

# Teológia

GÁJER LÁSZLÓ

*Az emberi szabadság katolikus értelmezése  
XIII. Leó pápa Libertas (1888) enciklikája alapján*

KOCSIS IMRE

*Szegények és szegénység Lukács evangéliumában*

KRÁNITZ MIHÁLY

*A család az egyház útja*

KUMINETZ GÉZA

*Pauler Ákos pedagógiai eszméi*

PERENDY LÁSZLÓ

*A lelki hatalmat gyakorlók erényei  
– Szent Ambrus De officiis ministrorum című művének forrásai*

PUSKÁS ATTILA

*A tradíció értelmezése a Trienti zsinaton*

SZUROMI SZABOLCS ANZELM

*Az egyetemes és partikuláris zsinati fegyelem befolyása  
a magyar zsinati jogalkotásra a 11–13. században*

MARC-FRANÇOIS LACAN

*A hit antropológiai struktúrája*

*Az elvált és újra házasodottak áldozásáról – Római dokumentum*



# Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT  
XLVII. évfolyam, 2013. 3–4.

LAPTULAJDONOS  
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

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: 900 FT  
ELŐFIZETÉS EGY ÉVRE: 1600 FT

KÉSZÜLT  
A PRIME RATE NYOMDÁBAN  
FELELŐS VEZETŐ  
DR. TOMCSÁNYI PÉTER

# TARTALOM

- **GÁJER LÁSZLÓ:** Az emberi szabadság katolikus értelmezése  
XIII. Leó pápa *Libertas* (1888) enciklikája alapján 123–132
- **KOCSIS IMRE:** Szegények és szegénység  
Lukács evangéliumában 133–141
- **KRÁNITZ MIHÁLY:** A család az egyház útja 142–155
- **KUMINETZ GÉZA:** Pauler Ákos pedagógiai eszméi 156–173
- **PERENDY LÁSZLÓ:** A lelki hatalmat gyakorlók erényei.  
Szent Ambrus *De officiis ministrorum*  
című művének forrásai 174–179
- **PUSKÁS ATTILA:** A tradíció értelmezése a Trienti zsinaton  
180–193
- **SZUROMI SZABOLCS ANZELM:** Az egyetemes és partikuláris  
zsinati fejelem befolyása a magyar zsinati jogalkotásra  
a 11–13. században 194–204
- **MARC-FRANÇOIS LACAN:** A hit antropológiai struktúrája  
205–218
- **DOKUMENTUM**  
*Az elvált és újra házasodottak áldozásáról*  
– Római dokumentum (Ford. Beran Ferenc) 219–227
- **KÖNYVSZEMLE**  
MIROSLAV VOLF: Képünkre és hasonlatosságunkra.  
Az egyház mint a Szentháromság képmása 228–229  
GANOCZY, ALEXANDRE – JEANNEROD, MARC:  
Confiance par-delà la méfiance. Un essai pluridisciplinaire  
229–230  
STEFAN SANDER: A diakónusi szolgálat az egyházban 230–232  
ROKAY ZOLTÁN: Johann Gottlieb Fichte (1762–1814)  
élete és műve 232–233  
SZUROMI SZABOLCS ANZELM (SZERK.): A tudományos módszer  
A PPKE I. *Dies Academicus*-ának tanulmányai 233–234  
KUMINETZ GÉZA: Egy tomista jog- és állambölcselet vázlata I.  
234  
BEKE MARGIT (SZERK.): A katolikus Budapest I–II. 235–236
- **HÍREK, AKTUALITÁSOK** 237



## Az emberi szabadság katolikus értelmezése

XIII. Leó pápa *Libertas* (1888) enciklikája alapján

## 1. BEVEZETÉS

A XIX. században az emberi szabadságjogokra és a politikai demokráciára az Egyházban még gyanúval és bizalmatlansággal tekintettek. Ezt a szemléletet érzékletesen tükrözi XVI. Gergely pápa *Mirari vos*<sup>1</sup> (1832) kezdetű körlevele, valamint IX. Piusz pápa *Quanta cura* (1864) enciklikája és az ahhoz fűzött *Syllabus* jegyzék (különösen annak 15–18., 22., 39. és 77–80. pontjai<sup>2</sup>). A bizalmatlanság enyhülni látszott akkor, amikor XIII. Leó pápa (ur. 1878–1903), elődeitől eltérően nagyobb nyitottsággal beszélt az egyes szabadságjogokról<sup>3</sup> és az állam demokratikus berendezkedéséről.<sup>4</sup> A szabadságjogok és a demokrácia iránti nagyobb nyitottság azonban még nem jelentette azt, hogy az Egyház a modern szabadságjogokat kritika nélkül el akarta volna fogadni. Azok polgári értelmezése a XIX. században számtalan – az Egyház által túlzottan szekulárisnak és liberálisnak tartott – felhanggal bírt, amelyek nem egyeztek meg az Egyház tanításával. Az egyes korábbi teológiai kísérletek pedig nem egyszer a helytelen értelmezés azon hibájába estek, melyet akkoriban az Egyházi Tanítóhivatal modernizmusnak nevezett és elvetett. Modernizmusnak nevezzük ebben a korban azt a törekvést, amely végül teológiailag téves, vagy ferde nézeteket eredményezett, amikor megpróbálta összehangolni az egyházi tanítást korának egyes eszméivel, annak az önmagában jogos kívánságnak eleget téve, hogy a teológia a kereszténység hittartalmát a kor gondolkodásának megfelelő módon hirdesse.<sup>5</sup> A kiala-

<sup>1</sup> XVI. Gergely, Enc., *Mirari vos*, 1832.08.15., in *Acta Gregorii XVI*, Ausg. Bernasconi, Roma 1901, 169–174., valamint ASS 4 (1868) 336–345. Vö. továbbá DH 2730–2732.

<sup>2</sup> Vö. DH 2915–2918, 2922, 2939, 2977–2980.

<sup>3</sup> Az egyes szabadságjogok értékelését az alább ismertetett *Libertas* (1888) enciklikában találhatja meg az olvasó. Szövegét lásd: XIII. Leó, Enc. *Libertas praestantissimum*, 1888.06.20., in ASS 20 (1887/88) 593–613. A szöveg részletét lásd magyarul: DH 3245–3255. A körlevél teljes magyar szövege megjelent a *Bölcséleti Folyóiratban* [3 (1888) 379–404.] Dr. Kis János fordításában. Az enciklikából vett idézeteket alább a doktori dolgozatomban közölt saját fordításban idézem. Vö. [https://www.htk.ppk.hu/uploads/File/disszertaciok/Gajer\\_Laszlo\\_dissertation.pdf](https://www.htk.ppk.hu/uploads/File/disszertaciok/Gajer_Laszlo_dissertation.pdf) (a letöltés ideje: 2013.10.19.).

<sup>4</sup> A kereszténység és a demokrácia kapcsolatáról szóló legfontosabb írásai: XIII. Leó, Enc., *Graves de communi*, 1901. 01.18., in ASS 33 (1900/1) 385–396., XIII. Leó, Enc., *Au milieu des sollicitudes*, 1892. 02. 16., in ASS 24 (1891/92) 519–529., és XIII. Leó, Litt. *Notre consolation*, 1892.05.03., in ASS 24 (1891/92) 641–647. Vö. továbbá CAMPANINI, G., *La cultura cattolica negli anni di Benedetto XV. dalla crisi del positivismo alla filosofia dei valori*, in GUERRIERO, E., (a cura di) *La Chiesa e la modernità*, Famiglia Cristiana, Milano 2005, 291.

<sup>5</sup> Vö. *Modernizmus*, in RAHNER, K., VORGRIMLER, H., (ed.), *Teológiai kiskönyvtár*, Szent István Társulat, Budapest 1980, 504.

kult eltérések csak részben eredtek az egyházi tanítás korhoz kötött stílusából. Nagybbrészt inkább az az eltávolodás határozta meg azokat, amely az Egyház és a korabeli liberalizmus szabadságértelmezése között kialakult. A liberalizmus a XIX. századi európai polgárság általánosan elterjedt, domináns politikai és társadalmi önmeghatározása volt, melynek gyökerei részben a racionalizmusban és a felvilágosodásban találhatóak. A liberális megközelítés a szabadságot, mint az egyéni önrendelkezés megvalósításának feladatát tekintette, és úgy tartotta, hogy az ént főként – ha nem kizárólagosan – a racionalitása határozza meg.<sup>6</sup> Ezen áramlatok és megoldási javaslatok között Leó pápa érvelési módja hidat tudott képezni elődeinek elutasító megközelítései és a II. Vatikáni Zsinat idejére kiterjedt egyházi tanítás között.

Az 1879. augusztus 4-én, XIII. Leó pápa pontifikátusának kezdetén megjelent *Aeterni Patris*<sup>7</sup> filozófiai fordulatot indukált az egyházi érvelésben. Hatására az addigi, főleg az ellenreformáció idején kidolgozott filozófiai alapokat (Suárez, Bellarmin stb.) egy ősbib forrásra, Aquinói Szent Tamásra történő hivatkozás kezdte felváltani. Ennek oka az volt, hogy Szent Tamás tanítása és fogalomkészlete sokkal alkalmasabbnak bizonyult arra, hogy a XX. század elején megjelenő eszmei, bölcséleti és társadalmi kihívásokra megfelelő választ lehessen adni.<sup>8</sup> Bár az *Aeterni Patris* tartalmát tekintve egy egyszerű felhívás volt – kidolgozott elméleteket nem tartalmazott – mégis iránymutatóvá vált a keresztény érvelési módszer tekintetében, az elkövetkezendő évszázad egyházi megnyilatkozásainak stílusát és számos katolikus gondolkodó érvelését befolyásolva. Ezek a filozófiai alapelvek köszönnek vissza Leó pápa *Diuturnum illud* (1881)<sup>9</sup> kezdetű enciklikájában az ember társadalmiságával és a hatalom eredetével kapcsolatban. Erre az érvelésre építette a pápa az *Immortale Dei*-t (1885),<sup>10</sup> amely az állam és az Egyház kapcsolatával foglalkozik. A *Libertas* is tomista alapelvek alapján mutatta be az ember szabadságának egyházi fel fogását, míg a *Sapientiae christianae* (1890)<sup>11</sup> kezdetű enciklika a keresztény állampolgárok kötelezettségeiről szóló eszmefuttatását.<sup>12</sup> XIII. Leó pápának volt egy nagyszabású víziója, amely az egész társadalom keresztény felépítésére vonatkozott, és a körleveleiben ennek a tervnek az egyes részletei domborodtak ki, Aquinói Szent Tamás gondolkodása alapján. Az átfogó ember- és társadalomkép részeként Leó pápa az ember szabadságát és a modern szabadságjogokat is értékelte. Elemzésében a szabadsággal kapcsolatban bontakozik ki a keresztény emberkép összefoglalása is, főként az alább bemutatásra kerülő *Libertas* enciklikájában. Ennek alapján az embert a keresztény hagyomány Isten képmásának tartja, aki értelemmel és szabad akarattal rendelkezik, és aki értelmével önmagát személyként képes tételezni, felismerve egyben az igazságot, hogy majd annak fényében irányítsa és ahhoz igazítsa a saját akaratát. Ezen emberképből fakadóan az ember szabadságának keresztény megközelítése alapján értékelte a pápa az egyes szabadságjogokat. Az ember szabadságáról szóló katolikus tanításról el kell mondani azt is, hogy az szorosán összefüggött a hatalom eredetével kapcsolatos nézetekkel is. Ahogy a hatalom forrása magasabb, hiszen az Istentől való, és csak akkor legitim, ha elismeri Isten irányítását és fel-

<sup>6</sup> Vö. HECKER, K., *Liberalismus und liberale Theologie*, in RAHNER, K., (Hrsg.), *Sacramentum mundi*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 1969, 224.

<sup>7</sup> XIII. Leó, Enc., *Aeterni Patris*, 1879.08.04., in ASS 20 (1879) 97–115.

<sup>8</sup> Vö. AUBERT, R., *Il risveglio culturale dei cattolici*, in GUERRIERO, *La Chiesa e la modernità*, 179–184.

<sup>9</sup> XIII. Leó, Enc., *Diuturnum illud*, 1881.06.29., in ASS 14 (1881) 3–14.

<sup>10</sup> XIII. Leó, Enc. *Immortale Dei*, 1885.11.01., in ASS 18 (1885) 161–180.

<sup>11</sup> XIII. Leó, Enc. *Sapientiae christianae*, 1890.01.10., in ASS 22 (1889/90) 385–404.

<sup>12</sup> Vö. FONZI, F., *La Chiesa e lo stato italiano*, in GUERRIERO, E., (a cura di) *I cattolici e la questione sociale*, Famiglia Cristiana, Milano 2005, 238.



sőbbségét<sup>13</sup>, úgy az emberi szabadság is egy magasabb okra, Istenre vezethető vissza. Ha az ember megveti Istent, és szabadságának téves felfogásában elfordul Isten törvényétől, akkor elveszíti a szabadságot.<sup>14</sup> Ahogy a hatalom, úgy a szabadság is felsőbb eredetű és nem korlátlan.

Alább ismertetem a *Libertas* kezdetű enciklikát. Nyomon követve XIII. Leó gondolatait nem szerettem volna önállóan értékelni a szöveget. Ismertetve annak érveit, csupán azok aktualitására igyekeztem felhívni a figyelmet.

## 2. A SZABADSÁG MIBENLÉTE A *LIBERTAS* KÖRLEVÉL ALAPJÁN

Az enciklika első lapjain Leó pápa a keresztény emberképből kiindulva mutatta be a szabadság keresztény értelmezését, a természeti törvény filozófiai fogalmára támaszkodva. Az emberi szabadságról szóló enciklika teljes címe, egyszersmind első tagmondata, összefoglalja annak lényegét: „A szabadság a természet legkiválóbb java” („*Libertas, praestantissimum naturae bonum...*”). A *Libertas* egy olyan korban született, amikor számtalan helyen Európa számos országában az államok a liberalizmus elvei alapján szerveződtek újra. Nem egy hagyományosan katolikus államban (pl. Spanyolországban, vagy Franciaországban) is egyházellenes hangulat uralkodott, és a kultúrharc veszélyeztette az egyházi intézmények és a szerzetesrendek működését Németországban, Belgiumban és Svájcban is. A szabadság egyházi értelmezése ilyen körülmények között tisztázásra szorult, már csak azért is, mert az Egyház mindent megtett ebben az időszakban azért, hogy az egyes államokban található részegyházak szabadságát mind inkább megóvja az állam túlzott és kártékony gyámkodásától.

A körlevél a keresztények és az állampolgárok gondolati- és vallásszabadságának egyes aspektusaival is foglalkozik. Gondolatmenete arra az egyházatyák óta vallott alapelvre épül, hogy egyedül az ember olyan kitüntetett létező a világon, aki értelemmel rendelkezik. Ahogy Leó pápa írta: „Megállapíthatjuk, hogy az emberi lélek független minden halálra szánt anyagi minőségtől, valamint birtokolja a gondolkodás képességét, ezért a természetes szabadság abban a legszilárdabb alapokon áll.”<sup>15</sup> Értelmes természetből következik, hogy meg tudja különböztetni a jót és a rosszat, így választani tud közöttük. Az értelmes természet, magában foglalja az ember személyvoltának másik jellemzőjét, a szabadságot is. Az ember élelve a szellemi és halhatatlan lélek,<sup>16</sup> ezért minden egyes emberi személy, vagyis önmagában fennálló, értelmes létező, önmagát határozhatja

<sup>13</sup> Vö. „Quoniam vero non potest societas ulla consistere, nisi si aliquis omnibus praesit, efficaci similique movens ingulos ad commune propositum impulsione, efficitur, civili hominum communitati necessarium esse auctoritatem, qua regatur: quae, non secus ac societas, a natura proptereaque a Deo ipso oriatur auctore.” *Immortale Dei*, ASS 18 (1885) 162. Valamint: „Be kell látni, hogy a közhatalom eredetét magára Istenre és nem a sokaságra kell visszavezetni.” *Immortale Dei*, in DH 3170. A hatalom eredetéről lásd még a *Diturnum illud* és a *Quod apostolici muneris* kezdetű körleveleket.

<sup>14</sup> „Az ember természete szerint értelmes. Így amikor az ész szerint cselekszik, akkor a saját kezdeményezésére és így a saját természete szerint cselekszik: és ez a szabadság. Amikor azonban bűnt követ el, és az ész ellen cselekszik, akkor tőle idegen határok közé kényszerítik, ezért aki bűnt követ el, az a bűnnek a szolgája.” *Libertas*, [https://www.htk.ppke.hu/uploads/File/disszertaciok/Gajer\\_Laszlo\\_dissertation.pdf](https://www.htk.ppke.hu/uploads/File/disszertaciok/Gajer_Laszlo_dissertation.pdf), 327–328.

<sup>15</sup> *Libertas*, 236.

<sup>16</sup> „Az ember az említett javak esetleges voltát azért ítélheti meg, mert egyszerű, szellemi és gondolatisággal felruházott lelke van: ez a lélek nem az anyagból származik, és nem attól függ létezésében, hanem közvetlenül Isten teremtette, és nagy mértékben meghaladva a pusztán anyagi létezők közös tulajdonságait, saját élet- és cselekvési formája van.” *Libertas*, 236.

el a cselekvésre. Az állat is önálló létező, de nincs értelme és szabad akarata. Egyedül az ember képes önmagát felfogni, és önmagát önálló létezőként tételezni.<sup>17</sup>

A szabadság tágabb értelemben a külső és belső törekvéssel ellenkező kényszertől való mentességeként fogható fel (*libertas coactione*). Eszerint az az ember szabad, akinek cselekvését külső kényszer nem befolyásolja. Szorosabb értelemben a szabadság azt jelenti, hogy mentesek vagyunk bizonyos cselekvésmódra irányuló belső kényszertől, vagyis hogy a cselekvésinket mi magunk határozzuk meg a bensőnkben (*libertas indifferentione, liberum arbitrium*). Az akarat azonban önmagában vak, az embernek szüksége van arra, hogy kívánságának tárgyát helyesen megismerje. Az akarat ezért feltételezi az észet, amely képes megismerni az akarat tárgyát és arról ítéletet mondva irányítja az akaratot.<sup>18</sup> Az akaratnak a jóra kell irányulnia, és ebben az ész iránymutatására szorul.<sup>19</sup> Vannak olyan dolgok, amelyeket önmagukban sem jónak, sem rossznak nem lehet nevezni. Ilyen például egy szakma vagy élethivatás megválasztása stb. Ezeket a területeken az akaratnak lehetősége nyílik a választásra.

Az erkölcsi rendet illetően az ember szerepe annak betartása, továbbá, hogy Istennek szabadon alávetse magát.<sup>20</sup> A szabad cselekvésnek meg kell egyeznie az erkölcsi zsinórmértékkel. Ezért a szabadságjogok sem lehetnek korlátlanok, hanem valamihez igazodniuk kell. Az igazodás mértéke a helyes ész (*recta ratio*) által található meg. Az ész, megismerve Isten akaratát, képes megmutatni az akarat számára a helyes cselekvés mi-benlétét.<sup>21</sup> Egy tárgy akkor lehet a helyes akarat tárgya, ha megfelel saját céljának, melyet az ész képes felismerni.<sup>22</sup>

Az emberi szabadság nem más, mint erkölcsi kötődés a természetes szabadsággal felruházott emberi értelem iránymutatásaihoz és a természeti törvényben megnyilvánuló isteni akarathoz. A jogalkotársra ebből az a kötelezettség hárul, hogy a jogszabály mögött mindig ott álljon a természetjog, amiből az az erejét nyeri, szemben a jogpozitivisták felfogással, amely szerint a törvény alapja magában a törvényben benne van.<sup>23</sup> Az államelméletnek pedig abból kell kiindulnia, hogy a hatalom forrása nem a nép, hanem Isten.<sup>24</sup> A modern szabadságjogok, mint a közlési, a tanítási, a sajtó- vagy a vallásszabadság egyes értelmezései ezeket a természetfeletti elveket nem egyszer le akarták rázni magukról.

<sup>17</sup> Vö. CATHREIN GY., *Erkölcshölselet I.*, A csanád-egyházmezei sajtó nyomása, Temesvár 1901, 20.

<sup>18</sup> „Az akarat nem mutatkozik meg, ha előbb fel nem lobbán, mint egy fáklya a tudat fénye. Azaz az akarat által kívánt jó szükségszerűen megegyezik az ész által megismert jóval. Minden akaratlagos tettet, vagyis választást megelőző a javak igazságáról való ítélet, amely a jót minden más elé helyezi.” *Libertas*, 237.

<sup>19</sup> Vö. CATHREIN, *Erkölcshölselet I.*, 27.

<sup>20</sup> „Istennek az emberek feletti legszentebb uralkodása távol áll attól, hogy eltörölje, vagy bármilyen módon korlátozza az emberi szabadságot, ezzel szemben sokkal inkább védelmezi és tökéletesíti azt. Hiszen bármely teremtmény legnagyobb szabadsága abban áll, hogy a saját céljára irányul és azt követi. A legfelsőbb cél, amelyre az emberi szabadságnak irányulnia kell, nem más, mint Isten.” *Libertas*, 240–241.

<sup>21</sup> Vö. „Ratio dicitur recta non ex eo, quod obiectum proponit, sed ut proponit obiectum voluntati proportionatum.” IBRÁNYI F., *Ethica secundum S. Thomam et Kant*, Collegio Angelico, Roma 1931, 39.

<sup>22</sup> Vö. „Si obiectum sit medium, tunc est proportionatum voluntati, si praesupponit intentionem boni finis et ei conformatur et adequatur.” IBRÁNYI F., *Ethica*, 39.

<sup>23</sup> „Nem akarni ugyanis, hogy az embert és a társadalmat bármilyen kötelék fűzze a teremtő és legfőbb törvényhozó Istenhez, ellent mondana nem csupán az ember, hanem minden teremtmény természetének.” *Libertas*, 242.

<sup>24</sup> „Ha elfogadjuk, hogy senki sem áll az ember felett, akkor ebből az következik, hogy a társadalom létesítő okát nem kereshetjük egy külső, az embernél magasabb alapelvben, hanem csupán az egyének szabad akaratában. Ekkor a közhatalom a néptől mint legfőbb forrástól származna. Ebben az esetben az egyének belátása volna az egyes cselekvések egyetlen vezére és mértéke, míg mindenki együttes akarata a közélet egyetlen vezetője. Így a többségnek nagyobb hatalma volna, és a nép nagy része lenne a forrása az egyetemes jogoknak és kötelességeknek.” *Libertas*, 242.



A körlevél ezekkel a megközelítésekkel szemben próbálta meg bemutatni és megvédeni a katolikus tanítást, érvelésmódját a keresztény emberképre alapozva.<sup>25</sup>

A *Libertas* enciklika különbséget tett a természetes szabadság (*libertas naturalis*) és az erkölcsi szabadság (*libertas moralis*) között. Az előbbi az egyszerű választási szabadság, az utóbbi erkölcsi döntés, választás jó és rossz között. Megelőzendő, hogy a modern szabadságjogok felett gyakorolt kritika miatt az Egyházat a szabadság ellenségének bélyegezzék, a pápa számtalan esetet sorolt fel arra, hogy az Egyház történelme során hogyan védelmezte a szabadságot védelmezte. Így a manicheusok idején, a protestantizmusra adott válaszában a Trienti Zsinaton (1545–63), vagy éppen Cornelius Jansenius tévedéseinek elvetésekor.<sup>26</sup>

A választás szabadsága az akaratban van, amely valamire irányul, vagy valamit elvet. Azonban az ember éppen attól ember, hogy akarata nem féktelen, hanem az akaratit döntését meg kell előznie az ész ítéletének. A szabadságnak az akaratban az ész által megjelölt jóra kell irányulnia. Ha valaki olyasmire törekszik, amely ellenkezik az ésszel, az akarat szabadságát is aláássa.

### 3. KERESZTÉNY SZABADSÁG: AZ ÉSZ HATÁROZZA MEG A SZABAD AKARATOT

A keresztény antropológia felvázolása után a pápa több abból következő tárgykörrel foglalkozott. Ilyenek az emberi ész és az erény kapcsolata, az értelem, vagy az akarat tévedhetősége, a kegyelem segítségének lehetősége, az evilági törvények helye és szerepe, a törvényes polgári hatalom értéke, valamint az erkölcs természetfeletti alapjának kérdése.

Leó pápa, hogy az ész, az erény, és a szabadság gondolatának összekapcsolását alátámassza, az ókori filozófiához fordult.<sup>27</sup> Már Szókratész tanításában megtaláljuk ezt a kapcsolatot az ész, az erkölcsi jó és a szabadság között. Az ő gondolkodásának középpontjában az erkölcsi jó meghatározása állt. Vallotta, hogy a jót az ész határozza meg. A tudós bölcs, a bölcs pedig egyúttal jó is egyúttal.<sup>28</sup> Minden erény közös gyökere a jó tudása. Aki ennek birtokában van, az meg is teszi ezt. A jó tudása egyenlő a jó megtételével. „Senki sem vét szándékosan”<sup>29</sup> – mondta Szókratész. A filozófus szerint a boldog élethez elég az erkölcs tudása, helyes ismerete (*επιστημη*), mert annak ismerete és megtétele maga a boldog élet.<sup>30</sup> Az értelem erejébe vetett ilyen bizalom mutatkozik meg a keresztény filozófiában is. Ez a bizalom egyben az emberbe vetett bizalom, amely mögött meghúzódik az a tanítás, hogy az ember az értelem által Istenhez hasonló.

Már az ókori bölcséletben is felmerült annak a kérdése, hogy mi van akkor, ha az akarat nem követi az értelem utasításait vagy éppen az emberi értelem hibázik? Leó pápa következtetése szerint az emberi ész nem önmagában bír a törvény erejével.<sup>31</sup> Annyiban

<sup>25</sup> Vö. SCHMITZ, H., *Libertas praestantissimum*, in HÖFER J., RAHNER, K., *Lexikon für Theologie und Kirche* 6., Herder, Freiburg 1961, 1018.

<sup>26</sup> Vö. *Libertas*, 236.

<sup>27</sup> Vö. *Libertas*, 237.

<sup>28</sup> Vö. PLATON, *Allam*, 350b, (ford. SZABÓ M.) in *Platón összes művei* II., 68–69.

<sup>29</sup> PLATON, *Gorgiasz*, 509e, (ford. PÉTERFY J.) in *Platón összes művei* I., 613–614.

<sup>30</sup> Vö. XENOPHON, *Emlékeim Szókratészről*, (ford. NÉMETH GY.), Budapest 1986, IV.6.8–9.

<sup>31</sup> „Világos, hogy mindez nem létezne az emberben, ha önmaga, mint legfőbb törvényhozó akarná előírni saját maga számára az egyes cselekvéseire vonatkozó normákat. Ebből az következik tehát, hogy a természet törvénye, amely megegyezik az örök törvénnyel, azokban létezik, akik rendelkeznek az ész használatával, éppen ezért a megfelelő célokra és cselekvésekre hajlanak.” *Libertas*, 239.

bír parancsoló erővel, amennyiben egy felsőbb értelemnek a közvetítője és magyarázója. Ilyen magasabb értelem mindenekelőtt a természeti törvény, amely nem más, mint maga az örök törvény és mindaz, ami az ember előtt feltárul Isten örök törvényéből. A helyes cselekvés megegyezik ugyanis Isten örök értelmével. Az ész képes felismerni, hogy mi a helyes, és amennyiben helyesen felismeri Isten értelmét a helyes cselekvésben, annyiban képes is befolyásolni az emberi akaratot a helyes irányba.<sup>32</sup>

Isten az igazság keresésében mellénk áll, és segíti az emberi észet az igazság felfedezésében. Isten ilyen segítségével a kegyelem. Azonban ebből nem következik, hogy a kegyelem elnyomná az emberi akaratot vagy korlátozná annak döntési szabadságát. Csupán azt jelenti, hogy a kegyelem megvilágítja az emberi értelmet, hogy az helyesen ismerje fel a természetes erkölcsi törvényt.<sup>33</sup>

Az emberi törvény nem más, mint amit az emberi társadalom a békés együttélés végett alkot. Mivel nem az emberi társadalom alkotja meg a jó és a rossz közötti különbséget, az emberi törvény sem magától a társadalomtól nyeri a legitimitását, hanem annyiban érvényes csupán, amennyiben eredetét tekintve az örök törvényhez kapcsolódik, és abból meríti az erejét.<sup>34</sup> Szükség van az evilági hatalom törvényeire is, hiszen az életnek vannak olyan mozzanatai, amelyeket a természet csak nagy általánosságban határozott meg, és a polgári törvényhozás feladata, hogy emberi belátás alapján ezeket a területeket bölcsen szabályozza.<sup>35</sup>

A törvényes polgári hatalomnak mindig engedelmeskedni kell, mert az Istentől ered. Aki szembeszegül vele, Istennel szegül szembe.<sup>36</sup> A legitim hatalomnak való engedelmeskedést csak és kizárólag akkor szabad megtagadni, ha az értelemmel, az örök, vagy az isteni törvénnyel ellentéteset parancsolna. Ekkor, ahogy azt Leó pápa már korábban is hangsúlyozta, inkább kell engedelmeskedni Istennek, mint az embereknek.<sup>37</sup> Minden más esetben az ellenszegülő Luciferhez hasonlít, aki azt mondja: nem szolgálok („non serviam”).

Azt állítani, hogy az erkölcs pusztán az emberi ész alkotása a racionalisták és a naturalisták tévedése – érvelt Leó pápa.<sup>38</sup> A liberálisok az állam alapelveit is ilyen nézeteket tesznek meg. Ez azért veszélyes, mert ilyen feltételek mellett a többség akarata határozza meg azt, hogy erkölcsileg mi helyes.<sup>39</sup> A többség (racionális) döntése válik követendővé akkor is, ha tudjuk, hogy akár a többség is tévedhet. Így a forrásától elszakított erkölcs

<sup>32</sup> Vö. CSERTŐ Gy., *A jogrend felépülése Szent Tamásnál*, in *Bölcséleti Közlemények* 10 (1944) 1. 9.

<sup>33</sup> *Libertas*, 239.

<sup>34</sup> „Az emberi törvények arra vonatkoznak, ami a természet szerint jó, vagy rossz. Ezeket megfelelő szankciókkal illetik, tanítva, hogy az előbbit követnünk kell, az utóbbit pedig el kell vetnünk. Azonban ezek a rendelkezések az eredetüket nem az emberi társadalomtól vették, hiszen nem maga a társadalom szüli az emberi természetet.” *Libertas*, 239.

<sup>35</sup> Vö. CSERTŐ, *A jogrend felépülése*, 5.

<sup>36</sup> „A törvényes hatalom Istentől származik, így aki ellenáll a hatalomnak, ellenáll Istennek is.” *Libertas*, 241.

<sup>37</sup> „Ahol az uralkodás tekintélye hiányzik, vagy ahol az értelemmel, az örök törvénnyel és Isten tekintélyével ellentétes dolgokat írnak elő, ott jobb nem engedelmeskedni az embereknek és engedelmeskedni Istennek.” *Libertas*, 241.

<sup>38</sup> „Amit a racionalisták és a naturalisták a filozófiában tűztek ki a céljuknak, ugyanazt célozták meg a liberalizmus követői a politika és az erkölcs terén, a naturalisták tanítását így a szokásokra és az életvitelre vonatkoztatva. Az egész racionalizmus legfőbb alapelve az emberi ész uralma, amely visszautasítja az isteni és az örök értelemnek való engedelmeskedést.” *Libertas*, 242.

<sup>39</sup> A többség zsarnokságától jogosan félt már Alexis de Tocqueville is *Az amerikai demokrácia* (1835) című művében annak ellenére, hogy a szerző a demokratikus berendezkedés igazi apostola volt, és idézett művében csodálattal írt az Amerikában kibontakozó demokratikus folyamatokról. Vö. pl. TOCQUEVILLE, A., DE, *Az amerikai demokrácia*, Európa Kiadó, Budapest 1993, I. kötet, 2. rész, 7. fejezet.



könnyen a zsarnoksághoz vezethet. Ez a felfogás a zsarnoki önkény forrása lehet, ugyanakkor a teljes relativizmust is hirdeti, amikor azt tanítja, hogy nincs önmagában jó, vagy rossz, különbségük csupán az emberi értelmezésen múlik.<sup>40</sup>

A polgári előjáróknak a hatalom birtokában az a feladatuk, hogy a közjót megvalósítsák. Az pedig nem csupán az állampolgárok külső, anyagi javaira vonatkozik, hanem a lelki és erkölcsi jólétükre is. Így az államok vezetői kötelesek figyelembe venni a természeti és az örök törvényt, és így biztosítani az állampolgárok teljes javát. Bölcs törvényeket kell hozniuk, amelyek megegyeznek egy magasabb rendű törvénnyel. A polgári és a lelki hatalom gyakorlásának területe közvetlenül ugyan nem egyezik meg, mégis szükséges, hogy a kettő együttműködjön, és egymás segítségére legyen az állampolgárok teljesebb java érdekében.

#### 4. AZ EGYES SZABADSÁGJOGOK ÉRTÉKELÉSE A KÖRLEVÉLBE

Az alapelvek lefektetése után Leó pápa az egyes modern szabadságjogokat vette sorra, elemezte és illette kritikával. Úgy gondolom, hogy ennek a tárgykörnek ma is reflexió tárgyát kellene képeznie a katolikus gondolkodásban. Ehhez megfelelő, de kissé régies kiindulópontot kínálnak Leó pápa értelmezései. Magyarzatait alább közlöm, jórészt eltekintve azok kommentálásától. A gondolatmenetből érzékletesen kirajzolódik a pápa gondolkodásmódja és írói stílusa, amely éppen ezért beszédes. Az egyes szabadságjogok területén alkalmazott érvrendszere illeszkedik a szabadságról tett alapvetésének szoros és következetes logikájába: Isten felsőbb tekintélye határozza meg az ember és a társadalom szabadságát és ennél fogva a szabadságnak az egyes szabadságjogokban való konkrét megvalósulását is. Mindazok, akik azt állítják, hogy az életet Istenre való tekintet nélkül kell élni, valójában az államot teszik korlátlan és teljhatalmú úrrá, kockáztatva, hogy az megsérti az emberi méltóságot.

Leó pápa elsőként a kultusz szabadságával foglalkozott. A fogalmat sokan abban a szélsőséges értelemben használják, miszerint mindenkinek joga van azt a vallást követni, ami neki tetszik, vagy éppen egyik vallást sem követni.<sup>41</sup> Ez ellenkezik a vallásosság erényével, amely az igaz vallás gyakorlására sarkall, de dogmatikailag lehetetlen, hiszen több igaz vallás létrejöttét engedtetni. Ráadásul a vallás meglétének az összes erény gyakorlását tökéletesítenie kell, ezért az erény gyakorlásának elengedhetetlen feltétele az igaz vallás gyakorlása.<sup>42</sup> Isten helyes tisztelete minden erény alapja. Így a vallás elhagyása

<sup>40</sup> „A liberalizmus követői azt várják el, hogy az erkölcsi életben ne legyen semmilyen isteni hatalom, amelynek engedelmeskedniük kell, hanem azt állítják, hogy mindenki önmaga törvénye kell, hogy legyen. Ebből születik meg az az erkölcsbölcselet, amit függetlenségnek neveznek, és amely a szabadság látszata alatt az akaratot el akarja tántorítani az isteni törvényeknek való engedelmességtől, és az embernek határtalan szabadságot akar adni.” *Libertas*, 242.

<sup>41</sup> Igazolhatatlan a vallás korlátlan türelmének elve. A vallásszabadság határai ugyanis a józan észben és a természetes erkölcsben gyökereznek. A természetes szabadság nem terjedhet ki olyan mértékben, hogy az erkölcsi szabadságot felrúgja, hiszen akkor felborulna az az erkölcsi rend, melyhez mindenkinek joga van, és a szabadság szabadossággá válna. Az államnak kötelessége ellenezni ezért minden olyan vallást és istentiszteletet, amelyek nem tisztelik az ész és az erkölcs törvényeit... Az hogy a Katolikus Egyház az idők során, helyesen szerzett jogoknál fogva államvallássá lett azért is hasznos, mert a hit egysége hozzájárul az állam egységéhez is. – érvelt Bita Dezső a XIX. század végén. Vö. BITA D., *A katolika egyház isteni szervezete*, „Hunyadi Mátyás” Intézet, Budapest 1883, 459.

<sup>42</sup> „Vallás nélkül nem létezne semmilyen erény a szó valódi értelmében... A vallás... a legfontosabb erény, minden más erényt szabályoz.” *Libertas*, 245.

vagy egy helytelen vallás követése nem szabadságra vezet, hanem – mivel az ellenkezik az ember természetével – éppen az ellenkezőjére.<sup>43</sup> Tévedés volna azt állítani – tanította Leó pápa – hogy az államnak nincs semmi köze a vallási kérdésekhez, és minden vallás számára ugyanazt a tiszteletet kellene biztosítani. Ellenkezőleg: az államnak kötelessége felismerni az igaz vallást és azt támogatni. Ha az állam minden vallás iránt egyformán viseltetne, az majdhogynem azt jelentené, hogy istentagadóvá válik.<sup>44</sup>

A körlevél ezt követően a szólás- és sajtószabadságot elemezte, rögzítve, hogy ez nem lehet korlátlan, hiszen senkinek sincs joga igaztalan, vagy erkölcsstelen dolgokat terjesztetni, vagy népszerűsíteni. A szabadság ebben az aspektusában sem a korlátlanásban nyilvánul meg, hanem éppen abban, hogy korlátok közé szorítja a szabadosságot. XIII. Leó itt foglalkozott a kutatás szabadságával is, melyet a többi szabadságjoghoz képest megengedően értelmezett, hiszen felfogása szerint az új tudományterületek feltárását Isten az emberekre hagyta. Az itt felmerülő kérdésekre is meg kell fogalmazni a válaszokat. Ennek kapcsán fennáll a tévedés lehetősége is<sup>45</sup>, amit a kutatás eredményességének érdekében meg kell engednünk.

A tanítás szabadsága szintén óvatosságot igényel, hiszen a tanítónak csakis az igazságot szabad tanítani, már csak a tanítványaira való tekintettel is.<sup>46</sup> Ebben a vonatkozásban a szabadságának van egy természetes mozzanata, amely az evilági rendre vonatkozik és egy természetfeletti része, amely a túlvilág rendjéről szól. A természetfeletti dolgok rendjének tanítását és vizsgálatát Isten az Egyházra bízta.<sup>47</sup> Az Egyház birtokolja és tanítja a kinyilatkoztatott igazság teljességét. Eszerint a liberalizmusnak a tanítási szabadságról vallott felfogása két vonatkozásban is hibás. Egyrészt az államnak határtalan szabadságot akar biztosítani, hogy bármilyen tanítást hirdessen és megtűrjön. Másrészt azonban az Egyházat korlátozni akarja abban, hogy a társadalomban betöltött tanítói feladatát ellássa.

Az enciklika a lelkiismereti szabadság értelmezésének két változatát különböztette meg az enciklika. Az első szerint bárkinek joga volna Istent tisztelni, vagy nem tisztelni. Ezt az Egyház nem fogadhatja el, hiszen a keresztény hit lényege Isten helyes tiszteletének a keresése. A második értelmezés szerint mindenkinek joga van Isten parancsait lelkiismerete szerint teljesíteni. Ez utóbbit az Egyház mindig is támogatta, és kívánta annak társadalmi előmozdítását is.<sup>48</sup>

<sup>43</sup> „... már nem volna szabadság, hanem a bűnben vergődő lélek szolgasága.” *Libertas*, 245.

<sup>44</sup> „Isten az embert társas lénynek teremtette és a hozzá hasonlók közösségébe helyezte, azért, hogy mindazt, amit az ember természete szerint megkívánva nem képes megvalósítani egyedül, könnyen elérhesse társadalomban élve. Éppen ezért a polgári társadalom, mint társadalom köteles elismerni Istent, mint atyját és Teremtőjét, elfogadva az ő hatalmát, és félve az ő felsőbbtségét. Ezért az igazságossággal és az értelemmel ellenkezik, ha a társadalom ateista, vagy ha minden ügynevezett vallásnak megkülönböztetés nélkül ugyanazokat a jogokat akarná megadni, ami egyenértékű volna az istentagadással.” *Libertas*, 245. Leó pápa ezt máshol „társadalmi aposztáziának” is nevezte. Vö. XIII. Leó, Litt. *De grave sventura*, 1886.08.22, in ASS 11 (1878) 275.

<sup>45</sup> „A természet azonban megengedi, hogy vitatható kérdésekben, amelyek megvitását Isten az emberekre bízta, mindenki szabadon kinyilvánítsa, amit jónak érez és ami neki tetszik.” *Libertas*, 247.

<sup>46</sup> „A tanítás tárgyát nem képezheti más, csak az igazság, azok számára is, akik azt nem ismerik, és azok számára is, akik jártasak abban, hogy az előbbieket megismerjék az igazságot, az utóbbiak pedig megerősödjenek abban.” *Libertas*, 247.

<sup>47</sup> Vö. BILLOT, L., *De Ecclesia Christi*, Ex Typographia Polyglotta, Roma 1903, 64–65. A politikai közösség nem lehet irányítója lelki életnek, ugyanakkor az Egyház szabadsága lényegileg járul hozzá a társadalom békéjéhez. A természetfeletti jelenlétének tétele az Egyház feladata. Az Egyházat kell ugyanis elvezetni az üdvösségre és nem az államot, az üdvösségre az Egyház fog elvezetni és nem egy politikai közösség. Vö. MURRAY, J., C., *Leo XIII: Two Concepts Of Government*, in *Theological Studies* 14 (1953) 557.

<sup>48</sup> „Lehet azonban mindennek egy olyan jelentése is, hogy az embernek a polgári társadalomban minden akadály nélkül lehetséges követnie Isten akaratát és parancsait saját lelkiismeretében. Ez utóbbi értelmezés Isten fiainak



Végül a pápa összefoglalóan az államról írt, és ebből fakadóan elemezte a keresztényeknek azt a kötelességét, hogy felelősen vegyenek részt az állam életében. Felfogása szerint az állam csak a nagyobb baj elkerülése, vagy a nagyobb jó elérése érdekében tolerálhat olyan dolgokat, amelyek ellenkeznek az igazság és az igazságosság elveivel. Önmagáért a rosszat eltűrni soha nem szabad. Az Egyház tökéletes társaság<sup>49</sup>, így önkormányzatában az államnak korlátoznia nem szabad. A két hatalom független, de együttműködésre kell törekedniük. Míg az Egyház az igazság hirdetésével segít megvalósítani a társadalmi békét, addig a polgári kormányzatnak támogatni kell az egyetlen, igaz vallás érvényre jutását.<sup>50</sup> Ebből következik, hogy az Egyház és az állam teljes szétválasztása helytelen út.<sup>51</sup> Éppen ezért az Egyház az egyes hívőktől elvárja a közügyekben való részvételt, hiszen ez az evangéliumból fakadó kötelességük is. Leó pápa ebben a körlevélben is megerősítette, hogy a demokrácia nincs ellentétben a keresztény tanítással mindaddig, amíg a demokratikus államforma megvalósítói elfogadják a hatalom eredetéről vallott keresztény tanítást.<sup>52</sup> A keresztény demokráciaértelmezés elmélyüléséhez (elsősorban Itáliában és kevésbé Franciaországban) nagyban hozzá is járult a Leó pápa írásai alapján kialakuló gondolati újjáéledés.<sup>53</sup> A törvényes hatalommal szembeni engedetlenséget az Egyház elveti, azonban bizonyos körülmények között megengedett lehet, hogy egy-egy nép a saját függetlenségéért harcoljon, feltéve, hogy ezzel nem sérti meg az igazságosságot.

## 5. KÖVETKEZTETÉSEK

Az emberi szabadság kérdése, mint létezésünk és gondolkodásunk egyik legnagyobb talánya, örök tárgya a katolikus teológiának is. XIII. Leó pápa ide vágó gondolatait azért tartom mértékadónak, mert a katolikus emberképet olyan módon foglalták össze az emberi szabadságról gondolkodva, hogy az ma is megállja a helyét. A keresztény filozófiai antropológia mindig is következetesen tanította az emberi akarat szabadságát és az ember személyváltát, amely tetten érhető annak értelmes természetében és szabad akaratában. Az emberi szabadságról gondolkodva a katolikus teológia folyamatosan a középutat kereste. Véde az ember szabadságát a determinizmustól és később azoktól a tanóktól, amelyek az embert pusztán a törzsfejlődés egy állomásának tartották, óvva az ember szabad döntését, és hangsúlyozva, hogy az szabad, és halhatatlan lelke lévén több, mint egy állat.

szabadsága, amely sokkal inkább megvédi az emberi személy méltóságát, mint bármilyen erőszak és kényszer.” *Libertas*, 249.

<sup>49</sup> Vö. néhány korabeli kézikönyv meghatározásával: „Societas est multitudo hominum ea ratione coeuntium, ut collatis viribus media sibi comparent ad certum communemque finem assequendum: perfecta autem ea dici debet, quae est in se completa, adeoque media ad suum finem obtinendum sufficientia in semetipsa habet.” TARQUINI, C., *Iuris ecclesiastici publici*, Ex typographia poliglotta, S. C. De Propaganda Fide, Roma 1894, 3-4.

Valamint: „Societas perfecta est persona moralis iure suo, suae habet personalitatem independentem a legislatoris humani dispositione. Persona moralis est ens iuridicum, consideratum, ut in se subsistens, cui videlicet competat suum esse et operari tamquam legitimum iuris subiectum.” OTTAVIANI, A., *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici I*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1935, 65., vö. továbbá MAROTO, P., *Institutiones Iuris Canonici I*, Roma 1919-21, 458.

<sup>50</sup> „... az államnak egyetlen vallást kell követnie, így szükséges, hogy azt kövesse, amelyik egyedül igaz, és ezt nem nehéz felismerni.” *Libertas*, 245.

<sup>51</sup> Vö. MURRAY, J., C., *Leo XIII: Separation of Church and State*, in *Theological Studies* 14 (1953) 188.

<sup>52</sup> „Önmagában nem tilos egyetlen államforma sem, ami a kormányzást a nép részvételével képzei el mindaddig, amíg megőrzi a közhatalom eredetéről és gyakorlásáról szóló katolikus tanítást.” *Libertas*, 253.

<sup>53</sup> Vö. SCOPPOLA, P., *Chiesa e democrazia*, 172.

Ugyanakkor az Egyház védte az embert a szabadosságtól és az egyes szabadságjogok túlzottan szabadelvű értelmezésétől is.

„A világegyetem ismert, látható és mérhető sajátosságai nem megelőzik létezésünket és tudatunkat, hanem annak folyományai.”<sup>54</sup> – írta a magyar származású amerikai történész, John Lukacs. Ahogy az emberiség ismeretei bővülnek a világról, úgy lesz napról napra szembetűnőbb az az alaptapasztalat, hogy a világot átfogóan nem ismerhetjük meg. Ismereteink a világnak mindig csak egy részére terjednek ki és mind inkább tudatában vagyunk annak, hogy valójában nagyon keveset tudunk a világról és az emberről. Ebben az összefüggésben megnövekszik az emberi tudat jelentősége, amelynek az a feladata, hogy leírja, és fogalmak által megragadja a világot. Az ember, tudata révén a világ középpontjába kerül, a világ ugyanis emberi tudatunk szerint létezik, és az ember személyes tudata valamilyen értelemben talán meg is előzi és meg is határozza a valóságot. A keresztény szabadságélmény az értelem fontosságát hangsúlyozza, melynek feladata a tapasztalati világunkból egyetemes törvényekre következtetni. Ezek az egyetemes törvények már nem elsősorban a fizikai világ törvényszerűségei, hanem azoknál sokkal mélyebb alapelvek.

A történelmi, vagy természettudományos determinizmus nem kikezdzhetetlen. A keresztény érvelés segít bennünket, hogy felismerjük az ember szabadságát és indetermináltságát. Georges Bernanos, a francia katolikus író mondja: „Vannak, akik úgy vélik, hogy a civilizáció az ember győzelme az anyag determinizmusa ellen vívott harcban. Vannak, akik az embert csak az anyagok egyikének akarják tekinteni. A kettő között nem létezhet megbékélés.”<sup>55</sup> Az emberi szabadság a személy megkülönböztető ismérve, amelynek révén úgy hiszem, az ember – Isten képmása – legyőzi az anyag determinizmusát, mert a tudata formába önti ezt a világot. Megérkezve az emberi szabadság ősi szemjéhez – melyet XIII. Leó pápa az ismertetett enciklikában olyan kikezdzhetetlenül fogalmazott újra – az emberi személy titkához értünk. Szabadság nélkül nincs személy. A szabad ember kitüntetett léttel bír ebben a világban. Az emberi szabadság egyben felelősség is. Alexis de Tocqueville írja, hogy „aki magán a szabadságon kívül is vár valamit a szabadságtól, az szolgásként született.”<sup>56</sup> A szabadság tehát tágas tér, de egyben teher, amely tönkretelheti az emberi személyt. Leó pápa érvelésének érdeme, hogy a keresztény filozófia hagyományaira támaszkodva leírta az emberi szabadságot és megalapozta a szabadság melletti érvelést. Ugyanakkor azt is nagyon jól tudta, hogy a szabadság nem lehet korlátlan. Annak indokolt korlátai mellett érvelve valójában az igazi emberi szabadság mellett szólt.

<sup>54</sup> LUKACS, J., *Egy nagy korszak végén*, Európa Kiadó, Budapest 2005, 107.

<sup>55</sup> Idézi LUKACS, *Egy nagy korszak végén*, 116. Lukacs a XX. századi elméleti fizika felfedezéseire, elsősorban Werner Heisenberg kutatásaira alapozva érvelt az emberi szabadság és a világ indeterminizmusa mellett, idézett művében. Miközben úgy tűnik, hogy ez a tudományterület valóban alátámasztja az ember szabadságát és tudata révén kitüntetett szerepét a világban, addig a napjainkban egyre hangsúlyosabbá váló genetika saját tudományterületén belül nem egyszer az ember determináltságát látszik bebizonyítani. Nézetem szerint a fizika, mint tudomány is volt olyan stádiumban, amikor a világot teljesen meghatározhatónak látta, de ez a szemlélet túlhaladottá vált. Hasonlóképpen, a genetikai determinizmus is árnyaltabb hangot üt meg napjaink kutatásaiban, mikor a gén kifejezést több gén kölcsönös valószínűsíthető egymásra hatásának eredményeként határozza meg, és csak igen ritkán egyetlen gén determinisztikus kifejeződése alapján. A genetika ezért az esetek többségében bizonyos tulajdonságok kifejlődésének csupán valószínűségét képes meghatározni. Bernanos megállapítása időtálló marad: a determinizmus és az indeterminizmus mindig is létezni fog, és az ember szabadsága megfejthetetlen titok marad.

<sup>56</sup> TOCQUEVILLE, A., DE., *A régi rend és a forradalom*, Atlantisz Kiadó, Budapest 1994, 197.



## Szegények és szegénység Lukács evangéliumában

Kétségtelen, hogy a szegénység témájának az evangélisták közül Lukács szenteli a legnagyobb figyelmet. A szegénységnek megfelelő görög főnév (πτωχεία) ugyan egyszer sem fordul elő evangéliumában, ám a „szegényt” jelölő πτωχός melléknév 10-szer is szerepel (Márknál csak 5-ször, Máténál is 5-ször, Jánosnál 4-szer). Persze nem pusztán a szegényekre vonatkozó szóhasználat a figyelemre méltó, hanem az is, hogy Lukács evangéliumában többször találunk gazdagoknak szóló kemény figyelmeztetéseket, valamint a földi javak helyes használatára vonatkozó buzdításokat.

Bár a szóban forgó evangéliumban a szegénység és a gazdagság témái szorosan összekapcsolódnak, az értekezésben csak az első mozzanatra összpontosítok: arra, hogy Lukács szemléletében kik is a „szegények”, illetve miben áll az evangéliumi értelemben vett „szegénység”.<sup>1</sup>

### 1. A „SZEGÉNY” JÉZUS

A megnevezés némi magyarázatot igényel. Figyelemreméltó ugyanis, hogy az Újszövetség egyik irata sem alkalmazza Jézusra a „szegény” jelzőt, amelynek a görögben két megfelelője is van. A πένης, amely az Újszövetségben mindössze egyszer fordul elő főnevesített formában (2Kor 9,9), azt a személyt jelöli, akinek csak kevés tulajdona van, és megélhetése érdekében keményen kell dolgoznia. A πτωχός ellenben olyan illetőre vonatkozik, akinek semmiféle anyagi bázisa sincs, s ezért mások adományaiból él.<sup>2</sup> Jézusra vonatkoz-

<sup>1</sup> Azoknak, akik a szegénység-gazdagság témájának bővebb kifejtése iránt érdeklődnek az alábbi monográfiákat ajánlom: DEGENHARDT, H.-J., *Lukas, Evangelist der Armen. Besitz und Besitzverzicht in den lukanischen Schriften*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1965; *The Social-World of Luke-Acts* (szerk. Neyrey, J. H.), Hendrickson, Peabody 1991; PETRACCA, V., *Gott oder das Geld. Die Besitzethik des Lukas*, Francke, Tübingen 2003; GRADL, H. G., *Zwischen Arm und Reich. Das lukanische Doppelwerk in leserorientierter und textpragmatischer Perspektive*, Echter, Würzburg 2005. A téma rövidebb vázolásához vö. SCHNEIDER G., *Das Evangelium nach Lukas II* (ÖTK NT 3/2), Gütersloher, Gütersloh 1977, 342–345; FITZMYER, J. A., *The Gospel According to Luke I* (AB 28), Doubleday, New York 1981, 247–251; KOCSIS, I., *Szegénység és gazdagság Lukács evangéliumában*, in *Jeromos füzetek* 93 (2013), 3–15.

<sup>2</sup> A görög szavak etimológiájához, illetve használatához vö. HAUCK, F., art. πένης, in *ThWNT VI* (1959), 37–40; HAUCK, F.–BAMMEL, E., art. πτωχός – πτωχεία – πτωχεύω, in *ThWNT VI* (1959), 885–912; MERKLEIN, H., art. πτωχός – πτωχεία – πτωχεύω, in *EWNT III* (1983), 466–472.

tatva egyik kifejezés sem szerepel.<sup>3</sup> Ennek ellenére a „szegény Jézus” megnevezést helytállóan tartom Lukács evangéliumával kapcsolatban, mert az evangélista úgy mutatja be Jézust, mint aki szegény körülmények között született és szegényen élt.<sup>4</sup> A születésről nyilván a gyermekségtörténetben van szó. Mária és József betlehemi tartózkodásának összefüggésében Lukács ezt írja: „Mária megszülte elsőszülött fiát. Pólyába takarta és jászolba fektette, mert nem kaptak helyet a szálláson.” (2,7) A pólyába takarás még nem szegénységre utal, hanem Mária anyai gondoskodását jelzi. Sőt egyesek utalást vélnék felfedezni a *Bölcsesség könyvének* egyik állításával, amely Salamon király születéséről szól: „Pólyában és gondok közt neveltek. Mert egyetlen király sem kezdi másként életét.” (Bölcs 7,4–5) A jászol viszont egyértelműen az egyszerűségnek, a szegénységnek és a hatalom hiányának a jele, amely előrejelzi már azt, ami Jézus egész életútjára jellemző.

A gyermekségtörténetben a templomban való bemutatásról szóló elbeszélésben is megjelenik a szegénység témája. Lukács hangsúlyozza, hogy Mária és József eleget akartak tenni a törvény előírásainak, ezért felvitték a gyermek Jézust Jeruzsálembe, hogy bemutassák az Úrnak.<sup>5</sup> Egyúttal a törvény által előírt tisztulási áldozatot is be akarták mutatni. A háttérben a *Leviták könyvében* leírtak állnak. E szerint az anya a fiúgyermek születése után hét napig tisztátalannak számított. További 33 napon keresztül az ún. „kultusképtelenek” sorába tartozott. Ez konkrétan annyit jelent, hogy a házában kellett tartózkodnia, s nem vehetett részt istentiszteleti cselekményen. A tisztulási idő lejárta után áldozatot kellett bemutatnia. A szolgálatot teljesítő papnak kellett átadnia egy egyéves bárányt égőáldozatul, valamint egy galambot vagy gerlét bűnrét való áldozatul (Lev 12,6–7). A törvény a szegények számára lehetővé tette, hogy a bárányt szintén galambbal vagy gerlével helyettesítsék (Lev 12,8). Mária is ezt a szegények számára engedélyezett formát alkalmazta (2,24), ami mutatja, hogy – Lukács szemléletében – a szent család Izrael szegényeinek a csoportjába tartozott. A szóban forgó mozzanat Jézusra vonatkozólag is fontos üzenetet tartalmaz. „A Dávid fiaként várt Messiás, akinek a szegények, a megalázottak és az éhezők jogát kellene érvényesítenie (vö. Lk 1,51–53), úgy érkezik Sionba, mint a szegény Messiás, mint szegény szülők elsőszülöttje, akik gyermeküket azzal az áldozattal akarják kiváltani, amit a Lev 12,8 a szegények számára ír elő.”<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Mindazonáltal nem hagyható figyelmen kívül, hogy a 2Kor 8,9-ben Szent Pál apostol a  $\pi\tau\omega\chi\epsilon\upsilon\omega$  igét, amelyből a  $\pi\tau\omega\chi\acute{o}\varsigma$  melléknév származik, valamint a  $\pi\tau\omega\chi\epsilon\iota\acute{o}$  főnevet Jézus Krisztusra alkalmazva használja: „Hiszen ismeritek a mi Urunk Jézus Krisztus kegyelmét, hogy értetek szegénnyé lett ( $\acute{\epsilon}\pi\tau\omega\chi\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\upsilon\epsilon\upsilon$ ), bár gazdag volt ( $\pi\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$   $\acute{o}\upsilon\upsilon$ ), hogy az ő szegénysége által ti gazdagok legyetek.” Persze hangsúlyoznunk kell, hogy a mondatban a „szegénység” elsősorban nem szociális, hanem teológiai tartalmú fogalom. A megtestesülés utáni létformát jelöli, amely a megtestesülés előtti „gazdagsághoz” viszonyítva szegénységnek tekinthető. A mondattal Pál ugyanarra a valóságra utal, mint amit a *Filippi-levél* híres himnuszában így fejez ki: „Aki isteni mivoltában nem tartotta Istennek való egyenlőségét olyan dolognak, amelyhez mint zsákmányhoz ragaszkodnia kell, hanem kiütöcsölte önmagát, szolgálai alakot vett fel, és hasonló lett az emberekhez.” (Fil 2,6–7)

<sup>4</sup> Jézus szegénységével kapcsolatban fontos tanulmányt jelentetett meg J. Dupont, ám ez a tanulmány nem csak a *Lukács-evangéliumban* található adatokra és kijelentésekre támaszkodik. Vö. DUPONT, J., *Jésus, Messie des pauvres, Messie pauvre*, in UÖ, *Études sur les évangiles synoptiques*, Leuven University Press, Leuven 1985, 86–130.

<sup>5</sup> A törvény valójában az elsőszülött kiváltását írta elő (Kiv 13,2.13; Lev 13,13; Szám 3,47; 18,16). Lukács sajátosan értelmez, amikor nem kiváltásról, hanem bemutatásról ír. Jézus különleges módon Istennek szentelt személy, s ezért természetes, hogy a templomban bemutassák és átadják Istennek. Nagyon valószínű, hogy az evangélium szerzőjére Sámuel története (1Sám 1,11.21–28) komoly befolyást gyakorolt. Vö. SCHÜRMANN, H., *Das Lukas-evangélium I* (HThK NT III/1), Herder, Freiburg 1969 (1984<sup>3</sup>), 122; FITZMYER, J. A., *Luke I*, 421. F. BOVON a Sámuel-történet (1Sám 1–2) még erőteljesebb hatásával számol: BOVON, F., *Das Evangelium nach Lukas I* (EKK III/1), Benziger, Zürich 1989, 138.

<sup>6</sup> LÖNING, K., *Das Geschichtswerk des Lukas I: Israels Hoffnung und Gottes Geheimnisse*, Kohlhammer, Stuttgart 1997, 124. Lehetséges, hogy Lukácsnak a tisztulási áldozat konkrét formájára vonatkozó megjegyzése mögött teológiai



Jézus működését illetően témánk szempontjából főképp a 9,58-ban megőrzött mondás a jelentős: „A rókáknak odújuk van, az ég madarainak pedig fészük, az Emberfiának azonban nincs hová lehajtania a fejét.” A kijelentés közmondásszerű. „Jézus... a bibliai és keleti hagyományt követve képszerű és túlzó formában fejezi ki magát” – írja kommentárjában François Bovon.<sup>7</sup> Persze azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a mondás egy konkrét helyzetben hangzik el. Jézus olyan személyhez szól, aki önként jelentkezik a követésre („Követlek, bárhová mégy” 9,57). Ezen illető számára Jézus egyértelművé kívánja tenni saját helyzetét: mint vándortanítónak (13,33) nincs állandó szálláshelye, s ezért sok esetben bizonytalan, hol is fogja tölteni az éjszakát. Külön kiemelendő az Emberfia cím, amely egyrészt az állatokkal szemben álló „ember” mivoltot juttatja kifejezésre, másrészt a Dán 7,14 és az 1Hén 46–48 fényében Jézus különleges méltóságát jelzi.<sup>8</sup> Így a mondás jól megvilágítja azt a szomorú valóságot, hogy a teljhatalommal rendelkező Emberfia nem talált hazára az emberek között.<sup>9</sup>

Jézus szegénységét illetően azt sem hallgathatjuk el, hogy Lukács szemléletében Jézus nem volt anyagilag teljesen kiszolgáltatott. Környezetében ugyanis vagyonosabb személyek is voltak, akik támogatták őt és a vele sorsközösséget vállaló tanítványokat. Erről a 8,1–3-ban olvassunk, ahol Lukács asszonyokat említ név szerint. Itt van szó a Magdalai Mária-ról, Zsuzsannáról, valamint Johannáról, akivel kapcsolatban az evangélista külön megjegyzi: Heródes intézőjének, Kuzának volt a felesége.

## 2. A TANÍTVÁNYOKTÓL ELVÁRT SZEGÉNYSÉG

A szegény Jézus követőjének és tanítványának lenni annyit jelent, hogy a meghívott személy élet- és sorsközösséget vállal Mesterével. E tekintetben rögtön az első tanítványok meghívásáról szóló elbeszélés figyelmet érdemel. Az elbeszélés voltaképp a csodálatos halfogás történetének (5,1–11) a része. Miután Simon Péter és társai (Jakab és János, azaz Zebedeus fiai) a bő halfogás révén megtapasztalták Jézus szavának az erejét és hatékonyságát, a Mester ígérte – „Ne félj! Mostantól fogva emberhalász leszel” – meghívásként értelmezik, és követni kezdik őt. Az evangélista így fogalmazza ezt meg: „Kívánták a hajókat a partra, és mindent elhagyva követték őt” (5,11). Külön említést érdemel „mindent elhagyva” (ἀφέντες πάντα) kifejezés. Érdemes itt rövid összehasonlítást tenni Márk szövegével. Márknál Jézus közvetlenül meghívja Simont és testvérét,

célzat áll, és pedig a szegénység ideáljának még nyomatékosabbá tétele. Vö. ERNST, J., *Das Evangelium nach Lukas* (RNT), St. Benno Verlag, Leipzig 1977, 81. Palesztina akkori helyzetének figyelembevételével mégis kijelenthetjük, hogy a szent család nem tartozott a gazdagok csoportjába, bár nem is élt teljes kiszolgáltatottságban. Vö. DUPONT, J., *Jésus, Messie des pauvres*, 106.

<sup>7</sup> BOVON, F., *Das Evangelium nach Lukas II* (EKK III/2), Benziger, Zürich 1996, 35.

<sup>8</sup> Az „Emberfia” cím hátteréhez vö. RÓZSA, H., *Üdvösségkövetők az Ószövetségben*, SZIT, Budapest 2005<sup>2</sup>, 289–330.

