponit. Quae autem ei post renuntiationem obveniunt, instituto cedunt ad normam iuris proprii.

ellátását jelenti<sup>50</sup>, hanem a lelki javakat is, és mindazt a személyes gondoskodást, amit a 619. kánon felsorol (pl. a betegekkel való törődést).<sup>51</sup> Tulajdonképpen ez az egyedüli olyan kánon a II. könyv, II. cím, IV. fejezetben, ami a szó szoros értelmében vett jogot tartalmaz, kötelességet róva az intézményre (vö. „institutum debet”).<sup>52</sup>

A felsorolt kötelességeken és jogokon túl vannak olyan sajátos jogok, amelyek az intézménybe történő teljes beilleszkedéstől, azaz az örökfogadalom letételétől illetik meg az egyes tagokat. Ilyen a közösségen belüli aktív és passzív szavazati jog, amely általában meghatározott életkorhoz és az örökfogadalmas státuszban eltöltött meghatározott időszakhoz van kötve. Az egyetemes jog és az egyes intézmények saját joga számos esetben előírja az előjáró tanácsadó testületének meghallgatását, vagy beleegyezését, a közösség számára jelentős döntések meghozatalához. De itt szükséges megemlítenünk a rendi káptalan egyes szintjeit (vö. házi káptalan, tartományi káptalan, generális káptalan), melynek a véleménye vagy beleegyezése szükséges bizonyos cselekményekhez, a saját szabályzatban rögzítetteknek megfelelően.<sup>53</sup>

## ÖSSZEGZÉS

A megszentelt élet intézményeiben és az apostoli élet társaságaiban a „kötelességek és jogok” területe alá van vetve az evangéliumi tanácsok fogadalom, vagy más kötelékek útján vállalt teljesítésének. A „kötelességek és jogok” korlátja tehát a Regulában és az intézmény saját szabályzatában rögzített, és az evangéliumi tanácsokból következő kötelességek, melyeket a fogadalom letételével tudatosan vállal az élete megszentelésére törekvő krisztushívő. Látható tehát az intézmény és annak tagjai között fennálló kölcsönösség. Egyfelől az intézmény köteles biztosítani tagjai számára a hivatásuk teljesítéséhez szükséges feltételeket; másfelől a tagok fizikai, szellemi és lelki tevékenységükkel – miáltal az Egyház szolgálata által Istennek szentelődnek (vö. 654. kánon) – intézményük saját javához és céljának megvalósításához járulnak hozzá.

<sup>50</sup> *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law* (ed. Marzoa, A.–Miras, J.–Rodriguez-Ocaña, R.), Montreal–Chicago, Ill. 2004. II/2. 1791–1792 (DI MATTIA, G.).

<sup>51</sup> CIC Can. 619 – (...) Ipsi igitur nutriant sodales frequenti verbi Dei pabulo eosque adducant ad sacrae liturgiae celebrationem. Eis exemplo sint in virtutibus colendis et in observantia legum et traditionum proprii instituti; eorum necessitatibus personalibus convenienter subveniant, infirmos sollicito curent ac visitent, corripiant inquietos, consolentur pusillanimes, patientes sint erga omnes.

<sup>52</sup> CIC Can. 670 – Institutum debet sodalibus suppeditare omnia quae ad normam constitutionum necessaria sunt ad suae vocationis finem assequendum. Vö. *Code of Canon Law annotated. Latin-English edition of the Code of Canon Law and English-language translation of the 5<sup>th</sup> Spanish-language edition of the commentary prepared under the responsibility of the Instituto Martín de Azpilcueta* (ed. Caparros, E.–Thériault, M.–Thorn, J.), Montreal 1993, 454 (T. RINCÓN PÉREZ).

<sup>53</sup> Vö. ANDRÉS GUTIÉRREZ, D. J., *Las formas de vida consagrada*, 156–158, 178–183, 195–208.

TÖRÖK CSABA

## A fundamentális teológia nemzetközi panorámája

EGY TEOLÓGIAI TUDOMÁNY ÚTKERESÉSE

Nehéz helyzetben van az, aki napjainkban megbízást kap a fundamentális teológia oktatására. Olyan teológiai szaktudományt kell tanítania, amely egyfelől már meggyökeresedett egyetemi rendszerünkben, ugyanakkor mégis új keletű. A hagyományos teológia-történeti megközelítés a Trient utáni apologetikából, a hármas *demonstratio* rendszeréből vezeti le ezt az ágazatot, ez az értelmezés azonban erőteljesen reduktív. Ha megvizsgáljuk azon kérdéseket, amelyekkel egy mai fundamentálteológus foglalkozik, azt látjuk, hogy közülük nem egy a régi dogmatika berkeiből származik (gondoljuk az egykori *De revelatione* traktátusra), más problémakörök pedig a fundamentálfilozófia (hit és értelem viszonya, ismeretelméleti és módszertani kérdéscsoportok) vagy éppenséggel a missziológia (inkulturáció, kontextus, lokális teológiák) és a legtágabban értett ekkleziológia (pluralizmus és egység, tanítóhivatal) birodalmából származnak. Ezen felül léteznek olyan központi és megkerülhetetlen vizsgálódási célpontok, amelyek egyenesen a keresztény hitelemzés mélyéből fakadnak – ilyen az *analysis fidei*, a Szentírás és Szentmagyomány kapcsolata vagy éppenséggel a teológiai tudományelmélet egyre sürgetőbb tematikája.

Nem meglepő tehát, hogy ahány iskola, annyi rendszere a fundamentális teológiának. A magyar „alapvető hittan” megnevezés már egyfajta szemléleti elköteleződést takar, amely szűkíti a fentebb felvázolt paletta színgazdagságát. Ennek okán írásunkban mi következetesen fundamentális teológiáról szólunk, hiszen a nemzetközi tudományosság fényében ennek jelentési köre jóval tágabb, mint pusztán egyfajta dogmatikai alapvetés (a fundamentális teológia mint alacsony szintű vagy bevezető dogmatika szemlélete). Ma már bizonytalannal nem létezik senki, aki megkérdőjelezné azt, hogy önálló identitással rendelkező teológiai tudományággal állunk szemben, ugyanakkor alig találkozunk olyan definíciókísérlettel, amelyet feltétel nélkül támogatna a világ fundamentálteológusainak döntő többsége.

A következő oldalakon arra teszünk kísérletet, hogy felvázoljuk a katolikus világ panorámáját, hogy ezáltal megragadhatjuk, merre tart a fundamentális teológia, s ezáltal segítséget nyújtunk ahhoz, hogy a világirodalom vázlatos összképében helyesebben tudjuk értelmezni ennek a csodálatos, magával ragadó ágazatnak a helyzetét, szerepét és fontosságát.

## RÓMA – KONVERGENCIÁK ÉS DIVERGENCIÁK

A fundamentális teológia római bölcsőjeként a Pápai Gergely Egyetemet szokás megnevezni. Ennek az intézménynek a falai között G. Perrone és társai munkássága nyomán megszületett egy (idővel teljesen az újszolasztika hatása alá került) irányzat, amely magába tudta emelni a dogmatika kinyilatkoztatásról szóló traktátusát, s ezzel felvázolódott az az irány, amelynek jeles képviselőjeként tisztelhetjük a II. Vatikáni Zsinat előtti időszakban S. Trompot. Mindazonáltal pont ez az iskola vált a zsinat utáni fundamentális teológia egyik programadó központjává is, amely – hatalmas szellemi lendülettel – saját korlátain is át tudott lendülni. Ennek volt egyfajta jeladása az a reform, amelynek keretében sikerült a '70-es évek során lépésről lépésre átalakítani a teológiai oktatás egyetemi struktúráját.

Külön említést érdemel ezen a téren R. Latourelle neve, aki – kollégáival kidolgozva az új rendszer alapjait – a fundamentális teológiát egy egységes teológiai keretbe igyekezett illeszteni. Ennek folytán alakult ki a *Gregoriana* iskolájának bevett fundamentálteológiai kettős osztata (szemben a klasszikus apologetika hármassal, illetve ennek kibővített négyes rendszerével, amely hazánkban is az oktatási rend alapja):

- *A kinyilatkoztatás és átadása az egyházban* – a legkidolgozottabb jegyzet J. Wicks nevéhez köthető, aki alapos zsinattörténeti tudása révén ezt a témát a II. Vatikáni Zsinat szellemében dolgozta ki. A tárgy oktatója volt a Teológiai Kar jelenlegi dékánja, D. Hercsik is.<sup>1</sup> Jelenleg Carmen Maria Aparicio Valls és Joseph Xavier tanítják ezt a témakört.
- *A keresztény kinyilatkoztatás hitelessége* – a Gergely Egyetem iskolájának egyik központi fogalma, a *credibilitas* itt nyeri el a lehető legteljesebb kifejtését. Oktatóként az a S. Pié-Ninot foglalkozik a témával<sup>2</sup>, aki egyszersmind a fundamentális teológia iskoláinak, rendszereinek jeles kutatója, és mondhatni a szaktudomány szinte teljes irodalmának ismeretével rendelkezik.

R. Latourelle tanítványaként lépett a tudomány színpadára R. Fisichella, akinek neve számos publikációból ismeretes.<sup>3</sup> Ő volt az, aki néhány speciális témát – mindenekelőtt a hit és értelem viszonyát kell megemlítenünk – a diskurzusok homlokterébe állított. Kettejük nevéhez fűződik a fundamentális teológia egyik legnagyobb jelentőségű alkotása, amely standard műnek számít – ezt bizonyítja a számos nyelven már megjelent fordítás: *A fundamentális teológia szótára*.<sup>4</sup> Mellettük mindenképpen meg kell említenünk G. O'Collins és J. O'Donnell nevét, akik – bár maguk dogmatika szakosok, a krisztológia szaktekintélyei voltak – részben tanárként, részben publikációikban kapcsolódtak a fundamentális teológia témaköréhez. Személyükről, munkásságukról az angolszász irodalomnak szentelt részben szólunk részletesebben.

Nem csoda, hogy miután a *Sapientia Christiana* kezdetű dokumentum (1979) a kötelezően oktatandó tárgyak között – a tanítóhivatali megnyilatkozások történetében elsőként – *fundamentális teológiaként* néven nevezi tárgyunkat, a Pápai Gergely Egyetem

<sup>1</sup> Ld. HERCSIK, D., *La rivelazione e la sua trasmissione nella Chiesa*, PUG, Roma 2003; Uő., *Elementi di Teologia Fondamentale. Concetti, contenuti, metodi*, EDB, Bologna 2006.

<sup>2</sup> Ld. PIÉ-NINOT, S., *La Teologia Fondamentale. «Rendere ragione della speranza»* (1 Pt 3, 15) (BTC 121), Queriniana, Brescia 2002.

<sup>3</sup> Ld. FISICHELLA, R., *Quando la fede pensa*, Piemme, Casale Monferrato 1997; Uő., *La rivelazione: evento e credibilità. Saggio di teologia fondamentale*, EDB, Bologna 2002.

<sup>4</sup> *Dizionario di Teologia Fondamentale* (szerk. Latourelle, R.–Fisichella, R.), Cittadella, Assisi 1990; spanyol verzió (S. Pié-Ninot által kibővítve és átdolgozva): 2000<sup>2</sup>, francia verzió: 1993; angol verzió: 1994; portugál verzió: 1994.

oktatóinak vezetésével került sor egy olyan világméretű összegzésre, amely azt tűzte ki célul maga elé, hogy a számos teológiai műhely között párbeszéd induljon meg ezen szakterület identitásáról, a világszerte megfigyelhető közös útkeresésről. Ennek a munkának lett eredménye a R. Latourelle és G. O'Collins szerkesztésében először 1980-ban megjelent kötetet, amelynek címe: *A fundamentális teológia problémái és távlatai*.<sup>5</sup> Az így megindult folyamatnak volt betetőzése az a nemzetközi kongresszus, amelyet 1995. szeptember 25–30. között tartottak a Pápai Gergely Egyetemen. A tanácskozás gyümölcseként – R. Fisichella szerkesztésében – megjelent *A Fundamentális Teológia. Konvergenciák a harmadik évezredre* című kötet.<sup>6</sup>

Ez a kongresszus elkönnyelhet azonban egy ennél sokkal jelentősebb eredményt is. A résztvevőket kihallgatáson fogadta II. János Pál pápa. Amikor beszámoltak a tanácskozások témáiról és eredményeiről, az egyházfő kijelentette: minderről már ő is írt több vázlatot. Így tehát határozat született egy enciklika megalkotásáról, amely a *Gregorianán* tartott találkozóra és II. János Pál személyes írásaira támaszkodva fejtette ki a hit és értelem viszonyát. Az 1998. szeptember 14-én közreadott *Fides et ratio* kezdetű dokumentum tehát – bár a dogmatikusok és a filozófusok sokszor kisajátítják – valójában a fundamentális teológia *Magna Chartája*. A 67. pontban megtaláljuk tudományágunk definícióját is:

„A fundamentális teológiának, melynek sajátos feladata, hogy számot adjon a hitről (vö. 1Pt 3, 15), azt is vállalnia kell, hogy igazolja és kifejtsse a hit és a filozófia tudománya közti kapcsolatot. (...) A fundamentális teológiának a kinyilatkoztatás, annak hihetősége és a hit megfelelő aktusának vizsgálata során ki kell mutatnia, hogy a hívő megismerés fényében napvilágra jön néhány olyan igazság, melyeket az ész már a maga autonóm kutatásaival már megtalált. A kinyilatkoztatás adja meg ezen igazságok teljességét, amikor a kinyilatkoztatott misztérium gazdagságára irányítja őket, ahol megtalálják végső céljukat. (...) Hasonlóképpen a fundamentális teológiának meg kell mutatnia a benső összhangot a hit és fő szükséglete között, ti. hogy az ész által fejezze ki magát, mely képes arra, hogy teljesen szabadon adja beleegyezését.”

Ha figyelmesen elolvassuk a fenti szakaszt, azt láthatjuk, hogy ebben a Gergely Egyetem fundamentálteológiai alap-állásfoglalása kerül kodifikálásra. A kinyilatkoztatás, annak értelmezése és továbbadása, valamint ennek kapcsán a hit és értelem viszonya, amelynek az idézett részben is egyik kulcsfogalma a hihetőség / hitelesség, tulajdonképpen a R. Latourelle-ék által kidolgozott, az évek során kipróbált és megerősödött, az eddig említett publikációkban már bemutatott és kifejtett fundamentálteológiai modell tematikája. Így tehát ami kezdetben a sok iskola közül egynek volt tudományos „útvonala”, immár az egész egyház előtt áll mint hitelesített és ajánlott tudományos módszer.

Az azóta eltelt évek azt mutatják, hogy ennek a pápai állásfoglalásnak hatalmas visszhangja lett úgy a dogmatikában, mint a filozófiában, ugyanakkor a fundamentális teológia berkeiben kevés hatás lelhető fel. Jellemző, hogy immár jó évtizeddel az enciklika megjelenése után még jelét sem látjuk, hogy a fundamentális teológia konkrét oktatására mindez különös befolyást gyakorolt volna. Mindazonáltal legalábbis a római fundamentálteológiai közélet szempontjából jelentős tény, hogy R. Fisichella nyert kinevezést a Lateráni Egyetem rektori székébe, ezáltal mintegy személyes kapcsolatot teremtve a teológiai oktatás két római centruma között. Ennek is betudható, hogy a leg-

<sup>5</sup> *Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale* (szerk. Latourelle, R.–O'Collins, G.), Queriniana, Brescia 1980<sup>1</sup>, 1982<sup>2</sup>.

<sup>6</sup> *La Teologia Fondamentale. Convergenze per il terzo millennio* (szerk. Fisichella, R.), Piemme, Casale Monferrato 1997.

újabb átfogó olasz nyelvű fundamentálteológiai kézikönyvsorozat már ebben a műhelyben készült el G. Lorizio<sup>7</sup> vezetése alatt (többek között a Gergely Egyetem professzorainak a bevonásával).<sup>8</sup>

Mindenképpen említést érdemel még a Gergely Egyetem Teológiai Karán a Fundamentálteológiai Szakirány által (lehetőség szerint) minden év őszén megrendezett tanulmányi nap, amely a tudományág aktuális kérdéseit vizsgálja helyi és nemzetközi szakteológusok bevonásával. A tematikák révén egyfajta metszetét kapjuk a fundamentális teológia aktuális kérdéscsoportjainak.

## NÉMETORSZÁG – A KLASSZIKUS MEGKÖZELÍTÉSEK

A németországi fundamentális teológia hatalmas múltra tekinthet vissza. Róma mellett ebből a nyelvi és kulturális közegből született meg tudományágunk. Tübingenben J. S. Drey írta meg három kötetben *Apologetikáját*<sup>10</sup>, amelyben az isteni kinyilatkoztatás és az istenképző ember dialektikájából kiindulva képes volt a korabeli tudományok és a történeti szemlélet értékeit beemelni a hitvédelembe.<sup>11</sup> A bécsi iskola sajnálatos módon csak egy generációnyi időt ért meg A. Günther alatt<sup>12</sup>, aki – leépítve a régi diskurzust – új filozófiai alapokra helyezte a teológiai diskurzust (*transzendentale Ich-Ansatz*<sup>13</sup>). Az emberi öntudat és a történetiség vizsgálata egy egészen újszerű Jézus-képet eredményezett nála.<sup>14</sup> Az ígéretes kezdeményezésnek Günther 1857-es elítélése vetett véget. Ugyanakkor iskolája<sup>15</sup> sajátos módon tovább élt: tanítványa volt J. N. Ehrlich, az első, aki *Fundamental-Theologie* címmel könyvet adott ki<sup>16</sup>, s ilyen néven tanszéket is alapított a prágai egyetemen.<sup>17</sup>

<sup>7</sup> Aki maga is a Gergely Egyetemen szakosodott fundamentális teológiára, s itt nyerte el a doktori címet.

<sup>8</sup> *La teologia fondamentale* (szerk. Lorizio, G.), Città Nuova, Roma, vol. I: *Epistemologia* (2004); vol. II: *Fondamenti* (2005); vol. III: *Contesti* (2006), vol. IV: *Testi antologici* (2004).

<sup>9</sup> 1999: A fundamentális teológia forrásai és szintjei (S. Pié-Ninot); 2000: A kinyilatkoztatás teljessége Krisztusban (J. Wicks); 2001: A hit alanya vagy a kinyilatkoztatás tartalma áll a középpontban? (H. J. Pottmeyer); 2002: Az agnosztikus újpogányság és egy megújult hit érvei (E. Salmann); 2003: A szent, a vallásos és Isten agapéja – a fundamentális teológia új távlatai (P. Sequeri); 2004: Karl Rahner teológiájának fundamentális dimenziója (I. Sanna); 2007: A teologizálás racionális volta (G. Ruggieri); 2008: A fundamentális teológia és a Szó (O. Davies).

<sup>10</sup> DREY, J. S. v., *Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung*, voll. 1–3, Kupferberg, Mainz 1838–1847.

<sup>11</sup> J. S. Dreyről ld. NIEMANN, F.-J., *Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit*, Tyrolia, Innsbruck 1983, 307–348.

<sup>12</sup> Fontosabb művei: GÜNTHER, A., *Die doppelte Souveränität im Menschen und in der Menschheit*, in *Aufwärts* (Wien) 1 (1848), 54–57. 84–88. 132–134. 225–229. 233–237. 242–246; UÖ., *Der letzte Symboliker*, Wien 1834; UÖ., *Rezension zu J. S. Drey, Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums*, in *ZPSTh NF 2* (1840); UÖ., *Süd- und Nordlichter am Horizonte der spekulativen Theologie*, Wien 1832; UÖ., *Thomas a scrupulis*, Wien 1835; UÖ., *Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Christentums*, voll. 1–2, Wien 1848<sup>2</sup>.

<sup>13</sup> OBWALD, B., *Anton Günther. Theologisches Denken im Kontext einer Philosophie der Subjektivität*, Schöningh, Paderborn 1990.

<sup>14</sup> BECK, K., *Offenbarung und Glaube bei Anton Günther*, Herder, Wien 1967.

<sup>15</sup> REIKERSTORFER, J., *Anton Günther (1783–1863) und seine Schule*, in *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, vol. 1: *Neue Ansätze im 19. Jahrhundert* (szerk. Coreth, E.–Neidl, W. M. – Pfligersdorfer, G.), Styria, Graz 1987, 266–284.

<sup>16</sup> EHRlich, J. N., *Fundamental-Theologie*, voll. 1–2, Prag 1859–1862.

<sup>17</sup> Ehrlich hatásáról ld. MANN, E., *Idee und Wirklichkeit der Offenbarung. Methode und Aufbau der Fundamentaltheologie des Güntherianers J. N. Ehrlich (1810–1864)*, Verband der Wissenschaftlichen Gesellschaft Österreichs, Wien 1977.

Ez a szellemi örökség visszaköszön a fundamentális teológia nagy német nyelvű iskoláinak munkásságában. A tübingeni iskola (amelynek *opus magnuma* a négykötetes *Handbuch der Fundamentaltheologie*<sup>18</sup>) érdeklődésének középpontjában az igazság fogalma áll. Walter Kern az igazság kapcsán különös figyelmet szentelt a fundamentális ekkleziológiának és a tanítóhivatal kérdésének.<sup>19</sup> Másik fontos témaköre a teológiai ismeretelmélet<sup>20</sup> és annak szellemtörténeti kibontakozása volt.<sup>21</sup> H. J. Pottmeyer szintén az ekkleziológia felé fordult, különös tekintettel a tanítóhivatalra és a pápa péteri szolgálatára, illetve primátusára.<sup>22</sup> Ugyanakkor vizsgálta az egyház hierarchikus rendjét, a papság és a laikátus viszonyát.<sup>23</sup> Nem hallgathatunk arról, hogy Pottmeyer a II. Vatikáni Zsinat teológiájának ragyogó ismerője, aki nagy elkötelezettséggel áll ki a zsinati tanítás megvalósításának szükségessége mellett.<sup>24</sup> Kettejük mellett munkálkodott a négykötetes *Handbuch* szerkesztésében Max Seckler, aki kitüntette magát a teológiai tudományelmélet terén végzett kutatásaival<sup>25</sup> – ő írta a kézikönyv teológiai ismeretelméleti fejezetét is.

A másik nagy iskola, a freiburgi figyelmeztet sokkal inkább az értelem kérdése köti le – ezt mutatja H. Verweyen munkássága.<sup>26</sup> Fundamentálteológiájának központi témájává lesz a feltámadás és annak lehetséges megközelítései az értelem/értelmezés terén<sup>27</sup>, ezzel számos más német hittudóst is buzdítva a további vizsgálódásra.<sup>28</sup> Ennél azonban bizonyosabb Verweyen azon törekvése, hogy az emberi értelemnek a hithez vezető útját, az e kettő közötti kapcsolatot vizsgálja, keresve a hitaktus végső (és kielégítő) megalapozását (*Letztbegründung*).<sup>29</sup> Ezzel – visszatérve a nagy német hagyományokhoz –

<sup>18</sup> Ehrlich hatásáról ld. MANN, E., *Idee und Wirklichkeit der Offenbarung. Methode und Aufbau der Fundamentaltheologie des Güntherianers J. N. Ehrlich (1810–1864)*, Verband der Wissenschaftlichen Gesellschaft Österreichs, Wien 1977.

<sup>19</sup> KERN, W., *Disput um Jesus und um Kirche: Aspekte, Reflexionen*, Tyrolia, Innsbruck 1980; *Die Theologie und das Lehramt* (szerk. Kern, W.), Herder, Freiburg i. Br. 1982; UÖ., *Jesus, Mitte der Kirche. Geistliche Essays*, Tyrolia, Innsbruck 1979.

