

# Teológia

GÁJER LÁSZLÓ

*A házasság fogalmának formálódása az egyház tanításában  
1880-tól 1968-ig*

KOCSIS IMRE

*A szenvedő Krisztus, Megváltó és példakép (1Pét 2,21–25)*

KRÁNITZ MIHÁLY

*Új magvetés? Keresztényüldözés és vallásközi párbeszéd*

PAPP MIKLÓS

*A kompromisszum – Megközelítések a katolikus, a protestáns  
és a keleti teológia oldaláról*

PERENDY LÁSZLÓ

*A testi lét értéke Tatianosz antropológiájában*

PUSKÁS ATTILA

*Isten cselekvése a világban – Weissmahr Béla tézisének  
teológiai recepciója*

SZUROMI SZABOLCS ANZELM

*A katolikus egyetemek szerepe  
az Egyház missziós tevékenységében*

VINCZE KRISZTIÁN

*Praeambula fidei a fenomenológia nyomán  
– Bernhard Welte vallásfilozófiájának központi gondolatai*

ZIMÁNYI ÁGNES

*Az Abszolútum ismeretének eredete Pauler Ákos bölcseletében*



# Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT  
XLVIII. évfolyam, 2014. 3–4.

LAPTULAJDONOS  
A PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM  
HITTUDOMÁNYI KARA

FŐSZERKESZTŐ  
KRÁNYI 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)

LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER  
(Universität Wien)

FELELŐS KIADÓ  
FODOR GYÖRGY

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  
AZ 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

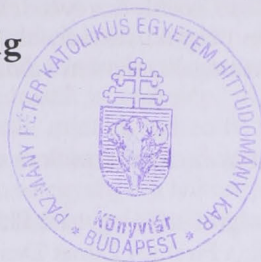
KÉSZÜLT  
A PRIME RATE NYOMDÁBAN  
FELELŐS VEZETŐ  
DR. TOMCSÁNYI PÉTER

# TARTALOM

- **GÁJER LÁSZLÓ:** A házasság fogalmának formálódása az egyház tanításában 1880-tól 1968-ig **105–122**
- **KOCSIS IMRE:** A szenvedő Krisztus, Megváltó és példakép 1Pét 2,21–25 **123–137**
- **KRÁNYI MIHÁLY:** Új magvetés? Keresztényüldözés és vallásközi párbeszéd **138–143**
- **PAPP MIKLÓS:** A kompromisszum – Megközelítések a katolikus, a protestáns és a keleti teológia oldaláról **144–161**
- **PERENDY LÁSZLÓ:** A testi lét értéke Tatianosz antropológiájában **162–176**
- **PUSKÁS ATTILA:** Isten cselekvése a világban – Weissmahr Béla tézisének teológiai recepciója **177–197**
- **SZUROMI SZABOLCS ANZELM:** A katolikus egyetemek szerepe az Egyház missziós tevékenységében **198–205**
- **VINCZE KRISZTIÁN:** Praeambula fidei a fenomenológia nyomán – Bernhard Welte vallásfilozófiájának központi gondolatai **206–215**
- **ZIMÁNYI ÁGNES:** Az Abszolútum ismeretének eredete Pauler Ákos bölcséletében **216–227**
  
- **MEGEMLÉKEZÉS 228–233**  
PUSKÁS ATTILA: Búcsú Fila Bélától (1933–2014) **228–231**  
TARJÁNYI ZOLTÁN: In memoriam Boda László (1929–2014) **232–233**
  
- **KÖNYVSZEMLE 234–241**  
ERDŐ PÉTER: Egyházjog **234–236**  
ZOLTÁN ROKAY: Zwischen Klassik und Romantik, J. G. Fichte Wissenschaftslehre Nova Methodo und die gedruckten Schriften seiner spät-jenaer Zeit **236–237**  
KRÁNYI MIHÁLY: Hidak a vallások felé. Kihívások egy új vallási kapcsolatrendszer előtt **237–238**  
The Bible and Economics – International Biblical Conference XXV. (Edited by György Benyik) **238–240**  
Exposition: Autour du jansénisme: Port-Royal et Louvain – Bibliothèque Maurits Sabbe (11. X.–21. XI. 2013) (Szerk.: Els Agten & Jannick Van Loon) **240**
  
- **HÍREK, AKTUALITÁSOK 241–242**

GÁJER LÁSZLÓ

## A házasság fogalmának formálódása az egyház tanításában 1880-tól 1968-ig



### BEVEZETÉS

Emberi kapcsolataink (baráti, szülői, rokoni, munkahelyi stb.) sokfélék, és behálózzák az életünket. Ezek mindegyike életünk és életterünk egy részét tölti be. A házasság mint egy férfi és egy nő közössége olyan emberi kapcsolat, amely mind közül a legátfogóbb kíván lenni, kizárólagosságra törekszik. Ez azt jelenti, hogy a részt vevő felek a másik életének minden részterületét igyekeznek betölteni. Testi, lelki, anyagi és pszichés közösség ez – a múltnak, a jelennek, a jövőnek, az emlékeknek, a titkoknak és a szellemi, lelki örökségnek is a közössége. Egy kiüresedő, a személyességet elnyomó, ellehetetlenítő, gépiesedő társadalomban mind fontosabbá válik emlékeztetni az ember közösségi természetére. Ahogy Emanuel Lévinas írta: „A társas viszony *par excellence* tapasztalat.”<sup>1</sup> A házasság személyes intézmény, amelynek megvalósítására csak az ember képes, bármely más élőlény nem.

Az egyház küldetéséhez az is hozzátartozik, hogy emlékeztessen a társas relációk leg-  
elemibb formáira, közöttük a házasságra. Az emlékeztetés célját szem előtt tartva próbáltam megvizsgálni a házasság egyházi értelmezésének történetét az 1880 és 1968 közötti, azaz az első házassági enciklikától a máig megjelent utolsó ilyen témájú körlevél kiadásáig terjedő időszakra nézve.

A házasságról alkotott mai fogalmunk nem egy csapásra jelent meg az egyházi gondolkodásában. A teológiatörténet alább bemutatásra kerülő állomásai nem egészen százszentéves fejlődési folyamat stációi. Fontosnak tartottam érzékeltetni, hogy a házasság – természetjogi és isteni meghatározottsága mellett – dinamikus fogalom. Dinamikus, mert a történelmi tapasztalatunk és a kinyilatkoztatás mind pontosabb megértése fokozatosan járult hozzá megismeréséhez. Nem kompakt egészként kaptuk: az emberi szív feladata, hogy egyre közelebb kerüljön mibenlétéhez, hiszen emberségünk legalapvetőbb rétegeiben érint bennünket.

Ebben a gondolatmenetben – a közösségi megközelítés mellett – fontos szempontnak tartom a személyesség mozzanatát. A perszonalista nézőpont érvényesülése azt jelenti, hogy a keresztény házasságetikában – legyen bármilyen pontosan is körülírva jogi és erkölcsi szempontból – a rendszer és a szabályok nem falhatják fel a személyt, a házassági közösség személyes jellegét.

<sup>1</sup> LÉVINAS, E., *Teljesség és végtelen*, Jelenkor Kiadó, Pécs 1999, 85.

Az alábbi munka megírására a lelkipásztori munkám során az egyes plébániákon a jegyesekkel és a házaspárokkal folytatott beszélgetések tapasztalata sarkallt. A tanulmány zárszakában közölt észrevételek ezek következtetéseit is tükrözik. A közelgő rendkívüli és rendes püspöki szinódusok a családról szólnak majd. A közös gondolkodáshoz ezzel a tanulmánnyal szerettem volna hozzájárulni.

### 1. XIII. LEÓ: *ARCANUM DIVINAE SAPIENTIAE* (1880)

A házasságról szóló egyházi állásfoglalások között elsőként két korai forrást kell megemlítenünk: a Firenzei Zsinat *Decretum pro Armenis* határozatát (1439. november 22.),<sup>2</sup> valamint a Trienti Zsinat tanítását.<sup>3</sup> Ezek összefoglalót adtak a katolikus házasságetikáról, de XIII. Leó dolgozta fel elsőként azt szisztematikusan az *Arcanum divinae sapientiae*<sup>4</sup> (továbbiakban: ADS) kezdetű körlevelében. Ez az enciklika elsősorban a házasság szentségének isteni eredetét hangsúlyozta az úgynevezett naturalistákkal szemben, akik azt csupán emberi alkotásnak, a történelem termékének tartották, és ezt a nézetüket tudományosan is meg kívánták alapozni.<sup>5</sup> Ezzel szemben Isten megújító ereje „elsősorban közvetlenül a kegyelem rendjében érinti az embert, mindazonáltal drága és üdvös hatásai és gyümölcssei bőségesen kiáradnak a természet rendjére is” – írta a bevezetésben a pápa. A házasság tehát nem csak a természetes rendben, a polgári jogrendben létezik, hanem elsősorban a természetfeletti rend része, hiszen a házasság szentség.

A házasság pusztán evilági intézményként való felfogásával szemben az enciklika feladatának tekintette, hogy a terjedő, sőt sok állam civil törvénykezése által jóváhagyott válást morális problémaként értelmezze.<sup>6</sup> Azzal együtt, hogy körlevél elismerte az állam autonómiáját egyes kérdésekben, és a polgári jog önállóságát saját ügyeinek intézésében, a közjó érdekében kérte és javasolta a két hatalom (ti. az egyházi és az állami) együttműködését is (III.6.). Kiváltképp vonatkozik ez az erkölcsi kérdésekre, így a házasság értelmezésére, amelynek könnyelmű kezelése a társadalom hanyatlásához vezethet. A teremtés rendjéből fakadó házasságeszmény az idők folyamán a pogányok között romlásnak indult, pedig még a rómaiak is, amikor „először találkoztak a válással, megrendültek” – tanította a pápa (III.4.). Ez az egészségtelen jelenség megfigyelhető a zsidók között is, akik több feleséget tartottak, és könnyelműen adtak válólevelet. Jézus kárhoztatta magatartásukat, útmutatásában megváltoztatni rendelte gyakorlatukat, kifejezetten tiltva tanítványainak, hogy válólevelet adjanak (vö. Mt 19,8) – magyarázta a pápa (I.2.). A válólevél engedményét ugyanis a Teremtés könyve az első emberpár megteremtéséről szóló beszámolójában (Ter 2,24) még nem tartalmazta. Az csak a mózesi hagyományban jelent meg, az emberi „szív keménysége miatt” (vö. Mt 19,8). „Jézus Krisztus az emberi méltóság helyreállítója és a mózesi törvény tökéletesítője.” (I.3.) Ezt tükrözi az apostoli ha-

<sup>2</sup> Vö. *Hitvallások és az egyház tanítóhivatalának megnyilatkozásai* (szerk. Denzinger, H.–Hünemann, P.), Örökmécs–Szent István Társulat, Bányaterenyé–Budapest, 2004, 1310–1327.

<sup>3</sup> Vö. DH 1797–1812, vö. továbbá *Catechismus Romanus sive Catechismus ex Decreto Concilii Tridentini ad Parochos Pii V. Pont. Max. iussu editus*, Romae 1930, Pars II, cap. VIII, 1–33, 283–298.

<sup>4</sup> XIII. LEÓ, *Arcanum divinae sapientiae*, 10. II. 1880: ASS 12 (1879), 385–402., magyarul lásd: *Amit Isten egybekötött, pápai megnyilatkozások a katolikus házasságról*, Szent István Társulat, Budapest 1986, 13–32.

<sup>5</sup> Ezen nézeteket tárgyalja és cáfolja meg Cathrein, kimutatva, hogy a házasság az értelmes emberi természetből fakad. CATHREIN, V., *Moralphilosophie II.*, Freiburg im Breisgau 1904, 385–392.

<sup>6</sup> A katolikusok ügyvédek, bírák és a válást kimondani kényszerülő polgármesterek viselkedéséről lásd SC Off, *Decr. De divortio civili*, 1886. V. 27, in ASS 19 (1886/87), 46.

gyomány is.<sup>7</sup> Ennek ellenére még a protestáns keresztények körében is elterjedt, hogy bizonyos körülmények között engedélyezték válást.

Mivel a gyermekek születésével gyarapszik a hívők száma, a házasság rendeltetése az is, hogy növekedjék az egyház. A házasság a megkereszteltek között egyben szentség, melynek keretei között a családban megszülető gyermekekből felnövekszik egy keresztény módon felnevelt, a mi Urunk Jézus Krisztus egyetlen kultuszát ismerő nép.<sup>8</sup> XIII. Leó pápa megfogalmazta a házasság célját (*finis*), amely nem más, mint az emberi faj fenntartása az idők végéig.<sup>8</sup> A másodlagos célokról szóló későbbi tanítást a körlevél ugyan érintette, de nem fejtette ki. Az enciklika gondolatmenetében az egység és a felbonthatatlanság (*unitas, perpetuitas*) mint a házasság két lényegi tulajdonsága (*proprietates*), éppen annak céljából következnek.

## 2. A KODIFIKÁLT JOG

Az 1917-es *Egyházi Törvénykönyv* (továbbiakban: CIC) a házasságról szóló 132 (1012–1143.) kánonjában nem definiálta a házasságot. A házasságjogot bevezető 1012. kánonban arról olvashatunk, hogy a megkereszteltek közötti házasság nemcsak valódi szerződés (*contractus*), hanem egyben szentség is, míg az 1013. kánon leírta a házasság céljait (*finis*). A régi jog elsődleges és másodlagos célokat különböztetett meg. Elsődlegesnek a gyermekek nemzését és nevelését (*procreatio atque educatio proles*), másodlagosnak pedig egymás segítségét és a vágy csillapítását<sup>10</sup> (*mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae*) tartotta. A másodlagos célokra az ADS még csak utalást tett. A kölcsönös hűségről, szerelemről vagy szeretetről az 1917-es *Egyházi Törvénykönyv* nem beszélt. Ugyanennek a kánonnak a 2. §-a megnevezte a házasság lényegi tulajdonságait (*proprietates*) is, nevezetesen az egységet és a felbonthatatlanságot (*essentialis matrimonii proprietates sunt unitas ac indissolubilitas*). Ezek már az ADS-ben is megjelentek.

Az 1081-es kánon a házassági beleegyezésről írt, mely szerint a házasságot két arra jogképes fél legitim módon kinyilvánított beleegyezése hozza létre, amely beleegyezést semmilyen emberi hatalom nem tud pótolni. A kánon 2. §-a szerint ez a beleegyezés az akarat tette, melynek során a felek adják és elfogadják a testhez való örök és kizárólagos jogot (*ius in corpus*) gyermek nemzése céljából. Ahhoz, hogy valaki a házassági beleegyezésre képes legyen – folytatja az 1082. kánon 1. § –, szükséges annak ismerete, hogy „a házasság egy férfi és egy nő közötti tartós életközösség a gyermek nemzése céljából.” Ennek az ismeretnek a hiányát pedig a nemi érettség (pubertás) után már nem feltételezzük (2. §).

Az 1111. kánon a felek jogairól és kötelezéseiről (*ius et officium*) szólt. XIII. Leó már beszélt arról, hogy a férfinak és a nőnek a házasságban egyenlő jogai és kötelezései vannak, a pogány házasság nem egy változatával szemben, amelyekben a férfi a domináns

<sup>7</sup> Vö. 1Kor 7, 10–11; 1Kor 7, 39; Ef 5, 32; Zsid 13, 4.

<sup>8</sup> Vö. a Trienti Katekizmus akkor használatban lévő, ide vágó útmutatásaival: *Catechismus Romanus sive Catechismus ex Decreto Concilii Tridentini ad Parochos Pii V. Pont. Max. iussu editus et deinde Clemente XIII. iussu editus* (Editio tertia romana), Romae, 1902, Pars II, cap. VIII, 15, p. 289.

<sup>9</sup> „Qua in re doc voluit providentissimus Deus, ut illud par coniugum esset cunctorum hominum naturale principium, ex quo scilicet propagari humanum genus, et, numquam intermissis procreationibus, conservari in omne tempus oportet.” ADS 30.

<sup>10</sup> Vö. 1Kor 7, 2.

fél, aki akár használati tárgyként bánhatott asszonyával (vö. ADS I,2.5.). Az egyenlőség keresztény eszményét az *Egyházi Törvénykönyvben* a *ius in corpus*, valamint az *actus per se aptos prolis generationem* kölcsönössége is kifejezi.

Mivel a régi jog az ágostoni hagyományt követve a házasság elsődleges céljának a gyermek nemzését és nevelését tartotta, jogosan vetődhet fel a terméketlenség (*sterilitas*) problémája. Ezt a kérdést a jog az impotenciánál tárgyalta. Az 1068. kánon 3.§ kimondta, hogy az nem akadálya és nem is érvénytelenítője a házasságnak, hiszen annak a nemzés nem az egyetlen célja, mint ahogy az egyes testi együttlétnek sem.<sup>11</sup> Ugyanez vonatkozik az idősek házasságára, akiknek már nem lehet gyermekük.<sup>12</sup> Az érvényes házassághoz szükséges a közösülési képesség (*potentia coëundi*), de annak nem elengedhetetlen követelménye a nemzési képesség (*potentia generandi*).<sup>13</sup> Bölcsen jegyezte meg Schütz Antal, hogy az a házasság, amelyben a „gyermeknemzés föladata ki van kapcsolva”, nem veszíti el sem érvényességét, sem jelentőségét, hiszen a házasságnak egyéb vonatkozásai is vannak.<sup>14</sup>

A fentieket összefoglalva láthatjuk, hogy a katolikus házasságetika a házasság elsődleges céljának eredendően a fajfenntartást tartotta (*bonum prolis*). A főcélon kívül a hagyományos teológia ismerte a másodlagos célokat, melyek közül az első egymás kölcsönös, testi-lelki támogatása és kiegészítése, és ebből következik a hűség java (*bonum fidei*), vagyis a másokkal meg nem osztott kölcsönös önátadás. A másodlagos célok közül ugyanilyen fontos a vágy rendezett kielégítése is. Azt a felfogást, amely a házasság céljának elsődlegesen a nemzést tartotta, talán Rosmini, majd Scheeben teológiája kérdőjelezte meg először, míg – részben a filozófia (így Max Scheler), valamint a teológia (így Dietrich von Hildebrand<sup>15</sup> és Herbert Doms)<sup>16</sup> hatását is tükrözve – végül a hivatalos egyházi megnyilatkozásokban is háttérbe szorult.

Von Hildebrand a házasságról írt könyvének érvelését azzal kezdte, hogy figyelemzettetett a modern kor antiperszonalista tendenciáira a személy természete és méltósága iránt tanúsított vakságára és az ezekből eredő veszélyekre. Ez a személytelenség a materializmus különböző formáiban mutatkozik meg. Közülük a biológiai materializmus a legveszélyesebb, amely az embert pusztán a biológiai működés szempontjai alapján akarja megérteni. Ennek jegyeit vélte felfedezni abban az egyházi érvelésben, amely a házasságot szorosan kötötte az egymás teste feletti joghoz (*ius in corpus*), valamint abban, hogy a fajfenntartást a házasság elsődleges javának tartjuk.<sup>17</sup>

A fent említett teológusok sokkal inkább a házaspárok közötti szeretetközösségre koncentráltak. Értelmezésükben a házasság célja a két személy bensőséges szeretetközösségének megvalósulása. Doms megfogalmazta, hogy a szexualitás nem csupán az élet továbbadását szolgálja, hanem abban az emberi személy azon képessége is megnyilvánul,

<sup>11</sup> Vö. VERMEERSCH, A.–CREUSEN, J., *Epitome iuris canonici cum commentariis*, Mechliniae–Romae 1933, 239.

<sup>12</sup> Vö. V. SIXTUS, Lett., *Cum frequenter*, 1587. V. 27, in *Codicis Iuris Canonici Fontes* (ed. Gasparri, P.), Vol. I, Romae 1935, 298, n.161.

<sup>13</sup> Vö. KNECHT, A., *Handbuch des katholischen Eherechts*, Herder & CO. G.M.B.H. Verlagsbuchhandlung, Freiburg in Breisgau 1928, 360.

<sup>14</sup> Vö. SCHÜTZ, A., *Dogmatika II*, Budapest 1937, 610.

<sup>15</sup> HILDEBRAND, D., von, *Die Ehe*, Verlag Ars Sacra, München 1929.

<sup>16</sup> DOMS, H., *Sinn und Zweck der Ehe*, Ostdeutsche Verlagsanstalt, Breslau 1935; Uő., *Zweigeschlechtigkeit und Ehe*, in *Mysterium Salutis* (Hrsg. Feiner, J.–Löhrer, M.), Benzinger Verlag, Zürich–Köln–Einsiedeln 1972, Band 4/1,737–747.

<sup>17</sup> Vö. SALZMAN, T. A.–LAWLER, M., G., *The Sexual Person*, Georgetown University Press, Washington D.C. 2008, 39.

hogyan odaajándékozta teljes önmagát (nemcsak a testét) a másikkal, létrehozva így a személyek közötti közösséget. A házassági együttlét – ebben a perspektívában – olyan interperszonális cselekvés, amelyben a felek egymást mint ajándékot fogadják el, kifejezve a házassági közösséget.<sup>18</sup> A '30-as években ez a megfogalmazás még eléggé újszerűen hangzott. A personalista jellegű házassági etikát, amelyben az élet továbbadásának és a felek kölcsönös tökéletesedésének céljai – fontosságukat tekintve – azonos szintre kerültek, a Szent Officium kezdetben elvetette, mondván: nem lehet tagadni, hogy a gyermekek nemzése a házasság fő célja, és a többi cél ennek van alárendelve.<sup>19</sup> Amikor a házasság tartalmának megragadására törekszünk, el kell gondolkodnunk azon, hogy egy akár jogi, akár etikai leíró rendszer meghagyta-e még az emberi személy terét. Minden rendszer természeténél fogva hajlamos ugyanis a személy háttérbe szorítására. A tanulmányban a házasság personalista szempontjait azzal az igénnyel domborítjuk ki, hogy kifejezzük: minden házasság célja az emberi személy, aki Isten képmása.

### 3. XI. PIUSZ: *CASTI CONNUBII* (1930)

Az ADS ötvenedik évfordulóján jelent meg XI. Piusz pápa *Casti connubii* (továbbiakban: CC)<sup>20</sup> (1930) kezdetű, a házassággal részletesen foglalkozó enciklikája. A szöveg, amely alapvetően Szent Ágoston tanítására épült, reagált az anglikán püspökök 1930-as Lambeth-konferenciájára is, amely a „*Marriage and Sex*” című körlevelében jóváhagyta a fogamzásgátlás egyes formáit.<sup>21</sup>

XI. Piusz – híven elődje tanításához – hangsúlyozta a házasság isteni eredetét, miszerint „Istentől valók a házasság alapítása, céljai, törvényei és javai” (*institutio, fines, leges, bona*). A házasság egyidejű a teremtéssel – tanította a pápa –, melynek megroppant tekintélyét és méltóságát Krisztus helyreállította, egyben a szentség rangjára emelte. A második fejezet a házasság javairól szóló ágostoni<sup>22</sup> tanítást elevenítette fel, az egyes javakat külön értelmezve. Ezek: a gyermek (*bonum prolis*), a hűség (*bonum fidei*) és a szentség (*bonum sacramenti*) javai. Közülük első helyen a gyermek állt,<sup>23</sup> hiszen ez a kinyilatkoztatásból, a Teremtő első parancsából, fakad: „Szaporodjatok és sokasodjatok, töltsétek be a földet!” Szent Ágoston – írja az enciklika – a gyermek javának elsődleges voltát szintén a kinyilatkoztatásból vezette le, Szent Pál apostolnak *Timóteushoz írt első leveléből*: „Akarom, hogy a fiatalok férjhez menjenek és szüüljenek gyerekeket!” (1 Tim 5,14)<sup>24</sup> A gyer-

<sup>18</sup> Vö. Uo. 40.

<sup>19</sup> Vö. SC Off, Decr. *De matrimonii finibus*, 1944. IV. 01, in AAS 36 (1944), 103. Vö. a magyar szerzők véleményével: SCHÜTZ, *Dogmatika* II, 610. Schütz megközelítése árnyalt. Annak ellenére, hogy a házasság elsődleges és másodlagos céljairól szóló felosztás nála is megtalálható, a Dogmatikában a felek kölcsönös tökéletesítése is nagy hangsúlyt kap. Ennél szigorúbban hajlik a régi modell felé Sipos István, házasságjogi munkájának bővített kiadásában Doms meglátásait is kritikával illetve Lásd SIPOS I.–GÁLOS L., *A katolikus házasságjog rendszere*, Budapest 1960, 35–36.

<sup>20</sup> XI. PIUSZ, Enc. *Casti connubii*, 31. XII. 1930: AAS 22 (1930), 539–592., magyarul lásd: *Amit Isten egybekötött*, 33–69.

<sup>21</sup> Vö. *The Lambeth Conferences (1867–1948)*, London 1948, *Encyclical Letter*, 145–159, *Resolutions*, 161–178. Erre vonatkozik az enciklikában (vö. AAS 560. oldal) az azokra való utalás, akik eltértek a katolikus tanítástól annak ellenére, hogy Isten az erkölcs épségének és tisztaságának védelmét rábízta a katolikus egyházra.

<sup>22</sup> Vö. AAS 22 (1930), 543. A házasság javainak leírását Szent Ágostonnál itt találjuk: SZENT ÁGOSTON, *De bono conjugii*, cap. 24. nr. 32., in PL 40., 394., valamint SZENT ÁGOSTON, *De genesi ad litteram*, lib.9. cap.7, in PL 34., 397.

<sup>23</sup> „Itaque primum inter matrimonii bona locum tenet proles.” AAS 22 (1930), 543.

<sup>24</sup> Vö. SZENT ÁGOSTON, *De bono conjugii*, cap. 24. nr. 32., in PL 40., 394.

mekeket Isten azért akarja, hogy betöltsék a földet és Őt dicsőítsék. A keresztény szülők fenntartják az emberi nemet, és az igaz Istennek tisztelőket, Krisztus egyházának keresztény fiaikat adnak. A gyermeknemzés nem meríti ki a házasság első javának fogalmát, hanem része a nevelés is, hiszen a gyermek még nem tud magáról gondoskodni: mások segítségére, oktatására és nevelésére szorul.<sup>25</sup> A házasság második java Ágoston szerint a hitvesi hűség, amely nem más, mint a házassági szerződés (*contractus matrimoniale* – vö. pl. 1917-es CIC, 1012. kánon 1. §) megtartása. A hűség java által valósul meg az egység (*unitas*) mint a házasság lényegi tulajdonsága. Jézus nemcsak a többnejűséget (poligámia) és a többférjűséget (poliandria) tiltotta meg, hanem a házasság egységével ellentétes kísértő gondolatot is (vö. Mt 5,28). A hűségből következő szeretet nem szorítkozhat pusztán külső segítségnyújtásra, hanem elsősorban arra irányul, hogy a házastársak belső lelki fejlődésükben és tökéletesedésükben támogassák egymást. Az enciklika – Szent Ágoston alapján – a szeretet rendjéről (*ordo amoris*)<sup>26</sup> beszélt, amely a férj elsőbbségét jelenti az asszonnyal és a gyermekekkel szemben. Az asszony ilyen engedelmességgel, amely hasonló az egyháznak Krisztus irányában tanúsított engedelmességéhez, nem veszi el annak szabadságát és azt a méltóságát, amelyet feleségként és az anyaságban megkapott, de tiltja a szerepek felcserélődését. A fentieket teljesíti be a házasság harmadik java, nevezetesen szentségi volta. A szentség java a felbonthatatlanságot (*indissolubilitas*) mint a házasság lényegi tulajdonságát tételezi. A házasság látható jel, amely hatékonyan közvetíti a láthatatlan kegyelmet, mert Krisztus a szentség rangjára emelte. Maga az érvényes beleegyezés a szentségi jel. Ha a hívek őszintén megadják egymásnak a házassági beleegyezést, azzal megnyitják önmaguknak a szentségi kegyelem kincstárát, amelyből természetfeletti erőt merítenek kötelességeik ellátására. Ennek Szent Ágoston szerint az a következménye, hogy a házasságot nem lehet felbontani, és elvált férfi vagy nő még a később született gyermekek kedvéért sem köthet újabb házasságot.<sup>27</sup> A szentségi természetből fakad tehát a felbonthatatlanság, jóllehet a házasság, jóval azelőtt, hogy Krisztus a szentség rangjára emelte volna, Istentől úgy alapított, mint örök és felbonthatatlan kötelék. Ez isteni jog, és semmilyen polgári hatalom nem tudja megváltoztatni. A házasság javairól szóló tanítást összefoglalva megállapítjuk, hogy közülük XI. Piusz pápa is a gyermek javát tette az első helyre, megközelítésében tehát a házasság elsődleges és másodlagos javai közötti különbségtétel ismét megjelent. A hűség és a szentség java fontossági és logikai sorrendben csak a gyermek java után következett, így a CC megközelítésében is a fajfenntartás a házasság elsődleges célja.<sup>28</sup>

A körlevél második fele a házassággal szembeni bűnökről, tévedésekről és támadásokról szól. A pápa a bajok gyökerét abban látta, hogy sokan vitatták a házasság természetfeletti eredetét és szentségi jellegét, pusztán az emberi értelem alkotásának tartva azt. Ugyanígy vannak olyanok, akik a gyermeket a házasság kelletlen terhének érzik, pedig Ágoston tanítása szerint is tiltott módon él feleségével, aki a gyermek fogamzását meg-

<sup>25</sup> Vö. SZENT ÁGOSTON, *De genesi ad litteram*, lib.9. cap.7, in PL 34., 397.

<sup>26</sup> Vö. ASS 22 (1930), 549–550, valamint *Amit Isten egybekötött*, 41–42.

<sup>27</sup> Vö. uo.

<sup>28</sup> Érdemes megfigyelni, hogy a Szent Ágostontól vett két – feljebb pontosan idézett – szöveghelyen a javak sorrendje nem azonos. Míg a *De bono conjugibus* a gyermek, a hűség és a szentség javai (*proles, fides, sacramentum*) szerepelnek egymás után, addig a *De genesi ad litteram*ban a hűség javát követi a gyermekek és a szentség java (*fides, proles, sacramentum*). Vö. SELLING, J., A., *Magisterial teaching on marriage 1880–1968*, in *Studia Moralia* 28 (1990) 457. Az enciklikához a pápa maga választotta az előbbi sorrendet. Ugyanakkor a *De bono conjugii*, cap. 9. nr. 9. (in PL 40., 380.) szerint a gyermek java elsőbbséget élvez az emberi értelem útmutatásai alapján.



akadályozza.<sup>29</sup> Kiemelte az enciklika azok érdemét, akik akár nagy szegénység árán is vállalják gyermekeiket. A magukat megvédeni nem tudó magzatok életének különös védelme érdekében is szólt. Eszerint súlyos véték, ha az állami törvények nem védik őket, hanem kiszolgáltatják az orvosoknak vagy másoknak, hogy azok megölhessék őket. A körlevél a hűség elleni bűnökről is beszélt. Ennek kapcsán minden gyermek elleni bűnt egyben a hűség elleni vétéknek is nevezett. Ilyen bűn még a szabadosság, mellyel a józan emberi értelem is ellenkezik, vagy a női emancipáció, amely fel akarja számolni az egyenjogúság nevében a nő tisztesség és bizalomteljes engedelmisségét férje iránt.<sup>30</sup>

A férfi- és női szerepeknek megfelelően a házasfelek között bizonyos egyenlőtlenségnek és egyfajta alá- és fölérendeltségnek kell lennie, hiszen ezt követeli a család java és a családi élet rendje. A család ilyen belső egyensúlyára a nők polgári jogainak alakításakor az államhatalomnak is tekintettel kell lennie. A férfi lényében és így feladataiban soha nem lesz nő, és ez fordítva is igaz. Ugyanakkor a felek közötti igazi jogegyenlőség, ami az emberi személyt és méltóságot illeti, hozzátartozik a házasság lényegéhez, mely a házassági szerződésből következik, és amelyet a keresztény tanítás mindig is elismert.<sup>31</sup>

Végül az enciklika a szentség elleni bűnökkel foglalkozott, azon áramlatok ellen beszélt, amelyek szerint a házasság pusztán világi, polgári ügy, melyhez az Egyháznak nincs köze. A CC ellenezte a vegyes házasságokat, amelyeket – ha azok a gyermekek vagy a katolikus fél lelki romlását okozzák –, az isteni törvény is tilt,<sup>32</sup> és egyéb esetben is csak nagy körületekintéssel lehet megadni a felmentéseket. A válásokról szólva megjegyezte, hogy azokat sokszor az ártatlan fél jogával indokolják, vagy a gyermek érdekében, akit a megromlott házasságban már nem nevelnek rendesen, vagy éppen a társadalom közjavanak hangoztatásával, amely megköveteli, hogy megszűnjenek a természetes céljukat elérni képtelen házasságok. Ez azonban Isten törvényével ellentétes (vö. Mt 19,16), amelyet semmilyen törvényhozói akarat vagy népi felfogás nem gyengíthet meg. Végül esetben az enciklika megengedte az ágytól, asztaltól való elválást,<sup>33</sup> vagyis a felek különélését.

Láthatjuk a CC-t olvasva, hogy a házasság bemutatása hogyan kapcsolódott a hagyományhoz, ugyanakkor hogyan formálódott folyamatosan, hogyan bővült mindig újabb szempontokkal. A korábbi házasságetikai megnyilatkozásokkal való folytonosságot mutatja a fajfenntartást a házasság elsődleges javának tartó elmélet érvényesülése. Előre mutató azonban az a tény, hogy az enciklikában már megjelentek a fogamzásgátlásra vonatkozó első tiltások. Ha az ADS megfogalmazásának társadalmi indítéka a válás volt, akkor azt mondhatjuk, hogy a CC-t a fogamzásgátlás elterjedésének első jelei motiválták. A női ciklust orvosilag ezekben az években írták le, a terméketlen és a termékeny időszakokat ekkoriban kezdték el pontosan mérni és meghatározni. A CC még nem adott semmilyen morális értékelést a házasfelek időszakos önmegtartóztatásáról. Ennek erkölcsi megítélése az elkövetkező évek teológiai vitáinak tárgya lesz majd, nevezetesen hogy

<sup>29</sup> SZENT ÁGOSTON, *De conjuginis adulterinis*, Lib. 2. nr. 12., in PL 40, 479.

<sup>30</sup> „Quin immo in ipsius mulieris perniciem vertitur haec falsa libertas et non naturalis cum viro aequalitas; nam si mulier ab regia illa descendit sede, ad quam per Evangelium intra domesticos parietes evecta est, brevi in veterem servitutem (sin minus specie, re tamen vera) redigetur, fietque, ut apud ethnicos erat, merum viri instrumentum.” AAS 22 (1930), 567–568.

<sup>31</sup> „Aequalitas autem illa iurium, quae tantopere exaggeretur et praetenditur, in iis quidem agnoscere debet, quae propria sunt personae ac dignitatis humanae, quaeque nuptialem pactionem consequuntur et coniugio sunt insita.” AAS 22 (1930), 568.

<sup>32</sup> 1917-es CIC 1060k.

<sup>33</sup> Vö. 1917-es CIC 1128k.

ellenkezik-e a házasság elsődleges javával, azaz a házassági együttlét gyermek nemzésére való irányultságával.<sup>34</sup>

#### 4. XII. PIUSZ PÁPA TANÍTÁSA

XII. Piusz pápa házassági enciklikát nem adott ki, a tárgyunkat érintő megnyilatkozásai közül mégis kiemelkedő a húsz évvel a CC születése után – 1951. október 29-én – a születésnőkhöz címzett beszéde.<sup>35</sup> Ebben – egyebek között – hitet tett amellett, hogy minden emberi életnek, így annak a magzaténak is, aki még az anyaméhben van, joga van az élethez. Ez a jog közvetlenül Istentől származik, és semmilyen ember, emberi tekintély, tudomány, orvosi, társadalmi, gazdasági vagy morális szempont nem dönthet semmilyen jogcímen másként, mert a döntés valami módon mindig jogtalan marad. Az értéktelennek tartott élet szándékos elpusztítása, legyen az megszületett gyermek vagy meg nem született magzat, semmi módon nem igazolható.<sup>36</sup> A beszéd elsőként fogalmazta meg, hogy az emberi élet a fogantatás pillanatától védelmet élvez.

A házaselek időszakos önmegtartóztatására vonatkozó katolikus tanítás is ebben a beszédben jelent meg először, és 1951-től vált morálisan elfogadottá a katolikus házaspárok számára. Eszerint a felek erkölcsösen úgy akadályozhatják meg a további fogamzást, ha a házastársi együttlétüket a természetlen napokra korlátozzák.<sup>37</sup> Ha a felek egyike így határoz, ez nyilván a másik félre nézve is következménnyel jár. Ebből azonban nem következik a házassági beleegyezésben az egymásnak egymás felett adott jog korlátozása. Ha valaki megtagadná a házastársa jogát a teste felett (*ius in corpus*), akkor az akár a házasság érvénytelenségét is eredményezhetné – magyarázta a pápa –, de a családtervezés céljával gyakorolt önmegtartóztatás nem jelenti ennek a jognak az önkényes korlátozását, hanem csak a joggal való élés (*usus iuris coniugalis*) időszakos felfüggesztését.<sup>38</sup> Az időszakos önmegtartóztatás alkalmazására a házaseleknek mindig komoly oka kell, hogy legyen (például a nő fizikai egészségének veszélyeztetése).<sup>39</sup>

Amit a CC – a kellő tudományos ismeretek hiányában – nem mondott ki, azt XII. Piusz megtette: a női ciklus ritmusát kihasználva kialakított időszakos önmegtartóztatás a családtervezés ideális és az egyház által is morálisan elfogadható formája. A gyermek a házasság elsődleges célja, amelyre annak mindig nyitottnak kell maradnia. Minden mesterséges eljárás tehát, amely az anyaság lehetőségét kizárja a házassági együttlétből, ellenkezik a házasság lényegével.<sup>40</sup>

<sup>34</sup> Vö. SELLING, *Magisterial teaching*, 463–464.

<sup>35</sup> Vö. AAS 43 (1951), 835–854.

<sup>36</sup> Uo. 838.

<sup>37</sup> „Se invece si va più oltre, permettendo cioè l'atto coniugale esclusivamente in quei giorni, allora la condotta degli sposi deve essere esaminata più attentamente.” Uo. 845. – Vö. továbbá XII. Piusz idején: SC Off., Decr., 1955. IV. 2, in DH 3917a., amely a pesszáriummal szemben fogalmaz meg egyházi tiltást.

<sup>38</sup> „E qui di nuovo due ipotesi si presentano alla nostra riflessione. Se già nella conclusione del matrimonio almeno uno dei coniugi avesse avuto l'intenzione di restringere ai tempi di sterilità lo stesso diritto matrimoniale, e non soltanto il suo uso, in modo che negli altri giorni l'altro coniuge non avrebbe neppure il diritto di richiedere l'atto, ciò implicherebbe un difetto essenziale del consenso matrimoniale, che porterebbe con sé la invalidità del matrimonio stesso, perchè il diritto derivante dal contratto matrimoniale è un diritto permanente, ininterrotto, e non intermittente, di ciascuno dei coniugi di fronte all'altro.” AAS 43 (1951), 845.

<sup>39</sup> Vö. Uo.

<sup>40</sup> Vö. SC Off., Mon., 1944. VI. 30, in AAS 44 (1952), 546. A Szent Officium intelme óv a megszakított testi kapcsolattól is.

A természetes módszer tudományos és gyakorlati alkalmazásának kidolgozását XII. Piusz az orvosokra mint szakértőkre bízta, nem tartotta a tanítóhivatal feladatának a gyakorlati részletek tisztázását.<sup>41</sup> Az időszakos önmegtartóztatás elfogadásával az egyház a születésszabályozás házasságon belüli létjogosultságát elfogadta, de elvetette a fogamzásgátlás mesterséges formáit.<sup>42</sup> A terméketlen időszakok egyébként is hasznosak, hiszen ilyenkor a házasság másodlagos javai kaphatnak nagyobb hangsúlyt, mint például a másik féllel való törődés.<sup>43</sup> XII. Piusz tanítása a családtervezés gyakorlatáról konkrétabb volt, mint amit elődje tanított a CC-ben. Egy hősies megoldásról beszélt, amelynek elfogadására Szent Ágoston szavaiban keresett megerősítést: „Isten nem parancsol lehetetlen dolgokat. Amikor parancsol, arra figyelmeztet, hogy tedd meg, amire képes vagy és kérd, amire nem vagy képes.”<sup>44</sup>

A házasság elsődleges célja – a gyermekek nemzése és nevelése – XII. Piusz tanításában sem egyenrangú a többi céllal, sőt a pápa ehhez viszonyítva kifejezetten alárendelteknek nevezte az egyéb célokat.<sup>45</sup> Ebben elődje tanítását követte, aki Szent Ágoston és a *Teremtés könyve* alapján a gyermek javának elsődlegességét teológiai okokra vezette vissza, és Isten első parancsához kötötte.

A beszédben a pápa elutasította a mesterséges megtermékenyítést. A házassági együttélés ugyanis a természet rendjében gyökerező személyes tett, a házasfelek egyidejű és közvetlen együttműködése, amely a személyek természetében gyökerező kölcsönös cselekvésben, a kölcsönös ajándékozás által kifejezi a Szentírás szavát: „a kettő egy test lesz”.<sup>46</sup> A két sejt találkozása ugyan a legtöbbször lehetséges volna mesterségesen is, de ez nem a házasfelek természetes cselekvése, melyet megígérnek egymásnak a házassági beleegyezésben.<sup>47</sup> Ahol az élet átadásánál ez a természetes találkozás hiányzik, ott az élet ugyan létrejöhét, de a személy méltósága és a házasság természetfeletti jellege sérül. Pusztán orvosi és biológiai szempontok alapján nem lehet megítélni a mesterséges megtermékenyítést.

<sup>41</sup> Vö. Uo. 844.

<sup>42</sup> Vö. SELLING, *Magisterial teaching*, 471., valamint SALZMAN–LAWLER, *The Sexual Person*, 1.