<sup>9</sup> Érdekes párhuzamként említhetjük az 1Hén 42,2-t, ahol a „bölcesség” *hontalanságáról* van szó. „Amikor a bölcsesség eljött, hogy az emberek fiai közt lakjék, és nem talált lakóhelyet, visszatért a bölcsesség, és az angyalok között telepedett le.” Forrás: *Apokrifek* (szerk. Vanyó, L.), SZIT, Budapest 1980, 65. A 9,58 mondásához hasonló tartalmú kijelentések Plutarkhosz egyik művében is találhatóak, és pedig Tiberius Gracchus néptribunus (†Kr. e. 133) beszédében: „Még az Itáliában élő vadállatoknak is – érvelt – van barlangja vagy búvóhelye, ahol meghúzzák magukat, de azoknak, akik harcolnak és meghalnak Itáliáért, egyebük sincs a levegőnél és a világságnál; nincs házuk, nincs fejüket hova lehajtaniuk, földönfutókként kóborolnak gyermekeikkel és feleségükkel.” *Tiberius Gracchus* 9. Forrás: PLUTARKHOSZ, *Párhuzamos életrajzok*, Magyar Helikon, Budapest 1978, 289.

Andrást: „Jöjjetek utánam, és én emberek halászaivá teszlek titeket.” (1,17) A megszólítottak rögtön engedelmeskednek: „Ők azonnal elhagyták hálóiukat, és követték őt.” (1,18) Zebedeus fiainak meghívása után hasonló cselekményről olvasunk: „Azok pedig elhagyták apjukat, Zebedeust, a béresekkel együtt a hajóban követték őt.” (1,20) Márknál a foglalkozást és a családot hagyják el a meghívottak, Lukácsnál „mindent”. Persze Márk szövegében is jelen van a radikális szakítás gondolata, mégis Lukács megfogalmazása erőteljesebb és kifejezőbb. Még nyilvánvalóbb az eltérés Lévi meghívását illetően. „Fölkelt, és követte őt” – olvassuk a Mk 2,14-ben. Lukács párhuzamos helyén (5,28) viszont ez áll: „Erre otthagya mindent (καταλιπὼν πάντα), fölkelt és követte őt.”

Arról, hogy maga Jézus kifejezetten kéri a földi javaktól való elszakadást azoktól, akiket követésre hív, háromszor olvasunk Lukács evangéliumában. Az örök élet elérése felől érdeklődő gazdag ifjúnak ezt mondja: „Egy valami hiányzik még belőled: add el mindened, amid van, oszd szét a szegényeknek, és kincsed lesz a mennyben; azután jöjj, és kövess engem!” (18,22) Ezek a mondatok, amelyek konkrét meghívást tartalmaznak, a másik két szinoptikus evangéliumban is olvashatók (Mk 10,21; Mt 19,21). Ugyancsak van szinoptikus párhuzama – bár csak Máténál – a 12,33–34-ben megőrzött mondásoknak: „Adjátok el, amitek van, és adjátok alamizsnául. Készítsetek magatoknak el nem avuló erszényeket, elfogyhatatlan kincset a mennyben, ahol nem főr hozzá tolvaj és nem rágja szét a moly. Mert ahol a kincsetek, ott a szívetek is.” (vö. Mt 6,19–21) Ellenben csak Lukácsnál szerepel az a mondas, amely egy kettős példabeszédhez kapcsolt konklúzióként áll előttünk: „Így tehát aki közületek nem mond le mindenről, amije van, nem lehet az én tanítványom.” (14,33)

A mondat megértéséhez szükséges a példabeszédekről is szólni, amelyek a felépítésben és a megfogalmazásban egyaránt hasonlítanak egymásra. Az első példában (14,28–30) Jézus olyan embert állít élénk, aki torony építésébe akar kezdeni.<sup>10</sup> Az illetőnek nagyon komolyan meg kell fontolnia, vajon megvan-e a megfelelő anyagi fedezete ahhoz, hogy a munkálatokat be tudja fejezni. Amennyiben csődöt mond a vállalkozása, vagyis az alapok lerakása után nem tudja a falakat felépíteni, számíthat a környezet gúnyos megjegyzéseire. A második példában (14,31–32) egy király szerepel, aki összeütközésbe kerül egy másik ország uralkodójával. Ez utóbbinak a hadserege azonban kétszeresen nagyobb, mint az először említett királyé, akinek alaposan meg kell fontolnia: vajon érdemes-e harcba bocsátkoznia és katonái életét kockára tennie, s nem kellene-e rögtön békét kérve megadni magát.

A két példabeszédet követi a fentebb már idézett alkalmazás, amelynek sajátossága, hogy éppen az ellenkezőjét vonja le a példákból, mint ami azokból természetszerűleg következne. „A példabeszédekben a vagyon (az építkezéshez) és a hadsereg állománya (a háború viseléséhez) voltak a mérvadók, most viszont az ellenkezője érvényes: a Jézus-tanítvány számára szükséges felszerelés az, hogy semmilyen vagyont ne tartson meg.”<sup>11</sup>

A tanítványoktól elvárt szegénység jól kifejezésre jut a tizenkét apostol, illetve a hetvenkét tanítvány küldetéséről szóló elbeszélésekben, hiszen a Jézus nevében misszionáló tanítványok alig vihettek magukkal valamit.<sup>12</sup> „Semmit sem vigyetek az útra, se bo-

<sup>10</sup> A torony vagy szőlőskertbe helyezett őrtorony, vagy gazdasági épület.

<sup>11</sup> SCHNEIDER, G., *Lukás*, 321.

<sup>12</sup> A két elbeszélés háttérében saját hagyománytörténet áll, amelynek részletes kifejtésére itt nincs szükség. Any nyit mindenesetre elmondhatunk, hogy a két szöveg nagy valószínűséggel ugyanazt a történeti valóságot tükrözi, amelynek emlékét a *Márk-evangélium* és a Q egyaránt megőrizte. Lukács mindkét forrás anyagát feldolgozta. A tizenkettő küldetéséről szóló elbeszélésnél (9,1–6) Márk szövegét (6,7–13) használta forrásként, a hetvenkét



tot, se tarisznyát, se kenyeret, se pénzt, és két köntösötök se legyen.” (9,3) „Ne vigyetek se erszényt, se tarisznyát, se sarut, és az úton senkit se köszöntsetek.” (10,4)<sup>13</sup>

A tiltások radikalitása szembeütő. Nem szabad, hogy az anyagi javak iránti gond lekösse a tanítványok figyelmét. Életüket és az életük fenntartásához szükséges feltételek biztosítását Isten gondviselésére kell bízniuk. Az isteni gondviselésre a szövegek azáltal utalnak, hogy kifejezésre juttatják: mindig lesznek nagylelkű emberek, akik Jézus tanítványát befogadják és ellátását biztosítják.

Nagyon érdekes a 10,7 utolsó megjegyzése: „méltó a munkás a maga bérére”.<sup>14</sup> Ahogy az igehirdető apostoltól elvárható, hogy szolgálata könnyebb teljesítése érdekében mondjon le a földi javokról, úgy ezen szolgálat haszonélvezőitől elvárható, hogy biztosítsák az igehirdetők ellátását.<sup>15</sup>

Az utasítások értelmezésével kapcsolatban meg kell még említenünk a Lk 22,35–38 szakaszt, amelyben Jézus a szenvedése előtt hatályon kívül helyezi az imént idézett utasítások egy részét, ugyanis engedélyezi az erszény, a tarisznya és a saru használatát.<sup>16</sup> Az exegéták általában azon a véleményen vannak, hogy a szakasz előttünk álló formáját – korábbi rész hagyományok felhasználásával – Lukács alakította ki sajátos teológiai szemléletének megfelelően.<sup>17</sup> Az evangélista felfogása szerint Jézus halálával új korszak kezdődött az apostolok számára. Az eddigi nyugodt, békés időszakot egy feszült, üldözésekkel teli kor követte. Az új helyzet új gyakorlatot igényel, illetve tesz lehetővé. Ebből következik, hogy a teljes szegénységre és igénytelenségre vonatkozó jézusi szavak az egyház idejében nem köteleznek többé, legalábbis nem abban a radikális formában, amelyet az Úr a közvetlen követőitől megkívánt. Ez persze nem zárja ki, hogy bizonyos esetekben karizmatikus módon ne nyerhetnének megvalósulást. De semmiképpen sem lehet a teljes szegénységet minden egyházi igehirdető – még kevésbé minden keresztyén – számára abszolút normaként előírni.

---

tanítvány küldetésének leírásakor (10,1–12) a Q-t vette alapul (vö. a Mt a 10,5–15-tel való rokonságot). Bizonytalan, hogy a hetvenkettő számot Lukács a forrásban találta-e már, vagy pedig ő maga iktatta be az elbeszélés elejére. A számadat feltehetőleg a tanítványok küldetésének egyetemes jellegére utal előre. A források és hagyománytörténet kérdésének bővebb kifejtése, valamint a hetvenkettes szám értelmezése megtalálható a kommentárokban. Magyar nyelven lásd: KOCSIS, I., *Lukács evangéliuma*, SZIT, Budapest 2007<sup>2</sup>, 247–249.

<sup>13</sup> Említésre méltó, hogy az őskeresztény hagyomány a sarukra vonatkozólag nem teljesen egységes. A Mk 6,9-ben ugyanis Jézus megengedi a saruk viselését, a Mt 10,10-ben és a Lk 10,4-ben viszont megtiltja. Lehetséges, hogy Márk változata már az ősegyházi helyzetre való alkalmazás (nyhítés) eredménye.

<sup>14</sup> Érdekes Máté változata (10,10): „Méltó a munkás a maga eledelére.” Több exegéta is úgy véli, hogy Máté volt az, aki a Q forrás szövegén változtatott. Vö. FITZMYER, J. A., *The Gospel According to Luke II* (AB 28A), Doubleday, New York 1985, 848; BOVON, F., *Lukás II*, 46 (12. lábjegyzet). Óvatosabban nyilatkozik MARSHALL, I. H., *The Gospel of Luke* (NIGTC), Paternoster Press, Exeter 1978, 420.

<sup>15</sup> A gondolat az apostoli levelekben is megjelenik: „Éppen így rendelte az Úr is azok számára, akik az evangéliumot hirdetik, hogy az evangéliumból éljenek” (1Kor 9,14). „A tisztüket jól végző presbitereket kétszeres tiszteletre tartásuk méltóknak... mert azt mondja az Írás: »A nyomtató ökörnek ne kösd be a száját« és: »Méltó a munkás a maga bérére«” (1Tim 5,18).

<sup>16</sup> A Lk 22,36-ban a „kard” is említést nyer, de ez a mozzanat, amely minden bizonnyal képletes értelmű, témánkat közvetlenül nem érinti. Magyarozatához a kommentárokon kívül vö. KOCSIS, I., *Jézus és az erőszak*, in *Vigília* 72 (2007), 413–422, 420.

<sup>17</sup> Vö. FITZMYER, J. A., *Luke II*, 1429–1431; ECKEY, W., *Das Lukasevangelium II*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 2004, 900–901; BOVON, F., *Das Evangelium nach Lukas IV* (EKK III/4), Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 2009, 263 és 279–280.

### 3. JÉZUS ODAFORDULÁSA A SZEGÉNYEKHEZ

Az evangéliumban Jézus háromszor is kimondja, hogy küldetése alapvetően a szegényekhez szól: a názáreti zsinagógában tartott felolvasásakor (4,18), a síksági beszéd elején, a boldogmondásokban (6,20) és a Keresztelő János kérdésére adott válaszban (7,22). Tekintsük át röviden ezeket a helyeket.<sup>18</sup>

Először a boldogmondásokra irányítsuk figyelmünket. A *Lukács-evangéliumban* négy boldogmondás olvasható. Ezek közül az első: „Boldogok vagytok ti, szegények, mert tiétek az Isten országa.” (6,20b) Ez a boldogmondás szorosan összetartozik a többivel, főképp a másodikkal és harmadikkal. Ebből kifolyólag a mondásban említett „szegények” nem mások, mint a második és harmadik mondásban szereplő „éhezők” és „sírók”. A „szegény” szó tehát az anyagiakban nélkülöző, szükségét szenvedő, hátrányos helyzetű személyekre vonatkozik. Persze fontos hangsúlyozni, hogy a boldogmondásokban Jézus nem felszólít, nem valamiféle általános érvényű parancsot ad, hanem proklamál. A szegények boldogságának végső oka nem a szegénység állapota, hanem az a tény, hogy Isten az ő oldalukon áll, különleges figyelemmel kíséri életüket, és kiterjeszti rájuk az üdvösséget hozó királyi uralmát. Ugyanakkor a boldogmondás értelmezésénél a boldogságokat bevezető mondatról sem feledkezhetünk meg: „Ekkor tanítványaira emelte tekintetét, és megszólalt.” (6,20a) A szegényekre, éhezőkre és sírókra vonatkozó boldogmondások nem általános érvényű kijelentések, hanem a tanítványoknak szólnak: olyanoknak, akik a földi élet nyomorúságai közepette felismerik Jézusban Isten küldöttjét, hozzá jönnek, őt hallgatják, s tőle várják a vigasztalást és a lelki támaszt.

A másik két helyet illetően közös vonás, hogy Jézus mindkettőben az Iz 61,1-re hivatkozik: a 4,18-ban nyílt idézettel, a 7,22-ben pedig jól felismerhető utalással. A 4,18 a Jézus názáreti fellépéséről szóló elbeszéléshez tartozik, amelyben Lukács arról számol be, hogy a nevelkedési helyén tett látogatása során Jézus részt vesz a szombati zsinagógai istentiszteleten, sőt olvasásra jelentkezik. Izajás könyvéből a következő részletet olvassa fel: „Az Úr Lelke van rajtam, mert fölkent engem, hogy hirdessem az örömhírt a szegényeknek. Elküldött, hogy szabadulást hirdessek a foglyoknak és látást a vakoknak, hogy szabadon bocsássam a megtörtetteket, és hirdessem az Úr kedves esztendéjét.” (4,18–19) A 7,22-ben Jézusnak a Keresztelő János kérdésére adott válaszát találjuk. A börtönben tartózkodó János a tanítványai által kérdezi: „Te vagy-e az Eljövendő, vagy mást várjunk?” (7,19) Jézus ebben a formában ad feleletet: „Menjetek, vigyétek hírlát Jánosnak, amit láttatok és hallottatok: a vakok látnak, a sánták járnak, a leprások megtisztultnak, a süketek hallanak, a halottak föltámadnak, a szegényeknek pedig hirdetik az evangéliumot.” (7,22) Jézus úgy válaszol Jánosnak, hogy saját tevékenységét az ószövetségi prófétai ígéretek fényébe helyezi. Az idézett mondatban ugyanis különböző, *Izajás könyvéből* származó jövendölések visszhangját fedezhetjük fel: Iz 26,19 (halottak feltámadása); 29,18–19 (süketek, vakok, szegények); 35,5–6 (vakok, süketek, bénák); 61,1 (szegények, vakok). Válaszában Jézus azt igazolja közvetetten, hogy működésében, amelyben a tettek és a szavak szétválaszthatatlanul összekapcsolódnak, a végidőről szóló prófétai jövendölések valósulnak meg.

Nem kétséges, hogy a „szegény” szónak mindkét szövegben alapvetően szociális vonatkozása van. A 4,18-ban a „szegényekhez” szorosan kapcsolódnak a „foglyok”,

<sup>18</sup> A kommentárok a szóban forgó helyeket nyilván külön-külön vizsgálják. Ellenben a három szöveg együttes magyarázatát nyújtja DUPONT, J., *Jésus annonce la bonne nouvelle aux pauvres*, in UÖ., *Études*, 23–85.



„vakok” és „elnyomottak”, tehát a társadalom kiszolgáltatott rétegei. A 7,22-ben a „szegények” a testi fogyatékosokkal és a halottakkal együtt nyernek említést. Ugyanakkor a vallásos vonatkozás ezekben a szövegekben is jelen van. Erre utal többek között az a tény, hogy az Iz 61,1 héber szövegében az עֲנִיִּים forma olvasható. Az עָנָו (*anaw*) szó rokon az עָנִי (*ani*) kifejezéssel. Az עָנִי „olyan ember jelent, akit egy adott helyzetben, vagy tartósan, állapotszerűen anyagi nincstelenség, betegség, börtön vagy elnyomás sújt”.<sup>19</sup> Az עָנָו esetében viszont érdekes szemantikai fejlődést figyelhetünk meg: a szó ugyanis a szociális helyzettől elvonatkoztatva egyre inkább vallási tartalmat nyer (vö. Zsolt 25,9; 34,3; 69,33), s az „alázatos”, „kegyes” értelemben használatos.<sup>20</sup>

A 4,18 és a 7,22 értelmezésénél azt is figyelembe kell vennünk, hogy a szegényeknek Jézus nem anyagi támaszt nyújt, hanem örömhírt hirdet, vagyis vallási tartalmú üzenetet közvetít. Jézus nyilván azért fordul a „szegények” felé, mert itt olyan csoportról van szó, amelynek tagjai alapvetően nyitottak Isten felé, akitől mindenekelőtt lelki támaszt várnak. Ugyancsak figyelemre méltó az a tény, hogy a szegényeknek szóló igehirdetés szorosan összefügg Jézus szabadító tevékenységével. Ám ez a szabadítás nem kizárólag a „testet”, illetve a külső tényezőket érinti. Ez főképp a 4,18 esetében látható. A foglyok szabadulását és a vakok látását meghirdető mondatok egyrészt Jézus csodáira vonatkoznak. Az ördögűzésekkel megszabadítja a megszállottakat a sátán hatalmából, gyógyító csodáival pedig visszaadja a látást a vakoknak. Másrészt az említett mondatok átvitt értelemben is felfoghatók. Jézus a bűnbocsánattal szabadulást ad a bűn fogságában élőknek, tanításával pedig lehetővé teszi a helyes látást, vagyis Isten igazi ismeretét. A két értelem nem független egymástól, hiszen a bibliai felfogás szerint a fizikai fájdalom és nyomor, illetve az Istentől való eltávolodást jelentő bűn között okozati összefüggés van (vö. Lk 5,17–26).

Az előzőeket összegezve elmondhatjuk: a Jézus által megszólított „szegények” meghatározásánál semmiképpen sem tekinthetünk el a szociális vonatkozástól, ám a szó nem szűkíthető erre a szempontra. A „szegények” kifejezés azokra is alkalmazható, akik úgy tekintenek magukra, mint „Isten előtt nélkülözőkre”. A „szegény” voltaképp az a személy, aki a segítséget és a szabadulást Istentől várja.

Ezen a ponton érdemes utalni a szegény özvegy adományáról szóló elbeszélésre. Az elbeszélésnek van párhuzama Márk evangéliumában (11,41–44), sőt Lukács evangélista éppen Márk szövegét használta forrásul. Azzal, hogy bevette evangéliumába, nyilvánvalóvá tette, hogy a történet és a vele kapcsolatos jézusi kijelentések fontos üzenetet hordoznak azok felé az olvasók felé, akiket közvetlenül szem előtt tartott.

Jézus a jeruzsálemi templomban tartózkodva felfigyel arra, hogy a gazdagok miként dobják be adományukat a perselybe.<sup>21</sup> Az adakozók között egy szegény özvegyasszonyt is meglát, aki mindössze két leptont (két csekély értékű aprópénzt) adományoz. Az asszony minimális értékű felajánlásához kapcsolódik Jézus ítélete: „Bizony mondom nektek, hogy ez a szegény özvegy többet dobott be, mint bárki más. Mert a többiek feleslegükből adtak adományba, ő azonban mind odaadta, ami szegénységéből telt: egész megélhetését.” (21,4) Egyértelmű a szembeállítás: a gazdagok *valamit* adtak, a szegény özvegy *mindent* odaadott. Felajánlása önzetlenségének és Istenbe vetett bizalmának a jele, s ezért

<sup>19</sup> RÓZSA, H., *Üdvösségközvetítők*, 66.

<sup>20</sup> Vö. MARTIN-ACHARD, R., art. עָנָו II *elend sein*, in *ThHAT* II (1976), 341–350; GERSTENBERGER, E. S., art. עָנָו II, in *ThWAT* VI (1989), 247–270, főképp 259–269.

<sup>21</sup> A perselyek az asszonyok udvarának bejáratánál voltak elhelyezve. Az adományt a perselybe való elhelyezés előtt a szolgálatot teljesítő papnak kellett bemutatni, s közölni kellett az adományozás célját is.

minőségileg múlja felül a gazdagok juttatását. Az idézett mondat végén a görög szövegben a βίός főnév szerepel, amelynek kettős jelentése van: „élet”, illetve „megélhetés”.<sup>22</sup> Ez a kettős értelem a jelen esetben sokatmondó: a szegény özvegy azzal, hogy egész megélhetését Istennek adta, életét teljesen Isten kezébe helyezte. Ez a szöveg egészen nyilvánvalóvá teszi, hogy a szegénység állapota csak akkor hordoz értéket, ha a szegények alapvetően arra törekednek, hogy életüket Isten töltsé be.

#### 4. A SZEGÉNYEK MEGSEGÍTÉSE A GAZDAGOK RÉSZÉRŐL

Tagadhatatlan, hogy a *Lukács-evangéliumban* a gazdagokkal szemben igen kemény kijelentések olvashatók (6,24–24; 12,16–21; 16,19–31),<sup>23</sup> de mégsem mondható, hogy a vagyonnal rendelkezők eleve reménytelen helyzetben lennének. A vagyont és a földi javakat helyesen is lehet használni. E tekintetben mindenekelőtt az oktalan gazdagról szóló példabeszéd végkövetkeztetése érdemel figyelmet: „Így jár az, aki kincseket halmoz fel magának, és nem az Isten előtt gazdag.” A mondat egyfelől elítéli a földi javak öncélú halmozását, amely a példabeszédben említett gazdagra jellemző, másfelől azt is kifejezésre juttatja, hogy az embernek minden erővel arra kell törekednie, hogy Isten előtt (Istennél) gazdaggá váljon.

Azt, hogy ez konkrétan miként is valósulhat meg, főképp a 16,9-ben megőrzött jézusi mondás tudatosítja: „Szerezetek magatoknak barátokat a hamis mammonból, hogyha majd elfogy, befogadjanak benneteket az örök hajlékokba.” Ez a mondás a hűtlen intézőről szóló példabeszédet követi, és az anyagi javak nagylelkű adományozására, az alamiznaosztásra biztat. A „hamis mammon” kifejezés arra utal, hogy az anyagi javakhoz gyakran kapcsolódik igazságtalanság. A vagyon megszerzése és használata sokszor önző, másokat megkárosító módszerekkel történik. Jézus követőjének viszont az a feladata, hogy ne önző céljaira, hanem mások megsegítésére használja a földi javakat. Ezzel szerez magának „barátokat”. A „barátok” vagy a megsegített szegények, akik az ítélet napján közbenjárnak jótevőikért,<sup>24</sup> vagy pedig maga az Isten, az angyalai kíséretében.<sup>25</sup> A második lehetőséget tartom valószínűnek, mert egyedül Istennek van arra joga és hatalma, hogy valakit az „örök hajlékokba”, azaz az üdvösség országába befogadjon. A baráti fogadtatásra akkor lesz szükség, amikor a mammon „elfogy”, vagyis amikor bekövetkezik a halál, és véglegesen szakítani kell a földi javakkal. Ez a mondás azért is figyelemre méltó, mert benne nem egyszeri cselekményről (a vagyon egyszeri, teljes eladásáról) van szó, hanem egy egész életet meghatározó magatartásról.

A vagyon helyes használatát illetően igen tanulságos Zakeus története (19,1–10) is, amely kizárólag Lukács evangéliumában olvasható. Jézus nagylelkű ajánlatára, hogy vendégként betér Zakeus házába, a fővámos így felel: „Uram, íme, vagyonom felét a szegényeknek adom, és ha valakit valamiben megcsaltam, négyannyit adok vissza neki.” (19,8) Mind a két elhatározás messze felülmúlja azt, ami abban a korban szokásos volt. Az írástudók a vagyon egyötödét írták elő első adományként a szegények számára, majd

<sup>22</sup> Vö. VARGA, ZS., *Újszövetségi görög–magyar szótár*, Budapest 1992, 147.

<sup>23</sup> Ezek magyarázatához a kommentárokon kívül vö. KOC SIS, I., *Szegénység és gazdagság*, 3–11.

<sup>24</sup> Így vélekedik például ERNST, J., *Lukas*, 315; BOVON, F., *Das Evangelium nach Lukas III*, Benziger, Düsseldorf 2001, 80.

<sup>25</sup> Így véli például SCHNEIDER, G., *Lukas*, 335; ECKEY, W., *Lukasevangélium*, 703; WOLTER, M., *Das Lukasevangélium* (HNT 5), Mohr Siebeck, Tübingen 2008, 550.



folytonosan ugyanilyen arányú juttatást az évi bevételből. A csalással okozott kár jóvátételül a visszatérítés mellett 20%-os ráadást kellett adni. Igen jelentős Jézusnak a 9. versben olvasható mondása: „Ma üdvösség köszöntött erre a házra, hiszen ő is Ábrahám fia.” A 6. versben fellelhető párhuzam alapján – „Ma a te házában kell megszállnom” – nem kétséges, hogy az üdvösség alapvetően Jézus jelenlétével azonos. Jézus betérésével az üdvösség tért be Zakeus házába. A 9. vers mondata ugyanakkor azt is nyilvánvalóvá teszi: Zakeus megtérése nem más, mint teljes megnyílás annak az üdvösségnek, amely Jézus Krisztusban konkrétan jelenvalóvá és tapasztalhatóvá válik. Azzal, hogy Zakeus készséget mutat a szegények felé való odafordulásra, illetve a szegények megsegítésére, voltaképp Jézusnak a lelkületével azonos. S éppen ez teszi lehetővé, hogy a Jézus által hozott üdvösség az ő távozása után is jelenvaló maradjon Zakeus házában.

## ZÁRSZÓ

Összegzésként elmondhatjuk: az evangéliumban mindvégig szemmel látható Lukácsnak az a törekvése, hogy a vagyontól való elszakadás jézusi követelményét a maga radikalitásában juttassa kifejezésre. Az evangélista azonban azt is igyekszik nyilvánvalóvá tenni, hogy ez – mármint a függetlenedés a földi javaktól – különböző formákat ölthet. Jelentheti azt a szegény életállapotot, amikor valaki teljesen Isten gondviselésére és mások jóindulatú támogatására hagyatkozik. De jelentheti a földi javak önzetlen használatát is, amikor a vagyonnal bíró személy nem önző célokra, hanem a szegényebbek megsegítésére használja mindazt, amit magáénak tudhat. A különböző megvalósítási formákat azonban ugyanaz az alaptörekvés kell, hogy vezérelje: az a törekvés, hogy Jézus tanítványaként ne földi értelemben, hanem „Isten előtt” válják gazdaggá (vö. 12,21).

## A család az egyház útja

### 1. A CSALÁDRÓL SZÓLÓ TANÍTÁS FONTOSSÁGA

2014. október 5–19. között rendkívüli püspöki szinódust tartanak Rómában *A család-pasztoráció kihívásai az evangelizáció összefüggésében* címmel. Az aktuális témát Ferenc pápa jelölte ki, s ezzel arra kérte a katolikus egyház püspökeit, hogy újra és ismét foglalkozzanak a család helyzetének kérdésével a mai világban. A pápai szándék egybecseng a II. Vatikáni Zsinat, VI. Pál, Boldog II. János Pál és XVI. Benedek pápák törekvésével a család létének és értékeinek védelmével és megerősítésével.<sup>1</sup>

Az értékvtáltás súlyosan érinti a társadalom egészét, így annak legkisebb természetes egységét, a családot is. Az egyház újból tudatosítani akarja a családról szóló tanítást, mert a család elvesztette stabilitását. A keresztény család biztos alapja a keresztény házasság. A véglegesség és kizárólagosság szándéka – amit más szavakkal felbonthatatlannak és hűségnek nevezünk – a házastársak szeretetének természetes következménye.<sup>2</sup> Most a keresztényeknek kell bemutatniuk azt a modellt, amelyről életük bizonyította, hogy működik.

Mindenekelőtt fontos leszögezni, hogy az ember rendes körülmények között családban jön a világra, s elmondhatjuk, hogy az emberi léthez szüksége van a családra. Ha a család hiányzik, a világra jövő gyermek személyében fájdalmas hiány támad, mely végigkíséri egész életét. Az egyház jól ismeri a család alapvető szerepét. És véletlen-e, hogy az emberi család kifejezéssel a földön élő összes emberre is tudunk utalni?<sup>3</sup>

A család forrása a szeretet, mellyel a Teremtő átöleli a teremtett világot. Az Egyszülött Fiú a család által lépett be az emberi történelembe. Ha Krisztus „teljesen kinyilatkoztatja az embert az embernek”,<sup>4</sup> ezt a családdal kezdi, melynek Jézus esetében a jellemzői: Názáret, a szülői ház és a szülők, édesanyja Mária; nevelőapja pedig József. Az Ige megtestesülésének isteni misztériuma így szoros kapcsolatban áll az emberi családdal és az egyház a családnak nyújtandó szolgálatát egyik lényeges feladatának tekinti.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Általánosságban a családról lásd: *A boldogabb családokért* (körlevél), MKPK, Budapest 1999; DONATI, P. P., *Manuale di sociologia della famiglia*, Laterza, Bari–Roma 2006; A CSALÁD PÁPAI TANÁCSA, *Család-lexikon*, SZIT, Budapest 2012.

<sup>2</sup> Vö. PÜSPÖKKARI CSALÁDPASZTORÁCIÓS BIZOTTSÁG, *Az élet és szeretet bölcsője* (Katolikus Családkonferencia, Máriabesnyő, 1994. szeptember 15–17.), Budapest 1994, 5.

<sup>3</sup> II. JÁNOS PÁL pápa *Levele a családokhoz* (1994-ben, a Család évében), SZIT, Budapest 1994, 3.

<sup>4</sup> DV 2.

<sup>5</sup> II. JÁNOS PÁL pápa *Levele a családokhoz*, 4.



Ugyanakkor újra és újra fel kell fedeznünk az egyház család iránti szeretetének és törődésének tanúságtételét.<sup>6</sup> A II. Vatikáni zsinat idején a *Lumen gentium* megfogalmazta a családegyház gondolatát,<sup>7</sup> s a tanítóhivatal szeretné, ha ennek jelentése mindig eleven és aktuális maradna. A *Gaudium et spes* pasztorális konstitúció, – mely a különösen égető kérdések között foglalkozott a házasság és a család megbecsülésével – kiemelte, hogy az egyes személy sorsa, az emberi és a keresztény társadalom jóléte is függ a házastársi és a családi közösség helyzetétől.<sup>8</sup>

Az egyház tudatában van annak, hogy a mai világban a családok megváltozott körülmények között élnek. Ezt a helyzetet tekintette át az 1981-ben megjelent *Familiaris consortio* (1981) kezdetű apostoli buzdítás.<sup>9</sup> Az egyház emellett annak is tudatában van, hogy a családot belső krízisek kínózzák, s ártalmas gazdasági, társadalmi és kulturális hatásoknak van kitéve, amelyek bomlasztják vagy akadályozzák létrejöttét.<sup>10</sup> Az emberi közösségben azonban mégis jelentős szerepet tölt be a legkisebb közösségnek nevezett család, mely egyben a társadalom alapsejtje.<sup>11</sup> A hívő családok minazonáltal természetes módon illeszkednek bele a közösségek közösségébe, az egyházba is.<sup>12</sup>

## 2. ÚJRA FEL KELL TENNI A KÉRDÉST: MI A CSALÁD?

A hírközlő eszközök különféle programjai a családok szétzilálására törekszenek. Minden módon „rendes és vonzó állapotnak próbálják feltüntetni, ami rendellenes”. A sugallt élethelyzetek ugyanis ellentmondanak az „igazságnak és szeretetnek, melynek indítania és vezérelnie kell a férfi és a nő kapcsolatát. Inkább feszültséget és megosztást támasztanak a családban, súlyos következményekkel. Elhomályosítják az erkölcsi lelkiismeretet, eltorzítják azt, ami igaz, jó és szép, és a szabadságot valójában rabszolgaságba süllyeszti.”<sup>13</sup> Ma ismét alapjaiból kiindulva kell megfogalmazni, hogy mi a család.

II. János Pál a szeretet civilizációját hirdeti meg a családok számára. Isten atyasága a forrás analog módon az élőlények világában.<sup>14</sup> Már a *Teremtés könyve* kezdetén megkülönböztethetjük az atyaságot és az anyaságot, azaz felismerhetjük az emberi családot.<sup>15</sup> Az emberi anyaság és apaság lényegileg hordozza az istenhasonlóságot, s erre alapul a család, az emberi élet közössége, a szeretetben egyesült személyek közössége.<sup>16</sup>

Az ember „kezdetől fogva” férfinak és nőnek teremtett: az emberi közösség élete – a legkisebb közösség éppúgy, mint a teljes társadalom – magán viseli a kettősséget. Ebből ered az egyes egyedek „férfiassága” és „nőiessége”, s e kettősségen alapszik, hogy a személyek a kölcsönös kiegészítéssel érik el sajátos gazdagságukat. A család személyek együttese (*communitas*), melynek sajátossága a közös lét és élet, a személyek közössége

<sup>6</sup> II. JÁNOS PÁL pápa *Levele a családokhoz*, 5.

<sup>7</sup> LG 11: A családi egyházban a szülők gyermekeik első hithirdetői (*in hac velut Ecclesia domestica parentes verbo et exemplo sint pro filiis suis primi fidei praecones*).

<sup>8</sup> GS 47.

<sup>9</sup> II. JÁNOS PÁL pápa, *Familiaris consortio* (1981), in *Amit Isten egybekötött...*, SZIT, Budapest 1986, 97–176.

<sup>10</sup> II. JÁNOS PÁL pápa *Levele a családokhoz*, 5.

<sup>11</sup> ERDŐ, P., *A család Isten tervében. Katekézis a család évében*, SZIT, Budapest 2011, 29–40 (A család részvétele a társadalom fejlődésében).

<sup>12</sup> ERDŐ, P., *A család Isten tervében. Katekézis a család évében*, SZIT, Budapest 2011, 41–52 (A család és az egyház).

<sup>13</sup> II. JÁNOS PÁL pápa *Levele a családokhoz*, 7–8.

<sup>14</sup> Ef 3,14–16.

<sup>15</sup> Vö. Ter 1,26.

<sup>16</sup> II. JÁNOS PÁL pápa *Levele a családokhoz*, 9.

(*communio personarum*).<sup>17</sup> A személyek közössége révén, mely a házasságban valósul meg, a férfi és a nő elindítja a család életét.<sup>18</sup> A házastársak a gyermeket önmagáért akarják, s benne látják kölcsönös szeretetük megkoronázását. A családot akarják a gyermekeket mint legdrágább ajándékot.<sup>19</sup>

II. János Pál pápa hangsúlyozottan szól az atyai és az anyai felelősségről is. A házasság és a család környezetében a felelősség több oknál fogva még sürgetőbb.<sup>20</sup> Az egyháznak nem egyszer szemére vetik, hogy álláspontja túlhaladott és érzéketlen a modern idők szelleme iránt. Ha a tanítóhivatal kitartóan ragaszkodik álláspontjaihoz, gyakran mondják, hogy elveszti népszerűségét, s a hívők egyre inkább el fognak távolodni tőle.<sup>21</sup> A család sebezhető, és könnyen áldozata lehet az egységét és állandóságát gyengítő vagy romboló veszedelmeknek. Egy eltorzult család rombolja a szeretetet, aminek elkerülhetetlen következményei támadnak a társadalom életében.<sup>22</sup> A veszedelmek közül, melyek a szeretetre és a családra leselkednek, az első mindenekelőtt az egoizmus. Azonban az önzés minden formájában közvetlenül és gyökerében ellenkezik a szeretet civilizációjával.<sup>23</sup> II. János Pál pápa szerint imádkozni kell azért, hogy a házastársak szeressék hivatásukat, és hűségesek legyenek Istennel kötött szövetségükhöz. Ezen a ponton a boldog emlékű pápa ismételten kimondja, hogy „a család az egyház útja”: és „vallani és hirdetni akarjuk ezt az utat, mely a házasság és családi életen keresztül elvezet a mennyek országába”.<sup>24</sup> A család mindenekelőtt az „együttlét” javát valósítja meg. Azt a jót, ami elsődlegesen a házasságé és a családi együttesé.<sup>25</sup>

A személy értékelése nagymértékben a családra vonatkozik. Isten tervében a család az emberi lét első iskolája. Légy ember! Ezt a parancsot a család közvetíti.<sup>26</sup>

A szeretetet a házasság szentségében a férfi és a nő „kötelességük forrásaként kapják”, és kölcsönös – először a házastársi, majd az atyai és anyai – kötelességeik alapja lesz.<sup>27</sup>

Az egyházatyák a keresztény hagyományban a családról úgy beszéltek, mint „családi egyházzal”, „kicsi egyházzal”. A szeretet civilizációjára hivatkoztak, mint az élet és az „emberi” együttélés lehetséges rendszerére. A családi „együttlétre”, az egymásért való létre, a közösségi tér megteremtésére minden egyes ember számára.<sup>28</sup>

A szellemileg vagy testileg fogyatékos személyektől az ún. „haladó” társadalom szívesen megszabadul. A család is hasonlónak válhat az ilyen társadalomhoz. S ez történik, amikor a család kitaszítja magából az öregeket, a nyomorékokat vagy a betegeket.<sup>29</sup>

Mit is értünk családon? Nem a népi múltból jól ismert kiterjesztett nagycsaládot (*extended family*: Peter Laslett tipológiája), hanem az ún. „nukleáris kiscsaládot”, amely áll – jobbik esetben – szülőkből, gyermekekből, esetleg egyik élő nagyszülőből vagy

<sup>17</sup> II. JÁNOS PÁL pápa *Levele a családokhoz*, 10.

<sup>18</sup> II. JÁNOS PÁL pápa *Levele a családokhoz*, 15.

<sup>19</sup> II. JÁNOS PÁL pápa *Levele a családokhoz*, 17; GS 50.

<sup>20</sup> II. JÁNOS PÁL pápa *Levele a családokhoz*, 24.

<sup>21</sup> II. JÁNOS PÁL pápa *Levele a családokhoz*, 26. A gyakran kritikával illetett dokumentumok: a *Humanae vitae* (1968) a természetes születésszabályozásról; a *Donum vitae* (1987) az emberi élet eredete iránti tiszteletéről; a *Veritatis splendor* (1993) az erkölcs alapjairól.

<sup>22</sup> II. JÁNOS PÁL pápa *Levele a családokhoz*, 32.

<sup>23</sup> II. JÁNOS PÁL pápa *Levele a családokhoz*, 33.

<sup>24</sup> II. JÁNOS PÁL pápa *Levele a családokhoz*, 36.

<sup>25</sup> II. JÁNOS PÁL pápa *Levele a családokhoz*, 38.

<sup>26</sup> II. JÁNOS PÁL pápa *Levele a családokhoz*, 39.

<sup>27</sup> II. JÁNOS PÁL pápa *Levele a családokhoz*, 40.

<sup>28</sup> II. JÁNOS PÁL pápa *Levele a családokhoz*, 40.

<sup>29</sup> II. JÁNOS PÁL pápa *Levele a családokhoz*, 40.



nagyszülőpárból. És mi választja el, mi állítja szembe a keresztény családokat a nem keresztény családokkal?<sup>30</sup>

Általánosságban jellemző az individualizált (széttördelt) társadalom.<sup>31</sup> Van-e egyáltalán családeshemény vagy házasságeszmeny?<sup>32</sup> Alapos elemzés szükséges a *Sollicitudo rei socialis* enciklika alapján a kialakult helyzetről, melyet a strukturális bűn állapotának nevezhetünk.<sup>33</sup> A vallásos családokban 1,34-szer több a gyermek, mint a nem vallásos családokban, és növekszik a rájuk jutó teher.<sup>34</sup> Államférfiak és demográfusok képviselik (a ma már hétmilliárd) földlakó érdekeit, és mit akar akkor egy törpe kisebbség, mint a Vatikán? Számmá redukálódik az emberi személy.<sup>35</sup>

A család nem ház, nem is gyár, még kevésbé autópálya vagy gazdasági vállalkozás, amelyet megtervezünk. Vajon betervezhető-e egy baleset, amelyben valaki az élő családtagok közül meghal? Vajon betervezhető-e a szeretet? Vajon betervezhető-e a szenvedés, a tűrés, az áldozathozatal? Vajon a család csupán e világi valóság?

Hogyan adunk számot, mi keresztények a reménységünkről a reménytelenség korában (1Pét 3,15)? Hogy vállaljuk a felelősséget azokért a családokért, melyek megfelelő szexuális ismeretek nélkül megfelelő anyagi feltételek nélkül kötöttek, vagy amelyekben anyagi és tudati okok miatt akadályoztatik a gyermekáldás elfogadása?<sup>36</sup>

Hogyan állunk a keresztény katolikus tanítás megismerésével, annak hirdetésével? A hirdetett tanítás melletti tanúságtétellel? A remény strukturái hálózatának a megteremtésével? Ez minden keresztény kötelező és sürgető feladata. Van-e jövőképünk? Nincs jövő jövőkép nélkül, s ebbe beletartozik a múltból alkotott kép is.<sup>37</sup> A Kairói Népesedési Világkonferencián (1994) egyértelműek voltak a frontvonalak: az első világ áll szemben a harmadik világgal.

A jövő ott van, ahol élet van, s ha a keresztény családban van élet – mert ha tényleg keresztény, van élet –, akkor a keresztény családnak minden földi nehézség ellenére van jövője.<sup>38</sup>

### 3. A CSALÁD MAI HELYZETE ÉS AZ EGYHÁZ VÁLASZA

1965–1991 között több európai ország termékenységi mutatója visszaesett. A házassági gyakoriság (nupcialitás) csökkent, és a házasságkötés időpontja egyre későbbre tolódik. A válások száma háromszorosára növekedett. A nagyvárosokban már nem egész egy válás jut két házasságkötésre, egyre nagyobb a számuk a házasságon kívül (*singles*) élőknek.<sup>39</sup> A kérdéskör a főtengelyben egészen a családig vezet.

<sup>30</sup> SOMORJAI, Á., *Gondolatok a keresztény családok mai helyzetéről hazánkban a teológus szemével*, in PÜSPÖKKARI CSALÁDPASZTORÁCIÓS BIZOTTSÁG, *Az élet és szeretet bölcsője* (Katolikus Családkonferencia, Máriabesnyő, 1994. szeptember 15–17.), Budapest 1994, 51.

<sup>31</sup> SOMORJAI, Á., *Gondolatok a keresztény családok mai helyzetéről*, 52.

<sup>32</sup> SOMORJAI, Á., *Gondolatok a keresztény családok mai helyzetéről*, 53.

<sup>33</sup> SOMORJAI, Á., *Gondolatok a keresztény családok mai helyzetéről*, 54.

<sup>34</sup> SOMORJAI, Á., *Gondolatok a keresztény családok mai helyzetéről*, 55. Vö. TOMKA, M., *Család és vallásosság*, in *Teológia* 18 (1984), 17.

<sup>35</sup> SOMORJAI, Á., *Gondolatok a keresztény családok mai helyzetéről*, 56.

<sup>36</sup> SOMORJAI, Á., *Gondolatok a keresztény családok mai helyzetéről*, 57–58.

<sup>37</sup> SOMORJAI, Á., *Gondolatok a keresztény családok mai helyzetéről*, 58.

<sup>38</sup> SOMORJAI, Á., *Gondolatok a keresztény családok mai helyzetéről*, 58.

<sup>39</sup> CAMISASCA, M., *Konunk válságtünetei és a keresztény család*, in PÜSPÖKKARI CSALÁDPASZTORÁCIÓS BIZOTTSÁG, *Az élet és szeretet bölcsője* (Katolikus Családkonferencia, Máriabesnyő, 1994. szeptember 15–17.), Budapest 1994, 127.

A családban megvalósul a személy igazsága, melynek eredeténél a saját méltóságuk, saját szabadságuk tudatában lévő személyek találhatók, s ez a méltóságtudat, s ez a szabadságtudat a családban őrződik meg. Ez akkor szűnik meg, akkor kerül válságba, ha az emberi személy igazsága megfogytakozik.<sup>40</sup>

A személy van válságban, amely megfélekedzik a társadalomban saját keresztény gyökereiről, nem képes felismerni azokat, nem tud már felelni a kérdésre: „Ki vagyok én, honnan származom, mi megvalósulásom útja, mi találkozásaim jelentősége, ki oldozhat fel bűneimtől és gyengeségeimtől, mi életem végső célja?”<sup>41</sup> Nem vethetjük fel a család kérdését anélkül, hogy fel ne vetnénk a személy kérdését. Nem lehet segíteni a családon anélkül, hogy ne segítenék a személyeken.<sup>42</sup> II. János Pál pápaságának központi témájává tette az „új evangelizációt”, s már a *Redemptor hominis* kezdetű első enciklikájától fogva hangsúlyt fektetett az ember és Krisztus közötti új találkozás szükségességére.<sup>43</sup>

Csökken a családok száma, csökkenőben van a személyeknek az a kívánsága, hogy a családban találják meg személyes önmegvalósításuk helyét.<sup>44</sup> A család válsága megnyilvánul abban is, hogy milyen nehezen tud a mai férfi és a mai nő végső döntéseket hozni. Milyen nehéz olyan dialogikus kapcsolatba lépni, amely új életek ajándékozásában testet öltene meg.

A személyek közötti dialógus bezárkózik önmagába és saját szabadságát, saját testi és nemi mivoltát egoisztikusan értelmezi. A mai férfi és a mai nő inkább egyedül él, és amikor megnyílik a másik felé, inkább gyermekek nélkül kíván élni. Ha elfogadja a gyermekáldást, csak kis számban, ha már megszületett, nem tudja, hogyan nevelje, hogyan nyissa meg a jelentőségteljes jövő felé.<sup>45</sup> A mai ember hiányos képet alkot saját én-ünk egységéről, így képtelenek vagyunk az új társadalmat megteremtő új alanyok konstruktív nevelésére. Sőt az egész emberi élet kérdéssé vált eredetétől fogva egészen jövőjéig.<sup>46</sup>

A család valósága a bennünk lakó Isten képének eredetére utal: minden egyes emberre vonatkozó szándékának alapvető tartalmára.<sup>47</sup> Az emberi család alapjánál van valami, ami annak mélységében, belsejében található, de ami radikálisan megelőzi és meghaladja azt: az Atyaisten szeretete. Megelőz bennünket egy édes és egyidejűleg erős atyaság, megelőzi a gyermekeket, de a szülőket is. És erre a biztos alapra számíthat az emberi család, minden bizonytalanság, széthúzás és törekenység mellett.<sup>48</sup>

A család valósága azt is feltárja, hogy a személy, vagyis mindegyikünk olyan lény, aki származik valakitől, aki egy „atyának” a fia, valakitől eredeztetett, létét valakitől kapta. E rácsodálkozás nélkül nem vagyunk képesek arra, hogy tudatosítsuk személyes identitásunkat. Olyan lények vagyunk, akik folyamatosan egy Másiktól kapják létüket. A család valósága mindannyiunkat segít abban, hogy megértsük, kik vagyunk, azt is, hogy gyermekek vagyunk.<sup>49</sup>

<sup>40</sup> CAMISASCA, M., *Konunk válságtünetei és a keresztény család*, 128.

<sup>41</sup> CAMISASCA, M., *Konunk válságtünetei és a keresztény család*, 128.

<sup>42</sup> CAMISASCA, M., *Konunk válságtünetei és a keresztény család*, 128.

<sup>43</sup> CAMISASCA, M., *Konunk válságtünetei és a keresztény család*, 128.

<sup>44</sup> CAMISASCA, M., *Konunk válságtünetei és a keresztény család*, 129.

<sup>45</sup> CAMISASCA, M., *Konunk válságtünetei és a keresztény család*, 129.

<sup>46</sup> CAMISASCA, M., *Konunk válságtünetei és a keresztény család*, 130.

<sup>47</sup> CAMISASCA, M., *Konunk válságtünetei és a keresztény család*, 130.

<sup>48</sup> CAMISASCA, M., *Konunk válságtünetei és a keresztény család*, 130.

<sup>49</sup> CAMISASCA, M., *Konunk válságtünetei és a keresztény család*, 130.



Közülünk senki sem szabadulhat meg attól a jegytől, hogy gyermek, azaz hogy léte valakitől származik. Az ember saját magát akkor fedezi fel, ha ráeszmél, hogy kapcsolatban van egy *Te*-vel, aki az életet ajándékozta neki, és akitől eredetében függ.<sup>50</sup>

Az első kötelék, mely fennáll a személy és a család között: a család az *én* konstitutív valósága. Amennyiben a személyes *én* tudomást szerez önmagáról, éppen akkor, amikor tudomást szerez egy saját magának egy *Te*-től való eredeti függőségéről. Ez a legszorosabb kötelék, amely az egyén és a valakihez tartozás között fennáll.<sup>51</sup>

Nem vagyunk szabadok, ha nem tartozunk valakihez.<sup>52</sup> Az ember szabadsága a másikhoz való hozzátartozás felfedezésében valósul meg. Ezzel ellentétes az az eszmény, amely azt állítja, hogy az ember kötelékek nélkül élhet, a családhoz fűző kötelékeket elvághatja, és azt hiszi, hogy így szabaddá válik, de a családdal való kötelék szétszakítása-sakor az ember új rabságba kerül.<sup>53</sup> Már nem a család, a közösség az, amelyben az ember védelmet kap, és itt egyedül marad, és ki van szolgáltatva a tömegkommunikációs eszközök személytelen hatalmának.<sup>54</sup>

#### 4. A NEVELÉS FONTOSSÁGA ÉS A SZEMÉLY FORMÁLÁSA

II. János Pál különös gondot fordít a nevelésre is. Miben áll a nevelés? Az ember arra hivatott, hogy az igazságban és a szeretetben éljen. Minden ember önmaga őszinte elajándékozása által valósul meg. A nevelő olyan személy, aki lelki értelemben nemz.<sup>55</sup>

A kinyilatkoztatás alapján Isten tervé valósul meg a családban, melynek alapvető célja a gyermek és a nevelése.<sup>56</sup> A család feladata, hogy a valahová tartozásnak a felfedezésére neveljen. A nevelés nem az eszmények csomagja. Egy felfedezés, amely bevezet a valóságba.<sup>57</sup> A család keretében az érzelmi nevelés is válságban van. Mivel korunk elszakította magát a Teremtőhöz fűződő kapcsolattól, a szexualitás elveszíti autenticitását és az emberek közötti kapcsolatteremtő tulajdonságát, sőt a magány egyik oka lesz. Mint áru, alapvető fogyasztási eszközzé vált.<sup>58</sup>

Szükséges, hogy újra felfedezzük a személy mélységes egységét, amelyben minden elem megtalálja a maga helyét Isten teremtő és megváltó tekintetében.<sup>59</sup> Az ember egyedül nehezen élheti meg saját életének egységét, sőt ez lehetetlen számára.<sup>60</sup> A családban a nevelés és a hagyomány során elsajátított magatartásformákat kell tovább fejleszteni.<sup>61</sup>

Mindannyiunknak folyamatosan újra kell kezdenünk a saját személyiségünk összeállításának a kalandját, mely csak a megbocsátáson keresztül történhet: Isten megbocsátása,

<sup>50</sup> CAMISASCA, M., *Korunk válságtünetei és a keresztény család*, 131.

<sup>51</sup> CAMISASCA, M., *Korunk válságtünetei és a keresztény család*, 131.

<sup>52</sup> CAMISASCA, M., *Korunk válságtünetei és a keresztény család*, 131.

<sup>53</sup> CAMISASCA, M., *Korunk válságtünetei és a keresztény család*, 131.

<sup>54</sup> CAMISASCA, M., *Korunk válságtünetei és a keresztény család*, 131.

<sup>55</sup> II. JÁNOS PÁL pápa *Levele a családokhoz*, 41.

<sup>56</sup> ERDŐ, P., *A család Isten tervében. Katekézis a család évében*, SZIT, Budapest 2011, 17–28 (A család a Teremtő tervé szerint. Az élet továbbadása és a nevelés).

<sup>57</sup> CAMISASCA, M., *Korunk válságtünetei és a keresztény család*, 132.

<sup>58</sup> CAMISASCA, M., *Korunk válságtünetei és a keresztény család*, 133.

<sup>59</sup> CAMISASCA, M., *Korunk válságtünetei és a keresztény család*, 133.

<sup>60</sup> CAMISASCA, M., *Korunk válságtünetei és a keresztény család*, 133.

<sup>61</sup> VÖ. SZENTMÁRTONI, M., *Erkölcpszichológiai tanulmányok* (kulcsszavak: szabadság, pszichikai determinizmus, felelősség; a döntési folyamat lélektana, erkölcpszichológia és nemiség), in *Személy, házasság és család* (szerk. Szabó, F.), Róma 1988.

amelyben részesülök, egészen azon személyeknek történő megbocsátásig, akik Istenhez legközelebb álló élettársaim.<sup>62</sup> Az erosz és a szexualitás közötti alapvető szétválás korszakát éljük.<sup>63</sup> A kereseténység nem a befejezetlen vágy helye, hanem a befejezett vágyé. Sőt az áldozat révén, amely felmutatja a beteljesedésnek azt az útját, amelyen az ember képessé válik megvalósítani önmagát azon terv szerint, amelybe beleírták az ő életét is. Az embernek a vágya ezért a befejezetlenséget árulja el, de igazi beteljesedése csak a büntől való megszabadulásban történhet. Vagyis azon közösség útjának újra felfedezésében, amelyet Isten az ő Fiának a megtestesülése által hozott el a világba.<sup>64</sup>

Felmagasztaltuk a vágyat, amely transzgresszív módon teljesedik be, egészen a házasságon kívüli, sőt a homoszexuális szerelemig.<sup>65</sup> A személy kettéosztásának végső aspektusa a genetikai manipuláció, amelyben az ember úgy véli, hogy más emberek fölött, sőt maga az emberi lét fölött rendelkezhet, és kénye-kedvére akarja produkálni, eltérve a teremtésben megnyilvánuló rendtől.<sup>66</sup>

## 5. HÁZASSÁG ÉS CSALÁD EGYÜTT ÉS A VEGYESHÁZASSÁGOK

A kérdésre: „Mi vezet a boldogsághoz és a beteljesedéshez?“, Dominik Schwaderlapp (1967–) kölni segédpüspök a következő választ adja: „Hogy valóban szabad lehessek, és a valóságos beteljesedést meg tudjam különböztetni a látszólagostól, szükségem van az igazsághoz kötődésre. Akaratom és cselekvésem igazsághoz kötődése a lelkiismeretben történik. A lelkiismeret feladata, hogy a tőlem függetlenül létező igazságot keresse, és cselekedeteimet hozzá kösse. A lelkiismeret tehát az igazság és a cselekvés találkozási helye, ahol az ember az igazságot nem kitalálja, hanem megtalálja.<sup>67</sup> Az ember nem *monasz*, mely elszigetelten önmaga számára létezik, hanem más emberekre van rendelve.<sup>68</sup>

Minden házasságon kívüli, de szexualitást magában foglaló életközösség ellentmond a teljes odaadásnak. Különösen érvényes ez a „próbaházasságra“. Itt a személyek eszközzé, kísérleti tárggyá válnak, amely a személyes szeretet lényegével összeegyeztethetetlen. De nem a „próbaházasság“ készít fel a házasságra; ha felkészítene, az utóbbi huszonöt évben a válások számának rohamosan csökkennie kellett volna.<sup>69</sup>

Az odaadás csak fenntartások nélküli lehet. A kijelentés: „Neked adom magam, míg valami nehézség fel nem merül.“, nem odaadásról szól. Az ajándék lényeges vonása a feltétel nélküliség, különben elveszíti ajándék jellegét.<sup>70</sup>

A házasság és a család helyes bemutatására az igehirdetés megújítására van szükség. Új tartalommal és új hangsúlyokkal kellene szólni. A jelen óra parancsa nem a törvények szövegenkénti értelmezése, hanem annak az igazságnak a bátor hirdetése, amely utat mutat

<sup>62</sup> CAMISASCA, M., *Korunk válságtünetei és a keresztény család*, 133.

<sup>63</sup> CAMISASCA, M., *Korunk válságtünetei és a keresztény család*, 133. Vö. XVI. BENEDEK pápa, *Deus caritas est* 2 (2005): „A »szeretet« sokféle jelentését gondoljuk meg. A sokféle jelentés közül kiemelkedik a férfi és a nő egymás iránti szeretete. Ez a szeretet ellenállhatatlannak látszik.”

<sup>64</sup> CAMISASCA, M., *Korunk válságtünetei és a keresztény család*, 133–134.

<sup>65</sup> CAMISASCA, M., *Korunk válságtünetei és a keresztény család*, 134.

<sup>66</sup> CAMISASCA, M., *Korunk válságtünetei és a keresztény család*, 134.

<sup>67</sup> Art. *Házasság és család – az egyház és a társadalom összejtje*, in A CSALÁD PÁPAI TANÁCSA, *Család-lexikon*, SZIT, Budapest 2012, 488.

<sup>68</sup> *Családlexikon*, 488.

<sup>69</sup> *Család-lexikon*, 490.

<sup>70</sup> *Család-lexikon*, 489.



az embereknek a szabadságra, a szeretetre és a beteljesedésre.<sup>71</sup> Ebben a feladatban fontos a tapasztalt házastársak segítsége is, akik a fiatal házastársaknak át tudják adni a szükséges tudást.<sup>72</sup>

A vegyes házasságok, azaz a katolikusok és más keresztény közösségek megkeresztelt tagjai közötti házasságok több olyan tulajdonsággal is rendelkeznek, melyek ápolása és támogatása mind belső jelentőségük, mind az ökumenikus mozgalomra való hatásuk miatt hasznosak.<sup>73</sup> Az egyház a különböző felekezetű házastársakat anyai gondoskodással óvja, hogy a keresztség kegyelmében tudjanak együtt élni, és kölcsönös odaadásukkal az ökumené kovásza és egy olyan család modellje lehessenek, amely teljesen az Úr által akart egységben él.<sup>74</sup>

A vegyes házasság különösen is megvalósítja az ökumenikus együttműködést, mert a vegyes vallású házastársak nemcsak dialógust folytatnak, hanem együtt járják az utat, és példát mutatnak közösségeiknek az együttműködésre, amely az igazi ökumené jele és eszköze.<sup>75</sup>

## 6. II. JÁNOS PÁL PÁPA AZ ÉLETKOROKRÓL ÉS A NŐ SZEREPÉRŐL A CSALÁDBAN

Az egyház köszönetet kíván mondani a Legszentebb Háromságnak „a nő misztériumáért” – fogalmazta meg II. János Pál pápa a Nők IV. Világkonferenciája alkalmából, melyet Pekingben tartottak 1995-ben.

A hála, melyet az Úrnak a nők világban betöltött hivatására és küldetésére vonatkozó tervéért fejezünk ki, egyúttal konkrét és közvetlen hála a nők felé is, minden nő felé azért, amit az emberiség életében képviselnek: „Hála neked, nő, aki édesanya vagy, aki egyedülállóan örömteli és fájdalmas tapasztalattal anyaöllé leszel az ember számára; aki a világra jövő gyermek számára Isten mosolyává leszel, aki első lépéseit irányítod, gondját viseled, míg felnő, és olyan pontot jelentesz további életútján, ahova mindig visszatérhet. Hála neked, nő, aki feleség vagy, aki sorsodat visszavonhatatlanul egy férféhoz kapcsolod, önmagatok kölcsönös elajándékozásában szolgálva a közösséget és az életet.”<sup>76</sup>

A gyermek nemcsak szülei öröme, hanem az egyházé és az egész társadalomé is.<sup>77</sup> A gyermekben van valami, ami sose hiányozhat abból, aki be akar jutni a mennyek országába. A mennyország azoké, akik olyan egyszerűek, mint a gyermekek. Azoké, akiket elönt a bizalom és a teljes önátadás, a jóság és tisztaság, mint a gyermekeket. Csak az ilyenek találhatnak Istenben Atyára, és lehetnek a maguk részéről Jézus által Isten gyermekeivé.<sup>78</sup>

A gyermek- és ifjúkor az a szakasz, melyben kialakul az ember személye, melyben a jövőre irányulva él, s miközben tudatossá válik saját lehetőségeinek köre, terveket ko-

<sup>71</sup> Család-lexikon, 491.

<sup>72</sup> Család-lexikon, 491.

<sup>73</sup> Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Familiaris consortio*, 1981, 71. A vegyes házasságok felbecsülhetetlen értékű ökumenikus lehetőséget hordoznak. Lásd még: *Anglicani-cattolici. La teologia del matrimonio, e la sua applicazione ai matrimoni misti*. Rapporto (1975), in *Enchiridion Oecumenicum*, EDB, Bologna 1986, 260. cikkely.

<sup>74</sup> Család-lexikon, 540.

<sup>75</sup> Család-lexikon, 544.

<sup>76</sup> II. JÁNOS PÁL pápa, *Levél a nőkhez*, in II. JÁNOS PÁL pápa, *Üzenet a családoknak*, SZIT, Budapest 2011, 145.

<sup>77</sup> Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Karácsonyi levél a gyermekeknek* (1994), in II. János Pál pápa, *Üzenet a családoknak*, SZIT, Budapest 2011.

<sup>78</sup> II. JÁNOS PÁL pápa, *Karácsonyi levél a gyermekeknek* (1994), in II. János Pál pápa, *Üzenet a családoknak*, SZIT, Budapest 2011, 134.

vácsol felnőtt korára.<sup>79</sup> Az ember állandó érlelődésében az örökkévalóság felé vezető úton az életkornak is megvan a maga szerepe. Ebből az érlelődésből annak a társadalmi csoportból is tudnia kell értékeket merítenie. Ha kizárnánk az öregeket, azt a látszatot keltenénk, hogy emlékezet nélküli modernség nevében elutasítjuk a múltat, melyben a jelen gyökerezik. Tapasztalatuknak köszönhetően az öregek alkalmasak arra, hogy értékes tanácsokat és tanításokat adjanak a fiataloknak. Hiszen mindenki rászorul a másik emberre, és gazdagodik annak adottságai és karizmái által.<sup>80</sup>

A család lelki életének kialakításában nagy szerepe van az édesanyának. Az imádságban és az imádság által fedezi fel az ember a legegyszerűbben és a legmélyebben a maga sajátos személyiségét. Ez a családra is érvényes, mely első és alapvető megnyilvánulását és megerősítését akkor nyeri el, amikor a családtagok a *Miatyánk* közös imádságában találkoznak.<sup>81</sup>

II. János Pál pápa megfogalmazza kérését: „Legyen Isten egész népe és minden családi egyház egy szüntelenül imádkozó kórus! Ebből az imádságból részesedjenek azok a családtagok is, akik nehézségekkel küzdenek vagy veszélyben forognak.”<sup>82</sup>

## 7. „ELLENSZÉLBE” KELL TANÚSÁGOT TENNI A CSALÁDRÓL

Az *Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata* (1948) megszületése nagy jelentőségű volt, mivel korábban soha nem mondták ki az emberi lét egyetemes jogait az egész földre kiterjedően egy méltó és szabad élethez, és ítélték el a bármilyen típusú társadalmi, kulturális, etnikai vagy politikai diszkriminációt.<sup>83</sup>

Az Olasz Katolikus Püspöki Konferencia a családról szóló, a gyakorlati szempontokat előtérbe helyező dokumentumában, mely minden nevelő, pap és szülő számára kiváló *vademecum*, kijelenti, hogy a család hivatása az, hogy hívó és evangelizáló közösség legyen az egyházon belül.<sup>84</sup> Hasonlót fogalmaz meg az Esztergom–budapesti főegyházmege pasztorális programja, kifejtve, hogy a hitnek is, akár az emberi életnek, első továbbadói maguk a szülők, ezért a gyermekek hitre való nevelése is először és elsősorban magában a családban történik. Fontos tehát, hogy családjaink tudatában legyenek nagy-szerű küldetésüknek.<sup>85</sup>

A keresztények felelősségét szükséges kiemelni a nagy egyház és a helyi egyház szintjén egyaránt, mert ma sokan nem értik a házasságát fontosságát. Úgy gondolják, hogy ez egyfajta társadalmi forma, talán már nem is aktuális. Nekünk, keresztényeknek azonban nagyon fontos, hogy gondoljunk a Teremtő tervére.<sup>86</sup>

<sup>79</sup> II. JÁNOS PÁL pápa, *Levél az öregekhez* (1999), 5, in II. JÁNOS PÁL pápa, *Üzenet a családoknak*, SZIT, Budapest 2011, 172.