<sup>20</sup> KERN, W.–NIEMANN, F.-J., *Theologische Erkenntnislehre*, Patmos, Düsseldorf 1981; KERN, W., *Geist und Glaube: fundamentaltheologische Vermittlungen zwischen Mensch und Offenbarung*, Tyrolia, Innsbruck 1992.

<sup>21</sup> KERN, W., *Aufklärung und Gottesglaube*, Patmos, Düsseldorf 1981.

<sup>22</sup> POTTMEYER, H. J., *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend* (QD 179), Herder, Freiburg i. Br. 1999.

<sup>23</sup> POTTMEYER, H. J., *Das Bleibende an Amt und Sendung des Presbyters. Die ekklesiologische Einordnung des Priesteramtes als Anliegen gegenwärtiger Theologie*, in *Lebendige Seelsorge* 21 (1970), 39–48; UÖ., *Theologie der synodalen Strukturen*, in *Fragen der Kirche heute* (szerk. Exeler, A.), Echter, Würzburg 1972, 164–182; UÖ., *Die Zuordnung von Laie und Priester im pastoralen Dienst*, in *Lebendige Seelsorge* 29 (1978), 9–18.

<sup>24</sup> POTTMEYER, H. J., *Die Verwirklichung des 2. Vatikanischen Konzils. Zentrales Anliegen des Großen Jubiläums 2000*, in *IKaZ* 30 (2001), 251–260; UÖ., *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Communio in Christo*, in *Communio in Christo* 27 (2004/1), 30–35.

<sup>25</sup> A témához ld. SECKLER, M., *Theologiein. Eine Grundidee in dreifacher Ausgestaltung. Zur Theorie der Theologie und zur Kritik der monokausalen Theologiebegründung*, in *ThQ* 163 (1983), 214–264.

<sup>26</sup> Fő műként megemlítendő: VERWEYEN, H., *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Pustet, Regensburg 2000.

<sup>27</sup> *Osterglaube ohne Auferstehung? Diskussion mit Gerd Lüdemann* (QD 155) (szerk. Verweyen, H.), Herder, Freiburg–Basel–Wien 1995; VERWEYEN, H., *Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten*, Pustet, Regensburg 1997.

<sup>28</sup> KESSLER, H., *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht* (Neuausgabe mit ausführlicher Erörterung der aktuellen Fragen), Echter, Würzburg 1995.

<sup>29</sup> Már doktori munkája is ebbe az irányba mutatott: VERWEYEN, H., *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes*, Patmos, Düsseldorf 1969. Érthető tehát, hogy a szent anzelmi istentan felkelti érdeklődését: UÖ., *Nach Gott fragen. Anselms Gottesbegriff als Anleitung*, Ludgerus, Essen 1978. Aktuális, alapvető fontosságú műve e témakörben: UÖ., *Philosophie und Theologie. Vom Mythos zum Logos zum Mythos*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005.

egyfajta *Erstphilosophie*-t hoz létre a fundamentális teológia berkein belül.<sup>30</sup> Ennek lényege az értelemben meglévő kettősség (alany–tárgy) és a személyben fellelhető egység (identitás) vizsgálata, mégpedig oly szempontból, hogy e kettő (kettősség és egység) között mi közvetíthet.<sup>31</sup> A közvetítés kulcsfogalma a képiség lesz, ami akkor valósul meg, ha a megismerés tárgya teljességgel a megismerő alany képmása lesz. A megismerés így interperszonális távlatot kap, amely magába foglalja az Abszolút és a véges kapcsolatát is, mégpedig olyképpen, hogy az emberek egymás közötti kapcsolataiban megvalósuló sokfajta képiség összessége végül az Abszolútum képmását adja ki. Ez a gondolatmód olyan stabil pontot ad Verweyennek, amelyen állva reagálhat a vattimói *pensiero debole* gondolatára.<sup>32</sup>

A verweyeni *erstphilosophischer Ansatz* természetesen diszkusszió is kiváltott.<sup>33</sup> A kritikusok közül mindenképpen ki kell emelnünk T. Pröpper nevét.<sup>34</sup> Ő a rahneri transzcendentális teológia útján járva próbálja meg a jezsuita hittudós módszerét a végsőig vezetni, éspedig úgy, hogy közben törekszik arra, hogy a lehető legteljesebben fejtsse ki az emberi szabadság gondolatát. Elemzése végén Pröpper arra a megállapításra jut, hogy ha a szabadság feltétlen önmeghatározásra való képességet jelent<sup>35</sup>, akkor szembe kell néznünk a teljes szabadságra való képtelenségünkkel, hiszen minden emberi gondolat, döntés, cselekedet szükségszerűen feltételekhez kötött. Másképp fogalmazva: minden szabadságunk csak részleges lehet (és ezáltal hiábavaló), ha csak feltételesen valósulhat meg az, amiről döntünk (*bedingte Realisation des unbedingt Affirmierten*). Így tehát az emberi szabadság akkor nem válik abszurdá (és lesz teljesen önmaga), ha létezik a feltétlen megvalósulás lehetősége. Ezzel Pröpper eljut oda, hogy az emberi szabadság szükséges alapjaként – a rahneri transzcendentális módszerből kiindulva – magát az Abszolútumot tételezze.<sup>36</sup>

Kettejük (Verweyen és Pröpper) vitája a német szakirodalom egyik legizgalmasabb szellemi eseménye lett.<sup>37</sup> A középpontban – túl az első filozófia szempontjain – az emberi szabadság és az isteni kinyilatkoztatás viszonya áll. Ebből következik annak a kérdése

<sup>30</sup> *Unbedingtes Verstehen?! Fundamentaltheologie zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik* (szerk. Valentin, J.–Wendel, S.), Pustet, Regensburg 2001; SEUNG-WOOK KIM, M., *Auf der Suche nach dem Unbedingten, das mich 'ich' sein lässt: zur Entwicklung des erstphilosophischen Denkens bei Hansjürgen Verweyen* (Ratio fidei 24), Pustet, Regensburg 2004.

<sup>31</sup> Ha az értelem kettőssége és a személy egysége között nincs közvetítés, híd, akkor az ember végtelenül abszurd lény.

<sup>32</sup> VERWEYEN, H., *Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft*, Pustet, Regensburg 2000.

<sup>33</sup> *Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung* (szerk. Larcher, G.–Müller, K.–Pröpper, T.), Pustet, Regensburg 1996; Peter Ebenbauer: *Fundamentaltheologie nach Hansjürgen Verweyen. Darstellung – Diskussion – Kritik* (Innsbrucker theologische Studien nr. 52), Tyrolia, Innsbruck–Wien 1998.

<sup>34</sup> Legfontosabb művei: PRÖPPER, T., *Der Jesus der Philosophen und der Christus des Glaubens. Ein theologisches Gespräch mit Jaspers, Bloch, Kolakowski, Gardavsky, Machovec, Fromm, Ben-Chorin*, Grünewald, Mainz 1976; Uő, *Gottes Ja – unsere Freiheit. Theologische Betrachtungen*, Grünewald, Mainz 1983; Uő, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Herder, Freiburg i. Br. 2001.

<sup>35</sup> A feltételekhez kötött önmeghatározás nem eredményez *par excellence* identitást.

<sup>36</sup> PRÖPPER, T., *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, Kösel, München 1991<sup>3</sup>; Uő, *Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik. Systematische Reflexionen im Anschluß an Walter Kaspers Konzeption der Dogmatik*, in *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre* (FS W. Kasper) (szerk. Schockenhoff, E.–Walter, P.), Grünewald, Mainz 1993, 165–192; Uő, *Freiheit als philosophische Prinzip theologischer Hermeneutik*, in *Bijdragen* 59 (1998), 20–40.

<sup>37</sup> A legjobb összképet adja: PLATZBECKER, P., *Radikale Autonomie vor Gott denken. Transzendentalphilosophische Glaubensverantwortung in der Auseinandersetzung zwischen Hansjürgen Verweyen und Thomas Pröpper* (Ratio fidei nr. 19), Pustet, Regensburg 2003.



is, hogy a fundamentálteológus feladata a végső értelem felmutatása, vagy bizonyos első filozófiai fogalmakból egyfajta „első teológia” kiépítése.<sup>38</sup>

A két álláspont közötti közvetítés, illetve egy harmadik alternatíva felvetésének faladatát K. Müller vállalja önmagára<sup>39</sup>, mégpedig a nyelvfilozófia, az indexikálisok és a velük korreláló bázis-indikátorok elemzése révén. Ennek során az öntudat (az önmagunkról való tudás) mögé kérdésesség lehetetlensége válik nyilvánvalóvá.<sup>40</sup> Itt az Abszolútum úgy jelenik meg, mint az emberi kontingencia és az én-tudat feltétlensége közötti szükségszerű közvetítés alapja. Ez a nyelvfilozófiai meglátás egyrészt új vizsgálódásokat tesz lehetővé a Verweyen-Pröpfer vitában<sup>41</sup>, másrészt vallásfilozófiai perspektívákat is nyit.

A kérdéskör<sup>42</sup> természetesen számos irányba tovább vezethető. Azt lehet mondani, hogy ezzel a (fundamentális) teológia alapvetésének nagy és sokat ígérő vitája lendült mozgásba<sup>43</sup> – nagyban támaszkodva a XIX. században lefektetett alapokra.

Nem lenne teljes a német szerzőkre vetett pillantásunk, hogyha nem szólnánk röviden H. Waldenfelsről, akit tudományos tevékenysége a Bonni Egyetemhez köt. Fő műve a *Kontextuelle Fundamentaltheologie*.<sup>44</sup> A kontextualitás felvetése és szisztematikus feldolgozása mondhatni egyedülálló a német nyelvű irodalomban, amelyet leginkább a fenti, alapvetően absztrakt és spekulatív, illetve teológiatörténeti vizsgálódások hoznak lázba. Nem csoda, hogy Waldenfels hazáján kívül nyert elismerést és váltott ki nagyobb hatást.<sup>45</sup> Szerzőnk rendszerében a fundamentális teológia a teologizálás alapjává és valós kiindulópontjává lesz (nem megelégedve egyfajta alapszintű vagy bevezető dogmatikai jelleggel). Ez a „*fundamentale und fundierende Theologie*” tulajdonképpen azt a célt szolgálja, hogy a hit emberhez való megérkezését, a konkrét valóságba való belépését elemezze.<sup>46</sup> Ezért nő túl a waldenfelsi rendszer a klasszikus apologetika hármasszortán, felmutatva egy negyedik elemet: a megismerést, amelyben a krisztusi evangélium megismerésének dialogikus és interperszonális volta domborodik ki.<sup>47</sup>

Ugyanígy szólnunk kell J. B. Metzről is, aki alapművét mint fundamentális teológiai alkotást jegyezte, azonban hatástörténetében – mint a gyakorlati vagy politikai teo-

<sup>38</sup> LD. PRÖPPER, T., *Erstphilosophischer Begriff oder Aufweis letztgültigen Sinnes? Anfragen an Hansjürgen Verweyens „Grundriß der Fundamentaltheologie“*, in ThQ 174 (1994), 252–287; VERWEYEN, H., *Glaubensverantwortung heute. Zu den Anfragen von Thomas Pröpfer*, in ThQ 174 (1994), 288–303.

<sup>39</sup> Szó szerint „önmagára vállalásról” van szó, hisz saját művében önmagát idézi a két fenti szerző alternatívájaként, ld. MÜLLER, K., *Theologie. Orientierungen für Studium und Beruf*, Bd. 4: *Philosophische Grundfragen der Theologie. Eine propädeutische Enzyklopädie mit Quellentexten*, LIT, Münster 2000, 412.

<sup>40</sup> LD. MÜLLER, K., *Wenn ich „ich“ sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität* (Habilitationsschrift Freiburg); nyomtatásban megjelent ugyanezen cím alatt, a Regensburger Studien zur Theologie sorozat 46. köteteként, Peter Lang, Frankfurt a. M. 1994; UÖ., *Subjektivität und Theologie. Eine hartnäckige Rückfrage*, in ThPh 70 (1995), 161–186; UÖ., *Das etwas andere Subjekt. Der blinde Fleck der Postmoderne*, in ZKTh 120 (1998), 137–163.

<sup>41</sup> VÖ. MÜLLER, K., *Subjektprofile. Philosophische Einsprüche in eine überfällige theologische Debatte*, in ThG 40 (1997), 172–180.

<sup>42</sup> Értékes összefoglalást ad a fenti hármarról: TAMBOUR, H.-J., *Theologischer Pragmatismus. Semiotische Überlegungen zu George A. Lindbecks kulturell-sprachlichem Ansatz*, LIT, Münster 2003, 298–300 („Letzbegründungsverfahren”).

<sup>43</sup> LD. *Dogma und Denkform: Strittiges in der Grundlegung von Offenbarung und Gottesgedanke* (Beiträge einer Tagung anlässlich der Emeritierung von Thomas Pröpfer) (szerk. Müller, K.–Striet, M.), Pustet, Regensburg 2005. A német zsinat utáni irodalmat feldolgozza: MASSIMO, E., *Ratio fidei. I modelli della giustificazione della fede nella produzione manualistica cattolica della teologia fondamentale tedesca post-conciliare*, Glossa, Roma 1995.

<sup>44</sup> WALDENFELS, H., *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Schönning, Paderborn 1985, 2005<sup>4</sup>.

<sup>45</sup> VÖ. VINCENZO, P., *All' incontro con Dio. In dialogo con la teologia di Hans Waldenfels*, Roma, Città Nuova 2006.

<sup>46</sup> LD. uo. 81–90.

<sup>47</sup> LD. uo. 407–495.

lógia klasszikusa – már messze túlmutatott szakteológiánk határain.<sup>48</sup> Most részletesebb kifejtésre és ismertetésre nem nyílik módunk, hiszen az kilendítene minket panorámánk fő csapásirányából, annyit azonban mindenképpen le kell szögeznünk, hogy hatalmas *Wirkungsgeschichte*-je van a metzi felvetésnek<sup>49</sup>, és ez már önmagában is egyik legjelentősebb kortárs (fundamentál)teológusunkká teszi őt.

## OLASZORSZÁG – FÓKUSZBAN A TÖRTÉNELEM, A KULTÚRA ÉS A KOMMUNIKÁCIÓ

A fundamentális teológia olaszországi gyökerei mindenképpen a Pápai Gergely Egyetemre vezetnek vissza, erről fentebb már szóltunk. Napjainkban emellett kezdik felfedezni A. Rosmini jelentőségét szakterületünk számára, azonban az ő munkássága fundamentálteológiai szempontból még nem került méltó és kielégítő módon feldolgozásra.<sup>50</sup>

Ha a mai körképet tekintjük, azt látjuk, hogy három nagy kérdéskör került előtérbe: – *Történelem*. A téma már G. Vico munkássága óta az olasz bölcsélet és teológia homlokterében állt.<sup>51</sup> A fent említett A. Rosmini is különös figyelmet szentelt a történelem kérdésének. Nem meglepő hát, hogy napjainkban az olasz tudományosság kiemelten kezeli úgy a teológiatörténetet, mint a történetteológiát.<sup>52</sup> Ez utóbbinak kiemelt fontossága van a fundamentális teológia szemszögéből nézve, nem csak a krisztuseseményre vonatkoztatva, de a kinyilatkoztatás tényének és egyházi közvetítésének elemzése során is. Első helyen mindenképpen B. Forte nevét kell említenünk, aki a történetteológia és a kinyilatkoztatás kérdéskörének viszonyát egy külön kötetben vizsgálja.<sup>53</sup> Erről az alapról elindulva számos téma merül fel úgy a hit és értelem (kinyilatkoztatás és történelmi megértés)<sup>54</sup>, mint a kereszténység történelembe ágyazott szemlélete<sup>55</sup> terén.

<sup>48</sup> METZ, J. B., *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Grünewald, Mainz 1992 (= *Szenvedéstörténet és megváltástörténet*, L'Harmattan, Budapest 2005; Uő., *Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 2006 (= *Memoria passionis. Veszélyes emlékezet a pluralista társadalomban*, Vigilia, Budapest 2008).

<sup>49</sup> Pár fontos cím: GÁNÓCZY, A., *Sprechen von Gott in heutiger Gesellschaft. Weiterentwicklung der „politischen Theologie“*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 1974; MOLTSMANN, J., *Politische Theologie – Politische Ethik*, Grünewald, Mainz 1984; *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft* (szerk. Schillebeeckx, E.), Grünewald, Mainz 1988; SCHEUER, M., *Die evangelischen Räte. Strukturprinzip systematischer Theologie bei H. U. von Balthasar, K. Rahner, J. B. Metz und in der Theologie der Befreiung*, Echter, Würzburg 1990; ARENS, E.–JOHN, O.–ROTTLÄNDER, P., *Erinnerung – Befreiung – Solidarität*, Patmos, Düsseldorf 1991; *Vom Wagnis der Nichtidentität. J. B. Metz zu Ehren* (szerk. Reikerstorfer, J.), LIT, Münster 1998;

<sup>50</sup> Rosmini fundamentális teológiai értékeléséről érintőlegesen szól egy régebbi munka: LORIZIO, G., *Eschaton e storia nel pensiero di Antonio Rosmini. Genesi e analisi della Teodicea in prospettiva teologica*, PUG–Morcelliana, Roma–Brescia 1988 (különösen is az előszóban, 13–14).

<sup>51</sup> Ld. VICO, G., *La scienza nuova*, először megjelent 1744-ben. A vicói történelemszemlélet teológiai jelentőségéről ld. BEDANI, G., *Vico Revisited. Orthodoxy, Naturalism, and Science in the Scienza Nuova*, Berg, New York 1988, 130–142 („*Law and the Catholic Tradition*”), 143–151 („*Law and the Question of Grace and Free Will*”).

<sup>52</sup> Összegző műként ld. ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Teologia e storia: l'eredità del '900* (szerk. Cannobio, G.), San Paolo, Cinisello Balsamo 2002.

<sup>53</sup> Ld. FORTE, B., *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1991. Új perspektívát nyit a történetteológiának a Jelenések könyve elemzése: Uő., *Sotto il sole di Dio. L'Apocalisse e il senso della storia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008.

<sup>54</sup> Ld. FORTE, B., *La sfida di Dio. Dove fede e ragione si incontrano*, Milano, Mondadori, 2001; FORTE, B.–GIORELLO, G., *Dove fede e ragione si incontrano?*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2006.

<sup>55</sup> Ezzel felidézve a XIX–XX. század fordulójának a kereszténység lényegéről és történelmi kibontakozásáról írt jelentős műveit, ld. FORTE, B., *L'essenza del cristianesimo*, Milano, Mondadori, 2002.

- **Kultúra.** Az olasz nyelvű irodalomban igen nagy a klasszikus kultúra és bölcselet örökségének jelentősége, ami egyfelől a nagy filozófiai témák<sup>56</sup>, másfelől a magas kultúra (művészet) értékelésében mutatkozik meg. Az igazság hagyományos filozófiai fogalmának körüljárása különös hangsúlyt kap.<sup>57</sup> Mindenképpen meg kell említenünk azt a tényt, hogy míg más nyelvterületeken az esztétikai megalapozottságú (fundamentál)teológiai megközelítés egy-egy szerző sajátos szempontja csupán, addig az olasz szakirodalomban ez valóban kifejlődött és elmélyített ágazattá vált.<sup>58</sup> P. Sequeri munkásságában kézzel foghatóvá válik, hogy ez milyen sajátos új szemléletet adhat a fundamentális teológiának: a maga is költő és zeneszerző Sequeri írásaiban a művészet és az emberi érzésvilág feldolgozásával egy globális hitszemlélet megteremtésén és ennek megfelelő fundamentálteológiai opció kidolgozásán fáradozik.<sup>59</sup> Vannak szerzők, akik egyenesen úgy fogalmazzanak, hogy a teológia egyfajta sajátos közvetítést jelent a hit és a kultúra között.<sup>60</sup> Az olasz teológia kulturális nyitottsága és érzékenysége azt eredményezi, hogy a (fundamentál)teológusok igyekeznek élen járni a legaktuálisabb kérdésekre való odafigyelésben. Munkáikban megannyiszor feltűnik a kulturális-politikai-társadalmi helyzetelemzés<sup>61</sup> és a keresztény szellemtől átítatott jövőkép adásának igénye.<sup>62</sup> Természetesen ez csak akkor lehet hiteles, hogyha a szerzők a lehető legőszintébben és legalázatosabban néznek szembe a kortárs kultúra adottságaival, kerülve mindennemű előítéletet vagy kultúrpresszimizmust.<sup>63</sup> Ennek sajátos kihívása lesz az olasz nyelvterületen az a kérdés, hogy mihez kezdhet a keresztény hit a vattimoi *pensiero debole*val.<sup>64</sup>
- **Kommunikáció.** Társadalmainkban és a közbeszédben egyre inkább központi szerepet kap a kommunikáció, vagy legalábbis a kommunikációnak sajátosan a média által képviselt szegmense. Ennek ellenére a téma teológiailag még nem eléggé kidolgozott. Egy-egy próbálkozástól eltekintve alig találunk a témakörben monográfiát.<sup>65</sup> Azért is sürgető ennek a hiánynak pótlása, mert számos kérdést immár kommunikációs kulcsban kell (újra) olvasnunk. Az olasz szakirodalom ezen a té-

<sup>56</sup> Ld. FORTE, B., *Sui sentieri dell'uno. Metafisica e teologia*, Brescia, Morcelliana 2002; UÓ., *Inquietudini della trascendenza*, Brescia, Morcelliana, 2005; TANZELLA-NITTI, A., *Filosofia e rivelazione. Attese della ragione, sorprese dell'annuncio cristiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008.

<sup>57</sup> Ld. TONIOLO, A., *Cristianesimo e verità. Corso di teologia fondamentale*, Padova, Messaggero, 2004.

<sup>58</sup> Vö. *Cristianesimo e bellezza. Tra Oriente e Occidente* (szerk. Valentini, N.), San Paolo, Cinisello Balsamo 2002; FORTE, B., *La via della Bellezza. Un approccio al mistero di Dio*, Brescia, Morcelliana 2007.

<sup>59</sup> Ld. SEQUERI, P., *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale* (BTC 085), Queriniana, Brescia 2000; UÓ., *L'idea della fede. Trattato di teologia fondamentale*, Roma, Glossa 2002.

<sup>60</sup> Vö. BLANCO, A.–CIRILLO, A., *Cultura & Teologia. La teologia come mediazione specifica tra fede e cultura*, Ares, Milano 2001.

<sup>61</sup> Ld. CAVALLA, C., *La fede alla prova delle culture*, Piemme, Casale Monferrato 1998; FORTE, B., *La guerra e il silenzio di Dio. Commento teologico all'ora presente*, Brescia, Morcelliana, 2003. Bár nem olasz nyelvű szerző, mégis munkássága az olasz teológiai közlélethez köti M. P. Gallagher nevét, akinek a kérdéskörben fontos műve: *Fede e cultura. Un rapporto cruciale e conflittuale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999 (a mű eredetileg angolul íródott, ennek átdolgozott verziója az olasz kiadás: *Clashing Symbols. An Introduction to Faith-an-Culture*, Darton, Longman and Todd, London 1997).

<sup>62</sup> Ld. FORTE, B., *Dove va il cristianesimo?* (gdt 271), Queriniana, Brescia 2001.

<sup>63</sup> Érdekes adalék a témakörben: AA.Vv., *Fede e ricerca di Dio oggi. Colloqui* (szerk. Ciardella, P.), Piemme, Casale Monferrato 1999.

<sup>64</sup> Ld. DOTOLO, C., *Sulle tracce di Dio. Lineamenti di teologia fondamentale*, Padova, Messaggero 1992.; UÓ., *La teologia fondamentale davanti alle sfide del «Pensiero debole» di G. Vattimo*, LAS, Roma 1999.