<sup>43</sup> XII. Piusz a *Sacra virginitas* kezdetű enciklikájában is kiemeli a szüzesség értékével kapcsolatban a házasságon belüli időszakos megtartóztatás értékét, amely a páli hagyomány alapján áll (vö. 1. Kor 7,5), és célja, hogy ez idő alatt a házastársak az imádsággal foglalkozzanak. Vö. XII. PIUSZ, Enc. *Sacra virginitas*, 1954. X. 11, in AAS 46 (1954), 175.

<sup>44</sup> SZENT ÁGOSTON, *De natura et gratia*, cap. 43 n. 50; PL 44., 271. Vö. Conc. Trid., sess. 6, cap. 11; DH 1536.

<sup>45</sup> „Ora la verità è che il matrimonio, come istituzione naturale, in virtù della volontà del Creatore non ha come fine primario e intimo il perfezionamento personale degli sposi, ma la procreazione e la educazione della nuova vita. Gli altri fini, per quanto anch'essi intesi dalla natura, non si trovano nello stesso grado del primo, e ancor meno gli sono superiori, ma sono ad esso essenzialmente subordinati. Ciò vale per ogni matrimonio, anche se infecundo; come di ogni occhio si può dire che è destinato e formato per vedere, anche se in casi anormali, per speciali condizioni interne ed esterne, non sarà mai in grado di condurre alla percezione visiva.” AAS 43 (1951) 848–849. – Erről szól a Szent Officium rendelete 1944. március 29-én, melyet a pápa is megerősített: „nem fogadható el egyes újabb tudósok nézete, akik tagadják, hogy a házasság elsődleges célja a gyermeknemzés...” SC Off., Decr., *De matrimonii finibus*, 1944. IV. 1, in AAS 36 (1944), 103.

<sup>46</sup> „Ridurre la coabitazione dei coniugi e l'atto coniugale ad una pura funzione organica per la trasmissione dei germi sarebbe come convertire il focolare domestico, santuario della famiglia, in un semplice laboratorio biologico. Perciò nella Nostra allocuzione del 29 settembre 1949 al Congresso internazionale dei medici cattolici abbiamo formalmente esclusa dal matrimonio la fecondazione artificiale. L'atto coniugale, nella sua struttura naturale, è un'azione personale, una cooperazione simultanea e immediata dei coniugi, la quale, per la stessa natura degli agenti e la proprietà dell'atto, è la espressione del dono reciproco, che, secondo la parola della Scrittura, effettuava l'unione «in una carne sola».” AAS 43 (1951), 850.

<sup>47</sup> „Ciò è molto più della unione di due germi, la quale si può effettuare anche artificialmente, vale a dire senza l'azione naturale dei coniugi. L'atto coniugale, ordinato e voluto dalla natura, è una cooperazione personale, alla quale gli sposi, nel contrarre il matrimonio, si scambiano il diritto.” Uo.

tés gyakorlatát úgy, hogy közben figyelmen kívül hagyjuk a morális és jogi szempontokat. „Természetes és pozitív isteni törvény, hogy a nemzés a házasság gyümölcse kell, hogy legyen. Egyedül a házasság őrzi meg a házasfelek (adott esetben a nő) méltóságát, saját kincsét.”<sup>48</sup> XII. Piusz tehát a mesterséges megtermékenyítés egyházi elutasításának alapjait is megvetette.

A szexuális élet erkölcsös megélése csak a házasságon belül lehetséges.<sup>49</sup> A testiségre vonatkozóan a pápa azt tanította, hogy a megfelelő mértékletesség mellett a házassági együttlétnek a test és a lélek boldogságát kell szolgálnia, és amikor a házasfelek ezt a boldogságot keresik, akkor nem tesznek semmi rosszat. Nem idegen tehát a keresztyény magatartástól, ha a házastársi együttlétben a felek testi és lelki örömet is keresnek, míg egyidejűleg a gyermek nemzését is szem előtt tartják. Ugyanakkor a javak és célok tekintetében sem a CC, sem pedig XII. Piusz nem tett világos különbséget a tágabb értelemben vett házasság (és a testi együttlét, annak egészében), valamint a szűkebb értelemben vett, konkrét szexuális együttlét között, hanem a kettőre való utalást felváltva használta.<sup>50</sup> Ezen a téren a későbbi megnyilatkozások tesznek majd utólagos pontosításokat.

XII. Piusz gondolkodásán erősen érződik elődje, XI. Piusz pápa és az ágostoni hagyomány hatása. Mindezzel együtt álláspontja mérföldkövet jelentett a házassági jog és etika mai egyházi megközelítésének kialakításában főleg azért, mert az elméleti, teológiai megalapozáson túl – amely elődei megnyilatkozásaiban dominált – néhány fontos gyakorlati útmutatást is adott. Legtöbb kijelentése ma is érvényes és hatályos. 1951 előtt a családtervezésről és a házasságon belül a terméketlen időszakokra korlátozódó testi együttlétről magiszteriumi tanítás nem született. Ennek oka az volt, hogy a fogamzásgátló szerek és a mesterséges megtermékenyítés módszerei ekkor jelentek meg és terjedtek el, míg korábban ezen a téren csak szűkös lehetőségek kínáltak. XII. Piusz pápa filozófiai megközelítése alapján a házassági együttlétnek természetesnek kell lennie, mert ha mesterséges beavatkozásokat alkalmazunk, akkor maga az emberi személy sérül, legyen szó akár fogamzásgátlásról, akár mesterséges megtermékenyítésről. Isten ugyanis egy természetes rendet alapított az emberben, amely alapján az új élet megszületik és az emberek kölcsönösen odaajándékozzák egymást a házasságban.

## 5. A II. VATIKÁNI ZSINAT

A katolikus házasságetika formálódásának következő stációja a II. Vatikáni Zsinat volt. Ezen ugyan tárgykörünkről nem született önálló dokumentum, de az egyház és a mai világ kapcsolatát tárgyaló *Gaudium et spes* (1965, továbbiakban GS) kezdetű konstitúción belül találunk a házassággal foglalkozó hét fejezetet (46–52). A zsinat előkészítésének részeként a zsinati atyák elé került egy önálló tervezet (*schema*) a család és a házasság témakörében is.<sup>51</sup> A tervezetet egy, az Alfredo Ottaviani bíboros, a Szent Officium prefektusa

<sup>48</sup> Vö. XII. PIUSZ, Alloc., *Participantibus conventus internationalis quarti medicorum catholicorum*, 1949.09.29, in AAS 41 (1949), 559. A mesterséges megtermékenyítésből született gyermeket a pápa törvénytelennek is nevezte ugyanitt.

<sup>49</sup> Ezt erősítette meg 1975-ben a Hittani Kongregáció *Persona humana* kezdetű határozata. Vö. SC Fid.: *Persona humana*, 1975. 12. 29., 7. pont, in AAS 68 (1976), 82–84.

<sup>50</sup> Vö. SELLING, *Magisterial teaching*, 476.

<sup>51</sup> *Acta et documenta Concilio Vaticano II Apparando: Series II (Praeparatoria)*, in *Typis Polyglottis Vaticanis, 1960–1985*, vol. 2, pars III, 937.

által vezetett előkészítő teológiai bizottság állította össze. A *schema* érvelt a házasság objektív rendje mellett, és az azzal kapcsolatos tévedések között említette azokat a nézeteiket, amelyek felforgatnák az elsődleges és másodlagos javak rendjét, azt állítva, hogy a házassági szerelem a házasság elsődleges java.<sup>52</sup> A tervezet továbbra is hangsúlyozta, hogy a házasságnak vannak elsődleges (a gyermekek nemzése és nevelése) és másodlagos céljai. Az Előkészítő Bizottságban először Alfrink bíboros fogalmazott meg ezzel kapcsolatban ellenvéleményt, akinek nézeteit követték Döpfner, és Suenens bíborosok is. Szerintük a házassági szeretet a házasság lényegéhez tartozik, és nem csak következménye annak, hiszen a házasság több jogi szerződésnél. Az objektív rendben a házasság elsődleges java ugyanis éppen a házassági szeretet, amelyből következik az utódok nemzése és nevelése.<sup>53</sup> Míg az Ottaviani által támogatott tervezet a házasság leírására a szerződés (*contractus*) jogi kifejezést használta, addig Alfrink – bibliusként – a szövetség (*foedus*) kifejezés bevezetését javasolta, amely alkalmas arra, hogy a házasság interperszonális jellegét kidomborítsa, és amely fogalmat végül a GS és az 1983-as *Egyházi Törvénykönyv* is használt.<sup>54</sup> Az Előkészítő Bizottságban tehát két irányvonal vitája bontakozott ki: egyfelől az 1917-es *Egyházi Törvénykönyvet* követő, a De Gasparri bíboros által bevezetett jogi megközelítés, másfelől a házasság interperszonális jellegét és a házassági szeretet elsődlegességét hangsúlyozó látásmódé. A zsinaton végül az utóbbi, megújult látásmód került előtérbe, amely később érvényesült a hatályos *Egyházi Törvénykönyv*ben.<sup>55</sup>

A GS második része az emberi személyt annak társadalmi dimenziójában helyezte el, és az evangélium világosságánál értelmezte a kor egyes kihívásait. Ennek a társadalmi dimenzióknak a része a házasság és a család is. A konstitúció szerkesztése során fontos szempont volt, hogy kerülje a korábbi egyoldalú, analitikus megfogalmazásokat, és a természeti törvényt új módon (dinamikusan), üdvösségtörténeti megközelítésben értelmezze.<sup>56</sup> A házasságot „a házastársi szeretet és élet bensőséges közösségeként” („*intima communitas vitae et amoris*” GS 48.) definiálta.<sup>57</sup> A GS szövege a szövetség (*foedus*) kifejezést használta, amely a szerződés szó külső erőt, hatalmat hordozó jelentése helyett belső, személyes, kölcsönös beleegyezést jelöl.<sup>58</sup> A szövetség kölcsönösen kötelelességeket és jogokat generál, hiszen visszavonhatatlan személyes beleegyezés (*irrevocabile consensus*). A házasság belülről fakadó elköteleződés. A pozitív törvény és a házassági ígéret nem más, mint ennek felelősségteljes körülhatárolása. A házasság így egy férfi és egy nő közötti természetes kötelék, a teremtés rendje szerint. Ez a kinyilatkoztatás az üdvösségtörténet

<sup>52</sup> Uo. 910 n. 16, 917 n. 50.

<sup>53</sup> Uo. 961.

<sup>54</sup> Vö. SALZMAN-LAWLER, *The Sexual Person*, 41, vö. továbbá FELICI CARD. P., *From the Pastoral Constitution Gaudium et Spes to Encyclical Humanae Vitae*, in <https://www.ewtn.com/library/Theology/FELICHV2.HTM>. (A kutatás ideje: 2014. július 12.)

<sup>55</sup> A házasságról szóló 1055-ös bevezető kánon is a *matrimoniale foedus* kifejezést használja.

<sup>56</sup> HÄRING, B., *Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, Einleitung und Kommentar*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* (Hrsg. Höfer, J.–Rahner, K.), Bd. 14., Supplementband, Freiburg–Basel–Wien 1968, 425.

<sup>57</sup> „*Intima communitas vitae et amoris coniugalis, a Creatore condita, suisque legibus instructa, foedere coniugii seu irrevocabili consensu personali instauratur.*” GS 48, in AAS 58 (1966), 1067. Érdekes Javier Hervada felvetése, aki a házasság új meghatározására tett javaslatot, és azt „a test és a lélek közösségeként” („*unio corporum et animarum*”) írta le. Ez alapvetően jogi kötelék is, hiszen szerződés (*contractus*): a felek egymásnak tett, örökre szóló ígérete. Ennek a szerződésnek a két momentumában realizálódik a házassági közösség: a lelkek közössége a beleegyezésben, a testek közössége, pedig az elhálásban. Vö. HERVADA, J., *Studi sull'essenza del matrimonio*, Milano 2000, 274.

<sup>58</sup> Vö. SANDER, H.-J., *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute*, in *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 4*, Freiburg–Basel–Wien 2005, 773.

fényének világosságában mélyebb értelmet nyer: Krisztus a szentség rangjára emelte, hiszen a házasság egymás kölcsönös megszentelésére („*mutua sanctificatio*” GS 48) irányul.<sup>59</sup> Kölcsönös megszentelés nyilvánvalóan azok között lehetséges, akik eljutottak a hit világosságára. Így két megkeresztelt között a házasság mindig szentség is, és ez a szentségi kegyelem Krisztus akarata szerint támogatni hivatott a felek kölcsönös megszentelését. Ennek mintája Isten emberek felé tanúsított szeretete. A hitvesi szerelem, amely a házasság lényegéhez tartozik, a házassági beleegyezés objektív tettehez kötődik, amely igent mond a házasságra mint a szeretet életközösségére. A házasság mint szövetség a személyek kölcsönös és visszavonhatatlan házassági beleegyezésében áll. Ez nem pusztán érzelmi értelemben vett szerelem, ezért ha a házassági szerelem kialszik, a házasfeleknek mindent meg kell tenniük, hogy azt újraélesszék, így a házassági életközösség az ember szabadságának hatalmában áll. Ugyanakkor a *ius in corpus* régi jogi kifejezést a zsinati atyák nagy többsége elvetette, és nem tartotta alkalmasnak beleilleszteni egy pasztorális konstitúcióba.<sup>60</sup> A zsinati aulában feszültség alakult ki a nyugati teológiában addig használt ágostoni hagyomány követői és a Liguori Szent Alfonz megközelítését képviselők között.<sup>61</sup> Szent Alfonz szerint a házassági együttlét – a testi találkozás – önmagában tiszteletreméltó és értékes.<sup>62</sup> A GS 49 a házassági együttlétet alapvetően jónak nevezte, mint aminek különösen nagy szerepe van a házassági szerelem kifejezésében, így érvényesült a Szent Alfonz által képviselt szempont is.

A GS a házasságról szóló korábbi megnyilatkozásoktól eltérő, személyközpontú nyelvezetet használt: a zsinati atyák erőteljesebben akarták láttatni az Egyház eredeti tanítását a házassággal és a családi élettel kapcsolatban, kifejezve és hangsúlyozva, hogy annak sarkalatos feladata egymás kölcsönös megszentelése, ami a szeretet közösségében valósul meg. A GS 48 a házasság két javát – azaz a bensőséges kapcsolatban egymás kölcsönös segítését és a gyermekek nemzését és nevelését – már egymás mellett említette, nem rangsorolva azokat.<sup>63</sup>

A hitvesi szerelemről szóló 49. fejezet szerves folytatása annak a tematikának, mely korábban mint a hűség java (*bonum fidei*) volt az egyházi tanítás tárgya. „Kimagaslóan emberi jelenségnek”<sup>64</sup> írja le a házassági szerelmet, perszonalista szempontot érvényesítve, „mivel az akarat érzületével személytől személyre irányul” és a „teljes emberi személy javát” szolgálja.<sup>65</sup> Éppen ezért a házassági szerelem nem pusztán szubjektív adaléka az ob-

<sup>59</sup> Lásd a Trienti Zsinat tanítását a házasság szentségéről: „Mivel tehát az evangéliumi törvényben szereplő házasság az ősi életközösséget kegyelemben, Krisztus által felülmúlja, ezért méltán tanították mindig szent atyáink, a zsinatok és az egész egyház hagyománya, hogy az Újszövetség szentségeihez kell sorolni.” DS 1800.

<sup>60</sup> Haring úgy látta, hogy az 1917-es CIC meghatározása nem hangsúlyozza eléggé a kölcsönösséget, és egy olyan régi időből származik, amikor az asszony még a férfi birtokát, tulajdonát képezte. Ez a jogi nyelv szerinte több ponton nem alkalmas arra, hogy párbeszédet folytasson a mai világgal. Megállapítása szerint a házasság nem pusztán pozitív jogi berendezkedés, hanem isteni rendben gyökerező valóság. Vö. HARING, B., *Einleitung und Kommentar*, 430.

<sup>61</sup> Vö. HARING, B., *Einleitung und Kommentar*, 435.

<sup>62</sup> „... quia honestum ex natura sua.” LIGUORI SZENT ALFONZ, *Theologia Moralis*, lib. VI. tr. VI n. 927.

<sup>63</sup> „... ipsum institutum matrimonii amorque coniugalis ad procreationem et educationem proles ordinantur iisque veluti suo fastigio coronantur. Vir itaque et mulier, qui foedere coniugali « iam non sunt duo, sed una caro » (Matth. 19, 6), intima personarum atque operum coniunctione mutuam sibi adiutorium et servitium praestant, sensumque suae unitatis experiuntur et plenius in dies adipiscuntur.” GS 48, in AAS 58 (1966), 1068.

<sup>64</sup> Vö. HV 9 („egészen emberi”, „teljes”).

<sup>65</sup> „Ille autem amor, utpote eminenter humanus, cum a persona in personam voluntatis affectu dirigatur, totius personae bonum complectitur ideoque corporis animique expressiones peculiari dignitate ditare easque tamquam elementa ac signa specialia coniugalis amicitiae nobilitare valet. Hunc amorem Dominus, speciali gratiae et cari-

jektív, Istentől meghatározott házassági céloknak, hanem önmagában képez értéket. A zsinat ezért a házasefeleket és a gyermekeket a házasság egyenrangú javaiként nevezte meg, és rámutatott, hogy a keresztény házasság ezeken keresztül válik a társadalom javára. A házasság ebben a felfogásban nem szorítkozik az élet továbbadására, hanem kölcsönös ajándékozásban két személy életének bensőséges egységét valósítja meg, a krisztusi szeretetet leképezve.<sup>66</sup> Éppen a házasefelek közötti bensőséges egység az, ami megköveteli a házasefelek kölcsönös hűségét és a kapocs felbonthatatlanságát (vö. GS 48). A házasság lényegi tulajdonságai tehát az egység és a felbonthatatlanság.<sup>67</sup> A házasság, amelyre a tiszta jegyességgel, vagyis a házasságig megőrzött tisztasággal kell készülni, megköveteli a hűséget és a kizárólagosságot, ami összeegyeztethetetlen mindenfajta házasságtöréssel és a házasság felbontásával.

A zsinat a felelős születésszabályozással kapcsolatban nem fogalmazott meg újabb következtetéseket. A GS 50. fejezete a házasság termékenységről szól. A házasságból – annak természete szerint – utódok születnek: a gyermek a házasság gyümölcse. Az igazi házassági szerelem bensőségesen kapcsolódik az anyai és apai hivatáshoz:<sup>68</sup> a házastársi szerelem arra irányul, hogy – a házasság egyéb céljainak a háttérbe szorítása nélkül – a házasefelek a Teremtő szeretetével együttműködve gazdagítsák az egyház és az emberiség családját.<sup>69</sup> Az olyan házasság, amely nélkülözi „a forrón áhított gyermekáldást, megmarad, mint teljes életközösség, s megőrzi értékét és felbonthatatlanságát.” A szöveg a házastársakat úgy nevezte meg, mint akik a teremtő Isten szeretetének munkatársai és mintegy tolmácsai.

A felelős családtervezés kérdése a II. Vatikáni Zsinat szerint része a házasságnak. A GS 50 kifejezetten említi a magzatelhajtás tilalmát. A házaspároknak olyan megoldást kell találniuk, amely erkölcsileg helyes, tiszteletben tartja a megfogant életet, ugyanakkor mint módszer biztonságos és könnyen alkalmazható (GS 51, 87). Ezért fontolják meg, hogy figyelembe véve saját lehetőségeiket, anyagi és szellemi létfeltételeiket, valamint családjuk, egyházuk és hazájuk közjavát, készségesen hallgatva az egyház tanítóhivatalának útmutatásaira, az evangélium fényénél döntsenek lelkiismeretük szerint a gyermekvállalással kapcsolatban. Ezek az elvárások az egyéni keresztény lelkiismeret fontosságát is hangsúlyozzák, nyilvánvalóan nem az egyházi tanítással, hanem egy méltánytalan világi törvénnyel szemben. A születésszabályozással kapcsolatban a GS 51 még megállapította, hogy annak erkölcsi megítélésében az őszinte szándék és indíték szubjektív szempontja nem elegendő, hanem vannak objektív kritériumok is, amelyek minősítik ezeket a cselekedeteket, és amelyeket az egyház tanítóhivatala az isteni törvény magyarázataként (*in lege divina explicanda*) állapít meg. Ezen a területen a házaspároknak nem szabad olyan

tatis dono, sanare, perficere et elevare dignatus est. Talis amor, humana simul et divina consocians, coniuges ad liberum et mutuum sui ipsius donum, tenero affectu et opere probatum, conducit totamque vitam eorum pervadit...” GS 49., in AAS 58 (1966) 1069.

<sup>66</sup> Ezt megtaláljuk már a római katekizmusban is: vö. *Catech. Rom.*, p. II, cap. VIII, q. 13., valamint a *Casti connubii*-ban: AAS 22 (1930), 548–49. – Magyarul: „... a házasságot nem szorosan a gyermeknemzés és a gyermeknevelés intézményének, hanem tágabb értelemben az egész élet közösségének és szövetségének (*totius vitae communio et consuetudo*) foglyuk fél.” *Amit Isten egybekötött*, 41.

<sup>67</sup> „Quae intima unio, utpote mutua duarum personarum donatio, sicut et bonum liberorum, plenam coniugum fidem exigunt atque indissolubilem eorum unitatem urgent.” GS 48, in AAS 58 (1966), 1068.

<sup>68</sup> Vö. LG 11.

<sup>69</sup> „Unde verus amoris coniugalis cultus totaque vitae familiaris ratio inde oriens, non posthabitis ceteris matrimonii finibus, eo tendunt ut coniuges forti animo dispositi sint ad cooperandum cum amore Creatoris atque Salvatoris, qui per eos Suam familiam in dies dilatat et ditat.” GS 50, in AAS 58 (1966), 1071.

utakra lépniük, amelyeket ez a Tanítóhivatal elítélt. A polgári hatalomnak pedig szent kötelessége elismerni, óvni és segíteni azt, ami házasság és a család igazi természete szerint való.<sup>70</sup> A GS a tisztességtelen megoldásokat gyilkosságnak nevezte, az abortuszt és a csecsemőgyilkosságot pedig szégyenletes gaztettnek, hiszen az emberi életet a fogantatás pillanatától oltalmazni kell, mert azt Isten, az élet Ura bízta az emberekre.

A II. Vatikáni Zsinaton tehát előtérbe kerültek a házasság perszonalista szempontjai. Az értelmezési fordulat azonban annak is köszönhető, hogy a szöveg egy lelkipásztori konstitúció része, amely műfajánál fogva nem tartalmazott sem jogi, sem erkölcteológiai állásfoglalásokat.

#### 6. VI. PÁL: *HUMANAE VITAE* (1968)

A II. Vatikáni Zsinat személyközpontú, a házasság javait nem rangsoroló szemléletét sokan eufórikus örömmel fogadták. Ennek fényében visszalépésként élték meg VI. Pál pápa *Humanae vitae*<sup>71</sup> (továbbiakban: HV) kezdetű, a házassággal és a születésszabályozással foglalkozó körlevelét. A GS megközelítése – szövegezésének lelkipásztori jellegéből adódó lehetőségével élve – fordulatot mutatott az addigi értelmezésekhez képest: középpontba került a felek közötti személyesség. Ebben a logikában a gyermekek nemzésének és nevelésének kötelezettsége a felek kölcsönös szeretetéből fakad. A zsinat azonban még nem mélyítette el a házasságetika gyakorlati, főleg a családtervezésre vonatkozó részleteit. Erre a feladatra már XXIII. János pápa egy bizottságot hozott létre, melyet VI. Pál is megerősített.<sup>72</sup> A bizottságban lefolyt vitákra alapozva született meg a HV (1968), amelyben a pápa végül a családtervezésre vonatkozóan a többség által képviselt nézettel szemben egy hagyományos álláspontot fogadott el.<sup>73</sup> Úgy értelmezte a természeti törvényt,<sup>74</sup> hogy minden egyes<sup>75</sup> házastársi együttlétnek (*quilibet matrimonii actus*) nyitottnak kell lennie az élet továbbadására (vö. HV 11). Ez a nézet leszűkítette a fogamzásgátlás lehetőségeit, ezért a családtervezés tekintetében az egyház – a fenti nézetből kiindulva, de összhangban XII. Piuszal – csak a természetes módszereket tarthatja elfogadhatónak. A bizottságban szavazati joggal rendelkező püspökök – többek között – arról a kérdéstről is szavaztak, hogy a mesterséges fogamzásgátlás minden esetben ellen-

<sup>70</sup> A GS 87 külön szöveget a népességnövekedésről, az azzal kapcsolatos nemzetközi együttműködésről és az egyes kormányok kötelességeiről ezzel kapcsolatban. Ez a pont figyelmeztet a keresztények erkölcsi oktatásának fontosságára az új, születésszabályozást érintő módszerek tekintetében, különös figyelemmel arra, hogy a természettudományos fejlődés vívmányai közül azokra is fel kell hívni a figyelmet, amelyek ezen a téren összhangban állnak az Egyház tanításával.

<sup>71</sup> VI. PÁL, Enc. *Humanae vitae*, 25. VII. 1968: AAS 60 (1968), 481–503.

<sup>72</sup> Erre a bizottságra (*Commissio pro studio populationis, familiae et natalitatis*) hivatkozik a GS 51, a 14. lábjegyzetben. Vö. AAS 58 (1966), 1072, valamint vö. SELLING, *Magisterial teaching*, 439., és SALZMAN, LAWLER, *The Sexual Person*, 44–46.

<sup>73</sup> Vö. HÄRING, B., *The Encyclical Crisis*, in *Commonweal Magazine*, 1968. szeptember 6., 589–590.

<sup>74</sup> A házasság fogalmának természetjogi alapjaira hivatkozik mind a GS, mind a HV: „... ex personae eiusdemque actu natura desumptis...” GS 51, in AAS 58 (1966), 1072. – „... ipsa matrimonii eiusque actuum natura exprimit, hinc constans Ecclesiae doctrina declarat.” (HV 10)

<sup>75</sup> „Verumtamen Ecclesia, dum homines commonet de observandis praeceptis legis naturalis, quam constanti sua doctrina interpretatur, id docet necessarium esse, ut *quilibet matrimonii usus* ad vitam humanum procreandam per se destinatus permanet.” „A házasság minden aktusának alkalmasnak kell lennie az emberi élet továbbadására.” *Humanae vitae* 11, in AAS 60 (1968), 488. – Vö. továbbá CC AAS 22 (1930), 560; valamint XII PIUSZ, Alloc. *Is quae interfuerunt Conventui Societatis Catholicae Italicae inter Obstetices*, AAS 43 (1951), 843.



kezik-e a természetjoggal. A legtöbb püspök erre nemmel felelt. A pápa mégsem akart eltérni az egyház fogamzásgátlással kapcsolatos hagyományos tanításától (főleg XII. Piusz elveitől), attól tartva, hogy annak morális tekintélye ebben az esetben csorbát szenvedne.<sup>76</sup> Ezért azt tanította, hogy minden egyes testi együttlétnek a gyermek nemzésére kell irányulnia, vagyis egy keresztény házasságban nem alkalmazható semmiféle mesterséges fogamzásgátlás. A szembenálló, végül hivatalossá nem váló nézet szerint a házasságnak nem minden egyes házastársi aktus tekintetében, hanem azok összességében, a házasság egészét tekintve kell nyitottnak lennie az élet továbbadására. Ez a megközelítés, amelyet a „totalitás elvének” (*principio totalitatis*)<sup>77</sup> is nevezték, a családtervezés és a fogamzásgátlás egyes lehetőségeinek is nagyobb teret engedett volna.

VI. Pál a kor új kihívásainak ismertetése után az enciklika elején feltette a kérdést: „Vajon nem volna-e megengedhető a születendő gyermekek mint célt nem az egyes aktusokhoz tartozónak, hanem inkább a házásélet egészéhez tartozónak vélnünk?” Nem volna-e ésszerűbb ma már az értelemre és az akaratra hagyatkoznia a családtervezés terén, mintsem hogy a természet biológiai ritmusára hagyatkozzunk, főleg akkor, ha ez utóbbi csak hősies erőfeszítések által megvalósítható? (HV 3) Az élet továbbadása kapcsán az ember önmagára vonatkozó biológiai törvényeket fedez fel, és azt is tudja, hogy értelmének és akaratának felül kell kerekednie ösztönein és szenvedélyein. Ezen a téren nem követhetjük a saját véleményünket, mert a szülői felelősség az objektív erkölcsi renddel való mélyebb kapcsolatot feltételez.<sup>78</sup> Ezt a rendet Isten határozta meg, és az egészséges lelkiismeret hűségesen közvetíti számunkra<sup>79</sup> – tanította VI. Pál. (Vö. HV 10.) Az Isten megszabta természeti törvény alapján az egyház hivatalos tanítása az, hogy „a házásélet minden aktusának alkalmasnak kell lennie az élet továbbadására”.<sup>80</sup>

Akik a II. Vatikáni Zsinatnak a felek közötti kölcsönös szeretet elsődlegességét hangsúlyozó tanításában perszonalista fordulatot láttak, a HV fenti passzusában a régi, a gyermeknemzés elsődlegességét hangsúlyozó tanításhoz való visszatérést vélték felfedezni. A HV szerint ugyanis mind a felek, mind a gyermek javának meg kell jelennie a házásélet minden aktusában, hiszen azok elválaszthatatlanok a házassági találkozás lényegétől. Ezeknek a javaknak a házassági együttlét során egyszerre kell jelen lenniük, és aki ezt vitatja, az a HV szerint a házassági szeretet alapvető jelentését vitatja el.<sup>81</sup> Vagyis a természeti törvény alapján nem szabad kizárni a gyermeket semmilyen mesterséges eszközzel<sup>82</sup> egyetlen házassági együttlétből sem. A pápa óvott a mesterségesen (*ex industria*) terméketlenné tett házassági együttlétől (*actus coniugalis*), amely a lényegénél fogva erkölcstelen

<sup>76</sup> Vö. SALZMAN-LAWLER, *The Sexual Person*, 44.

<sup>77</sup> Az enciklikában megtaláljuk ennek leírását: „Vajon nem lehet-e az úgynevezett »totalitás elvét« ezen a téren is alkalmazva megengedni, hogy egy számszerűleg kisebb, de ésszerűbb termékenység szándéka egy olyan beavatkozást, amely terméketlenséget okoz, a születésszabályozás szabad és bölcs eszközévé tegyen?” (HV 3)

<sup>78</sup> „Porro ea, de qua loquimur, conscia paternitas praecipue aliam eamque intimam secum fert rationem, pertinentem ad ordinem morale, quem obiectivum vocant, a Deoque statutum, cuius recta conscientia est vera interpres.” *Humanae vitae* 10, in AAS 60 (1968), 482.

<sup>79</sup> Vö. AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa theologiae* I–II. q. XCIV, a.2.

<sup>80</sup> HV 10, valamint CC 22 (1930), 560.

<sup>81</sup> „Huiusmodi doctrina, quae ab Ecclesiae Magisterio saepe exposita est, in nexu indissolubili nititur, a Deo statuto, quem homini sua sponte infringere non licet, inter significationem unitatis et significationem procreationis, quae ambae in actu coniugali insunt” *Humanae vitae* 10, in AAS 60 (1968), 488.

<sup>82</sup> Itt a szöveg a direkt megszakítást és a férfi vagy a nő sterilizációját említi, valamint minden eszközt, amelyek a nemi aktus előtt, közben vagy következményeinek természetes kifejlődése során ellehetetlenítik a fogamzást. A HV nem tekinti viszont tilosnak azokat a gyógymódokat, amelyek egy betegség gyógyításához szükségesek és így akadályozzák meg a természetes fogamzást. Vö. HV 14.

(*intrinsece inhonestum*). Így, ha valaki nem akar gyermeket, akkor a házassági együttléte a terméketlen időszakokra kell korlátoznia. A nemi aktus és a termékenység között belső egység van – ahogy a tanítóhivatal azt többször kifejtette –, és ezt a belső egységet az ember saját egyéni kezdeményezésével nem törheti meg. (HV 12)<sup>83</sup>

Arra a felvetésre, hogy az emberi értelem vívmányait a születésszabályozást illetően is alkalmazni kellene, a pápa azt a választ adta, hogy az emberi ész használatát az egyház mindig is sokra becsülte és tanításában támogatta, annak során azonban tiszteletben kell tartanunk az Istentől alkotott természetes rendet. Így a keresztény hozzáállás szerint el kell fogadni a gyermekáldás ajándékát, és ha valamilyen okból a gyermekek születése között szünetre van szükség, akkor ennek érdekében fel kell használni az emberi szervezet periódusait, csak azokban az időszakokban élvén házaseletet, amikor a fogamzás lehetősége szünetel. Ezt a házaspár kölcsönös megegyezéssel és megfelelő okkal tegegyék (vö. HV 16).

Amikor a pápa óva int a fogamzásgátló szerek használatától, akkor ezt azért is teszi, mert mellékhatásként az könnyű utat engedne a házastársak hűtlenségének és így az egész házassági erkölcs fellazulásának is. A férfiak így könnyen megfélemlíthetnének a nők tiszteletéről, nem törődve azok testi–lelki egyensúlyával, és a nők könnyen eszközzé válnának, így alapvetően sérülne a felek java. A „totalitás elvének” helyes értelmezése tehát az, hogy minden egyes házassági együttléte a gyermek nemzésére kell irányulnia<sup>84</sup> (vö. HV 17). Az egyház akkor sem mulasztja el hirdetni a természetes erkölcsi törvényt, ha emiatt Krisztussal együtt jel lesz, amelynek ellene mondanak: hiszen az egyház nem alkotója, hanem csak őrzője és értelmezője a törvénynek, így nem áll hatalmában azt megváltoztatni – tanította VI. Pál.

Az enciklika harmadik részében található lelkipásztori irányelvekben a pápa nem rejti véka alá, hogy ezen elvek megtartása sokak számára lehetetlennek látszó nehézséget jelent, amelynek leküzdésében csak Isten kegyelme segíthet. A házaseletben ezért szükség van az aszkézisre, ha pedig valakit mégis fogva tart ez a fajta bűn, akkor mindig van lehetősége Isten irgalmához folyamodni a szentgyónásban (vö. HV 20; 25). Meg kell jegeyznünk, hogy a teológusok között mind a mai napig vita tárgyát képezi a házasság javainak kérdése. Hiszen az, hogy a gyermeknemzést (prokreációnisták) vagy a felek közötti kölcsönös szeretetet (interpersionalisták) tartjuk a házasságban elsődlegesnek, komoly gyakorlati következtetéseket von maga után a házaseletre és a fogamzásgátlásra nézve.<sup>85</sup>

A keresztény tudósok feladata, hogy felderítsék azokat a tényezőket, amelyek megvilágítják a születésszabályozás erkölcsi rendjét (vö. HV 24), az orvosoknak és az egészségügyi dolgozóknak (vö. HV 27) pedig következetesen ki kell tartaniuk a keresztény erkölcs követelményei mellett. Ezek a végső elvárások a GS lelkipásztori útmutatásaihoz hasonlóak, de támaszkodnak VI. Pál *Populorum progressio* kezdetű enciklikájára is. A papokat (vö. HV 28–29) a szöveg az egyház tanítása iránti feltétlen hűségre, így az egység kötelékének megőrzésére szólította fel. Oktassák a házaspárokat nagy hittel és erősítsék meg őket nagy irgalommal, hogy kedvüket ne veszítsék gyengeségük miatt!

<sup>83</sup> Hogy a szexualitás a házasságban nem csupán az élet továbbadásának, hanem az emberi személy növekedésének és egészséges fejlődésének is a helye abból a célból, hogy képes legyen az ajándékozó önátadásra, a teológiai antropológia is tesz kijelentéseket. Vö. COLZANI, G., *Antropologia teologica, L'uomo: paradosso e mistero*, E. B. D., Bologna 1989, 303–305.

<sup>84</sup> Vö. XII. PIUSZ, *Alloc, Iis qui interfuerunt XXVI Conventui a Sodalitate Italica de Urologia indicto*, in AAS 45 (1953), 674–675; Uő., *Alloc, Moderatoribus ac Sociis Sodalitatis Italicae oblatorum »comeae» et Unionis Italicae Caecorum*, in AAS 48 (1956), 461–462.

<sup>85</sup> Vö. SALZMAN–LAWLER, *The Sexual Person*, 44.

## ZÁRÓ GONDOLATOK

Áttekintve a pápáknak a házasságról majd száz év alatt (1880–1968) adott tanítását megállapíthatjuk, hogy az egyházi doktrína ebben az időszakban folyamatosan formálódott. A házasság fogalma tehát nem statikusan áll előttünk, hanem annak mai értelmezése dinamikus folyamat eredménye. Az évek során letisztult két legfontosabb alapvetés, hogy a szexualitás helye a házasságon belül van, valamint hogy minden egyes házassági együttlétnek a gyermek nemzésére kell irányulnia.<sup>86</sup> Az egyházi érvelésen erősen érződik a klasszikus természetjog alkalmazása, amely a katolikus hagyományban metafizikai szempontokkal gazdagította a nemzés teológiai megítélését is<sup>87</sup> (vö. HV 13). Az emberi természetből vezette le az egyházi tanítás azt a rendet, amelyet a házastársi együttlét ciklusai képeznek, és amelyek így lehetővé teszik a gyermekáldástól való tartózkodást. A természetjogi érvelésben a természeti törvény úgynevezett első parancsai általánosak, azok minden jóakarátú ember számára egyértelműek. (Ilyen például, hogy az ember élni és fejlődni akar, ilyen a fajfenntartás, ilyen az ember közösségi természete, vagy hogy meg akarja ismerni a természetfelettit.) Ezen általános követelmények alapján hozzuk meg egyes konkrét döntéseinket, méghozzá diszkurzív módon. A természeti törvény ilyen, úgynevezett második parancsait az értelem hosszabb vagy rövidebb megfontolások, tapasztalat és párbeszéd alapján ismeri fel. Az általános szabályból levezetve fogalmazunk meg részleges, konkrét cselekvési elveket.<sup>88</sup> A gyermeknemzés kötelességének általános parancsa is ilyen dinamikus gondolkodás által nyert konkrét formát. Hangsúlyozni szeretném tehát, hogy a házasságetika következtetései javarészt másodlagosak: emberi gondolkodás és tapasztalat alapján nyertek konkrét formát. Változtak és változhatnak.

Az ADS legfontosabb üzenete a válás tilalma volt, míg az 1917-es CIC a házasság elsődleges és másodlagos céljairól beszélt. A CC a fogamzásgátlás tiltása mellett megerősítette a házasság elsődleges és másodlagos céljai közötti különbségtételt, míg XII. Piusz pápa a családtervezés elfogadható formájaként egyedül az időszakos önmegtartóztatást írta le. A CC tehát a házasság elsődleges és másodlagos céljairól beszélt, ahogyan azt a *Teremtés könyve* és Szent Ágoston írásai alapján már a régi római katekizmus is tette. Ez a különbségtétel, mint láttuk, a II. Vatikáni Zsinaton bizonyos értelemben meghaladottá vált: fordulatot jelentett, hogy a zsinat a házasságban a gyermek javát és a felek kölcsönös boldogságát egyaránt fontosnak tartotta. Azonban ismét a régi, a gyermeknemzés elsőbbségét hangsúlyozó régi szemlélet látszott felülkerekedni a HV-ben, amikor azt tanította, hogy minden egyes testi együttlétnek a gyermek nemzésére kell irányulnia. 1968 óta több szerző felvetette, hogy ez a körlevél nem az utolsó állomása a családtervezésre vonatkozó házassági teológiának, de azóta kifejezetten házassági enciklika nem született. A HV tanítása nem tévedhetetlen pápai tanítás, idővel tehát a keresztény házasságetika változhat. A HV megszületésének körülményeit bírálta többek között Bernard Häring is, azt nehezményezve, hogy az enciklika megszületésekor a kollegialitás igénye sérült, amikor a többség (püspökök és teológusok) véleményét a pápa nem vette figyelembe, és a körlevél tekintélyelvű döntés nyomán látott napvilágot.<sup>89</sup> Az a követelmény, hogy

<sup>86</sup> Vö. SALZMAN–LAWLER, *The Sexual Person*, 46.

<sup>87</sup> Vö. WEBER, L., *Exkurs über „Humanae vitae“*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* (Hrsg. Höfer, J.–Rahner, K.), Bd. 14., Supplementband, 607.

<sup>88</sup> Vö. NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG, *Az egyetemes etika keresése*, (ford. Ivancsó, I.) in *Római Dokumentumok XLII*, Szent István Társulat, Budapest 2013, 47.

<sup>89</sup> Vö. HÄRING, *The Encyclical Crisis*, 590.

minden házastársi együttlétnek nyitottnak kell lennie a gyermeknemzésre, a CC meghaladottnak vélt szemléletére emlékeztet, amely a gyermeknemzés kötelességét a házasság elsődleges javának tartotta.<sup>90</sup> Ez a követelmény (aránytalanul) nagy terheket tett a keresztény házaspárok vállára. VI. Pál az egyházi tanításban a folytonosságot tartotta szem előtt, követve elődei: XI. Piusz és XII. Piusz útját. De legyen bármilyen fontos is az egyházi tanításban a folytonosság követelménye, érdemes elgondolkoznunk azon, hogy van-e akkora értéke a biológiai törvények természeti törvénnyel való azonosításának és azok abszolút szakralizálásának, hogy ezekhez az alapvetésekhez az egyházi tanításnak feltétlenül ragaszkodnia kelljen? A HV az értékek hierarchiájában talán túl nagy jelentőséget tulajdonított a biológiai törvényszerűségeknek.<sup>91</sup> Mi van azokkal, akiknek a ciklusa rendetlen és esetleg nem tudják pontosan kihasználni a terméketlen időszakok adta lehetőségeket? Vagy mi van azokkal, akik tudatlanok, nincs lehetőségük vagy képtelenek megtanulni a természetes módszereket? Azok számára marad az aszkézis, az önmegtartóztatás. Az időszakos önmegtartóztatást a házasságon belül már Szent Pál is javasolta (1Kor 7,5), de óvott attól, hogy az – a bűn veszélye miatt – túl sokáig tartson.<sup>92</sup> Az állandó aszkézis követelménye ugyanis könnyen megroppanthatja a házasság integritását. Ezekkel a megjegyzésekkel szerettem volna kifejezni, hogy bár a HV tanítása következetes, annak gyakorlati értékelése kérdéseket vet fel a körlevél tanításával kapcsolatban.