<sup>80</sup> II. JÁNOS PÁL pápa, *Levél az öregekhez* (1999), 5, in II. JÁNOS PÁL pápa, *Üzenet a családoknak*, SZIT, Budapest 2011, 180.

<sup>81</sup> II. JÁNOS PÁL pápa *Levele a családokhoz*, 6.

<sup>82</sup> II. JÁNOS PÁL pápa *Levele a családokhoz*, 7.

<sup>83</sup> BORCHI, E., *Per costruire la famiglia secondo i valori biblici*, in *La famiglia in Italia Credere Oggi* n. 181 (1–2/2011), 33.

<sup>84</sup> *A családok lelki gondozása. Az Olasz Püspöki Konferencia ajánlása*, Márton Áron Kiadó, Budapest 1994, 97.

<sup>85</sup> ERDŐ, P., *Pasztorális program az Esztergom–budapesti főegyházmege számára (2012–2017)*, Szakpasztoráció, Budapest 2012, 15.

<sup>86</sup> ERDŐ, P., *Misszió a városért*, Új Ember Kiadó, Budapest 2006, 98.



Az egyház tanítása alapján a házastársak egymás számára nem csak a házasságkötés pillanatában, hanem egész együttélésük alatt a kegyelem és a megszentelődés forrásai.<sup>87</sup> A családfő megszentelő, és mintegy *papi tevékenysége* már az Ószövetségben is megfigyelhető, mert az áldozat is összefüggött a család közösségével. Végső soron a családban kellett áthagyományozni Isten emlékét.<sup>88</sup> Isten parancsainak, szeretetének, üdvözítő művének a tudata is a családi áthagyományozás útján kell, hogy terjedjen.<sup>89</sup> Emellett a *szolidáris* segítség megszervezésének alapegysége is a család. Ha ez a segítség az egyház nevében történik, szervezése a pásztori küldetés teljesítésében való közreműködés lehet.<sup>90</sup>

Erdő Péter bíboros, a püspöki konferencia elnöke a család évében tartott katekézisei során kifejtette, hogy hazánkban és másutt is Európában a család válságban van. Ráadásul „nagy ellenszélben” teljesíti a küldetését. Vannak, akik ezt természetes krízisnek veszik, mások azonban heves támadásokról szólnak. A válság eredménye a megrendítő népesedési következmény.<sup>91</sup> A család fogalmával nem mindenki tud mit kezdeni. Korszerűtlennek tartják, mely a társadalom által megalkotott régi intézmény, s ezt akár többségi alapon szemleli irányzatok hatására újra lehet gondolni. Vagy másként határozható meg, illetőleg el is felejthető.<sup>92</sup>

Sajnálatos tény, hogy a magyar alkotmánybíróság álláspontja értelmében a még meg nem született ember alkotmányjogilag „nem ember”, „nem jogalany”, „nem részeseül alanyi jogi jogvédelemben” („nincs alanyi joga az élethez”), aminek – a határozatokban foglaltak szerint – az a következménye, hogy a művi abortusz – akár az ellenőrizetlen „súlyos válsághelyzet” („szociális”) indikáció formájában is – az állam által „megengedett”.<sup>93</sup>

A családi lét lényegi dimenzióihoz természetes módon szorosan hozzátartozik a gazdaság és a pénzügyi helyzet is.<sup>94</sup> Gyakran a társadalmi rétegek közötti egyenlőtlenségek növekszenek, és a gazdaság számos embert bizonytalanságban vagy nélkülözésben hagy. A társadalom összetartó erejét fenn kell tartani, védelmezni a családokat és a legkiszolgáltatottabbakat.<sup>95</sup>

A homoszexuális házasság és a *gender* elmélet alapjaiban támadja a családot. A homoszexuális házasság elfogadása önellentmondásos, mert ellentmond a házasság lényegének. Egy olyan időszakban, amikor a demográfiai tél, a szétesett, illetve a mostoha családokból való fiatalok növekvő bűnözése miatt a gazdag országok kormányainak kiemelten kellene foglalkozniuk a család védelmével, a homoszexuális „házasság” elképzelése a politikusok fejében uralkodó nagy zűrzavarra utal. Mit jelent ez a nyelvi alakzat? Több or-

<sup>87</sup> ERDŐ, P., *Misszió a városért*, Új Ember Kiadó, Budapest 2006, 99.

<sup>88</sup> ERDŐ, P., *A család Isten tervében. Katekézis a család évében*, SZIT, Budapest 2011, 42. Lásd még: II. János Pál pápa, *Familianis consortio*, 50: „A keresztény család részvétele Krisztus papi, prófétai és királyi feladatában a házastársi és családi szeretetben valósul meg.”

<sup>89</sup> ERDŐ, P., *A család Isten tervében. Katekézis a család évében*, SZIT, Budapest 2011, 43.

<sup>90</sup> ERDŐ, P., *A család Isten tervében. Katekézis a család évében*, SZIT, Budapest 2011, 47.

<sup>91</sup> ERDŐ, P., *A család Isten tervében. Katekézis a család évében*, SZIT, Budapest 2011, 7.

<sup>92</sup> ERDŐ, P., *A család Isten tervében. Katekézis a család évében*, SZIT, Budapest 2011, 8–9. *A katolikus egyház kompendiumában* azt olvassuk, hogy „a család intézményét Isten alkotta, és ő határozta meg alaptörvényeit”. Ez tehát nem a pápa vagy az egyház, de nem is a világi közvélemény vagy hatalmak tetszésétől függ.

<sup>93</sup> VÖ. HÁMORI, A., *A még meg nem született ember életének védelme Magyarország új alkotmányában*, in *Magyar Sion, Új folyam* (2012/2), 168.

<sup>94</sup> BORGHI, E., *Per costruire la famiglia secondo i valori biblici*, in *La famiglia in Italia. Credere Oggi* n. 181 (1–2/2011), 32.

<sup>95</sup> VÖ. Az Európai Unió Püspöki Konferenciáinak Tanácsa (COMECE), *Az Európai Unió jövője és a katolikusok felelőssége* 21, Brüsszel 2005, 28.

szág törvényesítette a homoszexuálisok életközösségét. Ez a szabályozás az élet ellen is irányulhat, mégpedig akkor, amikor nem tartja tiszteletben az ember lényegét.<sup>96</sup>

A *gender* elmélet pedig nem más, mint az egyén szűkítése a társadalmi szerep kettőségre, vagyis antropológiai redukcionizmus. Általában a *gender* már mindenütt jelen van (*gender main streaming*).<sup>97</sup>

## 8. VI. PÁL PÁPA TANÍTÁSA A CSALÁD SZEREPÉRŐL ÉS AZ ÚJ EVANGELIZÁCIÓRÓL

VI. Pál pápa az evangelizációról szóló apostoli buzdításában (*Evangelii nuntiandi*) külön kiemelte a család evangelizáló szerepét, ugyanis minden keresztyén családban az egész egyház tükröződik vissza.<sup>98</sup> A II. Vatikáni Zsinaton is alkalmazták a családi szentély – család egyház (*ecclesiastica domestica*) kifejezést.<sup>99</sup> A keresztyén hitvestársak egymásnak, gyermekeiknek és a család egyéb tagjainak üdvösségére a kegyelem munkatársai és a hit tanúi. A zsinat kiemeli, hogy gyermekeiknek a szülők hirdetik először a hitet; a szülők elsőként nevelik őket a hitéletre. Ezen a ponton a zsinati dekrétum hangsúlyozza, hogy szavukkal és példájukkal a keresztyén és apostoli életre készíthetik fel a szülők a gyermekeiket.<sup>100</sup>

Ugyanezt a gondolatot képviseli az *Evangelii nuntiandi* apostoli buzdítás is, amikor kijelenti, hogy a család az evangelizálás területe, amelyben az evangéliumot továbbadják, és ahonnan az evangélium szétsugárzik.<sup>101</sup> Ezen a ponton az új evangelizációval foglalkozó irat megállapítja, hogy „ahogy egy család tisztában van ezzel a küldetésével, minden tagja befogadja az evangéliumot, és tovább is adja”.<sup>102</sup> Ezután a szöveg különleges megállapítást tesz: a szülők az evangéliumot nemcsak átadják gyermekeiknek, de tőlük vissza is kapják, amikor látják, hogy élük meg. Az ilyen család sok más családra és egész környezetére kisugározza az evangéliumot.<sup>103</sup> Még a vegyes házasságokban élő családok is képesek Krisztust továbbadni gyermekeiknek az egy keresztség teljességében. A dokumentum megjegyzi, hogy a különböző felekezetű szülőknek bármilyen nehéz is a dolguk, igyekezzenek az egység munkálói lenni (*unitatis artifices*).<sup>104</sup>

A családi kapcsolatokban, főképp a szülők gyermekeiket nevelő gesztusában nem pusztán egy belső magatartást kell látni, hanem egy olyan cselekvést, amely kiterjed a társadalmi és kulturális környezetre, mely által valamennyi család gazdagodik, s egyúttal gazdagítja magát a társadalmat és a kultúrát is. A családot és a társadalmat tehát nem lehet két külön valóságnak elgondolni, mert mindkettő a legszorosabban összetartozik. Végso-ron ezért beszélhetünk magáról az emberi személyről, mivel az már önmagában kapcsolatot igénylő alany, s a személy önazonosságát sem lehet kapcsolatok nélkül elképzelni.<sup>105</sup>

<sup>96</sup> Art. *homoszexuálisok házassága* (Aquilino Polaino-Lorente), in *Család-lexikon*, 545–546.

<sup>97</sup> Vö. PEETERS, M. A., *Le GENDER: au défi des „identité sans essence”*. La réponse de notre identité filiale universelle, in *Familia et Vita* (1–2/2013), 215. Az egyház tanítását az emberről mint „férfiről és nőről” szóló örök igazságról lásd: II. JÁNOS PÁL pápa, *Mulieris dignitatem* (1988), 2, 7, 30.

<sup>98</sup> VI. Pál pápa, *Evangelii nuntiandi* 71 (1975), in *A II. Vatikáni Zsinat tanítása*, SZIT, Budapest 1986, 537.

<sup>99</sup> *Lumen gentium*, 11, *Apostolicam actuositatem*, 11.

<sup>100</sup> *Apostolicam actuositatem*, 11.

<sup>101</sup> *Evangelii nuntiandi*, 71.

<sup>102</sup> *Evangelii nuntiandi*, 71.

<sup>103</sup> *Evangelii nuntiandi*, 71.

<sup>104</sup> *Evangelii nuntiandi*, 71.

<sup>105</sup> TETTAMANZI, D., *L'amore di Dio è in mezzo a noi*, Centro Ambrosiano, Milano 2008, 12–13 (n. 3).



## 9. BENEDEK PÁPA A CSALÁDRÓL, MINT A SZERETET SZENTSÉGÉRŐL

XVI. Benedek pápa tanításában az emberi léttel mindig összekapcsolódott a szeretet, amit első körlevelében tárt fel, amikor a szeretet alapjairól adott tanítást.<sup>106</sup> Benedek pápa első enciklikája (*Deus caritas est*) a családról mint a hit és a szeretet helyéről szól; második körlevele (*Spe salvi*) – mely a reményt állítja a középpontba –, a családot a húsvét új gyümölcseként jelöli meg; végül harmadik körlevele (*Caritas in veritate*) a személy társadalmi és egyetemes természetét elemzi.<sup>107</sup> Így összességében a házastársi szeretet a család szentségi valóságát mutatja meg.

XVI. Benedek pápa rendkívül világosan meghatározza és pontosítja a szeretet szó értelmét és jelentését. A görög szavak jól jelzik a gondolkodást a szeretet megnyilvánulásáról. Az *erosz* az evilági szeretet fogalma, és a vágyakozás határozza meg. A férfi és a női szeretet jellemzője, mely az egész embert a hatalmába veszi, kiragadja a maga szűkös létéből. A keresztény hit azonban az embert mindig két összetevő egységéből álló lénynek tekintette, akiben a szellem és az anyag áthatja egymást. És éppen ezáltal mindkettő új nemességet nyer. Az *erosznak* tisztulásra van szüksége, hogy az embernek a létezés magasstóságának bizonyos előízét ajándékozza a házasság és a család keretében.<sup>108</sup>

XVI. Benedek hangsúlyozza, hogy a hit nem ellenvilágot épít a szeretet emberi összejelenségével szemben, hanem az egész embert szólítja meg, megtisztítja szeretetkeresésében és új dimenziókat nyit számára.<sup>109</sup> Túlságosan nagy az az érték, amelyet az Egyház és az egész társadalom a házasságtól és a rá alapuló családtól vár, ezért semmifajta lelkipásztori erőfeszítést nem szabad soknak tartani – mondja Benedek pápa.<sup>110</sup>

A nyugalmazott pápa az egyházat első körlevelében Isten családjának nevezi, melyet a szeretet éltet és készlet cselekvésre a rászorulóknak érdekében, ahogy egy családban sem lehet egyetlen inséget szenvedő gyermek: „Az egyház Isten családjá” a világban. Ebben a családban nem lehet szükségét szenvedő.<sup>111</sup> A családot még a totális gondoskodó állam sem képes pótolni, mely a lényegeset nem képes nyújtani, amelyre minden embernek szüksége van, a szeretetteljes személyes odafordulás.<sup>112</sup>

Mindig figyelembe kell vennünk, hogy a házasság eredeténél ott állt Isten szava,<sup>113</sup> és azt, hogy Jézus a házasságot országa intézményei közé foglalta<sup>114</sup> úgy, hogy az eredetileg emberi szívbe írt intézmény szentségi rangra emelte.<sup>115</sup> Az Isten Szava iránti hűség arra is rávilágít, hogy ez az intézmény ma sok szempontból ki van téve a korszellem támadásainak.<sup>116</sup> A XII. Általános Püspöki Szinódus (2008. október 5–26.) hangsúlyozta,

<sup>106</sup> SCOLA, A., *Deus caritas est. Unità dell'amore e volto dell'uomo. Famiglia e la vita nel magistero di Benedetto XVI*, in A CSALÁD PÁPAI TANÁCSA, *Familia et vita* (1–2/2013), 25–29.

<sup>107</sup> Vö. SCOGNAMIGLIO, E., *La famiglia immagine della chiesa dell'umanità*, in A CSALÁD PÁPAI TANÁCSA, *Familia et vita* (1–2/2013), 31–46. A család ebben a felfogásban „az egyház útja” és az új evangelizáció résztvevője.

<sup>108</sup> XVI. BENEDEK pápa, *Deus caritas est* (Az Isten szeretet kezdetű enciklikája) 3–5, SZIT, Budapest 2006.

<sup>109</sup> XVI. BENEDEK pápa, *Deus caritas est*, 8.

<sup>110</sup> XVI. BENEDEK pápa, *Sacramentum caritatis* 29, (2007), SZIT Budapest 2007. A házasság és a család olyan intézmény, melyet támogatni kell és meg kell óvni minden lehetséges hamisítástól, mert ami kár ezeket éri, valójában az emberi együttélést lényegében sebz meg (Uo.).

<sup>111</sup> XVI. BENEDEK pápa, *Deus caritas est*, 25.

<sup>112</sup> XVI. BENEDEK pápa, *Deus caritas est*, 28.

<sup>113</sup> Ter 2,24.

<sup>114</sup> Mt 19,4–8.

<sup>115</sup> Vö. XVI. BENEDEK pápa, *Verbum Domini* (Az Úr szava kezdetű apostoli buzdítás) 85, SZIT, Budapest 2011, 99.

<sup>116</sup> Vö. XVI. BENEDEK pápa, *Verbum Domini*, 85.

hogyan az elterjedt érzelmi zűrzavarral és az emberi testet és a szexuális különbözőséget elsilányító gondolkodásmóddal szemben Isten Szava újra megszilárdítja az ember eredeti jóságát, az emberét, aki férfinak és nőnek lett teremtve, és a hűséges, kölcsönös és termékeny szerelmre hivatott.<sup>117</sup> Isten Szavával az egyház életében és küldetésében foglalkozó szinódus kiemeli Isten Szava és a házasság és a keresztyény család közötti kapcsolatot.<sup>118</sup>

XVI. Benedek pápa szerint éppen a házasság nagy misztériumából fakad a szülők felelőssége a gyermekek iránt. Ugyanis a hiteles apasághoz és anyasághoz hozzátartozik a Krisztusban megélt élet értelmének tanúságtétele és annak közlése.<sup>119</sup> XVI. Benedek pápa is újra kimondta, hogy a családi élet egysége és hűsége révén a házastársak gyermekeik számára Isten Szavának első hirdetői.<sup>120</sup>

Az egyházi közösségnek támogatni és segíteni kell a szülőket abban, hogy ki tudják alakítani a családon belül imádságot, Isten Szavának hallgatását és a Szentírás megismerését.<sup>121</sup> Az Isten Szavával foglalkozó XII. Általános Püspöki Szinódus ajánlja, hogy a családok alkossanak kis közösségeket, melyekben közösen imádkoznak és elmélkednek megfelelő szentírási részekről.<sup>122</sup>

XVI. Benedek emeritus pápa és Ferenc pápa *Lumen fidei*, *A hit világossága* kezdetű enciklikájában együtt hirdetik, hogy az első környezet, amely megvilágosítja az emberek városát, a családban van.<sup>123</sup> A *Lumen fidei* megállapítja, hogy a családban a hit csecsemőkortól kezdve végigkíséri az embert minden életkorban: a kicsinyek megtanulják, hogy megbízhatnak szüleik szeretetében.<sup>124</sup> Főleg a nagyobb gyermekeknek kell érezniük a család és az egyházi közösség közelségét és figyelmességét hitük érlelődésének útján.<sup>125</sup> A *Lumen fidei* körlevél kifejti, hogy a családban elsajátított és elmélyített hit minden társas kapcsolatot megvilágosító világossággá lesz.<sup>126</sup>

## 10. FERENC PÁPA A CSALÁD EVANGELIZÁCIÓS FELADATAIRÓL

2013. november 26-án bemutatják Ferenc pápa *Evangelii gaudium* (Az evangélium öröme) kezdetű apostoli buzdítását. A szentatya megállapítja, hogy a jelenlegi kultúrában a külsőre, a közvetlenre, a láthatóra, a felületesre és az ideiglenesre teszik a hangsúlyt. Nagyon sok országban a globalizáció révén a gazdasági erőt is képviselő új szellemi áramlatok és magatartásformák, jóllehet ingatag etikai alapokra épülnek, mégis kiszorítják a hagyományos értékeket az emberek gondolkodásából. A tömegtájékoztató eszközök

<sup>117</sup> Vö. XVI. BENEDEK pápa, *Verbum Domini*, 85.

<sup>118</sup> Vö. XVI. BENEDEK pápa, *Verbum Domini*, 85.

<sup>119</sup> Vö. XVI. BENEDEK pápa, *Verbum Domini*, 85.

<sup>120</sup> Vö. XVI. BENEDEK pápa, *Verbum Domini*, 85.

<sup>121</sup> Vö. XVI. BENEDEK pápa, *Verbum Domini*, 85. Az emeritus pápa a szinódussal megegyezően óhajtja, hogy minden otthonnak meglegyen a saját Bibliája, méltó helyen őrizték úgy, hogy olvasni és imádkozni lehessen.

<sup>122</sup> Vö. XVI. BENEDEK pápa, *Verbum Domini*, 85. Az apostoli buzdítás ugyanezen a helyen továbbá figyelmezteti a házastársakat, hogy Isten Szava jelentős támasz a házasság és családi élet nehézségei közepeiben is.

<sup>123</sup> FERENC pápa, *Lumen fidei* (*A hit világossága* kezdetű enciklika), 52 (*A hit és a család*), SZIT, Budapest 2013, 50.

<sup>124</sup> Vö. FERENC pápa, *Lumen fidei*, 53. A körlevél ugyanezen a helyen fontosnak tartja, hogy a szülők ápolják a közös jámborsági gyakorlatokat, amelyek segítik gyermekeik hitének érlelődését.

<sup>125</sup> FERENC pápa, *Lumen fidei*, 53.

<sup>126</sup> FERENC pápa, *Lumen fidei*, 54 (*A társadalmi élet világossága*).



zők és a szórakoztató ipar pedig túlságosan előtérbe állítják a végletes és szélsőséges jelenségeket, melyek fenyegetést jelentenek a házasság szentségére és a családra.<sup>127</sup>

Az apostoli buzdítás megállapítja, hogy a család mély kulturális válságot él át együtt más társadalmi közösségekkel, de a család esetében ez súlyosabb, mivel a család a társadalmi élet alapsejtje (*fundamental cell of society*). Ne feledjük – utal rá Ferenc pápa –, hogy a különbözőségeink ellenére a családban tanulunk meg másokkal együtt élni és a másikhoz tartozni. A család az a hely, ahol a szülők a hitet átadják gyermekeiknek. Mára a házasság leszűkült az érzelmi kielégülésre, s a házasság intézményét – úgy tűnik – akaratunk szerint bármilyen módon megváltoztathatjuk. Ám a házasság pótolhatatlan hozzájárulás a társadalomhoz, s ez már meghaladja a házaspár érzéseit és pillanatnyi szükségéit, mivel az nem pusztán múló szerelmi érzés, hanem az egymással életközösségbe lépő házaspárok által vállalt mély elkötelezettség.<sup>128</sup>

Ferenc pápa szerint a posztmodern és globalizált világunk olyan életstílusoknak kedvez, melyek gyengítik a személyes kapcsolatok fejlődését és szilárdságát és szétszaggatják a családi szálakat. Ebben a helyzetben – fogalmaz Ferenc pápa – a lelkipásztori gondoskodás tegye nyilvánvalóvá, hogy hordoznunk kell egymás terheit, bátorítani kell a gyógyító közösséget és erősíteni a személyek közötti kapcsolatokat.<sup>129</sup>

Végül Ferenc pápa hangsúlyozza, hogy lelki „elsivatagosodás” (*spiritual desertification*) fenyegeti a családot is éppen a társadalom ama kísérlete miatt, hogy Isten nélkül építse fel önmagát és kizárja magából saját keresztény gyökereit. Ilyen körülmények között a keresztények arra hivatottak, hogy élő vízforrás legyenek a szomszédok számára. Belekapaszkodva az Úr keresztjébe, vigyázzunk, ne hogy elvegyék tőlünk a reményt – figyelmeztet a szentatya.<sup>130</sup>

<sup>127</sup> Vö. POPE FRANCIS, *Evangelii gaudium* 62, (Az öröm evangéliuma).

Lásd [http://www.vatican.va/holy\\_father/francesco/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium\\_en.html#](http://www.vatican.va/holy_father/francesco/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium_en.html#) (A kutatás ideje: 2013. november 27.)

<sup>128</sup> Vö. POPE FRANCIS, *Evangelii gaudium* 66, (Az öröm evangéliuma).

<sup>129</sup> Vö. POPE FRANCIS, *Evangelii gaudium* 67, (Az öröm evangéliuma).

<sup>130</sup> Vö. POPE FRANCIS, *Evangelii gaudium* 86, (Az öröm evangéliuma).

Pauler Ákos pedagógiai eszméi<sup>1</sup>

## 1. BEVEZETÉS

Aki a filozófia művelését tűzi ki élete hivatásául, óhatatlanul vállalkozik direkt vagy indirekt módon a tanítói és nevelői feladatra is.<sup>2</sup> A vérbeli bölcselő ugyanis nemcsak megérteni akarja a világot, hanem meg is akarja másokkal értetni felfogásának igaz voltát, s eszméi követésére hívja tanítványait, a nemzetek fiait és az emberiség családját.<sup>3</sup> Ezért nemcsak kortárs tanítványokra, de az elkövetkező nemzedékek fiaiból is tanítványokra éhes. Tehát cselekvésre is szólít, hiszen a helyes cselekvés feltétele a helyes eszme. Sőt, talán a legtöbb, mit adhat a filozófus a tanítványnak, a saját kiérlelt világnézetét, hitét, s annak foglalatát a kellő érzületet, mely az értékekhez való helyes kötődést jelenti. A legnagyobb filozófusok ezért egyúttal az emberiség legnagyobb tanítói és/vagy nevelői is, akik vállalják azt a gigászi harcot, amit Platón barlanghasonlata fejez ki, akár abban az értelemben, hogy az árnyékvilágból a fényre jutnak, akár pedig abban, hogy másokat is a homályból a fényre akarnak vinni. A nevelés és tanítás az emberpalánta ilyen fényre segítésének-vitelének küzdelme, mely mesterből és tanítványból egyaránt a legnemesebbet hozza ki.

Nyilván, erre a nagy feladatra csak nagy szellemek, lelkek képesek, s válnak képessé és késszé, olyanok, akik Kornis Gyula nyomán egyesíteni tudják magukban a szemléletes gondolkodásnak és fantáziának mélységeibe behatoló intuitív erejét, az elvont gondolkodásnak az absztrakció szárnyán magasba törő lendületét, s a nagy, átfogó egészekben való gondolkodni tudás képességét. Az ilyen elme éles: gyorsan megpillantja a különbségeket és mély is, mert rögtön meglátja az egymástól elütő dolgok közt is a hasonlóságot. Ez az elme mindent elemeire bont és mégis egészben lát. Bár gyorsan és biztosan idézi fel tapasztalatait, nem bénítja önállóságát az emlékezet öröksége, mivel a meglévővel szemben teremtő szelleme addig ismeretlen viszonyokat pillant meg, újat alkot. Az ideális elme értelmi ingerelhetőségi küszöbe alacsony, önként és gyorsan gondolkodik tovább, de emellett a tárgyat sok oldalról meg is forgatja, vagyis alapos és tartós gondolkodó. A gon-

<sup>1</sup> Ez a tanulmány a Pauler Ákos halálának 80. évfordulójára rendezett emlékkonferencián 2013. április 12.-én elhangzott előadás véglegesített változata.

<sup>2</sup> Vö. PAULER, Á., *Herbert Spencer mint paedagogus*, in *Magyar Paedagogia* (1904), 129.

<sup>3</sup> Kétségtelen, hogy előbb meg kell érteni a világot, önmagunkat, hogy helyesen tudjunk cselekedni, ezért a filozófusok főleg e megértésre és egységes világnézet megalkotására, a szerinti életre törekuszenek. Vö. BRANDENSTEIN, B., *Pauler Ákos emlékezete*, in *Athenaeum* 19 (1933), 202.



dolatoknak szívós logikával való rögzítésében és sokoldalú csiszolásában statikus, de az új összefüggések hirtelen meglátásában, a kutatás előretörő lendületében dinamikus. A külső tényeket híven tiszteli és becsüli, mint az extrovertált karakter, de belülről kialakított eszméi szerint rendez, és rendszerezi azokat, mint teszi azt az introvertált személyiség. A romantikus gondolkodó szangvinikus vérmérsékletével gyorsan alkot, belátásait szuggesztív erővel terjeszti, de egyúttal a klasszikus kutató flegmatikus hidegségével mindent aprólékosan megvizsgál és tárgyilagosan bírál. A következményeket alaposan végiggondolja, állításait szigorúan bizonyítja.

Pauler Ákos a maga egyéniségének megfelelően próbált megfelelni ennek a tudós és tanítói eszménynek, s bátran kijelenthetjük, hogy nemcsak nagy tudós, hanem nagy pedagógus is volt; és nemcsak az egyetemi katedra miatt, hanem inkább azért, mert kitűnő előadó is volt, sok nagynevű tanítványa volt, akiknek egyengette útját, akik óhatatlanul továbbfejlesztették a mester egy-egy gondolatát. Benne tehát megvolt az ún. *donum didacticum et paedagogicum*.<sup>4</sup> Sőt, tucatnyi tanulmányt szentelt kifejezetten pedagógiai eszméi kifejtésére, ami jele annak, hogy élénken foglalkoztatta a nevelés, vagy talán helyesebb így mondanunk, a személyiségfejlesztés problémája. Majd látni fogjuk, hogy pedagógiai felfogása alapvetően személyiségfejlesztést jelent, mely főleg a helyes világnézet kiépítésében áll.

## 2. PAULER PEDAGÓGIAI ESZMÉI

### 2.1. Pedagógiai témájú művei

Már említettük, hogy Pauler kifejezetten pedagógiai témájú írásokat is hagyott örökül, ami megkönnyíti pedagógiai eszméinek bemutatását, értékelését. Egyéb írásaiban inkább az ismeretelméleti és etikai nézeteit vizsgáltuk, hiszen e területek árulkodnak leginkább arról, hogy milyen alkalmazást kapnak a gyakorlati filozófiában, vagyis jelen esetben a pedagógiában. Hogy ki milyen emberképet, emberről alkotott felfogást teremt, vagy tesz magáévá, az már látszik ismeretelméleti és etikai munkáiból. Pauler azt vallja, hogy az ember képes, ha nem is kimerítő módon, de képes az abszolút értékek, az igazság, a jóság és a szépség megismerésére és szolgálatára. Azt is állítja, hogy magához az abszolút értékhez is etikai alapon közelítünk, hiszen becsületes kutatás után őszintén kell nyilatkoznunk a megismert igazságról, értékről.

Pedagógiai művei – időrendi sorrendben – az alábbiak: *A pozitív pedagógia alapelveiről*, in *Magyar Paedagogia* (1902) 1–22; 100–118.; *A rendszer a tanításban*, in *Magyar Paedagogia* (1903) 82–84.; *Herbert Spencer mint paedagogus*, in *Magyar Paedagogia* (1904) 129–140; *Locke halálának kétszázadik évfordulójára*, in *Magyar Paedagogia* (1904) 614–615; *Az erkölcsi oktatás elméletéhez*, in *Magyar Paedagogia* (1905) 257–270; *A világnézet tanítása*, in *Magyar Paedagogia* (1909) 201–213, 272–278; *Széchenyi István társadalmi erkölcstana*, in *Magyar Társadalomtudományi Szemle* (1913) 161–174; *A szellemtörténet kategóriái*, in *Minnerva* (1923) 1–10; *A rendszer fogalma*, in *Budapesti Szemle* (1923) 21–31; *Herbart*, in *Athenaeum* 12 (1926) 93–96; *A klasszikus műveltség értéke*, in *Egyetemes Philológiai Közlöny* (1933) 1–8; *Didaktika* (egyetemi előadások után lejegyezte Varga Sándor Frigyes), Budapest 1931.

<sup>4</sup> Mégsem esett a didaktikai nihilizmus csapdájába. Vö. PAULER, Á., *Didaktika*, Budapest 1931.

Az időbeli sorrendet és a témákat tanulmányozva azt állapíthatjuk meg, hogy egyrészt egész pályafutása alatt foglalkoztatta ez a kérdéskör, helyesebben a pedagógus hivatás<sup>5</sup> másrészt vonatkozó műveinek konkrét témái jelzik pedagógiai gondolkodásának alapelveit, kulcsfogalmait; harmadrészt pedig pedagógiai írásai óhatatlanul tükrözik filozófiai fejlődését. Főleg négy munka tartalmazza pedagógiai felfogását: mindjárt az első, melyben megadja az elvi hozzáállást, s ez a pozitív pedagógia alapelvei; a második az erkölcsi oktatás elmélete, a harmadik a világnézet tanítása. S végül a didaktikája. A továbbiakban főleg ezeket a tanulmányokat fogjuk röviden elemezni.

## 2.2. Pauler pedagógiai koncepciója

Ahhoz, hogy az ember nevelésébe kezdenénk, rendelkezniünk kell, kifejezetten vagy legalább bennfoglaltan az ember rendeltetésére vonatkozó eszmével és eszménnyel. Ez lenne a mi végett vagyunk a világon kérdésre adott válaszunk. Ezért hamar meg is állapítja, hogy a pedagógia nem elvont alaptudomány, nem is önálló diszciplína, hanem főleg bölcséleti igazságok módszeres és tervszerű alkalmazása. Szerinte e tudomány természete ilyen, tehát nem lehet elvileg megszabadítani bölcséleti alapjaitól, sőt, mindvégig össze kell formia vele, mivel – szerinte – a pedagógia „amilyen mértékben tudományossá válik, oly mértékben forr össze filozófiai elvekkel – épp ellentétben az önálló teoretikus tudományokkal, melyek viszont mindjobban függetlenek lesznek tőle”.<sup>6</sup>

**Pedagógiai alapvetésében** azt állítja, hogy a „tudományos pedagógia alkalmazott physiologia, lélektan, ethika, aestetika, logika és társadalomtan”.<sup>7</sup> Innen eredezteti a rokon vonást a nevelő és orvos, a nevelő és a tudós, a nevelő és a művész, a nevelő és a pap között. Az igazi nevelőben tehát lennie kell mindegyik társhivatásból. Az emberi szervezet felépítésének és működésének, az emberi tudatfolyamatoknak, érzésvilágnak, a problémamegoldó gondolkodás elveinek, az ember társadalmi meghatározottságának ismerete mind alapvető feltétele a tanításnak és nevelésnek. Vagyis az emberi természet által behatároltak. Nem is választható el élesen a tanítás a neveléstől, miként a testi és a szellemi, valamint az érzelmi nevelés sem választhatók el egymástól. A három fő szellemi képesség harmonikus fejlesztésének elvét vallja, ezért visszautasítja az intellektualizmust, a voluntarizmust és az affektívizmust. Úgy indokolja tételét, hogy – szerinte – „ha csak az értelem fejlesztésében látjuk a szellemi nevelés célját, végelemzésben az intellektualizmus előítéletének hódolunk, mely nem veszi észre, hogy az értelmi életnek mindenütt affektív alapja van, amely nélkül az előbbi meg nem áll vagy beteges túltengéssé válik. Ha pedig ellenkezőleg az érzelmi nevelést, vagyis az erkölcsi és esztétikai képzést akarjuk függetleníteni az értelmi funkciók fejlesztésétől, akkor feledjük, hogy egyrészt az érzelem kifejlődése képzetekhez van kötve s így fejlett érzelmvilág csak fejlett értelmi élet által

<sup>5</sup> Hogy miért is foglalkoztatta Paulert oly tartósan a pedagógia, talán nem tévedünk, ha azt állítjuk, hogy a személyes érintettség mellett életforma- és hivatáseszménye is hatást gyakorolhatott rá. E hierarchiát az egyes hivatásoknak az Abszolútumhoz való kapcsolata jelölte ki. Így a hierarchia csúcán a pap, a teológus és a filozófus áll. Ezeket követi a tudós, a nevelő és a művész. Ezután jönnek a jogászok és államférfiak, majd az orvosok, katonák, technikusok, földművesek, iparosok, s végül a kereskedők. Vö. BRANDENSTEIN, B., *Pauler Ákos emlékezete*, in *Athenaeum* 19 (1933), 226.

<sup>6</sup> Vö. PAULER, Á., *Az erkölcsi oktatás elméletéhez*, in *Magyar Paedagogia* (1905), 259.

<sup>7</sup> Vö. PAULER, Á., *A pozitív pedagógia alapelveiről*, in *Magyar Paedagogia* (1902), 1.



lehetséges, másrészt, hogy az érzelem önmagában nem képesít a létért való küzdelemre, az egyént nem teszi erőssé és ellenállóvá. Viszont az akarat energiája egyoldalú fejlesztése, melyet nem ellensúlyoz az értelem és érzelem, csak brutalitást szül”.<sup>8</sup>

Ezt a komplex vagy organikus oktatási és nevelési koncepciót nevezi az emberi élet pozitív felfogásának. Az emberi gondolkodás, cselekvés és érzelmi élet nem jár tehát külön utakon, helyesebben a nevelés révén kell helyes irányt adni nekik és köztük a kívánt egységet kiművelni. A gondolat egyfajta visszatartott cselekvés, az érzelmi élet is törekszik valamire, tehát van benne valami akaratyszerű. A cselekvés irányítója a gondolat kell, hogy legyen, de ezt az érzelmi életnek is követnie kell, mivel e képességünk segítségével szűrjük ki a ránk nézve káros vagy jótékony hatásokat. Az ember elsősorban cselekvő lény, s ennek kicsúcsosodása a munka, ezért a gondolkodás és az érzelmi élet is a cselekvés szolgálatában áll. A cselekvés pedig az élet fenntartását, gazdagítását szolgálja. Ezért kell az embernek a nevelés által mind erősebbé, jobbá és okosabbá lennie. Belsőleg hatnak egymásra tehát ész, érzelem és akarat, melyek kielélt készségként szinte felveszik a másik kettő jegyeit. Már említettük, hogy a gondolat késleltetett cselekvés, az akarat pedig mindig egyfajta indulat is, s az érzelem mintegy elválaszthatatlanul kötődik a megvalósítandó értékhez, tehát valamiféle szellemi töltéssel is rendelkezik. Hol az értelem, hol az érzelem, hol pedig a pusztán akarat adja meg a végső lökést a konkrét cselekvéshez. Továbbá, bármelyik képességünket is fejlesztjük, az hatni fog a másik kettőre is, és bizonyos állandó készségeket, ún. diszpozíciókat, vagyis érzületet hoznak létre.<sup>9</sup>

Az ember tehát nevelésre és tanításra alkalmas és arra szoruló lény, akinek különböző képességei, adottságai vannak, amelyeket valamely eszmény szerint kell szerves módon kiművelni. A nevelésnek és tanításnak mind erőteljesebben kell támaszkodnia a valódi tudomány eredményeire. Így szabadulhat meg a méltóságát birtokba vevő ember a babonától és a vakhitektől.<sup>10</sup> De a nevelésnek és a tanításnak is megvan a maga etikai kódexe, amelyet minden körülmények közt be kell tartani.<sup>11</sup> E munkájában az alábbi módon fogalmazza meg az emberi hivatást és a pedagógiai eszményt: „Úgy kell nevelnünk, hogy az emberek erősek, jók és okosak legyenek. Nevelni úgy, hogy erejük legyen a cselekvésre és szervezetük ellenálló a létért való küzdelemben, fejleszteni azon érzelmeiket, amelyek nemcsak az önmagunkért, de a másokért való munkálkodás készségét és gyönyörűségét is megteremtik, és tanítani annyi, hogy az emberek jól dolgozhassanak azon körben, amelyet élethivatásuknak választottak, amellet, hogy a magasabb szellemi gyönyörökre is alkalmasak legyenek”.<sup>12</sup> Ehhez pedig minden tehetségünket fejlesztelnünk kell.<sup>13</sup>

Miután pedig megfogalmazta a pedagógiai eszményt, rátér annak taglalására, hogy miképp tudja ez a feladatot a pedagógia tudománya-praxisa megvalósítani. A nevelés és a tanítás alapelveit igyekszik tehát kifejteni. Mivel az emberi szervezet a maga biológiai, pszichológiai és szellemi dimenzióival együtt egy, ezért a nevelés mindig az egész ember fejlesztése, melynek betetőződése a mens sana in corpore sano, ami a szervezet, az akarat, az értelem- és érzelemvilág egészségességét, egészséges együttműködését jelenti.<sup>14</sup> Ezért

<sup>8</sup> Vö. PAULER, Á., *A pozitív pedagógia alapelveiről*, in *Magyar Paedagogia* (1902), 2–3.

<sup>9</sup> Vö. PAULER, Á., *A pozitív pedagógia alapelveiről*, in *Magyar Paedagogia* (1902), 4–10.

<sup>10</sup> Vö. PAULER, Á., *Az etikai megismerés természete*, Budapest 1907, 204.

<sup>11</sup> Vö. PAULER, Á., *Az etikai megismerés természete*, Budapest 1907, 200.

<sup>12</sup> Vö. PAULER, Á., *A pozitív pedagógia alapelveiről*, in *Magyar Paedagogia* (1902), 10.

<sup>13</sup> Vö. PAULER, Á., *Herbert Spencer mint paedagogus*, in *Magyar Paedagogia* (1904), 135.

<sup>14</sup> Vö. PAULER, Á., *A pozitív pedagógia alapelveiről*, in *Magyar Paedagogia* (1902), 12.



minden vonatkozó képességet fejleszteni kell. Szükséges tehát a rendszeres testnevelés, hiszen ezáltal lesz testünk – és közvetett módon a lelkünk is – erős, ellenálló, a munkában kitartó. Felfogása szerint az érzelmi élet nevelése leginkább az erkölcsi életre nevelést szolgálja, mivel a jellem alapját az érzület adja. A diákok mintegy rá kell vezetni a jó felismerésére és mindenek feletti szeretetére. Ezt csakis az egyéni adottságok, életkori sajátosságok figyelembe vételével lehet kialakítani. Itt gyermek esetében a nevelés főleg a lelkében ébredő érzelmek kellő felismerésében és azoknak a kellő irány megadásában áll.

Pauler ebben a korszakában hitet tesz – egyébként helyesen – az erkölcsi élet és a vallás bizonyos függetlenségéről. Látja az elvallástalanodó tendenciákat, és látja azt is, hogy a tételes vallásosság nélkül is az embernek, mint embernek értékét az erkölcsi tudata, a jelleme adja. Utolsó művében azonban már belátja, hogy az igaz vallás mintegy betetőzője az erkölcsi életnek.<sup>15</sup> Ugyanakkor megszívlelendő mind a vallás, mind az iskolaügy szempontjából az a megállapítása, hogy hátrányos lehet a valláserkölcsi oktatás, ha az felekezeti jellegű, mert „ahelyett, hogy az embereket az erkölcsi, tehát a legmagasabb társadalmi szabványokban egyesítené, elválasztja őket, sőt gyűlöletet szít közöttük”.<sup>16</sup>

A művészeti nevelés célját abban látja, hogy serkent az alkotó tevékenységre, megtanítt a jó ízlésre, illetve képessé tesz a szépség minden teremtett dologban való felfedezésére. Szerinte nagyon hasonlít az esztétikai nevelés célja az erkölcsi neveléséhez: ti. „szocializálni és a cselekvésnek állandó forrást nyújtani, megteremtven azon érzületet, amely magában a cselekvésben érez gyönyörűséget”.<sup>17</sup>

Az értelem nevelése során szintén inkább élesztjük az érdeklődést, a felfogó képességet. Az érdeklődés tulajdonképp nem más, mint spontán figyelem. S ezt a képességet is inkább élesztetni kell, hogy aztán kellő irányba vezetni tudjuk. Ez az érdeklődési képesség, illetve készség egyébként a tanult ember egyik fő ismérve.<sup>18</sup>

Ami pedig a tanítás problémáját illeti, a fő kérdések a mit és hogyan tanítsunk. Míg a nevelés főleg személyiségfejlesztés, addig a tanítás elsősorban az értelem, akarat és érzelmi élet kellő irányú fejlesztése, valamint a tanuló által választott élethivatásra való felkészítés. Természetesen, a nevelésnek és tanításnak a hivatás megválasztásában is meghatározó szerepe van. A tanításnak két fő célja van, az egyik a materiális cél, ami azt jelenti, hogy a diák a közölt ismereteket sajátítsa el, de úgy, hogy az életben alkalmazni is tudja. A formális cél pedig azt jelenti, hogy kívánatos készségeket fejlesszünk ki a növendékekben.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Az etikai megismerés végső tárgya és alapjaként az Abszolútumot, a Teremtő Istent állítja. Szerinte ezért érintkezik belsőleg az erkölcs a vallással. Ennek az érintkezésnek a természetét három szempontból világította meg: a) ismeretelméletileg, s ebből a szempontból az erkölcsiséget függetlennek ítéli a vallásos hittől, és pedig azért, mert az etikai megismerés önálló értékismeret; b) metafizikailag: kimutatja belső összetartozásukat. A valódi Abszolútumban benne van a végső erkölcsi érték. Ezért a végső erkölcsi érték felismerése egyúttal az Abszolútum léteinek burkolt felismerését is tartalmazza. De nem az erkölcsi meggyőződés alapszik a vallásos hiten, hanem a vallási hit az erkölcsi meggyőződésen; c) eszményeink szempontjából: Amennyiben az Abszolútum a lét és értéktelenség, annyiban maga a minden szempontból vett tökéletesség, tehát erkölcsi eszményként funkcionál. Az ember tehát menetelni akar feléje, hasonulni akar Hozzá. S ez a vonás az erkölcsi élet legnagyobb erejű mozgatójává teszi. Eszményeink szempontjából tehát az erkölcsi élet azonosul a vallási étellel. Vö. PAULER, Á., *Bevezetés a filozófiába*, 3. javított és bővített kiadás, Budapest 1933, 110.

<sup>16</sup> Vö. PAULER, Á., *A pozitív pedagógia alapelveiről*, in *Magyar Paedagogia* (1902), 19. A világnézeti oktatás szempontjából pedig dicséri a felekezeti iskolákat, mivel egységes világfelfogásban tanítanak és nevelnek. Ezzel a kérdéssel a továbbiakban még foglalkozunk.

<sup>17</sup> Vö. PAULER, Á., *A pozitív pedagógia alapelveiről*, in *Magyar Paedagogia* (1902), 21.

<sup>18</sup> Vö. PAULER, Á., *A pozitív pedagógia alapelveiről*, in *Magyar Paedagogia* (1902), 101–102.

<sup>19</sup> Vö. PAULER, Á., *Didaktika* (egyetemi előadások után lejegyezte Varga Sándor Frigyes), Budapest 1931, 8–9.



Ha tehát a tanításnak már tudjuk a fő célját, le is vonhatjuk az első tanítási elvet: „semmi olyat ne tanítsunk, ami sem nem fejleszti a tudatszervezetet a kívánt irányban, sem nem hasznos a növendék leendő életpályájára”.<sup>20</sup> Ez konkrétan abban áll, hogy a leghelyesebb és a legigazabb képet adjuk neki az emberi életről. Azért fejlesztjük értelmi funkcióit, hogy képessé legyen az igazság kutatására és felismerésére, ami erőteljesen visszahat az érzelmi életre is, hiszen „egészséges érzelmvilág is csak helyes világnézet segítségével fejlődhet ki”.<sup>21</sup> A világnézetről a továbbiakban majd részletesen tárgyalunk, most csak annyit jegyzünk meg, hogy ez adja az egész oktatásnak a rendszerét és egységét. A világnézetnek tehát – szerinte – minden tárgyban, oktatási és nevelési célban tettet kell öltenie.

A tanításnak továbbá a diák természetes kíváncsiságára kell alapulnia, hiszen ez tartja fenn az érdeklődést, s könnyíti meg a tartós ismeretszerzést. Pauler ugyanakkor óva int a játszva tanulás elvének kizárólagossá tételétől. A tanulás nagy kötelesség is, erre is rá kell ébreszteni a növendéket, ami nagy-nagy önfegyelmet követel. A túl sok és rendszertelen ismeretátadás fárasztja ki leginkább a tanuló ifjúságot. Nem a sokféle ismeret fejleszti a legjobban az elmét, a személyiséget, hanem az alaposan, azaz sokoldalúan asszimilált ismeret. Ehhez kell a rendszer az oktatásban, illetve a tanulásban, valamint a megfelelő didaktikai módszer alkalmazása. Ellenkező esetben „túlterheljük az elmét nemcsak a diszkusszió, hanem az intuitív és receptív képességek szempontjából is. Valósággal nincs is fárasztóbb tevékenység, mint az, amely rendszertelen, akcidentális. Nem lehet abban sem bízni, hogy a nyújtott konkrét anyag magától támasztja fel a helyes okoskodást és így a rendszerezést, mert a tapasztalás befogadása jól preparált és iskolázott elmét kíván. A tanítást tehát illusoriussá tesszük, ha megfosztjuk módszeres és racionális jellegétől”.<sup>22</sup>

A tanítás módja, vagy módszere alapvetően a szemléltetés, amit Pauler egyfajta intuitív megismerésnek tekint, s rávezet a szemlélet ősforrására, vagyis ennek segítségével fejlesztjük a diák valóságérzetét. Innen adódhat majd az alkotó tevékenység is, hiszen „aki jól tud szemlélni s e szemléletből önjerejéből képzeteket és fogalmakat alkotni, az tud önállóan is gondolkodni”.<sup>23</sup> A szemléltetés másik előnye a közvetlensége, ami spontán módon vált ki érzelmeket és indulatokat, vagyis az átélést teszi könnyűvé, ami minden tudatalakítás és személyiségformálás igen fontos eszköze. Minden tantárgynak megvan a maga személyiségfejlesztő vonása, bizonyos sajátos készségeket fejleszt. Ez azt jelenti tehát, hogy minden tárgy azonos méltóságú, bár nem feltétlenül azonos súlyú a személyiség formálásában. Így pl. a matematika a következetes, fegyelmezett gondolkodásra, a természettudományok a jó megfigyelésre és az összefüggések, törvények jelenlétére oktatnak. Ezek a vonások természetesen színezik az érzelmi életet is.

A nevelőnek és tanítónak csak azt szabad tanítania, amit igaznak tart, s ezt úgy kell végeznie, hogy tanítása tartalmát és módszerét egyaránt a tanítvány tudati fejlettségi szintjéhez igazítja. Mármost a kérdés az, hogy a tudomány halad, vagyis állandóan árnyalódik a kép az ember által megismert igazság dolgában. Kritikát pedig „csak önálló és már sok disponibilis anyaggal bíró szellem gyakorolhat, amire sem a gyermek, sem a tanulatlan felnőtt nem képes. Mindebből nyilván következik, hogy a tanítás kezdő s általában elemibb fokán az oktatásnak úgy tartalmában, mint formájában dogmatikusnak kell lennie s csak későbbben kísérhetjük meg mindkét szempontból hipotetikus elemek be-

<sup>20</sup> Vö. PAULER, Á., *A pozitív pedagógia alapelveiről*, in *Magyar Paedagogia* (1902), 107.

<sup>21</sup> Vö. PAULER, Á., *A pozitív pedagógia alapelveiről*, in *Magyar Paedagogia* (1902), 108.

<sup>22</sup> Vö. PAULER, Á., *A rendszer a tanításban*, in *Magyar Paedagogia* (1903), 83.

<sup>23</sup> Vö. PAULER, Á., *A pozitív pedagógia alapelveiről*, in *Magyar Paedagogia* (1902), 111.

vezetését a tanításba. Tartalmilag dogmatikus lesz pedig tanításunk, ha a tudomány eredményeit és nem problémáit közöljük, formailag pedig úgy fog megfelelni a dogmatizmus követelményeinek, ha oktatásunkban az afirmatív elem uralkodik”.<sup>24</sup> A pedagógiának végeredményben a három érték, a logikai (igazság), az etikai (jószág) és az esztétikai érték (szépség) értékességének (erkölcsi) bizonyosságához kell a növendéket elvezetni. Az elsőhöz a megismerés, míg a másik kettőhöz a közvetlen értékbizonyosság élménye vezet el. Az értékeshez a ragaszkodás érzése, az érvényesítés vágya, míg az értéktelenhez a kerülés vágya, a nemtetszés érzése társul.

A tanítás tehát műveltséget közvetít, illetve művelt emberré fejleszt a személyt. A művelt embert pedig jellemzi: a) a logikus gondolkodás (a műveletlen emberre nem tudunk hatni a logikával), b) kifinomult ízlés, c) az emberekkel való tapintatos bánásmód készsége és d) a sokoldalú érdeklődés.<sup>25</sup>

**Az erkölcsi oktatás elmélete:** Az első dolog, amit megállapít Pauler e témával kapcsolatban, hogy „minden idők nevelői a valláserkölcsi oktatás mellett több-kevesebb öntudatossággal arra is törekedtek, hogy az erkölcsi fogalmakat és szabályokat mint olyanokat, vagyis függetlenül minden pozitív vallási parancstól vagy magyarázattól értessék meg növendékeikkel. Ezt a pedagógiai funkciót nevezzük általánosságban erkölcsi oktatásnak”.<sup>26</sup> Kívánatosnak tartja, hogy az erkölcsi oktatást mint tantárgyat oktassák, függetlenül a vallásoktatástól.

Második megállapítása, hogy az emberi élet végső, önmaga által kitűzött céljai, kimondva vagy kimondatlanul is mindig egyrészt erkölcsi,<sup>27</sup> másrészt pedig a kultúrát teremtő és szolgáló jellegűek,<sup>28</sup> mert ebben áll az emberhez méltó élet. A nevelés és tanítás ezért együtt fáradozik, hogy a „mulandó embert az erkölcsi eszmék örök világának szolgálatába állítsa”.<sup>29</sup>

Szerinte az erkölcsre nevelés fő célja az eszményileg helyes viselkedés vezérlő elveinek az ismerete, illetve az erkölcsi érték belátásának az ébresztése. Adjunk ezért bő anyagot és lehetőséget arra, hogy a gyermek spontán módon értékelje az élet eseményeit, amit aztán kellő mederbe lehet finoman irányítani, sőt bátorítani kell a vonatkozó cselekvésre is, mivel „az érzület épp a cselekvés tüzeiben alakul ki legjobban”.<sup>30</sup> Nagyon alkalmas az erkölcsi nevelésre a történelem tanítása, hiszen a nagy történelmi alakokban egyszerre adott az ethos mint tény és mint ideál. Hasonlóan alkalmas az erkölcsi nevelésre a költészet és a művészeti alkotások is, hiszen a szép dolgok egyúttal eszmények is, s a szépség végeredményben olyas valami, aminek meg kellene valósulnia a világban.

<sup>24</sup> Vö. PAULER, Á., *Az etikai megismerés természete*, Budapest 1907, 202–203.

<sup>25</sup> Vö. PAULER, Á., *Didaktika* (egyetemi előadások után lejegyezte Varga Sándor Frigyes), Budapest 1931, 12–13.

<sup>26</sup> Vö. PAULER, Á., *Az erkölcsi oktatás elméletéhez*, in *Magyar Paedagogia* (1905), 257.

<sup>27</sup> Vö. PAULER, Á., *Széchenyi István társadalmi erkölestana*, in *Magyar Társadalomtudományi Szemle* (1913), 163.

<sup>28</sup> Az emberi szellem kultúrát teremt és tart fenn, illetve gazdagít. Ez a közös eszmék, közös tevékenység és közös érzelmek létrehozásában mutatkozik meg. Az „eszmét kritikailag megérleli a tudomány, az érzelmeket érzületté tömöríti az erkölcs, a törekvés pedig amennyiben alkotásban nyilvánul, a művészetnek, amennyiben kultuszban nyer kifejezést, vallásnak nevezük. ... A művelődött népek körében a tudomány, az erkölcs, a művészet és a vallás tanaihoz nem kényszer, de meggyőződés nyomán csatlakoznak az emberek: elfogadják azokat, mert belátják azok helyességét, mert felismerik azok értékét. Az a megkötöttsége tehát az egyénnek, mely szabadságával együtt fejlődik, nem áll ellentétben az utóbbival, sőt annak gyümölcse”. Vö. PAULER, Á., *A szellemtörténet kategóriái*, in *Minerva* (1923), 9–10.

<sup>29</sup> Vö. PAULER, Á., *Herbert Spencer mint paedagogus*, in *Athenaeum* 12 (1926), 96.

<sup>30</sup> Vö. PAULER, Á., *A világnézet tanítása*, in *Magyar Paedagogia* (1909), 277.



Pauler úgy gondolja, hogy a gyermek az etikai értékre intuitíve jön rá, ami azt érvényesíteni akaró érzületet eredeztet. A nevelés fő feladata itt ennek az erkölcsi érzületnek az ébresztése, feltárása, fejlesztése. Hiába beszélünk a diák előtt az irgalmasság és az emberszeretet kötelmeiről, ha az a növendék még soha sem érzett szívében szájalmat és rokonszenvet embertársaival szemben. Tehát „megfelelő affectív alap nélkül erkölcsi meggyőződés létre nem jöhet. Tudjuk azt is, hogy az erkölcsiség általában az egyéni érzület és jellem nem egy sajátos nevelési vagy tanítási funkciónak lehet gyümölcse, hanem csak a pedagógiai behatások összességének eredménye. És mégis hiszünk az erkölcsi oktatás nagy fontosságában, mert tapasztalás szerint az emberek csaknem épp annyiszor ítélnék vagy cselekszenek erkölcsileg helytelenül érzületi defektusból vagyis erkölcselenségből mint erkölcsi fogalomzavarból. A jó erkölcsi érzület és jellem maga még kiegészítésre szorul a helyes erkölcsi belátás irányában. Az erkölcsi jóság és derékség erkölcsi képzettség nélkül vak, mely az ösztön biztosságával gyakran megtalálja a helyes utat, különösen egyszerűbb esetekben, de annál többet téved bonyolult és nehéz helyzetekben. Azok, akik jó és derék érzület mellett inkorrekt cselekedetekre vehetők rá vagy éppen összeütközésbe jutnak a jogrenddel, gyakran erkölcsi képzettségük, etikai oktatásuk elhanyagolásának áldozatai. Az erkölcsi oktatás hivatva van az erkölcsi nevelés érzületi eredményeit intellektualizálni, hogy a reflexiót bevigye a szív birodalmába is, nem hogy azt pótolja, hanem hogy eredményeit öntudatba emelje, kodifikálja s így az értelemben is megrögzítse az erkölcsi kötelmeket és eszményeket”.<sup>31</sup> Az oktatás itt csak segédkezhet, tekintélyvel nem parancsolhatja meg az erkölcsi szabályokat, ha nincs meg a megfelelő érzelmi-érzületi diszpozíció. Ez azt is jelenti, hogy „az erkölcsi ideálokat nem az értelmi belátás teremti, csak ezek gyakorlati vonatkozásait: a normák és maximák formulázását eszközi”.<sup>32</sup>

Ahhoz, hogy az erkölcsi értéket megismerhesstük és magunkévá tehesstük, egyszerre kell egy erkölcsi tettet és a neki megfelelő érzületet appercipiálnunk. Csak ennek alapján tudunk erkölcsi ítéletet hozni. Itt a nevelés a tettek a neki megfelelő érzület alapján való megítélésének fejlesztésében áll. Az oktatásnak pedig az erkölcsi eszmének és eszménynek a fogalmi feldolgozását kell elvégeznie úgy, hogy a növendék az eszményből képes legyen levezetni a konkrét normákat, maximákat, melyek az erkölcsi ideál funkciói. Az eszményekre kell tehát a hangsúlyt fektetni, különben az erkölcsi oktatás ún. kazuisztikus felfogása és érvényesítése képtelenné teszi a növendéket az élet sajátos egyedi eseteiben a kellő ítélet meghozatalára, ahol sokszor tompítani kell a normák és maximák kötelező erejét, s ezt csak az eszmény helyes ismerete és szeretete teszi lehetővé. Ugyanakkor az eszmény megvalósítását az egyes korok és életérzések másként fogták fel. Ha beszélhetünk az erkölcsi életben fejlődésről, akkor ezt úgy képzelhetjük el, mint az eszmények egyre alaposabb, tudatot meghatározó ismeretét, egyre gazdagabb alkalmazásukat. Például „az emberszeretet eszményének megvalósítása érdekében mi egészen másféle és sokszor homlokegyenest ellenkező maximákat követünk, mint a pár száz év előtti emberiség. Sok dolgot inhumánusnak érzünk ma, amin a múlt nem ütközött meg s viszont valószínűleg a jövő társadalma sok intézményünket és szokásunkat embertelemeknek fogja találni, melyeket ma még nem tartanak annak”.<sup>33</sup>

A növendéket rá kell tehát arra vezetni, hogy az eszmény örök, de a belőle levont normák koronként változhatnak, s különbséget kell tudni tennie az eszmény és a norma

<sup>31</sup> Vö. PAULER, Á., *Az erkölcsi oktatás elméletéhez*, in *Magyar Paedagogia* (1905), 258–259.

<sup>32</sup> Vö. PAULER, Á., *Az erkölcsi oktatás elméletéhez*, in *Magyar Paedagogia* (1905), 262–263.

<sup>33</sup> Vö. PAULER, Á., *Az erkölcsi oktatás elméletéhez*, in *Magyar Paedagogia* (1905), 268.

között. A norma megszegése még nem jelenti szükségképp az ideál feláldozását. Csak az eszmény maradandó és örökbecsű, a belőle és általa készített etikai kódex korhoz kötött elemeket is tartalmaz, melyeken szükség esetén változtatni kell. Az erkölcsi problémát tehát alapvetően az erkölcsi maximák bírálata képezi, amihez az erkölcsi ideál nyújtja a kellő kritikai alapot. Az egészséges erkölcsi tudatú ember a konkrét normákat az eszmény magasáról nézi, ezért azok változtatása, esetleges negligálása nem botránkoztatja meg, hanem helyeslését váltja ki. Ez lenne az erkölcsi nevelés célja, erre a szellemi és érzelmi magaslatra emelni az embert.

**A világnézet tanítása:** Pauler itt abból indul ki, hogy a világnézet óhatatlanul kialakul minden emberben, akarja vagy sem. Mivel az emberben ott van az eredendő tudásvágy, aminek a végkifejlete a világ és az élet egységes felfogásának kialakítása.<sup>34</sup> Ennek kialakulását a tanító siettetheti, vagy helytelen tanítással késleltetheti, de meg nem változtathatja. Ha pedig az ember szükségképp világnézetet alkotó és szerinte tájékozódó lény, akkor legelemibb feladat, hogy e vágya kellő módon kielégüljön. Ezt a nevelési és tanítási feladatot is már nem lehet kellően korán elkezdni, hiszen a gyermek kérdező, érdeklődő lény, akinek kérdései nem csak az egyes jelenségekre, hanem magára a világra és az életre, mint egészre is vonatkoznak.<sup>35</sup> Ha a gyermek még csak a mesék világának szintjén van, ezt kell megragadni világnézetének fejlesztésére. A világnézeti tájékozódásunk is fejlesztést, irányítást kíván. Ha ezt a gyermek és az ifjú nem kapja meg, akkor hiányos és egyoldalú lesz minden tanítás. E tekintetben Pauler nagy társadalmi mulasztásokra emlékeztet. A helyes világnézet és csakis ez adja az élet helyes vezetéséhez az irányítót. Nélküle, vagy hiányossága esetén terjed a világnézet nélküli kapkodás, illetve erkölcsi téren az ebből fakadó ziláltság és az etikai érzület kiforratlansága.<sup>36</sup> Természetesen, a világnézet nemcsak az erkölcsi oktatást foglalja magába.

Pauler szerint a világnézet oktatásában önmagában nem elégséges a vallási nevelés sem, mivel azt (a világnézetet) tulajdonképp mindegyik tantárgy oktatása során tanítani kell, az adott tudomány jellegének megfelelően. Az egész oktatási és nevelési koncepció egységessége képezi le, fejezi ki a világnézetet, ez adja a tanítás tárgyainak egyfajta tartalmi egységesítését. Itt is tervszerűen kell haladni. Először is világnézetben azon meggyőződéseink összességét értjük, melyek a világra mint egészre vonatkoznak. A világnézet tudománya a bölcsélet. Minden nemzedék világnézetébe többé-kevésbé beépülnek a korábbi nemzedékek maradandó belátásai, eszméi, ezért állandóan fejlődésképes. Fontos, hogy az ébredő világnézeti érdeklődést is helyesen irányítsuk, megsejtsük a főbb értékeket, igazságokat, melyek nemcsak ismeretet adnak a világról, hanem megadják a helyes cselekvés és a helyes értékelés szempontjait is.<sup>37</sup> Az igazság szeretetére, tiszteletére és megvallására kell tehát nevelni és tanítani a növendéket.<sup>38</sup>

A világnézeti nevelés tartalmát négy kulcsfogalom adja Pauler szerint, s ezek: az igazság (logikai világnézet), fejlődés (ontológiai világnézet), a kötelesség (etikai világnézet) és a szépség (értéktani világnézet). Ezeknek a fogalmaknak a tartalmát kell kifejleszteni a tanítványok tudatában, mivel ezek a kategóriák alkotják az ún. intuitív világnézet alapjait. Ezekre a kategóriákra, illetve a nekik megfelelő realitásokra ugyanis ráébred a gyermek.

<sup>34</sup> Vö. PAULER, Á., *A világnézet tanítása*, in *Magyar Paedagogia* (1909), 201.

<sup>35</sup> Vö. PAULER, Á., *A világnézet tanítása*, in *Magyar Paedagogia* (1909), 201.