<sup>65</sup> Mindenképpen említést érdemel: MARTÍNEZ DÍEZ, F., *Teología de la comunicación*, BAC, Madrid 1994.

ren mindenképpen úttörő figyelemről és érdeklődésről tesz tanúbizonyságot. Maga a kinyilatkoztatás természeténél fogva úgy tűnik fel szemünk előtt, mint az Isten és az ember közötti kommunikatív aktus, egyfajta *par excellence* kommunikáció. Ebben a perspektívában szemlélve maga a krisztusi hit is kommunikációs alapokon nyugszik. Kortárs fundamentális teológiánknak figyelembe kell vennie ezt az alapadottságot.<sup>66</sup> A kommunikáció sajátos egyházi szintjei több helyütt elemzés tárgyává lesznek. Ennek során a hitátadás folyamata úgy mutatkozik meg mint kommunikatív esemény.<sup>67</sup> Érdekes A. Grillo megközelítése (amely egyben doktori disszertációjának témája is volt), amelynek során az egyházban megvalósuló liturgikus kommunikációt teszi analízise tárgyává. Ennek során fundamentálteológiai felismerésekre tesz szert, s ezzel tudományágunk egy olyan dimenzióját kezdi el kidolgozni, amellyel eddig nem foglalkoztak.<sup>68</sup> Bátran állíthatjuk, hogy Grillo ezzel valóban új utat nyitott (még ha felvetésének visszhangja alig akad). Sokkal kézzelfoghatóbb a Biblia és a kommunikáció viszonya, már csak azért is, mert ezt a témakört a biblikus teológia igyekszik alaposan körüljárni, így tehát a fundamentális teológia támaszkodhat az ott elért eredményekre.<sup>69</sup> Érdekes megemlíteni még azt a felvetést, amely a Megtestesülés misztériumát is kommunikációs kulcsban írja le. Ez a megközelítés szintén ad szempontokat a fundamentális teológiának.<sup>70</sup> A kommunikáció aktuális, a fenti ponttal kapcsolatban álló témaköre az interkulturális dialógus, amely a fundamentális teológiában is jelenvaló probléma.<sup>71</sup>

A fenti megközelítések együttes szemlélete megrajzolja az olasz nyelvű fundamentális teológia sajátos arcélét, betekintést nyújt egyedi atmoszférájába, amely a kérdések elevevességében, a kutató elme érzékenységében, a kulturális és emberi valóságok alázatos komolyan vételében egészen egyedülálló. Nem egyszer azt tapasztalhatja az olvasó, hogy egy-egy kézikönyv a fundamentális teológia dimenzióinak hatalmas gazdagságát mutatja, ami szokatlan az olykor egysíkú (vagy csak a felsorolt szerzőket illetően sokrétű, szemléletében azonban szimplex) irodalom berkein belül.<sup>72</sup>

## SPANYOLORSZÁG – ELSZIGETELTSÉGBŐL A NYITOTTSÁGRA

A spanyol szakirodalom fejlődésének koordinátáit a sajátos ibériai történelmi és kulturális-szellemi kontextus rajzolja meg. Egyfelől ez az a területe Európának, ahol a skolasztika soha nem tűnt el az egyetemi tudományosság színpadáról, éppen ezért a XIX. század végén nem is volt szükség a feltámasztására – épp ellenkezőleg, a folyamatos skolasztika tudományosságán nevelődött spanyol hittudorok lettek a legelőször Rómában kibonta-

<sup>66</sup> Vö. CASALE, U., *Il Dio comunicatore e l'avventura della fede. Saggio di teologia fondamentale*, Elledici, Torino 2003.

<sup>67</sup> Ld. CATTANEO, E., *Trasmettere la fede. Tradizione, Scrittura e magistero nella Chiesa. Percorso di teologia fondamentale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999.

<sup>68</sup> Ld. GRILLO, A., *Teologia fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica*, Padova, Messaggero, 1995.

<sup>69</sup> Ld. *Bibbia e comunicazione. Approfondire la Parola in ascolto dell'uomo contemporaneo* (szerk. Mazza, G.–Perego, G.), San Paolo, Cinisello Balsamo 2008.

<sup>70</sup> Ld. MAZZA, G., *Incarneazione e umanità di Dio. Figure di un'eternità impura*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008.

<sup>71</sup> Ld. *Per un dialogo interculturale* (szerk. Cesareo, V.), Vita & Pensiero, Milano 2001.

<sup>72</sup> Jó példa erre a sokdimenziójú fundamentális teológiára: CASSARINI, D., *Elementi di teologia fondamentale*, Cittadella, Assisi 2003.

kozó újszolasztika zászlóvivői. Másfelől az elmúlt másfél évszázad történelme állandó kihívások, üldözések és a hit megvallásának szükségessége elé állította a spanyol egyházat. Ebből kifolyólag a klasszikus hitvédelem mintegy az egyházi beszéd lényegéhez tartozott, és tartozik ma is, hiszen épp ebben az országban válik egyre feszültebbé az állam–egyház viszony. Ezen adottságok megmagyarázzák, hogy a spanyol fundamentális teológiai szakirodalomban miért tapasztaljuk nem egyszer azt, hogy nem egy szerző ragaszkodik a klasszikus apologetika felépítményéhez.

Napjaink spanyol teológiájáról a J. Bosch szerkesztette kötet körképet nyújt.<sup>73</sup> Ebben ő maga a fenti jelenségek okán – tekintetbe véve a XX. századi történelem determinációit is – a spanyol teológiát *teología aislada*nak, elszigetelt teológiának nevezi<sup>74</sup>, amely teljességgel hiányzik a nemzetközi teológiai közéletből<sup>75</sup>. Épp ezért annak, aki ismerkedni akar ezzel a világgal, nagy segítséget nyújthatnak a folyóiratok.<sup>76</sup> A kötet szerzői személyes megközelítésből (életük és korábbi publikációk segítségével) tárgyalnak egy-egy témát, így viszonylag átfogó képet kapunk azokról, akik fundamentálteológiai kérdéseket dolgoznak fel: J. J. Alemany, C. Floristán, M. Gelabert, M. Geistera, L. Maldonado, J. M. Mardones, X. Pikaza és mások. Írásaikat olvasva leginkább az ötlik szemünkbe, hogy mindannyian igen széles skálán mozognak, előszeretettel foglalkoznak határkérdésekkel (szociológia és teológia, teológia és történelem, feminista megközelítések stb.), ezért munkásságuk olykor nem sorolható be a fundamentális teológia szokványos keretei közé.

A spanyol fundamentális teológia legalapvetőbb és legfontosabb dokumentumai a kézikönyvek és tankönyvek, amelyek (alapvetően oktatási céllal íródva) egyfajta összességét igyekeznek nyújtani a szakteológiai kérdéskörnek.<sup>77</sup> Legfőbb intenciójuk az, hogy az értelemadás kérdését kimerítően megválaszolják, középpontba állítva a fundamentális teológia *Magna Chartáját*, az 1Pt 3,15-t.<sup>78</sup> Meglepő látni, hány és hány műnek szerepel a címében, alcímében vagy előszavában mottóként a péteri mondat. Emellett – hűen a barokk spanyol teológia hagyományihoz – más kortárs nemzeti teológiáknál erőteljesebben foglalkoznak az *analysis fidei* kérdésével, amely sokszor mintha már el is tűnt volna a fundamentális teológiából.<sup>79</sup>

Igen fontos jellemzője a spanyol irodalomnak a komolyan vett apologetika, amely tulajdonképpen a klasszikus hármás *demonstratio* újrafogalmazott megerősítése.<sup>80</sup> Azt kell mondanunk, hogy olykor valóban értékes és újszerű meglátásokkal sikerül kibővíteni és megeleveníteni ezt a néha már túlhaladottnak vélt kérdéskört, bebizonyítva, hogy ma is szükség van apologetikára, sőt ma is lehet azt értelmesen és hitelesen művelni.

<sup>73</sup> *Panorama de la Teología Española. Cuando vida y pensamiento son inseparables* (szerk. Bosch, J.), Verbo Divino, Estella (Navarra) 1999.

<sup>74</sup> Ld. uo. 23–25.

<sup>75</sup> „Una teología ignorada”, ld. uo. 11–14.

<sup>76</sup> Jó összegzést ad ezekről uo. 57.

<sup>77</sup> Ld. PIÉ-NINOT, S., *La Teología Fundamental. Dar razón de la esperanza*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2006; ALEU, J., *Teología fundamental, Hechos y Dichos*, Zaragoza 1973; MARTINEZ DIEZ, F., *Teología fundamental*, San Esteban, Salamanca 1997; SÁNCHEZ CHAMOSO, R., *Los fundamentos de nuestra fe. trayectoria, cometidos y prospectiva de la teología fundamental*, Sígueme, Salamanca 1981 (= *I fondamenti della nostra fede. La «Nuova teologia fondamentale»*, Cittadella, Assisi 1983).

<sup>78</sup> Ld. BURGGRAF, J., *Teología Fundamental. Manual de Iniciación*, Rialp, Madrid 2001 (= *Teologia fondamentale*, Ares, Milano 2004).

<sup>79</sup> Ld. BENTUE, A., *La opción creyente*, Sígueme, Salamanca 1986.

<sup>80</sup> Ld. OCÁRIZ, F.–BLANCO, A., *Teologia fondamentale*, Università della Santa Croce, Roma 1997; UÓK, *Revelación, Fe y Credibilidad. Curso de Teología Fundamental* (Coll. Pelicano), Palabra, Madrid 1998.

Szemrevételezve a spanyol teológusok munkásságát, azt látjuk, hogy alapvető jellemzőjükké a nyitottság és az új utak keresése lett. Ennek következménye az is, hogy a szisztematikus munkákban olykor kevésbé mutatkoznak jelentősnek, ugyanakkor a háttérterületek és új teológiai szempontok (gyakorlati teológia, kultúra, társadalom stb.) vizsgálatában jóval több figyelmet érdemelnének, mint amennyit kapnak.

## FRANCIAORSZÁG – A KERESZTÉNY HUMANIZMUS ÖRÖKÖSEIKÉNT

A mai Európa szellemi arculatának megalkotásában Franciaország kimagasló szerepet játszott: a bölcsélet, a szellem alkotásai terén a francia tudósok éppen úgy élen jártak, akár a teológiában. A XX. századi francia teológusok nevét fölösleges lenne sorolni. Ezért érdekes, miként alakul a fundamentális teológia sorsa ezen a nyelvtérületen. Mindenképpen látnunk kell, hogy a vizsgálódások útirányát nagyban kijelöli a korábbi meghatározottság: akár a modernista-antimodernista vitára gondolunk, akár azokra a csodálatos erőfeszítésekre, amelyeknek révén egyfajta krisztusi központú keresztény humanizmus, „keresztény kultúra” kibontakozott, amelynek nem csak a teológiát művelők, de az írók, költők, művészek is aktív részesei voltak.

Éppen ezért nem meglepő, hogy a francia fundamentálteológiai irodalmat vizsgálva legelőször a krisztológiai kérdésfölvetés tűnik elénk. A vizsgálódások középpontjában Jézus Krisztus személye áll, a krisztológia úgy jelenik meg, mint a fundamentális teológia súlypontja, egyfajta tengely-traktátusa. R. Latourelle napjaink emberének problémáit Krisztus fényébe állítja, ezzel mintegy útirányt szabva másoknak is.<sup>81</sup> Többen próbálnak megteremteni egyfajta krisztológiai szintézist, ami egyfelől a legelterőbb tudományos kutatási eredmények összegzését jelenti, másfelől magában foglal egyfajta teológiai körbetekintést is az egyre markánsabban megnyilatkozó értelmezések és ágazatok között.<sup>82</sup> Ki kell emelnünk B. Sesboué nevét, aki sajátos szempontokból kiindulva kritikai összeítést nyújt. A történelem felől közelítve Krisztus felé termékeny és korunk emberét megszólító módon képes a problémás és már régóta vitatott teológiai kérdések korszerű újragondolására.<sup>83</sup> A klasszikus krisztológián belül sajátos hangsúlyt kap nála a szótériológia szempontja.<sup>84</sup> Hogy mindebben nem csak elvont tudományos érdeklődés, de valódi keresztény tanúságtétel és igehirdetés vágya is vezérli, azt mutatja egyik nagy formátumú műve: *Hinni. Meghívás a katolikus hitre a XXI. század női és férfitársai számára.*<sup>85</sup>

Krisztus személye mellett elmélyült figyelmet szentelnek a kinyilatkoztatás kérdésének is. Ezen tematika adekvát vizsgálatában nem lehet eltekinteni az alapvető emberi értelemkeresés kérdésétől, amelyre Isten a kinyilatkoztatás aktusával egyfajta választ ad. Innen kiindulva érthető meg, hogy a hittani tartalmak miként kötődnek eleven és elsza-

<sup>81</sup> LATOURELLE, R., *L'homme et ses problèmes dans la lumière du Christ*, Desclée, Tournai 1981.

<sup>82</sup> GALOT, J., *Chi sei tu, o Cristo?* (Nuova Collana di Teologia Cattolica 11), LEF, Firenze 1977; Uő., *Gesù liberatore*, LEF, Firenze 1978; Uő., *Cristo contestato. Le cristologie non calcedoniane e la fede cristologica*, LEF, Firenze 1979; az újabb kutatási irányokról körképet ad: *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme* (szerk. Marguerat, D.), Labor et fides, Genève 1998.

<sup>83</sup> SESBOUÉ, B., *Pédagogie du Christ. Éléments de christologie fondamentale*, Cerf, Paris 1994 (= *Krisztus pedagógiája. Az alapvető krisztológia elemei*, Vigilia, Budapest 1997).

<sup>84</sup> SESBOUÉ, B., *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, voll. I-II, Desclée, Paris 1988.

<sup>85</sup> SESBOUÉ, B., *Croire. Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXI<sup>e</sup> siècle*, Droguet & Ardant, Paris 1999.

kíthatatlan módon az emberi és a társadalmi tapasztalathoz.<sup>86</sup> A francia szellem nyitottságánál és kifinomultságánál fogva érthető, hogy miért éppen ezen kultúrkörben találkozunk nagyon őszinte erőfeszítéssel a kinyilatkoztatás és a kortárs kultúra párbeszéde<sup>87</sup>, illetve a kinyilatkoztatásnak a személyes emberi élet eseményeihez való kötődésének komolyan vétele terén.<sup>88</sup>

E. Grieu egyenesen a személyes egzisztenciát választja a teologizálás alapjául – azt a személyes tapasztalatot, amelyben megélem istengyermekiségemet, a többi emberhez mint testvérhez való kötődésemet.<sup>89</sup> Bizonyos, hogy az ilyen felvetések nem feltétlenül alkalmasak a bonyolult szisztematikus teológiai vizsgálódásokra, ám azt sem tagadhatjuk, hogy a XXI. század kereszténységének (és teológiájának) igenis szüksége van az ilyen jellegű megközelítésekre.

Emellett megfigyelhető még a francia teológia berkeiben egyfajta ekkleziológiai újjászületés. Ennek hátterében bizonyos a meghatározottság lelhető fel, amely a francia egyház életét determinálja: a laikus állam kontextusa és egyfajta útkeresés az ebben a helyzetben való hiteles keresztény kiállásra. A teológus épp ezért nem engedheti meg magának, hogy elvont és idealisztikus diskurzusokat folytasson az egyháztan terén. Elengethetetlen a kritikus pontok őszinte és nyitott újraolvasása, egyfajta kortárs egyháztani *lecture*. Erre vállalkozik például B. Sesboué, amikor a sok vitát megélt, ma már olykor teológiai tabuként kezelt „*extra Ecclesiam nulla salus*” formulát taglalja, és megértésének ma is járható útjait keresi.<sup>90</sup> Szerzőnk külön kötetet szentel a Tanítóhivatal kérdésének is.<sup>91</sup> Ugyancsak ilyen alaposan és nagy körültekintéssel megírt mű J.-G. Boeglin monográfiája a hagyomány fogalmának kortárs értelmezéseiről.<sup>92</sup>

#### ANGOLSZÁSZ NYELVTERÜLET – FUNDAMENTÁLIS TEOLÓGIA ÉS EMPIRIZMUS

Az angolszász tudományosságot alapvetően határozza meg az a bölcséleti örökség, amelyet F. Bacon, T. Hobbes és számos más filozófus neve fémjelez az empirizmus, az angol racionalizmus és a pragmatizmus iskoláiból, amelyek a XX. században is életerősnek és hatékonyak bizonyultak. Azt is látnunk kell, hogy ezen a nyelvterületen az egyetemek életében a filozófiai és a teológiai karok – más és más intézményes szervezetben ugyan, de mégis – jelentős szerepet játszanak. Ez a háttér lehet a magyarázata annak, hogy az angolszász teológiai irodalomban nagy gazdagságát találjuk a természettudományok és a bölcsélet, a természettudományok és a teológia közötti párbeszéd eredményeinek. Épp ezért a szerzők különös érdeklődést mutatnak a hit és a természettudományok viszonya iránt<sup>93</sup> – itt mindenképpen meg kell említenünk Jáki Sz. nevét, aki Templeton-díjasként maga is e tudományos világ kiemelkedő szereplőjének számít.

<sup>86</sup> DARTIGUES, A., *La révélation: du sens au salut* (Manuel de théologie 6, szerk. Doré, J.), Desclée, Paris 1985 (= *La Rivoluzione dal senso alla salvezza*, Manuale di Teologia 6, Queriniana, Brescia 1988).

<sup>87</sup> HERVIEU-LÉGER, D., *La religion en mouvement. Le pèlerin et le convert*, Flammarion, Paris 1999.

<sup>88</sup> THEOBALD, C., *La Révélation*, Les Editions de l'Atelier, Paris 2001.

<sup>89</sup> GRIEU, E., *Nes de dieu. Itinéraires de chrétiens engagés. Essai de lecture théologique* (Cogitatio Fidei 231), Cerf, Paris 2003.

<sup>90</sup> SESBOUÉ, B., *Hors de l'Église pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Desclée, Paris 2004.

<sup>91</sup> SESBOUÉ, B., *Le magistère à l'épreuve. Autorité, vérité et liberté dans l'Église*, Desclée, Paris 2001.

<sup>92</sup> BOEGLIN, J.-G., *La question de la Tradition dans la théologie catholique contemporaine*, Cerf, Paris 1998.

<sup>93</sup> POLKINGHORNE, J., *Belief in God in an Age of Science*, Yale UP, New Haven 1998 (= *Crederre in Dio nell'età della scienza*, R. Cortina, Milano 2000).

A fenti szellemi megközelítés eredményezte azt, hogy ebben a közegben megjelenhetett a fundamentális teológiának egy sajátos „arca”, karaktere, amely máshol nem vált ilyen jelentőssé: a teológiai episztemológiáról van szó. Számos szerző foglalkozott a teologizálás kereteinek vizsgálatával, közülük első helyen kell megneveznünk B. Lonergant.<sup>94</sup> Az ilyen irányú érdeklődésnek sajátos következménye, hogy a teológiai tudományelmélet nem egy szakkifejezést átvett a természettudományok köréből. Ezek közül a legjelentősebb mindenképpen a *paradigma* fogalma, amelynek teológiai kifejtése D. Tracy (és H. Küng) nevéhez kapcsolódik.<sup>95</sup>

A kérdés szakteológiai analízisét G. O’Collins vállalta fel. Nála a fundamentális teológia úgy jelenik meg, mint egyfajta teológiai kerettudomány, amely lehetővé teszi a teologizálási „stílusok” értelmezését, egymáshoz való viszonyuk elemzését.<sup>96</sup> Amikor megírja saját fundamentális teológiáját<sup>97</sup>, számos szempontból követi a *Gregoriana* iskoláját, ugyanakkor mindent új megvilágításba helyez azáltal, hogy a tapasztalattól indulva építi fel rendszerét.<sup>98</sup> Milyen következményekkel jár ez a fundamentális teológiára nézve? Pozitívként mindenképpen megemlíthető a szemlélet nyitottsága, „kézzel foghatósága”, amely hallatlanul párbeszédképes nem csak a tudományok, de a mindennapi emberi tapasztalat felé is. Azonban nem hallgathatunk arról a negatívumról, hogy ez végső soron együtt jár a teológia belső rendszerének meggyengülésével.

A nagy fundamentálteológiai témák közül mindenképpen figyelmet érdemel a kinyilatkoztatás témaköre, amely szorosan összekapcsolódik az angol bölcseletben oly hangsúlyos természetes vallás (-teológia) és a természetes kinyilatkoztatás fogalmának letisztázásával. C. E. Gunton ezen a szálon elindulva próbálja megvilágítani a krisztusi kinyilatkoztatás sajátosságát, támaszkodva a vallási tapasztalatok analizésére és helyes értelmezésére. Így lehetséges az inspiráció természetét is más megközelítésből vizsgálni.<sup>99</sup>

A másik jelentős témakör a tanítóhivatal kérdése, illetve a teológia és a magiszterium viszonya.<sup>100</sup> F. Sullivan könyve ebben a kérdésben alaplűnek számít.<sup>101</sup> Nem hallgathatunk a kritikuss hangokról sem, amelyek a témakör kapcsán felmerülnek. Említést érdemel közülük F. Schüssler Fiorenza neve.<sup>102</sup>

A harmadik nagy kérdéskör a krisztológiáé.<sup>103</sup> Erre nagy hatással van az a biblikus munkálkodás<sup>104</sup>, amely a kritikai módszerekre, a szöveganalízisre és a régészetre alapozva

<sup>94</sup> LD. LONERGAN, B., *Method in Theology*, Darton, Longman and Todd, London 1975; Uő., *Insight*, Darton, Longman and Todd, Londong 1983.

<sup>95</sup> *Das neue Paradigma von Theologie. Strukturen und Dimensionen* (ÖTh 13) (szerk. Küng, H.–Tracy, D.), Benziger–Mohn, Zürich–Gütersloh 1986.

<sup>96</sup> O’COLLINS, G., *Retrieving fundamental theology. The three Styles of Contemporary Theology*, Paulist, New York–Mahwah (NJ) 1993 (= *Il ricupero della teologia fondamentale. I tre stili della teologia contemporanea*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996).

<sup>97</sup> O’COLLINS, G., *Fundamental Theology*, Paulist, New York–Mahwah (NJ) 1981.

<sup>98</sup> Uo. 5–31.

<sup>99</sup> GUNTON, C. E., *A Brief Theology of Revelation* (The 1993 Warfield Lectures), T&T Clark, Edinburgh 1995.

<sup>100</sup> BOYLE, J. P., *Church Teaching Authority. Historical and Theological Studies*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 1995; GAILLARDETZ, R. R., *Teaching with Authority. A Theology of the Magisterium in the Church*, Liturgical Press, Collegeville (MN) 1997; Uő., *By what Authority? A Primer on Scripture, the Magisterium, and the Sense of the Faithful*, Liturgical Press, Collegeville (MN) 2003.

<sup>101</sup> SULLIVAN, F. A., *Creative Fidelity. Weighing and Interpreting Documents of the Magisterium*, Paulist, New York–Mahwah (NJ) 1996 (említést érdemel ennek a műnek az előfutára: Uő., *Magisterium. Teaching Authority in the Catholic Church*, Gill and MacMillan, Dublin 1983).

<sup>102</sup> SCHÜSSLER FIORENZA, F., *Foundational Theology: Jesus and the Church*, Crossroad, New York 1984.

<sup>103</sup> O’COLLINS, G.–KENDALL, D., *Focus on Jesus*, Gracewing, Leominster 1996.