<sup>90</sup> Vö. HÁRING, *The Encyclical Crisis*, 591.

<sup>91</sup> Vö. HÁRING, *The Encyclical Crisis*, 592.

<sup>92</sup> Vö. HÁRING, *The Encyclical Crisis*, 594.

## A szenvedő Krisztus, Megváltó és példakép (1Pét 2,21–25)

Az első Péter-levélben több olyan szöveg található, amely közvetlenül Jézus Krisztus személyére és megváltó művére irányul (1,18–21; 2,21–25; 3,18–22). Közülük kiemelt figyelmet érdemel a 2,21–25, nem pusztán ünnepélyes hangvétele, hanem tartalma miatt is: a negyedik Ebed-JHWH dalra (Iz 52,13–53,12) támaszkodva a szenvedő Krisztust állítja elénk, aki a szenvedésével nemcsak megváltást szerzett, hanem a bántalmak türelmes, bosszúvágy nélküli elviselése miatt követendő példakép is. A szöveg sajátossága még, hogy kizárólag a földi Jézusra, illetve annak szenvedésére összpontosít. Egyéb fontos krisztológiai szempontokról (preegzisztencia, megtestesülés, feltámadás), amelyek más újszövetségi himnuszokban (Fil 2,6–11; Kol 1,15–20; 1Tim 3,16) meghatározó jelentőségűek, nincs benne szó. A szenvedő Jézusra való ilyen fokú összpontosítás miatt szövegünk egyedülállónak mondható az újszövetségi levélirodalomban. Ugyanakkor irodalmi jellegére és eredetére vonatkozólag komoly vita alakult ki a kutatók körében. Értekezésünkben először ezeket a szempontokat vizsgáljuk, majd a szöveg értelmezésére és a levélben betöltött szerepének meghatározására irányítjuk a figyelmet.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Az 1Pét 2,21–25 szakasszal foglalkozó értekezések közül az alábbiakat vettük figyelembe: BULTMANN, R., *Bekenntnis- und Liedfragmente im ersten Petrusbrief*, in *Coniectanea Neotestamentica* XI (in honorem Antonii Fridrichsen), Lund 1947, 1–14. (A tanulmány egy gyűjteményes kötetben is megjelent: UÓ., *Exegetica: Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments* [Hrsg. Dinkler, E.], Mohr Siebeck, Tübingen 1967, 285–297); BOISMARD, M.-É., *Quatre hymnes baptismales dans la première épître de Pierre*, Cerf, Paris 1961, 111–132; DEICHGRÄBER, R., *Gottes hymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967, 140–143; WENGST, K., *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Gütersloher, Gütersloh 1972, 83–86; GOLDSTEIN, H., *Die Kirche als Schar derer, die ihrem leidenden Herrn mit dem Ziel der Gottesgemeinschaft nachfolgen. Zum Gemeinverständnis von 1Petr 2,21–25 und 3,19–22*, in *BibLeb* 15 (1974), 38–54; SCHLOSSER, J., *Ancient Testament et christologie dans la Prima Petri*, in *Études sur la première lettre de Pierre* (szerk. Perrot, C et alii), Cerf, Paris 1980, 65–96, 83–93; OSBORNE, Th. P., *Guide Lines for Christian Suffering: A Source-Critical and Theological Study of 1Peter 2,21–25*, in *Bib* 64 (1983), 381–408; LANGKAMMER, H., *Jes 53 und 1Petr 2,21–25. Zur christologischen Interpretation der Leidenstheologie von Jes 53*, in *BiLi* 60 (1987), 90–98; BREYTENBACH, C., „Christus litt eurentwegen”. Zur Rezeption von Jes 53 im 1. Petrusbrief, in *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* (szerk. Frey, J.–Schröter, J.), Mohr Siebeck, Tübingen 2007, 437–454; WILLIAMS, M., *The Doctrine of Salvation in the First Letter of Peter*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, 97–117.

Nyilván az első Péter-levéllhez írt kommentárok is figyelmet érdemelnek, főképp az alábbiak: SCHELKLE, K. H., *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, (HThKNT XIII/2), Herder, Freiburg–Basel–Wien 1961 (1980<sup>3</sup>); GOPPELT, L., *Der erste Petrusbrief* (KEK XII/1), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978; BROX, N., *Der erste Petrusbrief* (EKK XXI), Benziger/Neukirchener, Zürich – Neukirchen-Vluyn 1979 (1989<sup>3</sup>); MICHAELS, J. R., *1 Peter* (WBC 49), Nelson Reference & Electronic, Nashville 1988; KNOCH, O., *Der erste und zweite Petrusbrief* (RNT), Friedrich Pustet, Regensburg 1990; ELLIOTT, J. H., *1 Peter* (AB 37B), Doubleday, New York 2000; FELDMIEIER, R., *Der erste Brief des Petrus* (ThHNT 15/1), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2005.

## 1. AZ 1PÉT 2,21–25 BEHATÁROLÁSA, MŰFAJA, FELÉPÍTÉSE ÉS EREDETE

## 1.1. Behatárolás, műfaj és felépítés

Semmi kétség sincs afelől, hogy a Krisztus szenvedésére irányuló szakasz a 2. fejezet 21. versében kezdődik, és a 25. versig tart. Mindazonáltal el kell ismerni, hogy a krisztológiai szöveg nem teljesen önálló, hanem szerves része annak a buzdításnak, amely a 18. versben veszi kezdetét. A buzdításban a levél szerzője a rabszolgákhoz szól, akiket arra int, hogy engedelmeskedjenek uraiknak, „ne csak a szelídeknek, hanem a szigorúaknak is” (18. v.). Együttal legyenek készek az igazságtalan bántalmazások és megalázások elviselésére, mert szenvedésük így válik kedvessé Isten előtt (19–20. v.). A szenvedő Krisztusra való hivatkozás éppen ehhez a szemponthoz kapcsolódik: Krisztus is ártatlanul szenvedett, amit türelemmel viselt; a szidalmakat nem szidalommal és fenyegetőzéssel viszonozta.<sup>2</sup>

A szakasz műfaját illetően a szakkönyvekben különféle megnevezések olvashatók: dal (Krisztus-dal, szenvedés-dal);<sup>3</sup> himnusz;<sup>4</sup> Iz 53-at szem előtt tartó szenvedésemlékezés;<sup>5</sup> Iz 53-on alapuló midrás.<sup>6</sup> Mivel a szöveg emelkedettsége, ünnepélyessége és ritmikus jellege nem tagadható – amit többnyire a görög szöveg kritikai kiadásai és a modern fordítások is jeleznek –, mi a himnusz megnevezést tartjuk a legcélszerűbbnek. Persze hangsúlyozni kell, hogy nem szoros értelemben vett költeményről, hanem egy emelkedett hangnemű, hitvalló és magasztaló szövegrészről van szó.<sup>7</sup>

A szakasz felépítése könnyen felismerhető. A 21. vers bevezetésnek tekinthető, amelyben két szempont nyer rövid említést: Krisztus szenvedésének engesztelő és helyettesítő jellege („értetek”) – a szenvedő Krisztus mint követendő példakép a benne hívők számára („nektek példát hagyva”). A következő alegységekben ez a két szempont nyer kifejtést: a 22–23. versekben Krisztus példájára irányul a figyelem, a 24–25. versekben pedig a szenvedés megváltó értékére. A szakasz felépítése tehát így vázolható:

Bevezetés: 21. vers

*(Hiszen erre vagytok hivatva,  
mert Krisztus is szenvedett értetek  
példát hagyva nektek,  
hogy az ő nyomdokait kövessétek.*

<sup>2</sup> Érdemes megemlíteni, hogy a 2,18–25 ahhoz a nagyobb egységhez tartozik, amelyben a levélíró meghatározott csoportoknak ad buzdítást: rabszolgák (2,18–25); feleségek (3,1–6); férjek (3,7). Voltaképp ugyanazon háztartásban élő személyekről van itt szó. Az ilyen jellegű buzdításokra a német nyelvterületen a *Haustafel* kifejezést használják. Ennek magyar nyelven talán a *házi rend* lenne a legérthetőbb megfelelője.

<sup>3</sup> Vö. BULTMANN, R., *Bekentnis- und Liedfragmente*, 12; SCHELKLE, K. H., *Petrusbriefe*, 82; BROX, N., *Petrusbrief*, 134 (óvatos); GOPPELT, L., *Petrusbrief*, 204; LANGKAMMER, H., *Jes 53 und 1Petr 2,21–25*, 91; KNOCH, O., *Petrusbrief*, 83.

<sup>4</sup> BOISMARD, M.-É., *Quatre hymnes baptismales*, 112; DEICHGRÄBER, R., *Gotteshymnus und Christushymnus*, 141.

<sup>5</sup> FELDMEI ER, R., *Der erste Brief*, 112.

<sup>6</sup> MICHAELS, J. R., *1 Peter*, 137.

<sup>7</sup> A „hymnusz” megjelöléssel kapcsolatban szabadjon korábbi tanulmányomra utalni: KOC SIS, I., *A Filippieknek írt levél Krisztus-himnusza – Fil 2,6–11*, in *Teológia* XLVI (2012/1–2), 42–56, 43.

Krisztus mint példakép a szenvedő keresztények számára: 22–23. versek.

*Aki nem követett el bűnt,  
és nem találtatott álnokság az ő szájában.  
Aki szidalmazva nem szitkozódott,  
szenvedve nem fenyegetőzött,  
hanem átadta (ügyét) annak, aki igazságosan ítél.*

Krisztus kínszenvedésének szoteriológiai jelentősége: 24–25. versek.

*Aki a mi bűneinket felvitte saját testében a fára,  
hogy a bűnöknek meghalva az igazságnak éljünk.  
Az ő sebe által nyertetek gyógyulást.  
Olyanok voltatok, mint a tévelygő juhok,  
de most megtértetek lelkeitek pásztorához és felügyelőjéhez.*

## 1. 2. Eredet

R. Bultmann<sup>8</sup> fogalmazta meg először azt a nézetet, miszerint a szóban forgó szakasz nagy része egy őskeresztény hagyományból származó himnusz tartalmaz, amelyet a levél szerzője kisebb módosításokkal mint szerves egységet iktatott be az irat mostani helyére. Bultmann szerint a hagyományból származó himnusz a 21–24. versekben található. Nézetét az alábbi érvekre alapozta:

1. A 24. vers elején a többes szám második személyű megfogalmazás – ami a szolgáknak adott buzdítás természetes formája – átvált többes szám első személyre (ἡμῶν), majd a vers végén ismét a többes szám második személyt találjuk (ἴσθητε). Ez a váltás annak jele, hogy a himnusz az elejétől a végéig többes szám első személyben volt megfogalmazva. A levél szerzője azért változtatott, hogy a hagyományból vett szöveget az előző mondatokhoz kapcsolhassa.

2. A 25. vers tartalma egészen általános, és már nem kapcsolódik a 21. versben megfogalmazott gondolathoz.

3. A ὑπὲρ ἡμῶν formula (21. v.), illetve Krisztus szenvedésének értelmezése semmi jelentőséggel sem bír a szolgáknak adott buzdítást illetően.

4. A gyakori vonatkozó névmások (ὄς; 22.23.24. v.) liturgikus stílus jegyei.

Bultmann így rekonstruálja a himnusz eredeti formáját:

(Χριστὸς,) ὄς ἔπαθεν ὑπὲρ ἡμῶν,

ὄς ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν,  
οὐδὲ εὐρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ.

ὄς λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδόρει,  
πάσχων οὐκ ἠπιίλει,  
παρεδίδου δὲ τῷ κρίνοντι δικαίως.

<sup>8</sup> BULTMANN, R., *Bekenntnis- und Liedfragmente*, 12–14.

ὅς τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν  
 ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον,  
 ἵνα ταῖς ἀμαρτίαις ἀπογενόμενοι  
 τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν.

οὐ τῷ μάλωπι ἰάθημεν.

A német szerző mindenesetre megfontolásokat tesz a 23. versre vonatkozólag, amely háromtagú (a himnusz egyéb kijelentései kéttagúak): a vers utolsó tagja valószínűleg a levél szerzőjének a kiegészítése, de az sem kizárt, hogy az egész 23. vers, amely nem tartalmaz Iz 53-ból kölcsönzött szófordulatot, tőle való. Am ezt Bultmann csak lehetőségnek, és nem biztos állításnak tekinti.

M.-É. Boismard<sup>9</sup> elfogadja Bultmann nézetét arra vonatkozólag, hogy az 1Pét 2, 21–25-ben őskeresztény himnusz lett feldolgozva. Am Boismard szerint az eredeti himnusz a 22–25a. verseket tartalmazta, és keresztelési szertartásokon használták. R. Deichgräber<sup>10</sup> szintén Bultmann álláspontját követi, de a 23. verssel kapcsolatos bizonytalanságát nem osztja: bár nem zárható ki teljesen, hogy a 23. vers a levélíró kiegészítése, de éppúgy lehetséges, hogy éppen ennek a versnek a tartalma miatt idézte a szerző a himnuszt. Deichgräber szerint inkább a 24. versben levő, ἵνα kötőszóval kezdődő célhatározói mellékmondat hozzáfűzése a valószínű.<sup>11</sup> A német biblikus a himnusz származásáról is ír röviden: valószínűleg a hellenista közösségekben keletkezett, hiszen nincsenek benne szemitizmusok, az Iz 53-ból vett idézetek pedig a Septuagintából valók.

K. Wengst<sup>12</sup> a *Sterbensformel* (halál-formula) megnevezéssel illeti a hagyományból származó szöveget.<sup>13</sup> Szerinte eredetileg a 21. versben nem az ἔπαθεν, hanem az ἀπέθανεν formula állt. Ez annyit jelent, hogy a levél szerzője saját buzdító céljának megfelelően változtatott a szövegen. A 23. vers nemcsak formailag „lóg ki” a szövegből, hanem tartalmilag is. Sokkal szorosabban kötődik a kontextushoz, mint a 22. 24 versek. Sőt a πάσχω igét is tartalmazza, ami a levél szerzőjére utal. A 24c v. (οὐ τῷ μάλωπι ἰάθημεν) is eltérést mutat formailag. Emellett szervesen kapcsolódik a 25. vershez, amely biztosan a levélírótól való. Wengst szerint az eredeti formula, amely voltaképp nem himnusz, hanem katechetikai tanító részlet (*katechetisches Lehrstück*) volt, az alábbiakat tartalmazta:

Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ ἡμῶν  
 ὅς ἀμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν  
 οὐδὲ εὐρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ,  
 ὅς τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν  
 ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον,  
 ἵνα ταῖς ἀμαρτίαις ἀπογενόμενοι  
 τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν.

<sup>9</sup> BOISMARD, M.-É., *Quatre hymnes baptismales*, 112–113.

<sup>10</sup> DEICHGRÄBER, R., *Gotteshymnus und Christushymnus*, 141–143.

<sup>11</sup> A οὐ τῷ μάλωπι ἰάθημεν viszont a himnuszhoz tartozott.

<sup>12</sup> WENGST, K., *Christologische Formeln*, 84k.

<sup>13</sup> Wengst a *Sterbensformel* kategóriába sorolja még az alábbi helyeket: Róm 5,6.8; 14,15; 1Kor 8,11; 1Tessz 5,10; Gal 2,21b; 2Kor 5,14–15; (1Kor 1,13). A vizsgálat során néhány patrisztikus szöveget is figyelembe vesz: Pol Fil 8,1; IgnTrall 2,1.



Az imént bemutatott nézetek hatása egyértelműen érezhető az 1960 és 1990 között készült kommentárookban, amelyek szerzői elfogadják az őskeresztény himnusz létét.<sup>14</sup> Mindazonáltal a kérdés részletes kifejtésére nem térnek ki (kivéve L. Goppelt kommentárja). Az 1980-as évektől kezdve azonban fokozatosan erősödik a kétely arra vonatkozólag, hogy a 2,21–24 háttérben tényleg összefüggő himnusz állna. Th. P. Osborne<sup>15</sup> szerint a korábbi kutatók által felhozott érvek nem döntő érvényűek. A többes szám első személyre való váltás a 24. vers elején megmagyarázható azzal, hogy a levélíró az Iz 53 több mondatát is szem előtt tartotta (Iz 53,4.12). Emellett a vonatkozó névmások gyakori használata a levél más helyein is megfigyelhető (pl. 1,6.8[2x].10.12[3x]). Semmiképpen sem helytálló az az állítás, hogy a Krisztus engesztelő szenvedésére vonatkozó kijelentések (21. 24. v.) teljesen függetlenek lennének a rabszolgáknak adott buzdítástól.<sup>16</sup> Hiszen éppen Krisztus engesztelő szenvedése és halála tette lehetővé, hogy a szolgák „az igazságnak” tudjanak élni, vagyis képesek legyenek az igaz életre és a jócselekedetekre. A 20. versben a levélíró éppen ennek fontosságát emeli ki. Mindent egybevetve Osborne úgy véli: nincs akadálya annak, hogy szakaszt teljes egészében úgy tekintsük, mint a levél szerzőjének alkotását. Ezen szerző – aki az írat minden részében gyakorta idéz az Ószövetségből, illetve annak hatása alatt fogalmaz – a 21–25. versek megfogalmazásánál kizárólag az Iz 53 szövegét használta forrásként.

Osborne nézetét az utóbbi időben többen is magukévá tették, s ez az újabb kommentárookban is jól látszik.<sup>17</sup> Mi is úgy véljük, hogy nincs kényszerítő ok egy a levelet megelőző összefüggő himnusz elfogadására (bár a lehetőségét nem lehet teljesen kizárni<sup>18</sup>). Ugyanakkor annak figyelembe vételét is fontosnak tartjuk, hogy a levélíró nemcsak egyszerűen felidézi az Iz 53 szövegét, hanem azt Jézus Krisztusra vonatkoztatja, mégpedig olyan szóhasználattal, amely az őskeresztény hagyomány hatását tükrözi. Főképp az „értetek” (ὕπερ ὑμῶν 21. v.), a „fa” (ξύλον 24. v.) és az „igazság” (δικαιοσύνη 24. v.) kifejezéseket, valamint az „bűnök – igazság” ellentétét emelhetjük itt ki. Emellett a szóban forgó versek tartalma rokonságot mutat a levél egyéb kijelentéseivel (főleg a 3,18–19-cel), amelyekkel kapcsolatban szintén komolyan felvetődik az a lehetőség, hogy őskeresztény hagyományból származó elemeket tartalmaznak.<sup>19</sup>

Összegzésként elmondhatjuk: a 2,21–25 himnikus szakaszának végső formáját, az Iz 53 LXX szövegének és az őskeresztény hagyománynak szabad feldolgozásával, a levélíró (Péter, illetve az ő nevében író egyik tanítványa) alakította ki. Szabadjon még megjegyezni, hogy a hagyománytörténeti összefüggésekről később külön pontban részletesebben fogunk szólni.

<sup>14</sup> SCHELKLE, K. H., *Petrusbriefe*, 82 és 111; BROX, N., *Petrusbrief*, 129; GOPPELT, L., *Petrusbrief*, 204k; KNOCH, O., *Petrusbrief*, 83. Vö. még GOLDSTEIN, H., *Die Kirche als Schar*, 39; LANGKAMMER, H., *Jes 53 und 1Petr 2,21–25*, 91. Óvatosan nyilatkozik SCHLOSSER, J., *Ancien Testament*, 85.

<sup>15</sup> OSBORNE, TH. P., *Guide Lines*, 387–389. 407–408

<sup>16</sup> Ezt a szempontot egyébként olyan szerzők is hangsúlyozzák, akik a levelet megelőző himnusz létét elfogadják. Vö. GOPPELT, L., *Petrusbrief*, 204.

<sup>17</sup> Vö. MICHAELS, J. R., *1 Peter*, 137; ELLIOTT, J. H., *1 Peter*, 548–550; FELDMEIER, R., *Der erste Brief*, 112. WILLIAMS, M., (*The Doctrine of Salvation*) említést sem tesz hagyománytörténeti felvetésekről. Ugyanakkor az sem tagadható, hogy manapság is vannak kutatók, akik egy a levelet megelőző őskeresztény himnusz létét vallják. Pl. WILCKENS, U., *Theologie des Neuen Testaments* I/3, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 2005, 373k; SCHNELLE, U., *Theologie des Neuen Testaments*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2007, 568.

<sup>18</sup> Igaz ugyan, hogy a levél egyéb helyein is megfigyelhető a vonatkozó névmásoknak többszöri használata egymást követő mondatokban, ám nem hagyható figyelmen kívül, hogy egyedül a 2,21–24-ben találunk példát arra, hogy ugyanaz a vonatkozó névmás négyszer is ugyanahhoz az alanyhoz kapcsolódik.

<sup>19</sup> Vö. GOPPELT, L., *Petrusbrief*, 239–242.

## 2. SZÖVEGMAGYARÁZAT

## 2. 1. Témafelvezetés: 21. vers

(„Mert erre vagytok hivatva”)

Ez a mondat még nem a himnikus szakasz része – a zárójelbe tétellel ezt kívánjuk jelezni –, hanem átvezető szerepet tölt be: összekapcsolja a rabszolgáknak adott közvetlen buzdítást (18–20. v.) a Krisztusra vonatkozó kijelentésekkel. Persze fontos hangsúlyozni, hogy az itt említett „hivatás” nem önmagában a szenvedésre vonatkozik, hanem arra a magatartásra, amelyről a 19–20. versekben van szó: jót cselekedni, illetve békével tűrni az igazságtalanságból fakadó viszontagságokat és szenvedéseket. Ugyanakkor a Krisztus példájára történő hivatkozás a következő versekben azt is világossá teszi, hogy a hivatás szorosán összefügg a Krisztus-követéssel. A hívó rabszolgák, s voltaképp minden keresztény, Krisztus követésére kapott meghívást, ami nyilvánvalóan azt jelenti, hogy Krisztust tekintik példának és az ő magatartását igyekeznek saját helyzetükben követni. A Krisztussal való kapcsolat nélkül az „erre vagytok hivatva” kijelentés túl merész lenne, s méltán válthatna ki ellenérzést.<sup>20</sup>

„Krisztus is szenvedett értetek”

A mondat korábbi, őskeresztény hitvallásformulára emlékeztet. Ám nem hagyható figyelmen kívül, hogy az ősi formula a „meghalt értünk” (ἀπέθανεν ὑπὲρ ἡμῶν) szófordulatot tartalmazza (1Kor 15,3; Róm 5,8; 8,32.34). Az első Péter-levél szerzője nyilván a szöveggörnyezet alapján formálta át a hagyományos formulát: „Szenvedett értetek” (ἐπάθειν ὑπὲρ ὑμῶν).<sup>21</sup> Egy korai eucharisztikus formula (ὑπὲρ ὑμῶν 1Kor 11,24; Lk 22,19) hatása sem zárható ki. Érdemes megemlíteni, hogy néhány szövegatanúban (p<sup>31</sup>; ΞΨ) az ἀπέθανεν változat olvasható, ami azonban másodlagosnak mondható. Egyfelől a régebbi szövegatanúk (p<sup>72</sup>, A B C<sup>vid</sup>) az ἐπάθειν formát tartalmazzák, másfelől ez a lectio difficilior, amennyiben eltér a megszokott formától.<sup>22</sup> A szöveggörnyezetbe is ez az ἐπάθειν illik.

„Példát hagyva nektek, hogy az ő nyomdokait kövessétek”

A ὑπογραμμός főnév először a 2Makk 2,28-ban jelenik meg: egy történet fő vonalaira vonatkozik, a részletek ismertetése nélkül. Mindazonáltal nem hagyható figyelmen kívül, hogy a ὑπογράφων ígét már Platón is használja: a tanító cselekvését jelöli vele, aki előrajzolja a betűket a palatáblára, hogy az írásban járatlan gyerekek átírhassák azokat.<sup>23</sup> Érdekes, hogy Római Kelemen levelében átvitt értelemben – „példakép” – szerepel a főnév: Pál az állhatatosság példaképe (5,7), Krisztus pedig az alázatosságé (16,17) és a jó cselekedeteké (33,8).<sup>24</sup>

<sup>20</sup> A Krisztussal való kapcsolat fontosságát hangsúlyozza SCHELKLE, K. H., *Petrusbriefe*, 82; FELDMEI ER, R., *Der erste Brief*, 115.

<sup>21</sup> C. Breitenbach szerint nincs kapcsolat a páli levelekben megőrzött hagyományos formula és az 1 Pét 2,21 szóban forgó kifejezése között. Az ἐπάθειν ὑπὲρ ὑμῶν háttérében sokkal inkább az Iz 53,4 (LXX) áll: περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται. BREITENBACH, C., „Christus litt euret wegen”, 440–442.

<sup>22</sup> Vö. METZGER, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, United Bible Societies, London 1975, 690. Érdekes, hogy az 1 Pét 3,18-nál hasonló szövegkritikai probléma áll előtünk.

<sup>23</sup> PLATÓN, *Protagorász* 326d. Érdekes, hogy Alexandriai Kelemen egyik írásában (*Strom* V 8, 49,1) már maga a főnév szerepel hasonló értelemben: ὑπογραμμός παιδικός. A szóban forgó szavak használatához vö. SCHRENK, G., art. ὑπογραμμός, in *ThWNT* I (1933), 772k; WILLIAMS, M., *The Doctrine of Salvation*, 100.

<sup>24</sup> Érdemes megemlíteni, hogy a 16,17-et megelőzően, a 16,3–14-ben az Iz 53 szövegét idézi Kelemen.

A szenvedő rabszolga (illetve a szenvedő keresztény) számára a szenvedő Krisztus a „példa”, amit mindig szem előtt kell tartani. Érdekes módon a mondat végén egy újabb kép tárul elénk: „lábnyomok”, amelyeket követni kell. Ezzel az őskeresztény hagyományban jól ismert „követés” gondolata kerül előtérbe. Persze nem egyszerűen Jézusnak mint Mesternek követéséről van itt szó (vö. Mk 1,18), hanem a szenvedés útján járó Krisztus követéséről a Mk 8,34 mondásának megfelelően: „Aki utánam akar jönni, tagadja meg önmagát, vegye föl keresztjét és kövessen engem.” Persze húsvétot követően ez a „Jézus után menés” csak átvitt értelemben lehetséges. Bizonyára ezért beszél az 1Pét 2,21 a „lábnyomok” (ἵχνησιν) követéséről. Az ἐπακολουθέω ige alkalmazása mindazonáltal nyilvánvalóvá teszi, hogy az igazságtalanul okozott szenvedések elviselése által mutatkozik a hívő ember Krisztus hiteles tanítványának.<sup>25</sup>

## 2. 2. Krisztus mint példakép a szenvedő keresztények számára: 22–23. versek

*„Aki nem követett el bűnt, és nem találtott álnokság az ő szájában”*

A mondat görög szövege (ὅς ἀμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ εὐρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ) nem más, mint az Iz 53,9 idézete a Septuaginta szerint. A mondat elején mindenestre eltérés figyelhető meg. A Septuagintában a ὅτι ἀνομίαν olvasható, az 1Pét 2,22-ben ellenben a ὅς ἀμαρτίαν forma szerepel. Az ἀνομία egyébként mindössze 14-szer szerepel a Biblia második részében. Az újszövetségi írók sokkal inkább a ἀμαρτία kifejezést részesítették előnyben, bizonyára azért, mert könnyebben érthetőnek tartották.<sup>26</sup> Ez a szó, amely az első Péter-levéiben most jelenik meg először (vö. még 2,24; 3,18; 4,1.8), alapvetően az Istennel szembeni hibás magatartást jelöli. Ellenben a δόλος, mint másokat megtévesztő beszéd, az emberek közötti harmonikus kapcsolatot sérti és veszélyezteti.

Az idézett mondat Krisztusra alkalmazva azt tudatosítja, hogy ő mind Istennel, mind az embertársakkal szemben megfelelően viselkedett, vagyis büntelen volt.<sup>27</sup> A 21. versben említett szenvedést tehát ártatlanul kellett elviselnie. S itt mutatkozik meg az első vezérfonal a szenvedő rabszolgák és keresztények számára: az ártatlanság. Ha Krisztus ártatlanul szenvedett, nekik sem kell csodálkozniuk azon, ha őket is igazságtalan bántalmazások érik (vö. 2,19). Ugyanakkor csakis az ártatlanul elviselt bántalmak által – s nem a gonosztettekért kijáró büntetések által – válik a szenvedés különleges értékűvé Isten előtt (vö. 2,19).

*„Aki szidalmazva nem szitkozódott, szenvedve nem fenyegetőzött, hanem átadta (ügyét) annak, aki igazságosan ítél”*

Míg az előző mondatban a hangsúly azon volt, hogy Jézus ártatlanul szenvedett, most a szenvedés során tanúsított magatartására irányul a figyelem: a rosszat nem viszonzta

<sup>25</sup> Th. P. Osborne kétségbe vonja, hogy szövegünkben a tanítvány jelleg hangsúlyt kapna. Arra hivatkozik, hogy a Péter-levél szövegében nem az evangéliumi hagyományban szereplő ἀκολουθέω ige olvasható, illetve nem Jézusnak, hanem a lábnyomoknak követéséről van szó: „az első tanítványságot jelöl, míg a második inkább a személy cselekedeteire vonatkozik.” OSBORNE, TH. P., *Guide Lines*, 392. Mi nem érzünk éles különbséget a kettő között. A tanítványság nem merülhet ki abban, hogy valakit követek (ez képmkedés is lehet!). Tanítvánnyá akkor válik a „követő”, ha a Mester életpéldájához igazodik. Ez nemcsak a Mester életében lehetséges, hanem később is. Abban viszont igaza Osbornenak, hogy a levélíró nem Krisztus tetteinek gépies utánzására buzdít, hanem „vezérfonalat” állít fel. A konkrét megvalósítás az adott helyzettől függ.

<sup>26</sup> Érdekes, hogy az 1Kel 16,10, amely szintén az Iz 53,9-et idézi, az ἀνομία szót tartalmazza.

<sup>27</sup> Jézus büntelenségét egyéb újszövetségi iratok is határozottan állítják: Jn 8,46; 2Kor 5,21; Zsid 4,15.

rosszal, vagyis lemondott a megtorlásról. Bár a szöveg nagyon tömör, nyilván a Jézus szenvedéséről szóló evangéliumi hagyományt tükrözi, amely éppen Jézus hallgatását domborítja ki a bántalmazások közepette. Jézus hallgatott a főtanács ítélete utáni bántalmazáskor (Mk 14,65), a katonák gúnyolódása során (Mk 15,17–20) és a keresztre feszítést követő szidalmazások kapcsán (Mk 15,29–32). Az Iz 53 szövegéből nincs idézet, de a háttérben ott állhat az Iz 53,7 mondata: „Megkínozták, és ő alázatos volt, nem nyitotta ki száját; miént a bárány, melyet leölésre visznek, és mint a juh, mely nyírói előtt elnémul, nem nyitotta ki száját.”

Érdekes, hogy a háromtagú kijelentés első két tagja párhuzamban áll egymással, illetve mindhárom tagban *imperfectum*ban állnak az igék (λοιδορούμενος – πάσχων: *participium imperfectum*; ἀντελοιδορεῖ – ἠπειλεί – παρεδίδου: *preteritum imperfectum*). Ez nyilván a szenvedés folyamatosságát és súlyosságát nyomatékosítja.

A kijelentés utolsó tagja azt tudatosítja, mi alapján tudott Jézus oly türelmesen szenvedni, és mindenféle megtorlási szándékról lemondani: „átadta annak, aki igazságosan ítél”. Figyelemre méltó, hogy a παραδίδωμι igéhez nem kapcsolódik tárgy. Így a mondatot kétféleképpen is lehet érteni: átadta önmagát – átadta ügyét (ítéletét). A magyarázók inkább a második lehetőséget választják,<sup>28</sup> mert az jobban illik a szövegkörnyezetbe.<sup>29</sup> A választás alátámasztásaként a 2. és a 3. Ebed-JHWH dalra is utalni lehetne: „De igazságom az Úrnál van, és munkám jutalma Istennél” (Iz 49,4). „De az Úristen megsegít engem, ezért nem ér gyalázat; ezért tettem arcomat olyanná, mint a kovakő, és tudom, hogy nem szégyenülök meg. Közel van, aki igazságot szolgáltat nekem. Ki szállhat perbe velem? Álljunk ki együtt! Ki az ellenfelem? Lépjén ide hozzám!” (Iz 50,7–8) Ám nem állítható bizonyosan, hogy ezek a szövegek közvetlen hatást gyakoroltak az 1Pét 2,23 megfogalmazására. Egyébként az a gondolat, hogy a szenvedő ember Istentől várja az igazságszolgáltatást, a zsidó hagyomány egyéb szövegeiben is megjelenik (vö. 2Hén 50,3k; BenjTest 5,4k).

### 2. 3. Krisztus kínszenvedésének szoteriológiai jelentősége: 24–25. versek

„Aki a mi bűneinket felvitte saját testében a fára”

Jézus példaértékű szenvedésének hangsúlyozása után a figyelem a szenvedés engesztelő és helyettesítő értékére irányul. A 24. vers mondatának imént idézett első kijelentése az Iz 53,4.12 alapján lett megfogalmazva, tehát kifejezetten a 4. Ebed-JHWH hatása alatt áll. Persze érdemes az ószövetségi szöveg sajátos újraértelmezésére (*relecture*) is felfigyelni. Az Iz 53-ban arról van szó, hogy a szolga „a mi bűneinket hordozza” (τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν φέρει 53,4), illetve „sokak bűneit magára vette” (ἀμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν 53,12).<sup>30</sup> Ellenben az 1 Pét 2,24-ben a bűnöknek „fára” való felviteléről van szó: ὅς τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον.

<sup>28</sup> Vö. GOPPELT, L., *Petrusbrief*, 208; FELDMEIER, R., *Der erste Brief*, 117; ELLIOTT, J. H., *1 Peter*, 531. SCHELKLE, K. H. (*Petrusbriefe*, 79) és BROX, N. (*Petrusbrief*, 128) visszafogott álláspontot választanak, amikor az „átadott mindent” („überließ alles”) formában fordítják a görög szöveget. MICHAELS, J. R. (*1 Peter*, 147) szerint az παραδίδωμι tárgyának az „ellenségeket” kell érteni („Jesus’ enemies are the implied object here”). OSBORNE, Th. P. (*Guide Lines*, 397) szerint nem lehetséges egyértelműen választani a két lehetőség közül.

<sup>29</sup> Az első értelmezés („átadta önmagát”) inkább az evangéliumi szenvedéstörténetek szemléletének felel meg. Vö. Lk 23,46.

<sup>30</sup> Voltaképp az Iz 53,11 hatásával is számolni lehet: τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν αὐτὸς ἀνοίσει (az ő bűneiket ő fogja hordani).

A mondatot többféleképpen próbálták értelmezni:

1. Egyesek a mondatot az „elvitte a fára” értelemben fogják fel, és a „bűnbak” gyakorlatával hozzák összefüggésbe. Az engesztelés napján a sorsvetés által kiválasztott kecskékbak fejére a főpap ráolvasta Izrael népének minden vétkét. Ezt követően a kecskékbak kivették a pusztába, abban a meggyőződésben, hogy a bak a bűneiket is magával vitte (Lev 16,20–22). Hasonló értelemben vitte fel Krisztus is az emberek bűneit a keresztfára.<sup>31</sup> Valójában semmi jele sincs annak, hogy a levélíró tényleg erre a gyakorlatra akart volna utalni.<sup>32</sup> Voltaképp az is kérdés, hogy a Iz 53, amelyen szövegünk nyugszik, közvetlen kapcsolatba hozható-e a „bűnbak” rituáléjával.<sup>33</sup>

2. Más kutatók áldozati vonatkozású értelmezést részesítenek előnyben.<sup>34</sup> Arra hivatkoznak, hogy a Septuagintában gyakran előfordul az ἀναφέρω ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον (oltárra felvinni, vagyis áldozatot bemutatni) kifejezés (Ter 8,20; Lev 3,5kk; 11,16; 14,20 stb.). Emellett a 2,5-ben maga az első Péter-levél szerzője is áldozatbemutató értelemben használja az igét (ἀνευέγκαι πνευματικὰς θυσίας „lelki áldozatokat bemutatni”). Ezt figyelembe véve – vélik a szóban forgó értelmezés képviselői – a 2,24 megfogalmazása voltaképp arra utal, hogy Krisztus, bűneinket magára véve, engesztelő áldozatul adta önmagát értünk. A kereszt úgy jelenik meg, mint oltár. Bár ez a magyarázat tetszetős, mégis nehézséget jelent az a tény, hogy az ἀναφέρω ige tárgya a ἁμαρτίας (bűnöket) főnév. Elképzelhetetlen, hogy egy újszövetségi szerző azt állította volna, hogy Krisztus a bűnöket vitte áldozatul. Persze azok, akik ezt a nézetet képviselik, fontosnak tartják kiemelni: Jézus nem a bűnöket, hanem saját testét (ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ) adta áldozatul. Mindenesetre kétséges marad, hogy a levélíró tényleg ezt az áldozati értelmet tartotta-e szem előtt.<sup>35</sup>

3. A harmadik értelmezési mód szerint a szóban forgó mondat voltaképp ugyanazt fejezi ki, mint az Iz 53 fent említett formulái, azzal a többlettel, hogy a bűnök hordozásának „helyére” (a keresztre) is utal. A mondat alapértelme tehát: „Jézus a bűneinket hordozta, amennyiben elszenvedte az értük járó ítéletet. Testében (ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ), azaz teljes emberi egzisztenciájában vette azt magára.”<sup>36</sup> A „bűnöket hordozni” egyébként az Ószövetségben gyakorta előforduló kifejezés. Jelentése: a bűnök következményeit hordozni.<sup>37</sup>

Ezt a harmadik értelmezést tartjuk a legelfogadhatóbbnak, mivel ezt az a tény is alátámasztja, hogy az 1Pét 2,24 mondatában nem a „kereszt” (σταυρός), hanem a „fa” (ξύλον) kifejezést találjuk, amely egyébként az *Apostolok Cselekedeteinek* missziós beszédeiben is előfordul (ApCsel 5,30; 10,39; 13,29). A főnév a görög iratokban gyakran a büntetés összefüggésében szerepel.<sup>38</sup> A legközvetlenebb kapcsolódási pont azonban a MTörv 21,23, amelyben a kivégzett gonosztevők eltemetéséről van szó: „Ha valaki főbenjáró bünt követ

<sup>31</sup> Vö. BROX, N., *Petrusbrief*, 138; GOLDSTEIN, H., *Die Kirche als Schar*, 33 (27. lábjegyzet).

<sup>32</sup> Hasonlóan vélekedik: GOPPELT, L., *Petrusbrief*, 210 (71. lábjegyzet); ELLIOTT, J. H., *1 Peter*, 532; WILLIAMS, M., *The Doctrine of Salvation*, 105.

<sup>33</sup> Vö. RÓZSA, H., *Üdvösségközvetítők az Ószövetségben*, SZIT, Budapest 2005<sup>2</sup>, 226k.

<sup>34</sup> Vö. SCHELKE, K. H., *Petrusbriefe*, 85; WEIB, K., art. ἀναφέρω, in *ThWNT IX* (1973), 62k; KREMER, J., art. ἀναφέρω, in *EWNT I* (1980), 227; KNOCH, O., *Petrusbrief*, 86.

<sup>35</sup> Hasonló álláspontot képvisel: GOPPELT, L., *Petrusbrief*, 210 (71. lábjegyzet); OSBORNE, TH. P., *Guide Lines*, 399; MICHAELS, J. R., *1 Peter*, 148; ELLIOTT, J. H., 532; BREYTENBACH, C., „Christus litt euretwegen”, 447 (47. lábjegyzet); WILLIAMS, M., *The Doctrine of Salvation*, 104.

<sup>36</sup> GOPPELT, L., *Petrusbrief*, 210. Vö. még BREYTENBACH, C., „Christus litt euretwegen”, 447; WILLIAMS, M., *The Doctrine of Salvation*, 105.

<sup>37</sup> Vö. Kiv 28,38.43; Lev 5,1.17; 7,18; 19,8; 20,19.20; 22,9; 24,15; Szám 5,31; 9,13; 14,33–35; 18,1.22; Ez 18,20.

<sup>38</sup> Vö. SCHNEIDER, J., art. ξύλον, in *ThWNT V* (1954) 36–40, 36k; WILLIAMS, M., *The Doctrine of Salvation*, 107.

el, s kivégzik, s fára helyezik: holtteste ne maradjon a fán, hanem még aznap temessék el, mert Isten átkozottja az, aki a fán függ: semmiképpen sem tedd tisztátalanná földedet, amelyet neked az Úr, a te Istened birtokul adni fog” (MTörv 21,22–23). A fára való helyezés a nyilvános közszemlére tételre vonatkozik (vö. Józs 10,26–27; 2 Sám 4,12). Pál apostoltól eltérően (vö. Gal 3,13) Péter nem hivatkozik az idézett szövegre, de a „fa” szó által, illetve a „felvitte a fára” szófordulat által mégis jelzi, hogy Jézus kínszenvedése helyettesítő értékű volt: az ártatlanul szenvedő Krisztus a mi bűneinkért járó „átkot”, azaz ítéletet vette magára.

„A bűnöknek meghalva az igazságnak éljünk”

Krisztus engesztelő és helyettesítő kínszenvedésének célja nem más, mint a bűnöktől való megszabadítás. A mondat görög szövegében szereplő ἀπογενόμενοι az ἀπογίνομαι ige *participium imperfectuma*. Az ige csak itt fordul elő az Újszövetségben. A görög irodalomban kétféle értelemben is használatos: 1. távol van; távol tartja magát valamitől, nem vesz részt valamiben. 2. eltávozik, meghal.<sup>39</sup> Szövegünkben mind a két jelentés szóba jöhet a következő formában: 1. távol lenni a bűnöktől. 2. meghalni a bűnöknek. Mivel ἀπογενόμενοι *participiumot dativus* követi – s nem az elkülönülést jelző *genitivus* –, s mivel a mondat második felében, párhuzamos kifejezésként, a ζήσωμεν (éljünk) ige áll, a magyarázók inkább a második lehetőséget részesítik előnyben.<sup>40</sup>

Sajátos és az Újszövetségben egyedülálló az „igazságnak éljünk” (τῆ δικαιοσύνη ζήσωμεν) kifejezés. Az „igazság” (δικαιοσύνη) az első Péter-levéletben alapvetően etikai vonatkozású: az igaz, Istennek tetsző magatartást jelöli (vö. 3,14).