<sup>36</sup> Vö. PAULER, Á., *A világnézet tanítása*, in *Magyar Paedagogia* (1909), 202.

<sup>37</sup> Vö. PAULER, Á., *A világnézet tanítása*, in *Magyar Paedagogia* (1909), 206.

<sup>38</sup> Vö. PAULER, Á., *Az etikai megismerés természete*, Budapest 1907, 132.



Az igazsággal kapcsolatosan azt kell kellően érzékeltetnünk vele, hogy azt elménk nem teremti, hanem felfedezi, vagyis keresi, megtalálja, tehát megismeri. A konkrét formulázása másodlagos (ám nem mellékes!) dolog. Sok, egymással összefüggő igazság van, melyek nem mondhatnak egymásnak ellent, bár lehetnek ellentétesek. Sőt, az igazságok nemcsak egységes rendszert, hanem hierarchikus rendszert is alkotnak.<sup>39</sup>

Az előttünk feltáruló világot a fejlődés kategóriája révén tudjuk legjobban jellemezni. A változások és maga a fejlődés is sajátos törvények szerint történik. A fejlődés eszméje megtanít a dolgok genezisének modellezésére. Ugyanakkor etikai dimenziója is van akár az igazság keresésének, akár a fejlődés törvényszerűségei kutatásának, hiszen „az igazságot keresni már annyit tesz, mint az őszinteség és becsületesség szabályát helyesnek ismerni fel”.<sup>40</sup> Ugyanakkor a fejlődés eszméje felveti a honnan kérdéssel együtt a hová kérdést is, vagyis a fejlődés irányát, célját. E tekintetben sem szabad tudatlanságban hagyni a növendéket, mivel a végső cél eszméje tartja össze a személyiséget, akár világnézeti- leg, akár pedig pszichológiailag, ti. az eszmébe vetett hit által.

A kötelesség tudata az erkölcsi érték megtapasztalásának gyümölcse, melynek szava a kategorikus imperatívusz, vagyis önértéke van. Ezzel szemben az olyan értékek, melyek közvetlenül vagy közvetve életünk fenntartásának a feltételeit jelentik és értékelik, csak hipotetikus imperatívuszoknak lehetnek forrásai. Ezek az értékek nem önértékek tehát, s ide a hedonikus, hasznossági és a gazdasági értékek tartoznak.

A szépség pedig, mint a világnézet esztétikai oldala arra tanít minket, hogy meglásuk a világ és dolgai szépségét, vagyis hogy önfeledten tudjuk szemlélni azokat. A nagy belátások és nagy döntések általában intenzív szemlélésből, szemlélődésből (eszmélődésből) születnek.

Mármost a világnézet oktatásának didaktikája abban áll, hogy mi módon tudjuk a fenti négy fogalmat a lehető legerőteljebben kifejezni és szemléltetni. Itt két körülmény figyelembevételére is szükség van, mivel csak így tudjuk helyesen kijelölni az eljárás főbb elveit: a) a világnézet kialakítása „az ismeretek oly magas fokú egységesítését kívánja, amíg másféle tanításban nincs szükségünk. A másik pedig, hogy a világnézet kérdései sokkal szorosabban összefüggnek a gyermek egész lelkületének fejlettségi fokával, mint más irányú tanítás. ... A világnézet tanítása lényegileg nem egyéb, mint a legmagasabb szempontokból való egységesítése az elsajátított ismereteknek s igazi célja az, hogy a fejlődő tudatnak mintegy szokásává tegye, hogy épp ezen szempontokból tekintse a világot és az életet”.<sup>41</sup>

Ezt a célt pedig úgy érhetjük el – szerinte – ha „a világnézet sarkfogalmait... az ismeretek folytonos összehasonlításával által domborítjuk ki. Az igazság fogalmát csak úgy tehetjük öntudatosá, ha rávezetjük a gyermeket, hogy minden ismeretünk ennek a célnak szolgálatában áll; a fejlődés egyetemességét csak úgy értheti meg, ha összehasonlítás révén jut annak a felismerésére, hogy minden ismeret, amelyet az emberiség tapasztalás által szerzett, változó: fejlődő vagy visszafejlődő mozzanatokat mutat. A kötelesség és a szépség fogalmai a helyes és követendő cselekvési módok, valamint a tetsző tárgyak képzetéből alakul ki azok egybevetése: különbségek és hasonlóságok észrevése által”.<sup>42</sup> Hogy ez az összehasonlítás hatékonyabb legyen, a tananyagot a világnézet sarkfogalmai szerint kell rendezni, azaz a tananyag legfőbb kategóriáivá kell azokat tennünk, akár úgy,

<sup>39</sup> Vö. PAULER, Á., *Didaktika* (egyetemi előadások után lejegyezte Varga Sándor Frigyes), Budapest 1931, 47.

<sup>40</sup> Vö. PAULER, Á., *A világnézet tanítása*, in *Magyar Paedagogia* (1909), 210.

<sup>41</sup> Vö. PAULER, Á., *A világnézet tanítása*, in *Magyar Paedagogia* (1909), 272.

<sup>42</sup> Vö. PAULER, Á., *A világnézet tanítása*, in *Magyar Paedagogia* (1909), 273.

mint adottságokat, akár pedig úgy, mint eszményeket. A világnézetnek kell tehát biztosítania a tanterv egységét.<sup>43</sup>

Végezerményben „a kultúrát az új nemzedékbe csak úgy olthatjuk bele, ha e munkánkat mindig és mindenben egyúttal a világnézetnek is folytatólagos és állandó átadása kíséri. ... Mert hiszen ... midőn ... az igazság, a fejlődés, a kötelesség és a szépség fogalmait kialakítjuk, voltaképpen a helyes eszmények kultuszát honosítjuk meg. ... A nevelés célja is voltaképpen nem egyéb, mint a helyes eszmények szolgálatára való készséget kifejleszteni mindazokban, kikben az még hiányzik. Úgy, hogy ... helyesen, intenzíven és minden oldalulag nevelni nem tesz egyebet, mint az általunk elérhető legigazabb világnézetet kialakítani az új nemzedék tudatában”.<sup>44</sup>

**Oktatásszervezési felfogása:** A nevelésnek és oktatásnak is megvan a maga sajátos intézményrendszere, illetve politikája, amit szintén valamiképp az ép világnézetnek kell animálnia.

A koedukált nevelés kérdése: Kívánatosnak tartja a serdülés ideje alatt a koedukáció mellőzését, mivel ebben a korban másként nevelendő a nő és a férfi az eltérő psziché miatt.

A nők nevelése: Minden olyan szellemi tevékenységre alkalmasnak tartja a nőket, mely feladatokat rendszerint férfiak végeznek, de kívánatosabbnak látja a nőt anyai és családot összetartói szerepben. A férfiakéhoz hasonló tevékenységet akkor tart jónak nő részéről, ha azt sajátos hivatástudat vezérli.

Az iskolarendszer és az egyes iskolák sajátos feladatai: Az iskolának világnézetileg is egységesnek kell lennie, ez adja az egységes nevelési és tanítási magatartás végző immans háttérét, alapját. Ebből a szempontból bizonyos előnyt jelent a felekezeti iskola.<sup>45</sup>

Alaposabban tanulmányozta Pauler a gimnáziumnak, mint iskolatípusnak a történetét. Ezt az intézményt történetének első korszakában az antik művelődés utánzásának eszméje élte. A második korszakában új humanisztikus gimnáziummá alakult át, melynek fő célja immár nem antik szónokok, hanem az ifjú lélek nemesedése, erkölcsi és művészi képzése volt, amit a klasszikus tanulmányok elsajátítása érlelt. Ez volt a kapcsolat az antik világgal. Az antik világ szellemi örökségének birtokba vétele révén nemcsak kifejlődik a jellem, az elme és az ízlés, hanem gyökérszerű történelmi műveltséget ad. Miért is képes és képesít erre az ókori kultúra alapos ismerete? Azért, mert „nincs oly tudományos alapfogalmunk, melyet nem a görög szellemnek köszönnénk, aminő az anyag, szellem, erő, ok, okozat, tudomány, filozófia, elmélet, következtetés, módszer, indukció, dedukció, stb. És nincs államelméletünknek oly mozzanata, melyet a görög bölcselati gondolkodáson felépülő római jog ne színezne. ... Az így értett klasszikus műveltséget azonban csak az a gimnázium adhatja meg, amely nemcsak Platónt, de Arisztotelészt is, nemcsak Tacituszt, de az antik és a keresztény világ nagy összekapcsolóját: Szent Ágostont is engedi hatni a zsenge lélekre”.<sup>46</sup> Tehát az új humanisztikus gimnázium régi célkitűzése mellé oda kell állítani a történelmi gimnázium eszméjét, mely a formális személyiségfejlesztéssel együtt komoly történelmi öntudatot is ad növendékeinek. Ennek az intézménynek eleve az elitképzés volt a célja, vagyis olyan életvitelre készített fel,

<sup>43</sup> Vö. PAULER, Á., *Didaktika* (egyetemi előadások után lejegyezte Varga Sándor Frigyes), Budapest 1931, 51.

<sup>44</sup> Vö. PAULER, Á., *A világnézet tanítása*, in *Magyar Paedagogia* (1909) 278; lásd még PAULER, Á., *Az ethikai megismerés természete*, Budapest 1907, 197.

<sup>45</sup> Vö. PAULER, Á., *Didaktika* (egyetemi előadások után lejegyezte Varga Sándor Frigyes), Budapest 1931, 52.

<sup>46</sup> Vö. PAULER, Á., *A klasszikus műveltség értéke*, in *Egyetemes Philológiai Közlöny* (1933), 4.



mely képesség és késszé tesz a társadalom vezetői feladatainak ellátására. Ezt a funkcióját minden nemzedékben fenn kéne tartani, s erre épp ez az iskolatípus a legalkalmasabb.

Megállapítja továbbá, hogy az újkori társadalmakban tömegek lepték el a gimnáziumokat, ami csökkentette az oktatás és nevelés színvonalát, mert az új igény inkább hasznossági jellegű volt. Így az új tantervek túlszűfölt lexikonokká lettek. Ennek a következménye egyfajta túlterhelés lett,<sup>47</sup> ami „valósággal demoralizálta s értelmében elnyomta s így gondolkodásában zavarossá tette a tanuló ifjúságot. Demoralizálta, mert a rengeteg, s legtöbbször kevés kritikával összehordott tananyagot nem lévén képes alaposan feldolgozni, a felületes látszatomunkát szokta meg. Ugyanez a sok megemésztetlen tananyag pedig ahelyett, hogy világos és szabatos, jól strukturált logikus gondolkodást s értékrendszert kristályosított volna ki lelkében, konfúzzsá s meghasonlottá tette. Hiszen azért volt nagyapáink nemzedékében annyival több lucidusfejű s harmonikus ember, mint ma, s azért volt közöttük több a markáns egyéniség, mert a régi latin iskola bár keveset tanított, de azt jól és alaposan elsajátították a tanulók: a tananyagot valóban feldolgozták s az az ifjú véérébe ment át s lelkében örök logikai és etikai kategóriákat engedett kikristályosodni. Ennek be kellett végezteszerűen következnie, amint többé nem értették meg a tanügy vezetői, hogy a középiskola az emberképzés iskolája, amelynek tehát elsősorban nem hasznos, hanem elme-, jellem- és ízlésképző szellemi táplálékot kell nyújtania, s amelyben a hasznos ismeretek is csak annyiban érvényesülhetnek, amint azok az ifjú szellem helyes irányban való kibontakozását mozdítják elő. A gyakorlati életben szükséges szakismereteket a szellemileg jól iskolázott, komoly és alapos munkára szoktatott ifjú a középiskolát követő főiskolán vagy szakiskolán könnyen elsajátíthatja. De a zavaros lelkű, illogikus, felületes látszatomunkára szoktatott egyén a szakismereteket sem képes alaposan elsajátítani s azokat kellő judíciummal alkalmazni. Ősrégi pedagógiai igazság, hogy mindenekelőtt embert kell nevelnünk, hogy jó szakembert adhassunk a nemzetnek és a társadalomnak”.<sup>48</sup> Sőt, azt állítja didaktikájában, hogy az alap- és középiskola tartsa távol a diákot mindattól, ami aktuális, ami megzavarja a fejlődő lelket. Ez azt jelenti tehát, hogy az emberré neveléshez nem úgy jutunk, hogy a diák számára mindig és minden információt a rendelkezésére bocsátanak, hanem rendszere van annak, hogy mikor, mit, mennyit és miért tanítsunk, kizárva ezzel a zavaró, felesleges információt. Ez a jó megértés és személyiségfejlődés nyitja.<sup>49</sup>

Az antik világ szellemi kincsei tehát ma is és a jövőben is aktuálisak, mivel kiváló személyiségfejlesztő hatásuk van. Az ilyen személyiség nemcsak önmagát, de embertársát is tiszteli, ami a másinak, mint személynek és jogos (igazságos) igényeinek elismerését jelenti.<sup>50</sup> Ez lenne az igazi humanizmus, mely abban áll, hogy „az embert annyiban szeretjük, amennyiben benne az igazságot szeretjük – vallási nyelven szólva: ha az embert Istenért szeretjük és az isteni tökéletességhez hasonlóvá iparkodunk életét tenni”.<sup>51</sup>

A középiskolában a tananyagot az határozza meg, hogy mi az iskola célja. Hivatkozik egyetértőleg az akkori 1924. évi XIV. törvényre, mely a középiskola célját így határozta meg: A középiskola feladata, hogy a tanulókat vallásos alapon erkölcsös polgárokká

<sup>47</sup> Az elmét ugyanakkor „nem annyira az erő kifejtés, mint inkább a meddő erőlködés meríti ki. A gyermek szívesen okoskodik, s ha az oktatás tartalma egyúttal kellőképpen változatos, szívesen is tanul, mert természetes kíváncsisága ébren tartja érdeklődését. A módszer az, ami túlterheléshez vezet”. VÖ. PAULER, Á., *A rendszer a tanításban*, in *Magyar Paedagogia* (1903), 82–84.

<sup>48</sup> VÖ. PAULER, Á., *A klasszikus műveltség értéke*, in *Egyetemes Philológiai Közlöny* (1933), 5–6.

<sup>49</sup> VÖ. PAULER, Á., *Didaktika* (egyetemi előadások után lejegyezte Varga Sándor Frigyes), Budapest 1931, 27–28; 37.

<sup>50</sup> VÖ. PAULER, Á., *Az ethikai megismerés természete*, Budapest 1907, 169.

nevelje, továbbá hazafias szellemben magasabb általános műveltséghez juttassa és felsőbb iskolai tanulmányokhoz szükséges szellemi munkára képessé tegye. Pauler a vallást nem szellemi luxuscikknek tartotta, hanem az élet olyan faktorának, mint az esztétikai érzéket vagy a táplálkozást. Mindenkinek van vallása, mivel hit nélkül nincs élet. Aki hit nélkül él, illúziókban ringatja magát. A vallási nevelés szükségszerű része a világnézeti nevelésnek, ebből adódóan a személyiségfejlesztésnek.<sup>52</sup>

Pauler vallja tehát, hogy a család, az iskola, a vallás és a jó oktatásügy csak együtt tudják elérni a nevelés és tanítás céljait, az erős, jó és okos embert. Az iskolázott ember ugyanis „jobban van fölfegyverkezve a létért való küzdelemre: látóköre tágabb és helyes nevelés mellett úgy szellemileg, mint fizikailag is fejlettebb. A társadalom tehát, midőn a tanítást szervezi, sőt mai fejlettségi fokán már kötelezővé teszi, voltaképpen arra törekszik, hogy a jövő nemzedéket a létért való küzdelemre minél jobban előkészítse. A tanítókötelezettség tehát legmagasabb rendű társadalmi nyilvánulata az utódokról való gondoskodás, a fajfenntartás ösztönének”.<sup>53</sup> Ezért nemcsak jog, de kötelesség is.<sup>54</sup>

Végeredményben a tanítás és nevelés a nagy emberekben jut el csúcsára, kikben „a legnagyobb moralitás a legkiválóbb értelmiséggel párosulva, az emberi élet erkölcsi öntudatossága oly fokra emelkedik, amely messze felülmúlván kortársaiét az utóbbiak életének is új célokat és új eszméket tűz ki”.<sup>55</sup> Ezek az emberek nemcsak fegyelmezni tudják magukat, de fegyelmeztettek is, nemcsak hagyják magukat nevelni, de ők maguk válnak önmaguk legfőbb nevelőjévé is, lefaragva lényükről minden sallangot, kiegészítve magukból minden salakot, ami nem áll meg az értékek ítélőszéke előtt.<sup>56</sup>

**A nevelő személyisége:** Ha a pedagógia főleg a személyiségfejlesztés tudománya és gyakorlata, akkor a pedagógus fő jellemzőjének a személyi értettségnek kell lennie, ami egyszerre jelenti a pályára való alkalmasságon túl az érzelmi kiegyensúlyozottságot, az erkölcsi nagykorúságot és a vallási tudat érettségét. Ehhez pályához nagy ön- és emberismeret is szükséges, melynek az embereszmény feltétlen szeretetével, vagyis ép világnézettel kell párosulnia.

### 3. ÉRTÉKELÉS

Amit először is megállapíthatunk Pauler bölcseletéről – Schütz Antal nyomán –, hogy bölcselete megfelel a keresztény bölcselet kritériumainak, vagyis elkerüli a gnoszticizmus és az agnoszticizmus, illetve a fideizmus és naturalizmus szélsőségeit.<sup>57</sup> Ezért pedagógiai eszméi is ilyen jellegűek, vagyis nyitottak a természetfelettre; ami azt jelenti, hogy alapelveiben nincs ellenmondásban a hit- és vallásoktatással.

Pedagógiai eszméit is a maga szokásos tömörségével, alapvetés módjára fejtette ki. A pedagógia bölcseletét művelte főleg, még didaktikáján is lépten-nyomon ott a filozófia lenyomata. Bemutatta, hogy a pedagógia valóban a filozófia szolgálóleánya (Paedago-

<sup>51</sup> Vö. PAULER, Á., *Bevezetés a filozófiába*, Budapest 1933, 107.

<sup>52</sup> Vö. PAULER, Á., *Didaktika* (egyetemi előadások után lejegyezte Varga Sándor Frigyes), Budapest 1931, 17–18.

<sup>53</sup> Vö. PAULER, Á., *A pozitív pedagógia alapelveiről*, in *Magyar Paedagogia* (1902), 117.

<sup>54</sup> Vö. PAULER, Á., *Az etikai megismerés természete*, Budapest 1907, 198.

<sup>55</sup> Vö. PAULER, Á., *Széchenyi István társadalmi erkölcstana*, in *Magyar Társadalomtudományi Szemle* (1913), 166.

<sup>56</sup> Vö. BRANDENSTEIN, B., *Pauler Ákos emlékezete*, in *Athenaeum* 19 (1933), 229.

<sup>57</sup> Vö. SCHÜTZ, A., *Pauler és a keresztény bölcselet*, in *Athenaeum* 19 (1933), 234–239.



gia ancilla philosophiae),<sup>58</sup> azaz belsőleg tartoznak össze, ami nem megalázó, hanem a dolog természetéből adódóan felemelő szerep. Kívánatosnak tartotta a tudomány, a bölcsélet és a vallás termékeny összefogását a nevelés dolgában is, hiszen minden világnézet e három tényező szerves ötvözete.<sup>59</sup>

Pedagógiai szempontból a filozófus előtt az ember nevelésre és tanításra alkalmas és erre kötelezett lényként jelenik meg, akit az igazi embereszményhez kell hasonlónvá tenni. Tehát nem mindegy, hogy a formális eszményt milyen metafizikai tartalommal töltjük meg. Emlékeztetett arra is, hogy tanítási és nevelési eszményünk, illetve a mögötte levő embereszményünk modell értékű, tehát nem abszolutizálható, ezért a módszereink is változhatnak, nem szabad azt se szolgalelkűen, se fanatikusan érvényesítenünk.

Az emberi történelem során Európában Blazovich Jákó OSB szerint az alábbi embertípusok léteztek: a középkori, vagy szent ember, a reneszánsz ember, a barokk ember, a fölvilágosult ember, a romantikus ember, a modern ember, a tömegember, a homo oeconomicus és a gépember.<sup>60</sup> Fináczy Ernő szerint a századok során nagy vonalakban az alábbi embereszmények szolgálatában állt a pedagógia: „Periklész kortársai hittek abban, hogy valamikor lehetséges lesz valakit tökéletesen jó és tökéletesen szép emberré nevelni; a rómaiak az erő, a testi és lelki erő teljességét tekintették a nevelés ideáljának. A zsidók pedagógiai eszménye: az istenfelő ember; a középkoré: a szent ember; a renaissanceé: az egyéni ember; a hitvitázások korszakáé: a felekezeti ember; a XVIII. századé: a felvilágosodott ember; korunké: a nemzeti ember. Világos, hogy ezek az eszmények nem zárják ki egymást valamennyien”.<sup>61</sup> A huszadik században volt olyan idő, mikor a kommunista embertípus volt az ideál, jelenleg a kozmopolita, fogyasztó tömegember az „ideál”, mert hiszen ténylegesen egyre több hívet számlál. Ide kívánczik a mai pedagógiai és pszichológiai kutatások alapján konstruált emberideál is, mely szerint a jövő embere az érzelem és érték alapú érett személyiség, aki „olyan autonóm, érzelmileg intelligens, demokratikus jellemszerkezetű ember, aki egy stabil érték- és normarend birtokában mindhárom életterületen – 1. megismerés, 2. társas kapcsolatok, 3. életvezetés-cselekvés – rendelkezik a hatékony alkalmazkodáshoz szükséges belső késztetésekkel. Ennek megfelelően a nevelés célja egy olyan reális önismerettel, társadalmilag kívánatos, stabil motivációs bázissal rendelkező dinamikus személyiségstruktúra kialakítása, amely a személyiség számára mindhárom életterületen lehetővé teszi a magas szintű alkalmazkodást”.<sup>62</sup> Mármost melyik kategória illeszkedik a leginkább Pauler embereszményére? Minden bizonnyal ellene mondott volna a gépember, a tömegember, a homo oeconomicus, a nemzeti, a felekezeti, a konzum, a romantikus embertípusnak, mint eszménynek. Talán leginkább a szent és a demokratikus embereszmény ötvözete lenne – szerintünk – a helyes válasz, bár Pauler tudta, hogy az emberi társadalomban ébredő problémák és feladatok megoldásához nem elég csak a demokratikus elv alkalmazása. A világnézetben adott és megvalósítandó értékrend megkívánja a demokratikus elv mellett és vele együtt az arisztokratikus, a liberális és a szociális elv érvényesítését is. A mai demokratikus szerkezetű

<sup>58</sup> Bár a dolgot jobban megfontolva fordított is lehetne az elv, vagyis a filozófia az, amely a termékeny és termékenyítő eszméket és eszményeket adja a pedagógiának.

<sup>59</sup> Vö. BRANDENSTEIN, B., *Pauler Ákos emlékezete*, in *Athenaeum* 19 (1933), 218–219.

<sup>60</sup> Vö. BLAZOVICH, J., *A nagy szfinx. Újkori emberarcok*, Budapest 1936.

<sup>61</sup> Vö. FINÁCZY, E., *Eszmények és valóságok*, in FINÁCZY, E., *Világnézet és nevelés. Tanulmányok* (Filozófiai Könyvtár 8. Szerkeszti: KORNIS GYULA), Budapest 1925, 6.

<sup>62</sup> Vö. BERENTÉS, É., *Az érett személyiség*, Budapest 2012, 68; illetve BÁBOSIK, I., *Nevelélmélet*, Budapest 2004, 11–42.



jellemtípusban talán azt a hiányt látná, hogy nem található benne valódi világnézeti töltés; mintha csak megalkotói a legjobb hardvert akarták volna elkészíteni, s a legjobb szoftverre, vagyis a kiérlelt világnézetre már nem futotta volna. A pusztá tudomány világnézeti köntösbe öltöztetése, vagyis a szcientizmus azonban szegényes értékmérő, mivel a tudomány önmagában nem értékmérő.

Pauler, ahogy a filozófiában általában, úgy a pedagógia bölcséletében is nagy kereső, vagyis a legteljesebb eszményre törő ember, amit először az ún. pozitív pedagógiában talált meg. Igaz, felfogása nem követte a Comte-i fejlődést, hogy ti. a teológiai és a metafizikai szint után jön az igazi, a pozitív szakasz, hanem az érett Pauler visszatért a pozitív szakaszból előbb a metafizikai és végül a teológiai szakaszhoz, belátva ezzel azt, hogy az ilyen jellegű problémák is szükségképp kísérik, kísértik, és válaszára készítetik az embert életútján, az emberiséget pedig történelme során. Ezzel eljegyzett a teljes értékű ember életútja.<sup>63</sup> Ez azt is jelenti, hogy a legtudományosabb (legpozitívabb) világnézetben is meghatározó módon lesznek jelen metafizikai és teológiai elemek, elvek. Neki is megvoltak tehát a megvilágosodásai, végül eljutott a Lét Forrásához, az Abszolútumhoz, a kereszténység abszolútumához.

Kiemeli a világnézet tanításának-nevelésének alapvető fontosságát, mivel ez az a készség, ami összetartja majd az emberi személyiséget az élet küzdelmeiben. Világnézetben tulajdonképpen megszárt bölcséletet ért. Tudja, hogy a történelem adott korának világnézetébe az előző korok maradandó belátásainak feltétlenül helyet kell kapniuk, s ezek épp a nevelés hatására válnak az új nemzedék tudatának meghatározó tényezőivé. A nevelés ezért a kultúra átadása és átvétele. A múlt, a tegnap jelene, s így az egészséges hagyomány feltétlenül becsülendő. Tudta, hogy minden világnézet megteremti a maga etikai, jogi és illemtudományát, s ezért a pedagógia mindig valamilyen embereszmény szolgálatában álló tevékenység, tudomány, művészet. Ebből adódóan sohasem fog bölcséleti alapjaitól elszakadni, hanem szükségképp azok szolgálója lesz.

Pedagógiája holisztikus szemléletű, akár abban az értelemben, hogy minden emberi képességet (testi erő és ügyesség, értelem, akarat és érzelmi élet) hasonló intenzitással kell fejleszteni; akár pedig abban, hogy a teljes értékű emberré neveléshez a tudomány, a bölcsélet és a vallás vállvetett,<sup>64</sup> vagyis egymást belsőleg és külsőleg támogató együttműködésére van szükség, amit a társadalmi tekintélynek kell koordinálnia. Különös hangsúlyt fektetett az érzelmi élet, az érület fejlesztésére, s ennek ismét főleg értékelő, azaz világnézeti dimenziója van. Az értelem inkább irányadó és ellenőrző feladatot lát el, míg a vágy és az érzelmek röpitik tova az élet szekerét.

Mintha kissé túlzó lenne etikai intuicionizmusa. Úgy gondoljuk, hogy az értelem, akarat és érület együtt ismeri meg az igazat, a jót és a szépet, s foglalatukat, a szentet. Igaz, mindegyik a maga módján, a maga sajátos természetének megfelelően. Ha valamit értelemmel belátunk, hajlik érületünk és akaratunk is annak igenlésére, illetve ha valamilyen akadály van, akkor az igazságot szerető ember megkeresi az akadályt és öntevékeny módon, vagy segítséget kérve eltávolítja azt az útról. Az egyénben az ismeretek bővülésével, valamint az élettapasztalattal gazdagodik, olykor minőségileg változik tartalmában az eszmény. Ez egyre finomabb önkorrekcióra, következőképp helyesebb cselekvésre képesít. A nevelés beteljesedése ebből a szempontból nem más, mint az ön-

<sup>63</sup> Vö. BRANDENSTEIN, B., *Pauler Ákos emlékezete*, in *Athenaeum* 19 (1933), 227.

<sup>64</sup> A kultúra teljességének és ezért a valóban integrális nevelés és oktatás lehetőségének alapját és végcélját is a tudomány, világnézet és a vallás adja, melyek végeredményben egy valóság hármas, de egymásra teljességgel vissza nem vezethető dimenziói.



nevelés képessége és készsége. Ez az önkorrekción pedig olyan szintű, hogy képes akár a helytelen gondolat, akár a helytelen érzelem, akár a helytelen cselekvés módosítására, mintegy átprogramozására. Ez azt is jelenti, hogy hol az érzelem vesz fel kognitív vonásokat, hol az értelem érzelmi töltést, stb. A bölcsnek tehát elég aztán a jó szó, a példa.

Oktatási rendszert illető gondolatai a hármaskör elvét követik, nevezetesen az alap, a közép és a felsőfokú iskolák együttesen tudnak a kultúrát birtokba vevő és alkotó módon művelő, alakító embert nevelni. Az alapfokú iskola hivatott az általános műveltség megadására, a középiskola a felsőfokú tanulmányokra készít elő, míg a felsőoktatásnak olyan emberré kell nevelnie, aki gyökérszerűen tudja tudományát művelni (ismereiteit vissza tudja vezetni gyakorlatilag az Arisztotelészi négyes okságra), akiben a látás bölcsességgé érik. Pedagógiai alapelvei azt mutatják, hogy e hármaskör alapstruktúráján belül igen nagy differenciáltságnak, az egyik iskolából a másikba való átmenet sokféle lehetőségének kell valóban jelen lennie a társadalom oktatási és nevelési hálózatában. Csakis a tervszerű és rendszeres oktatás nevelés-tanítás hozza meg a várt eredményt, vagyis komoly iskola nélkül az ún. alkalmi nevelési tényezők nem képesek megbirkózni a nevelés feladatával. A nevelés mint tervszerű és módszeres tevékenység, egyúttal igen körültekintő művelet és folyamat is, hiszen nem idomítás, figyelembe kell venni nemcsak az emberi életkor, de az egyén tényleges diszpozícióit, életének konkrét körülményeit.

Előbb kell emberré, s csak aztán szakemberré nevelni, mivel a valóban jó ember ritkán rossz szakember, ellenben a csak jó szakember ritkábban szokott egyúttal jó ember is lenni.

Pauler rendületlenül hitt nemcsak az igazságban és ember általi megismerhetőségében, de hitt erre az ismeretre alapuló nevelésben, személyiségfejlesztésben is, melynek gyümölcse az erős (akarat), a jó (érzület) és az okos (érelem) ember, aki valóban képes a kultúra birtokba vételére és alkotó művelésére. Az ilyen ember a valóban szabad, tehát felelősen gondolkodó, érző és cselekvő ember. Ez a méltóságába öltözött, a nagykorú, a felvilágosult, stb. ember. Hitt abban is, hogy az ember születésétől a haláláig képes nevelődni és tanulni, igaz ezt életkori, karakterológiai sajátosságok is kondicionálják. Csak az érett személyiség a kiegyensúlyozott, olyan, akit nem szédítenek meg divatos szellemi áramlatok, akit nem lehet sem izgatással, sem uszítással, se manipulálással megingatni meggyőződésében, ugyanakkor valóságérzete, logikus gondolkodása, jóra való készsége teszi őt képessé arra, hogy fejlessze felfogásmódját, világnézetét.<sup>65</sup> Az érett személyiséggé válás kulcsa pedig az egységes világnézet, s ebből a szempontból a nevelés és oktatás nem is más, mint a spontán ébredő világnézet kifejlesztése, az igaz eszmék és eszmények felé terelgetése, irányítása, adott esetben rászorítása. Ugyanakkor ez a fejlődés, vagy inkább haladás az erős, jó és okos ember megteremtésében nem olyan egyenes vonalú és töretlen; itt is vannak visszaesések, hiszen az egymást váltó korok nem szükségképp látják mindig helyesebben az eszményeket, nem mindig vonják le a legáltalában azokból a normákat és maximákat. Töretlennek nevezhető fejlődésről itt talán csak akkor beszélhetnénk, ha azt a társadalom erkölcsi állapota tartósan megengedné.

Vállotta, hogy a pedagógiában nincsenek ugrások, tehát a személyiség fejlődésének megvannak a maga sajátos kibontakozási törvényei, amiket követni kell, kritikus időszakai, melyeket mellőzni veszélyes, különben a személyiség csak látszólag fejlődik. Olyan ez, mint aki még járni sem tud, de máris futóversenyen akar részt venni. Az ismeretek

<sup>65</sup> Ez szellemi értelemben azt jelenti, hogy képes kétszer vagy többször is életében újjászületni. Vö. NOSZLOPI, L., *A világnézetek lélektana*, Budapest 2012.



sokasodása fokozottabb rendszerépítést és világnézeti megalapozást kíván, a tananyagot arányosabbá, az iskolaidőt pedig hosszabbá kell tenni, ahol harmonikusan fejlesztik az ember minden képességét, tehát értelmét, érzületét, akarátát, továbbá edzik testét, fejlesztik kezűgyességét.

Mintha kevésbé foglalkozott volna a korában is jelentkező és erősödő, főleg politikai töltésű jelenséggel, mely egymást részben vagy egészben kizáró világnézetek uralomra jutásában áll. Tanítványa, Noszlopi László ezt nevezte a meghamisított szellem korszakának. Ebből adódóan a pedagógiai kérdés úgy vetődik fel, hogy melyik a teljesebb, igazabb embereszmény? Talán nem tévedünk, ha azt állítjuk, hogy ezt a problémát végül is megoldotta Pauler akkor, amikor eljutott a keresztény abszolútum minden értéket magába foglaló állításához, illetve, mint legfőbb igazság szeretetéhez.

Mintha csak azt olvasnánk soraiból ki, hogy ha nem fejlesztjük kellően és harmonikusan az ember érzelmi életét, erkölcsiségét és vallási irányulásait, akkor az eredmény a személyiség kiskorúsága, a társadalmi élet zűrzavara lesz. Ennek pedig a legfőbb jelei épp az érzelmi labilitásban, az erkölcsi kiskorúságban és a vallási primitívségben mutatkoznak meg.

Megértette, hogy az emberség főleg az etikumban van, s ezért az egész tanításnak és nevelésnek ez adja alapját, vagyis a világnézetnek is ez adja a szívét. A készségek fejlesztéséhez azonban nem szabad túlterhelni a diákot, sőt, az iskola a nyugalom helye, az életre való felkészülés barátságos-zord helye kell, hogy legyen, ahol látszólag semmi sem szól aktuális társadalmi dolgokról. Talán nem helytelen a következtetésünk, hogy Pauler olyan iskolarendszert szeretett volna, mely akár hosszabb időt vesz igénybe, akár az általános, akár a szak és felsőfokú iskolák vonatkozásában. S talán abban sem tévedünk, ha azt állítjuk, hogy iskola-koncepciójában helyet kapott a szülő és a lelkipásztor kooperatív munkálkodása, valamint a nagy nemzetnevelő személyiségek örökségének átadása, illetve a jó törvényi és intézményrendszer kiépítése. Az emberség valódi felemelése végeredményben a helyesen megfogalmazott emberideálban, illetve az azt birtokba venni és élni megtanító pedagógián alapul, melyet hatékony intézményrendszer és felkészült, hivatásának élő pedagógus gárda működtet. Pauler nemcsak a pedagógia fontos eszméit és eszményeit gyűjtötte össze, hanem feltérképezte a tanító-nevelői hivatás, illetve személyiség fő jellemvonásait is: Ezek az alkalmasság, a szakmai felkészültség, a személyi érettség és a hivatástudat.

Látja azt is, hogy hit nélkül nem mozdul az ember keze, tehát a pedagógiának hitet is kell tudni adnia, hitet az igaznak tartott eszmékben és eszményekben. Ennek a hitnek megérlelt erkölcsi bizonyosságon, tehát nem naiv hiszékenységen kell alapulnia.

A személyiségfejlesztés szükségképp foglalja magába a tanítást és a nevelést, melyek egymástól elválaszthatatlanok. Megsejtette Pauler azt is, hogy az okos, jót tevő és jó érzületű ember neveléséhez a nevelőnek rá kell ébresztenie neveltjét arra, hogy vannak az életben értékek, melyeket minden körülmények közt érvényesíteni kell (arisztokratikus elv); vannak olyan értékek, melyek eldöntéséhez a többség véleményéhez kell igazodni (demokratikus elv); vannak olyan értékek, tevékenységek, melyekben a személy saját elhatározása a mérvadó, amit a közösségnek kell tudomásul vennie (liberális elv) és végül vannak társadalmi értékek, melyekben szolidárisnak kell lenni (szociális elv). Mindehhez a neveltben létre kell jönnie a valóságérzéknek, hogy fel tudja ismerni az adott helyzetben melyik elv szerint kell cselekedni, a pillanat hívásának hogyan kell engedni.

A nevelés célja tehát úgy is megfogalmazható, s ezzel a meghatározással bizonyára egyetértene Pauler Ákos is, hogy rá kell ébreszteni az embert mindenféle szükségletére, s meg kell tanítani ezen szükségletek emberhez méltó megteremtésére, élvezetére és szol-



gálatára. Ez konkrétan azt jelenti, hogy minden cselekvési helyzetben a legmagasabb, vagyis az etikai érték vonzása alapján kell tudni akarni, érteni és érezni.<sup>66</sup>

Az érett személyiségnek ma is több modellje létezik: Így a) érettnek tekintjük azt az embert, aki biológiailag,<sup>67</sup> érzelmileg<sup>68</sup> és szellemileg<sup>69</sup> is elérte a nagykorúságot. b) aki érzelmileg kiegyensúlyozott, erkölcsileg és vallásilag is nagykorú,<sup>70</sup> c) akinek nemcsak értelmi, hanem érzelmi intelligenciája is kellően fejlett, azaz rendelkezik az érett személyiségre jellemző kognitív, interperszonális, cselekvési (életvezetési) tulajdonságokkal (integrált személyiség), d) aki mind a valóság talaján, mind pedig az eszmék, eszmények egén helyesen tájékozódik, s ebből adódóan helyesen választja meg élettervét, s azt kellő rugalmassággal és hősiességgel meg is valósítja. Azt gondoljuk, hogy Pauler pedagógiai eszméi kiváló bölcséleti alapot adnak a modern pedagógiai és pszichológiai elemzéseknek, s ezekhez képest azzal a többlettel rendelkeznek, hogy rámutat a teljes értékű nevelési embereszmény alapjára és értelmére, a világnézetre. Mert a világnézet tanít meg bennünket a világot, önmagunkat, az Abszolútumot helyesen megismerni és értékelni, azaz a velük való helyes viszony kiépítésére; ez által tudjuk, honnan jövünk és hová tartunk;<sup>71</sup> s ez biztosítja számunkra nemcsak a kellő tájékozódást, de a helyes cselekvést, a készséget az állandó öntökéletesedésre.

Pauler Ákosban tehát nemcsak a nagy tanítót, de a nagy nevelőt is tisztelhetjük, aki nemcsak tudósa, de művésze is volt az oktatásnak, nevelésnek. Ha pedig szellemét élesztjük, lehetőséget teremtünk arra, hogy az utókor is, ne csak tudjon róla, ne csak ismerje örökségét, de tanítványául is szegődhessen.

<sup>66</sup> Az öt alapérték, melyekkel szükségképp eljegyzett az életünk, a következők: a) anyagi értékek, b) életértékek, c) személyiségértékek, d) közösségi értékek és e) vallási értékek. Az élet és annak fenntartása alapérték, de nem a legfőbb érték, hanem az élet továbbadására, a kultúra megszerzésére, a közösségbe való beilleszkedésre, végül az Istennel való életközösségre szolgál. Az egyén akkor válik teljes értékűvé, ha a függetlenné válási törekvése kiegyensúlyozódik a közösséggel szabadon történő kötelezettség-vállalással, illetve, ha életét az igazságot, jóságot és szépséget fokozhatatlanul egyesítő Isten, mint a legfőbb érték szolgálatára rendeli. Vö. BORBÉLY, K., *A keresztény életalakítás elmélete*, Pannonhalma 2009, 55–60.

<sup>67</sup> „Az ember, aki testi fejlődésében elérte, és kibontakoztatta genetikailag adott, örökletes lehetőségeit, és már képes utódokat nemzeni, biológiailag érettnek tekinthető”. Vö. BERENTÉS, É., *Az érett személyiség*, Budapest 2012, 35.

<sup>68</sup> „Az érzelmi érettség ... azt jelenti, hogy az egyén elsajátította azokat az érzelmileg megalapozott értékeket, gondolkodási, viselkedési és cselekvési szokásokat, amelyek az ő motivációs bázisának az alapját képezik. E nélkül nincs tartásra se egyéni, se társadalmi hatékonyság. Az érzelmileg érett ember a külvilággal harmóniában él, önmegvalósításra képes, kölcsönösségre épülő emberi kapcsolatainak segítségével megvalósítja céljait, megszerzett tudását eredményesen alkalmazza. Értékrendje, viselkedése és tevékenységének eredményessége között természetesen megfelelés van”. Vö. BERENTÉS, É., *Az érett személyiség*, Budapest 2012, 36.

<sup>69</sup> „A szellemi érettség azt jelenti, hogy az egyén elsajátította az absztrakt fogalmi gondolkodás képességét, aminek természetesen vannak a biológiai és által determinált feltételei, de alapvetően nevelés és oktatás eredményeképpen alakul ki. Ha valaki nem képes az eredményes társadalmi alkalmazkodáshoz szükséges minimális tudás megszerzésére, ha a környezet jelenségeit képtelen rendszerként értelmezni, valamint az őt ért hatásokat felfogni, akkor szellemileg éretlennek tekinthető”. Vö. BERENTÉS, É., *Az érett személyiség*, Budapest 2012, 35.

<sup>70</sup> Vö. SZENTMÁRTONI, M., *A személyi érettség felé* (Teológiai Kiskönyvtár IV/2b), Róma 1978, 5.

<sup>71</sup> Az emberi élet végcélja, illetve annak megtalálása és megvalósítása adja a személy számára a létének értelmét, s pszichológiailag a végcél megvalósításának, hite, reménye és szeretete tartja egybe, integrálva a személyiségben ébredő centrifugális erőket. Tudjuk, hogy ha ezek a centrifugális erők erősebbekké lesznek a személyiséget összetartó centripetális erőknél, úgy a személyiség darabokra hullik, elveszíti szellemi, érzelmi és biológiai immunitását. A végcél pedig szükségképp hordozza a személy számára legfontosabb értéket (abszolútumot) és annak feltétlen szolgálatát.

## A lelki hatalmat gyakorlók erényei

SZENT AMBRUS DE OFFICIIS MINISTRORUM  
CÍMŰ MŰVÉNEK FORRÁSAI

Szent Ambrus élete és munkássága<sup>1</sup> számos ponton köthető a világi és egyházi hatalom gyakorlásának problémaköréhez. A kor jelentős politikai eseményei közül megemlíthetjük a Gratianus császár uralkodása során felmerülő nehézségeket, az ariánusok hatalomszerzési kísérleteit, a római Victoria-oltár kapcsán Symmachus-szal a pogányság visszaszorítása érdekében folytatott vitáját, a milánói templomfoglalást, Maximus trónkövetelő fellépését és bukását, a callinicumi zsinagóga felgyújtását, a thesszaloniki vérfürdőt, az Eugenius *usurpator* leverésével kapcsolatos eseményeket, II. Valentinianus és Nagy Theodosius halálát. Ezek az események nemegyszer alkalmat jelentettek irodalmi művek, például levelek és homíliák megszületéséhez is.<sup>2</sup>

Ambrus azonban égető szükségét érezte annak is, hogy a felügyelete alá tartozó jelentős nagyságú területek egyházszervezetének kiépítése és megerősítése érdekében kézikönyvet írjon a klérus tagjai számára, azt a művet, amelyet *De officiis ministrorum* vagy egyszerűen csak *De officiis* címen ismerünk.<sup>3</sup> Az ókorban és a középkorban számos olyan alkotás született, amelyek szabályozták a klerikusok morális és liturgikus kötelességeit. A legnagyobb hatású közülük bizonyára Nagy Szent Gergely *Regula pastoralis*-a, de sorolhatnánk még számos művet, amelyek szerzősége (például Alcuinnak is tulajdonítottak egy művet, *Divinis officiis* címmel) néhány esetben meglehetősen bizonytalan. Mindenképpen meg kell említenünk azonban Sevillai Izidor *De ecclesiasticis officiis* c. könyvét, amely – más művekhez hasonlóan – sokat merített Ambrus művéből. A későbbi művek sok esetben részletes utasításokat adtak, ezért a mindennapi gyakorlat szempontjából kézikönyvként alkalmasabbnak bizonyultak.

A későbbi szerzők műveiben található számos kölcsönzés is mutatja, hogy Milánó püspökének ez a vállalkozása kétségtelenül nagy hatást gyakorolt az utókorra, elsősorban

<sup>1</sup> Az elmúlt évtizedben megjelent alapos monográfia Milánó püspökéről: DASSMANN, E., *Ambrosius von Mailand. Leben und Werk*, Stuttgart 2004. A *De officiis*-szel kapcsolatban lásd elsősorban a következő fejezetet: *Kantas und Mailänder Klerus* (231–234).

<sup>2</sup> A témát részletesen tárgyalja a következő monográfia, amely nem csak Ambrusnak, hanem Aranyszájú Szent Jánosnak a világi hatalomról vallott nézeteit is ismerteti: GROSS-ALBENHAUSEN, K., *Imperator christianissimus. Der christliche Kaiser bei Ambrosius und Johannes Chrysostomus*, Frankfurt an Main 1999.

<sup>3</sup> Klasszikusnak tekinthető szövegkiadása: MIGNE, J.-P. (ed.), *Sancti Ambrosii Mediolanensis episcopi De officiis ministrorum libri tres*, in *Sancti Ambrosii Mediolanensis episcopi opera omnia*, Paris 1866 (PL 16), *Tomi secundae pars prior*, 25–194.



a latin egyház klerikusaira<sup>4</sup>, még ha magának a műnek kézikönyvként való használata nem is volt elterjedt.

A magyar olvasó először Meggyes Ede gondos, ámbár nem teljes fordításában ismerkedhetett meg vele, a *Keresztény Remekírók* c. sorozat 4. kötetében, amely 1944-ben jelent meg.<sup>5</sup> 2005-ben, Tóth Vencel OFM átdolgozott fordításban adta közzé a teljes művet, felhasználva a Maurice Testard által gondozott, 1984-ben megjelent kritikai kiadást.<sup>6</sup>

Liguria és Aemilia provinciák kormányzójaként Ambrus már jelentős vezetői gyakorlattal rendelkezett, amikor katekumen létére püspökké választották. A birodalom fontos tartományainak kormányzása során Cicero útmutatása számára nemcsak elméleti jellegű volt, hanem a gyakorlati élet szerves részévé vált. Ambrus forrásai között találjuk a nagy római rétor és államférfi *De officiis*<sup>7</sup>, *De finibus bonorum et malorum*, *Laelius de amicitia*, *De republica* és a *Tusculanae disputationes* című műveit. Cicero közvetítésével Panaitiosz, Poszeidóniosz, Rodoszi Hieronümosz, Karthágói Herillosz, Kalliphón, Türoszi Diodórosz nézetei is megjelennek a *De officiis ministrorum*ban. Ugyanakkor feltűnnek utalások Vergilius műveire (*Aeneis*, *Georgica*). Leggyakrabban azonban bibliai könyvekre hivatkozik. Az ószövetségi könyvek közül utal például a következőkre: *Teremtés*, *Kivonulás*, *Zsoltárok*, 1. *Sámuel*, 2. *Királyok*, *Jób*, *Dániel*, *Judit*, 2. *Makkabeusok*. Az Újszövetség könyvei közül leginkább a következőkkel találkozhatunk: *Máté és Lukács evangéliuma*, az *Apostolok Cselekedetei*, a *Rómaiakhoz írt levél*.

Azt kívánom bemutatni, hogy ezek az idézetek és hivatkozások milyen célt szolgálnak Ambrus gondolatmenetében. Első pillantásra is látható, hogy némelyik forrás illusztrációként, mások pedig egy megállapítás tekintélyi alapjaként szolgálnak. Különösen érdemes azokat a hivatkozások megvizsgálni, amelyekben szembeállítja egymással a pogány szerzők véleményét az evangélium törvényével. Felvethető az a kérdés is, hogy nincs-e az *exemplum*oknak egyéb funkciója is a mű szerkezetében.

A *De officiis* végső szövegének kialakításában szerepet játszottak az Ambrus által korábban megírt művekből átvett részek is. Ez is magyarázza, hogy a mű szerkezetében blokkok figyelhetők meg, amelyek első látásra nem mindig illeszkednek jól egymáshoz.<sup>8</sup> Ami az esetleges többi forrást illeti, kiábrándító eredményt hoztak azok a kutatások, amelyek valamilyen, Cicerótól független, közvetlen görög filozófiai forrást igyekeztek kimutatni. Ami viszont a patrisztikus szerzőket illeti, két esetben egyértelmű, hogy mely műveket használt fel Ambrus: az I 5–22 (ami a 39. *zsoltár* exegézise) Vak Didümosz *Ex-*

<sup>4</sup> Az I 1-ben és 23–24-ben a szerző leszögezi, hogy klérusa tagjai számára írja ezt a művet, és erre később is több esetben utalást tesz, ugyanakkor olyan, elég hosszú szakaszok is vannak a műben, amelyekben erről nem tesz említést, és látszólag tartalmilag sincs semmi, ami arra utalna, hogy ezek a részek kifejezetten klerikusoknak szólnának. Bizonyos szövegrészek (pl. gabonaosztás, az idegenek száműzése) pedig kifejezetten olyan feladatörökre vonatkozó utasításokat, tanácsokat tartalmaznak, amelyekhez – legalábbis Maurice Testard szerint – a klérusnak nem sok köze lehetett.

<sup>5</sup> SZENT AMBRUS, *Az egyházi férfiak kötelességei. De officiis ministrorum* (ford. Dr. Meggyes, E.), in Kűhár, F. (szerk.), *A papi méltóságról* (Keresztény remekírók 4), Budapest 1944, 132–270.

<sup>6</sup> SZENT AMBRUS, *A kötelességekről. A bűnbánatról* (ford. Meggyes, E. és Tóth, V.) (Ókeresztény örökségünk 9), Budapest 2005<sup>2</sup>. A mű tartalmának és mondanivalójának összefoglalásához felhasználom a Tóth Vencel által írt előző bizonyos részeit.

<sup>7</sup> Klasszikusnak számító szövegkiadása: MÜLLER, C. F. W., *M. Tullii Ciceronis De officiis libri tres*, Lipsiae 1884.

<sup>8</sup> Maurice Testard például a következő blokkokra mutat rá: az I. könyv két preambuluma, amelyek eredetileg 374-re datálhatók; az I. könyv 40–64. fejezetei, amelyek *excursus*-t képeznek és a *De interpretatione Iob* c. korábbi mű III. könyvével mutatnak rokonságot; a haragról szóló fejezetek, amelyek az *Explanatio psalmi 38*, 1–27-ra emlékeztetnek stb.; lásd *Saint Ambrose: Les devoirs, Livre I*, (ford. Testard, M.), Paris 1984, 23–24.

*positio in psalmos* c. művére támaszkodik, az I 96 pedig Órigenész *Selecta in psalmos* c. munkájára.<sup>9</sup>

Két fő forrásának alkalmazásával kapcsolatban maga a szerző is megállapítja, hogy a egyre inkább előtérbe kerülnek a bibliai források és háttérbe szorul Cicero műve. Ezzel a jelenséggel az is együtt jár, hogy az utóbbi által eredetileg biztosított és Ambrus által követett szerkezet a mű során – legalábbis bizonyos modern szerzők, például Maurice Testard véleménye szerint – egyre inkább fellazul.

Ambrus a 39. *zsoltóron* elmélkedve jutott arra a gondolatra, hogy klerikusai számára megír egy olyan munkát, amely Cicero *De officiis* c. művét veszi kiindulópontul, célja pedig az, hogy iránymutatóul szolgáljon a klérus tagjai számára. Ambrus úgy ítéli meg (I 186), hogy mindazok az erények, amelyek gyakorlása Cicero szerint a világi hatalom képviselői, vagyis a birodalmi tisztviselők számára elengedhetetlenek, az egyház szolgáltatában álló klerikusoktól is elvárhatók.

A sztoikus<sup>10</sup> etika szerint valamennyi erény leszármaztatható a négy sarkalatos erény valamelyikéből, ezért mindenekelőtt ezekről kell helyes véleményt kialakítani. A legelső sarkalatos erény a bölcsesség, amelynek tárgyalására Cicero mindössze egyetlenegy fejezetet szán. Az I 6-ban megállapítja, hogy a bölcsesség a valóság megismerésén alapszik, és valamennyi erény közül a legszorosabb viszonyban áll az emberi természettel. Arra szolgál, hogy az ember megkülönböztesse egymástól a helyes és helytelen magatartási formákat. Nélküle a többi erény sem létezhetne.

Ambrus kifejti, hogy az emberi természetbe bele van oltva az önreflexió képessége. Az ember önmagára reflektálva keresi létének végső okát, amit nem a mindent átható világlélektben talál meg, hanem az igazság és értelem teljességét birtokló személyes Istenben. Mivel nála van az igazság teljessége, az igazság keresése egyenlő Isten keresésével. A helytelen istentisztelet nem egyeztethető össze a bölcsesség erényével, hiszen gátat vet az igazság megismerésére törekvő értelmünk elé. Számos bibliai hely (pl. *Kiv* 20,1–3; *Mk* 10,18; *Bölcs* 1,16) egybevetésével és exegézisével fogalmazza meg, hogy a bölcsesség megszerzésének alapfeltétele az Isten iránti bizalom és az ő parancsainak teljesítése: „*Initium enim sapientiae timor Domini*”. Negatív példaként Markiont és Eunomiosz említi, példaképekként, *exempla*-ként pedig több ószövetségi nevezetes személyt, Ábrahámot, Dávidot, Salamont és Jákobot.

Az igazságosság erényének Cicero szerint azok vannak a birtokában, akik helyes magatartást tanúsítanak a társadalmi viszonyok összefüggésrendszerében, vagyis tudnak különbséget tenni a tulajdonviszonyok között, és mindenkinek megadják, ami jár neki, ugyanakkor senkit sem károsítanak meg. A bőkezűség (*benignitas, beneficentia, liberalitas*) erényét három területen kell gyakorolni: Istennel, az állammal és az egyes emberekkel kapcsolatban. Az igazságosság vezérfonala nem lehet más, mint az okosság, és nem befolyásolhatják olyan indulatok, mint például a részrehajlás, az önszeretet vagy éppen a harag.

Ciceroval szemben, aki a hangsúlyt elsősorban az arányosságra helyezi, Ambrus az evangélium törvényének „aránytalanságára” irányítja figyelmünket, amely Krisztus örök hűségén alapszik. Panaitiosz nyomán Cicero számára is fontos a hűség, itt azonban többről van szó, mint átlagos bizalomról. Krisztus követésének ebben is meg kell nyilvánul-

<sup>9</sup> Uo. 25–26.

<sup>10</sup> A különféle filozófiai irányzatok hatása Ambrusra tagadhatatlan. A sztoának és az új platonizmusnak Ambrus vallási életének alakulására gyakorolt hatásával kapcsolatban lásd: DASSMANN, E., *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand. Quellen und Entfaltung*, Münster 1965, 28–44.



nia: Isten hűségét nem szavakkal, hanem tettekkel kell viszonzni. Ambrus elsősorban a *Jakab levél* 2. fejezetének 18. és 26. versére támaszkodik. Az Istentől kapott jótéteményt viszonzni kell, részben a helyes rituális istentisztelettel, részben pedig az embertársak iránti jóindulattal, az felebaráti szeretet cselekedeteivel. Az igazságosság erényének eme két megnyilvánulása szoros kapcsolatban áll egymással, az emberi kapcsolatokban pedig meghatározónak kell lennie a túlsorduló mértéknek (*Lk 6,38*). Ugyanakkor ügyelni kell arra is, hogy a valóban rászoruló személy kapjon adományt, és nem szabad engedni, hogy szétfolyjék a vagyon. Ebből a részből sem hiányoznak az ószövetségi példák, például Mózes és Elizeus némely cselekedete.

Panaitiosz szerint a bátorság erényének gyakorlásához nem elegendő a pusztá erő megléte. A belső, lelki magatartás teszi lehetővé a nehéz dolgok megtételét és a veszélyek elkerülését. A lelket azonban az értelemnek kell vezetnie ennek az erénynek a gyakorlása során, amely szorosan összefügg az igazságossággal. A bátorságnak a legfőbb jó elérésére törekvő értelmet kell szolgálnia, különben bűn származik belőle. Az I 19-ben így foglalja ezt össze Cicero: „*Ea animi elatio, quae cemitur in periculis et laboribus, si iustitia vacat pugnatque non pro salute communi, sed pro suis commodis, in vitio est.*” A fegyveres harcban megnyilvánuló vitézség sajátsága, hogy a küzdelemben érvényesülnie kell a méltányosságának, mégpedig nemcsak a hazával kapcsolatban, hanem még az ellenséggel szemben is. A polgári életben gyakorolt bátorság egyébként korántsem alábecsülendő a harci vitézséghez képest, mivel sokszor több munka és fáradtság áll mögötte, mint amit a többnyire rövid ideig tartó fegyveres harc megkövetel. Érezhető, hogy a sztoikus gondolkodás már nem az ógörög hősi eszmény felsőbbrendűségét hirdeti.

Szent Ambrus is katonai és polgári válfajra osztja a bátorság erényét. A bátorság legmagasabb fokát az embernek az önmagán gyakorolt uralma jelenti, amely harcba száll a kísértésekkel és bűnökkel. Ő is hangsúlyozza, hogy a bátorságnak az igazságosságot kell szolgálnia. A bátorságnak végső soron az isteni igazságossághoz kell mérnie önmagát, amely Krisztus kereszthalálában nyilvánult meg legragyogóbb formában. A legtöbb áldozatot az Isten országának eljövételéért érdemes meghozni. Ennek az erénynek a tárgyalása során Ambrus elsősorban a *Példabeszédek* és *Jób könyvére*, illetve Szent Pál leveire támaszkodik, az erény gyakorlására pedig *József* és a *Makkabeusok könyveiből* hoz fel példákat. Érdekes, hogy éppen ennek az erénynek tárgyalása során nemcsak szentírási példákat említ, hanem a keresztény vértanúk helytállását is előtérbe állítja. A római mártírok közül magasztalja Ágnest, Lőrincet és II. Sixtus pápát, akik sokkal kiválóbb értelemben voltak ennek az erénynek a birtokában, mint a görög tragédiák pogány hősei.

A mértékletesség, vagyis a negyedik sarkalatos erény, a *σωφροσύνη* fogalmi tartalma már a sztoa történelme során is gazdagodott. Panaitiosz már az embernek a harmóniára való törekvéséből indul ki ennek az erénynek bemutatása során, amely külsőleg a szépségben nyilvánul meg. A legfőbb jót a természettel való összhang biztosítja. A szép és jó együttese az illendőség (*πρέπον*) fogalmába ötvözhető. Cicero tudatában van annak, hogy a *σωφροσύνη* fogalma egyetlenegy latin szóval nem adható vissza, ezért hárommal írja körül: *temperantia, modestia, moderatio*. Ennek az erénynek a helyes gyakorlását nem kis mértékben meghatározza az illető személy életkora, neme és társadalmi környezete. Fontos, hogy az ember különféle kívánságai az értelemnek engedelmesskedjenek, hogy minden a maga helyén és idejében történjék, az értelem által megszabott *ordo*-ra való tekintettel. A középút választása általában megbízható megoldást jelent. A *temperantia* erénye feltételezi, hogy az egyén kellő tájékozottságra törekszik a társadalmi viszonyok megismerése során. Ennek az erénynek a gyakorlása egyébként különösen fontos az állapotbeli kötelességek teljesítése során.



Ambrus szerint a Cicero által tárgyalt magatartásformák mindenkitől elvárhatók. A klerikusok vonatkozásában különösen kiemeli a beszédben való mértéktartást. Ez nemcsak a helyes szónoklás tekintetében fontos, hanem általánosan igaz a beszédben való szerénységgel kapcsolatban. Az üres fecsegés kifejezetten ártalmas is lehet, tehát kerülendő. Ennek az erénynek a gyakorlásában is maga Krisztus a végső referenciapont. Emlékeztet továbbá arra, hogy Isten mindent jónak, vagyis egyben ékesnek alkotott. Az ember ékessége az erényességében tűnik ki leginkább. Szentírási kiindulópontként különösen fontos Ambrus számára a 92. zsoltár 1. verse: „Az Úr országot, ékességbe öltöztet.” Többször utal az 1. Korintusi levélre, ahol Szent Pál az illendőségről beszél. Ószövetségi példaként főleg Dávidot dicséri, újszövetségiként pedig magát Szent Pált.

A sarkalatos erények bemutatása során Ambrus tehát alapvetően két forrásból merít: Cicero művéből és a Szentírásból. Ez a jelenség a mű többi részében is megfigyelhető: a mű alapszerkezetét a *De officiis* biztosítja, a szentírási példázatok pedig első látásra pusztán illusztrációként szolgálnak. Valójában ennél mélyebb mondanivalója van a két fő forrás összeillesztésének. A bibliai példaképek nyilvánvalóan jóval Cicero kora előtt éltek, tehát az is Ambrus mondanivalójához tartozik, hogy isteni kinyilatkoztatásra figyelő példaképek már a pogány filozófiai reflexió előtt meg tudták valósítani ezeket az erényeket a gyakorlati életben.

Wolf Steidle nem osztja Maurice Testard-nak azt a véleményét, hogy Ambrus művének szerkezete egyre inkább szétesne a mű vége felé haladva, mégpedig azért, mert a szerző gondatlansága miatt a bibliai anyag túlburjánzása szétfeszíti a cicerói kereteket.<sup>11</sup> Véleménye szerint a bibliai példák (*exempla*) említése elsősorban nem azt a célt szolgálja, hogy illusztrációt nyújtson a cicerói keret által biztosított elméleti mondanivalóhoz. Magát Cicero művét sem csak szolgálja követi Ambrus, mintha rászorulna valamilyen előzetes szerkezeti konstrukcióra. Ambrus művének műfaja leginkább a következő megjelölésekkel illelhető: *interpretatio*, *imitatio*, *aemulatio*.<sup>12</sup> Cicero művére leginkább azért volt szüksége, hogy hallgatóság könnyebben befogadja mondanivalóját.

Ambrus azonban vitába is száll azzal a filozófiai hagyománnyal, amelyet Cicero elismer és összefoglal. Ebben a vitában pedig Steidle szerint döntő szerepe a bibliai példaképek említésének. Véleménye szerint Ambrus bírálói helytelen preconcepcióból indultak ki, és nem figyeltek arra, hogy egyes *exemplumok* többszöri felemlítése nem a szerző fantáziátlanságának bizonyítéka, hanem különböző nézőpontokból való bemutatásuk a pogány filozófia bírálatát is szolgálja, ugyanakkor nem egy esetben a szerkezeti koherenciát is biztosítja. Ambrus általános célkitűzését más művei alapján is fel lehet ismerni. A *De virginibus* II 1,2-ben például így fogalmaz: „...*exemplis potius quam praeceptis putavimus imbuendam (sc. virginitatem); licet amplius proficiatur exemplo, quoniam nec difficile quod iam factum est aestimatur, et utile quod probatur.*” Steidle hasonló célkitűzést mutat ki a *De obitu Theodosii*-ben is.

De magában a *De officiis ministeriorum*-ban is számos helyen fogalmazza meg művének célját. Az I 3-ban saját célkitűzését például így jellemzi: „*intentio et diligentia circa scripturas sanctas*”. Még világosabban fogalmaz az I 116-ban, ahol a mű fő témájaként az *exempla maiorum* bemutatását jelöli meg. Az erényeknek ezek a példaképei világosan érthetők, és nincs körülöttük semmi homály, ami azonban Ambrus szerint tagadhatatlanul jelen van a filozófusok haszontalan eszme-futtatásaiban. A harmadik könyv zárófejezeté-

<sup>11</sup> STEIDLE, W., *Beobachtungen zu des Ambrosius Schrift De officiis*, in *Vigiliae Christianae* 38 (1984), 18–66, 19.