<sup>104</sup> BROWN, R. E., *An Introduction to New Testament Christology*, Paulist, New York–Mahwah (NJ) 1994.



számos jelentős eredményt mutathat fel.<sup>105</sup> A szerzők próbálják minél pontosabban meghatározni Jézus autentikus szavait és cselekedeteit.<sup>106</sup> A krisztológián belül – bizonynyal éppen a tapasztalatlanság tudományos igénye miatt – az egyik legerőteljesebb hangsúly a feltámadás kérdéseire esik.<sup>107</sup>

Végezetül szólnunk kell egy sajátos angolszász tényről, mégpedig arról, hogy a közgondolkodás egyértelmű egyenlőségjelet tesz a korábbi apologetika és a mai fundamentális teológia közé.<sup>108</sup> Ezzel együtt jár az is, hogy az újszolasztika és a fundamentális teológia nem egyszer még napjainkban is elválaszthatatlanok egymástól. Ez az amerikai (angolszász) hitvédelemnek egyfajta erős, harcos karaktert kölcsönöz, amely azonban olykor már nem képes szembenézni az aktuális, a posztmodern által állított kihívásokkal. E téren jelentős áttörést jelen A. Dulles munkássága, akinek ezen a helyen nem a klasszikus, magyarul is megjelent műveit idézzük, hanem apologetikai írásait. Középpontban áll az apologetikát történeti szempontból feldolgozó monográfiája<sup>109</sup>, amely a mai napig alpmű. Az ennek nyomán megindult eszmecsere, az eltérő vélemények ütközése azt eredményezte, hogy Dulles bíboros végül elkezdett a „*rebirth of Apologetics*”-ről, vagyis az apologetika szükséges újjászületéséről beszélni. Programadó cikke 2004-ben jelent meg a *First Things* folyóiratban.<sup>110</sup> Hogy a kérdés mennyire a „levegőben lógott”, azt mutatja a számtalan reakció, amely a folyóiratot arra ösztönözte, hogy októberi számában a levelezési rovatot („*Correspondance*”) *Perszonalizmus és apologetika* címen a vitaköz (vagy éppen egymást támogató) véleményeknek szentelje. A diszkusszió centrumát maga Dulles jelölte ki, hiszen szerinte a külsődleges (tudományos vagy objektív) apologetika mára elerőtlenedett, ezért szükségessé vált egyfajta „*perszonalista apologetika*”, amely az emberi személyt létezésében, személyességében ragadja meg, az „*emberi szív istenivel való egyesülésének vágyából*” kiindulva. A dullesi kettős felvetés, valamint a pro és kontra érvek révén az angolszász teológia aktuális kérdései közül a legfontosabbakat érintjük: egyfelől miként lehet a keresztény hit értelmességéről a jelen pontunk elején leírt bölcséleti hozzáállás keretében számot adni (a hit mennyire *reasonable*)<sup>111</sup>; másfelől hogyan újítsuk meg a személyesség és a tanúságtétel teológiáját, hogy a mai emberhez

<sup>105</sup> O'COLLINS, G., *Christology. A Biblical, Historical and Systematic Study of Jesus Christ*, Oxford UP, Oxford 1995 (vö. korábbi művével: *Interpreting Jesus*, Chapman, London 1983).

<sup>106</sup> *Authenticating the Words of Jesus* (szerk. Chilton, B.–Evans, G. A.), Brill, Leiden 1999; *Authenticating the Activities of Jesus* (szerk. Chilton, B.–Evans, G. A.), Brill, Leiden 1999; DUNN, J. D. G., *Jesus Remembered*, Eerdmans, Grand Rapids–Cambridge 2003.

<sup>107</sup> *The Resurrection* (szerk. Davis, S. T.–Kendall, D.–O'Collins, G.), Oxford UP, Oxford 1997; O'COLLINS, G., *Jesus Risen. An Historical, Fundamental and Systematic Examination of Christ's Resurrection*, New York–Mahwah (NJ) 1987; UÖ., *Easter Faith. Believing in the Risen Jesus*, Darton, Longman and Todd, London 2003; WRIGHT, N. T., *The Resurrection of the Son of God (Christian Origins and the Question of God 3)*, SPCK, London 2003.

<sup>108</sup> Így pl. a (régébbi nyomtatott formátumú kiadások aktualizálásaként, újragondolásaként megjelent) internetes források, a *New Catholic Dictionary* (<http://www.catholic-forum.com/saints/indexcd.htm>; a kutatás ideje: 2009. február 12.) és a *The Catholic Encyclopedia* (<http://www.newadvent.org/cathen/>; a kutatás ideje: 2009. február 12.). Ennek a szemléletnek bizonynyal az adja az alapját, hogy már a legkorábbi amerikai tudományos publikációk (jóval azelőtt, hogy az európai egyetemeken kialakult volna a fundamentális teológia sajátos és önálló tudományága) használták az apologetika leírására, kifejtésére a „*fundamental theology*” szakkifejezést, ld. MICOU, R. W., *Manual of Fundamental Theology and Christian Apologetics*, Brewers, Louisville 1907.

<sup>109</sup> DULLES, A., *A History of Apologetics*, első kiadás: Corpus, New York 1971.

<sup>110</sup> DULLES, A., *The Rebirth of Apologetics*, in *First Things* 15 (2004/5), 18–23.

<sup>111</sup> Vö. SCHMIDT, A. G.–PERKINS, J. A., *Faith and Reason. Why Christianity Makes Sense*, Sophia Institute Press, Manchester (NH) 2002.

elérjen üzenetünk szava.<sup>112</sup> Ennek kapcsán egyre nyilvánvalóbbá válik, hogy a hitvédelem leghitelesebb útja történelmi-személyes szinten maga a tanúságtétel.<sup>113</sup>

Egy mondatban még szólnunk kell arról az áramlatról, amely a keresztény reményből és a személyes emberi tapasztalatból kiindulva igyekszik a hitnek egyfajta megalapozását adni.<sup>114</sup>

### A HARMADIK VILÁG – RADIKÁLIS PROBLÉMÁK, SZOKATLAN UTAK

Bár keveset tudunk róla, a harmadik világ teológiája hatalmas fejlődésen ment át az elmúlt évtizedekben, s az előttünk álló időszak minden bizonnyal egyik legérdekesebb és legjelentősebb változása az lesz, amikor a nemzetközi teológiai közéletben a harmadik világ teológusai is helyet kérnek maguknak, s helyi egyházaik súlyának megfelelően kezdenek majd el fellépni. Ennek ellenére igen keveset tudunk erről a szellemi világról – egy-két általánosságtól eltekintve (pl. felszabadításteológia) nem rendelkezünk konkrét és alapos ismeretekkel. A harmadik világ teológusai már megfogalmazták a maguk elvárásait, csak ezek még nem tudatosultak kellőképpen az első világ teológusaiban.<sup>115</sup>

Önmagunk védelmében el kell mondanunk, hogy a teológiai körkép kialakításának számos nehézsége van: a nyelvi és a kulturális korlátok nyilvánvalóak, ugyanakkor nem hallgathatunk arról sem, hogy a nyomtatott anyagok kiadása ezen a területen már-már átláthatatlan nagyságúra növekedett. Latin-Amerika esetében szerencsénk van, hiszen erről a kontinensről teológiai panorámát állított össze J.-J. Tamayo és J. Bosch.<sup>116</sup> Eleve ez a kultúrkör áll hozzánk a legközelebb egyfelől azért, mert legjelesebb képviselői Európában végezték iskoláikat, másfelől azért, mert a marxizmussal való párbeszéd<sup>117</sup> kapcsán hazánkban is számos fordítás jelent meg latin-amerikai szerzőktől. A közép-pontban mindenképpen G. Gutierrez neve és a felszabadítás teológiája áll.<sup>118</sup> Ennek hozadékai azonban inkább a lelkiség, illetve a dogmatikai viták és a gyakorlati (politikai) teológia területén jelentkeztek, mintsem a fundamentális teológia berkeiben. A legfontosabb sajátosság a fundamentális ekkleziológia terén az egyház *communio*-jellegének hangsúlyozása és a hitaktus ilyen kulcsban való értelmezése.<sup>119</sup>

<sup>112</sup> Nemrég a *Folia Sapientiana* első számában erről a kérdéstről értekeztünk: TÖRÖK, Cs., *A tanúságtétel teológiájának aktuális kihívásai*, in *Folia Sapientiana* 1 (2008), 47–69 (a lábjegyzetekben a kérdéskör aktuális bibliográfiájával).

<sup>113</sup> Vö. SELL, A. P. F., *Confessing and Commending the Faith. Historic Witness and Apologetic Method*, University of Wales Press, Cardiff 2002.

<sup>114</sup> WORGUL, G. S., *The Assurance of Things Hoped For. A Theology of Christian Faith*, Paulist, New York–Mahwah (NJ) 1980.

<sup>115</sup> Ezek a követelések: összemeri perspektíva, kritikus szemlélet, az első világ felelősségének tudatosítása, síkra szállás a társadalmi igazságosságért, az aktuális kérdések komolyan vétele, a nők helyzetének újraértékelése, a világvallásokkal való kapcsolatok kiépítése, új krisztológia (krisztusi cselekvés, szegénység), a szegények történelmének szemlélete, a testvéri szeretet központisága, az elvont teológia elvetése; ld. RAYAN, S., *Die Dritte-Welt-Theologie*, in *Concilium* 24 (1988/5), 123–131.

<sup>116</sup> *Panorama de la Teología Latinoamericana. Cuando vida y pensamiento son inseparables* (szerk. Tamayo, J.-J.–Bosch, J.), Verbo Divino, Estella (Navarra) 2002.

<sup>117</sup> Ennek egyik korai és értékes dokumentuma: GARAUDY, I. R.–METZ, J. B.–RAHNER, K., *Der Dialog oder ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus?*, Rowohlt, Reinbeck. H. 1965.

<sup>118</sup> GUTIERREZ, G., *Teología de la liberación. Perspectivas* (Verdad e Imagen 120), Sígueme, Salamanca 1999<sup>16</sup>.

<sup>119</sup> LIBANIO, J. B., *Eu creio. Nós cremos. Tratado da fé*, Loyola, São Paulo 2000.

A harmadik világ azonban nem azonos Latin–Amerikával. Afrikában az etika és az egyházszervezet nagy kérdéseivel szembesülünk, míg Ázsia<sup>120</sup> az inkulturáció, a szentírás–értelmezés és a vallásközi párbeszéd tematikáival szembesít bennünket. Ezek bemutatása azonban már szétfeszítené jelen írásunk kereteit.

## ÖSSZEGZÉS

Merre tovább? Ez a kérdés természetesen adódik akkor, amikor körülnézve a fundamentális teológia világában ilyen sokszínűséget, a témák és módszerek ekkora sokféleséget tapasztalunk. Lehetséges még egy egységes definíció keretei közé szorítani tárgyunkat, vagy esetleg – a dogmatikához hasonlóan – traktátusok sokaságára kell hasítanunk a fundamentális teológiát?

Valószínűleg sem az uniformizáló definiálás, sem a szakterületekre való darabolás nem jelenti a megoldást. A fundamentális teológia identitása ebben a nyitottságban, a határkérdések tudatos felvállalásában, a módszer megalapozó voltában keresendő. G. O'Collins így fogalmaz:

„A fundamentális teológiának az a karakterisztikája, hogy csak a valóban általános vagy alapvető kérdéseket, például a kinyilatkoztatás természetét vizsgálja, anélkül, hogy túlságosan elmerülne a részletekben, vagy mélységükben megvizsgálná az egyes kinyilatkoztatott igazságokat. Ebben az értelemben a fundamentális teológia tipikusan formális tudomány. A »tárgy«, amely megadja a fundamentális teológia sajátos identitását, a következő módon írható le: 1) a háromszemélyű Isten önkinyilatkoztatása Jézus Krisztusban; 2) ennek a kinyilatkoztatásnak a hihetősége és 3) ennek átadása és értelmezése.”<sup>121</sup>

Mint láthattuk, ennek a fenti módon leírt »tárgy«-nak szempontjai, dimenziói kerülnek megannyi formában kifejtésre az eltérő nyelvi és kulturális közegek fundamentális teológiai irodalmában. Ha saját, magyarországi tudományosságunkat vizsgáljuk, alapvetően azt látjuk, hogy nálunk a sajátosan szakteológiai monográfiák még hiányoznak, fundamentálteológiai publikációink nagyobb része az oktatási anyagokra (könyvek, jegyzetek, vázlatok) korlátozódik, bizonyos tematikáknak pedig magyar nyelvű irodalma még nem is létezik. Miben állhat hát a magyarországi fundamentálteológusok feladata?

- El kell hinnünk, hogy nem csak fordításokra, recenziókra, tankönyvekre, de önálló írásokra, saját fundamentálteológiai alkotásra is van felkészültségünk, képességünk és kapacitásunk.
- Ha az az érzésünk, hogy nincs kellő érdeklődés, jusson eszünkbe – felidézve a külföldi, említett példákat –, hogy a fundamentális teológia sajátos kérdései a kortárs embert létezése szívében tudják megszólítani.
- Meg kell teremtenünk a fundamentális teológia fórumait, a közösségi tudományos munka keretfeltételeit.
- Ki kell állnunk saját tudományágunk teológiai önállósága és identitása mellett.
- Bátor párbeszédbe kell kezdenünk a bölcelettel, a természettudományokkal, a humán tudományokkal és a művészet világával, tudva, hogy ez hozzátartozik a fundamentálteológus sajátos küldetéséhez.

<sup>120</sup> Az ázsiai teológiai útkeresés legértékesebb dokumentációja és legszélesebb körű panorámája megtalálható a következő folyóiratban: *East Asian Pastoral Review* (Manila), 1979-ig: *Teaching All Nations* (Manila).

<sup>121</sup> O'COLLINS, G., *Il ricupero della teologia fondamentale. I tre stili della teologia contemporanea*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996, 66.

A jelen írás – amely akár tematikai mutatóként vagy bibliográfiai ízelítőként is fel-fogható – ösztönzést és ötleteket adhat ahhoz, miként mozdítsuk elő fundamentálteológiai munkálkodásunkat. Amennyiben ezt a csodálatos teológiai szaktudományt, a fundamentális teológiát sajátos identitásának megfelelően műveljük, azzal nem csak a magyar teológiai közéletnek, hanem a magyar egyháznak is segítségére lehetünk, hogy krisztusi küldetésünket beteljesítsük: készen fogunk állni, hogy mindenkinek választ adjunk a remény alapjáról, amely bennünk van.<sup>122</sup>

<sup>122</sup> Vö. 1Pt 3,15.

## Szent Pál értelmezésének útja: a konkrétól az egyetemes felé

### BEVEZETÉS

A Szent Pál-év kapcsán előtérbe került az apostolfejedelem személye és teológiája, aki egyébként kissé háttérbe szorított, kevésbé kedvelt és kevésbé ismert szerző. A liturgiában csak rövid részleteket olvasunk tőle, többnyire magyarázat nélkül, kiszakítva a kontextusból. A szentmise homíliája pedig inkább az evangéliumra és az olvasmányra épül, és a legtöbbször nehéz összefüggésbe hozni a kettő gondolatait a szentleckével.

Sokan támadják is az apostol felfogását: „Saul, Saul, miért üldözöl te minket?” – olvasható egy 1975-ben megjelent tanulmány címében.<sup>1</sup> Az általánosan megfogalmazott vádak szerint Pál legalista, nőgyűlölő, antiszociális és konzervatív. Legalista, mert túl sokat foglalkozik a törvény szerepével. Antiszociális, mert nem kel az elnyomott rétegek védelmére, és nem szólal fel a társadalmi igazságtalanságok ellen, ehelyett konzervatív módon védelmezi a fennálló rendet.<sup>2</sup> A feministák pedig főleg az első *Korintusi-levél*ben található parancsa miatt haragszanak rá, amely megtiltja az asszonyoknak, hogy beszéljenek a gyülekezetben, ha pedig kérdésük van, azt otthon kell megbeszélniük a férjükkel.<sup>3</sup> Ám ez az antifeminista kiszólás biztosan nem Páltól való. Egyes szövegtanúk a 40. vers után teszik,<sup>4</sup> ami már jelzi a szöveg bizonytalanságát. Tartalmilag pedig ellentmond Pál korábbi tanításának, amely arról szól, hogy az asszony a gyülekezetben ne imádkozzék és ne prófétáljon fedetlen fővel. Márpedig hogyan imádkozhatna és prófétálhatna egyáltalán, ha később ezt az apostol megtiltja. A glossza tehát minden bizonnyal egy későbbi gyakorlatot erősít meg Szent Pál tekintélyével, és későbbi beszúrásként került a szövegbe.

Az elfogultság azonban pozitív irányban is jelentkezik Szent Pállal kapcsolatban. Az ateista párizsi filozófus, Alain Badiou úgy tekint Pálra, mint az „univerzalista” gondolkodás alapítójára.<sup>6</sup> A keresztény elemzők közül pedig némelyek egyenesen a „kereszténység igazi alapítójának”<sup>7</sup> nevezik. A túlzó véleménynek az ad alapot, hogy Szent Pál

<sup>1</sup> ALLAUX, *Saul, Saul, pourquoi nous persécutes-tu?*, in *La Bible et son message* 96 (1975), 12–13.

<sup>2</sup> Vö. Róm 13,1.

<sup>3</sup> 1Kor 14,33–35.

<sup>4</sup> Pl. a D, F, G kódexek.

<sup>5</sup> 1Kor 11,5.

<sup>6</sup> BADIOU, A., *Saint Paul, la fondation de l'universalisme*, PUF, Paris 1997.

<sup>7</sup> Ezt a kérdéskört tárgyalja: WRIGHT, N. T., *What Saint Paul Really Said. Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?*, Eerdmans, Grand Rapids 1997.

levelei valóban az Újszövetség legrégebbi írásai, több évtizeddel megelőzik az evangéliumokat.

Az apostolfejedelemnek szentelt év kapcsán e tanulmány a Szent Pál-kutatás néhány aktuálisan elismert alapelvét járja körül, amely kiterjed az életrajz, az egyetemesen érvényes erkölcsi és teológiai tanítás megfogalmazásának problematikájára.

## 1. A PÁLI ÉLETÚT MEGRAJZOLÁSÁNAK PROBLEMATIKÁJA

Szent Pál életútját két forrásból próbáljuk rekonstruálni: a páli levelekből és Lukács művéből, az *Apostolok cselekedeteiből*. A két forrás adatai azonban számos ponton ellentmondanak egymásnak. A két kronológia főleg a jeruzsálemi zsinat időpontjának meghatározásában tér el egymástól: Lukács korábbi időpontra teszi (Kr. u. 48/49), az első két missziós út közé. A *Galata-levél* tanúsága szerint<sup>8</sup> viszont Pál bemutatkozó és második jeruzsálemi útja között 14 év telt el, vagyis a zsinatot a második és a harmadik missziós út közé kell helyeznünk (Kr. u. 52/53). Találunk sok más ellentmondást is, ami Pálnak a zsidó-keresztényekkel, főleg Péterrel való kapcsolatában jelentkezett.

J. Knox általában követett alapelve szerint az *Apostolok cselekedetei* adatai kiegészíthetik a levelek adatait, de sohasem írhatják felül.<sup>9</sup> Ezt az elvakult bizalmat a levelek iránt sokan kétségbe vonják<sup>10</sup>, hiszen Pált is írói, meggyőző szándék vezeti, ami könnyen átsiklik a korrekciós adatok fölé. A két forrás adatait tehát össze kell vetni, és értékelni: ellentmondások esetén melyiket befolyásolhatta az írói szándék, aminek főbb jellemzőit az alábbiakban foglalhatjuk össze.

Lukács az *Apostolok cselekedeteiben* az evangélium folyamatos elterjedését írja le Péter, de főleg Pál működésén keresztül, Jeruzsálemtől Rómáig. A főszereplő ebben a munkában a Szentlélek, az emberi tényezők másodlagosak. Az esetlegesen fellépő ellentétek az egyházközösségekben, vagy az egyes szereplők között harmonikusan feloldódnak. Pál szerepe tökéletesen illeszkedik e nemes célhoz, és mindenben aláveti magát az egyháznak.

Pál a leveleiben sokkal viharosabb képet mutat. Az apostoli egyházzal szemben, amelynek tekintélyét ugyan nem kérdőjelezi meg, erőteljesen hangsúlyozza és védelmezi saját, teljes apostoli tekintélyét és személyes meghívását, a személyesen kapott kinyilatkoztatásokat, és ezért a többi apostollal egyenlő rangot követel magának.<sup>11</sup> Hangsúlyozza sajátos küldetését a pogányok közötti apostolkodásra.<sup>12</sup> A zsidó-keresztényekkel szemben, akik az ősök hitével kapcsolatban hűtlenséggel vádolják, hangsúlyozza zsidó gyökereit és elköteleződését.<sup>13</sup> Az általános vádakkal szemben rámutat apostoli munkájának hatékonyságára.<sup>14</sup>

Mindezek figyelembevételével Szent Pál életének az alábbi meghatározó mozzanatait tudjuk rekonstruálni, amelyek hatással voltak leveleinek, teológiai gondolatainak megfogalmazására. Első helyen a zsidó gyökereket és farizeusi elköteleződését<sup>15</sup> kell em-

<sup>8</sup> Gal 2,1.

<sup>9</sup> KNOX, J., *Chapters in a Life of Paul*, New York 1950.

<sup>10</sup> Vö. QUESNEL, M., *Paolo e gli inizi del cristianesimo*, Roma 2004, 14.

<sup>11</sup> Gal 1,15–24.

<sup>12</sup> Róm 11,13; Gal 2,9.

<sup>13</sup> 2Kor 11,22.

<sup>14</sup> Gal 2,7–10.

<sup>15</sup> Jeruzsálemi neveltetése vélhetően Lukács túlzása, amellyel Pál működését minél erősebben Jeruzsálemhez akarja kötni. Vö. QUESNEL, M., *Paolo e gli inizi del cristianesimo*, Roma 2004, 25.

litenünk. Részes volt a választott nép reményének, szenvedélyesen harcolt érte az új hittel szemben. Származási helyének, Tarsusznak a pogány miliője pedig eleve nyitottá és alkalmassá tette őt a pogányok misszionálására. A damaszkuszi<sup>16</sup> meghívásélmény döntő fordulatot hozott az életében: a buzgó farizeus Krisztus buzgó apostolává lett.<sup>17</sup> Pál ezzel kapcsolatban a meghívását hangsúlyozza, annak kegyelmi pillanatát. Találkozása a feltámadt Krisztussal valóságos volt, ő a feltámadás utolsó tanúja.<sup>18</sup> Látomásokra és magánkinyilatkoztatásokra hivatkozik mint tanításának a forrásaira, és nem az apostolok tekintélyére támaszkodik.<sup>19</sup> A törvény és a kegyelem Pál életében való találkozása megjelenik írásaiban is. Sőt ez a vita végigkíséri a történelmet. Pál ebben a vitában előtérbe helyezi a kegyelmet: a megigazulás a kegyelem ajándéka, aminek következménye a törvény megtartása, és nem fordítva.

## 2. ERKÖLCSI ALAPELVEK

Pál levelei egy aktív kontextus részét képezik. Utalásokat találunk bennük korábbi levélváltásokra, találkozásokra, személyekre és szituációkra, amelyeket nem tudunk pontosan rekonstruálni. Az apostollal kapcsolatban álló egyházközségek sajátos helyzete nagyban befolyásolta a levelekből kiolvasható erkölcsi-teológiai mondanivalót és azok eltérő hangsúlyát. Az egyes részleteket tehát a fellelhető egész és a háttérismeretek birtokában kell értelmeznünk.