„Az ő sebe által nyertetek gyógyulást”

A 24. vers végén egy újabb idézet található az Iz 53-ból (οὐ τῶ μῶλωπι ἰάθημε). A mondat csak apróbb mozzanatokban tér el az Iz 53,5 LXX (τῶ μῶλωπι αὐτοῦ ἡμεῖς ἰάθημεν) mondatától: a οὐ vonatkozó névmással való bevezetés; az αὐτοῦ elhagyása; ἰάθημεν helyett ἰάθητε. A „sebhely” (μῶλωψ) mint a bántalmazás látható jele egész konkrétan érzékelteti az értünk vállalt kínszenvedés súlyosságát.<sup>41</sup>

„Olyanok voltatok, mint a tévelygő juhok, de most megtértetek lelkeitek pásztorához és felügyelőjéhez”

Míg az előző versben Jézus megváltó kínszenvedésének az egyes hívőkre gyakorolt hatásáról volt szó (megszabadulás a bűnöktől, gyógyulás), a 25. versben a közösségi vonatkozás is hangsúlyt kap. A mondat kiindulópontja most is a 4. Ebed-JHWH dal (πάντες ὡς πρόβατα ἐπλανήθημεν Iz 53,6). Voltaképp az előző vers végén lévő idézet folytatásának tekinthetjük a kijelentést. A Septuagintához képest most megfigyelhető néhány apróbb módosítás: a πάντες helyett ἦτε γὰρ; az ἐπλανήθημεν helyett πλανώμενοι.

<sup>39</sup> GYÖRKÖSSY, A. – KAPITÁNYF, I. – TEGYEY, I., *Ógörög–magyar szótár*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1993, 122.

<sup>40</sup> SCHELKLE, K. H., *Petrusbriefe*, 85; GOPPELT, L., *Petrusbrief*, 210; BROX, N., *Petrusbrief*, 138 (449. lábjegyzet); OSBORNE, TH. P., *Guide Lines*, 401; MICHAELS, J. R., *1 Peter*, 149; FELDMEIER, R., *Der erste Brief* 117. Másként vélekedik ELLIOTT, J. H., *1 Peter*, 535; BREYTENBACH, C., „Christus litt euretwegen”, 447; WILLIAMS, M., *The Doctrine of Salvation*, 112.

<sup>41</sup> ELLIOTT, J. H. joggal jegyzi meg, hogy a „sebhely” itt a szenvedés minden kínját jelölő metonímia („metonymy for Christ’s entire ordeal of suffering”): *1 Peter*, 536. Egyes magyarázók a „sebhely” említésében rejtett utalást látnak a rabszolgák által elviselt bántalmazások nyomaira. Vö. SCHELKLE, K. H., *Petrusbriefe*, 85; MICHAELS, J. R., *1 Peter*, 150 (óvatos megfogalmazás!); KNOCH, O., *Petrusbrief*, 86; ELLIOTT, J. H., uo. Ám ez nem valószínű. A hangsúly éppen Jézus sebhelyének egyedülálló „gyógyító” hatásán van, amely nem a hívők testi sebeire, hanem a korábbi bűnös életvitelére vonatkozik. Hasonlóképpen vélekedik GOPPELT, L., *Petrusbrief*, 211.

A szétszóródott juhok motívuma az Ez 34,5-ben is megtalálható. Sőt az Ez 34 részleteiben bontakoztatja ki a pásztor-képet: a földi pásztorok felelőtlenek voltak, ami a nyáj szétszóródásához vezetett (34,1–10); ezért maga Isten lép fel jó pásztoroként, aki összegyűjti a szétszóródottakat és gondjukat viseli (34,11–22); az összegyűjtött nyáj pásztori vezetését végül is a Messiásra bízta (34,23–31).<sup>42</sup> Az evangéliumi hagyományban Jézus az, aki keresi az elveszett bárányt (Lk 15,3–7; vö. még Mt 10,6; 15,24; Lk 19,10), illetve jó pásztoroként vezeti és gondozza a benne hívőket (Jn 10,1–16).

A „tévelygő juhok” motívum az első *Péter-levél*ben nyilván utalás a pogány-keresztény címzettek korábbi helyzetére, amelyet más helyeken így jellemez a levélíró: „az atyáitoktól rátok hagyományozott hiú életmód” (1,18); „egykor »nem nép« voltatok” (2,9). A megtérés (ἐπιστράφητε) nem más, mint Krisztusnak és az ő megváltó művének (vö. 1,19) hívő elfogadása, amelynek következtében az egykori pogányok „Isten népévé” váltak (2,10).

A vizsgált versben Krisztus mint „pásztor” (ποιμήν) és mint „felügyelő” (ἐπίσκοπος) jelenik meg.<sup>43</sup> A pásztor-kép háteréről már szóltunk. A másik megnevezés görög formája – ἐπίσκοπος *episzkoposz* – a görög irodalomban gyakran szerepel hivatali megnevezésként, „felügyelő” értelemben. A görög-hellenista világban tevékenykedő „felügyelők” feladata változó volt: az előírások betartásának ellenőrzése, gazdasági felügyelet, gondnoki munkakör stb. A főnév ugyanakkor jelölheti az isteni pártfogót, aki kegyesen és gondoskodóan tekint övéire. Érdeemes megemlíteni, hogy a ποιμαίνω és az ἐπισκοπέω igék együtt szerepelnek az 1Pét 5,2-ben: „legeltessétek (ποιμάνατε) Isten közztetek levő nyáját, felügyelve (ἐπισκοπούντες) ne kényszerből...”<sup>44</sup> Azt is fontos tudatosítani, hogy az Ez 34,11-ben az Úr mint jó pásztor „felügyeli” juhait (ἐπισκέψομαι αὐτά). A „felügyelet” nyilván a személyes ismeretet (ellenőrzést) és a gondoskodást egyaránt magában foglalja. A ποιμήν és az ἐπίσκοπος megnevezések az 1Pét 2,25-ben hasonló jelentésűek. „A két cím úgy mutatja be Krisztust, mint aki a legsajátosabb, legmélyebb tevékenységével a közösséget és annak minden egyes tagját ismeri, vezeti és oltalmazza (Jn 10,4). Mindazonáltal az ἐπίσκοπος az első *Péter-levél* idején bizonyára már hivatalt jelölő egyházi cím is (ApCsel 20,28; Fil 1,1). Ezáltal Krisztus úgy jelenik meg, mint aki az egyházi hivatalban tevékenykedik.”<sup>45</sup>

### 3. AZ 1PÉT 2,21–25 AZ Ó- ÉS AZ ÚJSZÖVETSÉG HAGYOMÁNYÁBAN

Függetlenül attól az erősen vitatott kérdéstől, hogy a vizsgált szakasz tényleg korábbi, kidolgozott őskeresztény himnuszt tartalmaz-e, biztosan állítható, hogy szövegünk szorosán kötődik a bibliai hagyományhoz három ponton is: 1. Az evangéliumi hagyomány.

<sup>42</sup> Egyéb ószövetségi helyek, ahol Isten jó pásztoroként jelenik meg: Zsolt 23 (22 LXX); Jer 23,1–4; Zak 11,4–17.

<sup>43</sup> Eltérő véleményt képvisel BROX, N. (*Petrusbrief*, 139) és BREYTENBACH, C. („Christus litt euret wegen”, 447): ők Istenre vonatkoztatják a „pásztor” és „felügyelő” kifejezéseket. OSBORNE, TH. P. (*Guide Lines*, 405) is hosszasan mérlegeli ezt a lehetőséget. Ám nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy az 1Pét 5,4-ben egyértelműen Krisztus a pásztor (sőt főpásztor).

<sup>44</sup> Arra is érdemes felfigyelni, hogy az ApCsel 20,28-ban az *episzkoposz* feladata nem más, mint a pásztori tevékenység: προσέχετε εαυτοῖς καὶ παντὶ τῷ ποιμνίῳ, ἐν ᾧ ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπίσκοπους ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ.

<sup>45</sup> SCHELKLE, K. H., *Petrusbriefe*, 86. Alapvetően igazat adhatunk L. Goppeltnek, aki szerint az ἐπίσκοπος a pásztor-képet értelmezi. GOPPELT, L., *Petrusbrief*, 211.

2. Az Iz 53 mint háttérszöveg Jézus szenvedésének teológiai feldolgozásához. 3. Krisztus kereszthalálának értelmezése ősegyházi formulákban és a páli levelekben.

### 3. 1. Az evangéliumi hagyomány

E tekintetben nyilván elsősorban a Jézus szenvedéséről szóló szövegekre, vagyis a szenvedéstörténetekre gondolhatunk. Bár Jézus szenvedésének konkrét mozzanataira a vizsgált szakaszban nincsen nyílt hivatkozás, a 2,23 – amely azt hangsúlyozza, hogy Jézus nem szitkozódott és nem fenyegetőzött, vagyis lemondott a megtorlás minden formájáról – összefüggésbe hozható a szinoptikus evangéliumok szenvedéstörténeteivel. A konkrét helyeket fentebb már felsoroltuk. Most inkább azt tartjuk hasznosnak megjegyezni, hogy a türelmesen és bosszúvágy nélkül szenvedő Jézus példaképpül történő állítása egyéb evangéliumi szövegeket is eszünkbe juttathat, főképp Jézusnak a hegyi beszédben megőrzött tanítását, amely éppen a megtorlásról való lemondás szükségességét hangsúlyozza (Mt 5,38–42). A szenvedést fenyegető szavak nélkül elfogadó Jézus példája éppen azt bizonyította, hogy ő nemcsak radikális követelményeket állított tanítványai elé, hanem ennek teljesítésére maga adott példát. A keresztény hagyomány azért merte és tudta következetesen hirdetni a bosszúról való lemondás követelményét (vö. Róm 12,17–21; 1Pét 2,19k; 3,9), mert legfőbb hivatkozási pontja magának Krisztusnak a példája volt.

### 3. 2. Az Iz 53 mint háttérszöveg Jézus szenvedésének teológiai feldolgozásához

A szövegmagyarázat során már utaltunk az Iz 53 egyes mondataira való összefüggésekre. Álljon most itt egy rendszerező ismertetés:

	1Pét 2,21–25	Iz 53
22	ὅς ἀμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ εὐρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ·	9 ὅτι ἀνομίαν οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ εὐρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ
23	ὅς λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδόρει, πάσχων οὐκ ἠπείλει, παρεδίδου δὲ τῷ κρίνοντι δικαίως·	7 καὶ αὐτὸς διὰ τὸ κεκακῶσθαι οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα
24a	ὅς τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον	4 οὗτος τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν φέρει 11 καὶ τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν αὐτὸς ἀνοίσει 12 καὶ αὐτὸς ἀμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν καὶ διὰ τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν παρεδόθη
24c	οὗ τῷ μάλωπι ἰάθητε	6 τῷ μάλωπι αὐτοῦ ἡμεῖς ἰάθημεν
25	ἦτε γὰρ ὡς πρόβατα πλανώμενοι	6 πάντες ὡς πρόβατα ἐπλανήθημεν



Érdemes arról is szólni, hogy az Újszövetség minden nagyobb hagyományrétegében fellelhető az Iz 53 hatása. A Lk 22,37-ben maga Jézus alkalmazza önmagára az Iz 53,12 mondatát: „A gonosztevők közé számították”. Mindenesetre kérdés, vajon ősi hagyományt tükröz-e a szöveg, vagy pedig az evangélista teológiai szándékának felel meg.<sup>46</sup> Említésre méltók a Mk 10,45 és a 14,24 mondásai is, bár a 4. Ebed-JHWH dal hatása csak közvetett módon mutatkozik meg bennük.<sup>47</sup> Ellenben nyílt idézetet találunk az ApCsel 8,32–33-ban, ahol az Iz 53,7–8 szolgál kiindulópontként a Jézusról szóló tanításhoz. Az ún. reflexiós idézetek között Máté evangélista az Iz 53,4-et is idézi, de érdekes módon nem Jézus kínszenvedésére, hanem a csodáira vonatkoztatja. Az Iz 53,1 idézete is előfordul az Újszövetségben (Róm 10,16 és Jn 12,38), de ez sem áll közvetlen kapcsolatban Jézus szenvedésével (Pál és János egyaránt Izrael hitetlenségére vonatkoztatják a mondatot). Ugyanakkor apróbb utalások által egyéb szövegek is az Iz 53 fényében értelmezik Jézus szenvedését és halálát (vö. ApCsel 3,13.26; 4,27.30; 1Kor 15,3; Róm 4,25; Fil 2,6–11; Zsid 9,28).<sup>48</sup> Az 1Pét 2,21–25 sajátosságaként említhetjük, hogy idézetek és rejtettebb utalások egyaránt megfigyelhetők benne. Egyúttal a legszélesebb hivatkozási távlatot nyújtja, hiszen a 4. Ebed-JHWH dal viszonylag nagy egységére (az 53. fejezet 4. versétől a 12. versig) kiterjed a figyelem. Megemlíthető még, hogy némi rokonság mutatható ki az *Apostolok Cselekedetei*ben található idézettel (8,32–33), hiszen mindkét helyen a Szolga hallgatása van kidomborítva. Ugyanakkor az 1. Péter-levél szövege nagyobb hangsúlyt helyez a szenvedés megváltó értékére (az Iz 53,7–8 szövegét nem is idézi, csupán feltételezi).

### 3. 3. Krisztus kereszthalálának értelmezése ősegyházi formulákban és a páli levelekben

Szó volt már róla, hogy a „Krisztus szenvedett értetek” kijelentés ősi hitvallásra (1Kor 15,3; Róm 5,8) emlékeztet, de az 1Kor 11,24-ben és a Lk 22,19-ben található eukarisztikus formulával is (ὕπερ ὑμῶν) is összefüggésbe hozható. A 24a vers („Aki a mi bűneinket felvitte saját testében a fára”) Krisztus szenvedésének helyettesítő értékét tudatosítja. A gondolat a páli levelekben is megjelenik, mégpedig eléggé meglepő megfogalmazásban: „(Isten) azt, aki nem ismert bűnt, bűnné tette értünk, hogy mi Isten igazsága legyünk őáltala” (2Kor 5,21). „Krisztus megváltott minket a törvény átkától, amikor átokká lett értünk, mert írva van: «Átkozott mindaz, aki a fán függ»” (Gal 3,13). Az első mondatban a „bűnnek”, vagyis a bűn következményeinek helyettesítő hordozásáról van szó, a máso-

<sup>46</sup> Nem kétséges, hogy a Lk 22,35–38 szakasz végső formáját Lukács alakította ki, de úgy, hogy korábbi rész hagyományokat formált egységgé. F. Bovon szerint a 22,37-ben is hagyományból származó anyagot dolgoz fel az evangélista. Ezt jelzi például az a tény, hogy az idézet nem Septuagintának felel meg, holott Lukács általában a Septuaginta alapján idéz. BOVON, F., *Das Evangelium nach Lukas IV* (EKK III/4), Neukirchener/Patmos, Neukirchen-Vluyn/Düsseldorf 2009, 281.

<sup>47</sup> Mk 10,45: „Hiszen az Emberfia sem azért jött, hanem hogy ő szolgáljon, és életet adja váltásául sokakért.” Mk 14,24: „Ez az én vérem, a szövetségem, amely sokakért kiontatik.”

<sup>48</sup> Az *Apostolok Cselekedetei* megadott helyein a πᾶς főnév a figyelemre méltó, amely szolgát és gyermeket egyaránt jelent. Az 1Kor 15,3-ban, a Róm 4,25-ben és a Zsid 9,28-ban a halál engesztelő értéke nyer nyomatékot, a Fil 2,6–11-ben pedig apróbb utalások találhatók (pl. a „szolga” (δοῦλος) főnév. Az Iz 53 őskeresztény hatás-történetéhez vö. ELLIOTT, J. H., *1 Peter*, 545–548; HOFIUS, O., *Das vierte Gottesknechtslied in den Briefen des Neuen Testamentes*, in UÖ., *Neutestamentliche Studien*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, 340–360; RÓZSA, H., *Üdvösség-közvetítők*, 282–288.

dikban azon „átok” átvételéről, amely a „fán” függéssel együtt jár.<sup>49</sup> A Gal 3,13-ban nyílt hivatkozás történik a MTörv 21,23-ra. Persze kérdés, hogy az első Péter-levél szerzője mennyire ismerte ezeket a mondatokat. A páli hagyomány hatásával azonban mindenképpen számolhatunk,<sup>50</sup> hiszen a 24b vers tartalma („hogy a bűnöknek meghalva az igazságnak éljünk”) is kapcsolatba hozható a páli teológiával. A Róm 6-ban Pál apostol arról ír, hogy a megkeresztelkedtek meghaltak a bűnnek, s most már Isten szolgálatára vannak rendelve: „Ti is úgy tekintétek magatokat, hogy meghaltatok a bűnnek, de éltek az Istennek Krisztus Jézusban, ami Urunkban” (6,11). „...s így megszabadultok a bűntől, és az igazság szolgálói lettetek” (6,18). Tagadhatatlan a hasonlóság az 1Pét 2,24-gyel. Ám a különbségekre is szükségese felfigyelnünk. A Péter-levél szövegében más ige szerepel a meghalásra (nem ἀποθνῆσκω, hanem ἀπογίνομαι), s a ἁμαρτία (bűn) főnév többes számban áll. Míg Pál szövegében a „bűn” (ἁμαρτία) és „az igazság” (δικαιοσύνη) külső határolként jelenik meg, addig a Péter-levélben a „bűnök” az Istennel szembeni elhibázott magatartást jelölik, az „igazság” pedig az Istennek tetsző életmódot. S az sem mellékes szempont, hogy az 1Pét 2,24-ben – a Róm 6-tal szemben – nincs szó arról, hogy a megkeresztelt ember Krisztus halálában és feltámadott életében részesedik. A hangsúly a megváltásból fakadó erkölcsi követelményen van (ami persze a Róm 6-ból sem hiányzik teljesen).

#### 4. AZ 1PÉT 2,21–25 HELYE ÉS SZEREPE A PÉTER-LEVÉL EGÉSZÉBEN

Szó volt már arról, hogy a himnikus szakasz a rabszolgáknak adott buzdítás (2,18–25) részeként áll előttünk, de a benne foglaltak (főképp a 24–25. v.) szemmel láthatóan tágabb érvényűek, s a levél minden címzettjének szólnak. Joggal írja N. Brox: „A házirend rabszolgákra vonatkozó szövege, eltekintve magától a parainézistől (18. v.), semmiképp sem csak a rabszolgáknak szóló szöveg. Általánosan a keresztény élet lehetőségét tárja fel az adott nehéz feltételek között. Jézus Krisztusnak a maga sajátosságában bemutatott élete (22–24. v.) »példa« (21. v.), s a keresztények életének mintáját nyújtja. Ez ugyan a rabszolgákra is érvényes, és számukra (főképp az Iz 53-ból vett idézetek által) talán különösen is szemléletes; de kétségtlenül az egész keresztény élet megalapozását jelenti.”<sup>51</sup>

Ez nyilván nem véletlen, hiszen a levél egészében nagy hangsúlyt kap a keresztények által elviselendő szenvedés témája. Fontos szem előtt tartani a levél megírásának indítékát. A levél megírására az a hír adott alkalmat, hogy a Kis-Ázsiában élő keresztényeknek súlyos megpróbáltatásokon kellett keresztülmenniük (4,12). A megpróbáltatásokra és a szenvedésre vonatkozó adatokat minden nehézség nélkül értelmezhetjük úgy, mint utalásokat a társadalom részéről tanúsított ellenszenv megnyilvánulásaira. A keresztények ugyanis visszavonultak a nyilvános élettől, s a helyi ünnepeken sem vettek részt, nehogy a pogány kultuszban való bármiféle közreműködésre kényszerítsék őket. A környezettől való elkülönülést csak növelte az a tény, hogy a keresztények összejöveteli teljesen zártak voltak, hiszen azokon hitetlenek nem vehettek részt. Mindez természetszerűleg vonta maga után a pogány társak gyanakodását és rágalmait: a Krisztus-hívőket mint gonosz-

<sup>49</sup> A mondatok bővebb magyarázatához a kommentárokon kívül vö. KOC SIS, I., *Szent Pál tanítása a megváltásról*, in Uő., *Az üdvösség Igéje. Újszövetségi tanulmányok*, SZIT, Budapest 2013, 113–129, 123–125.

<sup>50</sup> A levél egészére vonatkozólag vö. KOC SIS, I., *Bevezetés az Újszövetség kortörténetébe és irodalmába II*, SZIT, Budapest 2011, 206.

<sup>51</sup> BROX, N., *Petrusbrief*, 128.

tevőket tartották számon (2,12). Esetenként bírósági eljárásra is sor kerülhetett (vö. 3,15; 4,15). A levélíró ebben az összefüggésben buzdítja kitartásra a megpróbáltatásban élőket.<sup>52</sup> A buzdításban nagy szerepet kap Krisztus példája, amelyről a tárgyalt himnuszban van szó, de amelyre a levél további helyein is utalás történik (3,18; 4,1.13).

A vizsgált szakasz és a levél egyéb részei közötti kapcsolat más motívumokban is megmutatkozik. Mindenekelőtt a 2,23 és a 3,9 közötti szoros összefüggést emelhetjük ki. Krisztus a szidalmazást nem viszonozta szidalommal, ugyanígy kell minden keresztények eljárnia: „Ne viszonozzátok a rosszat rosszal, sem a szidalmat szidalommal, inkább mondjatok áldást; hisz arra vagytok hivatva, hogy áldás legyen az örökrészetek” (3,9). A 2,24-ben említett „igazságnak éljünk” konkrét mibenléte szintén a levél egyéb helyein nyer kifejtést. Kiemelten hangsúlyos a jötettek fontossága, amelyek által egyértelműen meg lehet cáfolni a keresztényeket ért vádakat (vö. 2,12.15; 3,6.17; 4,19). Külön említendő a 3,10–12, ahol egy zsoltáridézet révén nyer megfogalmazást az igaz élet lényege: megfontolt beszéd, jócselekedet és békekeresés.

<sup>52</sup> A megírás háttéréről részletesebb információt nyújt KOCSIS, I., *Bevezetés*, 207k.

## Új magvetés?

## Keresztényüldözés és vallásközi párbeszéd

## 1. A KERESZTÉNYEK ÜLDÖZÉSE KORUNKBAN

Szent II. János Pál pápa, ismerve a XX. és a kezdődő XXI. századi keresztényüldözések történetét, prófétai hangon jelentette ki, hogy a vértanúság a remény evangéliumának legnagyobb megtestesülése.<sup>1</sup> A vértanúk ugyanis életükkel egészen a vérontásig hirdetik és tanúsítják ezt az evangéliumot, mert bizonyosak voltak abban, hogy nem élhetnek Krisztus nélkül, és készek voltak meghalni érte abban a meggyőződésben, hogy Jézus az ember Ura és Üdvözítője, s ezért az Egyház egyedül őbenne találja meg az élet igazi teljességét. Péter apostol intelmének megfelelően késznek bizonyultak arra, hogy számot adjanak a bennük élő reményről.<sup>2</sup>

A szentéletű pápa megfogalmazta, hogy a vértanúk ünneplik a remény evangéliumát, mert életük felajánlása a legnagyobb s legradikálisabb megnyilvánulása annak az élő, szent és Isten előtt kedves áldozatnak, mely az igazi lelki istentiszteletet jelenti és minden keresztény ünneplés forrása, lelke és csúcsa. Végül ők „a remény evangéliumát” szolgálják, mert vértanúságukkal „felsőfokon” fejezik ki az ember iránti szeretetet és az ember szolgálatát, hiszen megmutatják, hogy az evangéliumi törvény iránti engedelmesség olyan erkölcsi életet és olyan társas együttélést támaszt, mely tiszteli és előmozdítja minden személy méltóságát és szabadságát.<sup>3</sup>

2000 és 2010 között évente 160 ezer keresztény halt meg a hite miatt.<sup>4</sup> Krisztustól 2000-ig 70 millió keresztény vértanút számlálunk. Csak a XX. században 45 millió keresztény vértanú volt, ezért nevezte II. János Pál a vértanúk évszázadának. Ma is ténylegesen veszély fenyegeti a keresztényeket, de a társadalmat és a nemzetközi szervezeteket is. Ez érezhető napjainkban Irak és Szíria területén. A keresztények eltávolításával azonban a Közel-Kelet lesz szegényebb.<sup>5</sup>

A legfájóbb, az Isten nevében elkövetett erőszak. Az iszlám fundamentalizmus a keresztényeket üldözi el otthonaikból, teszi lehetetlenné életüket azon a földön, ahol ős-

<sup>1</sup> II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Ecclesia in Europa*, 13, SZIT, Budapest 2003.

<sup>2</sup> Vö. 1Pét 3,15.

<sup>3</sup> II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Ecclesia in Europa* 13.

<sup>4</sup> Vö. <http://www.cesnur.org/2011/mi-cri.html>.

<sup>5</sup> Lásd: BOÉDEC, F., *Chrétiens d'Orient: doute et angoisse*, in *Études* (Novembre 2006), 506.

idők óta laktak.<sup>6</sup> Nem ismerik a szabad vallásgyakorlat és a vallásszabadság elvét. Észak-Koreában és Kínában uralkodó kommunista rendszerek, és az Indiában és Indokínában megnyilvánuló vallási nacionalizmus súlyos fenyegetés a keresztényekre nézve. XVI. Benedek pápa többször szót emelt a nyugati világban eluralkodó, vallási alapon történő diszkrimináció ellen is. A civilizált országokban teret nyerő keresztény ellenesség és az ideológiai alapon megszülető gyűlölet szintén veszélyes jelenség.<sup>7</sup>

## 2. A KERESZTÉNYÜLDÖZÉS VALLÁSI ÉS TÁRSADALMI HÁTTERE

Nagyon fontos a vallásüldözés kulturális vonatkozásairól beszélni. A vértanúság nem pusztán a gonoszság terméke, hanem egy kulturális felfogásé, mely ideológiai alapon szemben áll a hittel, mert a hiteles keresztény élet Krisztusról tesz tanúságot, és új „magvetéssé” lesznek az életüket a hitükért feláldozó keresztények még a XXI. század elején is. Kína például jóllehet nagy gazdasági fejlődésen megy keresztül, de nem tartja tiszteletben az emberi jogokat, és folytatja a vallásüldözést. Számos pap került rendőri felügyelet alá, mert nem akartak csatlakozni a hazafias egyházhoz. A 2007-es olimpia előtt 37 „földalatti” püspököt helyeztek házi őrizetbe.

Az iszlám országokban 10 üldözött közül 7 keresztény. 1945 óta tízmillió keresztény volt kénytelen elhagyni szülőföldjét. Az iszlám esetében az üldözésnek vallási okai vannak, mert a keresztény vallást eretnek elhajlásnak tartják.<sup>8</sup>

A vallásközi béke szempontjából egy ígéretes intézményt avattak fel Bécsben 2012. november 26-án. Az új vallás- és kultúraközi nemzetközi központot az Abdullah Bin Abdulaziz szaúd-arábiai királyról elnevezett intézményt (KAICIID). A megnyitón jelen volt és beszédet mondott Ban-ki Moon ENSZ-főtitkár is. A Szentszékét Jean-Louis Tauran bíboros, a Vallásközi Párbeszéd Pápai Tanácsának elnöke képviselte. Az intézmény azzal a céllal jött létre, hogy könnyebbé tegye, megerősítse és ösztönözze a párbeszédet a különböző vallások és kultúrák képviselői között. Elősegíti majd a vallás- és kultúraközi párbeszédet, valamint a megértést az együttműködés, a különbözőség tiszteletben tartása, az igazságosság és a béke javítása érdekében. A Központ újabb alkalmat jelent a párbeszédre számos témáról, közöttük az alapvető emberi jogokról és különösen is a vallásszabadságról, annak minden formájában minden ember és közösség számára a világ minden részén.

A hívőknek támogatniuk kell mindazt, ami segíti az embereket anyagi, erkölcsi és vallásos törekvéseikben. Ehhez három feltételnek kell teljesülnie: a másik sajátosságának tisztelete, mindenki vallási hagyományának kölcsönös és objektív ismerete elsősorban az oktatáson keresztül, valamint együttműködés annak érdekében, hogy az igazság felé ve-

<sup>6</sup> VELLGÜTH, K., *Verfolgte Christen in Pakistan. Religiöse Minderheiten in einer religiös fanatisierten Gesellschaft*, in *Stimmen der Zeit* (Oktober 2014), 680–688. Erről lásd még Ferenc pápa videóüzenetét 2014. december 6-án az iraki keresztényekhez: „Úgy tűnik, nem akarják, hogy ott keresztények legyenek, de ti tanuskodjatok Krisztusról.” Vö. <http://hu.radiovaticana.va/news/2014/12/06>.

<sup>7</sup> A legemlékezetesebb XVI. Benedek 2006. szeptember 12-én Regensburgban tartott előadása, melyben kifejtette, hogy az erőszakos térítés ellent mond az értelemnek is. Vö. *Találkozás a tudományos élet képviselőivel a regensburgi egyetem nagy aulájában*, in *Aki hisz soha nincs egyedül*, XVI. Benedek pápa németországi látogatása, SZIT, Budapest 2006, 52.

<sup>8</sup> FISCHL, V., *Az iszlám civilizáció mai hatásai*, in Kovács, Á., *Vallási pluralizmus, vallásközi párbeszéd és kortárs ideológiák*, Kálvin Kiadó, Budapest 2013, 170–183. Fontosak a konkrét ismeretek, pl. az iszlám esetében, amit számunkra a ma is nemzetközi hírvő magyar származású orientalista, Goldziher Ignác (1850–1921) művei is megkönyvitene. Vö. BRUNNER, R., *Mohammed. Wissen, was stimmt*, Herder, Freiburg 2011, 34.

zető zarándokutunk a szabadság keretei között valósuljon meg. Az egyház az Ige magvait (*semina verbi*) fedezi fel a vallások és a kultúrák értékeiben, ugyanakkor meg is kérdőjelezheti ezeket, ha egyes vallási adottságok ellent mondanak az emberi személy méltóságának. A rombolás nem lehet járható út. A vallásközi párbeszéd feladata, hogy megtalálja azokat a kapcsolódási pontokat, amelyek oldják a meglévő feszültséget népek, kultúrák és vallási felfogások között.<sup>9</sup>

### 3. A VALLÁSOK KAPCSOLATÉPÍTÉSE AZ EGYHÁZ CÉLJA

Az egyház számára egyetlen járható út van: kialakítani a párbeszéd légkörét és megvalósítani a vallások közötti találkozás lehetőségét.<sup>10</sup> A vallások közötti párbeszéd alapjait Boldog VI. Pál pápa teremtette meg az egyházon belül az 1964-ben kiadott *Ecclesiam suam* kezdetű körlevelével.<sup>11</sup>

A keresztényeket nemcsak teológiai igény, hanem a társadalmi szükségszerűség is kényszeríti, s velük együtt az egyházak vezetőit és köztük a római katolikus Egyház püspökeit is, hogy keressék és találják meg azokat a módokat, amelyekkel megközelíthetik az európai jellegű társadalmaktól eltérő országok vallási gyökereit, szokásaikat és viselkedésformáikat.<sup>12</sup> Mivel már az Európai Unióban is jelenlévő olyan jelentős tömegekről van szó – például a muzulmánok, hinduk, buddhisták esetében –, akik nem hallottak sem az Egyházzal, sem pedig Jézus Krisztusról, ezért a kezdeményezésnek a kereszténység részéről kell kiindulnia.<sup>13</sup>

A II. Vatikáni Zsinatot követő időkből dokumentumok sokasága igyekezett kialakítani a vallásokkal való párbeszéd gyakorlatát.<sup>14</sup> Egyes teológusok mégis úgy látták, hogy bár a zsinat jelentős fordulatot hozott a katolikusok magatartásában más hitekkel kapcsolatban, mégis megmaradt egyfajta „tartós ellentmondás”, a vallásokban lévő igazság és kegyelem határfokával szemben.<sup>15</sup>

<sup>9</sup> Vö. KRÁNITZ, M., *Hidak a vallások felé. Kihívások egy új vallási kapcsolatrendszer előtt*, SZIT, Budapest 2014, 67.

<sup>10</sup> Erről lásd: *Incontro delle religioni*, in SIEVERNICH, M., *La missione cristiana. Storia e presente*, Queriniana, Brescia 2012, 318–349; Szente-Iványi, I., *Az egyezkedés lehetőségei a keresztény-izlám vallásközi párbeszéd legújabb történetében*, in KOVÁCS, Á., *Vallási pluralizmus, vallásközi párbeszéd és kortárs ideológiák*, Kálvin kiadó, Budapest 2013, 117–169, CCEE-KEK-GRIS, *Cristiani e musulmani in Europa*, *Religioni e sette nel mondo* 21 (2001–2002).

<sup>11</sup> KRÁNITZ, M (szerk.), VI. Pál pápa: *Ecclesiam suam* (1964. augusztus 6), in *Az Egyház küldött. VI. Pál pápa apostoli műve*, SZIT, Budapest 2009 (168–169: a keresztény üzenet az emberi párbeszéd körforgásában). Erről lásd még: *La chiesa si fa dialogo. Il contributo di Paolo VI*, in SCOGNAMIGLO, E., *Dia-Logos. II. Orientamenti. Per una teologia del dialogo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012, 170–205.

<sup>12</sup> A Vallásközi Párbeszéd Pápai Tanácsa a dialógus gyakorlati megvalósítása szempontjából 1993-ban levelet intézett az ázsiai, amerikai és óceániai püspökkari konferenciák elnökeihez, melyben a hagyományos vallásokkal szemben megnyilvánuló lelkipásztori gondoskodásra hívta fel a figyelmet (*Bulletin*, 21 Novembre, 1993). A párbeszéd fontosságáról lásd: *Le dialogue interreligieux*, in *Questions actuelles* n° 9, Septembre-October 1999. A teológia és a hit jövőjéről lásd: SESBOÜÉ, B., *La théologie au XX<sup>e</sup> siècle et l'avenir de la foi*, DDB, Paris 2007.

<sup>13</sup> PANIKKAR, R., *L'incontro indispensabile. Dialogo delle religioni*, Jaca Book, Milano 2001, (Una necessità vitale, 21–26).

<sup>14</sup> VI. Pál pápa 1964-ben létrehozta a Nem Keresztények Titkárságát. Ugyanerre az évre esett a pápa *Ecclesiam suam* kezdetű enciklikájának megjelenése is a párbeszédéről (beleértve a nem-keresztényeket); a pápa indiai útja és a nem-keresztény vallások képviselőivel való találkozása. Ezek a gesztusok elősegítették, hogy az egyház tekintetét a nyugati világ határain távolabbra vesse, és vállalja a többi vallással – nemcsak a zsidósággal – a kapcsolat felvételét.

<sup>15</sup> KNITTER, P. F., *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes towards the World Religions*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1985, 124. Karl Rahner pozitív, de kritikus értékelésben sikeresnek minősíti a nem-keresztények üdvösségével és a vallásközi párbeszédrel kapcsolatos zsinati megállapításokat, ezt azonban mégis hiányosnak tartja, mert az egyes vallások megemlézésénél nincs meg ugyanaz az optimizmus, mint általában

A vallások felé közeledésnek egyik nagy jele a békéért való világ-ímanap volt, melyre 1986. október 27-én Assisiben került sor. II. János Pál pápa itt kifejtette, hogy ez a nap a II. Vatikáni Zsinat folytatása és konkrét alkalmazása. A pápa a békéért való további küzdelmében 2002. január 24-én ismét Assisibe hívta a vallások képviselőit közös imádságra. 1988-ban a Nem Keresztények Titkársága a megváltozott helyzetben a Vallásközi Párbeszéd Pápai Tanácsa nevet vette fel. A korábbi titkárság az 1984-es teljes ülésén egy jelentős dokumentumot adott ki *A más vallások követőivel való egyházi magatartásról* címmel.<sup>16</sup> A Pápai Tanács húsz évvel az alapítása, és az *Ecclesiam Suam* körlevél után összefoglalta a vallásközi párbeszéd tapasztalatait, különös tekintettel a misszióra. A II. Vatikáni Zsinat *Lumen Gentium* dogmatikus konstitúciója az Egyházat az üdvösség egyetemes szentségének tekintette, mellyel az Atyának az a szándéka, hogy a világba küldött Fia által minden embert ide vezessen.

Katolikus részről a nehézségek leküzdésére újabb és újabb ösztönző dokumentumok születtek, mint például az *Evangelii nuntiandi*<sup>17</sup> VI. Pál pápa apostoli buzdítása a mai világ evangelizálásáról (1975. december 8.), a *Redemptoris missio*<sup>18</sup> II. János Pál pápa körlevele az Egyház minden időre érvényes missziós megbízatásáról (1990. december 7.) és a *Párbeszéd és Igehirdetés* kezdetű dokumentum (1991. május 19.), szem előtt tartva a vallásközi dialógus fontosságát Krisztus evangéliumának hirdetésével együtt.<sup>19</sup>

Az 1997-ben a Nemzetközi Teológiai Bizottság által kiadott dokumentum *A kereszténység és a vallások* címmel a különböző nézetek tisztázását tűzte ki célul.<sup>20</sup> A vallásiilag kialakult összetett helyzetben a Nemzetközi Teológiai Bizottság idézett szövege az első jelentős dokumentuma a kereszténység és a világvallások teológiájának tanulmányozására. Az együttgondolkodás gyökere az a tény, hogy az Isten képmására teremtett valamennyi embernek közös az eredete, és részeseül a Krisztus által hozott megváltásból, vagy a Lélek aktív jelenlétéből a hagyományos vallások követőiben (25).<sup>21</sup>

Ezek a szempontok az elkövetkezendő évtizedekben meghatározhatják a vallások dialógusát, melynek szükségét Európában, de tulajdonképpen a világ minden pontján immár égetően érezzük. Ha az igazságra nyitottan fordulnak a párbeszédet folytató felek egymáshoz, akkor a Szentlélek segítségével – aki ott fúj, ahol akar – nemcsak értelmezzük, hanem meg is értjük Isten üdvözítő működését (26).<sup>22</sup>

az emberi személyek üdvössége esetében. Vö. RAHNER, K., *Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen*, in *Schriften zur Theologie* 13, Benziger, Einsiedeln 1978, 341–350.

<sup>16</sup> SEGRETARIATO PER I NON CRISTIANI, Documento *L'atteggiamento della Chiesa di fronte ai seguaci di altre religioni*. Riflessioni e orientamenti su dialogo e missione, 4 settembre 1984; AAS 76 (1984), 816–828.

<sup>17</sup> VI. PÁL PÁPA, *Evangelii nuntiandi*, SZIT Budapest 2012.

<sup>18</sup> II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Redemptoris missio*, SZIT Budapest 1991.

<sup>19</sup> *Párbeszéd és igehirdetés*, in KRÁNITZ, M., *Hidak a vallások felé. Kihívások egy új vallási kapcsolatrendszer előtt*, SZIT, Budapest 2014, 45–91. Lásd még: *Dialogo e Annuncio* in *Enchiridion Vaticanum* 13, EDB Bologna 1995, 191–229.

<sup>20</sup> *A kereszténység és a vallások*, Római Dokumentumok VIII., SZIT Budapest 1998.

<sup>21</sup> Huszonöt évvel a *Nostra Aetate* nyilatkozat (1965) kihirdetése után a Vallásközi Párbeszéd Pápai Tanácsa és a Népek Evangelizációja Kongregáció a vallási párbeszéd előmozdítása érdekében 1991-ben közös dokumentumot adott ki *Párbeszéd és Igehirdetés* címen, mely szem előtt tartja mind a vallásközi dialógus fontosságát, mind pedig Krisztus evangéliumának hirdetését. A Szentlélek tevékeny jelenlétéről lásd II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Dominum et vivificantem. A Szentlélek az egyház és a világ életében*, SZIT, Budapest 1987, 72–74.

<sup>22</sup> A témáról lásd még: SIMON R., *Islám kulturális lexikon*, Corvina, Budapest 2009; DE ROSA, G., *Quale dialogo tra cristiani e musulmani?*, in *La Civiltà Cattolica* (18 settembre 2010), 509–517; GELLNER, CHR., *Christsein inmitten der Weltreligionen*, in *Stimmen der Zeit* (September 2008), 603–616; FITZGERALD, M. L., *Dialogo interreligioso. Il punto di vista cattolico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007.

Kiemelten fontos II. János Pál pápa apostoli buzdítása az Európával foglalkozó pápai megnyilatkozás „*Az Egyház Európában*” (2003. június 28.).<sup>23</sup> Itt a szentéletű pápa arra kér mindenkit, hogy el ne feledjék, a reménynek mily nagy jele lett a keresztény hit sok tanúja, akik az elmúlt században akár keleten, akár nyugaton éltek. Ők ellenséges és üldöző környezetben tudták magukévá tenni az evangéliumot, gyakran egészen a vértanúságig.<sup>24</sup>

Ezek a tanúk, különösen, akik a vértanúság próbáját állták ki, nagyszerű és beszédes jelek, akiket szemlélnünk és követnünk kell. Az Egyház életerejét bizonyítják; fényt jelentenek az Egyháznak és az emberiségnek, mert a sötétségben fölragyogtatták Krisztus világosságát; s mivel különböző keresztény felekezetekhez tartoztak, a remény jelei az ökumenizmus számára is, mert bizonyos, hogy a vérük „az Egyház egysége számára is életető nedv”. Pontosan ezt élte meg a huszonhét éves szudáni asszony, Meriam Jahija Ibrahim Isag, aki második gyermekét a börtönben hozta napvilágra, s akit keresztény férje miatt 2014. május 15-én házasságtöréssel és hitehagyással vádoltak meg.<sup>25</sup>

Az egyház jelenlétével, imáival és az irgalmasság cselekedetein keresztül, különösen is az oktatás és az egészségügy terén, a tőle telhető legjobbat kínálja fel. Mindazokhoz közel áll, akik segítséget szenvednek, vagy akik Istent keresik, és a testvériség és a barátság szellemében kíván együttműködni másokkal.