<sup>12</sup> Uo. 18.



ben írásának legfontosabb céljaként a *copia multorum exemplorum* bemutatását adja meg. A haszontalan filozofálgatás elutasításának gondolata jelenik a III 97-ben is, ahol az ifjabb Tóbiás és Ráguel erényeinek méltatása kapcsán Ráguelről kijelenti, hogy „*quam breviter absolvit omnes quaestiones philosophorum*”.<sup>13</sup>

Ambrus a sarkalatos erények bemutatása során sem ragaszkodik mereven a sztoikus felsoroláshoz és beosztáshoz. Míg Cicero a negyedik kardinális erényhez (*temperantia*) sorolja a *verecundia* erényét, Ambrus ezt külön kiemelve előre helyezi, mint ami elengedhetetlen a fiatalok, elsősorban a *ministra* gyakorló számára. Egyéb eltérések is kimutathatók a sztoikus beosztáshoz képest.<sup>14</sup> Egyébként éppen a *verecundia* erényének tárgyalása során figyelhetünk meg egy jelenséget, vagyis azt, hogy több esetben egy témakör ismétlődése nem szerkezeti lazaságra enged következtetni. Az I 210-ben már tárgyalt erényre a 219-ben tér vissza, hogy kifejtse azt a többletet, amelynek a világiakhoz képest meg kell lennie a klerikusi erények gyakorlásában. Ugyanaz az erény az ő esetükben már nem pusztán az evilági ügyek helyes intézése szempontjából fontos, hanem a halálon túlra, a túlvilágra mutató célja van. Ezt Steidle a következő mondat gondos elemzésével mutatja ki, összevetve a párhuzamos ciceroi hellyel: „*teneamus igitur verecundiam et eam, quae totius vitae ornatum attollit, modestiam*”.<sup>15</sup>

Amint már az előzőekben láthattuk, legfontosabb mondanivalója szempontjából lényeges, hogy a legtöbb *exemplumot* az ószövetségi könyvekből sorol fel Ambrus. Ábrahám, Jákob, Jób és Dávid példáit bemutatva fogalmazza meg szónoki kérdés formájában mondanivalójának lényegét: *quid his viris principalium virtutum defuit?*<sup>16</sup> Az őket követő idők filozófusainak etikai eszményképei és eszmeifuttatásai már csak másodlagosak és partikulárisak lehetnek. Az *Újszövetségben* azonban valódi előrelépés figyelhető meg az erények megjelenésében, amely már a túlvilági beteljesedés irányába mutat. A 38. *zsolttár* 7. és 8. versére támaszkodva és az *1Kor* 13,10-et is figyelembe véve az erények gyakorlása tekintetében Ambrus így mutatja be az üdvtörténetben érvényesülő három fokozatot: „*umbra in lege, imago in evangelio, veritas in caelestibus*”.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Uo. 21.

<sup>14</sup> Uo. 20.

<sup>15</sup> Uo. 44–45.

<sup>16</sup> Uo. 42.

<sup>17</sup> Uo. 52–54.

## A tradíció értelmezése a Trienti zsinaton

Négyszázötven évvel ezelőtt, 1563. dec. 4-én fejezte be majd két évtizedes munkáját a Trienti zsinat, melynek határozatai és teológiája hosszú évszázadokra meghatározta a katolikus Egyház egész életét. A zsinatok történetében a Tridentinum egyik újdonsága, hogy döntő teológiai ismeretelméleti kérdésekben foglalt állást, amikor a tradíció szerepét igyekezett megfogalmazni az Egyház és a teológia számára. A korábbi zsinatok nem reflektáltak teológiai érvelésük, dogmatikai értelmezésük és döntéseik ismeretforrásaira, illetve ezek egymáshoz való viszonyára. A Trienti zsinat szükségesnek látta ezt megtenni, mert a reformátori teológia nemcsak egyes tartalmi dogmatikai, hanem átfogó jelentőségű ismeretelméleti kérdésekben is új szemléletmóddal jelentkezett és kritikát gyakorolt a korábbi egyházi és teológiai látásmód fölött. Ez a protestáns bíráló, mely mindenekelőtt a Szentírás-tradíció-Egyház viszonyára vonatkozott, nem maradhatott válasz nélkül. A zsinat a reformáció kihívására úgy reagált, hogy rögzítette a tradíció katolikus értelmezésének alapvető szempontjait, bár ugyanakkor számos kérdést nyitva is hagyott. Újdonsága mellett e kifejezett ismeretelméleti reflexió jelentőségét abban is láthatjuk, hogy a benne megfogalmazott tradíciófelfogás átfogó háttéréül és alapvetéséül szolgált a zsinat tartalmi-dogmatikai határozatainak és hivatkozási alapját képezte a későbbi tanítóhivatali állásfoglalásoknak is. E szempontok különösen is indokoltá teszik, hogy reflektáljunk a Trienti zsinat tradícióértelmezésére. A jelen tanulmányban célunk éppen ez: vázolni és értékelni igyekszünk a zsinati tradíciófelfogás súlypontjait és ugyanakkor nyitva maradt kérdéseit. Bevezetesként felidézzük a zsinat dogmatikai célkitűzéseit és a „sola scriptura” elvvel jellemzett reformátori ismeretelméleti álláspont hangsúlyait. Ezt követően két lépésben fejtjük ki a zsinat válaszát. Először a nicea-konstantinápolyi hitvallás elfogadásáról szóló határozat jelentőségét értékeljük a tradíciófelfogás szempontjából. Majd részletesebben elemezzük a *Sacrosancta* dekrétum tradíciófelfogását és az ezzel kapcsolatos értelmezési lehetőségeket. Végül néhány összefoglaló értékelő megjegyzéssel zárjuk megfontolásainkat.



A TRIENTI ZSINAT ALAPVETŐ DOGMATIKAI CÉLKITŰZÉSE<sup>1</sup>

A Trienti zsinat a reformáció kihívásaira kétféle módon kívánt válaszolni. Egyfelől az eretnek nézeteket akarta kigyomlálni és a keresztény hit tanítását kötelező érvénnyel megfogalmazni. Másfelől feltett szándéka volt az egész Egyház, a papság és a hívő nép megreformálása.<sup>2</sup> Amint a zsinat történetéből és a zsinati dekrétumokból jól látszik, e kettős célkitűzés egymással szorosan karöltve valósult meg, hiszen minden zsinati ülészakon párhuzamosan együtt tárgyaltak dogmatikai és reformkérdéseket, fogadtak el dogmatikai és reformhatározatokat.<sup>3</sup> A tévtanokat elutasító *doctrina fidei* meghatározásától és az egyházi élet átfogó reformjától együtt remélték az Egyház egységének és békéjének biztosítását.

A Luther által elindított reformáció középpontjában a megigazulás kérdése állott. A wittenbergi reformátor minden egyházi tanítás és az egész egyházi élet legfelső zsinórmértékének tekintette a bűnös ember Isten kegyelme általi megigazításának hittételét.<sup>4</sup> A római egyház tanításában és gyakorlatában ennek a középponti hittartalomnak az eltorzítását és meghamisítását látta, melyet a „Werkgerechtigkeitei” kifejezéssel jellemezett. E pápista felfogással szembeszállva a háromszoros „egyedül” – *sola gratia, sola fides, solus Christus* – jelszavával írta le a megigazulás eseményének körül rendeződnek el. Az elbukott és a bűn fogságába jutott ember (teológiai antropológia) a Krisztus megváltásából (szotériológia, krisztológia) fakadó isteni megbocsátást és örök életet ígérő evangéliumot (az isteni ige teológiája) a Szentlélek belső ösztönzésére bűnbánattal és hittel elfogadva igaz-zá lesz Isten előtt (kegyelemtan). A megigazító hitet a szentségi jelek táplálják és élesztik benne (szentségtan), és a jócselekedetek gyümölcseit kell teremnie személyes életében

<sup>1</sup> A Trienti zsinat megkezdéséről szóló első zsinati dekrétum a következő célkitűzéseket határozza meg: a Szentháromság dicséretére a keresztény hit és vallás növelése és felemelése, az eretnokségek kigyomlálása, az Egyház egysége és békéje, a klérus és a keresztény nép megreformálása valamint a keresztény név ellenségeinek legyőzése. Vö. *Decretum de inchoando concilio* (1545.12.13.), in *Dekrete der ökumenischen Konzilien* (hrsg. Wohlmut, J.) – *Concilium Oecumenicum Decreta* (ed. Alberigo, G.), Bd 3., Schönningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 2002, 660,5. (A továbbiakban: COD). A keresztény név ellenségein minden valószínűség szerint az európai kereszténységet fenyegető, Magyarország jelentős részét ekkora már meghódító törököket kell értenünk. A Confessio Augustana szóhasználatá alapján, „a török a keresztény név és vallás e legádázabb, örökös és régi ellensége” (CA Előszó, 1), egyértelműnek látszik a kifejezésnek ez a jelentése. Vö. *Agostai hitvallás. A Magyarországi Evangélikus Egyház hitvallási iratai*, 2., (szerk. Reuss A.), Luther Kiadó, Budapest 2008, 15. A zsinat politikai jelentőségének a tudata fogalmazódik meg itt, ami főként V. Károly német-római császár és Ferdinánd cseh és magyar király elvárása volt a zsinattól. Ha a tévtanítások kigyomlálásával és az egyházi élet reformjával helyreállítható a keresztények egysége és békéje, akkor lehet kellő ereje az egységes kereszténységnek győzedelmeskedni a hódító törökség felett.

<sup>2</sup> Ugyanez a kettős célkitűzés fogalmazódott meg a második ülésen (1546. 1. 7.), mely arról rendelkezett, hogy a zsinati résztvevőknek milyen magatartást kell tanúsítaniuk a megbeszéléseken és milyen szellemben kell tanácskozniuk. Ha herezisek árnyékának elűzésével a katolikus igazság fényének kell felragyognia és mindannak meg kell újulnia, mely megújulásra szorul. „... sollicitudo et intentio sit, ut propulsatis haeresum tenebris (quae per tot annos operuerunt terram) catholicae veritatis lux (Iesu Christo, qui vera lux est, annuente), candor puritasque refulgeat et ea, quae reformatione egent, reformentur”. COD 661,15.

<sup>3</sup> Vö. JEDIN, H., *Geschichte des Konzils von Trient. Bd II., Erste Trienter Tagungsperiode (1545/47)*, Herder, Freiburg 1957, 23–29.

<sup>4</sup> „Articulus iustificationis est magister et princeps, dominus, rector et iudex super omnia genera doctrinarum, qui conservat et gubernat omnem doctrinam ecclesiasticam et erigit conscientiam nostram coram Deo. Sine hoc articulo mundus est plane mors et tenebrae.” WA 39 I, 205,2. „Isto articulo stante stat Ecclesia, ruente ruit Ecclesia” WA 40 III, 352,3.

(etika). A megigazulás eseményének közege az Egyház, ahol a megigazulás örömhírét tisztán hirdetik és a szentségeket helyesen szolgáltatják ki (ekkléziológia, szentségtan), melynek révén a hívő és igazza tett emberek közössége épül (congregatio fidelium).

Nos, a Trienti zsinat a lutheri teológia e nagy témái közül az áteredő bűn, a megigazulás és a szentségek kérdéskörét vette elő és tárgyalta részletesen ebben az időrendi és logikai sorrendben. A purgatóriumról és a bűcsúkról szóló később hozott zsinati határozatok tartalmilag szintén a megigazulás értelmezéséhez, illetve ezzel összefüggésben a bűnbocsánat szentségének kérdésköréhez illeszkednek. A zsinat a bűn, szabadság, konkupiszcencia, megigazulás, hit, ige, szentségek, jócselekedetek alapfogalmait részben más módon definiálta, mint Luther, s ezek egymáshoz való viszonyát is más perspektívába állította mint a reformáció. A zsinat nem alkotott külön határozatot az egyházzal, de még a pápai hatalomról sem, bár ez Luther támadásainak kedvelt célpontja volt és eredetileg szerepelt több zsinati atya tématervezetei között is. A Trienti zsinat csak bizonyos egyháztani kérdésekkel foglalkozott, töredékesen, például az egyházi rend szentségéről és a szentek tiszteletéről szóló határozataiban, valamint a szentségek kiszolgáltatásáról és a bűcsúk engedélyezéséről szóló szövegeiben, melyek az egyházi rend és a pápai hatalom gyakorlásának teológiáját implikálják. Ugyanakkor megjegyezzük, hogy egy ki nem fejtett ekkléziológiai szemlélet végső soron jelen van minden zsinati dokumentumban.

A Trienti zsinat kötelező érvényű, katolikus értelmezését akarta adni a reformáció által kritikai szempontból tárgyalt nagy dogmatikai témáknak. Mielőtt azonban hozzáfogott volna az egyes teológiai kérdésköröket illetően a katolikus tanítás tartalmi meghatározásához, szükségesnek látta rögzíteni saját ismeretelméleti alapállását. Ez egyfelől az ókori zsinatok gyakorlatát követve úgy történt, hogy a harmadik zsinati ülésen az atyák kinyilvánították a katolikus hitvallás, nevezetesen a nicea-konstantinápolyi hitvallás elfogadását, melynek szövegét a zsinaton ünnepélyesen felolvasták. Másfelől a negyedik ülészakán a zsinat határozatot hozott a szentírási könyvek és az apostoli tradíciók elfogadásáról a *Sacrosancta* kezdetű dekrétumában. E két dokumentummal kívánt válaszolni a reformátori teológia ismeretelméleti alapállására.

## A „SOLA SCRIPTURA” ELV LUTHER TEOLÓGIÁJÁBAN

A reformátori teológia ismeretelméleti szemléletmódját a „sola scriptura” jelszóval szokás jellemezni, mely kiegészítője a megigazulással kapcsolatos másik három „sola”-nak. A lutheri „egyedül a Szentírás” elv szerint a Szentírás az üdvözítő hit közlése tekintetében tartalmilag teljes, elégséges, egyértelmű, önmagát értelmezi és az egyedüli, legfelső tekintély az egyházban.<sup>5</sup> Mivel tartalmilag teljes és elégséges,<sup>6</sup> vagyis Isten üdvözítő ígét, mely által Isten cselekszik, teljes mértékben tartalmazza, ezért az Egyház „creatura verbi”, azaz Isten szentírási ígétének hallgatásából születik és táplálkozik;<sup>7</sup> másfelől az Egyház semmilyen dogmája vagy rendelkezése nem szükséges az üdvösséghez, melyet a Szentírás nem tartalmaz. Az Egyháznak nincs felhatalmazása az üdvösséghez szükséges hitre és erkölcsi magatartásra vonatkozóan új hitcikkeket vagy új parancsokat felállí-

<sup>5</sup> SCHÜTTE, H., *Protestantismus. Selbstverständnis, Ursprung, Katholische Besinnung*, Paderborn 1967, 358. A lutheri felfogás bemutatásánál a következőkben elsősorban Schütte ezen művére támaszkodunk.

<sup>6</sup> WA 7,453,1.

<sup>7</sup> WA 6,560,33; 4,189,22 és 34. Más megfogalmazásban: „Tota vita et substantia ecclesiae est in verbo Dei.” WA 7,721.



tani. Luther alapmeggyőződése, hogy a Szentírás önmagát értelmezi – *sacra scriptura sui interpretis*<sup>8</sup> –, tanítása világos és evidens az olvasó számára. Objektív világossága abban áll, hogy döntő üzenetét a bűnös kegyelemből, Krisztusért, hit általi megigazulásáról teljes világossággal tanítja. Krisztus és a megigazulás tanítása az a középpont a Szentírásban, melyre minden irányul, s mely hermeneutikai kulcsot ad az olvasó kezébe az Ószövetség (evangélium-törvény) és a Szentírás homályos szövegeinek az értelmezéséhez is. Az egyes szentírási szavak nem önmagukban jelentik Isten igéjét, hanem annyiban, amennyiben Krisztusra, Isten személyes Igéjére és a megigazulásra tekintettel olvassák őket. A külső, objektív evidenciához társul a belső, szubjektív evidencia, az a világosság, melyet Isten Lelke gyűjt az ember szívében Isten igéjének hívó olvasásához és megértéséhez.<sup>9</sup> A hívó ember e kettős evidencia következtében meg tudja különböztetni az Isten igéjét a pusztán emberi szótól, ezért nincs szükség más értelmezési mércére vagy szerve a tanítások/tévtanítások megítéléséhez.<sup>10</sup> Mivel a Szentírás Isten Igéjét, magát Krisztust tartalmazza, a Szentlélek sugalmazására készült mű és általa munkálja Isten az ember üdvösségét, ezért a Szentírás az Istentől adott egyedüli tévedhetetlen auktoritás az egyházban, legfelső zsinórmértéke minden hitbéli tanítás megítélésének. Luther szerint a Tanítóhivatal végső soron fölösleges az Egyházban, tévedhetetlen Tanítóhivatal pedig nem létezik, sőt egyenesen lehetetlen. Isten igéje nincs hozzákötve a szentelési-püspöki szukcesszióhoz vagy Tanítóhivatalhoz, minden keresztyén meghívott az evangéliumhirdetésre és a szentségek kiszolgáltatására.<sup>11</sup> Luther elképzelhetetlennek tartja, hogy Krisztus teljhatalmát tévedésnek kített embernek átadta volna. Egyedül Isten igéje tévedhetetlen; a zsinatok tévedhetnek és ténylegesen elő is fordult, hogy tévedtek, Luther szerint pl. a szentmiséldozatról, a szentségek hetes számáról és a papságról szóló tanításukban.<sup>12</sup>

A „*sola scriptura*” formális-ismeretelméleti elv felállításához Luthert az vezette, hogy az egyházi tradíciók egy részét – egyházi szokásokat és a zsinatok, pápák, a *Decretum Gratiani* tekintélye által megokolt dogmatikai tanításokat – összegegyeztetetetlennek találta a kegyelmi megigazulás krisztusi evangéliumával. Így jutott el arra a meggyőződésre, hogy csak ahhoz kell tartani magunkat, amit a szentírási kinyilatkoztatás mond.<sup>13</sup> A pápák, zsinatok, egyházi szokások tekintélyével szemben az evangéliumra hivatkozik, mint egyedüli és legfelső tekintélyre. A „*traditio*” szót ritkán használja, s ha igen, pejoratív értelemben. A Mt 7,8 és Kol 2,8-ra hivatkozva *traditiones hominum*ról, pusztán emberi hagyományokról beszél, s gyakran egyházi szertartásokat ért ezen.<sup>14</sup> Végső soron Luther, s talán még inkább Kálvin, arra törekedtek, hogy egyedül Istennek biztosítsák az Egyházban a vallási élet fölötti kizárólagos rendelkezési hatalmat, minden közbeeső emberi instancia, és annak tradíciója nélkül. A reformatori teológia kezdettől hajlott arra, hogy Isten üdvözítő jelenlétét és cselekvését az ő szentírási igéjére, a Szentlélek munkálkodását a Szentírás sugalmazására, az Isten szavába vetett egyéni hit felébresztésére és a Biblia megértésére korlátozza. Nem számolt azzal, hogy ugyancsak

<sup>8</sup> WA 7,95.

<sup>9</sup> WA 18,608–609. SCHÜTTE, H., *Protestantismus. Selbstverständnis, Ursprung, Katholische Besinnung*, 359.

<sup>10</sup> WA 5,407,35.

<sup>11</sup> Steck és Stählin evangélikus teológusok szerint Luther felfogása az egyházi hivatalról összegegyeztetetetlen a lutheránus hitvallási iratok felfogásával. SCHÜTTE, H., *Protestantismus. Selbstverständnis, Ursprung, Katholische Besinnung*, 353.

<sup>12</sup> SCHÜTTE, H., *Protestantismus. Selbstverständnis, Ursprung, Katholische Besinnung*, 365.

<sup>13</sup> Luther az Eck Jánossal folytatott lipcei disputában fogalmazza meg ezt az axiómát. WA II, 279, 303. Vö. CONGAR, Y., *Die Tradition und die Traditionen*, Bd. II, Mainz 1965, 173.

<sup>14</sup> WA I,659,37. Az ágostai hitvallás is hasonló, negatív értelemben használja a kifejezést. Vö. CA 7; 26.

a szentírási kinyilatkoztatás tanúsága szerint, az egyház lényegi szerkezetéhez tartozik az apostoli tanítóhivatal, mely tekintéllyel és a Szentlélek megígért támogatásával végzi küldetését.<sup>15</sup> A *sola scriptura* elv ténylegesen nem jelentette azonban a tradíció vagy az egyházi tekintély teljes elvetését. Luther számára nem pusztán és nem is elsődlegesen a Szentírás betűje, hanem az egyházi ígéhirdetés közvetíti az evangéliumot (*viva vox evangelii*).<sup>16</sup> A reformátorok elfogadták az első négy egyetemes zsinat dogmáit, illetve hitvallását; megtartották a csecsemőkeresztiséget, mely a le nem írt apostoli tradíció részének számított; hivatkoztak az atyák írásaira is. Az Egyház hitének tanúiként tekintettek ezekre, s elfogadták tanúságtételüket, ha nem mondtak ellene a Szentírásnak, s tanításuk megfelelt a Bibliának.<sup>17</sup> A megigazulás evangéliumának tartalma felől azonban hevesen bírálták azokat a tradíciókat, vagyis szokásokat és rendelkezéseket, melyeket szerintük a római egyház vezetett be: a plusz 4/5 szentség, és a purgatórium tanát, a meghaltakért végzett ima, a képtisztelet, a szerzetesi fogadalom, a böjtök és ünnepek szokását. Összességében tehát úgy tekintettek a Tanítóhivatalra (és a tradícióra), hogy az az Egyház létéhez nem feltétlenül szükséges, végső soron fölösleges, elvileg a tévedésnek kitett és ténylegesen téves tanokat is hirdetett és hirdet. Az Egyháznak, mint a hívők gyülekezetének (*congregatio fidelium*) létéhez elegendő a tiszta evangélium hirdetése és a szentségek helyes kiszolgáltatása.<sup>18</sup> Tanítóhivatalra nincs feltétlenül szükség sem az evangélium hirdetéséhez és tisztaságának megőrzéséhez, sem a szentségek helyes kiszolgáltatásának meghatározásához és végzéséhez. Mindkét egyházalkotó elem megvalósulásához elegendő a Szentírás normatív tekintélye.<sup>19</sup> Nos, a Tridenti zsinatnak a reformátori teológiának erre az ismeretelméleti alapállására kellett megfogalmaznia a saját válaszát és tisztáznia a tradíció szerepét az Egyházban.

## A HITVALLÁS ELFOGADÁSA A TRIENTI ZSINATON

A Nícea-konstantinápolyi hitvallás elfogadásával a Trienti zsinat tudatosan kapcsolódni kívánt az egyház sok évszázados hittani tradíciójához, és kifejezte, hogy a katolikus tradíció folytatójaként egységben tudja magát az ógyház hitével és számára ez a hit normatív erejű. A hitvallás így egyszerre a hitbeli kontinuitás jele és *regula fidei* a zsinat számára.

<sup>15</sup> SCHÜTTE, H., *Protestantismus. Selbstverständnis, Ursprung, Katholische Besinnung*, 456, 460.

<sup>16</sup> WA 7,721. Vö. MEYER, H., *Die ökumenische Neubesinnung auf das Überlieferungsproblem*, in *Versöhnte Verschiedenheit, Aufsätze zur ökumenischen Theologie II*, Lembeck/Bonifatius, Frankfurt am Main/Paderborn 2000, 201 köv.

<sup>17</sup> MELANCHTHON, PH., *De Ecclesia et auctoritate verbi Dei*, 1539, CR XXIII, 598; KÁLVIN, J., *Institutio religionis christianae*, IV,9,8.

<sup>18</sup> Vö. CA VII,1–3.

<sup>19</sup> Congar meglátása szerint a reformátorok ezen szemléletmódja mögött egy olyan alapdöntés húzódik meg, mely szakitást jelent a korábbi másfél ezer éves tradícióval. A reformátorok kizáró alternatívát állítottak fel teológiájukban, mely így foglalható össze: vagy az abszolút igaz Isten egyedül, vagy az ő fogatékos, megbízhatatlan és bűnös teremtménye. A protestáns teológia az első lehetőség mellett döntött. „Amennyiben kijelentették: 'egyedül Isten', tagadták, hogy Isten függőségi viszonyba állított bennünket más emberekkel és egy egyházi hatalommal azért, hogy Istennel való kapcsolatunkat a hitben vagy mint szövetséget megvalósítsuk. ... Elutasították, hogy e kapcsolatot az Egyház közösségi szerkezete alapozza meg, mely az ógyház felfogása szerint a hit, a kultusz és az üdvösség nyilvános rendjét jelentette. Ha Istennek az a szándéka, hogy a hitet, a kultuszt és az üdvösséget egy nyilvános, isteni intézmény által és benne közölje, akkor magától értetődik, hogy az egyházi tanítói tekintély és a papi hivatal magának Istennek a tekintélyével együtt és abból fakadóan alapozzák meg az Istennel való viszonyt. Ezzel szemben követelményük a reformátorokat odavezette, hogy az Istennel való kapcsolat minden elemét a vallási szubjektumba, a személybe, az egyénbe helyezték át ...”. CONGAR, Y., *Die Tradition und die Traditionen*, 175–176.



A zsinati szöveg mintegy princípiumnak (tamquam principium) és egyetlen, szilárd alapnak (fundamentum firmum et unicum) nevezi a hitvallást, melyben minden krisztushívőnek szükséges egységre jutni.<sup>20</sup> A hitvallás elfogadása közvetlen kritériuma az igazhitűségnek és alapja az Egyház hitbeli egységének. A zsinat ünnepélyesen megvallja az Egyház sok évszázados hitét, s a hitvallás elfogadásával aláveti önmagát ennek a hitnek. Egyszersmind azt is jelzi, hogy ez a hitvallás jelenti számára azt az előzetes megértési horizontot, melynek fényében majd tárgyalni fogja az újonnan felmerült problémákat.<sup>21</sup> Három megjegyzést érdemes tennünk a zsinati eljárással kapcsolatban. (1) Azzal, hogy a hitvallás elfogadása a zsinat első dogmatikailag releváns aktusa, s hogy a hitvallást tekinti a zsinat a közvetlen és elsődleges értelmezési elvnek (principium), implicit módon máris kifejezi a tradíció és a Szentírás kapcsolatáról alkotott felfogásának egyik lényeges szempontját. A tridenti atyák szerint az újonnan felmerült teológiai kérdések megválaszolásához nem elégséges önmagában a Szentírás, hanem szükséges van a hitvallásra is. Sőt, a hitvallás a Szentírás megfelelő értelmezéséhez is nélkülözhetetlen kritérium, hiszen a Bibliát sokféleképpen lehet érteni. Szemben tehát a lutheri „scriptura sui interpretis” elvével, a zsinat a hitvallást mind a Szentírás, mind a hit helyes értelmezéséhez feltétlenül szükséges és elengedhetetlen szabálynak tekinti. A Trienti ezzel a szemléletmódjával az ókori egyház és az egyházatyák hermeneutikájának örököse, akik a hitvallás *regula fidei* szerepét hangsúlyozták.<sup>22</sup> (2) Nem bizonyítható, de valószínűsíthető, hogy a hitvallással kapcsolatos zsinati szóhasználat – *principium, fundamentum firmum et unicum* – közvetett reakció lehet arra a lutheri alaptézisre, mely szerint a megigazulásról szóló hit az a hitartikulus, mely *magister, princeps, rector et iudex* minden egyházi tanítás fölött, s alapja az Egyház létének. Ezzel szemben a zsinat szerint az Egyház létének szilárd alapja a hitvallás csorbítatlan teljessége. Ha helytálló a feltevésünk, akkor a zsinati szóhasználat azt a szándékot fejezné ki, mely szerint a megigazulás hittartalma önmagában nem elégséges kritériuma a keresztény tanításnak és az Egyház életének, hanem a hitvallás egésze tudja csak betölteni ezt a szerepet. (3) Luther és a reformátorok elfogadták az első öt évszázad egyetemes zsinatainak a dogmáit és a nicea-konstantinápolyi hitvallást is, mint a keresztény hit helyes értelmezéseit.<sup>23</sup> Ebben az értelemben ők is tudatosan kapcsolódtak az ógyház hitbeli tradíciójához, bár a tradíció és a Szentírás viszonyát másként fogták fel mint a Trienti zsinat. Ha ez így van, akkor a közösen vallott nicea-konstantinápolyi hitvallás önmagában aligha szolgálhatott hermeneutikai kritériumnak a vitás teológiai kérdések tisztázásához és eldöntéséhez. Ezért azt kell mondanunk, hogy a hitvallás önmagában nem tölthette be azt a *regula fidei* funkciót a katolikus-protestáns vitákban, melyet a Trienti zsinat tulajdonított neki,<sup>24</sup> s mellyel az ókori zsinatokon bírt.

<sup>20</sup> OCD III, 662,15.

<sup>21</sup> SESBOUÉ, B. – THEOBALD, CH., *Storia dei dogmi IV, La parola della salvezza XVI-XX secolo*, Piemme, Bologna 1998, 120.

<sup>22</sup> FIEDROWICZ, M., *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Herder, Freiburg im Breisgau 2007, 188–199; 205–208.

<sup>23</sup> A Confessio Augustana első hitcikke (CA I,1) így kezdődik: „A gyülekezetek nálunk nagy egyetértéssel tanítják: a niceai zsinat határozata az isteni lényeg egységéről és a három személyről igaz, és azt minden kételkedés nélkül hinni kell ...”. (szerk. Reuss A.), *Ágostai hitvallás. A Magyarországi Evangélikus Egyház hittvallási iratai 2.*, 19. A szöveg a 381-ben az I. Konstantinápolyi Zsinaton elfogadott hitvallásra utal.

<sup>24</sup> A zsinat olyan eszközt látott a hitvallásban, mely az ógyházi tapasztalatok alapján alkalmas lehet a hitetlenek hitre térítésére, a hívők megerősítésére és a tévtanítók legyőzésére. „... patrum exempla in hoc secuta, qui sacroribus conciliis hoc scutum contra omnes haereses in principio suarum actionum apponere consuevere, quo solo aliquando et infideles ad fidem traxerunt, haereticos expugnarunt et fideles confirmarunt.” OCD III,662,15.

## A TRADÍCIÓ SZEREPE AZ EGYHÁZBAN

A nicea-konstantinápolyi hitvallás recepciójáról szóló nyilatkozata mellett a zsinat saját ismeretelméleti-hermeneutikai alapállását a szent könyvek és az apostolok tradícióinak elfogadásáról szóló határozatában rögzítette. Míg az előbbi bevett gyakorlatot követett és alkalmazott, ez utóbbi újnak mondható a zsinatok történetében. Azt követően, hogy a harmadik ülészakon a hitvallás elfogadásáról nyilatkozott, a negyedik ülészakán a zsinat határozatot hozott a *Sacrosancta* dekrétumában a szent iratok és az apostolok tradícióinak az elfogadásáról. Ebben a későbbi dekrétumokhoz ismeretelméleti bevezetőként szolgáló szövegben ismét tehát recepcióról van szó, azaz a zsinat nem definiál vagy meghatároz valamit, hanem engedelmesen elfogad és tiszteletet tanúsít a szentírási könyvek és apostoli tradíciók iránt. A zsinat viszonya ezekhez hasonló a hitvalláshoz való viszonyához, amennyiben tanítása a keresztyén hit számára normatívnak ismeri el azokat. A rövid szöveg egyetlen többszörösen összetett és gondosan megfogalmazott mondat, mely így hangzik:

„A szentséges, egyetemes és általános Trienti zsinat ... mindig szem előtt tartva azt a célt, hogy a tévedések kiküszöbölésével maga az evangélium tisztasága megőrződjék (puritas ipsa evangelii) az Egyházban, mely egykor a próféták által a szent iratokban megígértetett, s melyet a mi Urunk Jézus Krisztus előbb saját szájával hirdetett és azután apostolainak megparancsolta, hogy mint minden üdvös igazság és erkölcsi feyvelem forrását (tamquam fontem omnium et salutaris veritatis et morum disciplinae) minden teremtménynek prédikálják (vö. Mk 16,15);

és elismerve, hogy ezt az igazságot és fegyelmet (hanc veritatem et disciplinam) írott könyvek és íratlan tradíciók tartalmazzák, melyek, miután az apostolok magának Jézusnak a szájából hallották, vagy maguk az apostolok a Szentlélek diktálására mintegy kézről kézre áthagyományozták, egészen hozzánk eljutottak;

az igazhitű atyák példáját követve mind az Ó-, mind az Újszövetség összes könyveit – minthogy mindkettőnek az egy Isten a szerzője – nem különben mind a hitet, mind az erkölcsöket (tum ad fidem, tum ad mores) érintő tradíciókat, mint amelyeket a saját beszédével Krisztus mondott el vagy a Szentlélek diktált, és a katolikus egyház szakadatlan folytonossággal megőrzött, a jámborság egyenlő érzületével és megbecsüléssel fogadja és tiszteli (pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur).”<sup>25</sup>

Az idézett szöveg három lényeges kijelentést tartalmaz. Az első állítás kulcsfogalma az *evangélium*, illetve az *evangélium tisztasága* (puritas evangelii). A szöveg nem evangéliumokról beszél többes számban, hanem az egyes számú alakot használja, az evangéliumról szól. Így nyilvánvalóan az evangélium fogalmát megkülönbözteti a négy kánoni írott evangéliumtól. Nem az írott evangéliumokat vagy ezek egyikét érti rajta. A zsinati megfogalmazás igazodik az újszövetségi írások szóhasználatához, ahol az evangélium szintén egyes számban szerepel akár Jézus ajkán, aki meghirdeti Isten uralmának evangéliumát (Mk 1,15), akár Pál apostol leveleiben, aki a Jézus Krisztus megváltói művéről, a kegyelemből történő megigazulásról és az Egyház pogányokat és zsidókat egybefogó valóságáról szóló evangéliumot hirdeti (Róm 2,16; 16,25; 1Kor 1,17; Gal 1,6–8). Mindkét esetben az evangélium elsősorban jóhír hirdetést jelent előszóban és átfogó tartalma van: magában foglalja a teljes Krisztus-eseményt és a krisztusi üdvösségben való részesedést hit és megtérés által. Isten ezt az evangéliumot ígérte meg a próféták által az ószövetségi

<sup>25</sup> COD III,663,15–30. A fordításunk némileg eltér a DH 1501 magyar fordításától.



írásokban, ezt az evangéliumot hirdette Krisztus, ezt az evangéliumot prédikálták az apostolok az ő parancsára, s ezt az evangéliumot kell tisztán megőriznie az Egyháznak. Ez a négyes tagolás, mely átfogja az egész üdvtörténetet, ismét csak arra mutat, hogy az evangélium a zsinati szóhasználatban a teljes üdvtörténet középpontját alkotó krisztusi megváltásról és az abban való kegyelmi részesedésről, a megigazulásról szóló örömhírt jelenti. Ez az evangélium minden üdvös igazság és erkölcsi rend/norma/fegyelem forrása a zsinat felfogása szerint. Az evangéliumnak tehát forrástermészete van, vagyis az Egyháznak ebből kell mindig is merítenie tanítását a hitre és az erkölcsre vonatkozóan, sőt ebből kell táplálkoznia az egész egyházi életnek. Az evangéliumnak e zsinati fogalma végső soron a krisztusközpontú isteni kinyilatkoztatás, illetve az Isten üdvözítő igéje fogalmával egyenértékű. Az egyes számú zsinati szóhasználat azonban nemcsak az új-szövetségi, hanem a patrisztikus és a középkori teológia terminológiájának is örököse. Órigenész magát Krisztust nevezi a megtestesült evangéliumnak evidens értelemben, s arról beszél a János-kommentárjában, hogy az Üdvözítő minden tette evangélium.<sup>26</sup> Irenaeus pedig a négyesformájú egyetlen evangéliumról szól, melyet a Szentlélek az apostolok szívébe írt.<sup>27</sup> Aquinói Tamás az evangélium törvényéről tanított.<sup>28</sup> A szentírási és a hagyománybéli szóhasználatához való csatlakozáson túl a zsinat az evangélium szó egyes számú alakjával nyilván utal a reformátorok törekvésére is. Luther az evangélium szót a páli értelemben egyes számban használta, a kegyelemből, hit általi megigazulás és bűnbocsánat örömhírét jelölte vele, szemben az ószövetségi törvény cselekedeteivel. Az ágostai hitvallás ugyancsak és következetesen ebben az értelemben alkalmazta az „evangélium” szót.<sup>29</sup> Amikor a zsinati dekrétum arról beszél, hogy az Egyháznak meg kell őriznie magának az evangéliumnak a tisztaságát, akkor voltaképpen a reformatori alapszándékot teszi magáévá. A Trienti zsinat éppen azért fogalmazza majd meg dekrétumait hit és erkölcs dolgában, hogy érvényt szerezzen az evangélium tisztaságának a tévtanítások kiszűrésével. A zsinat abban is egyetért Lutherrel, hogy a krisztusi evangélium, azaz Isten megtestesült és üdvözítő Igéjének megváltói műve az egyedüli és teljes forrása minden egyházi tanításnak és életnek. Trienti zsinat ilyen értelemben magának vallja a „solum evangelium” elvét, de nem a „sola scriptura” jelszavát.<sup>30</sup>

A *Sacrosancta* dekrétum fent idézett szövegének második állítása ugyanis arról szól, hogy ezt az evangélium egyetlen forrásából származó „igazságot és feyelmet (hanc veritatem et disciplinam) írott könyvek és íratlan tradíciók tartalmazzák (contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus)”. A zsinat tanítása szerint az egyetlen evangélium forrásából eredő üdvözítő igazság és életrend-szabály két csatornán keresztül jut el hozzánk, két egymástól különböző módon hozzáférhető számunkra: a bibliai szövegek írott és a tradíciók le nem írt formájában. A dekrétum állítja tehát, hogy a kánoni iratok mellett léteznek tradíciók, melyek tanúsítják és közvetítik az egyetlen evangéliumot. Hogyan jellemzi e tradíciókat a zsinati határozat? A dekrétum a tradíciókat elsődlegesen mint átadott objektív tartalmakat érti, hitre vonatkozó igazságokként és az egyházi életet szabályozó normákként, valószínűleg ezért használja a többszámú „traditiones” alakot. A tradíció, mint az átadás aktusa természetesen előfeltételezett, de háttérben marad. A zsinati felszólalásokban és dokumentumokban egyes számban is előfordul a „traditio” kifejezés, de ezekben az esetekben is az átadott tartalmak gyűjtőfogalmaként. A „le nem írt” (sine

<sup>26</sup> *Comm. s. Joh. I, VI, 33.*

<sup>27</sup> *Adversus haereses, III,4,2.*

<sup>28</sup> *Sth II-II, 106, prol.*

<sup>29</sup> *CA V, 2-3; XII,5; XV,4 stb.*

<sup>30</sup> SESBOÜÉ, B. – THEOBALD, CH., *Storia dei dogmi IV, La parola della salvezza XVI–XX secolo, 126.*



scripto) jelző tág jelentéssel bír, egyaránt utalhat az átadás szóbeli, példával történő és intézményes megvalósulási formáira. Olyan tradíciókról beszél a zsinat, melyek végső eredetük szerint isteniek, hiszen Krisztus tanításából vagy a Szentlélek diktálásából/indításából származnak. Apostoliak ezek a tradíciók, mert e tartalmak befogadásának és átadásának első alanyai az apostolok voltak – ezért használja a „*traditiones apostolorum*” kifejezést a dekrétum címe. Továbbá, csak olyan tradíciókról beszél a határozat, melyek az apostoloiktól kiindulva, szakadatlan folytonossággal megőrizve a katolikus Egyházban egészen a jelenig elérnek. Tanításából kizárja tehát azokat a tradíciókat, melyek részlegesek, helyiek vagy megszűntek az Egyház történelme során. Az apostoli eredettel való egység és időbeli folytonosság (*continua successione*) valamint az egyetemesség (*in ecclesia catholica conservatas*) tehát fontos jellemzői azoknak a tradícióknak, melyekről a zsinat szólni kíván. A dekrétum éppen csak általánosságban jelzi, hogy ezen apostoli tradíciók átadásának közege az Egyház, de nem részletezi, hogy kik, milyen felhatalmazással és milyen küldetéssel hordozói és alanyai az átadás aktusának. Összegezve megállapíthatjuk tehát, hogy bár a zsinat terminológiailag nem tesz különbséget pusztán egyházi tradíció és apostoli tradíció között, tartalmilag mégis csak ez utóbbiról kíván szólni megadva ennek néhány lényegi kritériumát: isteni eredet, apostoli átadás, egyetemesség, időbeli kontinuitás, hitre és fegyelemre vonatkozó tartalom. Az ezeknek a kritériumoknak megfelelő apostoli tradíciókról tanítja, hogy az evangélium egyetlen forrásából származó üdvözítő igazságokat és fegyelemre vonatkozó normákat tartalmaznak.<sup>31</sup> A zsinati aktákból tudjuk, hogy voltak olyan zsinati atyák, akik azt kívánták, hogy a dekrétum sorolja fel az apostoli tradíciókat. A viták végül azonban odavezettek, hogy a zsinat ezt mellőzte, és a határozat szövege még csak példát sem említ apostoli tradícióra. A zsinat kifejezett célja pusztán annak rögzítése volt, hogy a kánoni írások mellett léteznek olyan apostoli tradíciók, melyek közvetítik az üdvös hitigazságokat és életszabályokat. A későbbi határozatokban ugyanakkor már találunk konkrét hivatkozásokat apostoli tradíciókra; a zsinat például ilyennek említi a gyermekkereszttség, illetve az elhunytakért felajánlott szentmise gyakorlatát.<sup>32</sup>

Ezek után azonban felmerülhet bennünk a kérdés, hogy miként viszonyulnak egymáshoz a kánoni szent iratok és az apostoli tradíciók a zsinat szerint. Vajon a katolikus hit két önálló forrásának tekinti azokat, melyek tartalmilag kiegészítik egymást (illetve a tradíciók hozzáadnak valamit a Szentírás által tartalmazott hitigazságokhoz), vagy pontosan ugyanazt tartalmazzák hitre és életszabályra vonatkozóan csak más és más formában, az írott szó és az élő szó természetének különbsége szerint? Mindenekelőtt leszögezhetjük, hogy a zsinat ezzel a kérdéssel nem kívánt behatóan foglalkozni, még kevésbé dönteni róla. Az jól látható az aktákból, hogy a zsinati atyák nagy része úgy tekintett az apostoli tradíciókra, mint amelyek tartalmilag kiegészítik a kánoni iratokban tartalmazott hitigazságokat. Vallották, hogy vannak olyan hitre vagy gyakorlatra vonatkozó igazságok, melyeknek az ismeretforrása számunkra egyedül a tradíció. Erre utal többek között Del Monte pápai legátus és Cervini bíboros felszólalásaiban található „*partim-partim*” (részben-részben) visszatérő szóhasználat. Del Monte megfogalmazása szerint: „egész hitünk az isteni kinyilatkoztatásból származik; az Egyház ezt a kinyilatkoztatást közvetítette

<sup>31</sup> Uo. 126–128.

<sup>32</sup> „*Propter hanc enim regulam fidei ex traditione apostolorum etiam parvuli ...*”. *Decretum super peccato originali*, can. 4. (V. sessio, 1546. 6. 17.), in COD III, 666, 35. .... *sed et pro defunctis in Christo, nondum ad plenum purgatis, rite iuxta apostolorum traditionem offertur*”. *Doctrina et canones de sanctissimo missae sacrificio*, cap. 2. (22. sessio, 1662. szept. 17), in COD III, 734, 5.



számunkra, részben (partim) az Írások által, melyek az Ó- és az Újszövetségben találhatóak, és részben (partim) a kézzől kézre való egyszerű átadás révén.”<sup>33</sup> Hasonlóképpen szólt Cervini bíboros: „Ő (Jézus) nem írásban, hanem szóban, nem papírra, hanem a szívekbe ültette el evangéliumát, ahogyan egykor maguk a próféták előre megmondták. Ez az, amit új szövetségnek hívunk. A Krisztustól származó dolgok közül némelyeket írásba foglaltak, másokat az emberek szívében hagytak.”<sup>34</sup> Az bizonyos, hogy a Tridenti zsinat utáni katolikus teológia meghatározó képviselői is (Melchior Cano, Petrus Canisius, Bellarmin Róbert) a tartalmi kiegészítés viszonyát vallották Szentírás és apostoli tradíciók között. Ugyanakkor a Tridenti zsinaton hallatták hangjukat olyan teológusok is, akik a Szentírás tartalmi elégségességét vallották és a tradíciókat ennek megfelelően értelmezték (Bonuccio, Nachianti, Lunello, Lejay, Seripando).

A *Sacrosancta* dekrétum értelmezését illetően a 20. században új szempontok jelentek meg. A teológiai vitákban H. Lennerz a bevett kontroverzteológiai és újszolasztikus álláspontot védelmezte a tradíció tartalmi kiegészítő jellege mellett érvelve.<sup>35</sup> Vele szemben J. S. Geiselmann arra a tényre hívta fel a figyelmet, hogy a zsinati tárgyalások során megváltoztatták az eredeti szövegtervezetet, amennyiben az eredeti „partim-partim” (részben-részben) megfogalmazási módot a végső szövegben az egyszerű „et” kötőszóval helyettesítették. Ez a módosítás a szervita generális, Angelo Agostino Bonuccio javaslatára történt, aki tiltakozott a „partim-partim” megfogalmazás ellen, és azt állította, hogy „Minden evangéliumi igazság írásba lett foglalva, nemcsak részben”.<sup>36</sup> Geiselmann ebből azt a következtetést vonta le, hogy a tudatos szövegváltoztatás azzal a szándékkal történt, hogy elkerüljék a hitigazságokra vonatkozó két önálló ismeretforrás feltételezését, s ezért alkalmazták végül a semleges „és” kötőszót a „részben-részben” helyett. Ez azt is jelenti, hogy nem kötelező követni a zsinat utáni bevett „két forrás” értelmezést. A zsinati szöveg keletkezésének történetét figyelembe véve, megvan a létjogosultsága annak az értelmezésnek is, mely a kánoni iratok és apostoli tradíciók között csak modalitásbeli különbséget lát, nem a tartalmi kiegészítés viszonyát.<sup>37</sup> Egy harmadik típusú értelmezés egyetért Geiselmann azon állításával, hogy a Trienti zsinat voltaképpen eltekint a tradíciók és a Szentírás tartalmi szempontú viszonyának meghatározásától, s így meglehet a létjogosultsága annak az értelmezésnek, mely szerint a Szentírás tartalmilag elégséges és a tradíciónak a Biblia értelmezésében van mértékadó szerepe. Az érvelés tekintetében azonban az ehhez a csoporthoz sorolható dogmatörténészek között is vannak különbségek. Johannes Beumer például feltárja Geiselmann érvelésének gyenge pontjait rámutatva arra, hogy a „partim-partim” helyettesítése az „et” kötőszóval nem feltétlenül rendelke-

<sup>33</sup> CTA I, 30. Idézve in: TAVARD, G.-H., *Écriture ou Église? La crise de la Réforme*, Cerf, Paris 1963, 287.

<sup>34</sup> CTA I, 484–485. Cervini egy másik, ehhez hasonló megfogalmazása szerint hitünk három princípiuma és fundamentuma közül a második „az evangélium, melyet Krisztus ültetett el, nem ‘pergamenre’, hanem a ‘szívekbe’, s melyből az evangélisták később néhány elemet írásba foglaltak, míg sok más a hívők szívére bízva maradt”. CTA V, 11.

<sup>35</sup> Lennerz a szóbeli hagyomány fogalma, a zsinati atyák levelezésének szóhasználatát, valamint a zsinat későbbi dekrétumainak apostoli tradíciókra hivatkozó szövegei és a katolikus kontroverzteológusok írásai alapján érvelt. Vö. LENNERZ, H., *Notulae Tridentinae*, in *Gregorianum* 27 (1946) 136–144; *Scriptura Sola?*, in *Gregorianum* 40 (1959) 38–53.

<sup>36</sup> „Omne veritatem evangelicam scriptam esse, non ergo partim.” CT I, 525, 18. Hasonló értelemben nyilatkozott Nachianti püspök: „Nemo enim ignorat, contineri in sacris libris omnia ea, quae ad salutem pertinent”. CTA V, 18, 28.

<sup>37</sup> GEISELMANN, J. R., *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nichtgeschriebenen Traditionen. Die mündliche Überlieferung*, (hrsg. Schmaus, M./Kaiser, Ch.), München 1957, 123–232.



zik azzal a nagy jelentőséggel, melyet Geiselmannt tulajdonított neki.<sup>38</sup> Beumer ugyanakkor hangsúlyozza, hogy bizonyíthatóan a zsinat szándéka nem arra irányult, hogy a tradíciók tartalmi viszonyát meghatározza a Szentírás, hanem arra, hogy ismeretforrás értéküket kimondja a hit és éle szabály tekintetében. Ezért túl sokat olvasnak ki a dekrétumból azok, akik azt állítják, hogy a zsinat a tradícióknak a Szentírást tartalmilag kiegészítő természetéről határozott.<sup>39</sup> B. Sesboüé is vallja a kétféle interpretáció elvi lehetőségét, és felhívja a figyelmet arra, hogy a Tridenti zsinaton meghatározó jelentőségű teológusok (Seripando, Lunello, Lejay) vallották a kánoni iratok és tradíciók közötti modalitásbeli különbséget. Eszerint a tradíciók nem mások, mint a Szentírás, illetve az evangélium értelmezései. Mind a szent iratok, mind az apostoli tradíciók a hit teljességét közvetítik számunkra, csak két különböző módon. Így mondható, hogy a Szentírás minden kinyilatkoztatott igazságot tartalmaz, melynek a tradíciók eleven és közösségi értelmezését adják.<sup>40</sup> Ugyanezt a nézetet vallja Y. Congar, aki úgy látja, hogy Geiselmannt kutatásai saját álláspontját támasztják alá.<sup>41</sup> A kiváló francia teológus Isten kegyelmi működését véli felfedezni abban, hogy a dekrétum végleges szövege nem két forrásról beszél, hanem az egy evangéliumi forrásnak két közvetítési módozatáról.<sup>42</sup> Congar arra is felhívja a figyelmet, hogy amikor az ókori egyházatyák szóbeli, vagy le nem írt tradíciókról beszélnek, akkor ezeken sohasem valamiféle olyan hitcikkelyt értenek, ami tartalmilag a szentírási tanítástól teljesen különböző hitigazság lenne. E tradíciók tartalmilag közvetlenül a liturgia, a kultusz, a keresztény élet, a nevelés gyakorlatára vonatkoznak és valamilyen formában mindig kapcsolódnak a Szentírásban tanúsított kinyilatkoztatáshoz (negyven naps böjt húsvét előtt, keresztvetés, a kereszttség és Eucharisztia ünneplésének módja, epiklézis stb.). Természetesen ezeknek a tradíciókban meglévő gyakorlatoknak megvannak a hitbeli alapjai, tartalmi és következményei, mint pl. a keresztégi hitvallásnak, a csecsemőkereszttségnek, a halottakért végzett imának vagy az eretnekségből érkező emberek Egyházba történő felvételének. E tradíciók azonban önmagukban nem annyira hitbeli tanítások, mint inkább tanbeli viták vagy katekézisek alkalmából adott gyakorlati útmutatások az evangélium szerinti keresztény magatartásról vagy egyházi életről. Nem szóban átadott titkos hitigazságok, hanem az Egyház belső nyilvánossága számára ismert, a liturgikus ünneplésben vagy az egyházi élet normáiban tárgyiasult és intézményesült értelmezései az evangéliumnak.<sup>43</sup> Ezek a megállapítások érvényesek a Trienti zsinat tradíciófelfogására is. A zsinati megbeszéléseken vagy a zsinati dokumentumokban említett példák a tradíciókra ilyen típusú liturgikus-fegyelmi rendre, s a bennük közvetetten kifejeződő hittartalmakra vonatkoznak.<sup>44</sup>

<sup>38</sup> Beumer felhívja a figyelmet arra, hogy a „partim-partim” jelentése nem feltétlenül szűkíthető le a tartalmilag kettéválasztó részben-részben értelemre, hanem adott kontextusban jelenthet valami olyasmit is, mint „nemcsak-hanem” vagy „mind-mind”. Annál is inkább, mert a „partim-partim” formulát tartalmazó szöveg Szent Baszileiosz (vagy Pseudo-Dionüszisz) írásából vett idézet latin fordítása, így önmagában nem feltétlenül hangsúlyos a dekrétum szövegtervezetében. Ráadásul tudni lehet azt is, hogy Seripando ágostonos generális is használta a „partim-partim” formulát, noha kifejezetten és következetesen vallotta a Szentírás elégségességét. BEUMER, J., *Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle*, in *Handbuch der Dogmengeschichte I, Das Dasein im Glauben* (szerk. Schmaus, M./Grillmeier, A.), Herder, Freiburg–Basel–Wien 1962, 83.

<sup>39</sup> Uo. 81–82; 84.

<sup>40</sup> SESBOÜÉ, B. – THEOBALD, CH., *Storia dei dogmi IV, La parola della salvezza XVI–XX secolo*, 130–131.

<sup>41</sup> CONGAR, Y., *Tradition und Kirche*, Aschaffenburg 1964, 42.

<sup>42</sup> CONGAR, Y., *Die Tradition und die Traditionen*, I, 204.

<sup>43</sup> CONGAR, Y., *Tradition und Kirche*, 38–39.

<sup>44</sup> Például a szentmise kánonjáról ezt tanítja a zsinat: „E kánon ugyanis magának az Úrnak a szavaiból, az apostoli hagyományokból és a szent pápák kegyes intézkedéseiből áll.” DH 1745. Hasonlóan apostoli tanításból és ha-



Végül a *Sacrosancta* dekrétum harmadik fő állítása, hogy a katolikus egyház mind az ó- és újszövetségi Szentírás összes könyveit, mind a hitre és erkölcsökre vonatkozó tradíciókat „a jámborság egyenlő érzületével és megbecsüléssel fogadja és tiszteli (*pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur*)”. A „pietas” latin kifejezés a görög „euszebeia” szót akarja visszaadni, melyet a zsinat Nagy Szent Baszileiosznak *A Szentlélekről* című írásából vesz át. A kappadókiai atya a szóban forgó helyen arról beszél, hogy „az Egyházban őrzött rendelkezések és ígéhirdetések közül némelyek írott tanításból, mások az apostolok tradíciójából (ἐκ τῆς τῶν ἀποστολῶν παραδόσεως) hagyományozódtak ránk a misztériumban. Ezek mind egyenlő érvényűek az istentisztelet szempontjából (προς την εὐσεβειαν).”<sup>45</sup> Congar hangsúlyozza, hogy az *euszebeia* értelmét visszaadó *pietas* kifejezés azt a teljes nagybecsülést és bizalmat magában foglaló magatartást jelenti, mellyel az embernek viseltnie kell mindaz iránt, ami üdvösségre vezet vagy azt szolgálja (vö. 1Tim 4,8).<sup>46</sup> Nos, mind a kánoni iratok, mind a le nem írt apostoli tradíciók ilyenek. A zsinati akták tanúsága szerint heves vitákat váltott ki az a gondolat, hogy egyenlőképpen, ugyanazzal a vallásos érzülettel kellene tisztelni és elfogadni a tradíciókat mint a kánoni könyveket. Hogyan lehetne ugyanarra a szintre helyezni az írott evangéliumokat és a liturgikus tradíciókat?<sup>47</sup> A felszólalók közül többen az apostoli és az egyházi tradíciók közötti különbségtételt sürgették. Worcester püspöke azzal érvelt, hogy a tradíciók és a szent könyvek nem rendelkezhetnek ugyanazzal a tekintéllyel, hiszen az Egyház más és más módon viszonyul egyikhez és másikkhoz; a szükségleteknek megfelelően megváltoztathat, sőt megszüntethet tradíciókat, de nem változtathatja vagy szüntetheti meg a szent könyveket.<sup>48</sup> A kritikák ellenére végül megszavazták a *pari pietatis affectu ac reverentia* kifejezés használatát, mely így megmaradt a dekrétum végső szövegében. Azzal érveltek a szöveg szerkesztői, hogy a szent könyvekhez hasonlóan a nem írott tradícióknak is végső soron isteni eredete van, magától Krisztustól származnak és a Szentlélek indítására adták át az apostolok. Az indoklásból világos, hogy nem akármilyen egyházi tradíciókról van szó, hanem csak azokról, melyek a dekrétum előző kijelentésében megfogalmazott kritériumoknak megfelelnek és az apostolok tradíciójának tekinthetők.

#### MEGJEGYZÉSEK A SACROSANCTA DEKRÉTUM TANÍTÁSÁHOZ

A szent könyvek és az apostoli tradíciók elfogadásáról szóló zsinati határozatot összességében – fogalmazhatunk így – egyfajta minimalista szemlélet jellemzi. A zsinat mindössze azt a minimum-kijelentést teszi, hogy léteznek apostoli tradíciók az Egyházban,

gyományból származtatja a szentmise szertartásának különböző mozzanatait (DH 1746), vagy azt a szokást, hogy a hittanulók az Egyháztól kérik a hitet (DH 1531). A zsinat többször együtt említi az evangéliumot/Szentírást és az apostoli tradíciókat (a szent atyák tanítását illetve a zsinatokat is néha említve), mint az Egyház hitének és liturgikus életének alapjait (vö. DH 1520, 1600, 1695, 1750 1766, 1800, 1807).

<sup>45</sup> *De Spiritu Sancto*, 66. NAGY SZENT BASZILEIOSZ, *A Szentlélekről*, in Vanyó László (szerk.), *A kappadókiai atyák. Ökumenizmus irók 6.*, SZIT, Budapest 1983, 145. A magyar fordítást némileg módosítva hozzuk. Az eredeti görög mondat így hangzik: ἄπερ ἀμφοτέρα την αὐτην ἰσχυν ἔχει προς την εὐσεβειαν. A latin fordítás ezt a következőképpen adta vissza: „quorum utraque vim eadem habent ad pietatem”.

<sup>46</sup> CONGAR, Y., *Die Tradition und die Traditionen*, Bd. I, 200.

<sup>47</sup> Nacchianti püspök egyenesen pogány dolognak mondta ugyanolyan vallásos tiszteletben részesíteni János evangéliumát és a kelet felé történő imádkozás hagyományát. CTA V, 70.

<sup>48</sup> CTA V, 41. Idézzé in: SESBOÜÉ, B. – THEOBALD, CH., *Storia dei dogmi IV, La parola della salvezza XVI–XX secolo*, 131.



melyeket ugyanaz a vallásos tisztelet illeti, mint a kánoni írásokat. A Trienti zsinat pusztán ezt a tanítást rögzíti határozottan. A zsinat nem foglalkozik a következő alapkérdésekkel: (1) kik a hordozói és milyen tekintéllyel az apostoli tradícióknak; (2) melyek az apostoli tradíciók az Egyházban; (3) mi az értékük a nem apostoli, egyházi tradícióknak; (4) hogyan viszonyul egymáshoz Szentírás és apostoli tradíció; (5) milyen viszonyrendszerként írható le a Szentírás, a tradíció és a Tanítóhivatal közötti kapcsolat.<sup>49</sup> A zsinat ezeknek a kérdéseknek a megválaszolásához legfeljebb néhány alapszempontot kínál, nem pedig kifejtett és részletes tanítást. Így például, noha nem foglalkozik a magisztérium-Szentírás-tradíció összefüggésrendszerének kifejtésével, mégis azzal, ahogyan ténylegesen pozicionálja önmagát a zsinat a tradícióhoz és a Szentíráshoz való viszonyában, lényegi szempontokat ad e kérdés megválaszolásához. Amint láttuk, a zsinat mint magisztérium egyfelől aláveti önmagát a hitvallás, a kánoni könyvek és az apostoli tradíciók tekintélyének, zsinórmértékként elfogadva azokat tanítása számára. Másfelől, önmagát mint a magisztérium hivatalos szervét úgy fogja föl, mint az előbb említett tekintélyek hiteles, a Szentlélek által vezetett értelmezőjét. Ezt a zsinati önfelfogást fejezik ki az egyes dekrétumok bevezetőjében ismételten szereplő olyan állandósult formulák, mint „A szent, egyetemes és általános zsinat, a Szentlélek által egybegyűjtve...”<sup>50</sup>. Amint utaltunk rá, a Trienti zsinat nem sorolja fel az apostoli tradíciókat és nem határozza meg egzakt módon az apostoli és az egyházi tradíciók különbségét. Az egyes dekrétumaiban azonban általánosságban vagy egészen konkrétan, alkalomszerűen mégis csak utal kifejezetten apostoli tradíciókra. Emellett fokozatbeli különbségeket is jelez arra vonatkozóan, hogy egy-egy tanbeli vagy liturgikus tradíció milyen kötelező érvénnyel bír, s a hívők részéről milyen vallásos magatartást követel. Így a dekrétumok különbséget tesznek az üdvösséghez mindenki számára szükséges, vagy csak hasznos, illetve helyes és lehetséges tradíciók között.<sup>51</sup> Más esetekben pedig kifejezetten tanítja, hogy az Egyháznak kompetenciája van a tradíció bizonyos tartalmainak aktív formálására, noha e tevékenységének megvannak a határai. Mindez előfeltételezi, hogy különbség van egyházi és apostoli tradíció között, bár az egyházi tradíció az apostoliból nő ki, annak változékony továbbértelmezését jelenti és minden korban az üdvösség szolgálatában áll.

<sup>49</sup> Johannes Beumer is említi néhány meg nem tárgyalt kérdést a fent felsoroltak közül. BEUMER, J., *Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle*, 87–88.

<sup>50</sup> A zsinat dogmatikus határozatainak bevezetőjében ismételten a következő formulákkal találkozunk: „Sacrosancta Tridentina synodus in Spiritu sancto legitime congregata” (COD 660,15); „Haec sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina synodus in Spiritu sancto legitime congregata” (COD 662,5; 663,5; 663,15; 665,30; 671,5 stb.); „Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus ..., etsi in eum finem non absque peculiari Spiritus Sancti ductu et gubernatione convenit” (DH 1635).

<sup>51</sup> A szentek emlékezetére és tiszteletére bemutatott szentmiséről például azt tanítja a zsinat, hogy ez az évszázadok alatt az Egyháznak olyan szokása volt, mely helyes, és ennek kétségbevonását és tagadását elutasítja (DH 1744; 1755). Erről az egyházi gyakorlatról nem állítja sem az apostoli eredetet, sem azt, hogy az üdvösséghez feltétlenül szükséges. Az egyházi rend hét fokozatával kapcsolatban is csupán annyit állapít meg általánosságban, hogy az Egyház kezdetétől ismeretesek ezek a rendek és bevezetésük illő volt az Egyház rendezettebb elosztásához (DH 1765). Itt sincs szó mind a hét fokozatra vonatkozóan apostoli eredetről vagy üdvösséghez feltétlenül szükséges mivoltáról. A bűcsúkkal kapcsolatban is úgy fogalmazz, hogy a Krisztustól adott bűcsüengedélyezés hatalmával az Egyház a legrégebb időktől (antiquissimis etiam temporibus) kezdve élt, s az mivel igen-igen üdvös a keresztény nép számára (christiano populo maxime salutarem), azért meg kell tartani (DH 1835). Hasonlóképpen jó és hasznos (bonum atque utile esse), az Egyháznak a keresztény vallás ősidejétől fogva elfogadott gyakorlatának (usum a primaevis christianae religionis temporibus receptum) minősíti a szentek segítségül hívásának, a szentképek és az ereklyék tiszteletének a gyakorlatát (DH 1821). Ebben az esetben sincs szó az üdvösséghez feltétlenül szükséges vagy kifejezetten apostolinak nevezett tradícióról.