Ezt a kölcsönhatást leginkább a *Korintusi-levelek*ben láthatjuk. A két levél valójában négy vagy öt összetétele, és utal a korintusiaktól kapott levelekre és üzenethozókra is.<sup>20</sup> Igazi „szerelmi történet”, hullámvölgyekkel és hegyekkel, amelyek látszólag ellentmondó állásfoglalásokra kényszerítik az apostolt. Két példán keresztül láthatjuk, hogyan száll síkra Pál az egység védelmében, más eset kapcsán viszont elutasítja az egységes állásfoglalás erőltetését.

Az Úr lakomájához nem illő lakmározást és egyenlőtlenséget elutasítja. A gazdagok és szabadok korábban összejöttek az eukarisztia ünneplésére, és lakmározással töltötték az időt. A szolgák pedig csak a munka után, az utolsó pillanatban érkeztek, éhen-szomjan.<sup>21</sup> Ezzel a helytelen magatartással kapcsolatban Pál a test egységét hangsúlyozza.<sup>22</sup>

A bálványoknak áldozott állatok húsnak fogyasztásának vitájában<sup>23</sup> – bár maga is az „erőseknek” ad igazat, akik azt mondják, hogy a bálványok nem valós istenek, tehát a nekik áldozott állatok húsnak maradványát a keresztények is nyugodtan elfogyaszthatják – azt vallja, hogy az „erősek”, és „bölcsek” ne botránkoztassák meg a „gyengéket”, akik úgy gondolják, hogy a bálványimádás részesei lesznek azok, akik fogyasztanak abból a húsból. Tehát az egység erőltetése helyett ezúttal finoman disztinívál.

A két eset kapcsán, ha elvonatkoztatunk, az alábbi általános erkölcsi páli alapelvet szűrhetjük le. Pál morálteológiájában nincs abszolút törvény. A hívő cselekedetei nem parancsok és tilalmak szigorú, egyértelmű falai között mozognak. A legfőbb eliga-

<sup>16</sup> A damaszkuszi tartózkodására utal: 2Kor 11,32 és Gal 1,17.

<sup>17</sup> A damaszkuszi eseményt csak a hagyomány nevezi „megtérésnek”, ezt sem Lukács, sem Pál nem mondja.

<sup>18</sup> Az 1Kor 15,8-ban található „Ektróma” kifejezés, olyan újszülöttre utal, akinek édesanyja a szülés után meghalt.  
<sup>19</sup> Pl. 2Kor 12.

<sup>20</sup> Vö. FARKASALVY, D., *Bevezetés az újszövetségi szentírás könyveibe*, Budapest 1994, 229.

<sup>21</sup> 1Kor 11,17–34.

<sup>22</sup> 12. fejezet.

<sup>23</sup> 1Kor 8–10.

zító elv a lelkiismeret, de Pál a lelkiismeretet sem abszolutizálja. A lelkiismeret téves is lehet, ezért kinek-kinek össze kell vetnie saját döntéseit mások lelkiismereti döntésével mint vonatkoztatási ponttal. Senki sem teheti meg önmagát abszolút normának, és nem botránkoztathatja meg a másikat.

Az erkölcsi ítélet során disztingválni is kell. Nem ugyanaz, ha valaki az áldozati állatok húsából a pogány templomban eszik, vagy vendégségben, egy magánháznál fogyaszt a piacon kimért áldozati hús maradékából készült étekből.

Az egyén alkalmasint egy magasabb szempont miatt le is kell, hogy mondjon jogairól. Ez lehet a másik vagy a közösség java. Ezt különösen is fontos ma hangsúlyoznunk, amikor az egyén jogait mindenek fölé helyezik.<sup>24</sup> A jogok és lehetőségek el is sodorhatnak. Az „erőseknek” és magukban biztosaknak is óvakodniuk kell attól, hogy ne kerüljenek túl közel a pogány miliőhöz; nem lehet tudni, befolyásuk meddig terjed, és mikor hat károsan: „*Aki áll, vigyázzon, hogy el ne essék!*” (1Kor 10,12)

A két *Korintusi-levélből* leszűrhető a legfőbb eligazító elv is, ami az igazságossággal és okossággal párosult SZERETET. A szeretet megköveteli az igazságosságot, az igazságosság pedig a szeretetet. Nem lehet igazság ott, ahol nem érvényesül a szeretet, ezért a keresztények nem pereskedhetnek egymással, inkább viseljék el szeretettel az igazságtalanságot. Hogyan lehetne nyugodt és boldog, erővel is érvényt szerezve igazának az, aki ezzel szenvedést okoz testvéreinek?<sup>25</sup>

A szeretet megköveteli az okosságot is, az okosság pedig a szeretetet. A tudás, mely felfuvalkodottá tesz, rombol; a szeretet azonban mindig építeni akar. Ezért – visszatérve a bálványoknak áldozott állatok problematikájához – Pál tanítása alapján helyesebb azt mondanunk: „*Inkább sosem eszem húst, csakhogy testvéremet meg ne botránkoztassam.*”<sup>26</sup> Végül csak röviden utaljunk itt az első levél 13. fejezetének *Szeretethimnuszára*, amely minden karizma fölé emeli a szeretetet.

A korintusiak tehát egyszer megosztottak, ezért az apostol az egységre buzdít, más-kor nagyon is egységesen mindenkire érvényes módon ítélnék, ilyenkor disztingválásra ösztönöz: az erkölcsi alapelvek alkalmazásánál tekintetbe veszi a körülményeket. Vagyis Pál teológiai gondolatait a kontextus alapján kell értelmezni, így jutunk el a konkrét szövegelemzéstől az egyetemes alapelvekig.

De Pálnak nemcsak a levelei alapján egyetemesen leszűrhető erkölcsi-teológiai alapelvei maradtak meg az utókornak, hanem a munkamódszere is. Hisz az egyház ma sem csak elveket sulykol és kürtől bele vakon és süketen a nagyvilágba, hanem dialogizál a kor erkölcsi és teológiai kérdéseivel: konkrét kérdésekre konkrét válaszokat adva.<sup>27</sup>

### 3. PÁL TEOLÓGIAI GONDOLATAINAK FEJLŐDÉSE LEVELEIBEN

A hagyomány 14 levelet tulajdonít Pálnak, bár a *Zsidó-levél* páli eredetét már az egyház-atyák is megkérdőjelezték, ma pedig senki sem hiszi annak. A többi levél némelyikével kapcsolatban kételyek csak a modern kortól állnak fenn. Hét levél hitelességét általában elismerik. Ezek a *Római-*, *1–2. Korintusi-*, *Galata-*, *Filippi-*, *1. Tesszalonikai-* és a *Filemonhoz írt levél*.

<sup>24</sup> Az ember sokszor jogot formál helytelenül olyasmire is, ami valójában ajándék: pl. a gyermek.

<sup>25</sup> 1Kor 6,1–11.

<sup>26</sup> 1Kor 8,1–13.

<sup>27</sup> Vö. QUESNEL, M., *Paolo e gli inizi del cristianesimo*, 35–52.



Hármat általánosan nem páli eredetűnek tartanak: *Efezusi-*, *1. Timóteus-*, *Tituszhoz írt levél*. További hármat a többség elutasít, de némelyek védelmükbe vesznek: *Kolosszei-levél* (amely mintaként szolgált a nem hiteles *Efezusi-levél*hez, amely az előző bővebb magyarázata a pogányok számára), a *2. Tesszalonikai-* és a *2. Timóteus-levél* is származhatott Páltól.

Mindenesetre Pál aktív levelezése biztosan csak mintegy 15 évre tehető (Kr. u. 50–64, 67). Ennyi idő alatt változik az ember, de a közösségek és problémáik is eltérőek voltak. Az első írások inkább mozgalmas levelek, a későbbiek értekezés jellegű episztolák. A *Római-levél* esetében pedig egy, még személyesen nem ismert közösségnek ír, ezért a zsidókkal való vitái itt egy gyönyörű értekezéssé szelídülnek a zsidóság szerepéről Isten tervében.<sup>28</sup> Minden téma nem kerül elő minden levélben. Teológiai folyamatosság, fejlődést csak az alábbi témákban találunk.

### 3. 1. A páli eszkatológia

Az *1. Tesszalonikai-levél* színpadiasan írja le a világ végének bekövetkezését, amelyben az érzékeknek fontos szerepe van.<sup>29</sup> Amit hallunk majd az egy *kiáltás* lesz. A görög *kleusma* nyers hangot jelent, amivel primitív emberek hívják fel valamire a figyelmet, vagy amivel állatokat hívnak. Hallható lesz továbbá az arkangyal hangja és az Isten trombitája.

Amit pedig a látás által fogunk majd fel, azok *teofánia* jellegű elemek: a felhő, tűz, a halottak feltámadása és az élőkkel együtt a felhőkben való elragadtatása.

Magyarázatként Pál a 15. versben az „Úr szavára” hivatkozik, és nem saját vélekedésére alapoz, sőt az egész eseményben kiemelt szerepe van Krisztus eljövételének. A mennyei hangok és jelek kíséretében az Úr mint főszereplő leereszkedik az égből: magával ragadja a feltámadottakat és az életben maradottakat, és a felhőben felemelkedik velük.

Pál közeli eseményként tekint az eszkatonra, megdöbbenő a konkrét leírás. Mint-ha mindez az élő címzettekre vonatkozna, nem egy távoli végidőkről szóló biztos látomásnak tűnik. A háttérrel kutatva kiderül, hogy ami miatt Pál a témával foglalkozik, az a tesszalonikaiak aggodalmaskodása az elhunytak sorsa miatt.<sup>30</sup> Az egész színes leírás is erre a kérdésre adott válasz, ami egy mondatban is összefoglalható: „A most élők nem előzik meg a végső napon a rég elhunytakat.”

Az *1. Korintusi-levél* más irányból közelíti meg a kérdést.<sup>31</sup> A korintusiak nem az elhunytak sorsa miatt aggódnak, hanem a feltámadás lehetőségét vonják kétségbe. Ennek alapja a görög filozófia lehetett, amely a testet negligálja, és a lelket helyezi előtérbe. A test valami rossz, amitől szabadulni kell, a feltámadás tehát nem lehet célja a lelki embernek.

Pál az egész 15. fejezetet a feltámadás kérdésének szenteli. Először is Krisztus halálát és feltámadását bizonyítja, tanúkra hivatkozva. Ha Krisztus feltámadását elfogadjuk, hogyan vonhatjuk kétségben a halottak feltámadását.<sup>32</sup> Ha Krisztus nem támadt föl, hiábavaló a hitünk, és hiábavaló az igehirdetés. Az első feltámadott tehát Krisztus, az ő eljöv-

<sup>28</sup> 10–11. fejezet.

<sup>29</sup> 1Tessz 4,13–18.

<sup>30</sup> 1Tessz 4,13.

<sup>31</sup> 1Kor 15,51–52.

<sup>32</sup> 15,12.

vetelekor feltámadnak mindazok, akik övéi. Arra a kérdésre pedig, hogy mi módon, és milyen testben lesz a feltámadás, a mag hasonlatával válaszol az apostol.<sup>33</sup>

Az 51. versből kezdődően írja le magát az eseményt, és itt találunk párhuzamot a *Tesszalonikai-levél*lel. A jelenet leírása kevésbé színpadias; amit már ismerünk, az a trombitaszó. Nem utal Krisztus leereszkedésére, s az emberek sem emelkednek fel vele. Nem utal Krisztus szavára, hanem egy „titkot árul el”. Ez a titok kezdettől fogva el van rejtve Istenben, és most az apostol kinyilatkoztatja.<sup>34</sup> Az esemény itt is közeli, hiszen az olvasók részesei lesznek az apostollal együtt. Lényeges különbség az „elváltozásra” utalás: az élők „elváltoznak”. Vagyis a „végleges test” nem azonos a „földi testtel”, mint ahogy korábban érvelt: a kalászban lévő búza sem azonos a földbe vetett maggal, és minden élőlénynek és teremtménynek más a teste.<sup>35</sup>

A későbbi levelek nem foglalkoznak ilyen részletesen az eszkatológia kérdésével. Sokkal inkább a jelen problémái felé fordulnak, és a vég egyre távolabb kerül. A nagy levelekben Pál megkülönbözteti a „megigazulást”, ami a jelen földi állapotra vonatkozik, és a hit által lehet elnyerni, és az „üdvösséget”, valamint a jövőendő „dicsőséget”, ami a jövő reménysége, de nem értekezik róla.

Ez a distinkció közelebb kerül a fogságban írt levelekben. A *Kolosszei-levél*ben az „üdvösség” egy mindent átható globális valóság, ami a jelenre is hat, hiszen már „meghaltunk” és „feltámadtunk” Krisztussal (Kol 2,20; 3,3). Így az ember – bár élete megjelenésében földi marad – a mennyei cél összefüggésében él és cselekszik.

A 2. *Tesszalonikai-levél* eszkatológiája, amely homlokegyenest ellentmond az első levélnek, már egy későbbi, Pál utáni kor problémájára ad választ. Az első század végén a keresztényüldözés kiterjedt az egész birodalomra.<sup>36</sup> A kereszténység tragédiája az egész világ eszkatónját vetítette előre, amit más írás is tükröz.<sup>37</sup> Mindez alkalmat adhatott a félreértésekre, főleg a tértelenségre. A levél ezzel száll szembe: „Aki nem akar dolgozni, ne is egyék.” (3,8–12)

### 3. 2. A keresztség kérdésének alakulása

Pál több levelében is tesz említést a keresztségről, de hosszabb értekezés nélkül, a gondolati kibontakozás a témával kapcsolatban több levélen át jól követhető.

Az 1. *Korintusi-levél* a megosztottság kapcsán említi: „Vajon részekre osztott-e a Krisztus? Vajon Pál feszített-e meg érettetek, vagy Pál nevére kereszteltettek-e meg?” (1Kor 1,13). A keresztség annak a Krisztusnak nevében történt, akit értünk megfeszítettek, tehát a megkereszteltet az érte megfeszített Krisztussal hozza közösségbe. „A nevére”, *eis to onoma*, szókapcsolat az idézett mondatban, eredeti jelentésében „kereskedelmi” kifejezés. Eszerint keresztségünk „ára”, nem Pál volt, hanem Krisztus és az ő keresztáldozata.<sup>38</sup>

<sup>33</sup> 15,37.

<sup>34</sup> Ez egybecseng az evangéliumi részlettel, ahol Jézus szerint az eszkatón elérékezésének napja a Mennyei Atya titka (Mt 24,36).

<sup>35</sup> 15,35–44.

<sup>36</sup> Domitianus Kr. u. 93-tól.

<sup>37</sup> 1–2 *Péter-levél*, *Jelenések könyve*.

<sup>38</sup> Ezt az értelmezést alátámasztja egy későbbi mondat is: „drága áron vásároltattok meg” (6,20).

A *Római-levél* folytatja ezt a gondolatsort. A keresztséget szintén Krisztus kereszthalálával hozza kapcsolatba<sup>39</sup>, de a halálban ezúttal a megkeresztelt is osztozik: „*Eltemetettünk azért övele együtt a keresztség által a halálba: hogy miképpen feltámasztatott Krisztus a halálból az Atyának dicsősége által, azonképpen mi is új életben járjunk.*” Az „eltemetkezés” Krisztussal ontológiai tény, ami a keresztséghez kötődik, a „feltámadás” azonban lehetőség és feladat, hogy úgy éljünk, mint akik Krisztussal feltámadtak.

A *Kolosszei-levél* befejezi a gondolatsort. A feltámadás itt már nem feladat, hanem ontológiai valóság: a keresztségben „*feltámadtunk a hit által*” (2,12). Újdonság, hogy a keresztséget a körülmétkedéssel állítja párhuzamba, ami a szövetséghez tartozás jele. Hangsúlyozza a bűnök eltörlését, amit a keresztség eredményez: „*Azáltal, hogy eltörölte a parancsolatokban ellenünk szóló kézírást, amely elleniünkre volt néküink, és azt eltette az útból, odaszegezvén azt a keresztfára*” (2,14).

### 3. 3. Pál és a törvény

A kérdéskör a kereszténység és a zsidóság, az Ó- és az Újszövetség kapcsolatát érinti. Pál megítélése ebben a kérdéskörben meglehetősen végletes. Egyesek szerint a zsidó erkölcs folytatója, megőrzi a Tóra alapvető parancsait a keresztények számára, mások szerint antinomista: egy törvények nélküli erkölcsi rend védelmezője. Van, aki azt mondja Pál-ról: hiteles farizeus, aki tökéletes összhangban van az első századi zsidóság szellemi felfogásával. Ezzel ellentétes vélekedés szerint Pál egyáltalán nem érti, és félremagyarázza korának zsidó felfogását. Sőt egyesek Pál zsidó voltát is kétségbe vonják.<sup>40</sup>

A *Római-levél*ben a 2,12–13 versek pozitív tartalmat adnak a törvénynek: a zsidók a törvény megtartása szerint ítéletnek meg, a pogányok pedig a törvény ismeretének híján a természetből felismert, a szívükbe írt törvény szerint. A 3. fejezet 20. verse szerint viszont: senki sem válik igazzá Isten előtt pusztán a törvény megtartása alapján. Ezzel készíti elő a hitből fakadó megigazulás témáját.

Mégsem helyezi hatályon kívül a törvényt, hisz maga a törvény is azt mondja Ábrahámról: „*Hitt Istennek, és ez szolgált megigazulására*” (Ter 15,6 in Róm 4,3). Tehát a törvény érvényben marad, mert igazolja a hitből fakadó megigazulás tételét. Tény azonban, hogy a törvény pusztá létével provokál a törvényszegésre<sup>41</sup>, így a bűnhöz kapcsolódik<sup>42</sup>, aki pedig hisz Krisztusban kiszabadult a bűn és ezzel együtt a törvény befolyása alól. Létezik tehát Pál szótárában a „*bűn és halál törvénye*”<sup>43</sup>, ám létezik egy másik is: az „*Isten törvénye*”<sup>44</sup> és a „*Lélek törvénye*”, amely éppen megszabadított a bűn és a halál törvényétől.<sup>45</sup>

A 10 fejezetben, a zsidóság szerepéről értekezve Pál Jézust a törvény „*telosz*”-ának nevezi. A görög kifejezés többértelmű: lehet „*cél*”, vagyis a törvény Jézushoz mint cél-

<sup>39</sup> 6,3.

<sup>40</sup> Jelentősebb művek ebben a témakörben: HÜBNER, H., *Das Gesetz bei Paulus*, Göttingen 1978; SANDERS, E. P., *Paul and Palestinian Judaism, A Comparison of Patterns of Religion*, Philadelphia 1977; UŐ., *Paul, the Law, and the Jewish People*, Philadelphia 1983; RÄISÄNEN, H., *Paul and the Law*, Tübingen 1983; QUESNEL, M., *Une lecture de l'Épître aux Romains*, Paris 1998.

<sup>41</sup> Róm 4,15.

<sup>42</sup> Róm 5,13.

<sup>43</sup> Róm 7,23.

<sup>44</sup> Róm 7,22.

<sup>45</sup> Róm 8,2.

hoz vezet el; és lehet „vég”, eszerint Krisztus megjelenésével a törvény szerepe véget ért. Mindkét értelmezés azt mondja, hogy Krisztus a Tóra helyébe lépett.

A *Galatákhöz írt levél* szerint a törvényt időben megelőzi az „ígéret – *epangelia*”, amit Ábrahám kapott. A törvény tehát, amely 430 évvel később követi az ígéretet, nem törli azt el, sőt alá van neki rendelve.<sup>46</sup> A törvény szerepe csak időleges: mint rabszolga pedagógus neveli a felcseperedő népet a szabad gazda megbízásából. Krisztussal azonban a pedagógus-rabszolga szerepe véget ért, Ő elhozta nekünk a „felnőttkort” és az ezzel járó szabadságot.<sup>47</sup> Pál számára csak egy törvény van a *Galata-levél* szerint: Krisztus<sup>48</sup>; vagyis a legalizmus, a parancsok és szabályok ismételtetése helyett egyetlen egyetemes normát állít élénk: KRISZTUST. A két levél konklúziója itt találkozik: a törvényt felváltja Krisztus.

#### 4. SZENT PÁL GONDOLATAINAK TOVÁBBÉLÉSE A DEUTEROPAULINIZMUSBAN

Szent Pál írói hatása túlmutat az eredeti kánoni leveleken. A kánon sem őrzött meg mindent. Tudunk elveszett levelekről: az *1. Korintusit* megelőző levél<sup>49</sup>, a „*Könnyek levele*”<sup>50</sup>; és ha hiteles a *Kolosszei-levél*, akkor a *Laodiceai-levél*<sup>51</sup>.

A kánoni levelek közül pedig több esetében, a Pál utáni korra jellemző problémák vetődnek fel, ami a szerzőséget inkább Pál tanítványai körének vindikálja. A *2. Tesszalonikai-levél*ről már beszéltünk az eszkatológia és az egyházüldözések kapcsán. Az úgynevezett *pasztorális levelek*<sup>52</sup> az egyház szervezetével foglalkoznak, és azokban a Pál utáni korra jellemző egyházi tisztségviselők és feladatok jelennek meg. Igaz, a *2. Timóteushoz írt levél* páli eredetét sokan védelmezik, legalább részlegesen, mert sok benne a személyes elszólás.<sup>53</sup>

A *Kolosszei-* és az *Efezusi-levél* az újszövetségi krisztológia és ekkleziológia csúcsa. A *Kolosszei-levél* páli eredetét sokan vélelmezik, bár az abban hangsúlyosan előforduló „egyház – *ekklésia*” szót, Pál leveleiben mindig a helyi egyházra alkalmazta, itt viszont egyetemes jelentést kap. A levél stílusa is sokban különbözik a mindenki által hitelesnek elismert levelekétől. Néhány egyéb terminus, amely megtalálható ugyan más levelekben is, azoktól eltérő színezetet kap a *Kolosszei-levél*ben, így pl. a „fej” a „test”, a „teljesség”, „gazdagság” és a „misztérium” kifejezések. Ugyanakkor hiányzik belőle sok, tipikusan páli kifejezés: „hinni”, „törvény”, „dicsekedni”, „közösség”, „bűn” és a „testvéreim” megszólítás, amelyet egyedül Pál alkalmaz a leveleiben. A levél Krisztus-ábrázolása kozmikus-univerzális. Krisztus „a teremtés kezdete és célja” (1,15–16), „a feje minden hatalomnak és fejedelemségnek” (2,10), „a testnek, az egyháznak a feje” (1,18), „Isten misztériuma, amely kezdettől fogva megvolt elrejtve, és most kinyilatkoztatott” (1,26). A levél a megváltott világot is egyetemesen ábrázolja, ami a kiengesztelés műve által va-

<sup>46</sup> Gal 3,14.

<sup>47</sup> Gal 3,24.

<sup>48</sup> Gal 6,2.

<sup>49</sup> Az 1Kor 5,9 utal rá.

<sup>50</sup> A 2Kor 2,4 utal rá, egyesek beépítve vélik a *2. Korintusi-levél*ben.

<sup>51</sup> A Kol 4,16 utal rá. M. E. Boismard ezt felfedezni véli a kánoni *Kolosszei-levél*ben: *La lettre de saint Paul aux Laodicéens retrouvée et commentée*, Paris 1999.

<sup>52</sup> Tit, 1–2Tim.