#### 4. FERENC PÁPA FELSZÓLALÁSAI A KERESZTÉNYÜLDÖZÉS MEGSZÜNTETÉSÉRE

Ferenc pápa 2013-ban a Béke világnapjára írt üzenetében kijelentette: „Az elmúlt évben továbbra is számos fivérünk és nővérünk kényszerült a romboló háborúk közepette élni, és ez súlyos és mély seb a testvériségen. Sok az olyan konfliktus, amelyet általános közöny kísér. Biztosítom mindazokat, akik olyan országokban élnek, ahol fegyverek osztanak félelmet és rombolást, magam és az Egyház személyes közelségéről. Az Egyház hivatásához tartozik, hogy elvigye Krisztus szeretetét azokhoz is, akik az elfelejtett háborúk tehetetlen áldozatai: ezt teszi a békéért mondott imádságával és szolgálata révén, amelyet a sebesültek, az éhezők, a menekültek, a kilakoltatottak és a félelemben élők körében végez. Az Egyház felemeli a szavát, hogy eljuttassa a felelősökhöz ennek a szenvedő emberiségnek a jankiáltását valamint azért, hogy az ellenségeskedés mellett megszűnjön minden visszaélés és törvénytelenység az alapvető emberi jogok területén. Ezért kívánok most komoly felhívást intézni mindazokhoz, akik fegyvereikkel erőszakot és halált okoznak: abban az emberben, akit ma csak legyőzendő ellenségnek tartotok, fedeztetek fel testvéreket, és parancsoljatok megálljt a kezeteknek! Mondjátok le a fegyverek útjáról és induljatok el a másik felé a párbeszéd, a megbocsátás és a kiengesztelődés útján, hogy újraépítetek az igazságosságot, a bizalmat és a reményt magatok körül!”<sup>26</sup>

2014. november 25-én Ferenc pápa Strasbourgban az Európa parlamentben mondott beszédében kitért a személy méltóságára, utalással a keresztények üldözésére: „Lehet-e méltóságról beszélni akkor, amikor hiányzik annak a lehetősége, hogy az emberek

<sup>23</sup> Vö. II. JÁNOS PÁL, *Ecclesia in Europa. Az Egyház Európában* kezdetű apostoli buzdítás, SZIT Budapest 2003.

<sup>24</sup> *Ecclesia in Europa* 13.

<sup>25</sup> REDZIOCH, W., *The Long Journey of Maryam Ibrahim*, in *Inside the Vatican* (August–September 2014), 14–16. A Vatikán közbenjárására kiszabadult asszonyt családjával 2014. július 24-én Ferenc pápa fogadhatta.

<sup>26</sup> *Ferenc pápa üzenet a Béke világnapjára* (2013), in KRÁNITZ, M., *Hidak a vallások felé. Kihívások egy új vallási kapcsolattudomány elõtt*, SZIT, Budapest 2014, 156–157.



szabadon kifejezhessék gondolataikat, vagy korlátozások nélkül megvallhassák hitüket? A személy méltósága azt jelenti, hogy elismerjük az emberi élet értékét, amelyet ingyenes ajándékként kapunk, és amelyre nem lehet árucseré tárgy. <sup>27</sup>

Törökországi látogatása alkalmából (2014. november 27–30.) Ferenc pápa elmondta, hogy ma sok a keresztény vértanú. Elűzik őket a Közel-Keletről. És éppen ebből a különböző felekezeteket érintő vértanúságból születik a 'vér ökumenizmusa'. „Vértanúnink ezt kiáltják nekünk: »Egyek vagyunk! Már egyek vagyunk lélekben és a vér által is». Mivel a Korán a béke könyve – állapította meg Ferenc pápa–, ezért nem lehet egyenlőséget tenni az iszlám és a terrorizmus között. Ugyanakkor arra van szükség, hogy a muzulmán vezetők ítéljék el a terrorista merényleteket.

Ferenc pápa a krisztushívók elleni gyűlölettel kapcsolatban kijelentette, hogy „Jó lenne, ha minden iszlám vezető – legyen az politikai, vallási, vagy akadémiai vezető – határozottan nyilatkozna és elítélné a terrorizmust, mert ez segíti az iszlám nép többségét, hogy nemet mondjon rá”. <sup>28</sup>

A Szentatyja újra kifejtette azt a meggyőződését, miszerint ma egy harmadik világháborút élünk, amely a föld számos pontján szétszórva dül. Az ellenségeskedés mellett gazdasági okok is szerepet játszanak; a pénz-isten áll a középpontban, nem az emberi személy. A fegyverkereskedelem pedig szörnyű, ma ez az egyik legvirágzóbb üzlet. <sup>29</sup>

Ferenc pápa és Bartholomaiosz pátriárka közösen kiadott nyilatkozatukban leszögezték, hogy „Nem törődhetünk bele egy keresztények nélküli Közel-Keletbe; ők kétezer év óta ott vallják meg Jézus nevét. Számos fivérünket és nővérünket üldöznek, és erőszakkal arra kényszerítenek, hogy elhagyják otthonukat. Valósággal úgy tűnik, hogy az emberi élet elveszítette értékét, a személynek nincs többé jelentősége, és fel lehet áldozni egyéb érdekekért. És mindezt tragikus módon sokak közönyösen szemléljük. Mint ahogy Szent Pál emlékeztet rá: „ha szenved az egyik tag, valamennyi együtt szenved vele, s ha tiszteletben van része az egyik tagnak, vele örvend valamennyi (1Kor 12,26)”. <sup>30</sup>

Ez a keresztény élet törvénye – állapítja meg a közös nyilatkozat– és ebben az értelemben mondhatjuk, hogy létezik a szenvedés ökumenizmusa is. Mint ahogy a vértanúk vére az egyház erejének és termékenységének magva volt, így a mindennapi szenvedésben való osztozás is lehet az egység hatékony eszköze. A keresztények rettenetes helyzete és mindazoké, akik szenvednek a Közel-Keleten, nem pusztán állandó imát igényel, hanem megfelelő választ is a nemzetközi közösség részéről. <sup>31</sup>

<sup>27</sup> Vö. <http://hu.radiovaticana.va/news/2014/11/25/>

<sup>28</sup> Uo. Gyakran kényszerítik az iszlám hitre való áttérésre és vallási szimbólumaik meggyalázására a keresztényeket. Vö. CREMONESI, L., „Crocì spezzate, spari contro la Vergine. Meglio morire che convertirsi”. *I racconti dei cristiani iracheni fuggiti dallo „Stato Islamico”*, in *Corriere della Sera* (Lunedì 8 Settembre 2014), 11.

<sup>29</sup> Vö. <http://hu.radiovaticana.va/news/2014/12/01/>; Lásd még: *Se il Corano è libro di pace, gli islamici lo dicono forte*, in *Corriere della Sera* (Lunedì 1 Dicembre 2014), 11.

<sup>30</sup> Vö. <http://hu.radiovaticana.va/news/2014/11/30/>; Lásd még a Vatikánban 2014. október 2–4 között a Közel-Kelet pápai követeinek találkozóját a régió drámai helyzetéről és a püspöki szinódus után 2014. október 20-án tartott nyilvános, rendes konzisztóriumon elhangzott Pietro Parolin bíboros beszédét: *La situazione dei cristiani in Medio Oriente*, in *Il Regno – Documenti* (1 Novembre 2014), 658: *L'esodo dei cristiani*.

<sup>31</sup> Vö. <http://hu.radiovaticana.va/news/2014/11/30/>; Keresztényeknek és muszlimoknak el kell kerülni a vallás nevében kifejtett erőszakot. Vö. DROBINSKI, M., *Die Kraft der kleinen Geste*, in *Süddeutsche Zeitung* (Montag, 1 Dezember 2014), 4.

## A kompromisszum – Megközelítések a katolikus, a protestáns és a keleti teológia oldaláról

### BEVEZETÉS

„Minden kompromisszum az ördögé.” – „A kompromisszum a legnagyobb emberi találmány, képesek vagyunk kiegyezni egymás torkának átvágása nélkül.” Ezen végletek, és a köztük szétterülő számtalan árnyalatú vélemény is mutatja, hogy milyen nehéz a kompromisszumról beszélni. Már maga a téma felvetése is rengeteg érzelmet, szorongást vagy éppen indulatot, fanatizmust, vádaskodást hív elő a vitapartnerekből.

Kompromisszummal lépten-nyomon mindenki találkozik. Gondoljunk a jogos önvédelemre, ahol olykor nem marad más eszköz, mint az erőszak. Gondoljunk az igazság jogos elrejtésére az illetéktelenek elől (állami, hivatali, gyónási, illetve orvosi titok). Az életmentés, gyógyszeres kezelés helyzetei is képesek olyan választások elé állítani, amikor a minden szempontból tökéletes megoldás lehetetlen. A kompromisszum kérdése feszegetően jelen van szexuális kérdésekben, a fogadalom és eskü felmentése alóli gyakorlatban, a válás, a környezetvédelem, az ökumenizmus problémáiban is. *A kompromisszumról azért kell beszélni, mert az ember még ezeknek a szövevényes helyzeteknek is ura akar lenni, nem áldozata.*

Eredetileg a „kompromisszum” kifejezése a politika területéről származik, amikor mindenki lemond a maga jogos érdekének teljes érvényesüléséről, hogy elviselhető egyensúlyt érjenek el. A cél a békés együttélés és a közös cselekvés. A szétartó és egymást lehetetlenné tevő igények plurális világában elképzelhetetlen az élet a kompromisszumra való készség nélkül. Így a kompromisszumot nem lehet automatikusan tisztességtelennek tekinteni, hiszen a plurális társadalom megbénulna, ha nem kötnénk stratégiai és pragmatikus megegyezéseket. Minden résztvevőtől megkövetelt a saját és a másik álláspontjának összevetése, valamint a hídverés a filozófiai, vallásos, kulturális, etnikai különbözőségeket fölé – a közös együttélés érdekében. A kompromisszumra való készséget így Klaus Demmer egyenesen „*demokratikus erénynek*”<sup>1</sup> nevezi, amit a nagyobb igazság eredménye vezet, de kész a párbeszédre, a tűrésre, a jobbításra.

A „kompromisszum” kifejezés átkerült az etika világába is, ahol szintén értékek-érdekek-kötelességek ütközhetnek, s nehéz jó megoldást találni. A kompromisszum problémája ráadásul nem csak interperszonális síkon jelentkezik (amikor a társadalomban-közösségekben különböző értékfelfogású csoportok-személyek keresik az együttélés

<sup>1</sup> DEMMER, K., *Fundamentale Theologie des Ethischen* (Studien zur theologischen Ethik 82), Herder, Freiburg 1999, 280.

egyensúlyát), hanem intraperszonális síkon is (amikor a személy önmagában mérlegel értékek, normák összeütközésénél). Az ember ittléte, erkölcsi cselekvése ugyanis nem légtüres térben valósul meg, hanem behatároltsága számtalan szövevényében. Tér-idő, testi-ség, történelmiség, genetika, társadalmiság, bűnösség, struktúrák, kultúrák... A szabad cselekvést mindenfelől bonyodalmak, kényszerek, személyes és strukturális bűnök hálózzák be. *Ezekből a szövevényekből nem lehet katapultálni, de nem lehet rezignáltan sem letenni a fegyvert előttük.* Demmer szerint „erkölcsi személyiségre”<sup>2</sup> van szükség, aki bátran belemegy a bonyodalmakba, és a saját arcát, profilját beleviszi a világ sűrű nyersanyagába. Ez egy kihívás, amin nem szabad zátonyra futni, hanem kis lépésenként kell megoldani azokat. Így nem is egyszerűen „kompromisszumról” beszélünk (amit sokféleképpen lehetne érteni és megkötni), hanem „*etikailag felelős kompromisszumról*”, aminek van célja és vannak kritériumai, így lelkiismeretesen vállalható. Nem egyszerűen „bűnös megalkuvásról”, „lepaktálásról”, „az olcsóbb útról”, vagy „reális pragmatizmusról” beszélünk. Egy megfeszített szellemi munkáról van szó, hogy a fenyegető patthelyzetből a lehető legjobb megoldást megtaláljuk.

A kompromisszum témája zavaró az íróasztal-teológusok számára, de nem a valódi frontra, az élet sűrűjébe merészkedő bátor morálteológusoknak. Az erkölcsi cselekvés nem matematikai egyenlet, ahol számszerűsíthetőek a mérlegelendők, és pontosan kiszámítható a személyes és strukturális következmény. A morális cselekvésben sokszor marad homály, de a kompromisszum nem vezethet olcsó önmegnyugtatáshoz. Sokszor szeretnek a kompromisszummal hivatkozni arra, hogy „nincs más lehetőség”, „ez a kisebb rossz”. Demmer kritikusan jegyzi meg: a tolerancia lehet menekülés, a könnyebb út keresése, önámítás, az igazság elnyomása. Egy kompromisszum hamis és elégtelen, ha lemarad a legjobb elérhetőtlől. Így nem jó kompromisszum, ha a politikai pártok engedményeket tesznek az életvédelem területén, vagy ha munkahelyek megmentése érdekében fokoznánk a nemzetközi fegyverkereskedelmet. A hamis kompromisszum alábecsüli az erőket, a lehetőségeket, a könnyű megoldást keresi, míg a felelős kompromisszum menteni akarja a menthetőt, de miközben keresi a legjobb alternatívát, mer kritikusan konfrontálódni a többivel. A felelős kompromisszum nem egyszerűen rezignált fegyverletétel, hanem *küzdelem az önámító utak ellen.*

#### MIBEN KELL RADIKÁLISNAK LENNI?

A hegyi beszéd csúcspontja szerint legyünk tökéletesek, mint a mennyei Atyánk, valamint a mi igazságunknak felül kell múlnia az írástudókét” (Mt 5,20 és 48). Vajon mi a radikális az evangéliumban és hol van a helye a kompromisszumnak? XVI. Benedek<sup>3</sup> és hozzá hasonlóan Gerhard Lohfink<sup>4</sup> határozottan hangsúlyozza, hogy a „*tökéletesség*” (amelyhez radikálisan ragaszkodnunk kell) nem a görög ideált jelenti, hanem a bibliai hitet. Az evangélium tökéletesség nem egy racionális logikát, pallérozott elmét, büntől és szenvedélytől mentes apatheiót jelent, hanem a tökéletes bizalmat, ráhagyatkozást, szeretetet Isten felé. Ez a lelki szegénység, ami tulajdonképpen kulcsmondata a nyolc boldogság-

<sup>2</sup> DEMMER, K., *Die sittliche Persönlichkeit*, in *Moraltheologie im Dienst der Kirche* (szerk. Ducke, K.-H.), Benno Verlag, Leipzig 1992, 102–113.

<sup>3</sup> XVI. BENEDEK, *A közép újrafelfedezése*, Szent István Társulat, Budapest 2008, 89–91.

<sup>4</sup> LOHFINK, G., *Jesus von Nazaret*, Herder, Freiburg 2011, 309–313. Uő., *Wem gilt die Bergpredigt? Beiträge zu einer christlichen Ethik*, Herder, Freiburg 1988.

nak és az egész hegyi beszédnek. Ezt a tökéletességet nem racionális önerőből, erkölcsi erőfeszítésből, logikai következtetésből nyerjük, hanem Istenünk előzetes kegyelmi hozzáánk fordulásából. Ahogy Ő tökéletesen felénk fordult, úgy vagyunk képesek mi is Krisztusban tökéletesen Felé fordulni. Radikálisnak ebben kell lennünk, *ebben nincs kompromisszum*. Radikálisan ezt a meghívottságot, elhivatottságot kell megszimatoalnunk, ami olykor többre, olykor kevesebbre, olykor szokatlanra hív.

Ezek után nézzük meg a különböző teológiai megközelítések modelljeit.

## A PROTESTÁNS ETIKA VÁLASZA

A kompromisszum kérdését illetően egységes protestáns állásponttal nem találkozhatunk: a különböző konzekvenciák mögött különböző ontológiák húzódnak meg.

A háború utáni időszaktól egészen napjainkig hat Dietrich Bonhoeffer etikája,<sup>5</sup> amely nemcsak írásai magával ragadó erejének köszönhető, hanem a Hitler elleni küzdelmének és vértanúságának is. Bonhoeffer sorai mélyen megérintik az olvasót: tudja, hogy nem íróasztal-teológussal van dolga. Szavainak tétjük volt abban a kiélezett történelmi helyzetben és van ma is.

A kompromisszum problémájának körüljárásához megkülönbözteti az „utolsó” és az „utolsó előtti” viszonyát. Az „utolsó”, a végső és teljes tett a kegyelem: a bűnös megigazolása végső soron a kegyelem műve. Minden ember élete egyetlen történésbe van belevonva: a kegyelemből való megigazolásba. A nagy kérdés, hogy az „utolsó előtti” hogyan viszonyul az „utolsóhoz”. Vajon az „utolsó előtti” elutasítása nem egy jámbor önámítás, ami olcsó módon mindent Istenre bíz, vagy kifejezetten bűn részt venni az „utolsó előttiben”, esetleg nagyobb bűn semmit sem tenni, s a hangoztatott semlegeséggel a bűnnek teret adni?

A kettő viszonya szerinte két szélsőséges alakot vehet fel: a radikalizmust vagy a kompromisszumot. A radikális szemléletben az „utolsó” és az „utolsó előtti” teljes ellentétben áll egymással, minden utolsó előtti bűn. Nem számít, mit tesz az ember, a kegyelem utolsó szava szétőr minden ellenállást. Az „utolsó előttit” lerombolja az „utolsó”. A kompromisszum szemlélete szerint az „utolsó előtti” elválasztott az „utolsótól”, megvan a maga igazsága: az „utolsó előtti” nem egyszerűen semmibe veendő. Bár az „utolsó” a mindennapokon túl van, az „utolsó előttin” keresztül mégis tevékenyen hat. Bonhoeffer szerint mindkét szélsőségben van igazság és tévedés, valamint gyűlölet. A baj éppen az, hogy az egyik az „utolsót” abszolutizálja, a másik az „utolsó előtti” fennállót, így egymást véglegesen kizáró, gyűlölködő ellentétek lesznek. A radikalizmus gyűlöli az időt, a türelmet, az okosságot, a mértéket és a valóságot. A kompromisszum gyűlöli az örökkévalóságot, az abszolútot.

Bonhoeffer ereje éppen abban van, hogy a végletes világban is a *valóság egységét* keresi: a kereszténynek egyik végletbe sem kell esnie, hanem Krisztust kell követnie, aki-ben feloldóik az „utolsó” és az „utolsó előtti” ellentéte. A teológiai etika hivatása éppen az, hogy megvédje a hívőt a végletektől, a hamis abszolutizálásoktól, s óvja a valóság egységét. Ehhez Krisztus lesz a kulcs: az emberré válásban felismerjük Isten szeretetét a teremtménye iránt, a megfeszítésében Isten ítéletét minden testről, feltámadásában Isten akaratát egy új világ felé. Ezt a három pillért nem szabad egymás ellen kijátszani. A ki-

<sup>5</sup> BONHOEFFER, D., *Ethik*, München 1985, 136–139. HONECKER, M., *Einführung in die Theologische Ethik*, Berlin 1990.

zárólagosan a megtestesülésre építő etika olcsó kompromisszummá válna, a csak a keresztre építő etika radikalitásba esne, az egyedül a feltámadást hangsúlyozó etika pedig ábrándos, rajongó lenne. Bonhoeffer etikájának kulcsszava ezért az „alakítás” lett, de ez nem a náci mintát jelenti, hanem Krisztus „alakjába” való belebocsátkozást. Ő tesz a maga alakjához hasonlóvá (Gal 4,19). Ha Krisztusban találkozik az „utolsó” és az „utolsó előtti”, a világ valósága és Isten valósága, akkor a keresztyén élet részesülés Krisztusnak a világgal való találkozásából. *Bonhoeffer misztikus alapbelátása: nem csak mi egyesülünk Krisztus alakjával, hanem Ő is rajtunk keresztül alakítja a világot: azaz a ránk bízott „utolsó előtti” komolyan kell vennünk!*

Bonhoeffer etikájában a végletek és a gyűlölködés meghaladásával így kerül a krisztológiai alapon egységbe az „utolsó” és az „utolsó előtti”. Kijelenti: az „utolsó előtti” önmagában semmi, éppen az „utolsó” ad jelentést és jelentőséget az „utolsó előttinek”. Nem lerombolja, hanem ítéletet mond róla. Az „utolsó előtti” értéke, hivatása, célja éppen az „utolsóhoz” való viszonyában derül ki, ami Bonhoeffer szerint nem más, mint az út előkészítése. *Az „utolsó előtti” útkészítő az „utolsó” számára.* Bár az „utolsó előtti” nem tudja abszolút megakadályozni az „utolsó”-t, de képes jelentősen hátráltatni. Ebből következik egy nagyon fontos dolog: az „utolsó előtti” meg kell becsülni, ha akarjuk az „utolsó”-t. Az „utolsó előtti” önkényes lerombolása akadályozza az „utolsó”-t. Ha egy szűkséget szenvedőtől megtagadjuk a segítséget, még ha megakadályozni nem is tudjuk a kegyelemből való megigazulását, de a legkomolyabban hátráltatni tudjuk. Pl. az ige olyan hirdetése, a teológia olyan művelése, ami nem tesz meg mindent, hogy az befogadott lehessen, nem végzi el a maga előkészítő munkáját. Minden „utolsó előtti” dolga tehát az útkészítés – az élet minden területén.

A kegyelemre váró bűnös számára az *emberség és a jóság* jelenti az „utolsó előtti”-t. Az útkészítés nem merülhet ki csak egy belső érzületben, hanem konkrétan oda kell fordulni a nyomor felé. Van az emberi rabságnak, szegénységnek, hatalomnak, de éppúgy a gazdagságnak és tudásnak egy olyan nehézkedése, ami akadály Krisztus és kegyelme számára. Konkrétan az *emberség és a jóság* azok, amik előkészítik az Úr érkezését, ezeket kell nagyon óvni a világban, s majd ezeket teljesíti be az Érkező. Persze minden útkészítő tudja, hogy bármilyen metódussal is építjük az utat, igazából ez Krisztus útja hozzánk.

Bonhoeffer etikája így az *önmagában vett* kompromisszumot élesen elítéli: önmagában azt nem lehet abszolutizálni a kegyelem, az „utolsó” ellentétéként, nem lehet önmagában célként a kompromisszumra törekedni. Az „utolsó előtti” komolyan kell venni, olyan „utolsó előtti” tetteket kell tennünk, melyek nyitva maradnak az „utolsó” számára, készítik számára az utat. Ehhez bátorságra van szükség, helytállásra az itt és mostban, felfrálására a nem tökéletes tetteknek is. Hermann Ringeling<sup>6</sup> szerint Bonhoeffer koncepciójában az elfogadható kompromisszum nem csak e világhoz tartozik, hanem eszkatológiai jelentősége van: irányt, értéket, útkészítő karaktert a végső beteljesedésből nyer. Jürgen Moltmann<sup>7</sup> szerint Bonhoeffer etikájának éppen az a lényege, hogy felrazza az „utolsó előtti” komolyan nem vevő keresztyényeket, akik semmit nem tesznek a jogtalanságok ellen, mindent csak az „utolsó”-tól várnak el.

Karl Barth<sup>8</sup> teológiájában Krisztus uralmáé minden, Isten közvetlenül cselekszik a történelemben, s ez független az ember véges, kompromisszumos, ellentmondásos tettei-

<sup>6</sup> RINGELING, H., *Christliche Ethik im Dialog*, (Studein zur theologischen Ethik 32), Herder, Freiburg–Wien 1991, 85–86.

<sup>7</sup> MOLTSMANN, J., *Új életstílus*, Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Budapest 1994, 30–32.

<sup>8</sup> BARTH, K., *Kirchliche Dogmatik II/2*, Zollikon, Zürich 1948, 628–632.

től. Mindig Isten a történelem egyetlen alanya, az ember dolga csak a követés. Maga Isten kezekedik a törvények meggarthatóságáról is, a kereszténynek szabad hinni abban, hogy az ő dolga „csak” a törvények megtartása, a világ is le van fegyverezve, a világ nem az ördög birodalma, hanem Krisztus országa alatt áll. *A hívő dolga tehát a parancs kompromisszummentes megtartása abban a bizalomban, hogy Isten jó parancsokat ad, és Ő a következők-történelem Ura. A kompromisszum témája így tárgyaltan.* Egyedi esetben mégis előfordulhat gyakorlati kompromisszum, de ez nem engedmény, hanem konkrét-individuális parancs az egyénre szabva. Igazából nem is kompromisszumoról van szó, hanem pneumatológiáról:<sup>9</sup> a cselekvő egyénnek (és közösségnek) a Lélek segítségével derül ki a konkrét teendő.

Ezzel szemben Ernst Troeltsch<sup>10</sup> szisztémájában kulcsjelentősége van a kompromisszumnak. Szerinte az evangélium ethosza egy ideál, aminek teljes megvalósításához új világra van szükség, kompromisszumok szükségszerűen kellenek. *A keresztény ethosz valójában mindig a jobb kompromisszumoknak az új keresése, s valójában örök harc a kompromisszumok ellen.* A lemaradás oka nem csak a személy és a világ bűnbeesettsége, hanem egyáltalán teremtettsége, ontológiai helyzete: történelmi teremtmény, aki az örökkévaló felé tart.<sup>11</sup>

Míg Barth és Troeltsch teológiájában a világ elsősorban a kegyelem helye, s csak másodsorban fordulhat elő kompromisszum, csak másodsorban kell illeszkedni a világhoz, addig Helmut Thielicke<sup>12</sup> teológiájában a világ elsősorban a bűn helye. A világ a bűnös ember világa, ezért minden tette eleve kompromisszum. Tetteink sohasem igazak, mindig lemaradnak az isteni igénytől, s mindig e világ bűnös törvényszerűségei között keresik az elérhető. *A hegyi beszéd radikalitása és evilág bűnös realitása között a hidat a kompromisszum jelenti.* Ebből a hídverésből nyer egy relatív teológiai legitimitációt a kompromisszum – bár azért mindig bűnös marad. Így a kompromisszum szimpla igenlése nem elfogadott. Nem lehet egyszerűen azt mondani, hogy a morális „kell”-t (*sollen*) behatárolja a „lehetőség-képesség” (*können*), nem lehet egyszerűen a parancsok igényességi szintjét leszállítani a világ viszonyai miatt. A keresztény etika nem lehet egyszerűen „reális etika”, ami alkalmazkodik a világ törvényszerűségeihez, mert akkor sohasem tudná jobbítani a világot. A protestáns teológia szereti Kant fordított érvelését: „Meg tudod tenni, hiszen kell!” – ahol a „kell” (*sollen*) az első, s ehhez tudja az ember a maga és a világ „képességeit” (*können*) jobbítani. Ugyanakkor a keresztény is ebben a világban él, s meghasítottan veszi tudomásul, hogy a hegyi beszéd radikális követelményeit nem tudja önerőből megvalósítani: nekem kell, de nem vagyok rá képes. Az ember ráutalt a kegyelemre, s ráutalt a kompromisszumra, s tudatosítania kell ezt a meghasítottaságot: az ember a teljességre meghívott, de a világ nem engedi a kompromisszummentes cselekvést. Thielicke teológiája szerint *a világban nem lehet kikerülni a kompromisszumot, az ember sohasem áll tisztán Istene előtt.* De azt is tudnia kell, hogy őt semmilyen meghasítottaság és kompromisszum nem tartja rabságban, nem szakíthatja el Isten szeretetétől. Az evangélium ezen vigasza ad neki erőt, óvja a hamis illúzióktól, a túl sima megoldások önelégültségétől, a világgal való csalóka békétől. Thielicke szerint a kompromisszum valójában a vám, amit

<sup>9</sup> Izgalmas rezonancia ez a katolikus moráleteológián belüli „egzisztenciális etikával”. Vö. RAHNER, K., *Über die Frage einer formalen Existenzethik*, in *Schriften zur Theologie*, II. 227–246; BÖCKLE, F., *Existenzethik*, in *LThK* (1986, III), 1301–1304.

<sup>10</sup> TROELTSCH, E., *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Scientia Verlag, Aalen 1965, 479.

<sup>11</sup> TROELTSCH, E., *Grundprobleme der Ethik*, in, Uö. *Gesammelte Schriften*, Mohr, Tübingen 1913, II, 665.

<sup>12</sup> THIELICKE, H., *Theologische Ethik*, Mohr, Tübingen 1986, II/1, 68–213.

meg kell fizetni a bűnbe esett világból az igazság felé való utazásunkkor. A kompromisszum tehát mindig bűnös: de nem csak az individuuum személyes bűne, hanem a világ strukturális bűne is, ami megkérdésünk nélkül nyomja a vállunkat. Ezzel kritizálja a katolikus morálteológusokat, akik szerinte mintha elmosnák ezt a kompromisszum miatti mindig bűnösséget, s könnyen találnak öngazolást. Mintha a katolikus teológusok nem vennék komolyan a világ bűnös szövevényeit, s személy egyedi hozzájárulását a strukturális bűn kiépítéséhez és fenntartásához, az abszolút parancsot mintha túl magabiztosan fordítanák aprópénzre a kazuisztikában, mintha túl kiszámíthatónak tartanák a tettek következményeit, s természetesnek tartanák a kompromisszumot. Ugyanakkor maga Thielicke is ismeri a kegyelem alkalmazkodását. Roppant izgalmas, amikor a kompromisszum teológiai igazolhatóságáról beszél: *a kompromisszumot lehet úgy is szemlélni, mint ami az isteni kegyelem alászállásának alkalmazkodása*. Egy dialektikus analógiáról beszél, ahol a fő hangsúly nem az emberi bűnösségen, a világ ellenállásán van, hanem az isteni irgalmon. Már a törvényben is látjuk, hogy az irgalomnak van egy iránya főntről: Isten türelmes. Ez az irgalom folytatódik az evangéliumban is, ahol minden engedmény, kompromisszum nem önmagában áll fenn, hanem csakis Isten irgalmából elfogadható.

Ringeling<sup>13</sup> svájci teológus nem csak a protestáns teológia örököse, hanem a katolikus etika jó ismerője is. Az ő szisztemájában az *etikai kompromisszum az ideiglenesség jegyét viseli, ami e világból a jövőre irányul*. A kompromisszumban többféle ideiglenesség van jelen: 1. Ideiglenesek a határok, hiszen a jót csak olyan mértékben lehet megvalósítani, ahogy az ideiglenesen lehetséges. Ezek a határok lehetnek politikai, szociális, de természetes, kulturális, személyes jellegűek is. 2. A kompromisszumban jelen van egy javító szándék, ami kritériumát a végcéltól, a legmagasabb jóból, Isten országából nyeri. Az ideiglenesség itt azt jelenti, hogy egyre jobban közeledünk Őhozá, s ennek gyümölcsseit egyre jobban belevisszük a világi életbe. 3. Az emberi megismerés behatárolt a tér és idő miatt, s ezt az egyházaknak is tudomásul kell venniük. Az ideiglenesség itt azt jelenti: az egyházak etikájának is meg kell engedni a kritikus interpretációs-lehetőségeket. Ringeling *öv egyetlen út abszolutizálásától, egy elért tudásszint önelégültségétől*. Az ideiglenesség fogalma ekkor megfelel a „nyitott rend” fogalmának, ami „hátrafelé” meghúz kemény határokat, de „előrefelé” nyitott az egyre jobbra.

Az ideiglenességben (eszkatológiai feszültségben) lévő ember helyzetének elmélyítésében segít a két alapvető pólus pozicionálása: egyrészt ez a világ elmúlik (1Kor 7,31), másrészt Isten Országá már Krisztussal elérkezett. Ringeling hangsúlyozza: itt nem két egyenrangú pólus van, hanem az egyik az abszolút, Isten Országá. A „még a világban élő”, de „már megváltott, meghívott” embernek nem egyformán kell a két pólust figyelembe venni a cselekvése megtervezésénél. A hegyi beszéd radikalitása ennek az új országnak a teljességét hirdeti meg, s ezen teljesség felé való orientálódásban nem lehet kompromisszum! Jézus provokáló képei ezen orientálódás kompromisszumot nem tűrő súlyosságáról szólnak, s egyben állandó felhívások minden elért szint meghaladására, ha úgy tetszik: minden elért kompromisszum feljavítására. Ha felragyog az abszolút, akkor az meghívóan-provokálóan bíztat minden ideiglenes határ átlépésre. *Amiben nincs kompromisszum: az irányban (Isten Országá felé), és abban a nyugtalanságban, hogy a kompromisszumok legyenek egyre jobbak, a szeretet által jobbítanunk kell a személyeket és a szituációkat, az embereket és a struktúrákat*.

Mindebből következik egy *eljárás mód*: konkrétan hogyan is közeledjünk a kompromisszumhoz. Ringeling az „erősek-gyöngék” viszonyának mintáját tartja a járható út-

<sup>13</sup> RINGELING, H., *Christliche Ethik im Dialog*, 97–107.

nak, ahol pl. étkezési szokásokban az erősek kompromisszumszerűen tekintettel vannak a gyöngékre. A gyöngék nem hitükben gyöngék, hanem óvatosak, hűségesek a tradícióhoz, a leírt törvényhez. Persze épp attól gyöngék, hogy erősek vannak és ők nevezik gyöngének a másikat. Az eljárás kiindulópontja egy dogmatikai ítélet. Ez az apostoltól ered, aki szerint a keresztények minden csoportja-típusa krisztusi: meg vannak keresztelve és megvallják Jézus Krisztust Uruknek. *Az első az egység hatékony megerősítése, ami megelőzi a gyakorlatias életformát.* Az életformákban különbözőket nem szűkkeblően elhatárolja, hanem nagyvonalúan a közösségbe integrálja. A gyöngék előbb legyenek erősek a közösségben-egységben, s majd onnan fog kiáradni az életformában való egység is. Ha közösségben vannak az erősekkel, akkor indulnak el a megismerésben való növekedésben, ismereteik szélesítésében és gyakorlati életvitelükre való alkalmazásban. Az első lépés tehát egy ítélet, ami mindenki fölé rendelt kötelező hit-érték, s majd ezt kell konkretizálni a mindennapok felé. Ez a kötelező, mindenki fölötti hit-érték származhat apostoltól, konszenzusból, eljárásmodból, ami majd a résztvevők mindenféle kompromisszumainak irányt és határt ad. *Az erősek célja az, hogy a gyengéket a lényeges kérdésekben és a közösségben megerősítsék, s ezért mernek a gyakorlati életvitelben engedményeket tenni* (pl. étkezési és fátyolviselési szokások). Ha Isten országa éppen nem az evés-ivásban áll fenn, hanem igazságban, békében, örömben, a Lélek által (Róm 14,17), akkor ez máris kitűzi, hogy hol van helye a kompromisszumnak, és hol nincs. Így Pál kész a kompromisszumra olyan másodlagos területeken, amin az alapkötélékeket szétszakító hitvita lobbanhatna lánggra. Ezeknek nincs dogmatikai súlyuk a Krisztus által ajándékozott szabadság fényében, az ember megtarthatja ezeket így is, meg úgy is. Az erősek éppen a hit erőssége, egysége miatt kötnek kompromisszumot az életformák bizonyos sajátosságaival, engednek a gyengéknek egy nekik fontos területen, ám eközben az evangéliumba vetett hiten dolgoznak. Fontos a módszer: *a gyöngé gondolkodjon és fejlődjön velünk, ne tőlünk külön.* Az erősek veszik a fáradságos vita és tanítás munkáját, nem széttárt kézzel várják a gyengéket: „gyertek, ha majd eljutottatok a magasabb ismeretre...” Persze ehhez a gyengéknek el kell ismerniük az erősek tekintélyét, s el kell ismerniük a számukra fontosnak tűnő kérdés másodrangúságát. Ringeling Bonhoeffer szellemében mondja: „A kompromisszum itt *előkészületet* jelent az elérkező kegyelemnek, az a célja, hogy a keresztény szabadság útjában álló akadályt a hitben gyöngék számára nyitva tartsák, és azt az evangélium meggyőző erejére, felépítő-nevelő erejére bízzák.”<sup>14</sup>

A cél az, hogy keresztényként és egységben éjünk, s ehhez fontos az előzékenység, ami elősegíti az érést. Ringeling kiemeli: *a kompromisszum nem egyszerűen alulkinálja-leengedi a szabadság etikájának nivóját, hanem azért mer engedni, hogy a fejlődésre szoruló és fejlődésre képes morált egyre följebb húzzuk a nagyobb igazság felé.* Ez a szempont alapvetően fontos, mert arra hívja fel a figyelmet, hogy az etikai kompromisszumot inkább az adott erkölcsiség magasabb állapota felé illesszük, s ez fogja jelenteni a „fölfelé való apellálást”, a nagyobb igazság felé (Mt 5,20). Ezen módszer szerint *az etikai kompromisszumnak a lehetséges alternatívák közül mindig azt kell kiválasztani, ami a nagyobb igazsághoz illeszkedik és magasabb etikai nivót mozdít elő.* Az ideiglenesen megváltoztathatatlan egyenlőtlenségeket is (pl. nők, rabszolgák) folyamatosan fel kell emelni, meg kell szüntetni, ha kedvezőbb körülmények adódnak. Ez azt is jelenheti, hogy az etikai kompromisszumok kivételei is jelenthetik az etikai fejlődés kezdetét, ami jobb etikai megoldásokhoz vezethet.

<sup>14</sup> RINGELING, H., *Christliche Ethik im Dialog*, 103.



## A KATOLIKUS TEOLÓGUSOK MEGOLDÁSA: SZISZTEMATIKUS SEGÍTSÉG A MÉRLEGELÉSRE KÉPES NAGYKORÚ CSELEKVŐNEK

A katolikus teológia alapvetően azzal akar segíteni a kompromisszumos helyzet elé állított személynek, hogy *szisztematikus segítséget* nyújt a mérlegeléshez. A lelkiismeret és az erkölcsi ész kiművelést tartja célnak, hogy aztán majd ő nagykorúan, egyedül is tudjon dönteni, azaz képzetten, kiművelten kerüljön bele a kompromisszumos helyzetbe – ha már nem tudja kikerülni, s helyt kell állni benne.

Klaus Demmer fundamentális morálteológiája hosszú távú hatással van a katolikus és az európai etikai gondolkodásra, mert gondolkodása igényesen kidolgozott és rendszere nyitott a fejlődésre, alkalmas más szisztémákkal való kapcsolódásra. Demmer krisztálytisztán mindig az alaphelyzetet tisztázza:

- Először is az erkölcsi cselekvés nem légüres térben valósul meg, hanem alávetett mindazon feltételeknek, melyek az ember *komplex behatároltságából* erednek. Ebből első a tér-időbe való behatároltság: az ember nem az absztrakt nulla ponton dönt, hanem döntése eldöntés, választása kiválasztás az alternatívákból. A tér-idő végessége megkövetel egy stratégiát: mindig minden nem lehetséges, azaz a stratégia éppen alázat kérdése. A szeretet nem utilitarizmusból, hanem éppen alázatból akarjon stratégikus lenni. A másik fő határunk a konkupiszcencia, ami mara-  
dandóan zavarja az ember szabad és tudatos döntését. Ezek a határok képesek intézményesen is megszilárdulni, létrehozva a struktúrák szövvényeit. Az ember ilyen behatároltsága olyan, mint egy negatív egzisztenciál: alapvetően jellemzi, és nem vonhatja ki magát alóla. A szabadságtörténetnek létezik egy olyan bonyodalomtörténete, amelyből nem lehet kikapulni. A teológusok (katolikus és protestáns is) hangsúlyozzák: az ember behatároltsága nemcsak a bűnből és a konkupiszcenciából ered, hanem teremtménységéből is. Nem egyszerűen eleve bűnös minden kompromisszum, hanem teremtménységünk következménye is. Persze nagyon finom megkülönböztetés kell ahhoz, hogy a kontigenciát és a konkupiszcenciát külön tartsuk, hiszen ezek mélyen összefonódnak és erősítik egymást. Bármilyen megigazulástant állít is az ember, ezen fájdalmas tapasztalat mellett nem lehet elmenni. Demmer igazat ad a protestánsoknak: valahogy mindig bűnösök is vagyunk, marad bűnösségünk a legjobb mérlegeléssel kikövetkeztetett döntéseinkben is, a drámaiságot nem szabad a szillogizmussal elvenni.
- Az alaphelyzethez tartozik az is, hogy minden morális döntés „vegyes”, azaz benne vannak az örök princípiumok és a teremtés-személy-történelem nyersanyaga, valamint minden döntés belefelezül az eszkatológiai „már igen” és „még nem” iránnyal rendelkező dinamikájába. A morálteológiában pont ezért nincsenek dogmák, hiszen az örök princípiumok dogmatikusan rögzíthetők, de amint keverednek a teremtés-történelem-személy nyersanyagával, a morális ítéletek máris magukba foglalják a nyersanyag mulandóságát, változékonyságát is. Demmer ezt a témát egyik művében a „Döntés szemközt a történelmi Krisztussal” c. fejezetben tárgyalja, hangsúlyozva a történelmi dimenzió jelentőségét.<sup>15</sup>

A kompromisszum teológiai tárgyalása a levegőben lóg a megfelelő ismeretelméleti alapok nélkül. A neotomizmus, a transzcendentális módszer és a hermeneutika alapszabálya

<sup>15</sup> DEMMER, K., *Die Lebensentscheidung*, Schönigh, München 1974, 57–72.

szerint előbb van egy mély belátásunk az összvalóságra vonatkozóan, amelyet az ész hermeneutikus lépésekben tár fel, konkrét igazságokra lebontva. A kompromisszum teológiai-ismeretelméleti helye az isteneszme és a konkrét történelmi valóság viszonyában van.<sup>16</sup> A megismerés mély belátással találkozik Istennel, a belátás mintegy az összvalóság mély megértése, amit az ész a történelemben folyamatosan tematizál. A konkrét megismerés nem más, mint folyamatos előrehaladás a belátásban. Az elméleti ész Istent állandóan kutatja, de igazából sohasem merítheti ki – *ugyanaz történi a gyakorlati ész síkján: az erkölcsi cselekvés vonzódik a teljesség felé, de azt sohasem merítheti ki. A személy az Istenhez való relációjában már eléri Őt, találkozik Vele, s ezt igyekszik az életvitelére is lefordítani, a kapcsolatot teljesebben megélni – de ez a folyamat is lezáratlan marad, amint az intellektuális megismerés is. Minél mélyebb az Istennel való kapcsolat, találkozás, annál nyomasztóbb a lemaradás. A szentek ezért hangoztatták állandó lemaradásukat, bűnösségüket. Húsvét óta azonban a kompromisszumra kész ember ebbe a lezáratlan folyamatba nem a rezignáltság „úgyis mindegy” ízével bocsátja bele magát, hanem a progresszív meghaladás reményével. Így a kompromisszumnak akkor van legitimitása, ha a gyöngé kompromisszumokat egyre jobbak váltják fel, ha rögzítik a már elért szintet (ami mögé már nem akar az ember visszaesni), de egyben nyitottak a további fejlődésre. Ilyen értelemben nem kell mindenről azonnal kompromisszumot kötni, vannak témák (pl. ökumenikus kérdések), melyeket nyitva hagyva közelebb vagyunk az igazsághoz, mint egy olcsó kompromisszumos látszatzmeggoldással.*

A kompromisszum témáját összevetve a hegyi beszéddel Demmer megállapítja: *a felelős kompromisszum nem korlátozza az evangélium radikalitását, inkább láthatóvá teszi.*<sup>17</sup> Az elért morális standardok nem örökéletűek, állandó kérdésnek vannak kitéve a hegyi beszéd provokálása felől. Így moráleteológusnak lenni nem egy békés evezetés az örök igazságok békés taván... A hegyi beszéd csúcstüzenete olyan hatástörténetet indít el, ami megoldozza ezen világ szövevényeit, konfliktusos helyzeteket. A keresztény hívő felszabadítva a nagyobb igazságra már nem rabja e világ gondolkodásmódjának, tágabb és újabb horizontjában új alternatívákat fedez fel, azaz képes az egyre jobb kompromisszummal egyre jobb cselekvésre. A hívő ember vállalja a felelősséget a szövevényekben is: ha kell, aktív cselekvőként, ha kell, elszenvedőként. Van egy belső, neki ajándékozott szabadsága, s ezt igyekszik a cselekvés, a történelem szintjére is egyre jobban átültetni. Az evangélium radikalitása a cselekvésemélet síkján ebben a kérlelhetetlen jobbító meghívásban van. A hívő ezért óvatosan tapogatózik előbbre, van türelme a kis lépések hatékonyságához, húsvét óta van lerombolhatatlan reménye.