A *Sacrosancta* dekrétum minimumra törekvő célkitűzése érthető, ha figyelembe vesszük, hogy a zsinat alapvető és általános szándéka a protestánsok által vitatott minden teológiai területen a szükséges katolikus minimum védekező jellegű megfogalmazása volt. Másfelől az is indokoltá tette a pusztán minimumra törekvést, hogy a katolikus teológián belüli is véleménykülönbségek mutatkoztak a fenti kérdésekre adott válaszokban. A protestáns felfogással szembeni határok kijelöléshez elengedhetetlenül szükséges, ám ugyanakkor elegendő is volt a zsinat részéről a katolikus tanbeli konszenzus elérése és felmutatása alapkérdésekben. A fenti kérdéseket illetően a zsinat bölcsen nem kívánt hivatalos tanítást adni, hanem a további teológiai kutatás, viták és a későbbi magiszteriális döntésekre hagyta azok megválaszolását. Végül a zsinat minimumra törekvése a protestáns teológiával folytatott vita/párbeszéd szempontjából két megállapításra ad lehetőséget. Egyfelől a minimalizmus értékelhető úgy, hogy a Trienti zsinat nem vette kellően komolyan a reformatori teológia tapasztalatát, kritikáját és érveit a tradíciókkal és a magiszteriummal kapcsolatban, hiszen számos jogos kérdésre nem adott választ a zsinati dekrétum.<sup>52</sup> Ebből a szempontból tekintve úgy tűnik, hogy a zsinati tanítás elsősorban, sőt kizárólag „befelé” szóló tanítás, címzettjei a katolikus hívők, célja a katolikus identitás-erősítés. Másfelől azonban a minimalizmus úgy is értékelhető, hogy a zsinat „tanbeli önkorlátozása” tág teret nyit a katolikus teológia számára a nyitott kérdések megvitatására a protestáns kritikákkal is számot vetve.

A zsinat utáni katolikus kontroverzteológia kialakított egy olyan évszázadokon keresztül érvényesülő értelmezési típust a nyitva hagyott kérdésekről, melynek elsődleges célja a katolikus identitás-erősítés volt. Az I. Vatikáni zsinat *Dei Filius* és *Pastor aeternus* kezdetű dogmatikus konstitúciója részben azzal az igénnyel született meg, hogy a Tridentinum által nyitva hagyott kérdéseket megválaszolják, a Trienti zsinat utáni értelmezés nyomán. A II. Vatikáni zsinatnak az isteni kinyilatkoztatásról szóló *Dei Verbum* kezdetű dogmatikus konstitúciója az értelmezési folyamatnak az a döntő jelentőségű újabb állomása, mely mindaddig a legfelső tanítói tekintéllyel és a legátfogóbb perspektívában tárgyalta a kinyilatkoztatás–Szentírás–tradíció–magiszterium–Egyház összefüggésrendszerének kérdéseit, figyelembe véve a protestáns teológia integrálható szempontjait is. *Dei Verbum* konstitúció tudatosan kapcsolódik a *Sacrosancta* dekrétum tanításához, de azzal az igénnyel, hogy az Egyház önértelmezésének szélesebb horizontján válaszolja meg a Tridentinum által nyitva hagyott kérdéseket.<sup>53</sup> Ennek elemzése és összevetése a Trienti zsinat tradícióértelmezésével külön vizsgálódást igényelne. Mindenesetre az biztos, hogy az értelmezési folyamat a *Dei Verbum* konstitúcióval sem zárult le. Az olyan alacsonyabb szintű magiszteriális megnyilatkozások erre a tanúbizonyosságok, mint *Szentírásmagyarázat az Egyházban* vagy a *Verbum Domini* dokumentumok.<sup>54</sup> Remélhetőleg a tradíció árnyaltabb értelmezéséhez és szerepének megfelelő értékeléséhez hozzájárulhat az ökumenikus párbeszéd is, mely tovább tisztázhatja és közelítheti egymáshoz a katolikus és protestáns ismeretelméleti álláspontokat.

<sup>52</sup> MEYER, H., *Die ökumenische Neubesinnung auf das Überlieferungsproblem*, in *Versöhnte Verschiedenheit*, 209–212.

<sup>53</sup> ROTA, G., *Il Concilio Vaticano II e la Tradizione: i punti nodali di un dibattito*, in *Teologia* 37 (2012) 415–449. A szerző utal Ratzinger megfogalmazására, mely szerint a II. Vatikánium olyan újraolvasását adja a Trienti és az I. Vatikáni zsinat szövegeinek, mely túlnyúlik ezeken a szövegeken. Vö. RATZINGER, J., *Kommentar zur Dogmatischen Konstitution „Dei Verbum“ über die göttliche Offenbarung*, in *LThK.E, Das Zweite Vatikanische Konzil*, Bd. II, Herder, Freiburg–Basel–Wien 1966, 521.

<sup>54</sup> PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG, *Szentírásmagyarázat az Egyházban*, Vatikán 1993; XVI. BENEDEK PÁPA, *Verbum Domini*, apostoli buzdítás, Vatikán 2010.

## Az egyetemes és partikuláris zsinati fegyelem befolyása a magyar zsinati jogalkotásra a 11–13. században\*

### BEVEZETÉS

Az egyházi intézményrendszerben a 2. század második felétől működő zsinat intézményi formája, az ókori görög jogból ismert és a Római Birodalom keleti felében tovább élő *koinon*, illetve a birodalom nyugati tartományában évente összehívott polgárgyűlések, a *concilia provinciarum* mintájára szerveződött. A zsinatokon az adott területhez tartozó püspökök gyűltek egybe az egyház fontosabb ügyeinek megtárgyalására.<sup>1</sup> Ilyen kiemelkedő kérdések voltak a különböző tévtanítások, eretnekségek vagy liturgikus jellegű kérdések (vö. a húsvét időpontjának meghatározása). A birodalmon belüli szabadság elnyerésével egyre gyakoribbá váltak azok a zsinatok, amelyek egy-egy tartományra terjedtek ki (pl. Afrika, Gallia, Hispánia) és leginkább fegyelmi vagy dogmatikai problémákra keresték a választ. A Rómába összehívott zsinatok kezdettől fogva az érdeklődés középpontjában álltak, nemcsak a város politikai jellegéből, hanem Róma püspököknek, a pápának kiemelkedő helyzetéből (vö. primátus), továbbá a zsinatokon tárgyalt problémák jelentőségéből és a résztvevők összetételéből fakadva. Olyan zsinatokról is tudunk, amelyek több tartományt öleltek fel. Ezek a tartományok nem feltétlenül képeztek egy közigazgatási egységet. Voltak olyan zsinatok is, amelyek az egész keleti birodalomrészt, illetve az egész nyugati birodalomrészt képviselték, mint például a 314-ben megtartott Arles-i Zsinat. Jóval későbből, Nagy Károly uralkodásának legvégéről ismerjük azt az öt zsinatot, amely mint *super statu ecclesiarum corrigendo*, 813-ban ülésezett (vö. Arles, Chalon-sur-Saône, Mainz, Reims, Tours) és a Karoling Birodalmon belüli reformintézkedések összehangolásának volt szentelve.<sup>2</sup> A legmagasabb szintet azonban az úgynevezett egyetemes zsinat képezte (*szünodosz oikumeniké*), amely az egész egyházra vonatkozóan hozott normatív szabályokat. A püspökök testülete mind a mai napig, nem függetlenül, hanem a római pápával együtt, ezen az intézményen keresztül gyako-

\* Készült a TÁMOP 4.2.1 és az OTKA K 106300 program keretében, elhangzott Rómában 2013. március 14-én.

<sup>1</sup> A zsinat intézményéhez vö. ERDŐ P., *Az ókeresztény kor egyházfegyelme* (Ókeresztény írók 5), Budapest 1983, 21–27.

<sup>2</sup> IMBERT, J., *Les temps Carolingiens (741–891). L'Église: Les institutions* (Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident V/I), Paris 1994. SZUROMI SZ. A., *Egyházi intézménytörténet* (Bibliotheca Institutii Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae I/4), Budapest 2003, 62–66.



rolja ünnepélyes módon az egész egyháza szóló hatalmát, mint legfőbb egyházi hatóság.<sup>3</sup> Az első egyetemes zsinatokat a Római Birodalom keleti felében tartották, ezeken a pápa nem személyesen, hanem általában legátusai útján képviseltette magát. Azonban a zsinat és határozatainak egyetemes tekintélye már ekkor is alapvetően függött a római pápa jóváhagyásától. A 10–11. században nem került összehívásra egyetemes zsinat; az utolsó – a IV. Konstantinápolyi Zsinat – 869–870-ben ülésezett.<sup>4</sup> A Lateránban megrendezett zsinatok sora (I–IV. Lateráni Zsinat) jelenti tehát a Nyugaton összehívásra került egyetemes zsinatok első nagy egységét, 1123 és 1215 között. Ezek a IV. Lateráni Zsinatot megelőzően alapvetően a simóniával, a *treuga Dei*-vel, a szentségkiszolgáltatás feltételeivel, az egyházi hivatalok adományozásával; a celibátussal, a kánoni választással, az uzsoraszedéssel, a bajvívással, egyes tévtanításokkal; a pápaválasztással, a szent rend püspöki fokozatának elnyerésével, illetve a székesegyházi oktatással foglalkoztak.<sup>5</sup> Látható, hogy a IX. egyetemes, vagyis az I. Lateráni Zsinat megtartására csak a Wormsi Konkordátumot (1122) követő évben került sor.<sup>6</sup> Az egyetemes zsinat összehívási joga ekkorra a pápát illette meg. A megszavazott zsinati határozatok is a pápa elé kerültek megerősítésre. Szavazati joguk az egyetemes zsinatokon a kardinálisoknak (bíborosoknak) és a püspököknek volt, míg az apátok, prelátusok és egyes egyháztágok tanácsadói joggal rendelkeztek. Hozzájuk hasonlóan tanácsadói joggal vehettek részt pápai szolgálatban, vagy püspöki megbízásban álló szerzetesek, továbbá világi fejedelmek, vagy más kimagasló hivatalt betöltő laikusok.

Az egyetemes zsinatokkal, azok tekintélyével és rendelkezésük hatályossági körével összehasonlítva az ún. regionális zsinatok lehettek egy egyházmegyére, ill. egy tartományra kiterjedők, és lehettek egy egész országra vonatkozók, úgynevezett nemzeti zsinatok.<sup>7</sup> A 11. században nagy problémát jelentett ez utóbbi zsinatoknak a függetlensége, hiszen az uralkodók komoly befolyást gyakoroltak a zsinatok összehívására, folyamatára és a meghozott határozatok kihirdetésére, valamint azok társadalmon belüli jogkövetkezményeire. Sőt, számos zsinat – különösen akkor, ha az uralkodó is részt vett az ülésen – állami ügyekben is intézkedett. Erre jó példa Magyarországon a Szabolcs Zsinat (1092) és az I. Esztergomi Zsinat (1100). A hazai zsinati gyakorlatban a Kálmán király uralkodásának idején tartott 1112. évi II. Esztergomi Zsinat, amely Kálmán király második törvénykönyve néven maradt ránk, már mutatja az egyházi törvénykezés függetlenedését, illetve az erősödő szentszéki befolyás által hozott reformok elfogadását. Azt is meg kell jegyeznünk, hogy néhány németalföldi és Itáliában tartott zsinat nagy hatással volt az egész európai zsinati törvényhozásra, illetve az egyházi reformok elterjesztésére. Itt kifejezetten két zsinatra szeretnénk utalni: az 1089. évi Melfii és az 1099. évi Római Zsinatra.<sup>8</sup>

<sup>3</sup> *Conc. Vaticanum II, Sessio V* (21 nov. 1964) *Const. dogmatica de ecclesia* (Lumen gentium): *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna 1973.<sup>3</sup> (továbbiakban: COD) 849–900: LG 22b; *Nota explicativa praevia* 4; valamint *Christus Dominus* 4. Vö. ERDŐ P., *Egyházjog* (Szent István Kézikönyvek 7), Budapest 2005.<sup>4</sup> 215–216. Az egyetemes zsinat intézményének 12–14. századi értelmezéséhez vö. SIEBEN, H. J., *Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters* (847–1378) [Konziliengeschichte B], Paderborn 1984, 232–276.

<sup>4</sup> COD 157–186.

<sup>5</sup> Vö. MOLLAT, M.–TOMBEUR, P., *Les conciles Latran I a Latran IV. Concordance, Index, Listes de fréquence, Tables comparatives* (Conciles Oecuméniques Médiévaux I), Louvain 1974.

<sup>6</sup> COD 187–194.

<sup>7</sup> ERDŐ P., *Az egyházmegyei zsinat intézménye a történelemben*, in ERDŐ P., *Egyházjog a középkori Magyarországon*, Budapest 2001, 19–24, különösen 19–22.

<sup>8</sup> SZUROMI SZ. A., *Az első három Esztergomi Zsinat és a magyarországi egyházfegyelem a XII. században*, in Magyar könyvszemle 115 (1999/4) 377–409, különösen 379, 398.

## I. MAGYARORSZÁGI ZSINATOK ÉS EGYETEMES KÁNONGYŰJTEMÉNYEK

A 11–12. SZÁZADBAN

A 12. században a gregoriánus reformok végképp gyökeret vertek Európa-szerte. Ez elsősorban annak a nagyszámú zsinatnak köszönhető, melyeket pápai szándékra, vagy sokszor a pápa személyes küldöttjének, legátusának jelenlétében tartottak.<sup>9</sup>

Tíz évvel VII. Gergely pápa (1073–1085) halála után, 1095-ben, Kálmán (1095–1116) került a magyar trónra, akihez már 1096. július 27-én levelet intézett II. Orbán pápa (1088–1099).<sup>10</sup> A Szentszéknek Odiló, cluny-i apát jóvoltából kedvező információk álltak a rendelkezésére az újdonsült magyar királyról.<sup>11</sup> Ennek tükrében úgy tűnt, hogy Magyarországon megindulhat a gregoriánus szellemű átalakulás. Az I. Esztergomi Zsinat rendelkezései azonban nem teljesen ezt támasztják alá, hiszen több olyan zsinati kánonnal találkozunk, amelyek a reform irányvonalával ellentétes álláspontot képviselnek (vö. celibátus, házasság).

Az I. Esztergomi Zsinat összehívásának pontos dátuma mindmáig kérdéseket vet fel. Mind a Závodszy Levente által alátámasztott 1100-as,<sup>12</sup> mind a legutóbb Thoroczkay Gábor által kifejtett 1104/1105-ös évszám mellett meggyőző érvek szólnak.<sup>13</sup> A zsinat kánonjainak nagy része összefüggésben áll a 9–11. századi, főleg német területen tartott zsinatokkal (813-as Mainzi Zsinat, 847-es Mainzi Zsinat, 863-as Wormsi Zsinat, 895-ös Triburi Zsinat, 1031-es Bourges-i Zsinat, 1095-ös Piacenzai Zsinat, stb.), de találunk olyan kánonokat is (ókori zsinatokról), melyeket minden bizonnyal a közkézen forgó egyházi joggyűjteményekből vettek át a zsinati atyák, vagy legalábbis azok ismeretéről tanúskodnak (vö. 55. és 70. kánon).<sup>14</sup> A korai magyar zsinatokon használt joggyűjtemény (joggyűjtemények) pontos azonosítása azonban komoly nehézséget jelent, hiszen a *Decretum Gratiani* (1140) előtti magyarországi kánonjogi irodalomról nagyon hiányos ismeretekkel rendelkezünk.<sup>15</sup> Mindazonáltal tudjuk, hogy ebben az időszakban térségünkben általánosan használták a VIII. századi *Collectio Dionysio-Hadriana*-t,<sup>16</sup> a több mint felében hamis anyagot tartalmazó és 847–852 között keletkezett *Decretales Pseudo-*

<sup>9</sup> Vö. DELARC, O., *Saint Gregorie VII et la reforme de l'Eglise au XI<sup>e</sup> siècle*, I–III. Paris 1889–1890. SZUROMI SZ. A., *Az első három esztergomi zsinat*, 89.

<sup>10</sup> JAFFÉ, P., *Regesta pontificum romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*. Ed. secundum curaverunt S. LOEWENFELD (JL: a. 882–1198), F. KALTENBRUNNER (JK: ?–590), P. EWALD (JE: a. 590–882), Lipsiae 1885 (repr. Graz 1956), JL 5662.

<sup>11</sup> BAUMGARTEN, F., *A Saint-Giulle-i apátság összeköttetései Magyarországgal*, in *Századok* 40 (1906), 389–411.

<sup>12</sup> ZÁVODSZKY L., *Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények és zsinati határozatok forrásai*, Budapest 1904. 95. JÁNOSI, M., *Az első ún. esztergomi zsinati határozatok keletkezési problémái*, in *Acta Universitatis Szegediensis. Sectio Historica* 83 (1986), 23–30.

<sup>13</sup> THOROCZKAY G., *Megjegyzések a Hartvik-féle Szent István-legenda datálásának kérdéséhez*, in PITI, F. (szerk.), „Magyaroknak eleiről” Ünnepi tanulmányok a hatvan esztendő Makk Ferenc tiszteletére, Szeged 2000. 569–591, különösen 575–576; vö. THOROCZKAY G., *Még egyszer a Hartvik-féle Szent István-legenda datálásáról*, in *Magyar könyvszemle* 121 (2005) 213–218. THOROCZKAY G., *Megjegyzések a Nyitrai és Pozsonyi Egyház korai történetéhez. Kálmán király I. törvénykönyve 22. cikkelyének szövegahagyományáról*, in THOROCZKAY, G., *Írások az Árpád-korról. Történeti és historiográfiai tanulmányok* (TDI Könyvek 9.), Budapest 2009, 89–107.

<sup>14</sup> SZUROMI SZ. A., *Az első három esztergomi zsinat*, 91.

<sup>15</sup> Vö. legújabbban: ERDŐ, P., *Codici medievali di diritto canonico in Ungheria*, in SZUROMI, SZ. A. (ed.), *Medieval Canon Law Collections and European ius commune* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/8), Budapest 2006, 11–31.

<sup>16</sup> STICKLER, A., *Historia iuris canonici latini. I Historia fontium*, Torino 1950. 107–108. GAUDEMET, J., *Les sources du droit de l'Eglise en Occident du II<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1985. 136. ERDŐ, P., *Die Quellen des Kirchenrechts* (Adnotationes in Ius Canonicum 23), Frankfurt am Main 2002, 72–73. Kiadása: PL LXVII, 135–230.



*Isidoriana*-t<sup>17</sup> és az 1008–1022 közé tehető *Decretum Burchardi Wormatiensis*-t.<sup>18</sup> A legutóbbi években végzett szövegkritikai elemzéseink a zsinaton előforduló kánonok szövegének tartalmát és szerkezetét is figyelembe véve, a felsorolt három gyűjtemény közül a *Decretum Burchardi* használatát valószínűsítik, amelyet jól mutat az I. Esztergomi Zsinat néhány meghatározó kánonjának a rokonsága a *Decretum Burchardi Wormatiensis*-ben található fejelemi anyaggal (Can. 8=BW 5. 46<sup>19</sup>; Can. 17=BW 3. 37<sup>20</sup>; Can. 19=BW 2. 235<sup>21</sup>; Can. 27=BW 8. 57<sup>22</sup>; Can. 30=BW 2. 21<sup>23</sup>; Can. 55=BW 9. 38<sup>24</sup>; Can. 66=BW 2. 160<sup>25</sup>).

<sup>17</sup> STICKLER, A., *Historia iuris*, 131–140. ERDŐ, P., *Die Quellen des Kirchenrechts*, 78–79; vö. FUHRMANN, H., *Einfluss und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen*, I–III (Monumenta Germaniae Historica, Schriften XXIV/1–3), Stuttgart 1972–1974, II, 334. Kiadása: HINSCHIUS, P. (ed.), *Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Anghirami*, Lipsiae 1863.

<sup>18</sup> VÖ. STICKLER, A., *Historia iuris canonici latini*, 154–158. ERDŐ, P., *Die Quellen des Kirchenrechts*, 88–90. HOFFMANN, H.–POKORNY, R., *Das Dekret des Bischofs Burchard von Worms. Textstufen – Frühe Verbreitung – Vorlagen*, (MGH Hilfsmittel 12), München 1991. WILL, L., *Die Rechtsverhältnisse zwischen Bischof und Klerus im Dekret des Bischofs Burchard von Worms. Eine kanonistische Untersuchung* (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 12), Würzburg 1992. Kiadása: PL CXL. 537–1090; vö. FRANSEN, G.–KÖLZER, TH. (Hrsg.), *Burchard von Worms, Decretorum Libri XX*, Aalen 1992.

<sup>19</sup> *Conc. Strig. I*, Can. 8: Si quis descriptas festivitates non feriaverit, eadem lege iudicetur [ZÁVODSZKY L., *Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények*, 19]; vö. BW 5. 46: Si quis ebrietatem vel voracitatem eucharistiam evomuerit, XL dies poeniteat: clerici, vel monachi, seu diaconi, XL dies poeniteant, presbyteri, LXX dies, episcopi XC. Si pro infirmitatis causa evomuerit, VII dies poeniteat. (Penitentiale Bedae) [PL CXL. 761].

<sup>20</sup> *Conc. Strig. I*, Can. 17: Ecclesia non consecratur, si dos et terra prius non dantur [ZÁVODSZKY L., *Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények*, 200; vö. S. Ladislai Regis *Decretum liber primus*, 5: Quicumque ecclesiam deo edificaverit, et dotem nominaverit, nominatam vero non dederit, ad illud explendum transmissio nuncio prevaleat episcopale iudicium; cui si quis contradixerit, et contradicendo verberaverit, ipse regali iudicio subiaceat. ZÁVODSZKY L., *Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények*, 159]; vö. BW 3. 37: Placuit ut quoties ab aliquo fidelium ad consecrandas Ecclesias episcopus invitatur, non quasi ex debito munus aliquod a fundatore requiratur, sed si ipse quidem aliquid ex suo voto obtulerit, non respuatur. At tamen unusquisque episcopus meminerit ut non prius dedicet Ecclesiam, nisi antea dotem basilicae et obsequium ipsius per donationem chartulae confirmatum accipiat. Nam non levior est ista temeritas si sine luminaribus vel sine substantiali sustentatione est eorum qui ibidem servituri sunt, quam si domus privata consecratur Ecclesia. (Conc. Wormatiense [a. 863] c. 1) [PL CXL. 761].

<sup>21</sup> *Conc. Strig. I*, Can. 19: Nullus clericus de alio episcopatu vel provincia sine commendaticii litteris suscipiatur [ZÁVODSZKY L., *Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények*, 200]; vö. BW 2. 235: Presbyter proprio loco dimisso ad alium migrans nequaquam recipiatur, nisi suae migrationis causam dixerit, et se innocenter vixisse in parochia in qua ordinatus est sub testibus probaverit: litteras etiam habebit in quibus sint nomina episcopi et civitatis plumbo impressa, quibus cognitibus, et talibus inventis quibus adhiberi possit, recipiatur. (Conc. Cabilonense II [a. 813] c. 41) [PL CXL. 665].

<sup>22</sup> *Conc. Strig. I*, Can. 27: Vita et virtus canonicorum secundum regula ipsorum ab episcopo disponantur [ZÁVODSZKY L., *Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények*, 201]; vö. BW 8. 57: (...) Tales omnino praecipimus, ut ubicunque inventi fuerint, episcopi sine ulla mora eos sub custodia constringant canonica, et nullatenus eos amplius ita errabundos et vagos secundum desideria voluptatum suarum vivere permittant. Sin autem episcopis suis canonice obedire noluerint, excommunicentur usque ad iudicium episcopi regionis illius. (...) [Conc. Moguntinum (a. 847) c. 18] (PL CXL. 804).

<sup>23</sup> *Conc. Strig. I*, Can. 30: Nullus servus clericus ordinetur, nisi antea dominus eius plenam sibi dederit libertatem [ZÁVODSZKY L., *Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények*, 201]; vö. BW 2. 21: Ut nulli de servili conditione ad sacros ordines promoveantur, nisi prius a dominis propriis legitimam libertatem consequantur. Cuius libertatis charta ante ordinationem in ambone publice legatur, et si nullus contradixerit, rite consecrabitur. Porro servus non canonice consecratus, postquam de gradu deciderit, eius sit conditionis, cuius fuerat ante gradum. (Conc. Triburiense [a. 895] c. 25) [PL CXL. 628].

<sup>24</sup> ZÁVODSZKY L., *Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények*, 204; vö. PL CXL. 820.

<sup>25</sup> *Conc. Strig. I*, Can. 66: Ut omnes archidiaconi breviarium canonum habeant [ZÁVODSZKY L., *Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények*, 205]; vö. BW 2. 160: (...) Nulli sacerdoti suos liceat canones ignorare, nec quid-



A felsorolt kánonokból az is egyértelmű, hogy nemcsak az ókori, hanem a fentebb említett koraközépkori zsinatok, valamint a kedvelt penitenciálék anyagának magyar egyházfegyelemre gyakorolt befolyása is leginkább kánongyűjteményi hatásnak tulajdonítható. Bizonyos, hogy sok hagyományos érv szól a *Decretales Pseudo-Isidorianae* mellett, mint olyan kánoni kollektió, amely a korabeli forrásokat és egyházpolitikai gondolkodást befolyásolta, és amely összefüggésről számos kiváló hazai tanulmány látott napvilágot, leginkább Geric Józsefnek köszönhetően.<sup>26</sup> Ennek ellenére a magyarországi 11–13. századi zsinatok kánonjainak szöveghagyományában nem találunk olyan részletet, amely a több mint felében hamis pszeudo-izidori gyűjtemény közvetlen használatát mutatná. Ez a megállapításunk igaz az 1092-es Szabolcsi Zsinat szövegére is.<sup>27</sup> Ellenben az I. Esztergomi Zsinat 55. kánonjának a vizsgálatából, amely kifejezetten utal a 314. évi Ankyra-i Zsinat 11. kánonjára<sup>28</sup>, egyértelműen látszik a *Decretum Burchardi* befolyása (vö. Can. 55=BW 9. 38).<sup>29</sup>

A *Decretales Pseudo-Isidorianae* használatát leginkább a hazánkban megalapított püspökségek száma és a hierarchikusan, mint „Mater et caput” élükön álló *primáciával* felruházott esztergomi szék nyomán szokás hangsúlyozni. A metropolitai hatalom gyengítésére új tartalommal kifejtett, és a pátriárkákkal egyenlő jogokkal rendelkező primási tisztség valóban a pszeudo-izidori gyűjteménynek köszönhetően terjedt el Nyugat-Európában a 9. századtól, de egyúttal komoly befolyást is gyakorolt a későbbi egyetemes igénnyel összeállított egyházi joggyűjtemények kánonállományára. Ennek alapján sikerült kellő érvekkel alátámasztanunk, hogy többek között, a *Decretum Burchardi Wormatiensis*ben is minden olyan alapvető kánon megtalálható, amely a primási tisztség újfajta tartalmában kifejtéséhez szükséges (vö. pl. I. Kelemen pápa levele: BW 1. 155).<sup>30</sup> Így továbbra is érvényesnek

quam facere quod Patrum possit regulis obviare. Quae enim a nobis res digna servabitur, si decretalium norma constitutorum pro aliquorum libitu, licentia populis permissa, frangatur? (Celestinus I [21 iul. 429] JK 371) [PL CXL. 652; vö. BW 2. 2: PL CXL. 625]. A kérdéshez SZUROMI, SZ. A., *Some observations on BAV Pal. lat. 587 as compared with other textual witnesses of Ivo's works*, in SZUROMI, SZ. A. (ed.), *Parare viam Domino. Commemorative Studies on the occasion of Rt. Rev. Polikárp F. Zsakar OCist.'s 75<sup>th</sup> Birthday* (Bibliotheca Institutii Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/7), Budapest 2005. 179–203, különösen 197–198.

<sup>26</sup> Pl. GERICS J., *A Hartvik-legenda mintáról és forrásairól*, in *Magyar könyvszemle* 97 (1987), 175–188. GERICS J., *Politikai és jogi gondolkodás Magyarországon VII. Gergely korában*, in GERICS J., *Egyház, állam és gondolkodás Magyarországon a középkorban*, Budapest 1995, 144–164. GERICS J.–LADÁNYI E., *Források Szent István királlyá avatásának történetéhez*, in *Magyar könyvszemle* 118 (2002), 213–224, különösen 221. GERICS J.–LADÁNYI E., *A Hartvik legenda keletkezési körülményei*, in *Magyar könyvszemle* 120 (2004), 317–324.

<sup>27</sup> Vö. SZUROMI SZ. A., *Az első három esztergomi zsinat*, 94; vö. SZUROMI SZ. A., *A püspökökre vonatkozó egyházfegyelem sajátosságai a Decretales Pseudo-Isidorianae-ben*, in *Kánonjog* 5 (2003), 51–63, különösen 55. SZUROMI, SZ. A., *Rules concerning bishops in the Decretales Pseudo-Isidorianae, especially the regulation on the death of bishops*, in *Folia Theologica* 15 (2004), 145–156, különösen 149–150.

<sup>28</sup> PL LXVII. 154.

<sup>29</sup> *Conc. Strig. I*, Can. 55: (...) Si quis sponsam rapuerit alterius, si illa non consensit, reddatur proprio sponsa, Raptor vero, si nobilis est, compositionem canonicam faciat et sine spe coniugii peniteat; si non poterit compositionem dare, sine spe libertatis venundetur [ZÁVODSZKY L., *Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények*, 204]; vö. BW 9. 38: Desponsatas puellas, et post ab aliis raptas, placuit erui, et eis reddi quibus ante fuerant desponsatae, etiamsi eis a raptoribus vis illata constiterit.<sup>29</sup> (*Conc. Ancyranum* [a. 314], c. 11) [PL CXL. 820]. Ehhez hasonló a BW 9. 36: De puellis raptis necdum desponsatis in Chalcedonensi concilio scriptum est: Eos qui rapiunt puellas sub nomine simul habitandi, cooperantes et conniventes raptoribus decrevit sancta synodus ut siquidem clerici sunt, decidant de gradu proprio: si vero laici, anathematizentur. Quibus verbis datur intelligi, qualiter huius mali auctoresdamnandi sunt: quando participes consilium conniventes tanto anathemate feriuntur, et iuxta canonicam auctoritatem ad coniugia legitima raptas sibi iure vindicare nullatenus possunt. (*Conc. Cabilonense II* [a. 813] c. 27) [PL CXL. 820]. SZUROMI SZ. A., *Az Ankyrai Zsinat kánonja az első két esztergomi zsinaton*, in ERDŐ, P., *Tanulmányok a magyarországi egyházjog középkori történetéről*, 77–86, különösen 84–85.

<sup>30</sup> SZUROMI SZ. A., *A püspökökre vonatkozó egyházfegyelem sajátosságai a Decretales Pseudo-Isidorianae-ben*, 51–63.



mondhatjuk a pseudo-izidori befolyással kapcsolatos, és legmarkánsabban Gerics József által kifejtett nézetet, azonban ez álláspontunk szerint nem a Decretales Pseudo-Isidorianae közvetlen hatásának, hanem az újabb – burchardi – gyűjteménybe abból bekerült hamis kánonoknak tulajdonítható.

## II. A CELIBÁTUS MEGTARTÁSA, A HÁZASSÁG FORMÁJA, VALAMINT A SIMÓNIA KÉRDÉSEI

Érdemes összehasonlítani az 1100-as Esztergomi Zsinatot a tizenkét évvel később ugyanott megtartott újabb zsinat fegyelmi intézkedéseivel (vö. II. Eszteromi Zsinat).<sup>31</sup> Az 1100-as zsinat 11. és 31. kánonja nem az abszolút nötlén állapotot írja elő a pap számára, hanem csak a püspököt szólítja fel, hogy amennyiben nős, úgy felesége beleegyezését kikérve, tartsa meg a separációt, azaz a különélést.<sup>32</sup> Nem véletlen, hogy ezeket a rendelkezéseket a kutatók előszeretettel hozzák kapcsolatba a 692-es Trulluszi Zsinat kánonjaival,<sup>33</sup> amelyeket a Nyugat elutasított, de mind a mai napig alapját képezi a görög keleti egyházak jogának.<sup>34</sup> Valójában itt nincs másról szó, mint a használatban lévő egyházi joggyűjteményekben szereplő fegyelem alkalmazásáról, amely a 300 körüli Elvirai Zsinat<sup>35</sup> 33. kánonján alapszik („Úgy határoztunk, hogy a püspökök, papok és diakónusok meg az összes [oltár] szolgálatra rendelt klerikusok teljesen tartózkodjanak feleségüktől és ne nemezzenek gyermekeket. Aki pedig megteszi, azt fosszák meg a klerikusi tisztségtől”), és amely a közös háttérét képezi mind a keleti, mind a nyugati celibátusra vonatkozó fegyelemnek<sup>36</sup>:

Az 1112-es Esztergomi Zsinat 9., 10. és 12. kánonja már követi a gregoriánus reformzsinatok szóhasználatát (vö. 1089-es Melfi Zsinat, 1099-es Római Zsinat) és a teljes celibátust tekinti mércének a papok számára, amellet, hogy átmeneti szabályokat is tartalmaz azon papok részére,<sup>37</sup> akik még az I. Esztergomi Zsinat rendelkezéseinek megfelelően részesültek a papj ordóból.<sup>38</sup>

<sup>31</sup> *Conc. Strig. II*, Can. 58: Similiter, si presbiter concubinam habuerit, deponatur. ZÁVODSZKY L., *Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények*, 204.

<sup>32</sup> *Conc. Strig. I*, Can. 11: Ut hi, qui ad episcopatum promovendi sunt, si matriomnio legitimo iuncti sunt, nisi ex consensu uxorum, non assumatur. ZÁVODSZKY L., *Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények*, 199.

<sup>33</sup> ZÁVODSZKY L., *Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények*, 101, 122. GALLA F., *A cluny reform hatása Magyarországon*, Budapest 1931, 113–118. JUHÁSZ, K., *Das Tschand-Temesvarer Bistum im frühen Mittelalter 1030–1307*, Münster in Westfalen 1930, 319–321. SWEENEY, J.R., *Gregory VII. The reform program, and the Hungarian Church at the End of the Eleventh Century*, in *Studi Gregoriani* 14 (1991), 265–275, különösen 272–273.

<sup>34</sup> Vö. DURÁ, N., *The Eamenty of the Council in Trullo: Withesses of the Canonical Tradition in East and West*, in NEDUNGATT, G.–FEATHERSTONE, M. (ed.), *The Council in Trullo revisited* (Kanonika 6), Roma 1995, 229–262.

<sup>35</sup> SZUROMI SZ. A., *A keleti egyházfegyelem befolyása a korai magyar zsinatokon*, in ERDŐ, P. (szerk.), *Tanulmányok a magyarországi egyházjog középkori történetéről* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/3), Budapest 2002, 143–153.

<sup>36</sup> SZUROMI SZ. A., *Egyházi intézménytörténet* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae I/5), Budapest 2003, 14–15.

<sup>37</sup> *Conc. Strig. II*, Can. 9: Ut nullus episcoporum aliquem promoveat clericorum ad diaconatum vel ultra, nisi prius continenciam voverit, et si uxorem habuerit, ex eius fiat consensu idem promittentis. – Can. 10: Ut nullus coniugatus presbiter aut diaconus altari deserviat, nisi prius uxori concedenti et continenciam voventi locum separatum, et necessaria vite temporalis provideat, et secundum apostolum habens, quasi non habentem se esse intelligat. – Can. 12: Si presbiter altari deserviens concubinam habuerit, illa auferatur, ipse vero iuxta preceptum episcopi fructu peracto penitencie ad ministrandum altari restituaetur ecclesie. ZÁVODSZKY L., *Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények*, 208; vö. MANSI XX. 963.

<sup>38</sup> SZUROMI, SZ. A., *Az első három esztergomi zsinat és a magyarországi egyházfegyelem a 12. században*, in ERDŐ, P. (szerk.), *Tanulmányok a magyarországi egyházjog középkori történetéről*, 87–142, különösen 107–110.

Ugyanígy figyelemre méltó a két zsinat összevetése a házasságra vonatkozó egyházi előírások terén. Míg az 1100-as zsinat, a fegyelmi hagyományoktól<sup>39</sup> gyökeresen eltérve, lehetővé teszi a válást és az azt követő újráházasodást hűtlen elhagyás és házasságtörés esetében (55. kánon).<sup>40</sup> Addig a II. Esztergomi Zsinat nemhogy egyértelműen állást foglal az Egyház tradicionális meggyőződése mellett (vö. „[...] amit Isten egybekötött, ember szét ne válassza.”), hanem a 16. kánonban részletekbe menően szabályozza a házasság megkötésének formáját, amelyet így az Egyház színe előtt, pap jelenlétében, a házasuló felek egyetértésével és az eljegyzés valamilyen jelével kell megkötni.<sup>41</sup> A kánon tartalma már csak azért is meglepő, mivel a szöveg a házasság érvényességéhez tartja kívánatosnak a fenti kritériumok teljesülését,<sup>42</sup> holott a házasságkötés formáját ilyen aprólékosan csak a Trienti Zsinat (1545–1563) fogja szabályozni, híres *Tametsi* kezdetű határozatával.<sup>43</sup>

Az eddigiekben felsoroltakon túl, mind a két zsinat több, a gregoriánus reformot érvényre juttató rendelkezést tartalmaz. Ilyenek a simónia (azaz lelki javak vétele és eladása, pl. szentségek) és a világi hatalom befolyása ellen fellépő kánonok akár az I. Esztergomi Zsinat 42–44.,<sup>44</sup> és 72. kánonja,<sup>45</sup> vagy egyértelmű és tömör összefoglalása a II. Esztergomi Zsinat 11. kánonjában: „*Egyetlen laikus sem rendelkezhet egyházi hatalommal.*”<sup>46</sup>

<sup>39</sup> Vö. Dico autem vobis, quia quicumque dimiserit uxorem suam, nis ob fornicationem et aliam duxerit, moechatur: et qui dimissam duxerit, moechatur. (Mt 19,9) és: Ego autem dico vobis: Quia omnis, qui dimiserit uxorem suam, excepta fornicationis causa, facit eam moechari: et qui dimissam duxerit, adulterat. (Mt 5,32).

<sup>40</sup> Si qua mulier a viro suo fugerit, reddatur marito suo semel et bis: tertia vice, si nobilis est, adiciatur penitentia sine spe coniugii; si de plebe, venundetur sine spe libertatis. Si quis uxorem suam adulteram probraverit, si voluerit, ducat aliam; illa vero, si nobilis est, sine spe coniugii peniteat; si plebeia, sine spe libertatis venundetur. Quod si probare non poterit, idem iudicium maritus paciatur, et illa, si voluerit, maritetur. Eodem modo, qui cum alterius uxore, vel que cum marito alterius peccat, iudicetur. Si quis puellam rapuerit vel violaverit, si nobilis est, canonicè penitentia cum compositione subiaceat. Qui vero hoc persolvere non poterit, tonso capite secundum iudicium regis Ladislay venundetur. Si quis sponsam rapuerit alterius, si illa non consensit, reddatur proprio sponso. Raptor vero, si nobilis est, compositionem canonicam faciat et sine spe coniugii peniteat; si non poterit compositionem dare, sine spe libertatis venundetur. Si quis uxorem fugiens, se sponte debitorem fecerit, unde se expedire nolit propter odium, quod in uxorem habet, semper in servitute permaneat. Et si unquam liber videatur, iterum venundetur, uxor vero eius, cui velit, nubat. ZÁVODSZKY L., *Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények*, 203–204.

<sup>41</sup> *Conc. Strig. II, Can. 4*: Ut si qua mulier a viro suo fugerit, reddatur ei, et quociens fugerit, restitatur ei, quia scriptum est, quod deus coniungit, homo non separat. ZÁVODSZKY L., *Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények*, 207; vö. c. 16: Placuit sancte synodo, ut omnis coniungalis dispensacio in conspectu ecclesiae, presente sacerdote, coram ydoneis testibus, aliquo signo subarracionis ex consensu utriusque fieret, aliter non coniungium, sed opus fornicarum reputetur. ZÁVODSZKY L., *Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények*, 208.

<sup>42</sup> SZUROMI, Sz. A., *Az első három esztergomi zsinat*, (38. j.) 122–123.

<sup>43</sup> *Ld. Concilium Tridentinum, Sessio XXIV (11 nov. 1563) De reformatione circa matrimonium: COD 755–759; vö. DEMARS-SION, V., Les mariages à la gaulmine ou les aléas du consensualisme matrimonial, in L'année canonique 42 (2000), 51–82, különösen 57–58. ERDŐ, P., Le espressione canoniche del matrimonio nella storia, in Folia Canonica 2 (1999), 31–51, különösen 43–45. Vö. SZUROMI Sz. A., Az egyházi házasságra vonatkozó kánoni előírások történetének vázlatla, in *Iustum Aequum Salutare IV/3 (2008)*, 39–48.*

<sup>44</sup> *Conc. Strig. I, Can. 42*: Nullus presbiter convencionem de missa pro oblacione faciat. – *Can. 43*: Nullus ecclesiam emere vel vendere presumat. Si quis ecclesiam venderit, aut presbiterum suum sine culpa abiecerit, delator illius culpe partem magistri illius eo anno accipiat. – *Can. 44*: Nullus de baptismo vel sepultura precium exigit. ZÁVODSZKY L., *Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények*, 202; vö. JEDIN, H. (ed.), *History of the Church*, I. New York 1993. 682. PLÖCHL, W. M., *Geschichte des Kirchenrechts*, I. Wien–München 1962, 3 407.

<sup>45</sup> *Conc. Strig. I, Can. 72*. Nullus clericus, nullus comes quemlibet clericum suscipiat ad divinum officium tenendum, nisi per manum sui parrochiani episcopi. ZÁVODSZKY L., *Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények*, 206.

<sup>46</sup> ZÁVODSZKY L., *Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények*, 208; vö. SZUROMI, Sz. A., *Az első három esztergomi zsinat*, (38. j.), 126–127.



### III. LEGÁTUSI TEVÉKENYSÉG, MINT KÖZVETLEN SZENTSZÉKI BEFOLYÁS A MAGYARORSZÁGI ZSINATOKON

Szemmel látható az a radikális fejlődés, amely a gregoriánus reformok érvényesülésében az I. és a II. Esztergomi Zsinat között eltelt rövid időben lezajlott. Ennek az indokait több kutató a Szentszék és a Magyar Királyság politikai kapcsolataiban beállt változásban vélte felfedezni.<sup>47</sup> Tudjuk azt, hogy 1092-ig Szent László (1077-1095) politikai tevékenysége összhangban állt az Apostoli Szentszék szándékával. Ám ezt követően törés következett be, hiszen II. Orbán pápa nem fogadta el a magyar király horvátországi hódításait, aki ezért IV. Henrikhez (1056-1106) fordult politikai támogatásért. Lászlót a trónon Kálmán követte, aki folytatta apja déli hódító törekvéseit, és bár 1098-ban barátság szerződést kötött a velencei dózsával, 1105-ben azonban elfoglalta a dalmát városokat és szigeteket. Egyes vélemények szerint az így kialakult pápai ellenállást szerelte volna le Kálmán 1106-ban Guastallában tett nyilatkozata, amellyel a magyar király lemondott az investitúra gyakorlásáról.<sup>48</sup> A kérdés azonban ennél jóval összetettebb és véleményünk szerint a gregoriánus reformoknak a magyar zsinatokon való maradéktalan érvényesülése nem magyarázható politikai fordulattal.<sup>49</sup> Sőt, meg kell jegyeznünk, hogy maga a lemondás ténye sem igazolható, sem az okleveles forrásokból, sem pedig az azt követő magyar uralkodói gyakorlatból.<sup>50</sup> A változás valójában a Szentszék és Magyarország egyházi kapcsolatában keresendő, mégpedig a pápai legátusok magyarországi tevékenységében. Sajnos a rendelkezésre álló adatok meglehetősen hiányosak a pápai legátusok magyarországi ténykedésére vonatkozóan, azt azonban biztosan tudjuk, hogy már 1103-ban hazánkban járt Ágoston kardinális, aki a belgrádi püspök és egy kolostor között fenn álló vitában hozott döntést.<sup>51</sup> Számunkra azonban fontosabb Kuno bíboros jelenléte, aki a pápa küldöttjeként 1112-ben Magyarországon időzött és részt vett a II. Esztergomi Zsinaton.<sup>52</sup>

Hasonló helyzetet sejtet az 1169. évi III. Esztergomi Zsinat, azzal a különbséggel, hogy ekkor, minden bizonnyal, egy Szentszékkal kötött megállapodás is született.<sup>53</sup> A történetírás álláspontja nem egyértelmű sem a megállapodással, sem a zsinattal, sem pedig a legátussal kapcsolatban.<sup>54</sup> A rendelkezésre álló adatokból valószínűsíthetjük, hogy a zsinaton szereplő pápai küldött az *ad Velum Aureum* címet viselő Manfréd diakónus

<sup>47</sup> Vö. JEDIN, H. (ed.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, III/1. Freiburg-Basel-Wien 1985.<sup>2</sup> 461. FRAKNÓI, V., *Magyarország egyházi és politikai összeköttetései a Római Szent-Székkal*, I. Budapest 1901. 31. KRISTÓ, GY., *A Kárpát-medence és a magyarság régmúltja (1301-ig)*, Szeged 1993. 151. MAKK, F., *Magyar külpolitika (896-1196)*, Szeged 1993, 131. MAKK, F., *Megjegyzések Kálmán külpolitikájához*, in *Acta Universitatis Szegediensis. Sectio Historica* 67 (1980), 21-31, különösen 23.

<sup>48</sup> *Episcoporum, quam fecit rex Hungariae ad mandatum Papae. Denunciamus vobis, Pater venerende; nos legi divinae subditos, ac secundum eam vobis servire paratos: unde et investituram Episcoporum hactenus a maioribus habitam, iuxta admonitionem vestram, dimisimus, et si quem in electione huiusmodi minus canonicè tractatum est, de caetero, Deo volente, cavebimus.* MANSI XX. 1211-1212.

<sup>49</sup> Vö. SZUROMI, SZ. A., *Az első három esztergomi zsinat*, (38. j.) 116-121.

<sup>50</sup> Vö. SZUROMI, SZ. A., *Az első három esztergomi zsinat*, (38. j.) 121.

<sup>51</sup> Vö. FRAKNÓI, V., *Magyarország egyházi*, I. 361/83. jegyzet.

<sup>52</sup> FRAKNÓI, V., *Magyarország egyházi*, I. 31. BALICS L., *A római katolikus egyház története Magyarországon*, II. Budapest 1888, 75.

<sup>53</sup> PÉTERFY, C., *Sacra concilia ecclesiae Romano Catholicae in regno Hungariae celebrata*, I. Posoniae 1742, 62.

<sup>54</sup> Vö. KUBINYI A., *Királyi kancellária és udvari kápolna Magyarországon a XII. század közepén*, in *Levélári Közlemények* 46 (1975) 59-121, különösen 82, 209. jegyzet. SZOVÁK K., *Pápai-magyar kapcsolatok a 12. században*, in ZOMBORI I. (ed.), *Magyarország és a Szentszék kapcsolatának 1000 éve*, Budapest 1996. 21-46, különösen 37.

kardinális volt, ahogy azt már 1999-ben részletesen kifejtettük.<sup>55</sup> Személye nem azonosítható a forrásokban többször felbukkanó Morai Albert bíborossal, aki 1165–1167. között tartózkodott Dalmácia területén, és a spalatói érseki székre történő megválasztását III. Sándor pápa (1159–1181) érvénytelennek nyilvánította.<sup>56</sup> Véleményünk szerint tehát, Manfréd legátus tevékenyen közreműködött az 1169. évi Esztergomi Zsinaton, amelyen a király és főemberei is részt vettek. A legátus személyes jelenlétének köszönhetőek a zsinatnak a világi hatalom befolyását radikálisan kizáró intézkedései, melyeket külön összefoglaltak a Szentszékkal kötött megállapodás formájában.<sup>57</sup>

Az eddig felsorolt legátusokon kívül, még jó néhány legátus tartózkodott magyar területen az 1100-as években:<sup>58</sup> Hugó (1112),<sup>59</sup> Theoderich (1115),<sup>60</sup> Egyed (1124),<sup>61</sup> Dániel (1160),<sup>62</sup> Petrus de Mizo és Julius (1160),<sup>63</sup> Walter (1175–76), Theobald (1184–1186), Gergely (1188–1189), János (1190), Gregorius de Chrescensis (1192),<sup>64</sup> ám további legátusi zsinatról nem tudunk a 12. században. Ellenben a 13. században, a IV. Béla uralkodása alatt (1235–1270) megtartott – az I. Lyoni Zsinat utáni (1245) – 1252. évi Esztergomi Nemzeti Zsinaton<sup>65</sup> jelen volt Guido bíboros, aki a germán, magyar és lengyel területek legátusaként tevékenykedett ekkor. Ehhez hasonlóan legátusi zsinat az 1263. évi Budai Zsinat, amelyen Angelus legátus járt el IV. Orbán pápa felhatalmazása nyomán<sup>66</sup>, valamint az 1279. évi Budai Nemzeti Zsinat<sup>67</sup>, amelyen részt vett Fülöp legátus (Philipp de Fermo).<sup>68</sup> Ez utóbbi zsinat nagyszámú kánonnal járult hozzá a hazai egyházfejelem rendezéséhez. Az elfogadott kánonok összetétele azért is jelentős, mivel megtaláljuk benne azokat az alapvető hangsúlyokat, amelyek a IV. Lateráni Zsinat után jellemezték az egyetemes zsinati jogalkotást; de egyúttal azokat a témákat is, amelyek a nemsokkal előtte ülésezett II. Lyoni Zsinaton (1274) elfogadott normák között szerepeltek. A gazdag kánoni anyagból szeretnénk utalni a tonzúra viselésére<sup>69</sup> (amely a *Decretum Gratiani*-n belül három kánonban kerül szabályozásra<sup>70</sup>, a *Liber Extra*-ban pedig két kánonban)<sup>71</sup>; a nyilvános fürdők látogatásának klerikusok számára történő tilalmazására<sup>72</sup> (amely teljes összhangban van a 11–12. századi kánonjogi gyűjteményekbe, a klerikusok

<sup>55</sup> SZUROMI SZ. A., *Az első három esztergomi zsinat*, (37. j.) 128–132; vö. WALDMÜLLER, L., *Die Synoden in Dalmatien, Kroatien und Ungarn*, Paderborn–München–Wien–Zürich 1987, 168–169.

<sup>56</sup> SZOVÁK K., *Pápai-magyar kapcsolatok*, 36.

<sup>57</sup> SZUROMI SZ. A., *Az első három esztergomi zsinat*, (38. j.) 140–141.

<sup>58</sup> Vö. SZOVÁK K., *Pápai-magyar kapcsolatok*, 29–40.

<sup>59</sup> WALDMÜLLER, L., *Die Synoden in Dalmatien, Kroatien und Ungarn. Von der Völkerwanderung bis zum Ende Arpaden (1311)* [Konzilengeschichte A], Paderborn–München–Wien–Zürich 1987, 137.

<sup>60</sup> WALDMÜLLER, L., *Die Synoden*, 137; vö. FRANKÓI V., *Magyarország egyházi*, I. 31.

<sup>61</sup> WALDMÜLLER, L., *Die Synoden*, 167.

<sup>62</sup> Vö. HOLTSMANN, W., *Papst Alexander III. und Ungarn*, in *Ungarische Jahrbücher* 6 (1927) 397–426, különösen 406.

<sup>63</sup> WALDMÜLLER, L., *Die Synoden*, 169.

<sup>64</sup> HAGENDER, O.–HAIDACHER, A. (ed.), *Die Register Innocenz III* (Publikationen der Abteilung für historische Studien des Österreichischen Kulturinstituts in Rom II/I), I. Graz–Köln 1964, 376.

<sup>65</sup> PÉTERFY, C., *Sacra concilia ecclesiae*, 87–90. A zsinat datálásáról és jellegzetességeiről vö. WALDMÜLLER, L., *Die Synoden*, 177–180.

<sup>66</sup> WALDMÜLLER, L., *Die Synoden*, 181–183.

<sup>67</sup> PÉTERFY, C., *Sacra concilia ecclesiae*, 90–126.

<sup>68</sup> A zsinatról részletesen vö. WALDMÜLLER, L., *Die Synoden*, 188–200.

<sup>69</sup> Can. 1: PÉTERFY, C., *Sacra concilia ecclesiae*, 107.

<sup>70</sup> D. 23 c. 22: FRIEDBERG I. 85; D. 23 c. 32: FRIEDBERG I. 87; D. 41 c. 8: FRIEDBERG I. 150.

<sup>71</sup> X 3.1.7–8: FRIEDBERG II. 450.

<sup>72</sup> Can. 5: PÉTERFY, C., *Sacra concilia ecclesiae*, 108.



kötelességeiről, valamint méltó életéről beillesztett egyházfegyelmi anyaggal)<sup>73</sup>; a klerikusok harci cselekményektől való tartózkodásának előírására<sup>74</sup> (amelyet megtalálunk a IV. Lateráni Zsinat 18. határozatában is)<sup>75</sup>; a klerikusok általi zsolozsmavégzés kötelezettségére<sup>76</sup> (ennek részletes leírását a *Decretum Burchardi* II. könyv 100–105. kánonjaiban is megtaláljuk, a *Decretum Gratiani* pedig a D. 91 c. 2-ben<sup>77</sup> rendelkezik róla)<sup>78</sup>; az egyházi birtok laikus kézbe kerülésével szembeni védelmére<sup>79</sup>; a presbiterek különleges kötelességére a rájuk bízott hívek lelkiüdvösségének előmozdítása érdekében<sup>80</sup>; a szent olajok és az Oltáriszentség elzárt őrzésére<sup>81</sup> (amelyet a 11. században már megjelent részleges rendelkezések nyomán<sup>82</sup> a IV. Lateráni Zsinat 20 határozata írt elő kötelező erővel<sup>83</sup>, majd bekerült a *Liber Extrava* is<sup>84</sup>); a *privilegium fori-ra*<sup>85</sup> (amelyre vonatkozó egyetemes normát a *Decretum Gratiani* számos kánonja mellett<sup>86</sup> összefoglalja többek között a IV. Lateráni Zsinat 48. kánonja<sup>87</sup> és a *Liber Extra*<sup>88</sup>); a szentek ereklyéinek tiszteletére és hitelességére vonatkozó kánonra<sup>90</sup>; a klerikusok ordináriusi engedélyhez kötött eltávzásaira<sup>91</sup>; a házassági ügyek rendezésére<sup>92</sup>; valamint a kegyúri jogra<sup>93</sup>, aminek IV. Lateráni Zsinat 32. határozata által történt szigorú rendezése a *Liber Extra* anyagát képezi (vö. X 3.5.30)<sup>94</sup>. A felsorolás jól mutatja, hogy a nemzeti zsinat a lehető legszerteágazóbb módon igyekezett a katolikus egyház mindennapi életének fegyelmi szabályozására, az egyetemes zsi-

<sup>73</sup> Vö. SZUROMI SZ. A., *A klerikusok kötelességeire és jogaira vonatkozó egyházfegyelem fejlődése a XI–XII. századi kánonjogi gyűjtemények alapján*, in *Iustum Aequum Salutare* III/1 (2007), 141–151.

<sup>74</sup> Can. 7: PÉTERFY, C., *Sacra concilia ecclesiae*, 108.

<sup>75</sup> COD 244. Vö. SZUROMI SZ. A., *A temetésre vonatkozó egyházfegyelem a XII–XIII. században*, Budapest 2007, 117–120.

<sup>76</sup> Can. 13: PÉTERFY, C., *Sacra concilia ecclesiae*, 109.

<sup>77</sup> FRIEDBERG I. 317–318.

<sup>78</sup> SZUROMI SZ. A., *Megjegyzések a katolikus papképzésre vonatkozó egyházfegyelemhez, a kezdetektől a 12. századig*, in *Iustum Aequum Salutare* VIII/2 (2012), 195–202.

<sup>79</sup> Can. 15: PÉTERFY, C., *Sacra concilia ecclesiae*, 109.

<sup>80</sup> Can. 20: PÉTERFY, C., *Sacra concilia ecclesiae*, 111.

<sup>81</sup> Can. 21: PÉTERFY, C., *Sacra concilia ecclesiae*, 111.

<sup>82</sup> Vö. BROWE, P., *Die Eucharistie als Zaubernittel im Mittelalter*, in *Archiv für Kulturgeschichte* 20 (1930) 134–154.

<sup>83</sup> Részletesen vö. IZBICKI, T., *Temeraria manus: Custody of the Eucharist in Medieval Canon Law*, in ERDŐ, P. – SZUROMI, SZ. A. (ed.), *Proceedings of the Thirteenth International Congress of Medieval Canon Law. Esztergom, 3 August – 8 August 2008* (Monumenta Iuris Canonici, C/14), Città del Vaticano 2010. 539–552. SZUROMI SZ. A., *Az Eucharisztia őrzésének és tiszteletének egyházi előírásai a hatályos latin liturgikus fegyelemben*, in *Teológia* 45 (2011), 98–107.

<sup>84</sup> X 3.44.1: FRIEDBERG II. 649.

<sup>85</sup> Can. 24: PÉTERFY, C., *Sacra concilia ecclesiae*, 112.

<sup>86</sup> C. 11 q. 1 cc. 1, 3, 9, 10, 37: FRIEDBERG I. 627–637; vö. C. 11 q. 1 d.p.c. 47: FRIEDBERG I. 641.

<sup>87</sup> COD 256–257; vö. X 2.28.61: FRIEDBERG II. 437–438.

<sup>88</sup> X 2. 1. 4, 8, 17: FRIEDBERG II. 240–246.

<sup>89</sup> A kérdésről: GAUDEMET, J., *Église et cité. Histoire du droit canonique*, Paris 1994. 522. BÓNIS GY., *Az egyházi bíráskodás fejlődése a Mohács előtti Magyarországon*, in *Szentszéki regeszták. Iratok az egyházi bíráskodás történetéhez a középkori Magyarországon* (Jogtörténeti tár I/1), Budapest 1997. 621–658, különösen 624–627. BALOGH E., *Középkori bajor egyházi bíráskodás* (Bibliotheca Institutii Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/2), Budapest 2000. 60–71. SZUROMI, SZ. A., *An Outline of the Ecclesiastical Administration of Justice and Judicial Organization in the High Middle Ages*, in *Rivista Internazionale di Diritto Comune* 22 (2011) 279–292, különösen 285–287.

<sup>90</sup> Can. 27: PÉTERFY, C., *Sacra concilia ecclesiae*, 112.

<sup>91</sup> Can. 31: PÉTERFY, C., *Sacra concilia ecclesiae*, 113.

<sup>92</sup> Can. 39: PÉTERFY, C., *Sacra concilia ecclesiae*, 115.

<sup>93</sup> Can. 51: PÉTERFY, C., *Sacra concilia ecclesiae*, 118–119.

<sup>94</sup> FRIEDBERG II. 478–479.

natok által megteremtett keretek közé illesztve azt. Megjegyzendő, hogy a következő nemzeti zsinatot – az 1292. évi Esztergomi Tartományi Zsinatot<sup>95</sup> követő 1294. évi Pozsonyi Nemzeti Zsinatot<sup>96</sup> – újra pápai legátus jelenlétében tartották meg, aki ezúttal Gentilis bíboros volt. Ennek a zsinatnak a sajátossága leginkább abban nyilvánult meg, hogy részletesen szabályozta a királyi immunitási jogot<sup>97</sup>, a királyi koronával összefüggő egyházfegyelmi rendelkezéseket<sup>98</sup>, valamint a megüresedett püspöki székek betöltésének kérdését.<sup>99</sup>

A pápai legátusok gyakori jelenléte mindezek tükrében vitathatatlanul, és meghatározó módon kihatott a magyarországi zsinati jogalkotásra és az egyházi bírósági gyakorlatra, illetve erősítették az egyházi intézmények pápai privilégiumait, amelyről több kortárs írásos emlék is tanúskodik.<sup>100</sup>

## ÖSSZEGRZÉS

A Szabolcsi Zsinat intézkedéseivel összevetve, az első két esztergomi zsinat határozatai jól mutatják az egyházfegyelem Kálmán király alatti magyarországi fejlődését és erősödését. A hazai kánonok szövege mögött Kálmán uralkodásának kezdetén elsősorban nem az egyházi reform elvei, hanem a főképp az akkor Európában használt egyetemes joggyűjtemények általános normái jelentek meg, melyek a *Decretum Burchardi Wormatiensis* használatáról tanúskodnak. A legátusok jelenlétében megtartott zsinatok – kezdve a III. Esztergomi Zsinat tevékenységén – azonban már meggyökeresítették a gregoriánus reformokat Magyarországon, így a hazai egyházfegyelem túl tudott lépni a 12. század első felében Európa-szerte közkézen forgó joggyűjtemények szintjén. Külön kérdést jelent az investitúra, amiről a magyar uralkodók nem hajlandók lemondani, és ez a továbbiakban is gyakran vitát vált ki Magyarország és a Szentszék között, a III. Esztergomi Zsinat rendelkezése ellenére. Az 1279. évi Budai Nemzeti Zsinat határozatai kiemelkedő módon szemléltetik a magyarországi zsinati jogalkotásnak és a partikuláris egyházfegyelemnek az integráns illeszkedését a Katolikus Egyház kortárs egyetemes diszciplináris keretei közé.

<sup>95</sup> PÉTERFY, C., *Sacra concilia ecclesiae*, 127–131; vö. WALDMÜLLER, L., *Die Synoden*, 202.

<sup>96</sup> WALDMÜLLER, L., *Die Synoden*, 203, 206.

<sup>97</sup> PÉTERFY, C., *Sacra concilia ecclesiae*, 156.

<sup>98</sup> PÉTERFY, C., *Sacra concilia ecclesiae*, 157–160.

<sup>99</sup> PÉTERFY, C., *Sacra concilia ecclesiae*, 160–166.

<sup>100</sup> Vö. pl. BÓNIS GY., *Szentszéki regeszták. Iratok az egyházi bíráskodás történetéhez a középkori Magyarországon* (Jogtörténeti Tár 1/1), Budapest 1997, n° 15.



## A hit antropológiai struktúrája

1. A KAPCSOLAT; 2. A NYELV ÉS AZ EMBER NÖVEKEDÉSE; a) Az ember beszélő lény; b) Az igazság nem más, mint a valóság; 3. A HIT [CROIRE] EGY KÖZVETÍTŐ AKTUS; a) Hit és hiedelem; b) Tudat alatti hit; 4. A SZEMÉLYTELEN ÉS A PÁRBESZÉD; a) Kilépés a személytelenből; b) Közvetítő hit; 5. A HIT SZÖVET-SÉGE; a) Különbözőség; b) Bizalom egymásban; 6. A ZSIDÓKNAK ÍRT LEVÉL; a) A Fiú; b) A várakozás

Amit most elmondok, a filozófiai fakultás dékánjának felkérésére, egy filozófiai kutatómunka eredménye.<sup>1</sup>

Bizonyára nem kerülte el figyelmüket, hogy az, aki itt beszél, bencés szerzetes, s amiről itt szó lesz, az a hit. Feltételezhetik tehát, hogy eszmefuttatásunk kapcsolatban áll az emberi élet vallási dimenziójával.

És valóban, megfontolásaink során a teológusok területét is érintjük, hiszen a hit az ő vizsgálódásaik tárgyát is képezi. Ugyanakkor nem a teológia szintjén szeretnék mozogni, hanem reflexióm bármely *élete értelmét* kereső emberre irányul. A hit aktusa, a hívés [*croire*] az emberi értelemnek abba a működésébe illeszkedik bele, amelyben az találkozik a valósággal [*réel*], és ez a találkozás válaszára készíti.

Most pedig szeretném pontosabban meghatározni előadásom és kutatásom irányvonalát. Fogalmazzuk meg a következő különbségtételt: hinni vallási értelemben, feltételezi azt, hogy az egyén már elérte személyes életének bizonyos szintjét; a hit filozófiai szempontból, vagyis abban a keretben, amelyben most gondolkodunk, annak alapfeltétele, hogy az ember eljusson a személyes életre. Másképp fogalmazva: ahhoz, hogy valaki hívő legyen, a szó vallási értelmében, már el kellett érnie egy olyan fejlődési szintet, amely megköveteli a hit aktusát, annak mélyebb értelmében. Ezért tehetjük a következő kijelentést: [már] az emberré váláshoz hinni kell. A hit aktusa növekedésünk feltétele, a hit személylétünk *princípiuma*.