<sup>53</sup> Pl. a *Kápusznál* Troászban hagyott köpenyre való utalás (2Tim 4,13).

lósult meg: Krisztus kiengesztelte Istent a világgal, és kiengesztelte egymással az emberiséget is.<sup>54</sup>

Az *Efezusi-levél* még ennél is határozottabban fejezi ki a világ egységét Krisztusban és Istenben. A kiengesztelődés végbement Krisztus által Isten és a világ között. Az emberiséget elválasztó válaszfalak is leomlottak, nincs többé zsidó és pogány, hanem csak egy nép van Istenben és Krisztusban az egy Lélekben.<sup>55</sup> A kiengesztelődés gondolata egyébként már a 2. *Korintusi-levél*ben is megjelenik, ahol Pál magát és munkatársait a kiengesztelődés munkatársainak tekinti: „*Krisztus követségében járunk, Isten maga kér általunk: Krisztusért kérünk, engesztelődjete ki Istennel.*” (2Kor 5,20)

És a sor nem áll meg az újszövetségi iratoknál. A mai napig – kétezer évet átölelően – aligha találunk keresztény forrást, amely ne utalna valamilyen módon Szent Pálra, és ne idézné gondolatait. Így válik alakja és tanítása egyre egyetemesebbé, és lesz az egykor élt konkrét egyházközségek lelkipáztora az egész világ apostolává.

<sup>54</sup> Pogányok-zsidók; Kol 1,19.

<sup>55</sup> 4,4-6.

## Riport dr. Tarjányi Bélával

■ Idén húsz esztendeje, hogy 1989-ben új állami törvény született az egyesületek alapítására és működésére vonatkozóan. Ez adott lehetőséget arra, hogy számos lelkes szakember és pártoló személy karunk senior professzora, Tarjányi Béla vezetésével közös munkába kezdjen, s a következő évben megalapítsa a Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulatot. Folyóiratunk mostani számában dr. Tarjányi Bélát, az Újszövetségi Szentírás-tudományi Tanszék vezetőjét kérdeztük életéről, pályájáról.

**Professzor úr! Hogyan emlékszik vissza gyermekkorára? Bátyja is a papi hivatást választotta – milyen emlékeket őriz a családjáról, az otthonról, az útnak indulásról? Melyek hitének és a Szentírás iránti szeretetének alapjai?**

A Bugac és Orgovány közötti tanyavilágban, egy kis, falucskának sem nevezhető külterületen, Zöldhalompusztán születtem. Meghatározó volt a kezdetektől fogva, hogy szüleim meggyőződéses vallásos emberek voltak. Édesapám részéről ez még fokozottabb volt, mert egyik öccse pap lett, két nővére pedig apáca. Napi imádság rendszerességgel volt otthon, ez teljesen természetes volt. Abban az időben ez nem volt közvetlen kapcsolatban a Szentírással, hanem a szentmiséken, a vallásgyakorlaton, az otthoni imákon keresztül éltük a hitünket. Kiemelten szép emlék volt a halottak napja. Nagyon messze volt a temető, ezért otthon emlékeztünk meg a halottainkról. A konyha földjén nedves homokból kis sírhantot emeltünk, gyertyát gyújtottunk, s ott imádkoztuk el a halotti imádságot.

Papjainkkal nagyon jóban volt a család. Kicsi koromban is mondtam már, hogy pap akarok lenni. Miért? Azért, mert a pap bácsi mindig szép ruhában jár, és mindenkit tegez. Kiskoromban ez lenyűgözött, hiszen én folyton rongyos ruhában jártam.

Nem biztos, hogy a papság felé indultunk volna, még a családi hagyományok ellenére sem. Amikor bátyám megszületett, édesapám magyaros ruhába öltöztette, kis kocsit csinált neki. Úgy gondolta, majd mintagazdálkodót farag belőle. De aztán jött egy hatalmas árvíz, ami mindent tönkretett, majd elért minket a front is. Ekkor már négy gyermek volt otthon, sokat nélkülöztünk. Édesapám ekkor feladta a mintagazdaságot, és attól kezdve azon volt, hogy mind a négy gyerek tanuljon. Természetesen pénz nem volt. A bátyám csak úgy tudott elindulni, hogy ismeretség révén elszegődött Balassagyarmatra kisinasnak, így a szolgálat mellett tanulhatott. A szomszédok gúnyolódtak, hogy édesapám nyomorúságában taníttatni akarja a gyermekeit. Ráadásul a Rákosi-korszakban kuláknak minősítették, mert harminc hold földje volt (az nem számított, hogy ez homokos föld volt, ami nem sokat ér). Mindent elszedtek, a család immár harmadszor veszített el mindent.

Legkisebbsként a pap nagybácsi, az apáca nagynénék, a kispap báty és az otthoni hangulat hatására megváltam önmagammal a harcot, és meghoztam a döntést, hogy pap leszek. Így indult a hivatásom – a Gondviselés megadta, hogy a családi háttér és a bátyám példája támogasson a döntésemben.

Pont akkor jelentkeztem, amikor a budapesti szemináriumot éppen szétverték. Grósz érsek úr úgy döntött, hogy jöjjenek Pestre, mert a gimnáziumban jó tanuló voltam, bár én a bátyám miatt szerettem volna Egerbe kerülni. Ám a püspök atyák fel akarták tölteni a Központot, mi voltunk az első teljes évfolyam. Így kezdődött meg a tudományos irányulásom. Az igazság az, hogy papként szívesen mentem volna szerzetesnek, de nem lehetett. Viszont a lelkipásztori munkához nem éreztem olyan nagy ügyességet önmagamban abban a két évben, amíg káplán voltam. Szívesen végeztem a szolgálatot, de én igazából – ha nem pap lettem volna – tanár szerettem volna lenni. Budapesten a hatodévfélig végén ledoktoráltam. A néhány évvel korábban újraindult római Pápai Magyar Intézetnek hallgatókra volt szüksége, így engem, az akkor egy éve doktorált fiatal papot is kiküldtek.

■ **Sok tudósnál azt látjuk, hogy pályája során nem egyszer kanyarokon, vargabetűkön keresztül érkezik el ahhoz a témához, amely aztán majd tulajdonképpeni szakterülete lesz. Professzor úr esetében ez nem így volt. Ha megnézzük pályáját, azt látjuk, hogy tulajdonképpen a doktori disszertációjától (amelyet Szörényi Andornál írt *Az Emberfia teológiája az Újszövetségben* címmel) mai feladataiig egyenes, igen cél-tudatos út vezet. Mi magyarázza a Szentírás, az Újszövetség melletti döntését? Voltak tanárai, akik ebben irányították? Esetleg személyes motivációból fakadt ez az elhatározás?**

Érdekes kérdés. El kell mondanom, hogy ennek volt előzménye. A gimnáziumban nagyon szerettem a matematikát. A legjobb matematikus voltam az osztályban, matematika szakra is jelentkeztem, amikor még nem döntöttem, pap leszek-e vagy egyetemre megyek. Végül a szemináriumba jöttem, s az egyik antikváriumban megtaláltam egy matematikakönyvet, mondván, hogy majd megtanulom – végül ki sem nyitottam. Amikor a Hittudományi Akadémiára beiratkoztam, akkor a nyelvek tanulása ragadott meg. Szervezett nyelvórákra sohasem jártam, de megtanultam olaszul, angolul, németül, olvasok franciául, és természetesen elsajátítottam a bibliai nyelveket, a hébert, görögöt, arámit és szírt, azután Rómában ehhez jött még a kánaáni, az ún. ugariti nyelv. Ezekben nagyon el tudtam mélyedni, s nagyon érdekelték is. A nyelvek révén jutottam el a Szentíráshoz. Természetesen volt támogatásom: Szörényi Andor professzor. Volt még egy titkos barátom: Mócsy Imre, aki mellettem állt és nagyon szeretett, jóllehet neki kellett volna a helyemen professzorként működnie, de ez akkor nem volt lehetséges. Igazi bensőséges barátjává fogadott, segített tanácsaival. Kezdő professzorként sokszor találkoztam vele. Végül a biblikus írásait rám hagyományozta, és én rendeztem azokat saját alá. Ezek életében nem jelenhettek meg, üldözött írásoknak minősültek.

A Bibliához lépcsőfokokon keresztül érkeztem tehát el: matematika, nyelvek, szentírásstudomány, és végül maga a Szentírás. Amikor Szegedre kerültem teológiai tanárnak (1970–1971), akkor mindkét tárgyat taníthattam, de amikor Budapestre jöttem, akkor hat éven át az Ószövetséget tanítottam. Amikor azonban az Újszövetség Tanszék megüresedett, átjöttem (1976), ám azóta is fontos és hasznos, hogy tanárként az Ószövetséggel is foglalkoztam. Be kell vallanom, nem annyira a szakirodalmat búvárkodó ember vagyok, aki összegyűjti és közvetíti mások okos véleményeit, hanem szeretek magam rájönni dolgokra. Úgy érzem, hogy sok eredeti meglátást, gondolatot sikerül

közreadnom a tanítványaimnak. Kevés megjelent könyvemben talán szélesebb rétegeknek is sikerül közvetítenem egy megközelítési módot, amikor a Szentírást nem kivesézzük, hanem hagyjuk ránk hatni. Egyfelől a maga eredeti szintjén, vagyis hogy megírásakor mit jelentett a szöveg, másfelől pedig hogy mit jelent most nekünk. A legfőbb célom az, hogy a mai keresztényt gazdagítsam, és segítsen abban, hogy a Szentírásban megtalálja a maga fényét, kincseit. Nem annyira a tudományos elemzés az én profilom, hanem a hallgatók, az emberek segítése abban, hogy a Szentírás által gazdagodjanak.

■ **Minden bizonnyal ennek a szándéknak a szülőtte a Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat is, amely 1990-ben kezdte meg működését. Voltak esetleg minták, külföldön látott modellek, amelyek alapján megszületett? Mi adta az ösztönzést? Visszatekintve a két évtized munkásságára, mit tart a legnagyobb gyümölcsnek, a legfontosabb eredménynek?**

1933-ban, a náciizmus idején Németországban indult el egy bibliaolvasó mozgalom, a bibliaapostolság. Ennek az volt az oka, hogy az embereket, a fiatalokat üres propagandával szédítették. Ezzel szemben szerették volna a papokat a Biblia tanításával megerősíteni, illetve felhívni a fiatalság figyelmét a Szentírára. Ezt követte az osztrák és a svájci biblia-társulat. Ezután került sor a II. Vatikáni Zsinatra, amely 1965-ben a *Dei Verbum* kezdetű dogmatikus konstitúcióban egy lélegzetelállító dolgot mondott ki. Azt kérte a hívektől, hogy rendszeresen olvassák a Szentírást. Azok után, hogy ezt régebben – a protestantizmustól való félelemből – szinte tiltották, ez egy óriási lépés volt. Mindez önmagában csak egy mondat, azonban a zsinat utáni időben az egyház gondoskodott arról, hogy legyen egy olyan szerv a katolikus egyházban, amely a bibliai lelkipásztorkodást mozdítja elő. Ezért létrehozták a katolikus biblia-szövetséget, amelynek legfőbb célja az, hogy szorgalmazza minden országban a bibliatársulatok létrejöttét. Így a helyi egyházakban lehet buzdítani a Szentírás használatára minden szinten. Ehhez persze segédeszközök, olcsó bibliák kiadására is szükség van. A zsinat után 50–60 országban alakult ilyen bibliatársulat. 1972-től mint biblikus professzor meghívást kaptam a közép-európai bibliatársulatok összejöveteleire. Ebben az időben anyagi támogatást is kaptam biblikus szakkönyvekre s az 1973-as magyar katolikus szentírásfordításhoz. Magyarországon azonban nem lehetett létrehozni egy ilyen társulatot, ezért hát én minden évben mentem, és irigykedtem. 1989-ben új törvények születtek, és ezen felbuzdulva összehívtam 50–60 barátomat, akikkel elhatároztuk, hogy itt is legyen bibliatársulat. Egyöntetű volt a döntés. Meghívtam professzorokat is, ők is támogatták. Nem könnyen, de végül megalakult a bibliatársulat, s attól kezdve működünk. Több dolgot is kiemelnék a számos kezdeményezésből.

Először megmentettük a Káldi-féle bibliafordítást az enyészettől. Évszázadokon át ez volt a katolikusok bibliája Magyarországon. Amikor a Szent István Társulat új fordítást készített, ezt kezdték elfelejteni. Az 1989-es fordulat után szerettem volna olcsón nagy mennyiségben Szentírást kiadni, s ekkor még kaptunk külföldi támogatásokat. Azonban én más szövegét nem adhatom ki, így hát azt mondtam, hogy a Káldi-féle szöveget kellene kijavítani, hiszen annak már nincs jogdíja. Egy püspök atya erre azt mondta: a Káldi-fordítás a *Vulgatából* született, azóta azonban a zsinat létrehozta a *Neovulgatát*, amely a legtökéletesebb szakmai eszközökkel készült el. A szándék az volt, hogy ez legyen a mérce minden más katolikus fordítás számára. Miért ne dolgozhatnánk át a Káldi-szöveget a *Neovulgata* alapján? A munkában nagyon sokat segített Nemeshegyi Péter jezsuita atya, aki akkor már itthon volt, valamint nyolc professzor. Óriási dolog volt, hogy saját kiadású, egy régi, veretes fordításból felújított Bibliát árusíthattunk.



Előtte a Békés–Dalos-féle Újszövetséget adtuk ki közösen a bencésekkel, hetvenforintos áron. Sok plébánia még akkor „bespájkolt”, s most is ebből él. A katolikus Biblia ekkor nagy formátumú volt, a mi ötletünk volt, hogy hordozható méretben nyomtassuk ki. Ezt az újítást azóta más kiadók is átvették. Mintegy hússzezer Újszövetséget vittünk ki a határokon túlra, teljes Szentírásból pedig legalább tízezret.

A másik: mintegy hatvan alkalommal rendeztünk bibliaapostol-képző tanfolyamot, amely péntek estétől vasárnap estig tart. Papok, hitoktatók, érdeklődők, lelkeségi mozgalmak vezetői és tagjai vettek részt ezeken. A közösségi bibliaolvasás különböző formáit tanultuk, és a résztvevők egy gyűjteményes kötetet is kaptak, amelyben ezek a módszerek vannak összefoglalva. Ez azért jó, mert így szorgalmazni tudjuk nem csak az egyéni, de a közösségi bibliaolvasást is. Ne csak a pap prédikáljon róla, de a közösségek, családok, baráti körök, lelkeségi mozgalmak is tartsanak rendszeresen közös bibliaolvasást. Mi ehhez eszközt is adunk a kezükbe. Egy alkalommal a szegedi kispapoknak rendeztük meg az előljárók meghívására ezt a tanfolyamot, s az egyikük fel volt háborodva: mi a csudának töltjük ezzel az unalmas dologgal az időnket? Pár hónap múlva kikerült egy plébániára, s nem sokkal később érkezett a levél: köszöni, hogy akkor ezen részt vehetett, mert nem tudna most mit kezdeni az ottani csoportokkal.

A Biblia Éve csúcspont volt. Mintegy hetven helyen tartottam előadást az egész országban, hasonlóképpen munkatársaim és kollégáim is számos helyre eljutottak. Reklámanyagot adtunk ki, arany bibliát, családi bibliát, a *Márk-evangéliumot* újság formátumban, emellett néhány hasznos kiadványt. Fél áron árusítottuk a Bibliát – így most már tele van az ország vele.

Nincs nagy reklámja a Bibliatársulatnak, de azt hiszem, hogy ez a húsz év kevesebb lett volna sok szempontból, ha nem tevékenykedtünk volna. Engem, a tanárt is ez csúsztat el a szakmai területeken a Biblia lelki tartalmának feltárása felé. Személy szerint úgy érzem, hogy jó irányba segített az, hogy belekeveredtem a bibliatársulati munkába. A magyar egyháznak biztos nem váltunk kárára.

■ **Egy szempont azonban még kimaradt: professzor úr 2002-ben megkapta a Cigányságért-díjat. El kell mondanunk, hogy az, amit Magyarországon szakemberek és elkötelezett munkatársak egy kis köre végbevitt, vagyis hogy megjelent egy cigány nyelvre lefordított Szentírás, nem csak országos, de valóban világszinten is rendkívüli jelentőségű esemény. Hallhatnánk erről pár szót?**

A cigányság problémáját mindenki érzi, tapasztalja Magyarországon. Én soha nem voltam ellenük, káplánként a cigánygyerekektől tanultam számolni, és megdöbbenve hallottam, hogy a göröggel majdnem azonosak a tőszámneveik. Ez lenyűgöző, de a dolog ennyiben maradt. Később érintőlegesen foglalkoztam a szanszkrit nyelvvel, de a tanárság és a bibliatársulat mellett eszembe sem jutott ez a kérdés. Egyszer azonban beállított egy fiatalember azzal a felvetéssel, hogy ő lefordítja cigány nyelvre a Szentírást, csak a költségeinek a megtérítését kéri. Azt mondtam, rendben van, de kezdje először két evangéliummal. Bár a munkatársak körében többen kételkedtek benne, hogy a munka el fog készülni, végül mégis az előre rögzített határidő előtt hozta az anyagot. Amikor belenéztem, rögtön fel tudtam mérni, hogy ez tényleg cigány nyelven van. Mi ugyanis a probléma? Az, hogy a cigányoknak viszonylag kevés szavuk van, náluk nem volt nyelvújítás. Ebből kifolyólag minden országban úgy beszélnek, hogy használják a saját szavaikat, s amire nincs szavuk, arra az adott nyelv kifejezéseit. Magyarországon a szókincsük jelentős része magyar. Ugyanez megfigyelhető német vagy francia nyelvterületen is. Én azt mondtam, hogy ne

használjon magyar szavakat, ezek helyett inkább nemzetközi kifejezéseket alkalmazzon. Így lett a családból familia, mert Magyarországon azt mondják: „családó”. A gyümölcs szó nem létezik náluk, ismerik az almát és a körtét, de nem tudnak elvonatkoztatni. Ezért a fordításban megszületett a „fruktó”. Ez nehézségeket vet fel, de nem volt más megoldás. A munka haladt előre. Először az Újszövetség jelent meg kétnyelvű kiadásban. Ezt az akkori oktatásügyi miniszter és az akkori cigány önkormányzat támogatta. A könyvbemutatót a miniszter tartotta az önkormányzat vezetőjével közösen. Megígérték, hogy teríteni fogják az országot, de erre sajnos már nem került sor. Ekkor kaptam meg a *Cigányságért*-díjat.

Ezután folytatódott a fordítás. Azt mondtam, hogy akár a föld alól is előteremtjük a költségeket. Összességében a fordítás és a kiadás 10–15 millió forintba került – ebből az összegből semmi sem térült meg, hiszen ezeket a Szentírásokat nem lehet eladni. Ennek ellenére megcsináltuk. A gond az, hogy a magyarországi cigányság harmada beás nyelvet beszél, ami egy óromán dialektus. Ők ezzel nem tudnak mit kezdeni. A többi nyelvjárás kisebb-nagyobb távolságra van a szövegtől. Ám a cigányságnak is el kell döntenie, hogy a milliós nyelvjárásuk közül melyiken akarnak írni – ők választották a *lovárit*. Erre a nyelvjárásra fordítottuk tehát le a Bibliát. Az is nehézséget jelent, hogy nagy részük nem beszél a cigány nyelvet, aki pedig beszél, az nem olvas rajta. És aki netán beszél is és olvas is, sokszor nem ezt a nyelvjárást használja. Azonban nincs más út, ezen a folyamaton egykor a magyarság is átment. Egy népnek meg kell teremtenie a maga irodalmi nyelvét, ehhez pedig egy nyelvjárást ki kell választani a sok közül, vagy pedig idővel eltűnik a nyelv. Én mindenesetre mint tanár, biblikus, mint csöndben dolgozó ember örülök, hogy részben az én segítségével és erőfeszitésemmel sikerült a magyar egyháznak a világegyház asztalára letenni a cigány nyelvű teljes Szentírást.

■ **Aki professzor urat akár a katedráról, akár máshonnan ismeri, tudja, hogy mindig vannak ötletei, tervei, megvalósítandó elgondolásai. Beszélgetésünket ezért ezzel a kérdéssel zárnam: Most mik az aktuális tervek és ötletek? Túl a Biblia Évén és ezen a bibliafordításon merre vezet az út előre?**

A Szentírást használó emberek számára nagyon hasznos segédeszköz a konkordancia. Az Újszövetségre ezt egy barátom, Opalény Mihály már elkészítette, de a teljes Szentírára vonatkozóan nincs ilyen magyar nyelven. Igen nagy munkáról van szó, ugyanis a szöveget értelmes részekre kell feldarabolni. Ez a fázis a befejezéséhez közeledik. Most egyetemünk Információtechnológiai Karával vettük fel a kapcsolatot, hogy meg tudnák-e oldani az anyag számítógépes sorba rendezését – ez még folyamatban van. Így tehát a *Neovulgata* szövegéhez elkészül majd egy teljes konkordancia. Készítünk egy színes összefoglaló kötetet is a Biblia Évéről, ennek egy része már megjelent. Bővíttem a Márk evangéliumához írt exegéziskötetemet, kiegészítem néhány új fejezettel. Nem vagyok híjával az ötleteknek. Remélem, hogy ezeket sikerül majd a közeljövőben megvalósítanom, anél is inkább, mert egész pályámnak, szerepemnek – ha egészségemmel bírom, akkor is – három-négy év múlva vége szakad, mert nyugdíjba megyek. Akkor már elfelejtik az embert. Éppen mostanában gondolkodom azon, hogy amikor az ember elmegegy, akkor fejeződik be, akkor válik teljessé az ő műve. Jézus is amíg élt, tanított, és amikor meghalt, akkor tette teljessé a művét. Tedd, csináld, és ha tisztességgel elvonulsz, akkor válik teljessé a küldetésed. Amire még lehetőségem nyílik, azt megpróbálom megtenni.

■ **Ehhez kívánunk Olvasóink nevében is sok kegyelmet!**

Török Csaba

■ DIOGENÉSZ LAERTIOSZ:

**A filozófiában jeleskedők élete és nézetei tíz könyvben**

Fordította: Rokay Zoltán

I–II. kötet, Jel, Budapest 2005–2007.

A filozófia oktatásának sajátos kihívásai közé tartozik az a tény, hogy úgy napjaink tudományossága, mint a hétköznapi életben megvalósuló közgondolkodás immár messze került azoktól a klasszikus kategóriáktól, amelyekben a nyugati kultúránk gyökereit jelentő bölcselek vélekedéseiket, véleményeiket vagy éppenséggel már saját korukban is meghökkentő állásfoglalásaikat kifejtették. Ez azt eredményezi, hogy azon egyetemi növendékek, akik képzésük során ilyen-olyan okból (nagyon sokszor már csak tudományos hagyománytiszteletből) rákényszerülnek a „Filozófiai bevezetés” vagy a „Filozófiatörténet” című tárgyak tanulására, negatív tapasztalatokat gyűjtenek be, az egész szellemi erőfeszítést egyfajta meddőhányóként élik meg, amelyben fáradozva végül hatalmas szenvedések árán a legjobb esetben is csak egy-két bölcs mondatot, aforizmát sikerül a felszínre hozniuk. A közgondolkodás, a „hétköznapi ember” pedig már alapvető bizalmatlansággal tekint minden bölcséleti eszmefuttatásra, abban csak gondolati furfangot, elvontságot, vagy a mindennapi élet szempontjából súlytalan és értéktelen *l’art pour l’art* cselekvést látva.

A filozófia megbecsülésének és az iránta való érdeklődésnek ezen a hiányán segíthet Rokay Zoltán professzor munkája, aki nagy filozófiatörténeti jártassággal és igen jó nyelvi érzéssel (nem egyszer mondhatnánk: az eredeti szöveghez méltó játékosággal és spontán kreativitással) magyar nyelvre fordította, előszóval, bevezető tanulmánnyal és jegyzetekkel ellátva közreadta Diogenész Laertiosz közismert művét, amely „*A filozófiában jeleskedők élete és nézetei tíz könyvben*” címet viseli.