Persze a hívő tudja azt is: bármilyen jól igyekszik cselekedni, tetteit kísérik maradék árnyékok, erőfeszítései ellenére is hozzájárul a sorsszerűség, az ördögi körök megerősítéséhez. Sohasem áll teljes büntelenségben mások, a társadalom, a történelem és Isten előtt. Figyelnünk kell azonban *a katolikus és a protestáns bűnfogalom különbségére és egymást kiegészítésére.* A katolikus morál az aktív tettet helyezi első helyre, aminek következménye lesz a struktúrában megjelenő bűn. A felszabadítás teológiája ellen úgy érvelt a Tanítóhivatal, hogy alapvetőbben a személyes bűn ellen kell küzdeni, s majd abból ered a struktúrák feljavulása.<sup>18</sup> Demmer éles figyelemmel hangsúlyozza: nem szabad eltekinteni

<sup>16</sup> Az egész habitációjára erről szól: DEMMER, K., *Sein und Gebot. Die Bedeutsamkeit des transzendentalphilosophischen Denkansatzes in der Scholastik der Gegenwart für den formalen Aufriss der Fundamentalmoral*, Schöningh, München 1971.

<sup>17</sup> DEMMER, K., *Fundamentale Theologie des Ethischen* 50–61.

<sup>18</sup> HITTANI KONGREGÁCIÓ, „*Libertatis nuntius*” – a felszabadítás teológiájáról, in AAS 76 (1984), 876–909.

attól, hogy ez a felfogás is absztrakcióból indul ki, ugyanis nem vegytisztán indulunk a zéró pontról, s majd hozzuk létre másodlagosként a strukturális bűnt, hanem a bűn által megzavart belső (konkupiszcencia) és a bűnt továbbhullámoztató külső (strukturális bűn) hátterektől érintve indul a személy döntésre. A protestáns bűnfelfogás jobban hangsúlyozza a „maradandó bűnbe-bonyolódottságot, bűnbe-kötöttséget”, s a kompromisszumban „felelős bűnfelvállalásról” beszél, éppen az isteni irgalom reményében. A katolikus teológiának valóban jobban figyelembe kell venni a strukturális bűnt, talán sok minden máshogy alakult volna a történelemben, a gazdasági életben, a pénzvilágban, ha nem csak a személyes bűn, hanem a strukturális bűnszövevény ellen is komolyabban fellépett volna az elmúlt évszázadokban a tanítóhivatal.<sup>19</sup> Persze a protestáns bűnfogalom sem teljes: valahogy extrinszecistának tűnik a megváltás, mintha az isteni kegyelem kívülről lépne oda a bűnben vergődő világunkhoz, mintha a húsvét belülről nem indított volna el egy struktúrákat és személyeket is megváltó történelmi folyamatot. Demmer megfontolandónak tartja a protestánsok által hangsúlyozott maradandó bűnösségünket dogmatikai, szentségtani, s főleg etikai, cselekvéseméleti szempontból is, ugyanakkor óv a bűnösség túlhangsúlyozásától: a bűn kikerülhetetlensége pont odavezet, hogy a bűnt bagatellizálják. A kikerülhetetlen bűn már többé nem az.<sup>20</sup> Mi értelme lenne akkor az erkölcsi erőfeszítésnek?

Ebben a helyzetünkben Demmer „kegyelemből való megigazulás” tanára emlékeztet.<sup>21</sup> A kompromisszumba olykor nem vinne bele az önbecsülésünk, hiszen kényszerítve érezzük magunkat; máskor kishitűségnek tartanánk, ha nem bíznánk mindent a kegyelemre; esetleg az eszünk tartózkodna, mert racionális számítással pontosan nem látjuk át a következményeket; olykor a lelkiismeretünknek fáj a valamilyen szinten való bűnrészesség; nem feledhetjük a társadalmi nyomást, elvárást, kritikát, akik a keresztényektől másféle hozzáállást várnának el. A „kegyelemből való megigazulás tana” keményen szembeesít azzal: vajon nem önmegváltók akarunk lenni? Vajon nem hisszük gögösen, hogy minden rajtunk múlik? Demmer arra biztat, hogy fordítsuk le a kegyelemtant az antropológiára, s akkor az azt jelenti: a kegyelemben való hit megszabadít az önmegváltás nyílt vagy rejtett vágyától. A negatív teológia megjelenik a cselekvéseméletben is: merni kell úgy is cselekedni, hogy nem mindent látunk át, nem minden részletért tudunk száz százalékosan felelősek lenni. Ha Isten megismerése felé úton vagyunk, ha lehet Őt szeretni úgy is, hogy mindent pontosan nem tudunk – akkor ennek van következménye a cselekvésre is: lehet úgy bizalommal cselekedni, hogy mindent nem látunk át. Az intellektuális becsületesség nem követelhet meg abszolút biztosságokat, mert akkor olyanok lennénk, mint a gólya fél lábbon: állandóan mérlegelnénk, és sohasem döntenénk. *A cselekvés síkján a „lelki szegénység” ezt az önfelejtést és Istenben való bizalmat is jelenti – kompromisszumos helyzetben is.* Demmer arról beszél, hogy marad bizonytalanság a tette, a következményre, végső soron az isteni ítéletre vonatkozóan is. Ezt nevezi ő a „kereszt pecsétjének” a morális tetten, amit húsvét óta merünk bizalommal felvállalni.<sup>22</sup> Ismét izgalmas utalni a protestáns hangra: az ember nem csak alanya a történelemnek, hanem elszenvedője is, a fő cselekvő a történelemben, a fő alany maga Isten – ezt különösen a munkamániásoknak és az aggályosoknak érdemes felidézni.

<sup>19</sup> Az utóbbi években nem véletlen az a sok szociális enciklika, a társadalmi tanítás felértékelése, a politikusokhoz és vezetőkhez szóló sok pápai megnyilatkozás.

<sup>20</sup> DEMMER, K., *Entscheidung und Kompromiss*, in *Gregorianum* 53 (1972), 323–351.

<sup>21</sup> DEMMER, K., *Fundamentale Theologie des Ethischen*, 283–284.

<sup>22</sup> DEMMER, K., *Die Lebensentscheidung*, 184–199.

A konkrét segítségnyújtás a nyugati egyházban nyugatias: a segítségnyújtás azt jelenti, hogy érleljük nagykorúvá, felvilágosulttá a cselekvő személyt, aki majd a maga átháríthatatlan szituációjában képes egyedül is mérlegelni és ha kell, felelősen kompromisszumot kötni. A *bonyolult helyzetre az egyén kiművelése a válasz*, ne „ma született báránként” csöppenjen a szövevényes kompromisszumos helyzetbe. Az egyház morálteológiája ad olyan eszközöket, melyek segítségével a gyakorlati ész a lehető legbecsületesebb megoldást képes megtalálni. Így oltalmat nyer attól, hogy improvizáljon, féljen, önkényesen döntsön, de ne is maradjon magára a döntésben.

Felléphet olyan szövevényes helyzet, amelyet pillanatnyilag nem lehet abszolút jól megoldani, ám mégis cselekedni kell, a cselekvést nem lehet elhalasztani, hiszen az ember a szituáció ura, és nem áldozata akar lenni. Az egyéni lelkiismeretet, ha a nulláról kellene megismerni önmagát, az erkölcsi törvényeket, a cselekvésméletet és a világ komplexitását is, akkor túlkövetelnénk, magára hagynánk. A tradíció az egyéni lelkiismeretet *segíteni* akarja, ezért alakultak ki a morálszisztémák, szabályok, modellek. Ezekben sok tapasztalat és belátás sűrűsödik össze, sok tudás és mérlegelési mód kincsesháza. Az egyént nem megkötni, hanem éppen tehermentesíteni akarják: amire sokan a múltban rájöttek gondolkodással vagy éppen könnyekkel, szellemi erőfeszítéssel, sőt, vérrel – azt mind összesűrítve élénk tárják ezek a segítségek. Ami sok életen át bevált, azt megilleti az igazság vélelme, vakmerőség lenne a múlt minden kincsét nélkülözni. Az előny félreismerhetetlen: az egyén nincs magára hagyva, de a végső mérlegelés mégiscsak kintüntetetten az övé. A morálteológiai tradíció a morálszisztémákban, reflex princípiumokban segítséget nyújt: ez megóv a túlzott reflexiótól, ami minden döntést megbénít. Lehet olyan helyzet, ahol jobb cselekedni, mint semmit sem tenni. Az egyszerűsítés a jelszó: a komplex zürzavaros helyzetre ráhúzunk egy értelmező perspektívát, hogy jobban lássuk a lényegét.

A kompromisszum nem bűnös lepaktálás – azaz *nem történhet kritériumok nélkül*. Nem lehet kompromisszumot kötni gyávaságból, félelemből, kényelemből, opportunisták megalkuvásból, intuícióból. Abban igazuk van a protestánsoknak, hogy nem lehet eleve a kompromisszum szemüvegével, mintegy „politikus módon” közeledni a bonyolult helyzetekhez. Ha eleve berendezkedünk a kompromisszumra, akkor könnyen az engedményből is engedünk, akkor éppen a reménytelenséget visszük bele a helyzetbe. Aki otthonosan befészkel magát a kompromisszumban való gondolkodásba, az könnyen elfeledkezik önmaga és a világ mélységéről, szisztémákhoz ragaszkodik és szisztémákkal vitatkozik – s elmegy legjobb önmaga, lehetőségei mellett.

A katolikus morálteológia a következő mérlegelési segítségeket kínálja az erkölcsileg felelős kompromisszum megtalálásához:

### 1. Morálszisztémák<sup>23</sup>

A morálszisztémák a kötelességek ütközésénél mérlegelési módot jelentenek: a *tutorizmus szerint* minél értékeesebb valami, annál inkább kétes esetben a biztosabb megoldást kell választani. Ennek szélsőségei a *rigorizmus*, szélsőséges aggályosság, és a *laxizmus*, ami mindig a könnyebb utat keresi – mindkettőt elítélte az Egyház. Főleg Ligouri Szent Al-

<sup>23</sup> KOPECKÝ, F., art. *Moralsysteme*, in *Neues Lexikon der Christlichen Moral* (szerk. Rotter, H.–Virt, G.), Tyrolia, Innsbruck–Wien 1990, 516–552.

fonznak köszönhetően a mértékadó mérlegelési szisztéma a *probabilizmus* lett: nem lehet mindig megkövetelni az abszolút biztosságot, követhetjük a valószínűbbet. A komplexitás redukálását akarta a túlbujánzó törvényekkel szemben, egy véget nem érő reflexió bénaságának véget kellett vetni.

## 2. Reflex princípiumok

A reflex princípiumok okossági szabályok, melyek azt mutatják, *hol van a kisebb kár, hol van az erősebb jog, a valószínűség melyik oldalon áll*. Pl. kétes esetben a vádlottat megilleti az ártatlanság vétele, kétes esetben a jelen kötelességeket meg kell tartani a biztos ítéletig stb. Minden reflex princípiumban látjuk: a *stabilitásra törekszenek a vak improvizálással szemben, s kerülni akarják a vég nélküli vádaskodást, bizonytalanságot*.

## 3. Kazuisztika

A kazuisztika az *erkölcsi belátás laboratóriuma, gyakorlóterepe*: különböző morális eseteket (*casus*) vesznek elő, s annak körüljárásával keresik a megoldást. Fejleszti az erkölcsi ítélőképességet, a lelkiismeret látását, az erkölcsi ész tanácsadó szerepét. Az erkölcsi cselekvés ugyanis tanulható: ezek a kázusok olyanok, mint a szemléltető példák, segítenek alkalmazni az elveket. Az élet sűrűségét összevetik az erkölcsi princípiumokkal. Valójában hivatnak az absztrakt normák és az élet súlyossága között. Az alkalmazás tudományán túl a kazuisztika azt is megmutatja: ésszerűen mi várható el, *lehetetlent ugyanis Isten sem vár el*. De olykor üdvös nyugtalanságot, noszogatót is rejt: vajon valóban megtettem mindent?<sup>24</sup>

## 4. Ordo caritatis

A szeretet parancsa általánosan igaz, de nem szabad feledni a történelmi határainkat. A szeretet ne legyen rajongó, hanem vegye komolyan a történelmi beágyazottságát. Az erkölcsi felelősség gyakorlása bezárt a tér-idő határaiba. *Az ordo caritatis (szeretet rendje) elve azt keresi, hogy a szubjektivizmus vagy az önkényes improvizáció helyett hogyan uraljuk a kötelességek ütközését*. Így a szeretetkapcsolatokban is van sorrendiség: *minél szorosabb egy szeretetkapcsolat, annál inkább felelősek vagyunk érte*. A saját gyermekem neveléséért inkább vagyok felelős, mint a villamoson látott gyermekekért. A javak tekintetében a *javak hierarchiájáról* beszélünk. Nem minden egyformán fontos. A javakat is sürgősségük és rangjuk szerint sorrendbe kell állítani: meg kell állnunk elsősegélyt nyújtani, még ha sietünk is, mert a másik élete és halálveszélye sürgetőbb, mint a mi pontos megérkezésünk. A *rászorultság elve* nagyon fontos, ha behatároltak a lehetőségeink: kívánatos az osztályozás, hogy ki mennyire rászorult, milyen sürgős neki segíteni. A *hosszú távú hatást* mérlegelve emlékezetben kell tartani: a jobb jövő a jobb jelenben készül elő. Vezérelv az is, hogy általában a jó felépítése előtt a *kárt be kell határolni*. Mindenkori alapszabály, hogy a nagyobb javakat nem szabad olcsón feláldozni kisebb javakért. A *cselekvés felelőssége* is megosztott: akinek nagyobb beosztása, hatalma, lehetősége van, az inkább köteles cselekedni.

<sup>24</sup> DEMMER, K., *Erwägungen über Segen der Kasuistik*, in *Gregorianum* 63 (1982), 133–140.

A „menthető mentésének elve” (régén „kisebb rossz” elvének neveztük) elve csak *ultima ratio* lehet: az embernek már az előszobában tudnia kell úgy manőverezni, hogy ne jusson zsákutcákba, ahol csak rossz választása lehet. Nincs tehát „elkerülhetetlen bűn”, ez önellentmondás lenne, hiszen a bűn csak akkor jön létre, ha szabadon választottam. Persze lehet olyan szituáció, ahol nem rajtam múlott a zsákutcába valóbefordulás (betegség, terrorizmus): az ilyen dilemmaszituációkban a tradíció szerint szükségselepe a menthető mentése (a tévesen nevezett „kisebb rossz”). Az erkölcsileg felelős kompromisszum megragadja az itt és most értelmesebb lehetőséget.<sup>25</sup> Ha nem lehet halogatni a döntést, ha rosszabb a semmittevés a cselekvésnél, akkor abba az útba kell belevágni, ami a cselekvő számára itt és most a kisebb rossznak tűnik.<sup>26</sup> Így nem erkölcsi rosszról van szó, hiszen nem szabadon akartam ezt a rosszat, hanem a menthető mentéséről. Az ember ilyenkor nem egy „kisebb erkölcsi rosszat” választ, hanem azt legfeljebb eltűri, megengedi a menthető nagyobb jóért. Az erkölcsi rossz (bármilyen kicsi is) az rossz, sohasem lehet szabad választás tárgya.

### 5. Cselekvés kettős hatással

A tettnek sokféle hatása van, és az erkölcsi személyiség a legfontosabb hatásokra figyelni akar, bár minden hatást a legjobb akarattal sem lehet felmérni és kontrollálni. A kettős hatású cselekvés (*duplex effectus*) elve a valóság és a hatások komplexitását akarja kontrollálni. Lehetnek olyan esetek, ahol a cselekvés rossz hatásokkal is összekötött, s látnunk kell a jó és a rossz hatások rangsorát. Egy átgondolt cselekvési stratégiára van szükség, hogy a cselekvő erkölcsös maradhasson, ne bántsa a lelkiismeret a rossz hatások miatt, valamint a kárt annyira bekorlátozzuk, amennyire csak lehet. Minden tettünknek van fő hatása, és sokféle olyan mellékhatása, amit talán előre nem is láttunk és nem is akartunk, vagy ha mégis, még akkor is csak alárendeltjei a fő célnak: direkte nem szándékolt, hanem eltűrt következményei. Sürgős helyzetben megtörténhet, hogy nagyobb bűn semmit sem tenni, mint belemenni olyan cselekvésbe, aminek nem csak jó következményei vannak (ha az anya és a magzata is életveszélyben van, jobb az egyiket menteni, mint kettőt halni hagyni). A *duplex effectus* tana éppen ekkor tud segíteni: *mesterien kidolgozott feltételei* segítenek, hogy nagyon komplex helyzetben is nyugodtabb lelkiismerettel cselekedjünk – még ha lesz is rossz mellékhatás.<sup>27</sup>

### 6. Tanácsok a kételkedő lelkiismeretnek

H. Weber<sup>28</sup> öt aranytanácsot ad a biztos lelkiismereti döntés megtalálásához:

- a) *A döntésre időt kell szánni*: akut helyzetben pillanatok alatt kell dönteni (életmentés), de a nagy döntésekre alapvetően időt kell szánni.
- b) *Az adott helyzet reális körülményeit fel kell mérni*: a szituációra vonatkozó szakkérdéseket körül kell járni.

<sup>25</sup> DEMMER, K., art. *Kompromissz*, in *Neues Lexikon der Christlichen Moral* (szerk. Rotter, H.–Virt, G.), 381–385.

<sup>26</sup> DEMMER, K., *Fundamentale Theologie des Ethischen*, 220.

<sup>27</sup> Uo. 271–274.

<sup>28</sup> WEBER, H., *Általános erkölcteológia*, Szent István Társulat, Budapest 2001, 215.

- c) A *felebarát java* nem lehet másodlagos: ahol felmerül a gyanú, hogy itt károkat szenved a felebarát, s csak nekem van előnyöm, akkor bizalmatlannak kell lenni az ilyen megoldás iránt, keresni kell további alternatívákat.
- d) Másokkal *beszélgetni* kell: egyrészt szakemberekkel, másrészt morális szakemberekkel. Katolikusként arany szabály, hogy az „*in se* – önmagában mindig rossz” cselekvéseket sohasem szabad megtennünk. A helyes cselekvés megtalálásához számunkra mértékadó a Szentírás és a tanítóhivatal tanítása.
- e) *Imádkozni* a helyes belátásért: a lelkiismeret önmagától nem tévedhetetlen instancia, megváltásra és megvilágosításra szorul. Isten Lelke az egyház közösgének és azon belül az egyénnek is megmutatja, mi a helyes.

## 7. Az epikia

A leírt normák az erkölcsi belátásban való előrehaladás lecsapódásai. A belátás az egészet ragadja meg, az ész, a konszenzus ezt fordítja le a konkrét történelmi helyzetre. Ezek a leírt normák lehetnek túlkövetelők, de alulkövetelők is. Az *epikia* kiművelt érnye tudja, hogy a normák mindig másodlagosak a konkrét szituáció igényéhez és az *individuum személyességéhez képest*. Szó sincs itt az Egyház által elítélt „szituációs etikáról”, ami tükkörtemyszerűen mindent képes relativizálni, hanem annak felismeréséről, hogy az élet a ráció előtt jár egy lépéssel. Így a ráció által szisztematizált legjobb rendszerek is mindig lemaradnak a valóság élő igénye mögött. Ez a normákra vonatkozóan azt jelenti: a szituáció és az egyéni lelkiismeret olykor *kevesebbet* vár el, mint a norma, olykor pedig *többet*. A legjobb normák is absztraktak, a szituáció egyszerűségét és a cselekvő egységét nem tudják visszaadni. Édesanyámat úgy szeretni, ahogy csak én tudom, semmilyen normaszisztéma nem képes leírni. A konkrétum gazdagságát a normák mindig csak aszimptotikusan képesek megközelíteni. Az *epikia* érnye képes ezt a hézagot betölteni: olykor *kevesebbet*, olykor *többet* követel, mint az előírt norma. Ehhez olyan *erkölcsileg érett, nagykorú, kiművelt személyiség kell*, aki tud irgalmas, józanul megengedő lenni, de aki olykor tud az előírt normától igényesebb, sürgetőbb, túlcsonduló is lenni. Az *epikia* érnye így kompromisszumos helyzetben, dilemma-szituációban keresi a *konkrét valóság igényének való megfelelést*, s ami eleinte kivételnek tűnik, az visszahathat a normaalkotásra, s magát a normát-törvényt teszi megengedőbbé-szigorúbbá. Így tehát az *epikia* érnye a szituáció élő igénye megtalálásának érnye, ami egyben a törvény javításának eszköze.<sup>29</sup>

*Epikia* tudja, hogy a legbeteljesültebb normarendszer sem éri utol az ember és a világa gazdagságát. Az emberi személy és a világ mindig gazdagabb (jószágban és gonoszságban is), mint ahogy azt a szisztémák kimeríteni képesek lennének. Attól nem vagyok jó szerzetes, hogy megtartom a szüzességi fogadalmat, mint ahogy az sem elég a jó házassághoz, ha nem csaljuk meg egymást. Egy életvitel nem attól jó, hogy megfelel az aktuálisan leírt normáknak. Ez csak a felszín megfigyelése lenne, azzal ámitana, hogy a normák képesek kimeríteni a valóság gazdagságát, és a világ alapjában egészséges. Elrejténé, hogy minden normarendszer már eleve kompromisszum. *A keresztények nem egy normarendszer megtartására keresztelkednek meg, hanem az élő Krisztus élő követésére.*

Mindezek után látjuk: a katolikus morálteológia kifejlesztett olyan segítséget, ami segít a bonyolult helyzetben is intellektuálisan helytállni. A „minden szempontból tökéletes” döntés absztrakt utópia, ám az ember mégis szeretne úr maradni a döntései házá-

<sup>29</sup> VIRT, G., *Epikie – verantwortlichen Umgang mit Normen*, Matthias-Grünwald-Verlag, 1981.

ban: nem arról kell számot adnia, ami nem áll hatalmában, hanem arról, amit megtehetne, bármilyen kevés is az.<sup>30</sup> Az „etikailag felelős kompromisszum” mindenféle behatároltság (teremténység és bűnösség) ellenére keresi a szabadságlehetőségek maximumát, s keresi a lehető legjobb cselekvést. Az ilyen mérlegelés nem egyszerűen intuíción, megérzésen, kedven, pragmatizmuson, hanem művészen, erőfeszítésen, töprengésen, *munka*on.

Persze a kompromisszumra nehéz szívvel szánja rá magát az ember, a helyzet bonyolultságáért, valamint nyomasztja, hogy így részben ő is bűnösen hozzájárul a világ bonyolódásához. A nyomasztó határok és a fájó bűnrészesség eléggé megalázó az önbecsülésünk számára. Ezért nem akarja engedni soha, hogy a kompromisszum legyen az utolsó szó. Demmer sokat ír arról, hogy a keresztények számára az idő nem csak múlik, nem bedarálja az elmúlásba a létet, hanem az idő keletkezik is, teremt, az idő az ígértet hordozója. Ezért nem rezignáltan megy bele a kompromisszumba, megalkudva a bukott világ kényszereivel, hanem reménnyel, hogy nem a kompromisszum az utolsó szó, az csak egy lépés a teljesség, a jobbítás felé. Ilyen értelemben az erkölcsileg felelős kompromisszumra való készség a remény jele, s a felelősen kompromisszumot kötő keresztény a remény embere a társadalomban.<sup>31</sup> Maga Istenünk is kegyelmével „alkalmazkodik” a személyhez, a bűn által megzavart világrendhez. Maga Isten „alkalmazkodása” (*accomodatio*) is nevezhető kompromisszumnak, ami a kenózis szellemében történik: fölemelni, megmenteni akar. Minden kompromisszumnak a Húsvét beteljesedése felé kell mutatnia, azaz a reménynek kell hordoznia.

#### A KELETI EGYHÁZ MEGOLDÁSA: AKRIBIA ÉS OIKONÓMIA, LELKIATYA KÍSÉRÉSÉVEL

A keleti teológia etikájának kulcsfogalma a *theószisz* (átistenülés). Markánsan fogalmazza meg Athanasziosz: „Isten emberré lett, hogy mi átistenüljünk”. Ezzel máris adott az erkölcsi cselekvés több fontos vonása: kitűzött a cél, azaz az átistenülés. Ha Isten csúcspontot tesz, akkor nem elégedhetünk meg kevesebbel, nem akarhatunk „csak rendes emberek” lenni. Másrészt tudjuk, hogy ez egy folyamat. Érdekes kifejezés Alexander Webster ortodox etikájában az „erkölcsi görbe” fogalma. A *theószisz* alapján a fő cél az ember az átistenülése, de ez egy folyamat, így az erkölcsi tettek megítélésénél nem annyira magát a tettet kell feketének-fehérnek megítélni, hanem *elsősorban a folyamatot, hogy merre is mutat az erkölcsi fejlődés görbéje*. A személyt a szabályok nevelik, anélkül, hogy csak azok igényeinek lenne alárendelve: a szabályok óvják a személy érettségét és segítik a tökéletességhez, de a szabályok nem a tökéletesség szimbólumai, hanem előkészítő útja. Az Istenhez való hasonlóságban folyamatosan növekedünk, a fő cél a teljes emberség elérése Krisztusban, s ebben az egyénnek és a történelmi helyzetnek a lehetőségeit figyelembe kell venni, s árnyaltabban megítélni. Tulajdonképpen ezt is érhetjük kompromisszumnak, ahol nem a tettek statikus, pillanatfelvételnél való megítélése az első, hanem a teljesség felé vezető út. Nazianzi Szent Gergely a papokról szóló 2. szónoklatában kifejti: nem szabad azt hinnünk, hogy ugyanazok a dolgok mindenkire egyformán

<sup>30</sup> DEMMER, K., *Angewandte Theologie des Ethischen*, Herder, Freiburg 2003, 271.

<sup>31</sup> MIETH, D., *Christliche Überzeugung und gesellschaftlicher Kompromiss*, in *Der Ethische Kompromiss* (szerk. Weber, H.), Herder, Freiburg 1984, 113–146. Mieth alkalmasabbnak találja, ha a „kompromisszum” kifejezést csak a társadalmi interperszonális cselekvésre használjuk, ahol a jogos érdekről mond le minden résztvevő (mint a politikai kompromisszumnál). Az egyetlen személy önmagával-értékeivel való intraperszonális „kompromisszumát” Mieth inkább nevezi „etikai dilemmának”, „értékütközésnek” stb.



megfelelőek lennének, hanem *egyénre szabva mérsékelni lehet a nehéz szabályokat és törvényeket*. Ugyanakkor hiba a vezető részéről, ha nem a legmagasabb elvárásokat támasztja hívei elé, s azok nem képesek fejlődni erényeikben.

A keleti teológiában így kialakult az egyházi életet alapvetően szabályozó két princípium: az *akribia* (pontosság, szigorúság) és az *oikonómia* (szelídség, irgalmasság). Az *akribia* az egyházi szabály (kánonok) feltételen megtartása, míg az *oikonómia* ideiglenes eltérés tőle, a hívők speciális szükségének enyhítésére – de mindig az üdvösség perspektívájában!

Az *akribia* princípiumát az egyháznak és az egyház életét uraló szent parancsoknak a természete diktálja. Az egyház nem pusztán emberi intézmény, hanem emberi és isteni közösség. Isten abszolút és az ő akaratának abszolút karaktere van. Az egyház szabályai nem konvencionális meghatározásokból állnak, nem nyugati típusú konszenzus-szillogizmus eredményei, hanem a Szentlélek jelenlétének és inspirációjának gyümölcsei. A hívőknek, mint ahogy az ő lelki gondozásukért felelősöknek, azaz az egyházi vezetőknek is, az egyházi szabályokat pontosan, tehát *akribiával* kell megtartaniuk. Az *akribia* az előfeltétel az egyház tradíciójának megőrzéséhez és egységének megtartásához. *Akribia* nélkül az egyház igazságának kárt okozunk, és a hívők üdvösségét tesszük kockára. Különös igényességet tár ez a papok, lelki vezetők, szerzetesek elé, hiszen nekik a lehető legnagyobb *akribiával* kell megtartaniuk a parancsokat, nekik előrébb kell járniuk.

Ugyanakkor keleten is látják, hogy az egyházi szabályok pontos megtartása nem mindig vezet céljához, azaz a hívő üdvösségéhez. Az ember gyöngye, a szituáció bonyolult. Krisztus és a korabeli írástudók konfliktusa éles figyelmeztetés: ne hogy a szabályok lelketlen megtartásában higgyünk, s az élő Krisztustól eltávolodjunk. *A fő kérdés mindig az: ennek az embernek mi segít jobban, hogy Krisztushoz közelebb kerüljön?* Az általános szabályok általános esetekre vonatkoznak, de a speciális, bonyolult helyzetek egyedi megoldást igényelnek. Ezekben az esetekben, az egyház az *oikonómiát* alkalmazza, anélkül, hogy a szabály szellemét vagy lényegét megsértené. Ennek értelmében a fő célt kell szem előtt tartani (ezt az embert Krisztushoz vezetni), de a szabály alkalmazásánál szelíden és elnézően lehet bánni. G. Mantzaridis<sup>32</sup> szerint a lelki atyák legnehezebb problémája nem az *akribia* (nem a teológia, a kánonok pontos megtanulása), hanem az *oikonómia*, azaz az engedékenység, irgalmasság helyes alkalmazása – s ez biztosan nyugaton is igaz.

*Az engedékenység teológiai alapja magában Isten viselkedésében van. Az egyházi oikonómia valójában az isteni oikonómia kiszélesítése.*<sup>33</sup> Sínai Anasztasziosz úgy definiálta az egyházi *oikonómiát*, mint „a megváltásunkért alkalmazott engedékenység kiterjesztése”<sup>34</sup>, Konstantinápolyi Miklós szerint az *oikonómia* „utánzása az Isten ember iránti szeretetének, ami az ordító oroszlánok torkából magához ragad mindannyiunkat.”<sup>35</sup> Ebből következően az egyház pásztorainak az ember megváltása művében nem csak az *akribián* kell fáradozniuk, hanem az attól való *eltérés mesteri alkalmazásán* is.

A gyakorlatban Aranyszájú Szent János szerint „az embernek nem szabad minden további nélkül a ballépés mértékében a büntetést kiróni, hanem a bűnös érzületét is fi-

<sup>32</sup> MANTZARIDIS, G. I., *Grundlinien christlicher Ethik* (Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie 6) EOS Verlag-Erzabtei St. Ottilien, 1998, 123–126.

<sup>33</sup> Izgalmas módon a kompromisszum alapjaként a „kegyelem alkalmazkodásáról” beszélnek a nyugati katolikus és protestáns teológiában is: a minta az isteni viselkedésben van.

<sup>34</sup> ANASTASIOS SINAITES, *Viae dux*, PG 89,77C.

<sup>35</sup> KONSTANTINÁPOLYI MIKLÓS, *Epistolae* 32, PG 111,213A; vö. 1Pt 5,8.

gyeembe kell venni”.<sup>36</sup> Paisziosz atya egyenesen „bűnözőnek” nevezi az olyan papot, aki nincs tekintettel az egyedi emberre, csak a kánonokra.<sup>37</sup> Alexandriai Szent Kírilloz írja: „Amint a tengerészek, ha vihar tör ki és a hajó veszélybe kerül, teljes izgalmukban néhány dolgot a fedélzetre dobnak, hogy a maradékot megmentésük, így cselekszünk mi is, ha nem lehetséges a pontos *akribiát* megtartani, és tudatosan átnézünk egyes dolgokon, nehogy mindent elveszítsünk.”<sup>38</sup> Mindezek ellenére nincs semmilyen szabály az *oikonómia* alkalmazására. Alkalmazása művészetét csak tautológiával lehet definiálni: „az *oikonómia* *oikonómiaként* alkalmaztatik”. Ez azt jelenti, hogy az *oikonómiát*, amit rendszerint szelidséggként és engedékenységgként mutatnak be, lehet szigorúan és emelt igénnyel alkalmazni, ha a helyzet úgy kívánja, lehet éppen a szabálytól többet is igényelni. Ebben a meghatározatlanságában van az *oikonómia* erőssége, de a téves használat veszélye is. Ennek ellenére van egy bizonyos feltétel az *oikonómia* alkalmazásához: ez az *igaz hit megőrzésének feltétele*. Más szavakkal mondva: az *oikonómiát* nem lehet alkalmazni a hátrányára annak az igazságnak, amit a hit magába foglal.

Az ortodox egyház etikájában sohasem elsősorban a szabályok, szisztémák a dominánsak, hanem Krisztus élő igénye. Így az etikában a fő figyelem nem is a szabályok megalkotására és azok rigorózus megtartására irányul, hanem Krisztushoz való hasonulás *folyamatára*. Ezért jobban is jellemzi etikáját és teológiáját a „*gyógyítás-terápia*” igénye, amit kiterjesztenek még a jog szintjére is. Ezért tartják pl. a „*gyógyítás*” szempontjából megáldhatónak a második házasságot. Fontos azonban kijelenteni: *az egyház igazsága nem telepszik le sem az akribiában, sem az oikonómiában, ezeken túl található, hiszen ezek csak az igazság szolgálói*.

Egy bonyolult élethelyzetben az igazság megismeréséhez még valamit ajánl a keleti egyház, mondhatnánk, mély, ősi szokás alakult ki: érdemes kérni a sztarecek tanácsát. *Isten és igazságai megismerése nem pusztán intellektuális munka, nem pusztán értelmiségi feladat*. Hitvalló Szent Maximosz<sup>39</sup> szerint a dogmákhoz nem intellektuális erőfeszítéssel kell közeledni, hanem erkölcsös étellel: az igazság megértése korona az erényes életre. Nazianzi Szent Gergely is hangsúlyozza: az isteni igazság megismeréséhez erkölcsös életvitel is kell. A laza erkölcsű, romlott emberek előtt a nagy igazságok zárva vannak, szükség van olyanok tanítására, akik szentebbtől élnek. *Az igazság megközelítéséhez elsősorban nem filozófia és sok gyakorlati tapasztalat kell, hanem olyanok vezetése, akik az igazság szerint élnek*. Az igazságot (erkölcsi, dogmatikai, gyakorlati) azok képesek jobban megismerni, akik az Igazság szerint élnek. Ez egy ontológiai állítás: előbb és alapvetőbben az Igazságban élni – s azután ezt racionálisan, gyakorlatilag, történelmileg konkretizálni. A keleti teológia tehát úgy véli: bármilyen egyedi is egy szituáció és individuális egy személy, a nagyobb igazságot annak segítségével tudja meglátni, aki szentebb. Ezért a keleti egyház megoldása az: a tanácsadás (és benne a kompromisszum, az *akribia* és az *oikonómia*) nem egyéni magánügy, hanem a személy csatlakozzon lelki atyjához, sztarechez, szerzeteshez, monostorhoz. Ebben annak elismerése is benne van: ahogy az ember mindig a világ része döntéseiben, úgy egyszerre mindig az egyház része is. Egy döntés a világ szempontjából sem lehet soha abszolút individuális (hiszen a világ, a társak, a társadalom benne van),

<sup>36</sup> ARANYSZÁJÚ SZENT JÁNOS, *De Sacerdotio* 2,4, PG 48,635. BKV, 27k. 124.

<sup>37</sup> Paisziosz atya mondta: „A gyóntató atyának minden egyes embert egyedül kell néznie, és ennek megfelelően cselekednie vele. Számomra egy olyan gyóntató atya, aki a kánonokat alkalmazza, anélkül, hogy az eseteket megkülönböztetné egymástól, számomra ő egy bűnöző.” ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ, *Γέροντας Παΐσιος*, Κόνιτσα 1995, 142.

<sup>38</sup> ALEXANDRIAI SZENT KÍRILLOSZ, *Epistola* 46, PG 77,320 AB.

<sup>39</sup> HITVALLÓ SZENT MAXIMOSZ, *Ad Marinum*, PG 91,12A.

úgy egyházi oldalról sem lehet egy komoly döntés abszolút individuális, hanem legyen *egyházias* (amiben benne vannak a szent kánonok, az áldozópap és a közösség).

A keleti teológia gondolkodásmódja tehát inkább az: az egyénnek mutassuk fel a csúcstanítást, kompromisszummentesen őrizzük a szent igazságot, s az ehhez való egyéni alkalmazkodás nehéz feladatához adjunk mellé élő tanítót. Az elméleti szisztematikus segítség helyett *élő kísértőt* ajánl a keleti egyház, mert így látja biztosítva, hogy az egyén nem marad magára hagyva, s az Igazság szerint élők segítenek neki az igazságot megtalálni az ő sajátos helyzetében. A keleti teológia így (pl. a személyes konfliktuskezeléstől, a javak helyes kezelésén át a családtervezési módszerekig) a nehéz döntésekhez nem általános elméleti tanítást ad, hanem élő személyhez, lelki atyához, elöljáróhoz való odafordulást ajánl, aki majd tudja, mennyire az *akribia*, s mennyire az *oikonomia* szabálya szerint kell eljárni, hogy a fő célt elérjük: a Krisztushoz hasonulást.

## A testi lét értéke Tatianosz antropológiájában

Az elmúlt hónapokban ismét aggasztó híreket lehetett hallani a közel-keleti keresztény-üldözés újabb és egyre drasztikusabb formáiról. A napi sajtóban is sok szó esik azokról a keresztényekről, akik az egyház legelső évtizedeitől kezdve élnek a jelenlegi Szíria és Irak területén, és most százezrével kénytelenek menekülni. Bizonyára nem érdektelen megismerkedni történelmük kezdeteivel, és azzal a sajtósággal – a görög–latin kultúrkör-től jelentősen különböző – vallási, irodalmi és filozófiai környezettel, amelyből ezek a keresztény közösségek kisarjadtak. Az ókori Szíria területén igen nagy hatású és egyértelműen megbecsült volt Antiokhiai Theophilosz, Szent Efrém és Aphrahat életműve, ugyanakkor már az ókorban nagy vitákat váltott ki Tatianosz tevékenysége. Munkásságának és hatásának néhány területét mindenképpen érdemes közelebbről megvizsgálni, ha meg akarjuk érteni az ott élő keresztények vallási életének legalább néhány fontos vonását.