Ekképpen két törvényt kapcsoltunk össze egymással. Az első életünk törvénye: *növekedniünk kell*. Élni kétségtelenül cselekvést is jelent, de cselekedni nemcsak tettek végrehajtását jelenti, hanem azt is, hogy önmagunkká válunk, azzá válunk, aki már csírájában vagyunk. Ezt az első törvényt fejezi ki a felszólítás: *növekedj [crois], válj naggyá!* A második törvény erre rímel: *Higgy [crois], vagyis hajtsd végre a hit aktusát, vidd végbe a hívés tétét!*

<sup>1</sup> Eredetileg konferenciabeszéd a lyoni Katolikus Egyetem Filozófiai Karán 1988-ban. A fordítás alapjául szolgáló szöveg: *Structure anthropologique du croire*, in *Dieu n'est pas un assureur. Anthropologie et psychanalyse*, Albin Michel, Paris, 2010, 50–85. Eredeti megjelenési helye: *Sémiotique et Bible* 66 (1992/2), 287–311.

Miképpen kötődik egymáshoz a hit [*croire*] és a növekedés [*croître*] az emberben, az emberi személyben? Hogy világosan lássuk ezt a kapcsolatot, meg kell vizsgálnunk, mi az, ami az embert személylété teszi. Most, amikor kutatásom eredményét önök elé tárom, beszélnem kell arról a felismerésről, amely e filozófiai kutatás mélyén rejtőzik. Miként tudják, Bergson egy 1911-es szövegében, eredetileg egy bolognai előadásában, beszélt a „filozófiai intuíció”-ról. Amikor egy filozófust tanulmányozunk – mondja Bergson –, felfedezzük, hogy létezik egy egyszerű felismerés mondandójának mélyén, egy konkrét meglátás, amely alapjául szolgál annak, amit egész életében ki akart fejteni.

Igy, amikor Aquinói Tamás intuícióját meg akarjuk nevezni, a lét bölcséletéről beszélünk. Bergson számára pedig a tartam [*durée*] volt alapvető fontosságú.

## 1. A KAPCSOLAT

Az én kutatómunkámban is van egy felismerés, amely ilyen alapvető szerepet játszott. Ez nem egyfajta alapkő, amelyre új rendszert, egy más rendszerektől, régiektől vagy újaktól eltérőt fel lehetne építeni. Szerintem ez olyan felismerés, amely – épp ellenkezőleg – megszabadít minden rendszertől, amely azt célozza meg, hogy a valóságot egy bizonyos tudást képező definícióhálóba zárja. E felismerés lényege, hogy a szellem nem azért kívánja megismerni a valóságot, hogy rendelkezessen vele, hanem igyekszik folyamatosan nyitott maradni a valóságra, amellyel kapcsolatban áll.

A *kapcsolat*: ez a szó, melyet az előbb kimondtam, ez az, ami számomra a valóságot meghatározza, a valóságot, annak elsődleges struktúrájában. Kutatásunkhoz tehát a kapcsolat filozófiájára van szükségünk, mely képes állandóan nyitottan tartani minket a valóságra és a valóság változásának mindig új vonásaira.

Meg kell elégednem azzal, hogy megfogalmazom ezt a felismerést anélkül, hogy igazolnám: a kapcsolat az, ami a valóságban legalapvetőbb. Minden valós létezés mélyén, minden dolog, minden alanyi lét mélyén egy meghatározó kapcsolat (vagy kapcsolati háló) húzódik. Ez a felismerés nem áll ellentétben a létbölcslettel, hanem megadja annak alapját, mégpedig azáltal, hogy mélyebbre hatol, nyitottabb ugyanis a valóság mélységére.

Hasznosnak gondolom bemutatni ezt a felismerést – gondolkodjanak csak rajta és kritizálják –, mert nem idegen vizsgált témánktól, hanem bevezetésként szolgál hozzá. Másfelől az, amit mondok a hit aktusáról, remélem, segít majd bemutatni a termékenységet ennek az intuíciónak, mely a valóság szívében felfedezi a kapcsolatot.

Elidőzőm még egy kissé ennél a bevezetőnél, hogy megmutassam: a kapcsolat filozófiája felülmúlja a létbölcslet azon formáját, amelyet Aquinói Tamás a görög gondolkodás, különösképpen Arisztotelész alapján kidolgozott.

Aquinói Tamás szerint „létezők” formájában jelenik meg a valóság, ezek alkotják tapasztalati világunkat. Ismerni ezeket a létezőket azt jelenti, hogy megismerjük „lényegüket”, vagyis az őket alkotó létformát, amely megkülönbözteti egyiket a másiktól. Ugyanakkor ezen lényegeket egyike sem foglalja magában a létezés tényét: ahhoz, hogy a létezők valóságosnak tűnjenek előttünk, nemcsak arra van szükség, hogy felfogjuk lényegüket, mely megismerhetővé teszi őket számunkra, hanem arra is, hogy megállapítsuk létezésüket, a tény, hogy ténylegességben [aktusban] vannak. Ekképpen bármely valóságos létezőt meghatározza a kapcsolat, amely egyesíti – anélkül, hogy összekeverné – a lényegét és a létezését. Tegyük hozzá – ez döntő fontosságú –, hogy e két tényező heteronóm: a létezés nem egészíti ki a lényegét úgy, hogy módosítaná azt, amit tudunk róla,



hanem ténylegesen létezővé teszi, képessé arra, hogy kapcsolatba lépjen más, ténylegesen létező létezőkkel.

Miként láthatják, ebben a létbölcseletben a kapcsolat alapvető szerepet játszik, de ez a szemléletmód megengedi, hogy kettősség álljon fenn, s ez a kettősség problémát jelent egységet kereső szellemünknek. Szellemünk arra törekszik, hogy egységre vezesse vissza azt, ami két, egymásra visszavezethetetlen összetevőből állónak mutatkozik előttünk; szellemünk keresi a létezők létezésének okát, s ez arra készíti, hogy feltételezzon egy olyan létezőt, amelynek a lényege ténylegességben [aktusban] van. Aquinói Tamás a latin *esse* szót használja, amelyet gyakran „létező”-ként fordítunk le, pedig – hogy hűek legyünk Aquinói Tamás gondolatához és szóhasználatához – úgy kellene fordítani, hogy „ténylegességben lévő lét”.

E ponton tudatosítanunk kell azt a kérdést, amelynek megfogalmazására az imént leírt gondolatmenet kötelez minket. Szellemünk, amikor elképzeli egy egyszerű létezőt, melynek lényege a létezés ténylegessége, elégedett lehetne, mert meg tudta alapozni a világegyetemet alkotó összetett létezők létezését. De vajon ez az elképzelés megalapozott-e? Az ugyanis, amit fel tudunk fogni, nem a „létezés ténylegessége”, hanem a „forma”, amely „meghatározza”, de nem foglalja magában a ténylegességben lévő létezőt. A felmerülő kérdés tehát az, hogy a létezők világának mélyén lévő valóságról való beszédhez vajon nem kellene-e a kapcsolathoz folyamodnunk a létezés helyett. A kapcsolathoz, hogy megtartsuk a megszüntethetetlen kettősséget, a másságnak azt a kettősségét, amelynek elismerésére a valóság kötelez minket, ha nyitottak maradunk rá, ahelyett, hogy szellemünk egységet kereső hajlamának engednénk.

## 2. A NYELV ÉS AZ EMBER NÖVEKEDÉSE

Térjünk vissza az emberhez és az ember növekedéséhez.

Az ember élő lény, kibontakozásban lévő lény. Megvan a képessége, hogy azzá váljon, ami, és e kibontakozás nincs rákényszerítve, hanem fel van neki ajánlva; el kell fogadnia. Olyan alapkérdésről van szó, amely nélkül félő, hogy növekedése különféle patológikus formákat felvéve megállhat vagy egyenesen visszafordulhat.

Ezen a ponton megjelennek előttünk az emberi növekedés és a hit aktusa közötti összefüggések.

A növekedés az ember esetében egy testi lény fejlődése, egy olyan egyedé, aki – igen – test, de olyan test, amelyet szellem irányít, olyan test, amely kapcsolatban áll ezzel a szellemmel. Az ember növekedése tehát testi növekedés, de nem szűkül le erre, mert a testi növekedés kölcsönös kapcsolatban áll egy másik növekedéssel, a szellem növekedésével. Az emberi egyént láthatóan az a kapcsolat alkotja, amely egyesít benne egy kettősséget, egyesíti a testét és a szellemét: ezek, egységben, megszüntethetetlenül eltérőek maradnak. Egységük ugyanakkor mélyebbé válik abban a tevékenységben, amelyben együttműködnek. E tevékenységben sajátos helyet foglal el a nyelv: a testet irányító szellem készíti szólásra a testet.

### 2.1. Az ember beszélő lény

Az ember, aki beszélő lény, gondolatát a nyelv által fejezi ki, amely olyan testi tevékenység, amelyben a filnek is megvan a maga szerepe, s ez épp olyan fontos, mint az összes

többi szervé, amelyek közreműködnek a légzéshez kapcsolódó hang kiadásában. A gondolat és a szó eltérőek és egyik egy olyan kapcsolatban, amely a szellem és a test közötti kapcsolatot tárja fel.

Az ember kibontakozása és növekedése gondolatának és szavának fejlődésétől függ. A valóságos ember ugyanis nem korlátozódik egyedi lényé összetevőinek együttesére; az egyén csak akkor tud fejlődni, ha kilép ezen együttes összetevőinek korlátai közül, hogy kapcsolatokat hozzon létre másokkal. Ezek a kapcsolatok részét képezik az ő emberi, személyi struktúrájának: ezekben a személyközi, a valóságos embert létrehozó kapcsolatokban a szó olyan szerepet játszik, hogy az ember bármely meghatározása, mely nem foglalná magában a szólás képességét, hiányos lenne.

Az ember beszélő lény. Századunk humán tudományai lehetővé tették, hogy jobban megértsük e kijelentés igazságát. A pszichoanalízisnek e téren elsődleges szerepe volt, mivel feltárta, miként mutatkozik meg a tudat alatti a nyelv használatán keresztül.

Honnan jön a nyelv? Hová megy? Egyszerű kérdések. Amikor az ember világra jön, nem jut azonnal szóhoz; először kiáltással tudja kifejezni szükségleteit. A szó másoktól érkezik hozzá, és másokhoz megy, amikor az ember – nyelvének köszönhetően – kapcsolatokat alakít ki, s így ki tud lépni egyediségének korlátai közül. Hogy ez megvalósuljon, döntéseket kell hoznia, s e döntésektől függ növekedése: nemcsak a felnőtt korba való belépésről van szó, hanem a személyes érettség eléréséről.

E kibontakozás története döntő jelentőségű. E történet nagyon sokféle, attól függően, hogy a kibontakozás milyen környezetben megy végbe. Ez olyan történet, amelynek folyamán felépül az egyén tudatos énje, kapcsolatban a tudat alattival, amelyet ugyan nem lehet pontosan definiálni, de a beszélő lények létezéséhez hasonlóan meg lehet állapítani.

Ebben a történetben a szó alapvető szerepet játszik, mind tudatos, mind tudat alatti szinten. Szerepet játszik meglétével, de hiányával is. E meglétet vagy távollétet mindenkinek az életkörnyezete szabja meg. Különösképpen azok az emberek fontosak, akik ebben a környezetben nevelői szerepet játszanak. Korunkban, a folyamatos oktatás és képzés korában, nem egyedül a fiatalok azok, akiknek meghallgatandó nevelőik vannak.

A „nevelés” szót eredeti értelmében kell vennünk: *e-ducare*, vagyis kivezetni, kihozni minden növekedésben lévő egyénből azt, ami képessé teszi valódi emberi kapcsolatok kialakítására azokkal, akik környezetében élnek, és akikkel érintkeznek. A nevelésben a módszerek változhatnak, de a nevelésnek mindenképpen arra kell irányulnia, hogy az embereket *valóságos párbeszédbe* vezesse be. Mit jelent ez a valóságos párbeszéd kifejezés?

## 2.2. Az igazság nem más, mint a valóság [réel]

Az igazság tömören azt a forrást jelzi, amelyből a valódi emberi kapcsolatok származnak. Valóságos párbeszédéről akkor van szó, amikor három összetevő együtt van: egy igaz szó, egy igaz meghallgatás és az igazság, amely mindkettőt kiváltja. Fogalmazzuk meg kissé pontosabban.

*Az igazság nem más, mint a valóság, amennyiben az ember keresi.*

Szándékosan mondok *embert*, és nem szellemet, mert a szellem az egész általa irányított létezővel együtt igyekszik megismerni az igazságot és szeretne örülni neki.

Az igazság maga a valóság. Nem azt mondom, hogy az igazság a lét. Azt sem mondom, hogy az igazság a létezők összessége [*totalité*]. Azért, mert ha összességről beszélünk, az azt jelenti, hogy olyan létezőkről beszélünk, amelyeket valóságosnak mondunk,



olyanokról, amelyekben számunkra van valami közös, és így valami egészet alkothatnak. De ennek az összességnek a létezése – emlékeztettünk rá – kérdés elé állít bennünket: ki alapozza meg? Aquinói Tamás az örökölt filozófiai hagyománnyal azt válaszolja: „egy egyszerű létező, a tiszta aktus”. Ha így lenne, semmi se tenné lehetővé, hogy egy összességbe integráljuk ezt a tiszta aktust, minthogy ez maga lenne az alapja az összesség létezésének. A valóságot nem redukálhatjuk tehát erre az összességre.

Azt sem mondom, hogy az igazság a lét. Valóságosnak ugyanis csak azokat a létezőket ismerem, amelyek a létezés különböző formái, lehatárolt formák, olyan formák, amelyek nem azonosak a léttel. Ha megpróbálom felfogni a létet, csak analógia útján tudom megtenni. Ha az analógiát használom módszerként, és ha tiszteletben tartom annak követelményeit, azt kell mondanom: az igazság a lét és a nem lét; az igazság nem más, mint minden felfogható, létező valóság és az egészen más, az, ami *nem olyan*, mint azok.

Ezért választottam és javasolom tehát ezt az állítást: az igazság maga a valóság. Hogy lássuk a pontos értelmét, ezt az állítást ki kell egészíteni, ahogyan én is tettem: az igazság *nem más, mint a valóság, amennyiben az ember keresi*. Ez a keresés ugyanis az, ami az embert valóságos emberré teszi, önmagával kapcsolatban lévő személlyé, és ami megismerésre törekvő, örömet kereső emberré teszi.

Ez a valósággal való kapcsolat egyedül olyan kommunikációban valósul meg, amely szóban megy végbe. A szó hozza létre a párbeszéd kapcsolatát ott, ahol a szót felajánlják és elfogadják, ahol kimondják és meghallgatják.

Készen állunk tehát, hogy a hit aktusáról és a hit közvetítő szerepéről beszéljünk.

### 3. A HIT [CROIRE] EGY KÖZVETÍTŐ AKTUS

A *hinni* ige olyan szavak csoportjába tartozik, amelyekkel való viszonyát érdemes közelebbről is szemügyre vennünk, mert a köznapi beszédben ezek gyakran összekeverednek, ez pedig tévedésekhez vezet, s ennek gyakorlati következményei is vannak.

#### 3.1. Hit és hiedelem

Hívés és hit; hiedelem és hihető; hívő és hiteles: e szavak közel állnak egymáshoz, ezért szokás egyiket a másik által meghatározni. Fontos kiemelni a köztük lévő különbségeket, hogy ne tévesszük össze őket.

Kezdjük a hinni igével és annak etimológiai jelentésével: a latin *credere* ige világosan élénk tárja e szó elsődleges jelentését. A *credere* összekapcsolja a szív (*cor*) és az adni (*dare*) szót: *cred* és *dare*. Hinni azt jelenti, hogy a saját szívünket adjuk. A latin „*cor*” szó a gondolkodás belső princípiumát jelenti; kapcsolatban áll az intelligenciával, azzal a képességgel, hogy a létezők „belsejében olvassunk” (*inter* és *legere*). Ez pedig segít megértenünk, miben is áll a hit aktusa és a hit milyen kapcsolatot hoz létre a személyek között.

A beszélt nyelvben, amikor hitet említünk, gyakran hiedelemre gondolunk. Hívő ember az, akinek hiedelmei vannak. Ebből a szemszögből a hit ellentétben áll a tudással, minthogy a tudás a bizonyossággal áll kapcsolatban. A hit leszűkít bizonyos eszmék együttesének elfogadására. Hinni ily módon azt jelenti, hogy elfogadunk egy ideológiai rendszert, elfogadunk vallásos jellegű hiedelmeket. Ezek a hiedelmek racionális szempontból többé-kevésbé lehetnek hihetőek. A hívők meg többé-kevésbé lehetnek hitele-

sek attól függően, hogy az általuk felkínált ideológiai rendszer mennyire tűnik racionálisan megalapozottnak.

A mi nézőpontunk egészen más. A hit olyan aktus, amely nem a tudás rendjébe tartozik, amennyiben a tudásnak a birtoklás rendjében van a helye: a tudás szellemi gazdagodás, hatalmat ad a világ feletti rendelkezésre, és arra is, hogy másokat egy ideológia járma alá hajtjunk.

A hit a személyek közötti kapcsolatok területéhez tartozik. A hit mint cselekvés által kommunikáció jön létre, tartós párbeszédre lehet lépni, amelyben keressük a megismerés számára elérhetetlen igazságot, mégpedig azért „keressük”, mert az igazság megtalálása nem azt jelenti, hogy birtokoljuk, hanem azt, hogy nyitottak vagyunk rá.

A hit aktusának két oldala van: a megismerése és a bizalomé. Feltételez egy találkozást valakivel, akiben felismerjük az ő másságát, és akinek megnyílok éppen azért, mert más. A hit aktusa különféle formákat ölthet, ám amit az előbb megfogalmaztunk, az az alapvető struktúrája.

Ez a struktúra már csecsemőkorban jelen van, születése után ugyanis a csecsemő felfedezi azokat, akik fogadják őt ezen a világon: köztük a szülőknek általában sajátos szerep jut. A gyermek növekedése (nemcsak fizikai fejlődése, hanem mint emberpalántáé is) azoknak az embereknek a jelenlététől függ, akik kiváltják benne ezt a „hitet”, olyan jelenlét ez, amely elválaszthatatlan azoktól a szavaktól, amelyek azt kifejezik.

Minél inkább tudatossá válik a gyermekben a kapcsolat, amely összeköti szüleivel vagy életkörümezetével, annál fontosabb, hogy ez olyan viszony legyen, amelyben a hit aktusa struktúrát létrehozó szerepet játszik. Mindazonáltal nem olyan hitaktusról van szó, amelynek megszületéséhez a gyermek saját helyzetére való reflektálására lenne szükség. Az egyetlen előfeltétel egy olyan valóság felfedezése, amelynek megismerése egy olyan bizalomban történik, amelyet az a valóság ébresztett. E felfedezésben a szavaknak, majd később az ezen szavak által lehetővé tett párbeszédnek egész biztosan fontos szerep jut.

Ebben a szakaszban a hit olyan aktus, amely összeköti a gyermeket egy személlyel, aki számára egy beszélő lény; a hit az, ami lehetővé teszi, hogy ő maga is beszélő lényvé váljon, abban a mértékben, amennyiben a másik nemcsak beszél hozzá, hanem választ is vár tőle, és elhallgat, hogy meghallgassa őt.

Emberpalántának mindenekelőtt olyasvalakit nevezünk, aki nem beszél: a latin *infans* szó éppen azt jelenti, hogy a gyermek képtelen beszélni a gyermekkor elején. A hit aktusa azonban megvalósulhat, mihamar a hozzá intézett szavak felébresztik benne a bizalmat. A bizalom csak ezt követően fejeződik ki verbálisan: ez a párbeszédhez való eljutás struktúrát létrehozó tapasztalat.

### 3.2. Tudat alatti hit

Előfordulhat, hogy a hit hatékonysága veszélybe kerül. A hit aktusa olyan emberi környezetbe ütközhet, amelyben a gyermek jelenlét és beszéd helyett távolléttel és csenddel szembesül; kiáltásai nem találnak válaszra, hacsak nem olyanra, amely hallgatásra inti. Ha a benne rejtőző, mások iránti hitét semmibe veszik, akkor ő azt elfojtja magában. Önmagába zárkózik, ahelyett, hogy megnyílna a többi beszélő lény felé, akiknek segíteniük kellett volna ezt a megnyílast. Világos, milyen fontos szerepet játszik a gyermek fejlődésében az a mód, ahogyan tudat alatti hitét mások fogadják: ha kedvezően, akkor hite segíteni fogja azoknak a kapcsolatoknak a kialakulását, amelyek személyt formálnak belőle;



ha ellenkezést tapasztal, akkor hite elfojtott hitté válik, és a továbbiakban visszafojtott állapotában fog megnyilvánulni.

Említettem a tudat alattit. Abban az értelemben használom ezt a szót, amelyben a pszichoanalízis az után használta, hogy felfedezte a tudat alatti megnyilvánulásait minden ember élettörténetében. Az, hogy felfedezte (mármint a pszichoanalízis), még nem jelenti azt, hogy meg is határozta volna, hanem csak azt, hogy hallotta megnyilvánulni. Azt mondhatjuk – és egyáltalán nincs szó meghatározásról –, hogy a tudat alatti az az igazság, amely akkor beszél az emberben, amikor az ember a maga élettörténetében oda jutott, hogy elfojtja azt.

Állandó veszély az ember számára, hogy önmagát saját tudatában visszatükröződő énképére szűkítse le. Az embernek állandóan emlékeznie kell arra, hogy ki kell lépnie ebből az énből, ahelyett, hogy elfogadná ennek az ének a követelését, hogy középpont lehessen. Amikor az igazság beszél és hallatja hangját a tudatalattin keresztül, ezt azért teszi, hogy kérdést intézzen az emberhez és felszólítsa arra, hogy a sokféle „te”-vel kapcsolatban lévő „én”-né váljon. Ezekkel a „te”-kkel folytatott párbeszédre hívja meg őt az igazság. Miért?

Mert ebben az „én” és „te” között szabadon létrejött párbeszédben a személyek előrehaladnak az igazság keresésében. Ez a keresés ugyanis az, ami beszélésre és meghallgatásra készíti őket.

#### 4. A SZEMÉLYTELEN ÉS A PÁRBESZÉD

Nézzük tehát ezt a felnőttek közötti párbeszédet. Felnőttön azt értjük, akinek biológiai felnövekedése ugyanakkor ment végbe, mint a pszichés és spirituális felnövekedése. A kétfajta felnövekedés azonban nem mindig megy végbe egymással párhuzamosan.

Párhuzamosan csak akkor mennek végbe, ha az egyén növekedése folyamán azzá a hívővé vált, aki belépett a másokkal folytatott valóságos párbeszédbe, fejlődik is benne, s így eléri saját személyes érettségét. Ezzel úgy mutattuk be a hit aktusát, mint a megismerés és a bizalom aktusát. Az emberek azáltal, hogy végbeviszik a hitnek ezt az aktusát, személyekké válnak, olyan lényekké, akik beszélnek egymással.

Olyan lényekké, akik beszélnek egymással, és nem pusztán beszélő lényé. Ezzel a különbségtétellel arra az igazi szóra és arra az igazi meghallgatásra kívánok utalni, amelyek a valóságos párbeszéd alkotóelemei, és amelyeket az igazság hoz létre. Ha ugyanis keressük az igazságot, az azért van, mert az igazság indít minket keresésére.

Tudunk ugyanis úgy beszélni, hogy a szóbeli közléseket így foglalhatnánk össze: *az ember beszél, az ember beszélt* – a szót információk közlésére használtuk. A nyelv ezen használata lehetővé teszi, hogy azok, akik hallgatják a szót, tudásukban gyarapodjanak: az ember beszélt, és nem csak azért, hogy ne mondjon semmit; az ember meghallgatta és megjegyezte az elmondottakat. Egy olyan beszéd típus keretén belül maradtunk, amelynek az a célja, hogy ismereteket cseréljünk ki egymással, adjunk és kapjunk, tanításról van szó, amelyet az egyik ember nyújt, a másik ember befogad. De miféle ember? *Az ember.* A szónak ezt a használatát a személytelenség jellemzi.

#### 4.1. Kilépés a személytelenből

Aki megteszi a hit aktusát, kilép a személytelenből. A hit aktusának megtétele olyan lények jelenlétét feltételezi, akik beszélnek egymáshoz, egy „én”-nek a jelenlétét, aki egy „te”-t hallgat, és miután az szólt hozzá, egy „én”-nek a jelenlétét, aki elismeri ennek a „te”-nek a másságát a mindkettejük által felvállalt párbeszédben, amely megnyitja őket egymás felé. Ebben a párbeszédben nem elégszem meg azzal, hogy tudomást szerzek valamiről, hanem *valakit* ismerek meg, felfedezem a tőlem való különbözőségében, és mint olyat elismerem. És ez teszi lehetővé, hogy higgyek neki, megbízzak benne, higgyek benne.

Ily módon gondolatmenetünk döntő fontosságú, „kruciális” pontjához érkeztünk. Ez a „kruciális” szó arra utal, hogy valaki útkereszteződéshez [*croisement*] érkezett.

Az imént tehát azt hangsúlyoztuk, hogy az emberi élet – a találkozásokkal, amelyek létrehozzák, és a kapcsolatokkal, amelyek ezekből szövődnek – alapvetően egymáshoz beszélő személyek közötti párbeszédre épül. És a hit aktusa az, ami lehetővé teszi, hogy ez a párbeszéd valóságos legyen.

Fejtsük ki még jobban az eddig mondottakat. A párbeszédben, amelyben egy „én” és egy „te” beszélnek egymáshoz, kölcsönös megismerés jön létre, s ez a megismerés egyben egy másság elismerése. Ez azt jelenti, hogy a személy, akihez beszélek, felismerhetetlen marad a pusztán tudás számára. Nem fokozható le tárggyá, amelyet elemző tevékenységemmel meghatározhatnék, ellenőrzésem alá vonhatnék és felhasználhatnék: ő egy alany, akivel kapcsolatban állok. Ami ezt a kapcsolatot megkülönbözteti a tárgyakkal létesített kapcsolattól: a párbeszédem ezzel a konkrét személlyel. Ez a párbeszéd, melynek során kifejezzük önmagunkat a másiknak és beszélünk egymáshoz, nos, ez a párbeszéd érteti meg velünk, hogy kik vagyunk, és hogy különbözőek vagyunk.

#### 4.2. Közvetítő hit

Ennek a párbeszédnek azonban fejlődnie kell. Akkor fog fejlődni, ha a hit aktusa megnyit minket egymás felé, ha a bizalom összekapcsolódik a megismeréssel, ha nem pusztán arra törekszünk, hogy olyan szavakat mondjunk ki, amelyek kifejezik gondolatainkat vagy elképzeléseinket arról a világról, amelyben mindketten élünk, hanem ha arra törekszünk, hogy azt mondjuk ki, akik vagyunk és azt, hogy milyen keresés irányítja életünket.

Ebben a hit aktusa *közvetítőnek* bizonyul.

Ez azt jelenti, hogy egy út nyílt meg előttünk: nem olyan, mint sok más út, hanem élő út. Másképpen kifejezve: ez az út nem egy megteendő távolság, hanem egy követhető irány. Az, ami mozgásba hoz minket: egy kapcsolat, és ez a kapcsolat nem a mulandó dolgok rendjébe tartozik. Átala új szintre emelkedünk, a maradandó dolgok rendjébe lépünk.

Ez azonban rejtve marad, amikor a beszélgetés folyamán a másik szól, kérdést intéz hozzánk, amikor a másikkal szemben olyan döntést kell hoznunk, amely irányt szab élettörténetünknek: *hinni vagy nem hinni*. Kockázatunk kell a másikkal szemben, a másikkal szemben, aki egyetlen.

*Hinni* azt jelenti, hogy elfogadom őt úgy, ahogy van, elfogadom a keresést egy olyan párbeszéd közvetítése által, amelynek köszönhetően mindketten megnyílunk az újon-



ságra. Az újdonságra való megnyílás egyúttal annak belátását is jelenti, hogy valami hiány van bennem.

Hiány, íme, egy nagyszerű szó, amely sohasem összekeverendő a „szükséglet”-tel. Ez a bennem lévő hiány nem azért van, hogy betöltsem valamivel, hanem azért, hogy felismerjem a másik újdonságát, arra készet, hogy megnyíljak a másíkra.

Hinni a másíokban, megbízni benne, befogadni az életembe – ez meg fogja változtatni az életemet. Elkezdődik egy kommunikáció, mely azonban még mélyebbé válik, ha a másíokban való hitemre válaszol az ő belém vetett hite.

Ebben az esetben a hit közvetítő tevékenysége teljesen megvalósul. Említettük már e tevékenység hatását, mégis szükséges ismét hangsúlyoznunk. A „közvetítő” [*médiateur*] szót – eredeti jelentésében véve – nem szabad összekevernünk a közbülső vagy köztes [*intermédiaire*] szavakkal, ez utóbbi ugyanis (mint a kötőjel) egyfelől elválasztja, másfelől össze is köti a két szót, amelyek között van. Közvetítő az, ami megszünteti azt, ami két lényt elválaszt, ugyanakkor megtartja, ami őket egymástól megkülönbözteti, közvetítő az, ami lehetővé teszi, hogy kommunikáljanak egymással anélkül, hogy összekeverednének: a közvetítőben valósul meg a közösségre jutás, a kommunió.

A hit tehát ily módon közvetítő: a hívő megnyílik a másíkra anélkül, hogy azonosná válna vele. A hit aktusa lehetővé teszi, hogy a másik hatást gyakoroljon rá, de nem is csak azt, hogy hasson rá, hanem hogy változást idézzen elő benne.

Így a hívő, miközben önmaga marad, mégsem marad ugyanaz, és ha önmaga marad, az azért van, mert a benne végbemenő változás annak a bizalomnak lesz a gyümölcse, amellyel szabadon megnyílt a másíkra. Ez a hitnek a közvetítése: megvalósítja a kommunióját két szabadságnak, amelyek elfogadják a fejlődést, kölcsönös megnyílásuk gyümölcset, és megújítja a hívőt, akit ez a kommunió személyes kibontakozáshoz segíti.

## 5. A HIT SZÖVETSÉGE

Amit idáig elmondtunk, az minden emberre érvényes. Ugyanakkor világos, hogy külön meg kell említenünk azt a hitet, amely a férfit és a nőt *hitvestársakká* teszi, vagyis a hitvestársi/házastársi hitet. A házasságban nem pusztán a kölcsönös hitük által megpecsételt szövetségről van szó, amely közösséget hoz létre köztük az ismeretben, a vágyban és az ajándékozásban, amelyben a férfi és a nő egész valója (teste, lelke, szelleme) beteljesedése felé halad, hanem itt egy olyan életforrás is jelen van, amelyből nem fakadhatna élet, ha a hitvestársi hit nem nyitotta volna meg őket egymás felé. Ennek a teljes megismerésnek, melyet ez a hit tett lehetővé, egy új élet a gyümölcse.

A hit közvetítésének itt kettős formája van: az életközösség formája, amely a házások titka, és az élettovábbadás formája, amely mások számára is nyilvánvaló. Egyfelől a házások hite bevezeti őket egy kölcsönös megismerésbe, amely számukra új születést jelent, sőt egyfajta együttes születésről beszélhetünk a szeretetben megélt közösség ezen tapasztalata kapcsán, amikor mindketten a másik jelenlétének örülnek. Másfelől ez a közösség, melyet egyedül ők ismerhetnek, testet ölt, amikor gyermekük születik, akit fel kell nevelniük, úgy, hogy válaszolnak az ő hitére.

Ezeket a szempontokat sajnos most nincs módomban oly mértékben kifejteni, amennyire megérdemelnék, mégis szeretném felhívni az önök figyelmét két dologra.

### 5.1. Különbözőség

Az első a férfi és a nő különbözősége. Teljesen nyilvánvaló a testi különbözőség, de éppen az emberi személy – mint szellem által irányított test és mint a test által önmagát kifejező szellem – egysége folytán ez a különbözőség sokkal több a pusztán biológiai különbözőségnél. Ez az oka annak, hogy a férfi és a nő egyedül különbözőségük kölcsönös elismerésével, és az ezen elismerés által megkövetelt bizalommal válhatnak egészen önmagukká: mindkettejüknek hinnie kell a másikban, még akkor is, ha hitvestársi hitről nincs szó.

### 5.2. Bizalom egymásban

A másik dolog, amelyről szeretnék szót ejteni, egy manapság gyakori jelenség: a fiatalok együttélése. A következők jellemzik: érzelmi kötelék jön létre két fiatal között, s ezen túl szexuális szinten is keresik kibontakozásukat; különféle okokból kifolyólag nem kívánnak házasságot kötve társadalmi szinten elköteleződni egymás mellett; végül manapság már megvannak az eszközök, hogy elkerüljék gyerekek születését. Együtt élnek tehát anélkül, hogy felvállalnák jövőjüket akár az egyik, akár a másik irányban. A házasságkötés és a szakítás egyaránt lehetséges.

Nem tudjuk végiggondolni ezt a helyzetet a maga egészében, ugyanakkor mostani eszmefuttatásunk segíthet abban, hogy tisztábban lássuk. Ilyen tisztázásra azért is szükség van, mert azok a fiatalok, akik ilyen helyzetben vannak, szemlátomást sosem tudatosították magukban a helyzetükkel felmerülő kérdést, pedig egész jövőjük ettől függ. Azt hiszik, szeretik egymást, de az egyik vajon hisz-e a másikban? Hogy erre az alapkérdésre válaszoljanak, azok, akik valóban közös életet akarnak, tudatosították-e különbözőségüket, és meghozták-e a döntést, hogy megbíznak egymásban? Egy ilyen szabad és világos döntés nélkül minden, amit felépíthetnek, homokra épül; továbbá pedig veszélybe sodorják saját személyiségük egyensúlyát és kibontakozását, és e téren mindkettejüknek felelősnek kellene éreznie magát a másikért.

Ezen a ponton, ahová érkeztünk, tehát miután rávilágítottunk a hit szerepére a férfi és a nő közötti kapcsolatokban, világosabban látjuk, milyen szerepet játszik a hit aktuusa az emberek élettörténetében, az emberi kapcsolatokban, a személyes fejlődésben és az emberi közösségek építésében.

Azt is jobban értjük, mi különbözteti meg egymástól a *hívót* és a *nem hívót*, és hol van az a pont, ahol útjaik szétválnak. Szemben valaki mással, szemben valakivel, aki más, döntést kell hozni, kockáztatni kell: hiszem-e vagy nem hiszem-e, hogy keresnem kell övele együtt, beszélve hozzá és meghallgatva őt, mert az igazság, mely inspirálja keresésemet és az övét (akár tudatában vagyunk, akár nem), azt akarja, hogy az igazság megismerésében e párbeszéd útján haladjuk előre. Hinni a másikban, ebben a „te”-ben, aki beszél hozzám, azt jelenti, hogy megnyílok az igazságra, és őt is meghívom, hogy nyíljon meg rá; azt jelenti, hogy keresem az igazságot és tanúságot teszek róla. A nem hívó az, aki bezárkózik önmagába.

A hívó nincs megvédve attól a kísértéstől, amelynek a nem hívó engedett. A hit aktusát újból és újból végebe kell vinni a másokkal való új találkozásokban: a kitartás az újbóli döntések meghozatalában – ami nyitva tart mások felé és megőrzi a beléjük vetett bizalmat –, nos, ez a kitartás hozza létre a *hűséget*.



Gondolatmenetünkben elérkeztünk az utolsó megteendő szakaszhoz: nyissuk ki a Zsidóknak írt levelet, melynek szerzőjét nem ismerjük. Ez egy olyan szöveg, amely az állhatatos hitre buzdít, és egy olyan ember áll a középpontjában, akinek kiemelkedik a közvetítő szerepe, valamint az, hogy hívő: ez az ember pedig, jól tudjátok, Jézus.

Hallgassuk, mit mond nekünk a sugalmazott szerző. Amit mond nekünk a hitről, azt hiszem, nagyon eredeti, s egyben nagyon mély.

## 6. A ZSIDÓKNAK ÍRT LEVÉL

Idáig úgy beszéltünk a hitről, hogy nem említettük meg Istent. Amiről beszéltünk, az a valóság volt, amellyel az ember szembetalálkozik. Ez a szembesülés keresést vált ki benne: az igazság keresését. Az igazság maga a valóság, amennyiben az ember megpróbál kapcsolatba lépni vele (ti. a valósággal). E keresés célja az, hogy az ember irányt szabjon életének, mégpedig olyat, amelyben képes növekedni és más személyekkel közösségben lévő személlyé válni.

A másokba vetett hit aktusa elindítja a valóságos párbeszédet, melynek köszönhetően az ember képes önnön alakulását a teljes kibontakozás felé irányítani. Ez az aktus egy az emberekkel szemben meghozott emberi döntés gyümölcse. Mint közvetítő aktus, az emberek közötti közösség alapja, melynek köszönhetően személyekké válnak azok, akik egymás kölcsönös jelenlétének örvendenek.

Megmaradt még a kérdés, amelyet megfogalmaztunk, de nem válaszoltunk meg: mi a valóság? Nem szűkíthetjük le azon létezők összességére, amelyekkel kapcsolatban állunk, sem a személyekére, akikkel párbeszédet folytatunk. Világmindenségünk egyetlen darabja sem, a létezők közül – melyeket megismerünk azáltal, hogy észlelünk és végiggondolunk – egyetlen egy sem, de még az összességük sem válaszol arra a kérdésünkre, hogy mi alapozza meg a valóságot. Azt a *megalapozó kapcsolatot* keressük, amely alapul szolgál az egész valóságnak és a mi saját valóságunknak is. Az egyetlen lehetséges kijelentés arról az alapról, amelyet keresünk, ez: ő más, az a másik, aki nem úgy más, mint mások.

Hogyan keressük azt, amit ráadásul meg sem tudunk nevezni?

### 6.1. A Fiú

Íme, elhangzik egy Szó. Valaki szól, és hozzánk szól. Ezt mondja nekünk a *Zsidóknak írt levél* első mondata. Ez a mondat (Zsid 1,1–2) azt, aki szól hozzánk, Istennek nevezi, ugyanakkor feltárul előttünk Istenben egy kapcsolat is, mégpedig egy Fiúval való kapcsolat: ebben a Fiúban szól hozzánk. Ezenkívül a következő mondatok (Zsid 1,5) idézik ennek az Istennek egy kijelentését, aki így nyilatkozott: „Atyja leszek.” Ez a Fiúra vonatkozik, akiben Isten beszél hozzánk. Figyeljük meg: ez az egyetlen hely, ahol a levél Isten Jézussal való kapcsolatának kifejezésére az „atya” szót használja. De ez elegendő is.

Ez megmutatja számunkra, hogyan tárja fel magát Isten előttünk: Fiában tárja fel magát, és Atyaként mutatja meg magát. Isten egy élő kapcsolatot, aki mint ilyen nyilatkoztatja ki magát, aki az ő élő Szavában nyilatkoztatja ki magát.

Arról van szó, amit a levél kicsit később ki is emel (Zsid 4,12–13) egy olyan szakaszban, amely a *logosz* szóval kezdődik és azzal is zárul, s mindkét esetben „Szó” a jelente (e szövegrész fordításai általában hibásak). Íme, a szöveg: „A *Szava* Istennek ugyanis

élő, hatékony, és élesebb minden kétélű kardnál, behatol a lélek és a szellem, az ízületek és a velők elágazásaiig, és megítéli a szív szándékait és gondolatait. Nincs olyan teremtmény, amely rejtve volna előtte; minden fel van fedve és ki van nyitva szeme előtt. Vele szemben miénk a szó.”

Ez azt akarja mondani, hogy a mi szavunknak válaszolnia kell Isten élő Szavára.

Párbeszédéről van szó, amelyre Isten meghív, amikor szól hozzánk. Az ő Szava eléri a szívünket, hogy felismerjük, milyen döntést kell hoznunk, és látja azt, amit csinálunk. Elrejthetjük mások elől, sőt időnként még magunkat is igyekszünk becsapni. A Szó, amely választásra hív minket, látja a válaszunkat, az igazi válaszunkat.

A kérdés, Istennel szemben, aki szól hozzánk, az, hogy hiszünk-e vagy sem az ő élő Szavának, vagyis neki adjuk-e vagy sem a szívünket. Ezt a szívet, mely mindig nyitva áll előtte, szabadon kell felajánlanunk az ő Szavának. Várja válaszunkat, hogy irányíthassa keresésünket és segíthesse beteljesedésünket. E válasz visszautasítása (amikor tudatos) bűn elkövetését jelenti, amelyet hívhatunk „eredeti”-nek abban az értelemben, hogy ez áll minden más bűnünk eredeténél, minden megosztottságunknak és mindannak eredeténél, ami bezár minket Isten és mások előtt.

Itt éppen a levél központi témája jelenik meg: a Fiú eljövetele, aki az emberek testvérévé válik, hogy megszabadítsa őket abból a hűtlenségből, amelybe a hit visszautasítása zárta őket. Emberré válik, hogy irgalmas és hűséges főpap legyen, aki felajánlja önmagát a nevükben. Az irgalom és a hűség indítja erre az önfelajánlásra, amely kieszközli a bocsánatot a hűtleneknek, és akiket ismét meghív arra, hogy higgyenek abban, aki új szövetséget kínál nekik, amely megpecsételi Jézus Krisztus áldozatát. Ez az, amit a szöveg közepe mond nekünk (Zsid 9,11–15). A hit aktusa által, mely önfelajánlásra indítja, Jézus a közvetítő Isten és az emberek között, Istennek a Fia, az embereknek pedig testvére: benne valósul meg Isten és az emberek közti szövetség.

Ennek a szövetségnek a princípiuma az ő önfeláldozása, az ő hitének és állhatatosságának az aktusa. Mivel hívó volt, feláldozta magát; mivel állhatatos volt, szenvedett, hogy hitét tökéletességre vigye.<sup>2</sup> Ezt a témát a levél részletesen kifejti. Csak két szöveget idézek, amelyekben kellő súllyal szerepel. Az első (Zsid 2,10): „Illett ugyanis, hogy az, akiért és aki által minden lett [vagyis Isten], mivel számtalan fiát élvezte az üdvösségre, az üdvösség úttörőjeként [pionnier] a szenvedés által tökéletesítse.” „Úttörő”, görögül *arkhégosz*; „tökéletesíteni”, görögül *teleioó*. Ez a két kifejezés a második szövegben is megjelenik (Zsid 12,1–2): „Ezért mi [...] kitartással fussuk meg az előttünk lévő pályát. Emeljük tekintetünket a hit úttörőjére és tökéletesítőjére, Jézusra, aki a rá váró öröm helyett elszenvet a keresztet, nem törődött a gyalázattal, és most Isten trónjának jobbján ül. Igen, gondolatok őrá, aki a bűnösök részéről ekkora ellentmondást viselt el, hogy ne lankadjatok, és bensőleg el ne csüggedjetelek.”

Mindkét szövegben a szenvedés, azzal, hogy a hitet próbának veti alá, azt tökéletes hűséggé alakítja. Jézus a hívők közül az első hívő. A hit aktusa által – felajánlja magát és szenved értünk – ő a közvetítő. Benne létrejön az egyesülés az emberek és Isten között, egyfelől tehát ott vannak az emberek, akikért szenved – akik a testvérei –, másfelől ott van Isten, akinek feláldozza önmagát, akinek ő a Fia.

A hit – Jézusnál is és azoknál is, akik követik – a kereszthez vezet. A kereszt pedig azt a két irányt jelképezi, amelyek felé a hit aktusa megnyit minket: megnyílunk mások

<sup>2</sup> Hagyományosan a teológusok és az exegeták Jézusnak nem a hitéről, hanem az Atyába vetett feltétlen bizalmáról beszélnek. (A szerk.)



felé, akikkel találkozunk, hogy kommunikáljunk velük az igazság keresésében; megnyílás a Másik felé, aki indítva minket az igazság keresésére, vonz minket, hogy mindnyájan egyesüljünk az ő élete igazságában.

## 6.2. A várakozás

Befejezésképpen hallgassunk meg még egy mondatot a levélből, a 11. fejezet első mondatát, amely bár jól ismert, gyakran mégis rosszul van lefordítva. Bizonyára azért olyan nehéz a megértése, mert két olyan szót tartalmaz, amelyek ritkán fordulnak elő az Új-szövetségben, értelmezésük pedig aszerint változik, hogy a fordításhoz milyen szavakat választunk. Én a következőt javaslom, és meg is indoklom választásomat. Nekem úgy tűnik, hogy olyan igazságot fejez ki, amelynek fénye megvilágosítja keresések útját, azt az utat, amelyet fel kell vállalnunk a hit aktusával.

Hallgassuk: „A hit szilárd várakozás arra, amit remélünk, annak jelzése, ami láthatatlanul valósul meg.” (Zsid 11,1)

Ez a mondat egy hosszú fejezetet nyit meg, amelyben felsorakoznak azok a nagy tanúk, akik a századok folyamán várták Krisztus eljövetelét: az igazság keresésében zárandó emberiség szimbolikus karavánja.

Ez a rövid mondat – azzal a két elemmel, melyeket összekapcsol – a megélt hitet írja le. Istent nem említi meg, éppen azért, mert azt az utat írja le, amely a vele való találkozáshoz vezet, azt az egyetlen utat, amely elvezet ahhoz, akit nem tudunk megnevezni anélkül, hogy találkoztunk volna vele. A hit aktusa megnyitja szívünket az ő Szava előtt, az előtt a Szó előtt, aki egyedül képes kinyilatkoztatni őt, az előtt a Szó előtt, aki mostantól fogva jelenvalóvá teszi őt a hívő számára.

A 11. fejezetnek ezt az első versét kiegészíti a hatodik, ahol már meg van nevezve Isten. A két vers kölcsönösen megvilágítja egymást, de az első a fontosabb. Próbáljuk jól megérteni. Helyezkedjünk a levél perspektívájába: olyasvalakinek az üzenetéről van szó, akit Isten szava megszólított.

Ez a szó meghívás és ígéret, meghívás ennek az ígéretnek az elfogadására. Hinni azt jelenti, hogy *figyelünk [être attentif]* arra, aki hív, és *várakozunk [être en attente]* arra, amire meghív, várakozunk arra, amit megígér.

Aki figyel arra, aki hív, az hiszi, hogy ő cselekszik, még akkor is, ha láthatatlan. Aki várakozik az ő ígéretére, az hiszi, hogy beteljesül a vágya, melyet az ígérettel felkeltett, és célba ér a keresés, amelyet ez a vágy hajt. De ez még nem minden. A figyelemnek és a várakozásnak e kettős magatartásával a hívő arról az igazságról tesz tanúságot, amely felé a hite megnyitotta.

Térjünk vissza a hit első aspektusára: „szilárd várakozás arra, amit remélünk”. Ez azt jelenti, hogy a hit megszilárdítja az embert, aki megnyílik az Isten Szava által megígért ajándéokra: ennek az ajándéknak a várása szilárdá teszi őt.

A hit második aspektusa: „annak jelzése [azt is mondhatnánk, hogy mutatóujj afelé], ami láthatatlanul valósul meg”. Ez azt jelenti, hogy a hit az ajándékozó felé irányítja az embert, és ez az ajándékozó, bár láthatatlan, mégis jelenvaló. Ez „megtérést”, odafordulást jelent ezen aktív jelenlét felé, amely elkezd megvalósítani, amit megígért. Figyelme által a hívő jelzi, hogy Isten ott van, mutatóujjként erre a keresendő jelenletre mutat.

Figyelme és várakozása által a hívő Isten tanúja.

Értelmzésünk feltételezi, hogy tudatosan megválasztottuk, miként fordítjuk le az előbb említett két ritka szót, az egyik a *hüposztaszisz*, a másik az *elenkhoz*. Az elsőt „lé-

nyeg”-nek is lehetne fordítani, ám a pusztán öt újszövetségi előfordulása közül háromszor (Zsid 3,14; 2Kor 9,4; 11,17) biztosan az a jelentése, amit a Zsid 11,1 számára meghatároztunk: reménységet adó „szilárdság”. A második szó, az *elenkhosz*, amely az Újszövetségben csak itt szerepel, jelenthet „bizonyítékot”, amely nyilvánvalóvá tesz valamit, vagy „jelet”, amely rámutat valamire. Azért a második jelentést választottuk, mert az elsőttől nem találtuk megfelelőnek Isten és az ő láthatatlan jelenléte vonatkozásában: ebben a szövegösszefüggésben nincs helye bizonyításnak. A hit aktusa rámutathat annak az aktív jelenlétére, aki szavával ezt a hitaktust előhívja: e jelenlétnek a hívő ember tanúja is.

A hit aktusának közvetítő szerepéről beszéltem és tanúskodtam. Ez az aktus az alapelve annak a kapcsolatnak, amely létrejön az „én” és valaki más között, amikor ez az én rábízta magát a másikra, ez a másik pedig beszélve hozzá feltárja magát neki. E kapcsolatnak növekedés lesz a gyümölcse.

Mindez egy élettörténetben megy végbe. A hívés szabad aktusa meghatározott történelmi időben megy végbe, ezért ki kell állnia az idő próbáját. A hívésnek ki kell tartania, de nem úgy, hogy megismétlődik, hanem megújul: *kiállandó próbáról* van szó. Mert másoknak új és új hívásait kell szünet nélkül meghallanom, melyekre új hívéssel kell válaszolnom. Így jönnek létre kapcsolatok, melyeknek köszönhetően megnyílok mások felé; figyelek másokra, akik kommunikálni szeretnének velem, és várok az általuk keresett közösségre.

A hitaktus ezen emberi tapasztalatában és a hit közvetítő hatékonyságában van az alapja az egészen Másikban való hitaktusnak, amikor az ő szava megszólít.

Ez a szó ténylegesen egy embernek a szava, aki közvetítő az emberek és az egészen Másik között; olyan ember szava, aki az emberek számára hitük modellje s egyben hitük forrása is lesz. Végül olyan ember is, akiben hinni kell.

Azt szeretném hangsúlyozni ezzel, hogy a hit aktusa egy emberi aktus, amely nem tud megnyitni bennünket Isten felé anélkül, hogy az emberek felé ne nyitna meg bennünket.

Egy utolsó megjegyzés, mely a Jézusban való hitre vonatkozik. Nüsszai Szent Gergelytől szeretném kölcsönözni.

Ha a hit várakozás és figyelem, akkor Jézusban hinni azt jelenti, hogy várjuk az ő eljövetelét, és azt az életközösséget, amelyet ez az eljövetel megvalósít az emberek és Isten között; Jézusban hinni azt is jelenti, hogy figyelünk az ő mostani láthatatlan jelenlétére is, amelyet megígért azoknak, akik hisznek benne.

Ez a jelenlét azonban egy mostani eljövetel által valósul meg, amely elővételezi Jézus végső eljövetelét. És ez az, amire Nüsszai Szent Gergely emlékeztet minket: *Erkhetai ho aei parón* – „Jön, aki mindig jelenlévő.” Kívánom, hogy hitünk ebben a „mindig jelenlévőben” tegyen közvetítőjévé minket mindig új érkezésének a mai emberekben.

(Tózsér Endre SP fordítása)



## ■ AZ ELVÁLT ÉS ÚJRA HÁZASODOTTAK ÁLDOZÁSÁRÓL Római dokumentum

### BERAN FERENC: BEVEZETÉS A HITTANI KONGREGÁCIÓ LEVELÉHEZ

A Katolikus Egyház Tanítóhivatala mindig feladatának tartotta, hogy dogmatikai és erkölcsi kérésekben biztos utat mutasson a hívek számára. Ez történt akkor is, amikor Gerhard Ludwig Müller, a Hittani Kongregáció prefektusa 2013. október 24-én cikket írt a *L'Observatore Romano*-ban az elváltak és újra házasodottak áldozásáról 2014-ben esedékes, a család kérdésével foglalkozó rendkívüli püspöki szinódust megelőzően.

A levél megírását az tette indokolttá, hogy az utóbbi évtizedekben, elsősorban a kor szellemének következtében sok keresztény házasság is tönkrement, a felek különváltak, polgárilag újránházasodtak, de igényük van arra, hogy továbbra is az Úr asztalához járulva, szentáldozásban részesüljenek. Külföldön vannak helyek, ahol ez felfogás gyakorlattá vált, mert a hívek – kellő teológiai ismeretek, és tájékoztatás híján – úgy gondolják, hogy az Egyház számára ez elfogadott. Olyan hivatalos állásfoglalásra volt tehát szükség, amely ebben a kérdésben megerősíti az Egyház tanítását, ugyanakkor utakat mutat a felmerülő kérdésekre is.

A levél első része Jézus tanítására hivatkozva megerősíti a házasság felbonthatatlanságára vonatkozó hagyományos felfogást: „...amit Isten egybekötött, ember szét ne válassza” (Mt 19,4-9). Ezután pedig Szent Pál apostol tanítására utalva a felbonthatatlanságot, az Egyház szempontjából értelmezi. Az apostol szerint Jézus Krisztus áldozatával megszentelte az Egyházat, ezért az Egyházban megkereszteltek házassága szentség. „Nagy titok ez (a házasság) én Krisztusra és az Egyházra vonatkoztatom” (Ef 5,31-32). A teológia rámutatott arra, hogy a keresztény házaspárok elválaszthatatlan kapcsolata jele annak a szeretetnek, amely Krisztus és az Egyház között áll fenn, amelyet az Eukarisztia is kifejez. A házasság, mivel Krisztus Misztikus Testébe, az Egyházba kapcsol, természetfeletti valóság.

Ennek a tanításnak az ismeretében a levél felhívja a figyelmet arra, hogy az Egyház nem engedhet annak a külső hatásnak, amely a házasságot annak a természetfeletti valóságától megfosztva kívánja értelmezni. A felbonthatatlan keresztény házasság a mai világban prófétai jel, amely kifejezi: Isten kegyelme védi, megerősíti a szentségi kapcsolatokat, hogy az élet megpróbáltatásainak jobban ellen tudjanak állni, és gyakorolni tudják az áldozatos szeretetet. A tapasztalat is azt igazolja, hogy bár az emberi kapcsolatokat sok kisértés éri, mégis minden ember hűségére és szeretetre vágyik.

Mi a teendő azokban az esetben, amikor egy házasság tönkrement, és a felek, új kapcsolatban élnek, amelyből gyermekek születtek? – teszik fel sokan a kérdést. Erre vonatkozóan több lehetőség is nyílik. Ha a hívek meg vannak győződve arról, hogy egyházi

házaságuk érvénytelen volt, akkor lehetőségük van arra, hogy az illetékes egyházmegyei bíróságon ezt megvizsgálják. Az érvénytelenség kimondása esetén szentségi házasságot köthetnek, amely lehetővé teszi szentáldozáshoz való járulásukat. Ha ez az út nem járható, tudatában kell lenniük annak, hogy továbbra is az Egyház tagjai maradnak. Vegyenek részt a szentmisén, kapcsolódjanak be a plébánia életébe, a szolgáló szeretet gyakorlásába. Éljk a hitet, a remény és szeretet erényeit, imádkozzanak, és fejezzék ki a bűnbánatukat. „A szentségek vételén kívül, más út is van Isten felé” – írja a dokumentum.

A levél utakat jelez a lelkipásztorkodás számára is. Megerősíti a korábbi egyházi megnyilatkozások tanítását, amely szerint a lelkipásztorok, „az igazság szereteténél fogva kötelesek az egyes helyzetet gondosan megvizsgálni”. A plébániai közösségeknek pedig figyelmes szeretettel kell az elváltak felé fordulniuk. Végül a levél reményét fejezi ki arra vonatkozóan, hogy az igazság és a szeretet új utakat és eljárási módokat fedezhet fel számukra.

## AZ ELVÁLT ÉS ÚJRA HÁZASODOTTAK ÁLDOZÁSÁRÓL – RÓMAI DOKUMENTUM

Ezt a cikket a Vatikáni Rádióon keresztül adta át Gerhard Ludwig Müller a *L'Osservatore Romano*nak azokról (2013. október 22.), akik elváltak és új polgári házasságot kötöttek. Az írás a házasság felbonthatatlanságáról, valamint a vitáról, mely az új polgári házasságot kötöttekről és a szentségek vételéről szól.<sup>1</sup>

### A kegyelem erejének tanúsága

Nem új azoknak a híveknek a problémája, akik válás után új polgári házasságot kötöttek. Az egyház mindig nagyon komolyan vette ezt a kérdést, és mindig szemé előtt tartotta, hogy segítségére legyen azoknak, akik ilyen helyzetbe kerültek. A házasság szentség, mely igen mélyen érinti az embert személyiségében, szociális és történelmi körülményeiben. Az ősi, keresztény hagyományokkal rendelkező országokban igen figyelemreméltó pasztorális problémává vált ez a kérdés. Manapság még a hívők is komolyan csodálkoznak azon, vajon bizonyos feltételekkel nem engedhetné-e az egyház az újránházasodott elváltakat szentségekhez járulni. Vajon tartósan meg van kötve az egyház keze ebben a kérdésben? Vajon a teológusok minden lehetőséget és minden következményt megfontoltak?

Ezt a kérdést a házasságról szóló katolikus tanítás fényében kell vizsgálni, hogy annak mindenben megfeleljen. A felelős pasztorális tervezést megelőzi az a teológia, mely „értelmével és akarátával teljesen meghódol a kinyilatkoztató Isten előtt és önként elfogadja a kapott kinyilatkoztatást”. Azért, hogy érthető legyen számunkra az egyház hiteles tanítása, Isten Igéjéből kell kiindulnunk, amint azt a Szentírás tartalmazza, és azt az egyház hagyománya kifejtette és a Tanítóhivatal kötelező módon értelmezte (DV 5).

<sup>1</sup> GERHARD LUDWIG MÜLLER, a Hittani Kongregáció prefektusa az elvált és újra házasodottak áldozásáról, [http://de.radiovaticana.va/news/2013/10/22/erzbischof\\_m%C3%BCller\\_zur\\_seelsorge\\_f%C3%BCr\\_wieder-verheiratete\\_geschiedene\\_-/ted-739577](http://de.radiovaticana.va/news/2013/10/22/erzbischof_m%C3%BCller_zur_seelsorge_f%C3%BCr_wieder-verheiratete_geschiedene_-/ted-739577).



## A Szentírás tanúsága

Nem könnyű az Ószövetségben választ találni a kérdésünkre, hiszen abban az időben a házasság még nem volt szentség. Mégis az ószövetségi Isten Igéje fontos a számunkra, hiszen Jézus ebben a hagyományban élt és érvelt. A *Tízparancsolat*ban találjuk: „*Ne törj házasságot!*” (Kiv 20,14), de a válást lehetségesnek mutatja be. A MTörv 24,1–4 szerint Mózes elrendeli, hogy a férfi elbocsáthatja válólévellel a feleségét, elküldheti házából, ha már nem leli kedvét benne. S ezután mindkét fél új házasságot köthet. Az Ószövetség a válás elfogadása mellett azért bizonyos fenntartással is él. Ahogyan a próféták párhuzamot vontak Istennek Izraellel kötött szövetsége és a házasság köteléke között, ez nemcsak az egyenjúság eszményét, hanem a házasság felbonthatatlanságát is jelenti. Malakiás próféta nagyon világosan kimondja: „*Ne légy hűtlen ifjúságod feleségéhez, akivel szövetséget kötöttél.*” (Mal 2,14–15)

S mindenekelőtt fontos számunkra, hogy ez olyan téma volt, amellyel kapcsolatban Jézus szembeszállt a farizeusokkal. Jézus világosan elhatárolta magát az Ószövetség válási gyakorlatától, melyet Mózes *szívük keménysége miatt engedett meg*, és Isten eredeti szándékára, vagyis a teremtés kezdeteire utalt: „*Isten az embert férfinek és nőnek teremtette. Ezért a férfi elhagyja apját és anyját... és a kettő egy test lesz. Ezért amit Isten egybekötött, ember ne válassza szét.*” (Mk 10,5–9; vö. Mt 19,4–9; Lk 16,18) A katolikus egyház tanítása és gyakorlata mindig Jézusnak ezekre, a házasság felbonthatatlanságára vonatkozó szavaira támaszkodott. Azt a benső köteléket, mely a jegyeseket összeköti, maga Isten erősítette meg. Ez Istentől származó valóság, tehát nem áll az ember hatalma alatt. kemény

Ma néhány szentírás-magyarázó szerint már az apostoli időkben ezt a súlyos kijelentést bizonyos rugalmassággal kezelték: mégpedig paráznaság esetén, (vö. Mt 5,32; 19,9) valamint abban az esetben, ha keresztény és nem keresztény fél válik el (vö. 1Kor 7,12–15). A paráznaság mint a válásra való lehetőség a kezdetektől heves vita tárgya volt az exegéták között. Sokan képviselték azt az álláspontot, hogy ez nem ment fel a házasság felbonthatatlansága alól, hanem az érvénytelen házasságra vonatkozik. Az mindenesetre biztos, hogy az egyház nem építheti tanítását és gyakorlatát egy ellentmondásos hipotézisre. Az egyháznak Krisztus egyértelmű tanításához kell ragaszkodnia.

Szent Pál a válás tilalmát közvetlenül Krisztus akarátára vezeti vissza: „*A házasoknak meg nem én parancsolom, hanem az Úr: A feleség ne hagyja el férjét. Ha mégis elhagyná, maradjon férj nélkül, vagy béküljön ki férjével. A férfi se bocsássa el feleségét.*” (1Kor 7,10–11) Ugyanakkor Pál saját tekintélyére hivatkozva megengedi, hogy egy nem keresztény elhagyja kereszténnyé lett házastársát, s ebben az esetben a keresztény nem köteles egyedül maradni (1Kor 7,12–16). Ezek alapján jutott el az egyház arra a meggyőződésre, hogy a házasság csak egy megkeresztelt férfi és egy megkeresztelt nő között szentség a maga igazi jelentésében, mely együtt jár a felbonthatatlansággal. A meg nem keresztelt házassága is arra rendeltetett, hogy felbonthatatlan legyen, azonban bizonyos körülmények között, egy nagyobb jó érdekében fel lehet oldani. (*privilegium Paulinum*). Tehát ez nem a mi Urunk tanítása alóli kivétel. A szentségi házasság felbonthatatlansága a Krisztus-misztériumon belül maradhat megőrizve.

Továbbá igen nagy jelentőségű a házasság szentségének bibliai alapja szempontjából az *Efézusi-levél*, ahol ezt olvassuk: „*Férjek, szeressétek feleségeteket, ahogyan Krisztus szerette az egyházat, és életét adta érte.*” (Ef 5,25) Röviddel ezután az apostol még hozzátesszi: „*Emiatt a férfi elhagyja apját és anyját, csatlakozik feleségéhez és ketten egy test lesznek. Nagy titok ez, én Krisztusra és az egyházra vonatkoztatom...*” (Ef 5,31–32) A keresztény házasság



Krisztus és az egyház szövetségének hatékony jele. Mivel jelzi és közvetíti a szövetségi kegyelmet, ezért a megkeresztek közötti házasság szentség.

### Az egyház hagyományának tanúsága

Az egyházatyák és zsinatok fontos tanúságot jelentenek az egyház álláspontjának kialakulásáról. Az atyák számára a Biblia kijelentései ebben a témában kötelező érvényűek. Elvetik az állami válási törvényeket, mert azok összeegyeztethetetlenek Jézus tanításával. Az egyházatyák az evangélium iránti engedelmességből elvetik a válást és az újráházasodást. Ebben a kérdésben teljesen egyöntetű a tanúságtételük.