Mit is tart a kezében az olvasó? Semmiképpen sem korunk száraz és kritikus tudományosságával megírt biográfiai vagy eszmetörténeti futamot. Maga a fordító a következőképpen határozza meg a két kötetben kiadott írás műfaját: „*Laertiosz kezünkben lévő műve sajátos műfajú. Maga a szerző filológusként mutatkozik be, aki minden rendelkezésre álló forrást felhasznál és megpróbál a »filozófusok történetének« Prokrasztész-ágyába kényszeríteni. Leginkább nagy mondaciklusnak tekinthetjük művét, amely a »relata refero«-elv alapján közvetíti, amit mások mondták. Úgyszólván az egész nem egyéb, mint indirekt beszéd...*” (I, 7).

A magyar nyelvű kiadás érdemei között – túl a remek fordításon – meg kell említeni azt az apparátust, amelynek segítségével az ókori bölcelettörténetben kevésbé jártas olvasó is otthonosan érezheti magát Diogenész Laertiosz világában: ilyen a műben szereplő filozófusok időrendi sorrendjének ismertetése (I, 10–11), a szereplő szerzők és műcímek ábécé-rendű mutatója (I, 11–12), valamint a „Bevezetés” (I, 13–25), amely tudósít a mű keletkezéséről, sajátosságairól, a nyelvezet és a stílus egyedi vonásairól. Emellett átláthatjuk a mű szerkezetét, megismerhetjük a forrásokat. Világossá válik a laertioszi szemléletben meglévő különbség a *szofoi* és a *filozofoi* között, illetve megismerkedhetünk a bölcselek ión és itáliai „családfájával” is.

Igen értékes a függelékek anyaga – ebből nem csak a Diogenész Laertiosz-olvasók, de minden ókor iránt érdeklődő ember haszonnal meríthet. Itt találjuk meg az ókori súlymértékeket, a hónapok neveit és az olimpiászoknak a mi időszámításunkhoz igazított rendjét (I, 247–257), a ión (I, 258) és az itáliai (II, 352) „családfákat”, valamint az athéni „iskolaelsők” leszármazását (II, 347–351).

Úgy véljük, Rokay Zoltán munkájával elérte bevallott célját: olvasva a művet „hozzánk közelebb állónak” érezhetjük nem csak a bölcseleket, de magát a bölceletet is.

Török Csaba

■ ERDŐ, PÉTER:

**Storia delle fonti del diritto canonico**

Istituto di diritto canonico San Pio X, Manualia 2

Marcianum Press, Venezia 2008, 191 pp.

Erdő Péter bíboros, prímás, Esztergom–budapesti érsek, a Stephan Kuttner Institute of Medieval Canon Law (München) elnökségi tagja, 2007. május 25-én Münchenben az egyházjogi hagyományról és a régebbi kánonjogi forrásoknak a hatályos kánoni normák értelmezésében és alkalmazásában betöltött szerepéről beszélt, mely előadása a Klaus Mörsdorf Studium für Kanonistik der Ludwig Maximilians Universität és a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Kánonjogi Posztgraduális Intézet közös konferenciáján hangzott el (vö. *Quellen und Tradition zur Legitimierung der kirchlichen Rechtsnormen*). Előadásában a bíboros utalt a kánonjog, mint szent jog (*ius sacrum*) sajátosságaira és az apostoli korig visszanyúló fegyelmi tradíció egységességére. A kánonjogtörténet vizsgálata, oktatása és kutatása tehát nem pusztán az egyes egyháztörténeti korszakokról szolgál további ismeretekkel, hanem elengedhetetlen biztos alapja a katolikus egyház hatályos joga megértésének.

Éppen ezért kiemelkedő jelentőségű Erdő Péter egyházi jogforrások történetéről írt munkájának új, olasz nyelvű megjelenése. A kötet először magyar nyelven látott napvilágot 1998-ban, *Az egyházjog forrásai. Történeti bevezetés* címmel (Egyház és jog 3 = Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici de Petro Pázmány nominatae I/1), amely a hazai kánonjogász képzés forrástörténeti stúdiumának alapkönyve lett a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen. Az újabb tudományos eredmények beillesztésével 2002-ben németül publikálta a Szerző forrástörténeti kézikönyvét Frankfurt am Mainban (*Die Quellen des Kirchenrechts. Eine geschichtliche Einführung* [Adnotationes in ius canonicum 23]). Az eltelt évek további kutatásai, szövegkiadásai és publikációi, valamint a széles nemzetközi érdeklődés arra indította a szerzőt, hogy elkészítse hiánypótló kézikönyvének átdolgozott kiadását olasz nyelven. A kötet az új és dinamikus fejlődő venecei *Studium Generale Marcianum* sorozatában jelent meg.

Annak ellenére, hogy a szakirodalom az elmúlt években több átfogó kánonjog-történeti munkával gazdagodott (vö. pl. FERME, B. E., *Introduction to the History of the Sources of Canon Law*, Montréal 2007; GAUDEMET, J., *Formation du droit canonique et gouvernement de l'Église de l'antiquité à l'âge classique*, Strasbourg 2008; LEFEBVRE-TEILLARD, A., *Autour de l'enfant: Du droit canonique et romain médiéval au Code Civil de 1804*, Leiden-Boston Mass. 2008), a kánonjogi fakultások hagyományos oktatási tematikájának és tárgyalási metódusának (vö. STICKLER, A. M., *Historia iuris canonici latini. Historia fontium*, Torino 1950) továbbra is Erdő Péter munkája felel meg maradéktalanul. A Szerző a témához képest görbdülékeny, de informatív stílusban, Stickler (†2007) művétől részben eltérő struktúrában mutatja be a források kialakulását, szerkezetét, megjelölve a legjobb kritikai, vagy diplomatikai kiadásukat, valamint a legfontosabb szakirodalmat. Felépítését tekintve a könyv kronologikus, azon belül szisztematikus rendben, hat fejezetre bontva tárgyalja anyagát. A kötetet az egyházjog forrásaival kapcsolatos terminológiai megalapozás vezeti be (11–16). Ezt követi a *ius antiquum* időszakának áttekintése, azaz a Gratianus előtti források számbavétele és jellemzése három fejezetben, amely magában foglalja a pseudo-apostoli gyűjtemények és a régi zsinati gyűjtemények korát (17–39), a korai középkori gyűjteményeket (41–69) és a Karoling-reform időszakát (71–103). Ezután kerül sorra a klasszikus kánonjog idejének tárgyalása (a *Decretum Gratianitól* [1140] a Trentói Zsinatig [1545–1563]) (105–135). Az ötödik fejezet a trentói egyházjog korát tárgyalja a kodifikációig (137–149), végül a hatodik a kodifikációk korát ismerteti (151–164), általános eligazítást nyújtva az 1917-ben és az 1983-ban kihirdetett *Codex iuris canonici*, illetve a *Codex canonum ecclesiarum orientalium* megszerkesztésének indokairól és körülményeiről. A munka figyelmet szentel a részleges egyházjogi források ismeretetésének, különös tekintettel Magyarországra.

Erdő bíboros művének sajátja a könyv elején elhelyezkedő terminológiai áttekintés. Ebben a szerző először a jogforrás fogalmát tisztázza (14–16), amely egyúttal érzékelteti a kérdés mögött meghúzódó jogfilozófiai problémákat is. A továbbiakban meghatározza az egyházjogi forrástörténet fogalmát és a szerző által alkalmazott sajátos módszert. Ez a forrás- és irodalomtörténet. Ugyanitt találjuk meg a kánonjogi gyűjtemények osztályozásának elveit is.

Külön méltatást érdemel a *Decretum Gratianiról* szóló rész (vö. Cap. IV, 1: *Il Decretum Gratiani*, 105–113). A klasszikus kánonjog időszakát elindító mű bemutatása – szem előtt tartva a kánonjogi forrástörténetben betöltött kiemelkedő helyét – a legújabb szövegkritikai és kodikológiai vizsgálatok eredményét figyelembe véve került kidolgozásra. A szerző röviden összefoglalja a Gratianus-kutatás legfőbb irányait és elméleteit, különös tekintettel Rudolf Weigand, Andres Winroth, Titus Lenherr, Carlos Larrainzar és José Miguel Viejo-Ximénez megfigyeléseire, valamint a *XII International Congress of Medieval Canon Law* (Washington D. C. 2004) és azt követő kutatások nyomán kirajzolódott véleményekre (106–107). Ennek alapján megállapítható, hogy a *Decretum Gratiani* Bolognában elfogadott szövege fokozatos és szerteágazó fejlődést tükröz, melyet alátámasztanak a Sankt Gallen, Stiftsbibliothek Ms 673 kézirattal kapcsolatos újabb vizsgálatok.

Ki kell emelnünk a IV. fejezet, 7. cím alatt (b: *Collezioni conciliari, libri sinodali ed altre collezioni di diritto particolare*, 130–135) tárgyalt zsinati gyűjtemények és szinodális könyvek ismertetését, amely egyedülálló a szakirodalomban. Erdő Péter kutatásai nemzetközi szinten is alapvető jelentőségűek a középkori szinodális könyvek szerepének, tartalmának és forrásainak a tudományos feltárásában, rendszerezésében és bemutatásában, különösen Gniezno, Prága, Salzburg és Esztergom tekintetében.

A kézikönyv végén alapos és naprakész bibliográfia található (165–173), amely a szótárak, lexikonok, kézikönyvek, forráskiadványok és folyóiratok felsorolásán túl, a témában legfontosabb internet helyeket, továbbá microfiche-en és CD-n hozzáférhető forrás és szakkönyvvállományt is tartalmaz. A mű használatát megkönnyíti az ezt követő név és címmutató (175–181), valamint a tárgymutató (183–186).

Az olasz nyelven megjelent és Erdő Péter bíboros munkáját dicsérő könyv mind szerkezetében és tartalmában, mind pedig módszerében követésre méltó, nagyon jól használható segédeszköz. A kánonjogi forrástörténet művelése – oktatása és kutatása – alapvetően hozzájárul a hatályos egyházjog mélyebb megértéséhez. A hatályos *Egyházi Törvénykönyv* 6. kán. 2. §-a kifejezetten megfogalmazza, hogy amennyiben egy kánon régi jogot tartalmaz, úgy azt a kánoni hagyomány figyelembevételével kell értelmezni. A kánonjog képzése és művelése szempontjából tehát nemzetközi szinten is nélkülözhetlen Erdő Péter új kötete, mely nagy didaktikai, de egyúttal tudományos éleslátással rendszerezi az egyház történelme során felhalmozódott forrásanyagot. Remélhető, hogy ez mű Stickler bíboros munkájához hasonlóan hosszú évtizedekig fogja segíteni nem csak a kánonjogászképzést és részkutatásokat, hanem mindazokat, akik az egyházi jogforrásokat helyesen, az egyház fegyelmi rendjének megfelelően szeretnék értelmezni.

Szuromi Szabolcs Anzelm O. Praem.

■ FINKELDE, D.:

### Filozófusok Szent Pálról

*Streit um Paulus.* in *Philosophische Rundschau* 53, 2006, 303–233.

A szerző Alain Badiou, Giorgio Agamben és Slavoj Žižek írásait ismerteti Szent Pál politikai és teológiai örökségéről. A szerzők számára Szent Pál a „Különbség-filozófia”, „Mátság” és „Dekonstrukció” címszavakkal fémjelzett 20. századi filozófiai irányzatok tanújaként szolgál. Nem nem- hívő gondolkodók „megtéréséről” van szó, sem Szent Pál modern voltának felfedezéséről, aki „post-modernebb”, mint a Pál-filológia, hanem a „népek Apostolának” univerzalizmusáról, amely a 20. század krízis-jelenségeinek hátteréből nyeri időszerűségét.

*Alain Badiou: Paulus – Die Begründung des Universalismus*

(„Pál – az univerzalizmus megalapozása” Német fordítás: *Sequenzia Verlag, München 2002*)

Badiou Szent Pálnál olyan univerzalizmust fedez fel, amely a különbözőségekre épít, és az események zsidó színhelyein túlra tör, amely univerzalizmus az Apostol radikális és szubjektív bensőségéből származik. „Az Esemény” maga (Krisztus feltámadása), amely Pál egyéniségét megalapozza, kötelezi őt, hogy azt hirdesse. – Badiou szerint nem az elbeszélés a lényeg, hanem Pál szubjektív gesztusa, amely az igazságot már nem egy részleges szociokulturális környezet effektusaként értelmezi, hanem ahol a kereszténységet az univerzalitás igénye felől, mint zsidó-görög közötti nem-különbözőséget határozza meg. Badiou a kereszténységet „Fabel”-nek nevezi, és nem foglalozik a történelmi Jézus szerepével Pál leveleinek hátterében, hanem egyedül Pál megtérésére összpontosít. Badiou megkülönbözteti a „lét-tartományát” és az „cselekmény-tartományát”. – Finkelde megállapítja, hogy az „igazság-eseményt” és az „igazság-tartalmat” nem lehet elválasztani egymástól, továbbá, hogy miután Badiou ateista, nem fogadja el, hogy Krisztus tény-

leg megjelent Saulnak a damaszkuszi úton. Akkor viszont az „igazság-esemény” teljesen önkényes jellegű. A „lét-tartomány” és az „eseménytartomány” elkülönítése sem megalapozott Pál esetében, hiszen ez Pált Markion követőjévé tenné, aki különbséget tesz az Ószövetség és az Újszövetség Istene között. Az ilyesmi Pál számára teljesen idegen.

1. *Giorgio Agamben: Die Zeit die bleibt*

(„Az idő, amely megmarad” – Kommentár a Római levélhez.  
Német fordítás: Frankfurt a. M. Suhrkamp 2006)

Agamben, Badiou-val szemben, egy teljesen zsidó Pált érvényesít, aki a „részek része”, a „messiási maradék” segítségével konstruál és szembe helyezkedik minden univerzalizmussal. Ezzel Agamben könyve kifejezetten Badiou ellen irányul, szemére vetve, hogy elhanyagolta szent Pál leveleiben a messianizmus zsidó hagyományát, amellyel aláassa az állandó strukturális megosztás motívumával az univerzális minden igényét. Így Agamben szerint Pál nem alapított egy univerzális vallást, amelyet egy új identitás és egy új meghívás határozná meg, hanem visszavon minden identitást és meghívást önmagában. Épp így nem szünteti meg a régi törvényt, hanem annak használatát minden határon túlra kiterjeszti. – A Pál által hirdetett Jézus Krisztusba vetett hit, a Messiásba vetett hit. Ezért az általa hirdetett egzisztencia „Krisztusban” messiási egzisztencia. – Az emberiség felosztásánál a zsidókra és nem-zsidókra, Agamben szerint van egy harmadik, egy „maradék”: zsidók és nem-zsidók, akiket „megérintett a Lélek”. – Pál messianizmusa ezért egy radikálisan új antropológián nyugszik, amely úgy határozza meg az embert, mint aki kivonja magát minden identitás alól: legyen az vallási, etnikai, vagy politikai.

2. *Slavoj Žižek : Die Puppe und der Zwerg*

„A baba és a törpe” – A kereszténység a perverzió és a szubverzió között.  
Német fordítás: Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2003)

A szerző a kenózis fogalmát teszi magáévá és ezt Agamben tétele ellen fordítja a messianizmus adaptációjáról, amelybe a másság (*Otherness*) posztmodern filozófiájának utólagos visszhangját véli felfedezni. Ehelyett Žižek úgy véli Hegellel, hogy Isten inkarnációja az Isten és ember között tátongó szakadékot immanens szakadékká „fordítja át” (pervertálja) és az ember Istenhez való hasonlóságát ott érinti, ahol ez képtelen az önzazonosságra. Žižek szerint ott következik be a radikális törés a zsidóság és a kereszténység között, és abban a paradoxonban van, hogy a kereszténységnek nincs egy „magva”. – Žižek számára a kereszténység messiási ígérete (Agambennel szemben) üresség, amely Krisztus „aposztáziájában” (Mk 15,34) tárul fel. Ebben az értelemben úgy gondolja, hogy felállíthatja a tételt, hogy a kereszténység a másságot is demisztifikálja és ehelyett azáltal a felismerés által, hogy Isten nem csak úgy jelenik meg mint ember, hanem emberré lesz, radikális kollektivismushoz vezet. Így Žižek olvasatában – bármilyen megdöbbentően hangzik – Pál az első történelmi materialista, aki az ő közösségeit a messiási ígéret középpontjában lévő metafizikai üresség köré csoportosítja, és így egy ideológiai világgépen túl fekvő területre hatol be. – A szlovén „marxista” szerző összehasonlítja Pált és Júdást. Ezután elveti mindazokat az érveket, amelyek segítségével a pogány politeizmust a zsidó monoteizmussal szembe szokás állítani. Az istenek sokasága magába foglalja az egyedüli Istent, ez pedig a „monoteizmus saját abszolút voltának szakadéka-

hoz” vezet, amint az a kenózis gondolatában feltárul (Fil 2,7). – Ennek kizárása magát a másságot teszi megkövültté, amennyiben tagad minden azonosságot. Žižek nem csak Derrida és Levinas gondolataival szemben kritikus, hanem az „európai buddhizmussal”, a zennel szemben is, amelyekkel a nyugati ember segíteni akar önmagán. Žižek gondolkodását, mint marxistáét messzemenően meghatározza Hegel, aki szintén beszélt Isten haláláról a közismert nagypénteki ének („O traurigkeit...”) kapcsán, de hivatkozik Kierkegaard Ábrahám-interpretációjára is.

A kenózis motívuma arra a megállapításra indítja Žižeket, hogy a keresztény örökség a történelmi materializmus szempontjából a világ igazságtalansági struktúrájával szembeni kritika egyetlen képviselhető alapja. Argumentumának lényege, hogy a keresztény teológia azt célozza, hogy a transzcendencián nyugvó istenértelmezést aláaknázza. A kereszténység olyan vallás, amely végül is feleslegessé teszi magát a vallást. – Ezek a gondolatok a 60-as, 70-es évek „Gott ist tot Theologie”-ájára, a „Religionsloses Christentum”-ra és az „atheistisch an Gott glauben”-re emlékeztetnek, és így nem feltétlenül korszerűek. (Ez vonatkozik Žižek *Fundamentalisten gegen den Glauben* című írására, amely ugyancsak a Suhrkampnál jelent meg 2005-ben, a „Ratzinger-Funktion” című gyűjteményben).

Finkelde leszögezi, hogy a szerzők nem annyira az első keresztény évszázad kontextusából akarják szent Pál alakját rekonstruálni, mint inkább a magukat, a szerzőket érintő XXI. század kontextusából. Nem pusztán teológiai hit-kérdések rekonstruálása áll az előtérben, mint inkább teológiai implikációkról van szó a jelen kor politikai kérdéseiben. – Ilyen értelemben Aganben szavai szerint lehetséges „Pál leveleinek titkos találkaja korunkkal”. Finkelde a három szerző ismertetésével ennek a felhívásnak tesz eleget.

Egyelőre nem rendelkezünk olyan magyar nyelvű Szent-Pál monográfiával, amilyennek a Népek Apostola évében örülnénk, amely az Apostolt és jelen helyzetünket az ő opusából értelmezné. – Ezért arra a néhány helyre kell utalnunk, amelyekben Joseph Ratzinger – XVI. Benedek pápa – *A názáreti Jézus* című könyvében Szent Pálra hivatkozik.

Rokay Zoltán

#### ■ KERESZTY, RÓKUS:

##### **A Bárány menyegzője**

Az Eucharisztia teológiája történeti, biblikus és rendszerező megközelítésben  
Szent István Társulat, Budapest 2008.

Napjaink katolikus teológiájának egyik központi kérdése az eukarisztia. Ennek vannak külső okai: egyfelől az ökumenikus törekvések során felmerült nehézségek (interkommunió és intercelebráció). Ugyanakkor léteznek belső indítások is, amelyekre II. János Pál pápa pontifikátusának utolsó szakaszában egyre világosabban mutatott rá: az eukarisztikus lelkiség hívek körében tapasztalható meggyengülése, a visszaélések nagy száma, az ekleziológiai szempontok újraolvasásának szükségessége – a sort még sokáig folytathatnánk. Nem csoda, ha ebben a közegben a teológusok mintegy meghívva érezhetik magukat arra, hogy munkásságuk során sajátos figyelmet szenteljenek ennek a kérdésnek.

Az Amerikai Egyesült Államokban élő magyar ciszterci szerző, Kereszty Rókus akadémiai tapasztalataiból kiindulva és gazdag teológiai ismereteire támaszkodva írta meg a kezünkben lévő kötetet, amelyet – az előszó tanúsága szerint – elsődlegesen a teológiát tanulóknak szánt, azonban igen nagy haszonnal forgathatja mindenki, aki a kérdés elmélyült ismeretére törekszik. Már itt, az első oldalakon találkozhatunk Kereszty sajátos



szempontjával, miszerint az eukarisztia maga az az Igazság, amely úgy a történelemnek, mint a kozmosznak a végső célját feltárja. Erre utal a *Jelenések könyvének* szimbolikáját felhasználó cím is: *A Bárány menyegzője*.

A könyv négy részből áll, amelyeknek felépítése mutatja a tanári elkötelezettséget, vagyis azt a vágyat, hogy az olvasó rendszerezett, átlátható és jó értelemben vett akadémikus alapossággal összeállított képet kapjon a témáról.

Az első rész éppen ezért az áldozat gondolatát járja körül. Betekintést nyerhetünk a világvallások gyakorlatába, abba, hogy az áldozat gondolata miként jelenik meg ezekben a vallási közegekben. Ezután feltárul előttünk az Ószövetség világa: Isten választott népe miként értette és gyakorolta a kezdetektől fogva az áldozatot, annak betetőzését a tempomi kultuszban megtalálva.

A második rész átvezet bennünket az Újszövetségbe. Itt érezzük meg igazán, mennyire fontosak voltak a megelőző, általános vallástörténeti és specifikusan ószövetségi oldalak: csak így érthetjük meg igazán, a maga teljességében azt az áldozati teológiát, amely a négy evangéliumban, Szent Pál leveleiben, a *Zsidókhöz írt levélben* és végül – sajátságos és mély szimbolikával kifejtve – a *Jelenések könyvében* élénk tárul.

A könyv harmadik része teológiatörténeti áttekintést nyújt: a görög és a latin egyházatyáktól kezdve a középkori teológiai fejlődést is jól összegezve jutunk el a Trienti, és végül a II. Vatikáni Zsinatig. Személyes benyomásunknak kell itt hangot adnunk: sok teológiatörténeti munkát olvas a teológus, és egy idő után már ismeri a „bejártott” forrásokat, vagyis azokat az idézeteket, hivatkozási alapokat, amelyekre a megszokott teológiai ismertetések épülnek. Kereszty Rókus könyve többször meglepi az olvasót: nem megszokott idézetek, néha egészen újszerűnek ható, elfeledett és most újra fellelt régi meglátások kerülnek elő. Ez mindenképpen nagy erénye a kötetnek.

A negyedik rész a tulajdonképpeni szisztematikus ismertetés, amely megpróbál azokra a nehézségekre is választ keresni, amelyeket jelen recenzióknk bevezetésében említettünk. A keresztáldozat, a valós jelenlét és a szentmisen kívüli szentségimádás gyakorlatának vizsgálata a gyakorló lelkipásztornak és az eukarisztikus lelkiség megélésére törekvő híveknek is inspirációt adhat.

Azt kell mondanunk, hogy Kereszty Rókus könyvében a liturgia és a személyes lelkiség, a misztérium és a teológia jól átgondolt, mélyen átgondolt szintézisét adja. Ez a kötet nem csak teológiai, de lelki tápláléka is lehet az olvasóknak.

Török Csaba

■ McGRATH, A.:

### **Az ateizmus alkonya**

A hitelenség térhódítása és hanyatlása a modern világban  
Szent István Társulat, Budapest 2008.