Tatianosz pogány szülőktől született 120 tájékán, az Eufrátesztől keletre. Retorikai képzsében részesült és sokat utazott. Számos szír kortársához hasonlóan ő is Rómába ment, ahol Jusztinosz tanítványa lett. Mesteréhez hasonlóan az ő kereszténnyé válásához is jelentős indíttatás jelentett a próféták könyveinek olvasása. Akárcsak tanítója, ő is azt állította, hogy az ő könyvekben lelt rá a régóta keresett igazságra. Később tanította Rhodónt és talán Alexandriai Kelement is. Irenaeus-hoz hasonlóan ő is felvette a harcot Markionnal és követőivel. Epiphanosz azonban azt állítja, hogy már 150 környékén szakított a római egyházzal. Valószínűbb azonban, hogy csak 172 körül távozott Rómából. Az biztos, hogy szülőföldjére visszatérve iskolát alapított. *Figyelmeztető beszéd a görögökhöz* (TATIANOY ΠΡΟΣ ΕΛΛΗΝΑΣ; latinul: *Oratio ad Graecos*) részben talán már Rómában elkészült. Másik híres munkáját, a *Diatesszaron* címet viselő evangéliumharmóniát szíriai iskolája számára írta. Irenaeus, Eusebiosz, Epiphanosz és Jeromos szerint az enkratiták szektájának volt alapítója, akik bor helyett csak vizet használtak az eukarisztiához. Életének utolsó éveiről nem tudunk semmit.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Vö. WHITTAKER, M., *Tatian, Oratio ad Graecos and Fragments*, Oxford 1982, ix–xv. Életével kapcsolatban lásd még: BARDY, G., *Tatien*, in *Dictionnaire de théologie catholique* 15/1, Paris 1946, cc. 59–66; BARNARD, L. W., *The Heresy of Tatian – Once Again*, in *Journal of Ecclesiastical History* 19 (1968), 1–10; Uő, *Apologie. I. Alte Kirche*, in *Theologische Realenzyklopädie* 3, Berlin – New York 1978, 371–411; BAUMSTARK, A., *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922; CASAMASSA, A., *Gli apologisti greci*, Roma 1944; CLARKE, G. W., *The Date of the Oratio of Tatian*, in *Harvard Theological Review* 60 (1967) 123–126; ELZE, M., *Tatian und seine Theologie*, Göttingen 1960; GRANT, R. M., *The Date of Tatian's Oratio*, in *Harvard Theological Review* 46 (1953), 99–101; Uő, *The Heresy of Tatian*, in *Journal of Theological Studies* N. S. 5 (1954) 62–68; Uő, *The Chronology of the Greek Apologists*, in *Vigiliae Chris-*

Tatianosz több olyan művet írt, amelyek teológiai vonatkozásúak, de közülük csak a *Figyelmeztető beszéd* maradt fenn teljes egészében. Evangélium-harmóniáját szülőföldjén még az V. században is használták liturgikus célra. Fennmaradtak töredékek továbbá az *Állatokról* és *A Megváltó szerinti tökéletességről* című műveiből. Tervezett egy művet, amelynek címe ez lett volna: *Azokhoz, akik Istenről szóló gondolatokat terjesztenek elő*. Nem tudjuk, hogy ezt valóban megírta-e. Tanítványa, Rhodón számol be arról, hogy írt egy könyvet *Problémák* címmel, amely a *Szentírás* nehezen érthető helyeinek értelmezésével foglalkozott. Fenn nem maradt műveinek áttekintése mindenestre arról tanúskodik, hogy érdeklődési köre tágas volt: exegetikai és doktrinális kérdéseket, sőt még természettudományos témákat is felölelt. Látszik, hogy számos, igen különböző tudományterületen kívánt tekintélyes szerzőként megjelenni.<sup>2</sup>

A *Figyelmeztető beszédet* először Johannes Frisius publikálta, mégpedig Zürichben, 1546-ban. Olyan kéziratot használt, amely később elveszett. Ez az *editio princeps* latin fordítást is tartalmazott. A jegyzeteket Conrad Gesner írta. Később William Worth is publikált egy görög szövegverziót, latin fordítással és jegyzetekkel. Ő azonban nem csak a zürichi szöveget használta, hanem a *Parisinus 174* nevű kódexet is, továbbá két másik kéziratot, amelyek azonban gyengébb minőségűek voltak. 1742-ben Don Maran publikálta, 1851-ben pedig Johannes K. T. von Otto. Adolf von Harnack vetette fel, hogy az először kiadott szövegváltozat az Arethasz-kódex (*Parisinus 451*) része volt, amelyet 914-ben írtak. Otto von Gebhardt munkája nyomán manapság általánosan elfogadott, hogy a *Figyelmeztető beszéd* az Arethasz-kódex 30–34. koncában volt. Eduard Schwartz 1888-ban publikált egy tanulmányt a kéziratokról. Az ő általa megállapított szövegben 1914-ben Edgar Johnson Goodspeed csak kisebb változtatásokat eszközölt. Schwartz lapszámozását Molly Whittaker is követte az 1982-es kiadásban, amelyre mi is hivatkozunk.<sup>3</sup>

tianae 9 (1955), 25–33; Uő, *Greek Apologists of the Second Century*, Philadelphia 1988; LE BOULLUEC, A., *La notion d'hérésie dans la littérature grecque IIe–IIIe siècles* (Études Augustiniennes), Paris 1985; LEONE, L., *Due dati della vita di Taziano*, in *Orientalia Christiana Periodica* 27 (1961), 27–37; PELLEGRINO, M., *Gli apologeti greci del II secolo*, Roma 1947; PONSCHAB, B., *Tatians' Rede an die Griechen*, Metten 1894/95; PUECH, A., *Recherches sur le Discours aux grecs de Tatien*, Paris 1903; SOLIGNAC, A., *Tatien*, in *Dictionnaire de spiritualité* 15, Paris 1991, cc. 52–57.

<sup>2</sup> Például a következők művek foglalkoznak a Tatianosztól fennmaradt töredékekkel, vagy teljesen elveszett írásával: ALTANER, B. – STUIBER, A., *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg–Basel–Wien 1980<sup>9</sup>; BAUMSTARK, A., *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922; CASAMASSA, A., *Gli apologeti greci*, Roma 1944; HARRIS, J. R., *Tatian, Perfection according to the Saviour*, in *Bulletin of the John Rylands Library* 8 (1924), 15–51; HILL, J. H., *The Earliest Life of Christ ever Compiled from the Four Gospels Being the Diatessaron of Tatian*, Edinburgh 1910; PLOOIJ, D., *Eine enkratitische Glosse im Diatessaron*, in *Zeitschrift für die neuestamentliche Wissenschaft* 22 (1923), 1–16; SOLIGNAC, A., art. *Tatien*, in *Dictionnaire de spiritualité* 15, Paris, 1991, cc. 52–57.

A Diatessaronról lásd még PETERSEN, W. L., *Tatian's Diatessaron. Its creation, dissemination, significance, and history in scholarship* (Supplements to *Vigiliae Christianae* 25), Leiden–New York–Köln 1994.

<sup>3</sup> WHITTAKER, M., *Tatian, Oratio ad Graecos*, Oxford 1982, xx–xxii.

A szöveggel és a szövegahagyományozással kapcsolatos problémákat többek között a következők művek tárgyalják: BOLGIANI, F., *Taziano, Oratio ad Graecos, cap. 30,1*, in *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten 1*, Münster 1970, 226–235; CATAUDELLA, Q., *Note d'interpretazione sopra il testo di Taziano*, in *Didaskaleion* 8/3 (1929), 197–202; CLARKE, G. W., *The Date of the Oratio of Tatian*, in *Harvard Theological Review* 60 (1967), 123–126; ELZE, M., *Tatian und seine Theologie*, Göttingen 1960; FASCHER, E., *Tatianus*, in *Paulys Real-encyclopädie* 4/2, Stuttgart 1932, cc. 2468–2471; GOODSPEED, E. J., *Die ältesten Apologeten*, Göttingen 1914; GRANT, R. M., *The Date of Tatian's Oratio*, in *Harvard Theological Review* 46 (1953), 99–101; MARCOVICH, M., *Tatiani Oratio Ad Graecos* (Patristische Texte und Studien 43), Berlin–New York 1995; OTTO, J. K. T. von, *Tatiani Oratio ad Graecos*, Jena 1851; PELLEGRINO, M., *Gli apologeti greci del II secolo*, Roma 1947; PONSCHAB, B., *Tatians' Rede an die Griechen*, Metten 1894/95; PUECH, A., *Recherches sur le Discours aux grecs de Tatien*, Paris 1903; SCHWARTZ, E., *Tatiani oratio ad Graecos*, Leipzig 1888; WHITTAKER, M., *Some Textual Points in Tatian's Oratio ad Graecos*, in *Studia Patristica* 7 (=TU 92), Berlin 1966, 348–351.

A testi lét értékével kapcsolatos vizsgálódásaink szempontjából fontos, hogy általános képet nyerjünk arról, mit tanított Tatianosz a teremtés egészéről. Teremtéstanál elsősorban a 4–7. fejezetekben foglalkozik részletesen. Ebben az összefüggésben Istenről is ad tanítást. Más létezőktől eltérően neki nincs időbeli kezdete, sőt ellenkezőleg, ő a mindenség forrása. Ő lélek, de nem azonos azzal az alacsonyabb rendű lélekkel, amely átjárja az anyagot. Isten a teremtője a bennünk levő formáknak is. A teremtésen keresztül megismerhető. Imádás egyedül neki jár ki; a teremtett világot nem szabad imádni. A *Logosz* Istenből lépett elő, és megformálta az anyagot. Az anyag maga sem kezdet nélküli. Ami a szellemi létezők világát illeti, Tatianosz leszögezi, hogy az angyalokat is Isten teremtette, néhányan azonban közülük fellázadtak ellene. Az ő lázadásukat emberek is követték, akiknek szintén van szabad akaratuk.

A 12. fejezetben ismét tárgyalja a két szellemről szóló tanítást. Az első emberek mindkettőnek birtokában voltak, ezért egyszerre voltak anyagiak és anyag felettiak. Hangsúlyozza, hogy az egész világ abból az anyagból jött létre, amelyet Isten bocsátott ki, de még nem rendelkezett formával. Isten később formálta meg, és ez az elrendezés tette széppé. Még az egék is anyagból állnak. A démonok is, de az ő szellemük az anyag szelleme.

A 15. és 16. fejezetben közli, hogy a démonok képtelenek a megtérésre, mert ők az anyag kisugárzásai és az anyag akadályozza a szellem tevékenységeit. A démonok elpusztítanak a teremtést, ha tudnák. Aki le akarja győzni őket, az anyagot kell elutasítania.

A 19. fejezetben elhangzó érdekes kijelentése, hogy a világ önmagában a teremtett világra jellemző szépséggel rendelkezik, de a benne zajló élet zsidvásárhoz hasonlítható. A következő fejezetekben a pogány praktikákat támadja, köztük az anyagi elemek imádatát, amelyben számtalan ellentmondást mutat ki. A mű legutolsó mondatában is kiemeli a teremtett világ és Isten közötti alapvető különbséget.<sup>4</sup>

Tatianosznak a teremtésről szóló tanítása a XIX. végétől egészen a XX. század közepéig szélsőséges nézetek megfogalmazásához vezetett. Ennek oka leginkább az volt, hogy a kutatók felületes ismeretekkel rendelkeztek arról a korról és kultúráról, amelyben Tatianosz élt. Mesterét, Jusztinoszt gyakran vádolták dualizmussal, őt magát pedig azzal, hogy az anyagvilágnak Istenből való emanációját vallja, vagy pedig panteista. Védelmezői között találjuk Albin van Hoonackert, aki elveti azt a nézetet, hogy Tatianosz szerint az anyag az isteni szubsztanciából emanálódott volna.<sup>5</sup> Sőt, a kontextust figyelembe véve sem beszélhetünk emanációról.<sup>6</sup>

Tatianosz isten- és logosztanáról szóló művében Carl Willibald Steuer leírja Isten teremtő aktivitását, majd kiemeli, hogy Tatianosz sehol sem beszél semmiből való teremtésről.<sup>7</sup> Steuer úgy véli, hogy Tatianosz szerint az anyag szemben áll Istennel, mert az anyag lelke sokkal alacsonyabb rendű, mint Isten lelke. Ez a felfogás befolyásolja Tatianosz antropológiáját is. Tatianosz teremtéstanát ismertető fejezetének végén Steuer megállapítja, hogy Tatianosz ebben a tekintetben is meglehetősen konfúzus, és nem világosan megfogalmazott eszméket igyekszik kifejezni.<sup>8</sup> A *Logosz* tevékenységéről szóló fejezetben Steuer úgy látja, hogy Tatianosz szerint a *Logosznak* alá van vetve a világ, ő maga

<sup>4</sup> Vö. WHITTAKER, M., *Tatian: Oratio ad Graecos*, Oxford 1982, xviii–xx.

<sup>5</sup> HOONACKER, A. van, *De renum creatione ex nihilo*, Lovanii 1886, 154.

<sup>6</sup> Uo. 155.

<sup>7</sup> STEUER, C. W., *Die Gottes- und Logoslehre des Tatian mit ihren Berührungen in der griechischen Philosophie*, Jena 1892, 10–11.

<sup>8</sup> Uo. 15–18.

pedig Istennek van alávetve. Szerepe a teremtett világban kettős: a *Logosz* által hozta létre Isten az anyagot, majd ugyancsak a *Logosz* által formálta meg. Steuer úgy látja, a *Logosz* tulajdonított szerep világosan megmutatja, hogy Tatianosz milyen nagy mértékben állt a görög filozófia befolyása alatt. Egyszerűen szüksége van a *Logosz* fogalmára, hogy tagadhasson bármiféle közvetlen kapcsolatot Isten és az anyag között, amit Steuer szerint a rossz forrásának tart. Steuer ironikusan megjegyzi, hogy Tatianosz annak a görög eszmerendszernek a hatása alatt maradt, amelynek elvetésére vállalkozott. Az a törekvése pedig, hogy „megvédje” Istent a tisztátalannak tekintett anyaggal való bármiféle érintkezéstől, ellentmondást teremt saját rendszerében.<sup>9</sup>

Bernhard Ponschab előítéletek nélkül ismerteti Tatianosz tanítását a teremtés folyamatáról, és nem akarja mindenáron heterodoxnak feltüntetni Tatianosz tanítását.<sup>10</sup> Kimutatja, hogy a *Logosz* a világ teremtésének első princípiuma, amely először *δύναμις λογική*, majd *λόγος προελθών*. Istennek a kimondott szava hatására jelenik meg az anyag, majd nyer formát. Tehát nem a második isteni személyről van szó Tatianosznál. Ponschab szerint Tatianosznak ez a megfogalmazása arra vall, hogy a sztoicizmus hatása alatt állt, bár Plátón hatása is fontos, noha nem közvetlenül. Ponschab szerint Tatianosznak nagyon nagy önálló mondanivalója van az anyagról. A sztoikusok és az gnosztikusok ellen ragaszkodik az anyag megformálásáról szóló keresztény tanításhoz. Ponschab úgy látja, hogy az anyagot mint olyat az apologéta ontológiai szempontból jónak tartja.<sup>11</sup>

Richard Cornelius Kukula részletesen elemzi a kozmológiai szempontból kulcsfontosságú 12. fejezetet, amely a teremtett világ fennmaradását, egységét és működését biztosító *πνεύμα*-ról szól. Felhívja a figyelmet arra, hogy a kifejezés többjelentésű, ezért figyelni kell a szövegkörnyezetet Tatianosz mondanivalójának pontos megértése érdekében. Kukula azt is megvizsgálja, hogy Markion hatással lehetett-e Tatianoszra.<sup>12</sup>

Aimé Puech terjedelmes és alapos művet írt a *Figyelmeztető beszédről*.<sup>13</sup> Tatianosz tanrendszeréről szóló fejezetében arra az érdekes tényre hívja fel a figyelmet, hogy az apologéta Istent nem csak az anyagtól, hanem az anyagban levő immanens erőttől is megkülönbözteti, amelynek szintén Isten a teremtője. Az 5. fejezetben szereplő *ἀρχή* kifejezés jelentését kutatva Puech megvizsgálja a *János-evangélium* hatását. Tatianosz *Logosz*-tanára szerinte Jusztinosz szóbeli tanítása vagy a *Dialógus a zsidó Tryphonnal* volt hatással, és a különbségek csak terminológiaiak. Puech szerint egyértelmű, hogy az anyagot nem tartja öröktől létezőnek, noha alkalmaz platonikus fogalmakat, bár ezek nem dominálnak.<sup>14</sup> Inkább az eklektikusság jellemző rá, ami még nehezebb teszi a mű keletkezési időpontjának megállapítását.<sup>15</sup> A kétfajta lélek kérdése a 4. után a 12. fejezetben kerül elő ismét. Ez a sztoikus eredetű fogalom lehetővé teszi mind az emberi természet, mind pedig az anyagvilág összetevőinek elemzését. Az anyagnak a *ψυχή*, vagyis a *πνεύμα* *ὕλικόν* ad életet. Ez az alacsonyabb rendű lélek tartja össze, egyesíti az anyagvilág részeit. Az univerzum szervezetsége ontológiai értelemben jó. A rossz forrása a démonok és az emberek helytelen döntéseiben keresendő. Puech azonban úgy véli, hogy számos ellentmondás található Tatianosz gondolatvilágában, amelyek nemcsak a szóbeli megfogalmazás

<sup>9</sup> Uo. 23–25.

<sup>10</sup> PONSCHAB, B., *Tatians Rede an die Griechen*, Metten 1894/95, 20–21.

<sup>11</sup> Uo. 39–43.

<sup>12</sup> KUKULA, R. C., *Tatians sogenannte Apologie. Exegetisch-chronologische Studie*, Leipzig 1900, 24–30.

<sup>13</sup> PUECH, A., *Recherches sur le Discours aux grecs de Tatien*, Paris 1903.

<sup>14</sup> Uo. 54–58.

<sup>15</sup> Uo. 61–62.

hiányosságaiból, hanem tartalmi következetlenségéből is erednek. Tatianosz valószínűleg úgy gondolta, hogy a démonok teste eredetileg olyan anyagból állt, amely hasonló a sztoikusok tűzserű szubsztanciájához, bukásuk után azonban szövetségre léptek az alacsonyabb rendű elemekkel, hogy gonosz tetteiket végrehajthassák.<sup>16</sup> Puech biztosra veszi, hogy démonológiája kialakításában nagy hatással volt Tatianoszra Jusztinosz és más korabeli filozófusok, ugyanakkor Tatianosz valószínűleg úgy vélekedett, hogy a démonok hatalma nem terjed ki az egész anyagvilágra.<sup>17</sup>

Tatianosz antropológiájáról szóló művében Joseph Feuerstein gnoszticizmust sejt Tatianosz némelyik kijelentése mögött, ugyanakkor nem tudja elfogadni, hogy Philón hatása kimutatható lenne művében. Elutasítja azt a nézetet is, hogy Tatianosz nem tanítaná világosan a *creatio ex nihilo*-t.<sup>18</sup> A *pneumáról* szóló tanításának legfőbb célja pedig szerinte a sztoikus panteizmus elutasítása.<sup>19</sup>

A görög apologétákról írt művében Aimé Puech röviden összefoglalja Tatianosz tanrendszerét. Ő is úgy véli, hogy *pneuma*-tana a sztoikus panteizmus ellen irányul. Ami *logosz*-tanát illeti, a terminológia tekintetében valószínűsíthető a sztoikus hatás, lényegi mondanivalója azonban Jusztinoszéval megegyezik.<sup>20</sup> A Tatianosz antropológiájáról szóló fejezetben Puech kifejti, hogy az anyagot átjáró *πνεῦμα*-ról szóló nézet megfelel a platóni világlelekről szóló doktrínának, de emlékeztet a kozmoszt átjáró aktív szellemről szóló sztoikus tanításra is. Puech a kozmoszt összetartó *πνεῦμα*-val párhuzamba állítja az ember *ψυχή*-jét, amely önmagában halandó, de az első emberpárban még kapcsolódott egy magasabb rendű lélekhez, a szentség és a romolhatatlanság lelkéhez. Ez a kapcsolat a bűn következtében megszakadt, és az ember halandó lett. Isten azonban visszaadhatja majd a szentség lelkét, amellyel ismét egy párt (*συνυγία*) fog majd alkotni az emberi *ψυχή*, és ez fogja biztosítani üdvösségét. Amint démonológiai nézetei is mutatják, Puech szerint Tatianosz hajlamos arra, hogy az anyagot a rossz forrásának tekintse. Formailag ugyan még nem eretnek, de a herezis gyökerei már kitapinthatók ebben a művében.<sup>21</sup>

A görög apologétákról írt könyvében Antonio Casamassa megállapítja, hogy Tatianosz szerint Isten az anyagot *Logosza* által teremtette, akit azonban *ἔργον πρωτοτόκον τοῦ πατρὸς*-nak nevez, amely kifejezésnek pre-ariánus hangzása van, amint azt már Arethasz is megjegyezte. Casamassa azonban úgy látja, hogy inkább bizonytalan terminológiáról van szó, és a „fény a fénytől” kifejezést melléhelyezve már nincs eretnek jellege. Ebben a műben tehát Casamassa nem talál egyértelműen eretnek kifejezést, azonban igazat ad Irenaeus-nak, aki pályafutásának későbbi eseményei miatt *comexio omnium haereticorum*nak nevezte Tatianoszt.<sup>22</sup>

Gustave Bardy is gyanúsna találja a fenti kifejezést, azonban megjegyzi, hogy a *κτίσμα* szót, amely egyértelműen teremtett létezőt jelentene, Tatianosz soha nem használja. Fontosnak tartja ugyanakkor, hogy noha az egyes teremtett létezők megjelenésének sorrendjében némi bizonytalanság észlelhető, az anyag örökkévalóságát soha nem

<sup>16</sup> Uo. 66–68.

<sup>17</sup> Uo. 73–75.

<sup>18</sup> FEUERSTEIN, J., *Die Anthropologie Tatians und der übrigen griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts mit einleitender Gottes- und Schöpfungslehre*, Münster i. Westf. 1906, 18–23.

<sup>19</sup> Uo. 31.

<sup>20</sup> PUECH, A., *Les apologistes grecs du IIe siècle de notre ère*, Paris 1912, 158–160.

<sup>21</sup> Uo. 162–167.

<sup>22</sup> CASAMASSA, A., *Gli apologisti greci*, Roma 1944, 157–161.



állítja a szír apologéta, hanem az 5. fejezetben egyértelműen kijelenti, hogy szintén Isten teremtménye.<sup>23</sup>

A Tatianosz-kutatás második szakaszának tekinthetjük az 1954 és 1963 közötti rövid, de intenzív időszakot. Erre az évtizedre az jellemző, hogy már jóval kevésbé kívánják az egyes szerzők kimutatni a klasszikus platonizmus vagy sztoicizmus közvetlen hatását az apologétára, hanem egyre inkább igyekeznek felderíteni közvetlen szellemi környezetét, ugyanakkor pro és kontra érveket hoznak fel gnoszticizmusa mellett.

Robert M. Grant amellet érvel, hogy a *Figyelmeztető beszéd* kifejezetten eretnek kifejezéseket és doktrinális elemeket is tartalmaz. Véleménye szerint teremtménye valentiniánus eredetű, a test feltámadását pedig nem vallja, hanem csak a lélekét. Valószínűleg tartja, hogy Tatianosz nem csak Rómában állt kapcsolatban Ptolemaiosz iskolájával, hanem a keleti valentiniánusokkal is.<sup>24</sup>

Luigi Alfonsi Arisztotelész fiatalkori műveinek hatását igyekszik kimutatni. A  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$   $\delta\iota\eta\kappa\omicron\nu$  kifejezést is a  $\text{Περὶ φιλοσοφίας}$ -ból eredezteti. Számos más olyan kozmológiai kifejezést is megőriztek a doxográfusok, továbbá Cicerónak és Római Szent Kelemennek tulajdonított iratok, amelyek megtalálhatók a *Figyelmeztető beszéd*-ben is.<sup>25</sup>

Robert McL. Wilson reagál Grant felvetésére, miszerint Tatianosz gnosztikus tanítóként tevékenykedett. Hasonlóságokat mutat ki a *Ter* 1,26 tatianoszi és gnosztikus interpretációja során alkalmazott terminusok között. Szerinte azonban nem a gnoszticizmustól való függésről, hanem a 2. század során szélesebb körben gyakran használt kifejezésekről van szó, amelyekből mind a gnosztikusok, mind pedig Tatianosz merítettek.<sup>26</sup>

Robert M. Grant Tatianosz bibliáértelmezéséről írt tanulmányában arra törekszik, hogy a gnosztikus Theodotosz és az apologéta exegézisének rokonságát mutassa ki, amellyel a 30. fejezet alapján ismét azt kívánja demonstrálni, hogy a dualista eszmék egyáltalán nem álltak messze Tatianosztól.<sup>27</sup>

Tatianosz teológiai módszereit vizsgálva, egy másik tanulmányában Grant úgy értékeli, hogy kevésbé támaszkodott a filozófiára, illetve filozófiai ismeretei meglehetősen felületesek voltak. Például alig ismeri Platónt, Démokritoszt és Epikuroszot, Arisztotelésznek pedig olyan nézeteket tulajdonított, amelyeket ő valójában nem vallott, és a sztoikusokról is keveset tud. Filozófiainak tűnő eszme-futtatásainak alapja valójában a grammatika. Például a *Ter* 1,3 exegézise során tisztában van azzal, hogy az imákban szereplő *imperativus*-nak valójában *optativus* szerepe van, tehát véleménye szerint egy magasabb rangú istenséghez forduló könyörgésről van szó ebben az esetben is, ami gnosztikus értelmezést ad a *Teremtés könyvének*. Hasonlóképpen grammatikai és nem filozófiai alapjai vannak Grant szerint a *Logosz*-ról szóló spekulációnak is, amely az 5. fejezetben található.<sup>28</sup>

Martin Elze azonban kétségbe vonja, hogy Tatianosz kozmológiáját gnosztikusnak lehetne tekinteni. Szerinte a *Figyelmeztető beszéd* 5,3 világosan mutatja, hogy az apologéta a platóni dualizmus és a sztoikus monizmus között áll. Még a  $\text{προβάλλεσθαι}$  kifejezés sem a gnoszticizmusból származik, sőt a „jobb aiónok” sem, az anyagvilág teremtéséről

<sup>23</sup> BARDY, G., *Tatien*, in *Dictionnaire de théologie catholique* 15/1, Paris 1946, cc. 59–66.

<sup>24</sup> GRANT, R. M., *The Heresy of Tatian*, in *Journal of Theological Studies* 5 (1954), 62–68.

<sup>25</sup> ALFONSI, L., *Echi del giovane Aristotele in Taziano*, in *Revue des études augustiniennes* 2/3–4 (1956), 251–256.

<sup>26</sup> WILSON, R. MCL., *The Early History of the Exegesis of Gen. 1.26*, in *Studia Patristica* 1 (=TU 63), Berlin 1957, 420–437.

<sup>27</sup> GRANT, R. M., *Tatian and the Bible*, in *Studia Patristica* 1 (=TU 63), Berlin 1957, 297–306.

<sup>28</sup> GRANT, R. M., *Studies in the Apologists: I. Tatian's Theological Method*, in *Harvard Theological Review* 51/3 (1958), 123–128.

szóló leírásának pedig semmi köze nincs a gnoszticizmushoz. Az Isten által teremtett anyagot egyáltalán nem tekinti rossznak, hanem az anyagon belül megkülönböztet egy tisztább létfokozatot és egy alacsonyabb rendű rosszabbat. Ezek a létfokozatok azonban nem kezdettől fogva adóttak, hanem a bűn következtében jelentek meg, tehát a helytelen használat miatt vált elvetendővé az alacsonyabb szintje az anyagnak. A gnózis szerint különben is a világ teremtése a bukás következménye, Tatianosznál pedig még az anyagok bukását is megelőzi a teremtés. Egyébként is tanítja a holtak feltámadását, ami a gnosztikusok számára abszurd eszmének számított. Elze is emlékeztet arra, hogy Tatianosz különbséget tesz az isteni πνεῦμα és a πνεῦμα ὑλικόν között, felhívja továbbá a figyelmet arra, hogy párhuzam mutatható ki a kortárs Albinosz és Tatianosz kozmológiája között. Elze vázolja Tatianosz antropológiáját is, amely szerint az ember mikrokozmosz. A kozmosz és az ember közötti párhuzam nyilván sztoikus eredetű eszme.<sup>29</sup>

Antonio Orbe azonban nincs megelégedve Elze elemzésével, hanem összeveti a keresztény ókortól ismert forrásokat a Nag' Hammâdiban megtalált kéziratokkal, hogy a *Ter* 1,3 (*fiat lux*) tatianoszi exegéziséről teljesebb képet kapjunk.<sup>30</sup> Idézi Alexandriai Kelement, aki szerint a *fiat lux*-ot Tatianosz kérésként és nem parancsként értelmezte, amellyel az alacsonyabb rendű Teremtő fordul a felette levő Istenhez, hogy adjon neki fényt. Órigenész szerint is a Teremtő eredetileg sötétségben volt. Orbe úgy véli, hogy Kelszosz még egy szélsőségesebben dualista szöveget is ismert, mint Tatianoszé. A gnosztikus Apellész értelmezése szerint a Teremtő kéri a felsőbbrendű Istent, hogy segítsen neki az általa tökéletlennek teremtett világ „rendbehozatalában”: küldje el segítségül Fiát. Orbe számos szöveget mutat be, amelyek ehhez a témához kapcsolódnak, többek között az *Excerpta ex Theodoto*-ból, amelyet összevet az egyik Nag' Hammâdiban talált művel, amely Hans-Martin Schenke fordítása nyomán *Vom Ursprung der Welt* címen ismert, és amely szintén az anyagvilág teremtése előtt, az aiónok világában zajló drámai eseményekről szól. Ennek a műnek az ismeretlen szerzője a valentiniánusokkal azonos nézetet hangoztatott, vagyis hogy a világ teremtője a látható kozmosz teremtésének megfelelő befejezésére és az anyagvilág üdvözítése érdekében küldte el a Mennyei Embert, vagyis a Megváltót, ugyanis a Démiurgosz egyáltalán nem ismerte az isteni mintát, és ezért alkotása tökéletlenre sikeredett. A Jó Isten tervei szerint a világnak tükröznie kell azt a rendet, amely a Fény Birodalmának szerkezetét meghatározza. Szükség volt arra, hogy ennek a birodalomnak a polgára közvetítsen, hiszen az anyagvilágot megformáló *Démiurgosz* („a vak isten”) képtelen volt megfelelő konstitúciót biztosítani az anyagvilág számára.<sup>31</sup> Egy másik, Nag' Hammâdiban talált gnosztikus irat, az *Arkhónok hüposztaszisza* címet viseli, és az ofiták szent könyve lehetett. Ebben is megtalálható a gnosztikus mítosz a világ teremtésének okáról és mikéntjéről, továbbá a megváltásról, amely Tatianosz leírásának is lehetett forrása. Orbe a gnosztikus mítosz egyéb elemeit is ismerteti többek között egy mandeus irat alapján, amelyek a *Ter* 1,3 sajátos exegézisére támaszkodtak. Ezek is megerősítik meggyőződését, hogy Tatianosz ismerte legalább néhány gnosztikus szekta exegetikai meglátásait. Orbe szerint tehát Tatianosz beleilleszkedik egy tágasabb hagyományba, amelynek egyes elemei kitapinthatók például *Tamásvangéliumában* és az *Apokryphon Iohannis*-ban is. Orbe elemzi a mítosz különböző variánsait, amelyek kiolvashatók az említett gnosztikus forrásokból, majd megkísérli elkülöníteni azt a három fázist, amelyek során létrejött a tatianoszi exegézis, amely nem parancsként, hanem kérésként

<sup>29</sup> ELZE, M., *Tatian und seine Theologie*, Göttingen 1960, 83–88.

<sup>30</sup> ORBE, A. *A propósito de Gen. 1,3 (fiat lux) en la exégesis de Taciano*, in *Gregorianum* 42 (1961), 401–443.

<sup>31</sup> Uo. 401–412.

értelmezte a *fiat lux* kifejezést. Orbe szerint Tatianosz exegézise beleilleszkedik a Nicea előtti folyamatba, amely egyre inkább szentháromságtani jelentést ad a *Ter* 1,3-nak.<sup>32</sup>

A kereszténységet érő hellenisztikus hatásokat elemző művében Jean Daniélou külön fejezetet szentel az isteni transzcendencia kérdésének. Véleménye szerint a *Figyelmeztető beszéd* 4. fejezetében található *ὄνομα* kifejezés középplatonikus eredetű. Megtalálható Arisztidésznel, Alexandriai Kelemennél és a hermetikus iratokban.<sup>33</sup>

A kutatás harmadik szakaszában, vagyis az elmúlt ötven évben számos kutató egyre jobban értékeli Tatianosz törekvéseit: nem olyan gyanakvóak dualistának ítéltető megnyilvánulásaiival szemben, illetve – a viszonylag kevés adat ellenére – egyre jobban igyekeznek megérteni azt a korszakot és környezetet, amelyben alkotott.

Gerald F. Hawthorne kiváló áttekintést ad a *Figyelmeztető beszéddel* kapcsolatos kutatás helyzetéről.<sup>34</sup> Tanulmányának 2. fejezetében ismerteti Tatianosz teológiáját. Noha sokszor érte az a vád, hogy nem eléggé keresztény, Hawthorne szerint a mű 4. fejezetében Istenre alkalmazott attribútumok – amelyek frontális támadást jelentenek a sztoicizmus ellen – segítségével meg lehet cáfolni ezeket a vádakot.<sup>35</sup> A továbbiakban számos idézettel mutatja be Hawthorne Tatianosznak az anyagról szóló tanítását – amelyben szerinte nyoma sincs a dualizmusnak –, és megvédi enkratizmusát, amely nem dualizmusról, hanem igényes aszkézisről árulkodik. Megjegyzi, hogy filozófiai tekintetben Tatianosz eklektikus, például elveti ugyan a sztoicizmus túlzott immanenzizmusát, de felhasználja logosztanát.<sup>36</sup>

Leslie W. Barnard kétségbe vonja azt a feltevést, hogy a *Figyelmeztető beszéd* 177-ben vagy 178-ban íródott volna. Ennek a kései datálásnak oka részben Irenaeus magatartásában keresendő. Ő ugyanis nem tudta elképzelni, hogy Jusztinosz (†165k) életében eltérte volna Tatianosznak azokat a tanait, amelyeket Irenaeus neki tulajdonított (láthatatlan aiónok létének kieszelését, a házasság elvetését és Ádám üdvözülésének tagadását). Irenaeus vádjai a *Figyelmeztető beszéd*ben foglaltakra támaszkodnak, azonban Barnard is azon a nézeten van, hogy ebből a műből kiindulva ezeket nem lehet alátámasztani, hiszen Tatianosz sehol sem beszél például a gnosztikus mítoszban szereplő *συζυγία*-król, sehol nem állítja, hogy az egyetlen Isten ne lenne a világ teremtője is, az anyagot pedig egyértelműen teremtménynek tartja, és vallja a *Logosz* megtestesülését is, többek között *János evangéliumára* hivatkozva. Barnard szerint a II. században különben sem volt még olyan éles a határvonal ortodoxia és eretnység között. Az igaz, hogy Tatianosz felhasználásánál nem-kánoni iratokban fellelhető hagyományokat (*Tamás és Fülöp evangéliuma*, Valentinusz) is, azonban ebből sem lehet azt a következtetést levonni, hogy gnosztikus lett volna.<sup>37</sup>

A patrisztikus kornak a teremtésről szóló tanítását ismertető tanulmányában Adalbert Hamman csak nagyon röviden tárgyalja Tatianoszt. Hamman úgy véli, hogy Jusztinoszhoz képest az ő tanítása egyértelműbb: egyszerre hangsúlyozza Isten immanenciáját és transzcendenciáját a teremtett világ vonatkozásában.<sup>38</sup>

<sup>32</sup> Uo. 426–443.

<sup>33</sup> DANÉLOU, J., *Message évangélique et culture hellénistique aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, Paris 1961, 303.

<sup>34</sup> HAWTHORNE, G. F., *Tatian and his Discourse to the Greeks*, in *Harvard Theological Review* 57/3 (1964), 161–188.

<sup>35</sup> Uo. 167.

<sup>36</sup> Uo. 174–177.

<sup>37</sup> BARNARD, L. W., *The Heresy of Tatian – Once Again*, in *Journal of Ecclesiastical History* 19 (1968), 1–10.

<sup>38</sup> HAMMAN, A., *L'enseignement sur la création dans l'antiquité chrétienne*, in *Revue des sciences religieuses* 42/1 (1968), 1–23; 42/2 (1968), 97–121, itt: 19.

Salvatore Di Cristina a pseudo-arisztotelészi *De Mundo* δύναις fogalmát és a *Figyelmeztető beszéd* πνεῦμα ὑλικόν fogalmát veti össze.<sup>39</sup> A különbség szembeszökő: Tatianosz nem az istenség megnyilatkozásának, hanem a teremtett lét egyik immanens elemének tartja a πνεῦμα-t. Di Cristina áttekinti a δύναις korábbi jelentéseit a *Bibliában*, rabbinikus és a hellenisztikus forrásokban. A nem keresztény használatlál összevetve kitűnik, hogy Tatianosz a teremtést az isteni hatalom kinyilatkoztatásának tartotta. Kozmológiájának lényegi elemét az isteni attribútumokból kiindulva vezeti le. Gondosan válogatja ki a hellenisztikus és bibliai eredetű kifejezéseket annak érdekében, hogy a specifikusan keresztény tanítást bemutathassa a világnak Istenhez való relációjáról. A πνεῦμα terminust a teremtett világ és Isten közötti analogikus kapcsolat bemutatására használja.<sup>40</sup> Di Cristina példákat hoz fel annak demonstrálására, hogy milyen eredeti módon alkalmazza a πνεῦμα ὑλικόν kifejezést is. Isten hatalma különböző fokban mutatkozik meg teremtményeiben. Ez azonban nem jelent valamilyen rejtett dualizmust, esetleg szembenállást Isten és teremtményei között, még az őanyag tekintetében sem. Isten δύναις-a még az ősanyagnak is ἀρχή-ja, amint ezt a következő idézet is mutatja: οὔτε γὰρ ἀναρχος ἡ ὕλη καθάπερ καὶ ὁ θεός, οὔτε διὰ τὸ ἀναρχον καὶ αὐτῆ ἰσοδύναμος τῷ θεῷ, γενητὴ δὲ καὶ οὐχ ὑπὸ ἄλλου γεγонуτα, μόνου δὲ ὑπὸ τοῦ πάντων δημιουργοῦ προβεβλημένη.<sup>41</sup> Di Cristina ezt a kijelentést is bizonyítéknak tekinti, hogy az apologéta kozmológiájának központjában az analógia volt: hiszen nyilvánvaló, hogy alacsonyabb rendű δύναις-szal rendelkezik az őanyag, mint Isten, aki egyébként is egyedüli forrása az ősanyagnak, mint a *Logosznak* is.<sup>42</sup> Di Cristina végül felteszi a kérdést, hogy vajon ismerte-e Tatianosz a *De Mundo*-t. Véleménye szerint a válasz valószínűleg igen, de ez teljes bizonyossággal nem állapítható meg. Tanulmányának végén méltatja Tatianosz munkásságát: sikerült neki alapvető hellenista kifejezéseket úgy alkalmaznia, hogy be tudta mutatni az *analogia entis*-ről szóló keresztény tanítást.<sup>43</sup>

A II. századi apologéták negatív teológiájáról szóló cikkében D. W. Palmer röviden foglalja össze Tatianosz istentanát és teremtetanát. A negatív teológiára jellemző, Istenre vonatkozó attribútumok alkalmazásával a többi apologétához hasonlóan veti el ő is az anyagi létezők istenítését.<sup>44</sup>

A II. századi görög apologétákról szóló művében Robert M. Grant két fejezetet szentel Tatianosznak. Az elsőben megemlíti, hogy az apologéta élesen kritizálja az egymást követő világokról és az istenség immanenciájáról vallott sztoikus elképzeléseket.<sup>45</sup> A másodikban összefoglalja Tatianosz eszméit a tökéletes Istenről, majd megjegyzi, hogy a valentiniánus gnosztikus Ptolemaiosz is tökéletes Istenként és Atyaként nevezte meg a láthatatlan Istent. Tehát Grant továbbra is érzékelteti, hogy a gnoszticizmust nem tartja idegennek Tatianosztól. A továbbiakban Grant megemlíti az Atya *Logoszá*nak szerepét a teremtésben, majd Tatianosz eszkatológiájának rövid leírásával zárja a róla szóló részt.<sup>46</sup>

<sup>39</sup> DI CRISTINA, S., *L'idea di Δύναις nel De Mundo e nell'Oratio ad Graecos di Taziano*, in *Augustinianum* 17 (1977), 485–504.

<sup>40</sup> Uo. 490–495.

<sup>41</sup> *Oratio ad Graecos* V, 6,12–15; WHITTAKER, M., *Tatian: Oratio ad Graecos and Fragments*, Oxford 1982, 10.

<sup>42</sup> DI CRISTINA, S., 497.

<sup>43</sup> Uo. 503–504.

<sup>44</sup> PALMER, D. W., *Atheism, Apologetic, and Negative Theology in the Greek Apologists of the Second Century*, in *Vigiliae Christianae* 37 (1983), 234–259, 243.

<sup>45</sup> GRANT, R. M., *Greek Apologists of the Second Century*, Philadelphia 1988, 120.

<sup>46</sup> Uo. 129–132.

Az elmúlt mintegy száz év Tatianosz-kutatásának eredményeit a következőképpen összegezhethetjük. Jusztinosz tanítványának kulturális háttere jelentősen különbözött meszterétől. Több kutató hajlik némi joggal arra, hogy kistehetségű epigonnak tartsa Jusztinoszhoz képest, mégpedig a következő okok miatt: kijelentéseinek filozófiai megalapozottsága megkérdőjelezhető, gondolatait homályosan fejt ki, és terminológiája sem jól definiált. Többben azt is kifogásolják, hogy Isten transzcendenciáját gyakran túlhangsúlyozza. Véleményük szerint ez a jelenség már rossz előjelnek tekinthető később evidenssé váló túlzott enkratizmusa tekintetében. Istentana ugyanakkor olyan okfejtéseket is tartalmaz, amelyek maradandó értékűek: hangsúlyozza, hogy a teremtés nem hoz létre változást Istenben; Isten tökéletes, lényege kimondhatatlan, vagyis nem illeszthető valamilyen emberi kategóriába; Isten fölötte áll annak a léleknek, amely átjárja az anyagot. Az Istenre vonatkoztatott attribútumok alkalmazásával arra törekedett, hogy elkülönítse Istent az anyagvilágtól és benne levő bármilyen immanens erőttől.

Logosztanát erősen befolyásolta Jusztinosz, de a terminológia tekintetében vannak különbségek. A *Logosz* a teremtés princípiuma. Isten és az anyag közötti kapcsolat mind transzcendens, mind pedig immanens. Igazat kell adnunk Di Cristinának, hogy kozmológiájának központi rendező elve az *analogia entis*. Tatianosz gondosan kiválasztotta azokat a görög filozófiai és bibliai eredetű kifejezéseket, amelyekkel a világnak Istenhez való relációjáról szóló specifikusan keresztény üzenetet közvetítse. Határozottan tagad bármiféle metafizikai dualizmust: az anyag nem örök, hanem Isten teremtménye. Jusztinosznál egyértelműbben fogalmazza meg tehát az anyag teremtményi voltát. A *creatio ex nihilo* kifejezést nem alkalmazza ugyan, de a tartalmát vallja.