A patrisztikus időkben az elvált és újráházasodott híveket nem engedték szentségekhez járulni akkor sem, ha penitenciát tartottak. Néhány patrisztikus szövegből azonban úgy tűnik, hogy a visszaéléseket nem mindig orvosolták következetesen, és időről időre keresték a pasztorális megoldást a határesetekben. gyógyít

Sok helyen később nagyobb kompromisszumok történtek, elsősorban az egyház és az állam fokozódó, kölcsönös függősége miatt. Keleten – különösen a Péter székétől való elszakadás után – növekedett ez a engedékeny gyakorlat. Manapság az ortodox egyházban igen sok válási okot elismernek, pasztorális szelídséggel indokolva a nehéz eseteket, és lehetőséget nyitnak – bűnbánati jelleggel – egy második, sőt, harmadik házasságra is. Ez a gyakorlatot nem lehet Isten akaratával kiengesztelni, hiszen azt Jézus egyértelműen kifejezte, amikor a házasság felbonthatatlanságáról beszélt. Ugyanakkor ez az öku-menizmus területén nem lebecsülendő ez a probléma. tendencia

Nyugaton a Gergely-féle reform szállt szembe ezekkel az engedékeny törekvésekkel, és adott új ösztönzést az Írások és az egyházatyák eredeti értelmezésének. A katolikus egyház teljes mértékben védi a házasság felbonthatatlanságát, akkor is, ha ez nagy áldozatokba, sőt szenvedésbe kerül. Az angol egyházszakadás nem tanításbeli tévedés miatt jött létre, hanem mert Péter utóda, Jézus kijelentéseinek engedelmeskedve, nem járulhatott hozzá VIII. Henrik házasságának a felbontásához

A Trentói Zsinat megerősítette a szentségi házasság felbonthatatlanságáról szóló tanítást, és kifejtette, hogy ez megegyezik az evangélium tanításával. (vö. DH 1807). Olykor azt állítják, hogy az egyház elnézte Kelet gyakorlatát. De ez nem igaz. Az egyházjogászok állandóan visszaélésnek nevezték ezt. S az is tény, hogy amennyiben egy ortodox csoport katolikussá akart válni, alá kellett írnia, hogy elismeri, hogy lehetetlen a második, illetve a harmadik házasság.

A II. Vatikáni Zsinat a *Gaudium et spes* pasztorális konstitúcióban a házasságról alapvető teológiai és spirituális tanítást ad, s ez a házasság felbonthatatlanságát kifejezetten és egyértelműen kijelentette. „A házasság értelme a mindent átölelő élet- és szeretetközösség, a test és lélek közössége a férfi és nő között, akik kölcsönösen, teljesen átadják önmagukat a másinak. A személy szabad aktusa, a kölcsönös elfogadás hozza létre a tartós, isteni rendelésen alapuló intézményt, melynek célja a jegyesek és utódaik java, s mely többé nem függ az emberi önkénytől.” A két személy közötti kölcsönös önelajándékozás, ez a bensőséges intimitás, és a gyermekek java feltételezi a jegyesek teljes hűségét, és a felbonthatatlan egységet közöttük.” (GS 48) Isten a szentségen keresztül sajátos kegyelmet ad a jegyeseknek. „Ahogyan Isten az Ószövetségben népének a szeretet és hűség szövetségén keresztül nyilatkoztatta ki magát, úgy most, az ember Megváltója és az egyház a házasság szentségén át lép be a keresztények házasságába. Velük marad úgy, ahogyan szerette egyházát, és átadta magát az egyházért. Így kell a házastársaknak is örökös hűséggel és kölcsönös önatadással szeretniük...” A szentség felbonthatatlansága által új



és mélyebb módon érezhetjük meg, hogy a házasság Istennek az emberek iránti örök szeretetének és az egyház iránti visszavonhatatlan hűségének képmása.

A házasságot csak a Krisztus–misztérium összefüggésében lehet szentségként megérteni és megélni. Amennyiben szekularizálják a házasságot, vagy pusztán természeti valósággá egyszerűsítik, akkor sérül a szentségi jellege. A szentségi házasság a kegyelem rendjéhez tartozik, hiszen belekapcsolódik abba a konkrét szeretetközösségbe, mely Krisztus és egyháza között áll fenn. A keresztyének arra kaptak meghívást, hogy házasságukat Isten eljövendő Országának eszkatologikus távlataiban éljék meg Jézus Krisztusban, a Megtestesült Igében.

## A Tanítóhivatal tanúságtétele ma

A *Familiaris consortio* apostoli buzdítás, melyet 1981. november 22-én adott ki II. János Pál pápa *A keresztyén családok a mai világban* témájú püspöki szinódus összefoglalásaként, s mely azóta is alapvetően fontos, határozottan megerősíti az egyház dogmatikai tanítását a házasságról. Ugyanakkor megmutatja az egyház pasztorális aggodalmát a második polgári házasságot kötők felé, akiknek érvényes az egyházi házassága. A pápa nagy megértést és figyelmet szentel nekik. A 84. cikkely azokról, akik elváltak, majd újránházasodtak, a következőket mondja:

1. A lelkipásztorok az igazság szereteténél fogva kötelesek a helyzetet gondosan megvizsgálni (megkülönböztetést gyakorolni). Nem lehet minden esetben és mindenki-vel azonos módon eljárni. 2. A lelkipásztorok és a plébániai közösségek kötelessége, hogy figyelmes szeretettel álljanak azok mellé, akik ilyen helyzetbe kerültek. Hiszen ők az egyházhoz tartoznak, gondot kell rájuk viselni a lelkek gondozásában, részt kell, hogy vegyenek az egyház életében. 3. S mégsem bocsáthatóak az oltáriszentség vételéhez. Ennek kétféle indokát adja: a) „Állapotuk és élethelyzetük objektív módon ellentmond annak a szeretetegységnek, mely Krisztus és az egyház között fenn áll, s melyet az eukarisztia jelez és létrehoz.” b) „Amennyiben ezek az emberek vehetnék az eukarisztiát, a hívők tévedésbe esnének, és zavarba jönnének az egyház tanítása felől, hogy a házasság felbonthatatlan. A szentségi gyónás által való kiengesztelődés, mely lehetőséget nyit az eukarisztia vételére, csak abban az esetben szolgáltatható ki, ha megvan a bánat a történetek felett, és a készség, hogy az illető új irányt szab életének, úgy, hogy az ne legyen ellentétben a házasság felbonthatatlanságával.”

Ez tehát konkrétan azt jelenti, hogy amennyiben súlyos ok, például a gyermekek felnevelése miatt az új kötelék nem oldható fel, a két partnernek a teljes megtartóztatásra kell magukat köteleznie. 4. A lelkipásztoroknak kifejezetten tilos, hogy bármilyen szentségi–teológiai okból, hacsak törvényes kényszer nincs, bármilyen liturgikus jellegű szertartást nyújtsanak elváltaknak, akik polgárilag újra házasodtak, amíg első, szentségi házasságuk fennáll.

A Hittani Kongregáció 1994. szeptember 14-i, az elvált és újránházasodott híveknek a szentáldozásáról való állásfoglalása kifejti, hogy az egyház gyakorlatát ebben a kérdésben nem lehet a különböző helyzetek miatt megváltoztatni (no. 5). Azt is világosan kimondja, hogy az érintett hívő nem áldozhat saját lelkiismeretére hivatkozva. „*Abban az esetben, ha ezt lehetségesnek tartják, a lelkipásztoroknak és a gyóntatónak, súlyos kötelessége felhívni őket, hogy az ilyen lelkiismereti cselekedet nyíltan ellene mond az egyház tanításának.*” (No. 6.) Amennyiben kétség merül fel egy tönkrement házasság érvényességével kapcsolatban, azt az illetékes egyházi bíróságnál ki kell vizsgálni. (Vö. no. 9.) A legfonto-



sabb, hogy nagy szeretettel megtegyünk mindent, ami megtehető, annak érdekében, hogy erősödjön Krisztus és az egyház iránti szeretete azoknak, akik rendezetlen házassági helyzetben élnek. Csak ez teszi lehetővé, hogy egészen elfogadják, mit jelent a keresztény házasság, és rendezetlen helyzetük ellenére is megmaradjanak a hitben. A lelkipásztori tevékenységben mindent meg kell tenni azért, hogy ezt ne hátrányos megkülönböztetésként éljék meg, hanem mint Krisztus akaratához való feltétlen hűséget, aki a felbontathatlan házasságot mint a Teremtő új és helyreállított ajándékát adta nekünk (no. 10).

2007. február 22-én a *Sacramentum caritatis* című, a püspöki szinódus után kiadott apostoli buzdításában XVI. Benedek összefoglalja a püspöki szinódus munkáját az eukarisztiáról. A 29. cikkelyben kifejti, hogy az elváltak és újra házasodottak kérdése „fájdalmas és bonyolult pasztorális probléma”.

Megerősíti „az egyház gyakorlatát, hogy a Szentírás alapján (Mk 10, 1–12) nem lehet az elváltakat és újra házasodottakat a szentségekhez engedni”. Ugyanakkor sürgeti a lelkipásztorokat, hogy „sajátos gondoskodással” forduljanak az érintettek felé, hogy amennyire lehet, élni tudják a keresztény életet, vegyenek részt a szentmisén, anélkül is, hogy szentáldozáshoz járulhatnának, hallgassák Isten Igéjét, vegyenek részt szentségimádáson, legyen módjuk becsületes beszélgetésre a lelkipásztorral, vagy lelki vezetővel, vegyenek részt a közösség életében, éljenek karitatív módon, gyakorolják a bűnbánatot, és szenteljék magukat gyermekeik nevelésének. Amennyiben kétség merül fel tönkrement házasságuk érvényessége felől, a kompetens egyházi bíróságnak azt gondosan meg kell vizsgálnia. A mai mentalitás szembeszáll a házasság keresztény értelmezésével, a felbontathatatlanságot és a gyermekáldás elfogadását illetőleg is. S éppen, mert sok keresztényt befolyásol ez a gondolkodás, lehetséges, hogy több az érvénytelen házasság, mint korábban, mert hiányzik a vágy, hogy házasságukat a katolikus tanítás értelmében kössék meg, és mert igen kevésbé gyökerestek bele a hitbe. Ezért a házasság érvényességének a megállapítása igen fontos lehet, segíthet a problémáik megoldásában. Amennyiben a házasság érvénytelenségét nem lehet megállapítani, csak akkor lehet feloldozni őket, és akkor járulhatnak szentáldozáshoz, ha az egyház elfogadott gyakorlata szerint a pár barátként, testvérként él együtt. A törvénytelen kapcsolatok megáldását el kell kerülni, különben zavar támad a hívek között, a házasság értékével kapcsolatban. Egy olyan kapcsolatnak az áldása (*bene-dictio*: jónak mondás) mely ellentétben áll Isten akaratában, önmagával ellentmondó.

2012. június 3-án Milánóban XVI. Benedek pápa a Családok VII. Világkongresszusán ismét beszélt erről a nehéz problémáról. „Szeretnék most azokhoz a hívekhez fordulni, akik bár elfogadják a családról szóló katolikus tanítást, mégis fájdalmas kudarcot és válást tapasztaltak meg. Akarom, hogy tudjátok, a pápa és az egyház mellettetek áll a küzdőlemben. Maradjatok egységben a közösségeitekkel, komolyan remélem, hogy egyházmegyétek megfelelő kezdeményezésekkel fog segíteni benneteket.”

A legutóbbi püspöki szinódus, melynek témája *Az új evangelizáció célja a hit átadása*, (2012. október 7–12.) ismét foglalkozott azokkal a hívekkel, akiknek házastársi kapcsolata kudarcba fulladt (nem a szentségi házasság, mely szentség maradt), és a házasság szentsége nélküli új kapcsolatba léptek. A szinódusi atyák záró üzenete hozzájuk ez volt: „Mind-egyiketeknek azt mondjuk, hogy Isten szeretete senkit sem vet el, s az egyház olyan ház, mely nyitva áll mindenki számára, akkor is a tagjai tehát az egyháznak, ha nem nyerhetik el a szentségi feloldozást, és nem járulhatnak az eukarisztiához. Katolikus közösségeink fogadják jó szívvel mindazokat, akik ilyen helyzetben élnek, segítsék őket a megtérés és a kiengesztelődés útján.”



## Az antropológia és a szentségi teológia megfontolásai

A házasság felbonthatatlanságának tanítása gyakran ellentétes a szekularizált környezet felfogásával. Ahol a keresztény hit alapjai eltűntek, s az egyházhoz tartozás pusztán szokás kérdése, ez nem ad elég erőt, hogy életfontosságú döntéseket hozzon valaki, vagy erősen álljon a lábán egy házassági krízisben. Sokan felteszik a kérdést, hogy miként kötelezzem el magamat életre szólóan egy nő vagy egy férfi mellett. Ki mondhatja meg őt, tíz, húsz vagy harminc évre előre, hogy milyen lesz a házasságom? Egyáltalán lehetséges egy személynek elköteleződni? A sokféle házassági kapcsolat, mely manapság előfordul, növeli a fiatalokban a szkepticizmust az életre szóló döntésekkel kapcsolatban.

Másrészről az eszmény, mely beleépült a teremtés rendjébe az egy férfi és egy nő közötti hűségről, semmit sem veszített vonzerejéből, és ma is jelen van a fiatalok között. A fiatalok többsége stabil, hosszú, teherbíró kapcsolatra vágyik, melyben megőrződik az emberi személy spirituális és morális természeté. Továbbá nem szabad elfeledkeznünk a felbonthatatlan házasság antropológiai értékéről, mely visszatartja a házastársakat a szélsőségtől, az érzelmeik és hangulatok zsarnokságától. Segíti őket abban, hogy túllépjenek a személyes nehézségeken, és a fájdalmas tapasztalatokon. Mindenekfelett pedig védelmezi a gyermekeket, akik egyébként a házasságok csődjének legnagyobb vesztesei.

A szeretet nem pusztán érzelem, vagy ösztön. Természete szerint önelajándékozás. A házastársi szerelemben két ember tudatosan és határozottan azt mondja egymásnak: csak te – mindhalálig. S az Úr szava: „*Amit Isten egybekötött, ember szét ne válassza*” megfelel a jegyesek eme ígéretének. „*Férjemül fogadlak téged... Feleségül veszek téged... Szeretni, tisztelni foglak, amíg csak élek, míg a halál el nem választ bennünket egymástól.*” A pap megáldja Isten előtt kötött szövetségüket. Ha valaki kételkedne, hogy a házasságkötés ontológiai kötelék, hallja meg Isten szavát: „*Isten őket kezdettől férfinak és nőnek teremtette, ezért a férfi elhagyja apját és anyját és feleségéhez ragaszkodik, és lesznek ketten egy test. Tehát többé már nem ketten vannak, hanem egy test.*” (Mt 19,4–6)

A keresztények számára a megkeresztelt személyek házassága Krisztus Testébe kapcsol, szentségi karaktere van, és ezért természetfeletti valóság. Komoly pasztorális problémát jelent, hogy sokan a keresztény házasságot csak világi és pragmatikus szempontból mérlegetlik. Akik e világ szelleme szerint gondolkodnak (1Kor 2,12), nem tudják megérteni a házasság szentségi jellegét. Az egyház nem válaszolhat azzal a házasság szentsége iránti értetlenségre, hogy fokozatosan alkalmazkodik ahhoz, ami kikerülhetetlennek látszik, hanem csak azzal, ha bízik abban, hogy Isten Lelke által képessé válunk megérteni Isten ajándékait (1Kor 2,12). A szentségi házasság a kegyelem hatalmáról szóló tanúságtétel, mely megváltoztatja az embert, és az egész egyházat előkészíti a szent város, az Új Jeruzsálem számára, mely a *Völögyénynek felékesített menyasszony* (Jel 21,2). A házasság szentségének örömhírét prófétai erővel kell hirdetni. Amikor a valódi próféta az idők jeleit keresi, nem pusztán a saját, hanem a világ üdvösségét keresi Jézus Krisztusban. „*Aki fel tudja fogni, fogja fel.*” (Mt 19,12) A szentségi kegyelem által a házastársi szerelem megtisztul, megerősödik, megneemesedik. „*A kölcsönös hűség pecsétjével, Krisztus szentségeivel megerősítve, ez a szeretet állhatatos marad testben és lélekben, a nehéz és a fénylő napokban egyaránt. Soha nem fogja lealacsonyítani házasságtörés vagy válás.*” (Gaudium et spes, 49) A házasság szentsége által a házastársak részesednek Isten határozott, visszavonhatatlan szeretetében. Ezért Isten hűséges szeretetének tanúivá válnak, de szeretetüket állandóan táplálniuk kell a hit és a szeretet megélésével.

Mint ahogyan mindannyian tudjuk, vannak esetek, amikor a házastársi együttélés súlyos ok miatt lehetetlenné válik. Ilyen ok lehet a fizikai vagy pszichés erőszak. Ezek-



ben a súlyos esetekben az egyház mindig megengedte, hogy a házastársak ne éljenek többé együtt. Ugyanakkor figyelembe kell venni, hogy a házastársi kötelék érvényessége Isten előtt fennmarad, és az érintetteknek nem áll módjukban új házasságot kötni, amíg a házastársuk él. A lelkipásztoroknak és a keresztény közösségnek elő kell segíteniük a kiengesztelődést, s abban az esetben is, amikor ez nem lehetséges, segítenie kell az érintetteket abban, hogy hitüknek megfelelően nézzenek szembe nehéz élethelyzetükkel.

## Erkölcsteológiai megfontolások

Újra meg újra felvetődik, hogy az újránházasodott elváltaknak meg kell engedni, hogy saját maguk, lelkiismeretük szerint döntsenek, hogy áldoznak-e vagy sem. Ez az érvelés a lelkiismeret fogalmának a problémájára utal, melyet 1994-ben a Hittani Kongregáció elvetett. Természetesen minden hívőnek kötelessége minden szentmisén megfontolnia, hogy alkalmas-e a szentáldozásra, és a súlyos bűn meggyónása mindig feltétele ennek. Ugyanakkor „*a hívek kötelesek lelkiismeretüket nevelni, és az igazsághoz mérni. Így hallgatniuk kell a Tanítóhivatalra, mely segít, hogy ne cseréljék fel az igazságot az ember javával, sőt, hogy bizonyos, bonyolultabb esetekben is, biztonsággal az igazság mellett tudjanak dönteni.*” (II. János Pál pápa, *Veritatis splendor*, 64.) Amennyiben az elvált és újránházasodott felek meg vannak arról lelkiismeretükben győződve, hogy előző házasságuk érvénytelen volt, ezt az illetékes szentszéki bíróságnál bizonyítani kell. A házasság nem pusztán két ember kapcsolata Istenhez, hanem egyúttal az egyház valósága is, szentség, és nem az egyén illetékessége dönteni annak érvényességéről, hanem ez az egyház joga, melybe az egyén a hit és a keresztység által belépett. „*Amennyiben az elvált és újránházasodott hívek korábbi házassága érvényes volt, semmiképpen sem lehet új kapcsolatukat törvényesnek tekinteni, és ezért a szentségek vétele a dolgok természeténél fogva lehetetlen a számukra. Az egyéni lelkiismeretre nézve ez a norma mindig kötelező.*”<sup>2</sup>

Az epikéiáról szóló tanítást, mely szerint egy törvény lehet általánosságban érvényes, de a konkrét emberi helyzetre nem, ebben az esetben nem lehet alkalmazni, mivel a házasság felbonthatatlanságával kapcsolatban isteni normáról van szó, és nem egyházi rendelkezésről. Kétségtelen azonban, hogy az egyháznak – a *privilegium Paulinum* szerint – van felhatalmazása ahhoz, hogy tisztázza a Jézus tanítása szerint felbonthatatlan házasság feltételeit. Ezen az alapon az egyház házassági feltételeket állapít meg, elismeri az érvénytelenítés okait, és kialakítja az ehhez szükséges eljárásokat.

Továbbá az irgalmasságra hivatkozva érvelnek az elvált és újránházasodottaknak a szentségekhez bocsátása mellett. Valóban, Jézus szolidaritást mutatott a szenvedőkkel, és irgalmas volt irántuk, s a valódi tanítványt az irgalmasságáról kell, hogy felismerjék. Ez igaz, de elveszíti az igazságát, ha érvként a szentségi teológia területén alkalmazzák. Hiszen a szentségek üdvrendje maga is az isteni irgalmasság műve, és nem lehet egyszerűen félretolni éppen az irgalomra hivatkozva. A nyilvánvalóan hamis hivatkozás Isten irgalmára, leegyszerűsíti az istenképet, miközben azt állítja, hogy Isten nem tehet mást, csak megbocsáthat. Isten misztériuma nemcsak irgalmat jelent, hanem szentséget és igazságot is. S amennyiben Istennek ezeket a jellemvonásait félretesszük, és nem akarjuk komolyan venni, végső soron Isten irgalmasságát sem közvetíthetjük az embernek. Jézus

<sup>2</sup> RATZINGER, J., *The Pastoral approach to marriage must be founded on truth in L'Osservatore Romano*, English edition, 7 December 2011, 4.



nagy részvétellel fordult a házasságtörő felé, de azt mondta: „Menj, és többé ne vétkezzél!” (Jn 8,11) Isten irgalma nem ment fel bennünket az Ő parancsainak vagy az egyház törvényeinek a követése alól. Sőt, inkább kegyelmet ad, hogy legyen erőnk aszerint élni, bukáinkból felállni, és életünket a maga teljességében, a mennyei Atya képmásisága szerint élni.

### A lelkipásztori gondoskodás

Még ha nem is lehetséges az újránházasodott elváltaknak a szentségekhez engedése a dolog belső természete miatt, annál inkább sürgető, hogy komoly lelkipásztori gondot viseljünk ezekre a hívekre. Ehhez tartozik az is, hogy világosan képviseljük előttük azt az álláspontot, amit a kinyilatkoztatás teológiája és a Tanítóhivatal kijelent. Az egyház útmutatása nem könnyű az érintettek számára. Mégis tudniuk kell, hogy az egyház, mint az üdvösség közössége, mellettük van életútjukon. S amennyiben a párok próbálják megérteni az egyház tanítását, és távol maradnak a szentáldozástól, saját maguk is tanúságot tesznek a házasság felbonthatatlanságáról.

Egyértelmű, hogy az elváltak és újránházasodottak lelkipásztori gondozását nem szabad a szentáldozás kérdésére szűkíteni. Sokkal tágasabb pasztorális tervet kíván ez, hogy válaszolni lehessen a különböző helyzetekre. Fontos tudomásul venni, hogy a szentségek vételén kívül más út is van az Isten felé. Közel kerülhet valaki Istenhez, ha állandó hittel, reménnyel és szeretettel fordul feléje bűnbánatban és imában. Isten az Ő közelségét és üdvösségét különböző utakon is megadhatja, akkor is, ha az ember ellentmondásos élethelyzetben találja magát. Mint ahogyan a Tanítóhivatalnak ez a dokumentuma is kifejti, a lelkipásztoroknak és a keresztényeknek komolyan, nyitottan és szeretettel kell fogadniuk ezeket a híveket, segíteniük kell őket, hogy megtapasztalják életükben a Jó Pásztor szeretetét. Amennyiben a lelkipásztori gondoskodás alapja az igazság és a szeretet, akkor új utakat fog felfedezni és új eljárási módokat.

(Fordította: Sztrilich Ágnes)

■ MIROSLAV VOLF:

**Képünkre és hasonlatosságunkra.**

**Az egyház mint a Szentháromság képmása**

Harmat Kiadó, Budapest 2013

412 oldal

A szerző, *Miroslav Volf* tulajdonképpen a régi Magyarország területéről, Újvidékről (a mai Novi Sad) származik. A parókián nevelkedett, mivel szülei is, ott „dolgoztak” (édesapja lelkipásztor volt). Belenőtt a közösségi életbe, mert ahogy írja: „a gyülekezet volt az otthonunk, a családjunk és az egyházunk.” Gyermekkorában egyszer elfordult attól a gondolattól, hogy maga is lelkész legyen, mégis a teológiával való foglalkozásra adta magát, mert számára a keresztyén szülők mégiscsak „Krisztus elkötelezettségét tükrözték”.

A döntő ekkleziológiai igazság, amelyet Volf megtanult ebből az időszakból, hogy „Isten országa nélkül nincs egyház, és azt is, hogy egyház nélkül nem valósul meg Isten országa”. A kettő tehát összefügg. Ehhez a két megállapításhoz még hozzáteszi, hogy a Szentlélekben született és a Szentlélek erejében megmaradó közösségek nélkül kihalna az Isten országába vetett remény. Könyvét – mely angol nyelven az Egyesült Államokban jelent meg 1998-ban – és annak keretét ez a két igazság, az Isten országa és az egyház közötti összefüggés határozza meg.

A szerző ökumenikus elkötelezettségéből írta művét, amikor a nyolcvanas években belépett az ökumenikus mozgalomba, és katolikus, valamint ortodox teológusok hatására a *communio*-fogalmat a szentháromságtan keretében értelmezte. Szentháromság, közösség és ökumenikus párbeszéd kifejezések határozzák meg a kötetben szereplő témákat és a kérdéseket is.

Volf a protestáns, a katolikus és az ortodox egyháztani megközelítések felhasználásával a Szentháromságra épülő ökumenikus egyháztan vonásait rajzolja meg. A szerző nem szakad el protestáns teológiai nézeteitől, de művében katolikus és ortodox hangok gazdagítják „ekkleziológiai melódiáját”. Az eredetileg Tübingenben 1996-ban írt habilitációs értekezést Jürgen Moltmann (1926–) protestáns teológus bírálatai és tanácsai alapján átdolgozta egy szélesebb olvasóréteg számára.

Miroslav Volf a teológus Joseph Ratzinger (1927–) kommuniófelfogásával és Joannis Zizioulasnak (1931–), Pergamon ortodox metropolitájának és az athéni akadémia elnökének kommunióstruktúrájával összefüggésben fogalmazza meg az ökumenikus párbeszédet is serkentő és előrevivő gondolatait. A szerző az egyház valóságára (Mitől



egyház az egyház? Az egyház mi vagyunk! Egyház és egyházak.) határokat is feszegető meglátásaival válaszra készíti – felekezetektől függetlenül – az ekkleziológiával foglalkozó olvasót. Művének eredetisége – az ökumenikus nézőpont mellett –, hogy az egyház lényegéről szóló protestáns megfontolások összefüggésében a szentháromságos látásmódot is érvényesíti. Már a II. Vatikáni Zsinat alapvető kijelentése volt, hogy „az egyetlen egyház úgy jelenik meg, mint az Atya, a Fiú és a Szentlélek egységéből eggyé vált nép” (LG 4). Ez a gondolat pedig voltaképpen visszavehető Szent Ciprián, Szent Ágoston és Damaszkuszi Szent János teológiájára.

Az ökumenikus teológia egyháztani megfogalmazásai után Miroslav Volf a gyakorlati szempontokat is elemzi, melyek klasszikusan az „intézmény és kegyelem” összetettségében jelennek meg. Az egyházi struktúrák számára a Szentháromságot modellként bemutató szerző külön kiemeli a Szentlélek szerepét „a hivatal és a felszentelés” viszonyában. A néhány helyen merész megfogalmazású, több mint négyszáz oldalas tanulmány, melyet bőséges bibliográfia (367–393. oldal), valamint név- és tárgymutató (395–412. oldal) egészít ki, egy olyan kritikus gondolkodásra szólít fel valamennyi Krisztus-követőt, mellyel a hagyomány biztos tanításából kiindulva egy szüntelenül változó világban is felismerhető lesz az egyház igazi arca, isteni eredete.

Krántz Mihály

■ GANOCZY, ALEXANDRE – JEANNEROD, MARC:

**Confiance par-delà la méfiance.**

**Un essai pluridisciplinaire**

Cerf, Paris 2013

383 oldal

Egy különleges párbeszéd gyümölcseivel ajándékoztak meg a társadalmi neurobiológia és a pszichológia, valamint a teológiai antropológia kutatói. A II. Vatikáni Zsinat a tudományok függetlenségét, de egyúttal a felelősségét is megfogalmazta. Mivel a megismerés két rendje – a hité és az értelemé – bár különböző, ám mégis ugyanazon embert tekint kiindulópontnak, akit vizsgál, amikor az igazságot kutatja és véleményét kifejezi, ezért az egyház semmiképpen nem tiltja, hogy a tudományok a maguk határai között a saját elveiket és módszereiket kövessék. Éppen ellenkezőleg: „A zsinat helyesli a tudományok jogos autonómiáját.” (*Gaudium et spes*, 59) A II. Vatikáni Zsinattól kezdve a különböző diszciplínák határai már nem elválasztó vonalak, hanem a jogos szabadságnak azt az irányát jelzik, melynek segítségével kialakul és növekszik a képesség az önálló ítéletalkotásra, de a vallási, erkölcsi és szociális érzék kifejlesztésére is. Ebből a szemszögből nézve az emberi személy és annak körülményei, létének fenyegetettsége és a boldogságra való megnyílása egyaránt tárgya lehet a társadalom-, a lélek- és a valláskutató számára.

A modern és a posztmodern világ felgyorsult eseményei és eszközei egyszerre jelenthetnek eredményt és hátrányt is a társadalom egyes tagjai számára. A Föld (a világ), és azon belül egy konkrét ország vagy egy város egyszerre lehet az otthonunk és magányosságunk helyszíne is. A magyar teológus, Gánóczy Sándor (1928) és a francia orvosprofesszor, Marc Jeannerod (1935–2011) közösen gondolkodtak az embereket körülvevő bizalom és a bizalmatlanság hatásáról. A neurofiziológia, a pszichológia, a szociológia, az etnológia és a kortárs filozófia lesz a teológia társa a ma emberére ható együttes szempontok elemzésében, ami így több tudományág együttes párbeszédévé válik. A megállá-

pításokat a kötet szerzői nemcsak a tudomásulvétel beleegyezésével fogadják el, hanem úgynevezett „kríziskiutakat” (*sorties de crise*) vázolnak fel, és egy sajátos „bizalomterápiát” ajánlanak a bizalmatlan és beteg világnak. A nagy ívű gondolatok mellett nem hanyagolják el az egyén mai kérdéseire való lehetséges válaszadást sem, melyek a személyiség fejlődésével, a gonoszság titkával, a helytelen tevékenységgel, a halállal és végső soron egy új és örök létezés lehetőségével kapcsolatosak. A teljes embert szem előtt tartó és a beszélgetéseket őrző kötet az együttélésre, a nevelésre és az eutanáziára is kitekint, melyek ma a társadalomban meglévő nézetek összetettségét képviselik. Keresztény szempontból csak üdvözölni lehet a több tudományágat összefogó megoldási kísérleteket, melyeknek alapszándékában mintha ott visszhangozna a tudóst és hívőt egyaránt megszólító ősegyházi üzenet: „Legyetek mindig készen, hogy mindenkinek megfeleljetek, aki csak kérdezi, mi az alapja reményeteknek.” (1Pét 3,15)

Kránitz Mihály

■ STEFAN SANDER:

### **A diakónusi szolgálat az egyházban**

(Coram Deo sorozat. Szerk.: Görfölv Tibor, Gáspár Csaba László)

L'Harmattan, Könyvpont Kiadó, Pro diaconia Alapítvány

Budapest 2013

135 oldal

A II. Vatikáni Zsinat úgy döntött, hogy újra felállítja az állandó diakonátust és lehetőséget ad annak bevezetésére a részegyházak életébe (LG 29b). A zsinati szövegek (AG 16, LG 29, OE 17) azonban nem léptek fel azzal az igénnyel, hogy a zsinati aulában fölmerült valamennyi vitatott kérdést véglegesen eldöntő és szisztematikus természetű kifejtését fogalmazzák meg a diakonátusnak az egyházi rend szentségében. Ez arra hívja az egyházat, hogy a gyakorlati tapasztalatok, a kánonjogi szabályozás és a teológiai reflexió révén folyamatosan keresse a diakonátus legmegfelelőbb értelmezését és megvalósulási formáját. Stefan Sander *A diakónusi szolgálat az egyházban* című magyar nyelven most megjelent munkája értékes teológiai hozzájárulást ad ennek a feladatnak az elvégzéséhez. A szerző immár több mint tizenöt éve részt vesz az állandó diakónusok képzésében az osnabrückeri egyházmegyében. 2012 óta a németországi Rottenburg am Neckarban található Nemzetközi Diakonátusközpont ügyvezetője. A diakónusképzésben szerzett sok éves és széleskörű tapasztalataiból is jócskán merít teológiai reflexiójához. Ennek köszönhetően munkája nemcsak tárgyilagos elemzés, hanem spirituális és gyakorlati szempontokat is tartalmazó, a diakonátus lehetséges jövőképeinek megrajzolására is vállalkozó munka, mely szerzőjének személyes érintettségéről, felelősségérzetéről és elkötelezettségéről tanúskodik.

Sander az egyházi hivataloknak, köztük a diakonátusnak az Újszövetségben nyomon kísérhető kialakulásának a rekonstruálása kapcsán fogalmazza meg azt a figyelemre méltó feltételezést, mely szerint a diakonosok és episzkoposok szolgálatának, hivatalának eredeti és lényegi közege az úrvacsora ünneplése, mely a helyi (házi) egyházi közösség életének középpontja volt, s mely egyaránt magában foglalta Jézus húsvétjának szakramentális-eucharisztikus ünneplését és ettől elválaszthatatlau az agapé-lakomat. Feltételezhetően az episzkoposok vezették az eucharisztikus ünneplést, a diakónusok pedig az agapé-lakoma asztalánál szolgálhattak gondoskodva arról, hogy a közösség sze-



gény tagjai megfelelően részesedjenek az ételben illetve az adományokban. A szerző a hagyománytörténeti áttekintésében jól válogatva a II–V. század anyagából a legősibb és a legfontosabb szövegeket vizsgálja meg (Didakhé, Római Szent Kelemen első levele a korintusiakhoz, Antiochiai Szent Ignác levelei, Traditio Apostolica, Didascalia, Testamentum Domini), melyek a diakonátus felvirágzásának a tanúságtételei, majd áttér az állandó diakonusi hivatal hanyatlását, s végül megszűnését előidéző teológiai és gyakorlati természetű okok taglalására. Sander érthető módon nagy teret szentel munkájában a II. Vatikáni zsinat diakonátusról szóló tanításának. Előbb bemutatja azt a három forrásvidéket – a németországi karitasz tapasztalatai, a dachauai koncentrációs táborba hurcolt papok csoportjának közös eszmélődése és a missziók igényei –, ahonnan az állandó diakonátus visszaállításának az igénye felmerült az egyházban, majd röviden utal azokra a zsinaton folyó vitákra, melyek a diakonátus teológiájáról és újralétesítésének időszerezéséről folytak. Ezt követően ismerteti a zsinati communio-ekklézológia lényegi dimenzióit különös jelentőséget tulajdonítva a diakonátus szempontjából annak a zsinati tanításnak, mely szerint az egyháznak a szegény Krisztust kell követnie és a szegényekben Krisztusnak kell szolgálnia (LG 8). Sander az egyházi hivatal értelmezésének három teológiai modelljét vázolja. Az alá-fölé rendeltség hierarchikus fokozati modelljét, melyben a diakónus a hierarchia legalsó fokán állva alá van rendelve a papnak, és a pappal együtt a püspöknek. A komplementer értelmezést, mely szerint a pap és a diakónus, mintegy a püspök „két keze”, a pap a fő Krisztust jeleníti meg, míg a diakónus a szolga Krisztust, ám csak a papnak van kormányzati-pásztori feladata. Végül az ún. két pólusú modellt, mely szerint az egyházi hivatal lényegi eleme az emlékeztetés arra, hogy az egyház nem önmaga eredete, hanem forrása a Szentháromság közössége (communio), és nem is önmagáért van, hanem a világ üdvösségéért (missio). Ebben a megközelítésben a papi hivatal elsősorban a communio-eredetre emlékeztet a martyria és a liturgia révén; a diakonátus pedig a missziós szolgálatra emlékeztet szentségi módon. Szerzőnk ez utóbbi modell mellett teszi le a voksát, majd művének záró, szisztematikus részében e kétpólusú értelmezés látószögében tárgyalja újra és újra és rendszerezi a diakonátus és az egyházi hivatal teológiájának nagy témaköreit és a sajátos diakonusi feladatkör kérdését. Ez utóbbival kapcsolatban hangsúlyozza, hogy a diakónust a szegények képviselőjének kell tekinteni, akinek a szolgálata a szociális/karitatív diakóniai területen bírja a súlypontját.

A diakonátus teológiájáról Magyarországon elsősorban az állandó diakonátusra képzettek képzése, illetve a már felszentelt diakónusok továbbképzését szolgáló konferenciák és lelkigyakorlatok keretében esik szó. A magyar nyelvű szakirodalom mindezekig meglehetősen szegényes: néhány cikktől, kézikönyvek és jegyzetek egy-egy rövid fejezetétől eltekintve (vö. Dolhai Lajos, A szentségek teológiája, SZIT, Budapest 2011) gyakorlatilag a Molnár Ferenc által kiváló érzékkel összeállított és szerkesztett *Diakónia Diakonátus Diakónus* tanulmánykötetre szorítkozik (Kalocsa 1996). Rendkívül öröndetes, hogy most magyar nyelven ismét megjelenhet egy fontos teológiai mű ebben a témakörben. Stefan Sander könyve hiánypótló munka a magyar nyelvű teológiai irodalomban. A szerző szintetikus látásmódra törekedve igyekszik megválaszolni a diakonátust érintő kérdések sorát. Könyvében nem kínál kész teológiai recepteket, inkább együttgondolkodásra hív, a problémák tárgyilagos és árnyaltságra törekvő megvitatására szólít. Úgy tekint a diakonátus zsinati utáni recepciós folyamatát, mint a tapasztalatgyűjtés idejét. Erről számot adni, tisztázni a diakónusi hivatal lényegét és hozzájárulni ahhoz, hogy a recepció mielőbb túljuthasson a diakonátus kísérleti szakaszából, ez a szerző alapvető szándéka. Stefan Sander könyve jó szívvel ajánlható olvasásra mindenkinek, papoknak, diakónusoknak, az ezekre a szolgálatokra készülőknek és érdeklődő világi krisztushívők-



nek egyaránt, akik alapvető tartalmi tájékozódást szeretnének kapni a diakonátus teológiájáról vagy a szerzővel együtt, a zsinati tanítás útmutatását követve s azt továbbgondolva szeretnének elmélkedni az egyházi hivatal mibenlétéről.

Puskás Attila

■ ROKAY ZOLTÁN:

### **Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) élete és műve**

Lux Color Printing, Óbecse 2013

Két Fichte-jubileum között járunk: 2012-ben születése 250. évfordulóját ünnepeltük, 2014-ben pedig halála második centenáriumáról emlékezhetünk majd meg. E két dátum, illetve a Bajor Tudományos Akadémia által gondozott összkiadás utolsó, 42. kötetének a megjelenése lehetővé teszi, hogy a nagy korszakok határán élő s a későbbi nemzedékekre oly jelentős hatást gyakorló német bölcselet mélyebbre hatóan, új adatok és tények tükrében közelítse meg a filozófiatörténeti kutatás, igyekezve összképet nyújtani a már elérhető, korábban nyomtatásban nem megjelentetett kéziratok (prédikációk, levelezések, kisebb írások és töredékek) alapján.

Rokay Zoltán professzor új kötete, amelyben Fichte életútját s egyben gondolkodásának fejlődését ismerteti, támaszkodik a nemzetközi vizsgálódások eredményeire. Irodalomjegyzéke nem csak a Szerző olvasottságát és jártasságát dicséri, de megmutatja, hogy ma is élénk érdeklődés kíséri a Fichte-kutatást.

A kötet három fő részre oszlik. Az elsőben (6–56) kronológiai rendben megírt életrajzot találunk. Gördülékeny, választékos és olykor a finom s kimért humort sem nélkülöző stílusa lehetővé teszi, hogy ne csak a szakkérdésekben jártas emberfő, de minden érdeklődő haszonnal forgassa e könyvet, megismerve nem csak egy embernek, de egy egész kornak a „biográfiáját”. Mindehhez kapcsolódik még egy rövid, a legfontosabb dátumokat rögzítő időrendi áttekintés (57–60).

A második fő részt a képek teszik ki (65–101). A számos fényképen megelevenednek előttünk Fichte életútjának állomásai, a kortársak, az uralkodó viszonyok (pl. egy életvidám kép mutatja be a jénai egyetemisták mindennapjait). Emellett megtalálhatjuk itt Fichte és pályatársai legfontosabb írásainak eredeti borítólapjait – van közöttük olyan, amely Rokay professzor magánkönyvtárából került áttemelésre e fotószekcióba.

A harmadik rész a *Függelék* címet viseli (103–156). E megnevezés félrevezető lehet, ha úgy véljük, a függelékben mindig a kevésbé fontos dolgok találnak helyet. Itt a Szerző három, eddig magyarul kiadatlan Fichte-textust közöl. Az első egy igen korai írás, 1780-ban – annak a dolgozatnak a szövege, amellyel a fiatal diák lezárta a Naumburg-közeli Schulpfortén (talán emelt szintű humán gimnáziumként azonosíthatnánk be) végzett tanulmányait (ezt követően kezdte meg felsőfokú stúdiumait a jénai egyetemen). Az értekezés címe: *A költészet és a szónoklattan szabályainak helyes használatáról*. Megfigyelhetjük, hogy a retorika iránti érdeklődés miként keretezi a pályára induló s az annak utolsó szakaszára érkező Fichte életét. A második szöveg valójában egy prédikáció az angyali üdvözlés ünnepére (március 25.), amely 1786-ban hangzott el – a Bajor Akadémia összkiadásában látott először nyomtatásban napvilágot. A harmadik szintén prédikáció, mégpedig a Lk 22,14–15-ről – e textus 1791-ben íródott, de csak a filozófus halála után, fia által került nyomdába. A két prédikációs hasznos lehet, hogyha közelebbről meg szeretnénk ismerni e sajátos gondolkodó hithez való viszonyát. Így megérthetjük,



hogy mind a kortárs ateizmus-vita, mind a későbbi tendenciózus olvasatok (Fichte mint a marxizmus előfutára) nem csak méltatlanok, hanem felszínességről, az elmélyült megközelítés hiányáról is tanúskodnak.

Ennek okán Rokay Zoltán professzor legújabb könyvét örömmel üdvözölhetjük, hisz átfogó Fichte-képet nyújt, amely minden érdeklődő számára befogadható, s eközben képes egyes szaktudósok szűklátókörű közelítései helyébe egy egész-szerinti látásmódot és értelmezést állítani.

Török Csaba

■ SZUROMI SZ. A. (szerk.):

### **A tudományos módszer**

*A Pázmány Péter Katolikus Egyetem I. Dies Academicus-ának tanulmányai*

(Budapest, 2013. április 19.)

(Pázmány Könyvek sorozat 9. Sorozatszerkesztő: Erdő Péter)

Szent István Társulat 2013

106 oldal

Első Akadémiai Napját tartotta meg a Pázmány Péter Katolikus Egyetem, melynek célja az volt, hogy bemutassa az egyes karokon működő különböző tevékenységek egymásra épülő és egymást kiegészítő szempontjait. Az *universitas* már önmagában is jelzi azt a szellemi helyszínt, ahol a tudás egy-egy ágai találkoznak, a tanárok és hallgatók együttes közösségében (*universitas magistrorum et scholarium*). Európának a nagy középkori egyetemek (Bologna, Köln, Párizs) adtak egy olyan alapot, ahol a tanítás és az oktatás a hit és az értelem összefüggésében bontakozott ki. A katolikus egyetem vallja, hogy az emberi személy e két alaptulajdonsága meghatározó a gondolkodás fejlődésében, s ha ezek közül bármelyiket is elhagyjuk, akkor egy belső hiány, egy vákuum keletkezik magában az emberben. A katolikus egyetem szellemi rendezvényén világossá vált, hogyha valóban tudományosan és az erkölcsi elvek szemmel tartásával folyik a módszeres kutatás, akkor ez egyetlen ismeretágbán sem kerül soha igazi ellentétbe a hittel, mivel a földi valóságok és a hit valóságai ugyanattól az Istentől erednek. Az egyház továbbá semmiképpen sem tiltja, hogy a tudományok a maguk határai közt a saját elveiket és módszereiket kövessék. A II. Vatikáni Zsinat is ilyen értelemben beszélt a tudományok jogos autonómiájáról (*Gaudium et spes*, 36, 59).

A Pázmány Péter Katolikus Egyetem a *Dies academicus*-szal az egyetemi élet új intézményét hozta létre, amikor a különböző karok képviselői saját szakterületük metodológiájára, módszertanára világítottak rá, hangsúlyozva az önállóság mellett az egyes diszciplínák egymásra utaltságát is. A kötetben szereplő írások nemcsak az előadások szövegét, hanem ennek az együttműködésnek a szellemét is közvetítik.

Rokay Zoltán a teológia módszertanát, Fröhlich Ida a történeti és irodalmi módszert, Varga Zs. András a jogtudományi módszert, Roska Tamás a műszaki és természettudományban meglévő tudományos módszereket, míg Szuromi Szabolcs Anzelm a kánonjogtudomány módszerét mutatta be, és hozta közelebb nemcsak a *Dies Academicus* hallgatóságához, hanem a most megjelent kötet segítségével a Pázmány Péter Katolikus Egyetem minden polgárához is.

Az olvasó tulajdonképpen egy bevezetést kap az egyetem, és különösen a katolikus egyetem szellemi műhelyeibe, ahová érdeklődéssel, de alázattal kell belépni, mert min-

den tudománynak megvan a maga igazsága, a saját törvénye és a saját rendje. Az oktatók és a diákok közösen akkor tisztelik leginkább az egyetemen folyó tevékenységeket, ha figyelembe veszik az egyes tudományok sajátos módszereit. Valójában ez a „belépő” az egyetemi életbe, amelyhez a katolikus egyetem hozzáteszi a sajátját, mert itt az igazság szabad kutatása mellett alapkövetelmény az erkölcsi rend, valamint a közösség érdekeinek a szemmel tartása. Ezáltal fokozódik mindenkiben a képesség a csodálatra, a lényeglátásra, a szemlélődésre, az önálló ítéletalkotásra, továbbá a vallási, erkölcsi és szociális érzék kifejlesztésére (vö. *Gaudium et spes*, 59.).

Kránitz Mihály

■ KUMINETZ GÉZA:

**Egy tomista jog- és állambölcselet vázlatja, I.**

(Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici  
Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae  
II. Manualia 7/1. Moderatur: Petrus Card. Erdő)  
Szent István Társulat 2013, 836 oldal

Hamarosan a könyvesboltokban lesz Dr. Kuminetz Géza kánonjogász „Egy tomista jog és állambölcselet vázlatja” című munkája. A könyv a szerző e témában megjelent eddigi írásainak gyűjteménye, amelyet a tárgyalt terület tesz egységes egésszé. A mű vezérfonala az Aquinói Szent Tamás útján kiépült jog és államelmélet, amely a szerző véleménye szerint minden korban hitelesen határozza meg az egyes jogintézményekről vallott keresztény álláspontot. A könyv struktúrája a hármas rendre: a morál, a jog és az illem rendjére épül. Ehhez kapcsolja a szerző azokat az intézményeket és magatartási normákat, amelyek mind az állam, mind az egyház életében meghatározók. A család, a vallás, a házasság, a nevelés, a jogalkotás, az állam és az egyház létjoga az egyház tanításán keresztül kerül bemutatásra. Ezekben a kérdésekben újra és újra kifejtésre kerül, hogy e tekintetben nemcsak a pozitív jogszabályok, hanem annál egy magasabb rendű rendező elv, az ún. *természetjog* a meghatározó. A részkérdések kifejtésénél, legyen szó a családról, a házasságról, az államról, a nevelésről, az egyházzal stb. az olvasó számára világossá válik a kérdések napi aktualitása. A terjedelmes kötet tudományos igénnyel mutatja be azokat az elhajlásokat és devianciákat, amelyek az említett területeken és intézményekben tapasztalhatók, és a hétköznapi életben a szemünk előtt zajlanak. Ok-okozati összefüggésekben válnak világossá a család, a házasság, az állam, az oktatás, a nevelés, a szülői vagy a papi hivatás kríziseinek okai, és a szerző a skolasztika mesterein keresztül keresi a választ és a kiutat a nehézségeikből.

A közel ezer oldalas alkotás érdeme, hogy nemcsak napjaink kánonjogi és teológiai szakirodalmát dolgozza fel, hanem a magyar teológia és bölcselet időnként méltatlanul elfeledett nagyjainak ma is találó véleményei teszik még érdekesebbé a könyvet. A szerző szándéka szerint a mű az ő munkásságuknak is emléket állít. Az ő megközelítésük, illetve a nemzetközi szakirodalom jelzi, hogy tértől és időtől függetlenül az emberi élet lényegi kérdéseit feldolgozó alkotásról van szó.

A jog-, az államtudományok, a teológia, a filozófia és a kánonjog művelői számára egyes témákban nemcsak értékes, hanem hiánypótló alkotásnak számít a Szent István Társulat gondozásában most megjelent alkotás.

Ujházi Lóránd



■ BEKE MARGIT (szerk.):

**A katolikus Budapest, I–II.**

Szent István Társulat 2013

621 + 583 oldal

„Nem érthetjük meg a város lelkét, ha nem ismerjük az ott élők hitét, felfogását a világról, az emberi életről és a közösségről.” *A katolikus Budapest*-hez írt ajánlásában ERDŐ Péter bíboros, prímás, esztergom-budapesti érsek ezzel a mondattal jellemzi a gazdag anyagot felölelő munka megjelenésének időszerűségét és kiemelkedő helyét Budapest katolikus kultúrájának megismerésében. TARLÓS István, Budapest főpolgármestere – folytatván a bíboros gondolatmenetét – a kiadvány hiánypótló és forrásértékű voltára, valamint a Fővárosban megtalálható vallási gazdagságnak, műemléki, művészettörténeti, lelki stb. értéknek az autentikus bemutatását emeli ki a mű elején olvasható ajánló soraiban. A két említett ajánlásnak sikerül megragadnia *A katolikus Budapest* két kötetének elsődleges célját, azaz általános áttekintést nyújtani a Katolikus Egyház plébániák köré rendezett tevékenységéről. Ez egyúttal azt is sejteti, hogy további kötetek kerülhetnek összeállításra, részletesen feldolgozva a szerzetesrendek, a lelkeségi mozgalmak, a további katolikus intézmények fővárosi munkáját. Természetesen, ezekre a témákra és területekre már a jelenlegi két kötetben is nagyszámú utalás történik. A mű alcíme is feltételezi (vö.: általános történeti szempontok és plébániák) az egyéb intézmények részletes bemutatására szolgáló újabb kötetek előkészítését.

A szerkesztő, BEKE Margit, az Esztergomi Főegyházmegye Egyháztörténeti Bizottságának elnöke, előszavában felvázolja a mű összeállítása során végzett aprólékos munka folyamatát, előzményeit és módszerét. A tudományos feldolgozás 2008-ban kezdődött meg a Beke Margit által vezetett bizottság koordinálása alatt, számos kutató bevonásával. A szerkesztő ismerteti azokat a szempontokat, amelyek mentén a kötetek anyaga összeállításra került: a) a plébánia területe; b) története; c) a plébániai közösség fejlődésének és a templom tervezésének, felépítésének története; d) a templom művészettörténeti leírása; e) a plébánia területén található egyéb szakrális helyek leírása.

A monumentális mű két fő egységre oszlik: I. *A mai főváros az évszázadok folyamán* (I. pp. 17–88) cím alatt olvasható bevezető tanulmányokra, melyek az 1. századtól egészen 1923-ig tekintik át a történelmi viszonyokat (vö. ERDŐ P., *A főváros területének egyházmegyei hovatartozása az évszázadok során* [I. pp. 17–37]; TÓTH E., *A korai kereszténység a mai főváros területén, I–V. sz.* [I. pp. 38–48]; VIDA T., *A népvándorláskori kereszténység a mai főváros területén, VI–IX. sz.* [I. pp. 49–55]; SZENDE L., *A középkori kereszténység a mai főváros területén, X–XVI. sz.* [I. pp. 56–66]; HORVÁTH A., *A főváros némely egykori kápolnái és emlékhelyei a Duna bal partján* [I. pp. 67–73]; BEKE M., *Plébániák alapítása. A fővárosnak, mint kegyúrnak a kapcsolata egyes plébániákkal 1923-ig* [I. pp. 74–88]); ill. II. *A mai főváros területének egykori és jelenlegi plébániái és templomai* (I. p. 89–II. p. 1182).

A II. egység szerkezetileg azt az alapelvet követi, hogy ha van a plébánia területén kápolna, templomigazgatóság, vagy kápolnaigazgatóság, akkor annak a bemutatása a plébánia tárgyalása után, mint alpont következik; ez után található az egyéb szakrális helyek: szobrok, keresztek, temetők stb. leírása.

Az egyes plébániákra vonatkozó anyag esperesi kerületek szerint kerül felosztásra. A jelenlegi budapesti esperesi kerületek a következők: az Óbudai Esperesi Kerület; a Budai Esperesi Kerület; a Buda-Középső Esperesi Kerület; a Buda-Déli Esperesi Kerület; a Pesti-Belső Esperesi Kerület [vö. I. kötet]; a Pest-Déli Esperesi Kerület; a Pest-Kö-

zépső Esperesi Kerület; a Pest-Északi Esperesi Kerület; az Újpest-Rákospalotai Esperesi Kerület; és a Rákosi Esperesi Kerület [vö. II. kötet].

Az egyes plébániák tárgyalásakor mind a művészettörténeti, egyháztörténeti (liturgikus hagyományok, sajátos plébániatörténeti vonatkozások), mind a társadalomtörténeti terület (a környezetre gyakorolt hatás) kellő hangsúllyal kerül kifejtésre. A plébánia-történeten belül fontos utalnunk a konkrét plébánia területi kialakulására (az abban bekövetkezett változásokra), a plébánia templom épületének történetére, az egyes plébánosok meghatározó tevékenységére, a főpásztor szerepére a plébánia életén belül (bér-málások, látogatások), valamint a plébániához kötődő kiemelkedő személyiségek bemutatására. Egyedi értéke a műnek, hogy külön kitér a budapesti görögkatolikus parókiák történetére és működésük részletes jellemzésére.

A kötetek informatív írásos anyagát számos jó minőségű fekete-fehér és színes kép, térkép, alprajz mellett, ill. a plébánosok, lelkészek és kápolnaigazgatók archontológiáján és a meglévő anyakönyveken túl, több színes grafikon is kiegészíti, pl. a konkrét plébánia területének lakossága vallási megoszlását az egyes fontos időszakokban (elsődlegesen a népszámlálási adatok figyelembevétele alapján).

A II. kötet végén kapott helyet a rövidítések jegyzéke, amely magában foglalja: a) a fényképek és diagramok készítői nevének alfabetikus rendben történő felsorolását (vö. 68 fő) [III. p. 1183]; b) a bibliográfiai hivatkozások rövidítéseit (209 tétel) [III. pp. 1184–1192]; valamint a további – a kötetekben előforduló – rövidítések listáját (II. pp. 1193–1196). Végezetül találjuk az I. és II. kötet részletes tartalomjegyzékét (II. pp. 1197–1204).

A megjelent munka a nagyközönség számára is érthető formában jellemzi a katolikus Budapest képét meghatározó katolikus intézmények kialakulását, történetét és működését. Külön elismerést érdemel a Szent István Társulat, azért a kiváló munkáért, amelyet a kötetek méltó formában, szép tipográfiával és reprezentatív külső megjelenéssel való publikálásáért végzett.

Adja Isten, hogy sokan, haszonnal forgassák a jövőben ezt a munkát, valamint, hogy az elkezdett tudományos feldolgozásnak további folytatása is lehessen.

*Szuromi Szabolcs Anzelm*

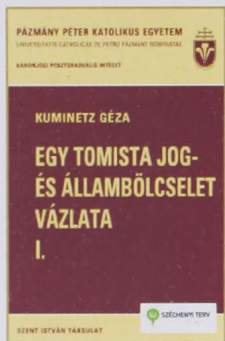


## Hírek, aktualitások

- A nyár folyamán több konferencián is vettek részt karunk professzorai. Közülük a XXV. Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencián, amelyen Fodor György, Kránitz Mihály és Perendy László tartott előadást.
- Augusztus 29-től szeptember 1-ig az észak-olaszországi Bressanoneban (Brixenben) került sor az Európai Katolikus Teológiai Társaság (*European Society for Catholic Theology; ESCT*) kétévenként megrendezett konferenciájára, amelynek témája a teológia nyelve és a profán nyelvezetek közötti interakció kérdése volt. Mintegy kétszáz résztvevővel valamennyi európai ország képviseltette magát, ahol katolikus teológiai oktatás folyik. A nyitó előadást Bruno Forte érsek tartotta, aki a *Commissione Episcopale per l'ecumenismo e dialogo* tagja. Az előadók között voltak: Tomás Halík, Michael Kuhn, Ricardo M. Pérez Márquez, Didier Pollefeyt, Paul Valadier. Karunk tagjai közül Perendy László vett részt a konferencián, aki az egyik szekció ülését is vezette. A következő konferencia 2015-ben lesz Leuvenben, ahová ismét várnak a doktori képzésben részt vevő hallgatókat is, akik majd külön juniorkonferencián ismertethetik kutatási eredményeiket. A Társaság következő kuratóriumi ülését és regionális konferenciáját Varsóban tartja, 2014. február 21–23 között.
- Szeptember 21-én este 6 órakor az egyetemi templomban volt a Pázmány Péter Katolikus Egyetem *Veni Sanctéja*.
- Október 1-jén Karunk ünnepi tanévnyitóján került sor az oklevelek átadására.
- Október 7-én, a tanév első kari ülésén döntött a tanári testület a következő Teológiai Tanári Konferencia dátumáról (2014. január 29–31) és témájáról („A szenvedő ember Isten színe előtt”).
- Október 9-én, a Pázmány Nap központi ünnepe keretében Pázmány Plakett kitüntetésben részesült Karunk három professzora: Török József, Fodor György és Kránitz Mihály.
- November 20-án rendezte meg a Hittudományi Kar „A szegénység bibliai megközelítése” címmel immár hagyományos Szakmai Napját, melynek délelőttjén Kocsis Imre, Takács Gyula és Fodor György professzorok tartottak előadást, majd a délután során a Hittudományi Doktori Iskola PhD konferenciája következett. Ekkor doktoranduszaink tartottak folyamatban lévő munkáikról beszámolót.
- November 26-án nagy létszámban vettek rész volt nappali és levelezős hallgatóink az Öregdiák Találkozón, és kerekasztal beszélgetés keretében Kocsis Imre, Kránitz Mihály, Kuminetz Géza, és Puskás Attila professzorokkal gondolkodtak a hitoktatás, a család és a közelgő karácsony jelentőségéről.
- A Kari Tanács december 2-án tartotta meg évi rendes ülését.





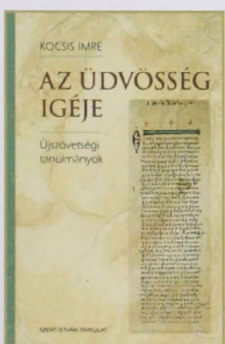


KUMINETZ GÉZA

## EGY TOMISTA JOG- ÉS ÁLLAMBÖLCSELET VÁZLATA I.

DR. KUMINETZ GÉZA professzor a jelen kötetben a tomista jog- és állambölcselettel kapcsolatos reflexióit összegzi. Horváth Sándor domonkos rendi professzor (1884–1956) neotomista kérdésfeltevése, művei, továbbá az azokon belül elemzett kérdések szellemi horizontja, alapvetően motiválta a jelen mű megszületését. A kánonjognak – mint az Egyház önálló belső szakrális jogrendjének – megértéséhez, és az egyes jogágaiban felmerülő elméleti és gyakorlati kérdések adekvát megoldásához elengedhetetlen az egyházjogon belüli jogfilozófiai elvek megismerése. Nyilvánvaló, hogy az Egyház doktrinális és diszciplináris egysége alapján mindegyre csak a belső teológiai tartalommal való szoros kapcsolat szem előtt tartásával van lehetőség. A kánonjogi rendszer egyes elemeit így csak az Egyház céljának, azaz a lelkek üdvössége előmozdításának a tükrében lehet helyesen értelmezni.

Kuminetz Géza új kötetének, amely a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Kánonjogi Intézetének sorozatában lát napvilágot, mindenképpen erénye, hogy a Szerző a tomista jog- és állambölcselet területén megszületett gondolatait és tanulmányait egymáshoz kapcsolva, egy rendszerbe illesztve, gazdag áttekintést ad egy olyan szemléletmódról, amely egységében tud viszonyulni az Isten és ember – ember és ember kapcsolatrendszeréhez, így kellő megalapozást képes nyújtani, nemcsak a kánonjog szakrális jogrendje filozófiai alapjaihoz, hanem általánosságban az ember sajátos evilági küldetéséhez, amely minden kétség nélkül az Isten által adott üdvösségre irányul. – 836 oldal / Ára: 5200 Ft

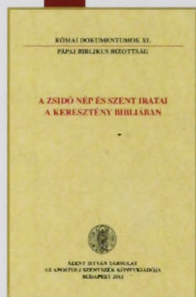


KOCSIS IMRE

## AZ ÜDVÖSSÉG IGÉJE – Újszövetségi tanulmányok

DR. KOCSIS IMRE professzor kötetében exegetikai és biblikus teológiai tanulmányait gyűjtötte egybe. Az értekezések zöme az evangéliumokkal, az Apostolok Cselekedeteivel, valamint a páli levelekkel foglalkozik. A szerző főképp Krisztus személyére, a megváltásra, a Szentlélekre és az Egyházra összpontosít, de egyéb témákra is – üdvtörténet, megtérés, karizmák – ráirányul a figyelme. A kötet végén négy átfogó jellegű értekezés található. Ezekben sajátos témákat vizsgál – a Jer 31,31–34 hatástörténete, Péter személye és szolgálata, egyetemes és szolgálati papság, lelkiismeret – az Újszövetség egészét szem előtt tartva. – Az összegyűjtött tanulmányokat a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának hallgatói elmélyültebb kutatásra ösztönző segédanyagként tudják használni, de remélhetőleg minden érdeklődő olvasóban egyre jobban tudatosul majd, hogy az Újszövetség könyvei „az üdvösség igéjét” (ApCsel 13,26) közvetítik, illetve az „üdvösség útját” (ApCsel 16,17) mutatják számunkra. – 240 oldal / Ára: 2600 Ft

## A SZENT ISTVÁN TÁRSULAT ÚJDONSÁGAIBÓL



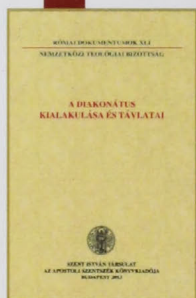
### PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG

#### **A zsidó nép szent iratai a keresztény Bibliában**

*Római dokumentumok XL*

A dokumentum először bemutatja a zsidó nép Szentírását a keresztény Biblia alapvető részeként, majd rávilágít az Ó- és Újszövetség kapcsolatának keresztény értelmezésére, s végül levonja a következtetést: „Az Újszövetség az Ószövetség nélkül olyan könyv lenne, amelynek értelme kibogozhatatlan, vagy olyan, mint egy gyökér nélküli növény, melyet kiszáradásra ítélték.”

170 oldal / Ára: 1900 Ft.



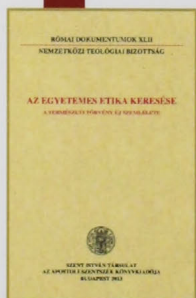
### NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG

#### **A diakonátus kialakulása és távlatai**

*Római dokumentumok XLI*

A kötet elemzi, hogy mi a diakonátusi szolgálat történeti és teológiai jelentése az Egyház történetében, mik voltak eltűnésének okai, végül milyen jelentőséggel bír ma az állandó diakonátusi szolgálat bevezetése a keresztény közösség életében.

126 oldal / Ára: 1400 Ft.



### NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG

#### **Az egyetemes etika keresése**

*Római dokumentumok XLII*

Léteznek objektív erkölcsi értékek olyan szinten, hogy az embereket egyesíteni tudják és számukra békét és boldogságot teremtsenek? Melyek ezek? Hogyan lehet ezeket felismerni, megvalósítani az egyének és a közösségek életében? Ezek a jóra és a rosszra vonatkozó állandó kérdések ma égetőbbek, mint bármikor, amennyiben az emberek fokozottan tudatára ébredtek annak, hogy egyetlen világgökösséget alkotnak. A kötet ezekre a kérdésekre adja meg a keresztény választ. 92 oldal / Ára: 1300 Ft.

## SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

1053 Budapest, Veres Pálné utca 24. Telefon: 318-6957; 317-1049; Fax: 317-0974

Postai rendelés: Szent István Társulat Vevőszolgálati Iroda, 1364 Budapest, Pf. 277.

E-mail: [vevoszolgalat@stephanus.hu](mailto:vevoszolgalat@stephanus.hu) • Stephanus Internetes Könyvárúhá: [www.szitkonyvek.hu](http://www.szitkonyvek.hu)

# Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT • XLVII. ÉVFOLYAM, 2013/3-4.

Ára: 900 Ft