A posztmodern sajátos világ. Elgyengüléseknek, tagadásoknak lehetünk tanúi minden nap. Nemcsak a vallásos hit, hanem sok más, a modern kort jellemző diadalmas és magabiztos gondolat is hanyatlásnak indult. Talán az ateizmus is a modern kor ilyen egykor harsány hangú és biztos kézzel viaskodó, napjainkban azonban lehanyagló ideológiájává lesz? Aki a kortárs könyvpiacot nézi – most éppen Richard Dawkinsról hangos a magyar közbeszéd –, azt mondhatja, ez nincs egészen így. Alister McGrath, aki Dawkinsnak is válaszolt (*Dawkins Istene. Gének, mémek és az élet értelme*, Kalligram, Pozsony 2008), már 2003-ban megírta a kezünkben lévő kötetet, amely karácsony előtt Magyarországon is a könyvesbolti forgalomba került.

Mielőtt magáról a könyvről szólnánk, a szerzőről kell pár fontos adatot mondanunk. McGrath a teológiatörténet professzora az Oxfordi Egyetemen, azonban első doktorátusát egészen más területen szerezte: mikrobiológiával foglalkozott. Ez magyarázza a természettudományokban és a tudományfilozófiában való jártasságát, ami nagy erényévé válik akkor, amikor a modern kori ateizmussal foglalkozik, hiszen az a vallás- és hitkritikájának éltető nedveit nagy részben a természettudományokból szívta. McGrath – aki maga is ateistából lett keresztényé – éppen ezért nagyon szíven viseli azt a szándékot, hogy megtörje a nyugati világban olykor alaptételként elfogadott költeléket a természettudományok és az ateizmus között, mintha e kettő szükségszerűen együtt járna.

A jelen kötet nem egyfajta elvont bölcsekedés, amelynek segítségével a keresztény ember szeretné az egyházon kívül állók számára apologetikai fordulatokkal a maga igazát bizonygatni. McGrath írása a kérdés történeti kibontakozására alapoz, arra a folyamatra, ahogyan a nyugati gondolkodásban a modern értelemben vett ateizmus erőre kapott és sok területen uralkodó nézetté vált. Ez magyarázza azt, hogy a kérdéskör tárgyalását két konkrét történelmi pillanathoz köti: kiindulási pontja a Bastille ostroma (1789), végpontja pedig a berlini fal leomlása (1989). Mint láthatjuk, ez pont két évszázad. Két olyan évszázad, amelyben az ateizmus mintha egyértelműen erőfölénybe került volna a vallásos hittel szemben.

Elemzése során a szerző két nagy részt különít el könyvében. Az elsőben (2–6. fejezet) az ateista gondolat felemelkedését, a címben is szereplő természeti képre utalva delelőre jutását vizsgálja. Ennek során találkozunk olyan témákkal, amelyek a mi kultúrkörünkben is jól ismertek, mint a francia forradalom, a természettudományos felfedezések világnézeti kihatásai vagy éppenséggel az Isten halála-teória, ugyanakkor bepillantást nyerhetünk előttünk kevésbé ismert szellemi világokba, mint például a viktoriánus Anglia kultúrájába, az ateizmus ott kibontakozó hatalomra jutásába.

A második nagy rész (7–11. fejezet) azokat a jelenségeket mutatja fel, amelyek a győztes és magabiztos ateizmus alkonyát vetítik előre: a vallásosság, a spiritualitás felé való újbóli megnyílást, egyfajta „újjászületést”, a protestantizmus és ateizmus viszonyának változását, a posztmodern állapot jelentőségét. Egy érdekes, itthon kevésbé ismert személy is bemutatásra kerül: Madalyn Murray O’Hair asszony, aki az Amerikai Ateisták mozgalmanak megalapítója lett, kiharcolta a közös imádság eltörlését a közoktatásban. Ugyanakkor megválasztották Amerika leggyűlöltebb asszonyának is. Életének bűncselekmény vetett véget, amelyet pénz, és nem vallásos fanatizmus mozgatott. Fia, William Murray még az ő életében lelkes lett, aki drámai módon szakított anyjával, akit „gonosz embernek” tartott. Érdekes adalék ez a kötetben (10. fejezet).

A könyv semmiképpen sem lezárása a vitának. Ezt mutatják a recenziók és a reakciók. A *The Independent* lapjain megjelent írásában J. Gray azt tartja a legfontosabbnak, hogy amikor McGrathnak az ateizmusnak a lényegét kellene definiálnia, akkor olyan eredményre jut, amelyet sok ateista önmagára nézve nem tart igaznak. D. Anderson a *The Spectator* hasábjain ugyanígy arra emlékeztet, hogy aminek bealkonyult, az az ateizmus egy specifikus nyugati ágazata. Sokan ezért úgy vélik, a cím tézise (a vallás újjászületése és az ateizmus alkonya) végül nem kerül egyértelműen bizonyításra.

Minden kritika ellenére egy dolog bizonyos: McGrath kötete egyfelől bebizonyítja, hogy nem csak az ateizmus képviselői tudják a természettudományok és a történelem érveit a saját álláspontjuk alátámasztására felhasználni, hanem a hívő szerzők is; másfelől ez a könyv utat nyit a további párbeszéd és értelmes (ne féljünk a szótól) vita felé, amely megtermékenyítő lehet. Ezt mutatja egy újabb kötet, amely reményeink szerint szintén

megjelenik majd magyarul: *The Future of Atheism. Alister McGrath and Daniel Dennet in Dialogue* (szerk. Stewart, R. B.), Augsburg Fortress, Minneapolis (MN) 2008.

Török Csaba

■ SZUROMI, SZABOLCS ANZELM (a cura di):

**Sacrae disciplinae leges. Commemorazione del 25° anniversario della promulgazione del nuovo Codice di Diritto Canonico**

Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/10  
Budapest 2008, 172 pp.

XXIII. János pápa (1958–1963) 1959. január 25-én, a római egyházmegyei zsinat és az új egyetemes zsinat – a II. Vatikáni Zsinat – összehívása mellett bejelentette a kánonjog reformját és az *Egyházi Törvénykönyv* megújítását. Az új Kódex szövegének előkészítése a világ valamennyi részének püspöki konferenciái bevonásával történt. A hosszas előkészítés után II. János Pál pápa 1983. január 25-én *Sacrae disciplinae leges* kezdetű apostoli rendelkezésével kihirdette az új *Egyházi Törvénykönyvet*, amely 1983. november 27-én lépett hatályba.

A hatályos *Egyházi Törvénykönyv* kihirdetésének huszonöt éves évfordulójára idegen nyelvű gyűjteményes kötetet jelentett meg a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Kánonjogi Posztgraduális Intézete, mely SZUROMI Szabolcs Anzelm O. Praem. szerkesztésében látott napvilágot. A bevezetőben Szuromi röviden összegzi olaszul azt a kánonjogtörténeti háttérrel, amely alapjául szolgált az első, majd második kodifikációnak (5–6). Ezt követi – a hatályos CIC tárgyalási sorrendjében – az a kilenc tanulmány, mellyel a Kánonjogi Intézet tanárai szakterületeiknek megfelelően gazdagították a kiadványt. Először az Intézet jelenlegi elnöke, és egyúttal a budapesti Hittudományi Kar Kánonjogi Tanszékének vezetője foglalja össze franciául az egyházi törvény promulgációjának szükségességével és módjával kapcsolatos kánonjogi álláspontot (*Remarques concernant la nécessité de la promulgation de la loi ecclésiastique*, 11–22). Ez után foglal helyet ERDŐ Péter bíboros, prímás, Esztergom–budapesti érsek német nyelvű tanulmánya a források és az egyházfegyelmi hagyomány szerepéről a hatályos egyházjog értelmezésében (*Quellen und Tradition. Zur Legitimierung der kirchlichen Rechtsnormen*, 23–28). SZABÓ Péter a püspöki kormányzati hatalom sajátosságairól közöl részletes összeggést olasz nyelven (*Competenza governativa e fisionomia*, 29–44); ZAKAR Ferenc Polikárp O. Cist., zirci főapát német cikkében pedig, a II. Vatikáni Zsinat hatására, a megszentelt élet intézményeinek tipológiájában végbement változásokat mutatja be (*Bemerkungen zur Typologie der Institute des geweihten Lebens*, 45–52). SZUROMI Szabolcs Anzelm második elemzésében a kanonoki élet reformjáról tárgyal a II. Vatikáni Zsinat és az új Kódex normája fényében olaszul, a Premontrei Kanonokrend megújított Konstitúciójának szövegében végbement változások alapján (*La riforma della vita dei canonici*, 53–70). Ennek a végén olvashatjuk függelékként a mindmáig hatályban lévő „*Oneroso*” kezdetű privilégiumlevelet, mely bullát XIV. Benedek pápa 1750. szeptember 7-én bocsátott ki (66–70). A szentségi jog területét a házasságkötés kánoni formájának bemutatása képviseli KUMINETZ Géza, a Hittudományi Kar dékánja és a Központi Szeminárium rektora tollából. A terjedelmes olasz nyelvű tanulmányban a Szerző kitér a katolikus házasságkötés rendes és rendkívüli egyházi formájára, az interrituális kérdésekre, a vegyes házasságokra és a valláskülönbőség akadályá alóli felmentéssel kötött házasságokra (*Considerazione*

*canoniche sulla forma della celebrazione del matrimonio nella Chiesa cattolica*, 71–128). HARSFAI Katalin ezt követő összefoglalása, a 2005. január 25-én kihirdetett *Dignitas Connubii* kezdetű instrukció normája alapján vizsgálja meg olaszul az ügyvédek és képviselők szerepét a házassági perben (*Le nuove norme riguradanti la figura dell'avvocato e del procuratore nella Dignitas Connubii*, 129–140). LEFKÁNITS György büntetőjogi témájú francia cikkében egy kevésbé vizsgált kérdéskört taglal. Ez a büntető óvintézkedés, amelyet az 1339. kánon 1. § tükrében akkor lehet alkalmazni, ha büntetendő cselekmény elkövetésének közeli veszélye áll fenn, vagy ha lefolytatott eljárást követően súlyos a gyanú, hogy a vizsgált személy büntetendő cselekményt követett el (*L'application de remèdes pénaux*, 141–148). Az ismertetett megfontolások alapján jól látható, hogy a büntető óvintézkedés alkalmas és hatékony eszköz lehet az ordinárius kezében az egyház közösségén belüli tiltott magatartások orvoslására. A tanulmányok sorát nem kánonjogi, hanem már az állami egyházjog területéhez tartozó elemzés zárja, német nyelven. Ebben SCHANDA Balázs, a Katolikus Egyetem Jog- és Államtudományi Karának dékánja a magyarországi, tisztán hitéleti képzést folytató felsőoktatási intézményekre vonatkozó állami előírásokat vizsgálja (*Staatskirchenrechtliche Kontexte der Theologischen Fakultäten in Ungarn*, 149–161).

A gyűjteményes kötet végén részletes forrás és irodalomjegyzék igazítja el az olvasót, az egyes tanulmányokban tárgyalt témákban (163–172).

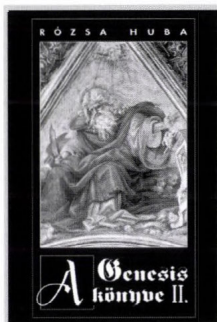
A hatályos *Egyházi Törvénykönyv* kihirdetésének huszonötödik évfordulójára a *Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici* sorozatban megjelentetett idegen nyelvű nívós szakmai kiadvány, jól jelzi a budapesti Kánonjogi Posztgraduális Intézetben folyó tudományos oktatói és kutatói munka kiemelkedő és nemzetközileg is elismert színvonalát. Az összegyűjtött tanulmányok komoly segítséget és biztos támpontot jelentenek mindazoknak, akik a katolikus egyház hatályos joga valamely területének jobb megismerésére törekednek, vagy naprakész módon tájékozódni szeretnének a kánonjog egyes ágainak legújabb tudományos eredményeiről.

*Ferenczy Rita*

- Az Erasmus-program keretében – immár harmadszor – volt karunk vendége Bou-dewijn Dehandschutter, a leuveni katolikus egyetem *professor emeritusa*. 2008. november 17-én és 18-án a harmadéveseknek tartott dogmatörténeti előadásokat angol nyelven az Efezusi Zsinatról. 18-án különelőadást tartott a *Júdás-evangéliumról*, 19-én Szent Ireneuszról szemináriumot, 20-án pedig az elsőéveseknek adott elő a keresz-tény apokrifokról.
- A december 1-jei kari ülés határozata alapján a megüresedett Lelkipásztorkodás-tan és Liturgika Tanszék vezetését február 1-jétől dr. Kuminetz Géza dékán úr veszi át. A Kar ugyanakkor meghívta DDr. Szuromi Szabolcs Anzelm premontrei atyát a Ká-nonjogi Tanszék vezetésére.
- A Teológiai Tanárok Konferenciája 2009. január 26-án kezdődött. A dékáni meg-nyitó után Rózsa Huba ószövetséges professzor tartott előadást, *Az igaz ember az Ószövetségben* címmel. Ezen a napon még a következő előadások hangzottak el: Rokay Zoltán: *Az erénybölcselet múltja és időszerűsége*, Bolberitz Pál: *A teológiai erények bölcseleti alapjai*, Puskás Attila: *A szentté avatás dogmatikus alapjai*. Az előadásokat disz-kusszió követte. A nap folyamán ültek össze a szakcsoportok is. A január 27-én el-hangzott előadások: Tarjányi Zoltán: *Az életszentség fogalma és kibontakozása a morál-teológus látószögében*, Perendy László: *Lelkipásztori erények Nagy Szent Gergely Regula pastoralis című művében*, Török József: *Az életszentségre törekvés modelljei az egyház törté-nelmének századaiban*, Beran Ferenc: *Az imádság jelentősége a pap életében*, Fodor György: *A tökéletességre való törekvés a muszlim vallásban*, Kránitz Mihály: *Az életszent-ségre való törekvés ökumenikus távlatai*. A zárónapon, 28-án pedig a következő előadá-sokat hallhattuk: Tarjányi Béla: *Az igaz ember az Újszövetségben*, Dolhai Lajos: *A szentség Lelke. A papi életszentség a lex orandi – lex vivendi alapelv tükrében*, Kuminetz Géza: *A klerikusi engedelmisség erénye és kánonjogi tartalma*. Az előadások könyv formá-jában is meg fognak jelenni.
- 2009. március 2-án, a kari ülés előtt került sor dr. Takács Gyula habilitációs eljárását lezáró előadásra. Dolgozatának címe: *Il giusto sofferente nella passione del Vangelo di San Marco*.

- A kari tanács felkérte dr. Rózsa Huba professzor urat, hogy – noha elérte a nyugdíjas kort – még a következő tanév során is lássa el tanszékének vezetését.
- Március 25-én került sor a X. Német–Magyar Teológiai Konferenciára. Az előző évekhez hasonlóan most is a monoteizmus volt a téma, mégpedig ebben az évben filozófiai megközelítésben. Az első előadást Bolberitz Pál tartotta, *Monoteizmus a nyugati filozófiában* címmel, amelyet a passau-i filozófus, Prof. Thomas Liske korreferátuma követett: *War Aristoteles Monotheist? (Monoteista volt-e Arisztotelész?)* A második főelőadást Prof. Peter Fonktól hallhattuk: *Sich dem unbegreifbaren Gott aussetzen. Sören Kierkegaards Kritik an der Hegelschen Trinitätsspekulation. (A felfoghatatlan Istennek kiszolgáltatni magunkat. Sören Kierkegaard kritikája a hegeli Szentháromság-spekulációval szemben).* Ezt az előadást Rokay Zoltán korreferátuma követte: *Martensen és Dogmatikája Kierkegaard Naplójának tükrében.* A konferencia résztvevői délután Esztergomba utaztak, ahol meglátogatták a bazilikát és a Keresztény Múzeumot.
- Az Erasmus-program keretében március 30-tól április 3-ig Kránitz Mihály az Alapvető Hittan tanszék vezetője a leuveni katolikus egyetemen tartott előadás-sorozatot az ökumenizmus magyarországi helyzetéről (*Ecumenism in Hungary*), illetve az ún. *Princetoni javaslat* magyar vonatkozásairól (*Hungarian Remarks on the Princeton Proposal*).
- A Pápai Missziós Művek és az Alapvető Hittan Tanszék közös rendezésében április 29-én került sor karunkon *Keresztény misszió ma – sürgető kérdések* címmel missziós konferenciára. Kránitz Mihály tanszékvezető professzoron kívül előadást tartott még dr. Adam Andrzej Was SVD, a Lengyel Püspöki Konferencia Vallásközi Párbeszéd Bizottság tagja, valamint dr. Avin Kunnekkadan SVD egyetemi lelkész Hollandiából. A két verbita atyán kívül a kerekasztal-beszélgetéseken részt vett még Kuklay Antal plébános, Hofher József jezsuita, Dúl Géza, az MKPK cigánypasztorációs referense, valamint Sebastian Madassery verbita atya, a Pápai Missziós Művek magyarországi igazgatója.
- Május 16-án került sor a Hittudományi Kar konferenciájára a nemzetek Apostoláról, *A Szent Pál-év a Világegyház ünnepe* címen. A helyszín az egyetem dísztermében, a Jog-és Államtudományi Karon volt, ahol előadást tartott Rózsa Huba, Kocsis Imre, Tarjányi Béla és Kránitz Mihály professzorok.
- A második félév második kari ülésére június 2-án került sor.
- Június 24-én a doktoravatás ünnepi ülésén Gál Péter, Józsa Attila és Nagypál Szabolcs teológiai doktorátust, Ansgar Grochtmann, Gerald Gruber, Kovács József és Szotyori-Nagy Ágnes kánonjogi doktorátus vehettek át. Aranydiplomát Galambos Iván, Fila Béla, Gyürki László, Jelenits István, Kiss György, Nagy Lajos, Szutorcsik József, Szabó György és Szeifert Ferenc, gyémántdiplomát pedig Simon József és Tokaji Nagy Tivadar kapott.

# SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

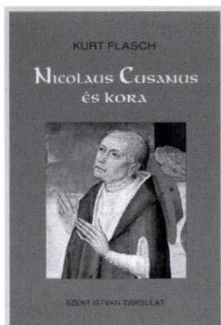


RÓZSA HUBA

## A Genesis könyve II.

A Genesis kommentárjának második kötete a pátriárkák történetének magyarázatával foglalkozik, közelebről az Ábrahám-elbeszélésekkel. A pátriárkák, Izrael ősatyáinak, Ábrahámnak, Izsáknak és Jákobnak, s benne Józsefnek a története a Biblia legjelentősebb elbeszéléseihez tartoznak. A kommentár az Ábrahám-elbeszéléskör (Gen 12–25) szövegeinek irodalomkritikai elemzésével, redakció- és hagyománytörténeti kérdéseivel és különösképpen a szövegek kánoni formájának elemzésével és jelentésével foglalkozik. A történelem folyamán a pátriárkák elbeszélései közül főleg az Ábrahám-történetek álltak leginkább a biblikus kutatás előterébe, így az ezzel kapcsolatos tudományos irodalom rendkívül gazdag. A kötet az elbeszélések magyarázata során minden szempontból átfogó ismertetést nyújt a szövegek problémáiról, illetve a kutatástörténet megállapításait tartalmazó gazdag irodalomról.

532 oldal,  
puhafedelel  
Ára: 2800 Ft



KURT FLASCH

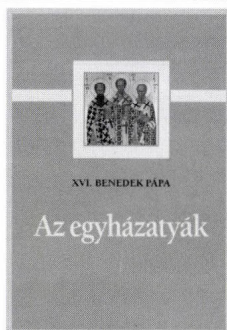
## Nicolaus Cusanus és kora

Cusanus véletlenül került saját korába. Pontosabban: ahova született, már nem az ő ideje volt, ami pedig következett, annak eljövételében és megalkotásában jelentős része lett. Nem tartozik igazán a középkorhoz, mert már nem skolasztikus-középkorisan gondolkodott, de történetileg még nem is az újkor gondolkodója, hiszen amikor ő élt, az újkor még ténylegesen nem létezett. Cusanus maga teremtette meg saját egyéni korát, amely aztán mindannyiunk kora lett, az újkor. Nem egyedüli teremője volt ennek a kornak, de egyik elindítója és nagyhatású, első teoretikusa. Elutasította a nagy arisztotelészi és szenttamási szintézist, miközben azt tartotta, hogy az ellentétek és ellentmondások feloldódnak egy nagyobb egészben; egyszerre figyelt az apró részletekre és a mindent átfogó Istenre, mint végtelen Egységre. A kötet Cusanus életének meghatározó eseményeit ismertetve ad képet gondolkodásmódjáról, illetve a világról és az Istenről alkotott téziseiről.

76 oldal,  
puhafedelel  
Ára: 1300 Ft

## SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

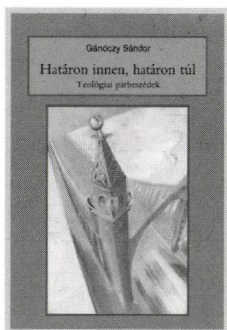
1053 Budapest, Veres Pálné utca 24. Telefon: 318-6957; 317-1049 • Postai rendelés: Szent István Társulat  
Vevőszolgálati Iroda, 1364 Budapest, Pf. 277. Telefon: 218-5820, Fax: 455-0881  
E-mail: szit@stephanus.hu • Stephanus Internetes Könyvárúháza: <http://www.stephanus.hu>



## XVI. BENEDEK PÁPA **Az egyházatyák**

Az apostoli időkől kezdve folyamatosan bontakozott ki a görög és latin kultúrával átjárt Római Birodalomban a keresztény tanítás, melynek jeles képviselői, egyházi írói egész Európa kultúráját és gondolkodását meghatározták. Szent Ireneusz, Alexandriai Órigenész, Aranyszájú Szent János, Szent Jeromos és Szent Ágoston a legkiemelkedőbbek azoknak a sorában, akik szellemi és lelki felkészültségükkel hozzájárultak az Egyház üzenetének megfogalmazásához, melynek életereje és hatása mind a mai napig érezhető. A Szentatya új kötete az első négy keresztény évszázad világirodalmi és lelki gazdagságát tárja az olvasó elé, a legismertebb egyházatyák személynén keresztül.

236 oldal,  
puhafedeles  
1600 Ft



## GÁNÓCZY SÁNDOR **Határon innen, határon túl** *Teológiai párbeszéd*

Aligha viselhetne találébb címet ez a tanulmánykötet, amely Gánóczy Sándor, a Franciaországban élő, több nyelven publikáló, az idén Stephanus-díjjal kitüntetett teológus munkásságát hivatott bemutatni. A szerző különböző francia és német egyetemeken több mint negyven évig tanította a katolikus dogmatika egészét, különös tekintettel az isten-, a teremtés-, az egyház- és a szentségtanra. Érdeklődését kezdettől fogva magára vonta a római katolikus tanítás határán túli kereszténység, főleg Kálvin János teológiája. A későbbiekben a modern természettudományos gondolkodás képviselőivel törekedett párbeszédre: fizikusokkal, etológusokkal, neurobiológusokkal és a kognitív tudományok művelőivel. A jelen kötet anyaga négy témakör szerint tagozódik:

1. Szentháromság és teremtés (beleértve az evolúciót);
2. Egyház, szentségek, hitélet;
3. Kálvin teológiájának aktuális tételei;
4. Teológia és természettudomány.

292 oldal,  
keménytáblás  
2900 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. Telefon: 218-5820, Fax: 455-0881  
E-mail: [szit@stephanus.hu](mailto:szit@stephanus.hu) • Stephanus Internetes Könyvtárház: <http://www.stephanus.hu>

# Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT • XLIII. ÉVFOLYAM, 2009/1-2.

**Ára: 750 Ft**