Az anyagot szerinte egy bizonyos πνεῦμα ὑλικόν járja át és élteni. A mindenség részei ez a lélek köti össze. A mindenség szerkezeti struktúrája önmagában jó. A rossz forrása nem ebben, hanem a démonok és az emberek rossz választásában keresendő. Isten mindent jónak teremtett, de a bukás óta az anyag hajlamos az eltorzulásra, ezért a démonok hatalmának megtörése érdekében sok megnyilatkozási formája elvetendő. Isten kinyilatkoztatja önmagát és erejét az általa teremtett világban, de a teremtett világnak egyetlen elemét sem szabad imádni.

A démonok teste olyanfajta anyagból épül fel, amelyet a sztoikusok tűzszerűnek tartanak, de bukásuk után a démonok egyfajta kapcsolatot teremtettek az alacsonyabb rendű elemekkel is, azonban hatalmuk nem terjed ki az egész anyagvilágra.

A πνεῦμα ὑλικόν-ról szóló tanítása a sztoikus panteizmus ellen irányul, és cáfolja azt a sztoikus nézetet, amely egymást követő világok örök körforgásáról beszél. Tatianosz sztoikus-ellenessége azonban nem jelenti, hogy Platón követője lenne, hanem a platóni dualizmus és a sztoikus monizmus között áll.

Bizonyos kifejezései alapján egyértelműnek tűnik, hogy ismerte a Valentinosz iskolájához köthető gnosztikus mítoszokat. Néhány általa alkalmazott terminus azonban olyan elterjedt volt a II. században, hogy azok alapján nem lehet gnoszticizmussal vádolni, hiszen jelentős különbségeket hangsúlyoz velük szemben. Számára egyértelmű, hogy az angyalok bukása csak az anyagvilág teremtése után következett be, és nem fordítva, mint ahogyan a valentiniánus mítosz állítja. Kinyilvánítja továbbá hitét a test feltámadásában, amely a gnosztikusok számára értelmetlen tantétel.

Az eddig ismertetett kutatási eredmények alapján különösen furcsának tűnik, hogy Tatianoszt számos ókori keresztény szerző marasztalja el enkratizmusa miatt, amely szerintük gnosztikus eszméről árulkodik. Az *Adversus haereses I. könyv*ben Irenaeus közli, hogy Jusztinosz vértanúhalála után Tatianosz kilépett az egyházból és saját tanrendszert alakított ki. Valentinoszhoz hasonlóan – mondja Irenaeus – bizonyos láthatatlan *aiónok-*

ról tanított, elvetette a házasságot, és azt állította, hogy Ádám nem üdvözült.<sup>47</sup> A *III. könyv* szerint ez utóbbi tanítást Tatianosz Szent Pálra, az *1Kor* 15,22-re vezette vissza.<sup>48</sup> Irenaeus szerint azonban ez az elképzelés Tatianosz saját találmánya.

Alexandriai Kelemen a *Sztrómateisz*ben először azt állítja, hogy Tatianosz az ószövet-ségi törvényt egy másik istennek (nem az evangélium Istenének) tulajdonította, és el akarta törölni.<sup>49</sup> A markionita vélemény volt ez, tehát Kelemen nem a valentiniánus tanítással állítja párhuzamba Tatianoszét, hanem Markionéval. Később viszont már Valentinoszéval rokonítja.<sup>50</sup>

A *Refutatio*-ban Hippolitosz – elsősorban Irenaeus-ra támaszkodva – azt állítja, hogy Tatianosz valentiniánus volt, sőt a világ teremtését egy *aión*nak tulajdonította.<sup>51</sup>

Epiphanosz nemcsak megismétli, hanem még ki is bővíti Irenaeus vádjainak listáját. Hozzáad néhány életrajzi adatot, amelyek másutt nem lelhetők fel,<sup>52</sup> és további adatokat hoz fel állítólagos enkratizmusával kapcsolatban. Azt állítja továbbá, hogy Valentinoszhoz hasonlóan nemcsak *aión*ok, hanem fejedelemségek és emanációk létét is vallotta.<sup>53</sup> Tudjuk azonban, hogy Epiphanosz adatai nem mindig megbízhatóak. A *Panarion* célkitűzése, hogy – az *Énekek éneke* 6,8-ból szerinte kiolvasható prófécia beteljesedéseként – nyolcvan eretnkséget mutasson be. Két külön szektaként írja le Tatianosz követőit (tataniták) és az enkratitákat, amelyeket szerinte szintén ő alapított. Bizonyára azért szaporítja az eretnkségek számát, hogy elérje az általa célként kitűzött nyolcvanas számot.<sup>54</sup>

Világos, hogy – Kelemen kivételével – valamennyi későbbi szerző lényegében Irenaeus-ra támaszkodik, amikor gnoszticizmussal vádolja Tatianoszt. Amint láttuk, a modernkori patológusok közül Robert Grant egy korai tanulmányában további gnosztikus vonásokat igyekszik kimutatni Tatianosz egyetlen teljes egészében fennmaradt műve, a *Figyelmeztető beszéd* alapján.<sup>55</sup> Szerinte Tatianosz terminológiája arról árulkodik, hogy a valentiniánus pléróma-mítosz hatása alatt állt. Például a következő szavaknak tulajdonít ilyen jelentést Grant a Tatianosznak ebben a művében: αἰῶνες, ἀντεγέννησε, συζυγία, σαρκίον. Valentinosz követői közül elsősorban Ptolemaiosz és Theodosz nézeteivel rokon eszméket vél felfedezni Grant, például a démonológia terén és a keresztségről szóló tanításban.

A közelmúltban megjelent, Tatianoszról szóló alapos monográfia szerzője, Emily Hunt azonban részletesen kimutatja, hogy a terminológiai hasonlóságok jórészt a páli levelek szóhasználatára vezethetők vissza. Hasonló a helyzet a *János-evangéliummal* kapcsolatban is, amelyhez szintén előszeretettel fordultak a gnosztikusok, hogy dualizmusukhoz apostoli tekintélyt biztosítsanak. Grant kiemeli a *Figyelmeztető beszéd* kétségtelenül nehezen értelmezhető 30. fejezetét, amelyet rejtett, gnosztikus üzenetként értelmez. Emily Hunt azonban felidézti, hogy neves patológusok (P. Maran, F. Bolgiani, Molly Whittaker) elfogadható, ugyanakkor azonban nem gnosztikus értelmezést tudtak adni

<sup>47</sup> *Adversus haereses* I 28,1.

<sup>48</sup> Uo. III 23,8.

<sup>49</sup> *Stromata* III 82,2.

<sup>50</sup> Uo. III 92,1.

<sup>51</sup> *Refutatio* VIII 16; X 18.

<sup>52</sup> Mezopotámiában iskolát alapított (*Panarion* 46.1.6), az önmegtartóztatás örve alatt „ragadozó farkasként” vezetete földre az embereket (46.2.2) és az eucharishtiában használatos bort vízzel helyettesítette (46.2.3).

<sup>53</sup> *Panarion* 46.1.7.

<sup>54</sup> Lásd HUNT, E. J., *Christianity in the Second Century. The case of Tatian* (Routledge Early Church Monographs), London–New York 2003, 186.

<sup>55</sup> GRANT, R. M., *The Heresy of Tatian*, in *Journal of Theological Studies* (NS) 5 (1954), 62–68.

ennek a fejezetnek, amely az elrejtett kincsről szól. Egy évtizedekkel később írt művében<sup>56</sup> már maga Grant sem ragaszkodik ahhoz, hogy gnosztikus műnek tüntesse fel a *Figyelmeztető beszéd* egészét (bár a 30. fejezet tekintetében nem visszakozik), sőt elismeri, hogy a gnoszticizmusra egyáltalán nem jellemző eszmék is vannak benne, mint például Isten teremtként való elfogadása és a megtestesülésbe vetett hit. Ugyanakkor – elsősorban az előbb felsorolt hereziológusokra, főleg Kelemenre támaszkodva – úgy véli, hogy a *Figyelmeztető beszéd* megírását követően vált Tatianosz valentiniánussá és enkratitává. Emily Hunt azonban részletesen kimutatja, hogy a gnosztikusoktól eltérően Tatianosz egyáltalán nem dualista módon értelmezi Pál tanítását a testről mint Isten lelkének lakhelyéről (1Kor 3,16; 6,19; 2Kor 6,16).

Kétségtelen, hogy Tatianosz askéta eszméket vallott. A *Figyelmeztető beszéd* 12,1-ben az isteni Lelket Isten képének és hasonlatosságának tartja, az ember maga pedig az ő bennlakása révén válhat Isten képmásává, ahogyan ezt a 15. fejezetben kifejti. Ahhoz azonban, hogy a Lélek méltó lakhelyre leljen, aszkézissal kell felkészíteni embernek a testét. Az aszkézis indoka tehát nem a test megvetése, célja pedig nem tönkretétele, hanem megtisztítása. Ahogyan Tatianosz értelmezi Pált, annak párhuzamát nem találjuk a valentiniánus exegézisben. Ők abban hittek, hogy az isteni szikra fellelhető a pneumatikusokban, de az a gondolat, hogy a Szent Lélek emberi testben venne lakóhelyet, nyilvánvalóan határozottan visszataszító lett volna számukra.<sup>57</sup>

Szintén nem tudunk az 1Kor 7,5<sup>58</sup> Tatianoszéhoz hasonló valentiniánus exegéziséről. A *Stromata* III 81,1-3 tanúsága szerint Tatianosz a szó szerinti exegézisre törekszik, szemben a valentiniánusokkal (pl. Hérakleon, *Fülöp evangéliuma*), akik a pneumatikus szinten a házasságot szimbolikusan értelmezték, vagyis a pneumatikus és isteni partnere közötti megváltó erejű frigyként.<sup>59</sup>

A szír szerzők különösen szívesen használták a ruházat viselésével kapcsolatos képeket. *Fülöp evangéliuma* azt állítja, hogy szükséges a test levetése ahhoz, hogy a mennyek országát örököljük, illetve olyan köntösről beszél, amelyet majd ott kell felöltöni.<sup>60</sup> Ezzel szemben a *Figyelmeztető beszéd* nem állítja, hogy a földi test levetése nélkülözhetetlen feltétele lenne a mennyei köntös felvételének. Tatianosz szerint az isteni lélek jelenti a mennyei ruházatot, amelyet azonban már a bukás előtt viselt az ember, vagyis amikor az anyagvilág részeként nyilvánvalóan testben létezett:

„Mi két szellemet tudunk megkülönböztetni, ezek egyikét léleknek nevezzük, a másik azonban, amely a léleknél nagyobb, az Isten képe és hasonlósága. Az első emberekben mindkettő megvolt, hogy így anyagiak legyenek, és ugyanakkor felette álljanak az anyagnak.”<sup>61</sup>

Tehát Tatianosz teljesen eltérően értelmezi az ember kapcsolatát a saját testével, mint a valentiniánusok: szerinte a halhatatlanság ismét a test ruházata lesz.

<sup>56</sup> Uő, *Greek Apologists of the Second Century*, Philadelphia 1988.

<sup>57</sup> HUNT, E. J., i. m., 40.

<sup>58</sup> „Ne tartózkodjatok egymástól, legfőljebb közös megegyezéssel egy időre, hogy azt imádsággal töltsétek. Azután térjete vissza egymáshoz, nehogy a sátán megkísértsen benneteket, mivel nem tudtok megtartóztatásban élni.” (*Biblia*, SZIT, Budapest 2006, 1282)

<sup>59</sup> HUNT, E. J., i. m., 40.

<sup>60</sup> *Fülöp evangéliuma*, 56,28–34; 57,21–22.

<sup>61</sup> *Oratio* 12.1; *A II. századi görög apologeták* (ÓI 8, szerk. Vanyó, L.), Budapest 1984, 326.

Emily Hunt – más szerzők munkáira is támaszkodva – még számos olyan páli hely exegézisét vizsgálja, amelyek mind Tatianosznál, mind pedig a valentiniánusoknál megtalálhatók, különösen az *1. Thesszaloniki*, valamint az *Efzusiakhoz* és a *Galatákhöz írt levelet*. Bár a tartalmi szembenállás nem mindenütt egyértelmű, az exegézis módszerét illetően a különbség mindig világos: míg Tatianosz a szó szerinti, a valentiniánusok az allegorikus, sőt ezoterikus exegézisre törekednek, vagyis a szövegek mögötti olyan rejtett jelentést igyekeznek produkálni, amelynek célközönsége kizárólag a vallási elit. Ugyanakkor megengedtek egy másik értelmezési szintet is, mégpedig az ún. *pszükhikoi*, vagyis az alacsonyabb rendűnek tekintett keresztények számára.<sup>62</sup>

A *Rómaiakhoz írt levél* 1,19–25 tatianoszi és valentiniánus exegézisének összehasonlítása ebből a szempontból különösen tanulságos, hiszen Tatianoszé megegyezik a *pszükhikoi* számára elfogadható valentiniánus értelmezéssel. Elaine H. Pagels mutatta ki, hogy a valentiniánusok különbséget tettek a *pszükhikoi* számára lehetséges üdvösség (amiből viszont a *hülikoi* ki vannak zárva) és a *pneumatikoi* számára megnyíló megváltás között. Valentinosz követői ezt a nézetet Pál titkos antropológiai tanításával azonosították. Pagels szerint az eleve kiválasztott *pneumatikoi* hit és kegyelem által, míg a *pszükhikoi* hit és cselekedetek által kapcsolódnak bele a szótériológiai folyamatba. Tatianosz az emberi lélekről állítja, hogy szabad akarata van, és képes az üdvösség választására. Szerinte a léleknek szüksége van Isten bizonyos szintű ismeretére, amelyet az isteni szellem tár fel a prófécia révén. A valentiniánusok szerint viszont a *pneumatikoi* közvetítésével válik lehetővé a *pszükhikoi* üdvözülése.<sup>63</sup>

A pasztorális levelek exegézisének összehasonlítása után Hunt felteszi azt a kérdést, hogy ezekhez a művekhez hasonlóan vajon Tatianosz *Figyelmeztető beszéde* nem inkább abba a folyamatba illeszthető bele, amelynek során az apostoli egyház ellentámadásba lendült a gnosztikusokkal szemben éppen azért, hogy „visszaszerezze” magának Pált, vagyis lehetetlenné tegye a páli iratok ezoterikus exegézisét. A kérdés megválaszolása érdekében Hunt megvizsgálja Tatianosz azon eszméit is, amelyek nyilvánvalóan nem lehetnek gnosztikus eredetűek: az egyetlen Isten mint az anyag teremtője, a megtestesülés fizikai realitása, a feltámadásba és a mindenki számára lehetséges megváltásba vetett hit.<sup>64</sup> Antropológiai szempontból a két utóbbi fontos.

A valentiniánusok a testről rendkívül negatív véleménnyel voltak, hiszen az anyagvilág részeként az isteni szférában bekövetkezett bukás torzszülött következményének és a szellem börtönének tartották. Számukra elképzelhetetlen lett volna, hogy az üdvözítés művében bármilyen pozitív szerep juthatna neki. Ezzel szemben Tatianosz világosan megvallja a test feltámadásába vetett hitét a 6. fejezet legelején:

„És ezért azt is hisszük, hogy a mindenség beteljesítése után történik a testek feltámadása is...”<sup>65</sup>

Az 5. fejezetben az anyagvilág Isten általi megteremtését részletezi; erre utal az „ezért”. A teremtett világ részeként az anyagi testnek is kijár, hogy a mindenség eredeti rendjének részeként helyreállíttassék.<sup>66</sup> Grant úgy véli, hogy a *σαρκίον* kifejezés „testies

<sup>62</sup> HUNT, E. J., *i. m.*, 41–43.

<sup>63</sup> PAGELS, E. H., *The Valentinian Claim to Esoteric Exegesis of Romans as Basis for Anthropological Theory*, in *Vigiliae Christianae* 26 (1972), 241–258.

<sup>64</sup> HUNT, E. J., *i. m.*, 44–49.

<sup>65</sup> *Oratio* 6,1; *Ói* 8, 320.

<sup>66</sup> Lásd HUNT, E. J., *i. m.*, 48.



elem”-et jelent, és a testhez kötődő lélekre értendő, tehát nem magának a „test” szónak egyik szinonimája. Hunt azonban – a 6. fejezet végére utalva – ezt cáfolja:

„Lehet, hogy tűz semmisíti meg testi valómat, elfüstölgő anyagát a világ fogadja be; lehet, hogy folyók vagy tengerek emésztenek fel, vagy vadállatok tépnek széjjel, a gazdag Úr kincstárában nyugszom el. És a szegény és istentelen nem ismeri ezeket a kincseket, az uralkodó Isten azonban, amikor akarja, a csak neki látható valóságot eredeti állapotában állítja helyre.”<sup>67</sup>

Mi értelme lenne ennek az állításnak, ha Tatianosz nem tartaná fontosnak a test szétszóródó részeinek összegyűjtését a feltámadáshoz? A 13. fejezet elején pedig a test és a lélek közös sorsáról így ír:

„A lélek önmagában – ó, görögök! – nem halhatatlan, hanem halandó, de lehetséges az is, hogy ne haljon meg. Bizony meghal, megszűnik a testtel együtt (μετὰ τοῦ σώματος), ha nem ismeri az igazságot, de később a világ végén feltámad a testtel együtt (σὺν τῷ σώματι), a halhatatlanságban kapja meg a halált büntetesképpen; nem hal meg viszont – bár egy időre megszűnik –, ha elnyerte Isten ismeretét.”<sup>68</sup>

„A továbbiakban nekünk úgy kell élnünk, hogy megtaláljuk azt, amit elveszítettünk, a lelket a Szentlélekhez kapcsoljuk és az Istennel való összekapcsolódás kösse le figyelmünket. Az emberi lélek azonban nem egy, hanem több részből áll. Összetett, ahogyan ez megnyilvánul a testen (διὰ σώματος). Soha nem jelenik meg a test nélkül (χωρὶς σώματος), viszont a test (ἡ σὰρξ) nem támad fel a lélek nélkül.”<sup>69</sup>

Azoknak a helyeknek az összevetése, ahol Tatianosz a σὰρξ, a σῶμα és a σαρκίον szavakat használja, Hunt szerint egyértelmű megmutatja, hogy mindenütt az ember testi valóságának jelölésére használt szinonimákról van szó.<sup>70</sup> A fenti idézetből, továbbá a 15. fejezet további részéből az is kiderül, hogy a test és a lélek szorosan összetartozik, egymásra van utalva, illetve együtt válhatnak a Szent Lélek templomává:

„A tökéletes Isten tehát testetlen (ἄσαρκος), az ember meg test (σὰρξ), a test kötelemé a lélek, a test pedig a lélek korlátja. Az ilyen fajta állag a templomhoz hasonlítható, benne akar lakni az Isten követe, a Lélek által, de ha nem ilyen lakóhely, akkor megelőzi ugyan az ember az állatokat, de kizárólag csak tagolt beszéde miatt, különben ugyanúgy él, mint azok, s nem Isten hasonlósága.”<sup>71</sup>

Az emberi testet jelölő szinonimák (σὰρξ, σῶμα, σαρκίον) használata azt mutatja, hogy Tatianosz véleménye szerint nem maga a test az okozója a bűnnek, hanem az Istentől elfordult, alacsonyabb rendű πνεῦμα. Az üdvösséggel kapcsolatban egyértelműen leszögezi, hogy az üdvösség a test feltámadásakor, a lélek és a test ismét helyreálló egysége révén valósul meg, vagyis a πνεῦμα-nak éppen úgy szüksége van a testre, mint a testnek a lé-

<sup>67</sup> Oratio, 6,4; ÓÍ 8, 320–321.

<sup>68</sup> Oratio, 13,1; ÓÍ 8, 328.

<sup>69</sup> Oratio, 15,1–2; ÓÍ 8, 330.

<sup>70</sup> HUNT, E. J., i. m., 194.

<sup>71</sup> Oratio, 15,6–7; ÓÍ 8, 330.

lekre. A  $\pi\nu\epsilon\delta\mu\alpha$  sem halhatatlan önmagában, lényegénél fogva, hanem csak képes a halhatatlanságra. Hunt úgy látja, hogy Tatianosz felfogásában a halhatatlanság elnyerésének ugyanez a képessége a testre is jellemző. A test – legalábbis bizonyos személyek, elsősorban az Istentől ihletett próféták esetében – már most az isteni lélek lakóhelyévé válhat, illetve az ember bűn előtti állapotában ténylegesen az is volt. Ennek a világnak elmúltával, Isten Lelkének bennlakása révén pedig megvalósulhat az ember istenképisége, ami az üdvösség állapotával azonos. Tehát az embernek mind a kezdeti, mind pedig az üdvözült állapota feltételezi a test és a  $\pi\nu\epsilon\delta\mu\alpha$  szoros egységét. Ez az egység bomlott meg az ember szabad akaratú döntése nyomán, ami a bukását okozta. Az isteni lélekkel való kapcsolat pedig szintén szabad akaratú döntés révén állhat helyre.

Tatianosz antropológiai nézeteinek részletesebb rekonstruálásához elengedhetetlen a korabeli filozófiai áramlatok<sup>72</sup> és Jusztinosz hatásának<sup>73</sup> áttekintése. Annak eldöntéséhez pedig, hogy valóban eretnek színezetű enkratita eszmékkel vádolható-e a *Figyelmeztető beszéd* megírása utáni munkássága alapján, érdemes megvizsgálni a szír kereszténység néhány jellegzetes művét, például a *Tamás-aktákat*, a *Salamoni ódákat*, Bardeszánész és Afráhat műveit.<sup>74</sup> Ezekben kétségtelenül kimutathatóak Tatianosz teológiájának aszkétikus vonásai, olyanok azonban, amelyek kifejezetten gnosztikusak és Tatianoszra egyértelműen visszavezethetők lennének, még ezekben sem lelhetők fel. Egyetlen teljesen fennmaradt művében, a *Figyelmeztető beszéd*ben – amint láttuk – az ember testben való létét Isten szándéka szerintinek, tehát ontológiailag jónak tartja. Vallja az ember testben való feltámadását is, amelynek eredményeként újra megvalósulhat Isten eredeti szándéka, a teljes ember üdvössége. Továbbra is kérdéses, hogy az ókori keresztény szerzők miért vádolták meg eretnek eszmék terjesztésével. E tekintetben, és annak kiderítésére, hogy mikor és miért távozott Tatianosz Rómából, továbbra is csak találgatásokba bocsátkozhatunk.<sup>75</sup>

<sup>72</sup> Vö. HUNT, E. J., i. m., 74–109.

<sup>73</sup> Vö. Uo., 52–73.

<sup>74</sup> Vö. Uo., 144–175.

<sup>75</sup> Uo., 175.

## Isten cselekvése a világban – Weissmahr Béla tézisének teológiai recepciója

### BEVEZETÉS

Weissmahr Béla filozófiai istentanának két fókuszpontja az istentapasztalat valamint Isten és a világ viszonyának a kérdése. Elég egy pillantást vetnünk a *Philosophische Gotteslehre* (Isten léte és mivolta) című munkájának tartalomjegyzékére, hogy érzékeljük, milyen nagy terjedelemben és behatóan tárgyalja a magyar filozófus Isten és a világ kapcsolatának a témáját.<sup>1</sup> Részletesen foglalkozik Isten transzcendenciájának és immanenciájának a kérdésével, újra értelmezi a teremtés fogalmát, metafizikai értelmezését adja a fejlődésnek az isteni együttműködés keretébe ágyazva az evolúciót, új szempontból közelíti meg Isten világon belüli cselekvésének a problémáját. Filozófiai istentanának itt olvasható fejtegetései szervesen nőnek ki ontológiájának analógiatanából. Isten és a világ viszonyának értelmezésében az analógia ugyanazon törvényei térnek vissza, mint a létezők egymás közötti kapcsolatát illetően. Az azonosság és különbözőség, a transzcendencia és immanencia, a szubsztancialitás és relacionalitás pólusainak egyenes arányosságot, a léttökéletesség szerinti együttnövekedést mutató törvényszerűségét most Isten és a világ, a Teremtő és a teremtmények viszonyában láthatjuk viszont. Sőt, e törvényszerűségek itt még inkább érvényesülnek, tekintettel arra, hogy Isten az abszolút lét teljessége és minden léttökéletesség megvalósulása, ezért a létben részesedő létezőkkel való kapcsolatában a teremtmények közötti viszonyrendszert meghaladóan és fokozottan valósul meg a kölcsönös egység és különbözőség, transzcendencia és immanencia, relacionalitás és szubsztancialitás. Az istentanban e három póluspár kiegészül még a függőség és önállóság (szabadság), valamint az isteni és a teremtményi cselekvés póluspárjával, mint amelyek egyenesen következnek az előző háromból. Vagyis: minél inkább függ egy teremtmény Istentől, annál önállóbb; minél intenzívebb az isteni cselekvés, annál intenzívebb a teremtményi cselekvés; azaz, minél inkább cselekszik Isten, annál öntevékenyebb a teremtmény. A jezsuita filozófus szerint ezen alaptörvények fényében lehet és kell értelmeznünk az isteni együttműködésnek, a kegyelem és szabadakarat viszonyának, az evolúciónak, a csodának, s általában Isten világon belüli cselekvésének a teológiai kérdéseit.

Weissmahr Béla Isten világon belüli cselekvésének kérdéskörét először teológiai disszertációjában tárgyalta, melyet *Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders* címmel készített el és védett meg 1971-ben a római Ger-

<sup>1</sup> BÉLA WEISSMAHR, *Philosophische Gotteslehre*, Stuttgart 1983. Némileg rövidített magyar fordításban: WEISSMAHR BÉLA, *Isten léte és mivolta*, in *Teológiai vázlatok I*, SZIT, Budapest 1983, 11–99.

gely Egyetem teológiai fakultásán.<sup>2</sup> Doktori dolgozata az evolúció és a csoda teológiai-filozófiai értelmezése kapcsán tárgyalja azt az általános kérdést, hogy vajon kellő megalapozottsággal beszélhetünk-e Isten különleges, közvetlen és a teremtményi másodlagos okokat mellőző cselekvéséről a világban. Az evolúció értelmezése itt csak vázlatosan, az emberi lélek keletkezésének a problémájára szűkítve, és inkább csak, mint a csoda kérdésének tárgyalásához bevezető és analóg argumentumként szolgáló téma jelenik meg. Már ebben a művében megjelennek a transzcendentális tapasztalatra és az analógiatánra vonatkozó alapvető ismeretelméleti és metafizikai belátásai, melyeket az *Ontológia és A szellem valósága*<sup>3</sup> című kötetében később tovább mélyített és sokoldalúan megalapozott. A doktori dolgozatban Isten és a világ viszonyát, s ezen belül Isten világon belüli cselekvését értelmező filozófiai-teológiai eszmefuttatásait számos későbbi tanulmányában és főként a *Philosophische Gotteslehre* (Isten léte és mivolta) c. kötetében tovább pontosította. Tanulmányunkban elsősorban ezeket a forrásokat vesszük figyelembe, amikor a jezsuita filozófus alaptételét ismertetjük Isten világon belüli cselekvésére vonatkozóan. Nem vállalkozhatunk Weissmahr Béla teljes filozófiai istentanának az általános bemutatására és értékelésére. Ehelyett azt igyekszünk csupán vázolni a teljesség igénye nélkül, hogy Istennek a világon belüli cselekvéséről kifejtett nézetei a katolikus teológiában milyen visszhangot keltettek. Rögtön megállapíthatjuk, hogy éppen ez az a témakör – Isten világon belüli cselekvésének a sajátos értelmezése –, mely gyorsan a magyar jezsuita istentanára irányította a teológusok figyelmét és a legnagyobb hatást gyakorolta a katolikus teológiára. Első lépésben vázoljuk az Isten világon belüli cselekvésének alapszerkezetére vonatkozó weissmahri alaptételt. Második lépésben bemutatjuk az alaptételt bíráló kritikákat, az azokra adott/adható válaszokat és az alaptétel pozitív fogadtatását. Végül megfogalmazunk a vitákból levonható néhány következtetést.

## 1. WEISSMAHR ALAPTÉTELE ISTEN VILÁGON BELÜLI CSELEKVÉSÉRŐL

Weissmahr Béla alaptétele szerint Isten világon belüli cselekvése mindig és kizárólag másodlagos, teremtményi okok „közvetítésével” valósul meg, s ez érvényes a csodákra is. Ez a csodaértelmezés a katolikus teológusok nagy részénél, a többségnél pozitív fogadtatásra talált és lassan-lassan szinte magától értetődő hivatkozási alappá vált.<sup>4</sup> Ennek elsődleges oka abban található, hogy a magyar jezsuita metafizikája egy olyan csodafelfogást tett lehetővé, mely a csoda definíciójából a „praeter naturam” és a „contra naturam” ele-

<sup>2</sup> BÉLA WEISSMAHR, *Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders*, in *Frankfurter Theologische Studien* Bd. 15, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1973.

<sup>3</sup> WEISSMAHR BÉLA, *A szellem valósága*, Kairosz, Budapest 2009.

<sup>4</sup> VÖ. HEINRICH FRIES, *Fundamentaltheologie*, Styria, Graz–Wien–Köln 1985, 292 köv.; HERMANN JOSEF POTTMEYER, *Zeichen und Kriterien der Glaubwürdigkeit des Christentums*, in *Traktat Theologische Erkenntnislehre, Handbuch der Fundamentaltheologie* Bd. 4, (Hrsg. W. KERN – H. J. POTTMEYER – M. SECKLER), Herder, Freiburg im Breisgau 1988, 379; WOLFGANG BEINERT, *Was ist ein Wunder?*, in *StZ* 129 (2004) 651–664; GIBERT GRESHAKE, *Grundlagen einer Theologie des Bittgebetes*, in *Bittgebet – Testfall des Glaubens* (Hrsg. G. GRESHAKE-G. LOHFINK), 32–53; KARL HEINZ MENKE, *Der Gott, der jetzt schon Zukunft schenkt. Plädoyer für ein christologische Theodizee*, in *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem*, (Hrsg. HARALD WAGNER), QD 169, Freiburg–Basel–Wien 1998, 90–130; J. SUDBRACK, *Die Wunder und das Wunder*, in *IkaZ* 18 (1989) 229–247; H. VORGRIMMER, *Überlegungen zur Geschichtsmächtigkeit Gottes*, in *Kommunikation und Solidarität. Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert in Theologie und Sozialwissenschaften*, (Hrsg. HANS ULRICH VON BRACHEN – NORBERT METTE), Freiburg–Münster 1985, 131–139; J. TRÜTSCH, *Wunder: Mit oder ohne Durchbrechung der Naturgesetze?*, in *Theologische Berichte* V, Zürich 1976, 147–161.

met, vagyis a természeti törvény megsértésének/felfüggesztésének a gondolatát filozófiai megfontolások alapján kiiktatta, s ezzel kedvezőbb pozícióba helyezte a teológiát a természettudományokkal folytatott párbeszédében. Noha a létbeli függés és önállóság, valamint az isteni és a teremtményi cselekvés intenzitása közötti egyenes arányosság törvényét más kortárs teológusok is megfogalmazták, s akadt, aki ezt a csodára is alkalmazta,<sup>5</sup> Weissmahr Béla értelmezésének újdonsága és hordereje abban rejlett, hogy egyfelől részletesen kidolgozott metafizikai megalapozását adta ennek a törvényszerűségnek a létanalógiatan eredményeinek az Isten és a teremtmény viszonyára történő alkalmazásával. Másfelől következetes egyértelműséggel, szükségszerű következményként és általánosan érvényes tételként állította, hogy Isten a világban mindig csak a másodlagos okok közvetítésével cselekszik, s kizárólag így tud cselekedni. Ahogy az evolúció, úgy a csoda esetében is, mint minden más esetben, az isteni cselekvés ilyen módon valósul meg. A magyar jezsuita gondolkodásának koordinátarendszerét egyfelől Aquinói Szent Tamásnak az elsődleges és a másodlagos okok viszonyáról alkotott felfogása, másfelől Karl Rahnernek az evolúció értelmezése kapcsán kidolgozott aktív öntranszcendencia elmélete határozta meg. Weissmahr Béla e két okságelméletet egymásra vonatkoztatta, belátásaikat továbbfejlesztette és saját létanalógia tanának a horizontján kamatoztatta. A rahneri teremtményi „öntevékenységet”, „tevékeny önfelülmúlás”, a szellem megismerő dinamizmusának elemzéséből nyert „transzcendens isteni okság” fogalmait általános, minden világon belüli isteni tevékenységet jellemző érvényre tesznek szert a magyar jezsuita istentanában, és részben új tartalommal töltik meg az elsődleges és másodlagos okok viszonyáról szóló tanítást.

Weissmahr Béla szerint a transzcendens okság ezen újra értelmezett látószögében kell újragondolni Isten minden világon belüli tevékenységét, a csoda eseményét is, még akkor is, ha ezzel szembekerülünk Aquinói Tamás és az őt követő skolasztika hagyományos álláspontjával, mely szerint Isten tud cselekedni a másodlagos okok általa alkotott rendjén kívül, mivel e rend szabad teremtőjeként nincs megköteve az általa alkotott természeti rend által. Sőt, a szoros értelemben vett csoda ismérve éppen az lenne Tamás szerint, hogy az egész teremtett természet rendjén kívül történik, melyet ezért egyedül Isten tud létrehozni.<sup>6</sup> Nos, a magyar jezsuita filozófus nem pusztán azt kívánja igazolni, hogy a csoda megvalósulásához nem szükséges feltételezni a másodlagos okok működésének mellőzését. Nem csupán annak bizonyítására törekszik, hogy ténylegesen vannak olyan csodaként elfogadott események, amelyekkel kapcsolatban lehetséges, valószínűsíthető vagy bizonyossággal állítható, hogy a másodlagos okok saját tevékenysége révén valósultak meg. Weissmahr Béla ennél sokkal erősebb tételt szerez szembe a hagyomá-

<sup>5</sup> Maga Weissmahr Béla hosszasan idézi olyan kortárs teológusok idevágó megállapításait, mint K. Rahner, H. Volk, F. Malmberg, P. Schoonenberg, Boros L., W. Kern, J. Feiner. Közülük Schoonenberg az, aki az elvet, miszerint, „ha Isten többet tesz, akkor a teremtmény is többet tesz, nem kevesebbet”, a csodára is alkalmazza. Vö. BÉLA WEISSMAHR, *Gottes Wirken in der Welt*, 127; 51; 53. Érdemes megjegyeznünk, hogy Rahner csak a teremtéssel és evolúcióval kapcsolatban, így az emberi lélek keletkezésének összefüggésében alkalmazta a fenti törvényszerűséget, a csodára azonban nem terjesztette ki. Sőt, a természeti törvény felfüggesztésének a gondolatát sem utasította el egyértelműen, csupán arra utalt, hogy a kegyelem nem rombolja le, hanem előfeltételezi a természetet. A teremtés és a kegyelem rendje közötti különbség, valamint Isten mindenhatóságának és szabadságának a fenntartása okán szükségesnek tartja a lehetőség fenntartását, hogy Isten a csoda esetében a természet rendjén kívül is cselekedhet, lehet egyedüli oka a csoda eseményének. Vö. KARL RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, (VI,5.f), in *Sämtliche Werke* Bd. 26, Benziger-Herder, Freiburg im Breisgau 1999, 247–252. Világos tehát, hogy Weissmahr Béla ezen a ponton túlmegy Rahner csodaértelmezésén.

<sup>6</sup> BÉLA WEISSMAHR, *Gottes Wirken in der Welt*, 13. Vö. *STh* I,105,2; 105,6; 106,7; *Compendium theologiae*, c. 136.

nyos felfogással. Ennek értelmében Isten nem *tud* úgy tevékenykedni a világban, hogy az ne a másodlagos, teremtményi okok saját tevékenységének a „közvetítésével” valósuljon meg. A jezsuita filozófus tisztában van ennek a kijelentésnek a horderejével. Meggyőződése szerint, az Isten és a teremtmények oksági viszonyára vonatkozó kérdés megválaszolásának a tétje nem egy lehetséges, de valójában eldönthetetlen és jelentéktelen hipotézis felállítására csupán. A tét ennél sokkal nagyobb. Egyfelől Istenről és a teremtésről alkotott fogalmunk helyessége forog kockán; másfelől az immanens okság alapján működő modern, természettudományos gondolkodással folytatandó párbeszéd megfelelő perspektívába helyezése az igazi tét.<sup>7</sup> A kérdés horderejét és a válasz tétjének nagyságát mi sem mutatja jobban, minthogy Weissmahr Béla alaptételének a széleskörű pozitív fogadtatása mellett kezdettől fogva fenntartások is megfogalmazódtak álláspontjával szemben, s mind a mai napig, az utóbbi években különösen, újabb és újabb bírálatok jelennek meg katolikus teológusok részéről. A továbbiakban a kritikák és a rájuk adott weissmahri válaszok vázlatos ismertetésére, szembeállítására és mérlegelésére vállalkozunk.

## 2. VITA AZ ALAPTÉTELÉRŐL: ÉRVEK ÉS ELLENÉRVEK

Mielőtt hozzá kezdenénk a vita ismertetéséhez, két megjegyzést érdemes előrebocsátanunk. Disszertációjának megírásakor a magyar filozófus számíthatott arra, hogy tézise kemény kritikákba is fog ütközni. Értekezésében ezért alaposan és több oldalról előkészíti tételének megfogalmazását. Így tüzetesen számba veszi a tamási csodaelfogás mellett szóló érveket, megvilágítja azok exegetikai és filozófiai előfeltevéseit és korrekcióra szoruló pontjait. Utal az evolúció és az emberi lélek keletkezésére vonatkozó teológiai látásmódban bekövetkezett változásokra, s ehhez kapcsolódva, az itt kidolgozott belátások logikáját követve és kiterjesztve kezd hozzá saját újszerű csodaértelmezésének vázolásához. Gondolatmenetének számos pontján számot vet a lehetséges kritikákkal és félreértésekkel, így gyakorta visszatér a szövegben a következő szófordulat: „itt azonban ellene lehetne vetni ...”. E gondos előzetes számvetésnek köszönhető, hogy a később felbukkanó bírálatok igazi újdonsággal, eredeti szemponttal valójában nemigen szolgálnak. Voltaképpen a jezsuita szerző által már felvetett lehetséges kifogásokat ismétlik meg, mert nem tartják kielégítőnek a filozófus ezeket hatástalanítani igyekvő válaszait. Weissmahr Béla későbbi írásaiban további pontosításokat és alkalmasint érveket fogalmazott meg a kritikákra reagálva.

Második előzetes észrevételként megjegyezhetjük, hogy a magyar filozófus alaptételének helytállósága mellett kétféle módon érvel.<sup>8</sup> Érvrendszerének „destruktív-kritikai” részében a hagyományos álláspont cáfolatára törekszik annak kimutatásával, hogy a teremtményi másodlagos okokat nélkülöző isteni cselekvés a világban milyen ellentmondásokat tartalmazna, ami miatt elfogadhatatlan ez az értelmezés. Érvrendszerének „konstruktív” részében fejti ki aztán saját metafizikai elméletét az isteni és a teremtményi tevékenység viszonyára vonatkozóan. Végül annak igazolására törekszik, hogy saját metafizikai elmélete összeegyeztethető a bibliai-teológiai alapigazságokkal. Meggyőződése szerint érvelésének destruktív része még abban az esetben is helytálló, ha valaki nem fogadná el argumentumainak konstruktív oldalát. Nos, ha megvizsgáljuk a weissmahri állásponttal szembeni bírálatokat, akkor megállapíthatjuk, hogy ezek elsődlegesen annak

<sup>7</sup> BÉLA WEISSMAHR, *Gottes Wirken in der Welt*, 58 köv.; 63.

<sup>8</sup> BÉLA WEISSMAHR, *Gottes Wirken in der Welt*, 64.

destruktív-kritikai részét igyekeznek hatástalanítani, másodlagosan a bibliai-teológiai alapigazságokkal való összeférhetetlenségét kimutatni. Ugyanakkor nem vetik beható vizsgálat alá, és nem is bírálják a jezsuita filozófusnak az okságról kidolgozott metafizikai elméletét, valamint ennek összefüggését az érvrendszer destruktív-kritikai részével és az alaptétellel. Ezen a téren megelégszenek olyan általános megállapításokkal, hogy a weismahri destruktív argumentumok egy sajátos és vitatható metafizikai elméletet feltételeznek. Mindezt figyelembe véve levonhatjuk azt a következtetést, hogy a bírálatok nem terjednek ki a weismahri érvrendszer egészére, nem tűzik ki célul, és nem végzik el metafizikai okságméletének filozófiai cáfolatát. Alapvetően teológiai célkitűzést követnek, amikor a hagyományos tamási-skolasztikus álláspontra vonatkozó weismahri cáfolatot bírálják és a belőle fakadó weismahri alaptétel teológiai tarthatatlanságát igyekeznek kimutatni. Lássuk tehát az érveket és az ellenérveket.

## 2. 1. A transzcendencia-érv és bírálata

A magyar filozófus szerint Isten transzcendenciáját sértené, ha a világban másodlagos okok nélkül tevékenykedne. Ezért transzcendenciájának a védelmében kell állítanunk a főtételt, hogy tudniillik mindig és kizárólag másodlagos okok által tevékenykedik a világban, és csak így tud tevékenykedni. Transzcendencia-érve a következőképpen hangzik doktori dolgozatában:

„Ha Ő (Isten) ugyanis egy világon belüli eseménynek a közvetlen és alapjában véve egyedüli oka lenne (hisz azt mondják: Ő az egyetlen fő hatóok), akkor neki az esemény természettudományos értelemben vett okának is kellene lennie. Ismét fölösleges tehát kijelenteni, hogy ebben az esetben éppen nem természettudományosan megragadható okról van szó, mivel az esemény magyarázata Isten közvetlen teremtői beavatkozása segítségével pontosan, mint az esemény egyetlen, vagyis a természettudomány számára is érvényes magyarázata adódna. Ha azonban Isten, akár csak egyetlen esetben is, egy esemény természettudományosan vett oka lenne, akkor (legalábbis) egy természeti erő (is) lenne a többi természeti erők sorában, s már nem lenne a menny és a föld mindig tökéletesen transzcendens Teremtője, akinek a tevékenysége sohasem (tehát az „is” kizárásával) hasonlítható össze egy teremtmény tevékenységével. (...) Világos tehát, hogy Isten beavatkozása a másodlagos okok sorába, Isten tevékenysége a világban nemcsak természettudományosan, hanem mindenekelőtt metafizikailag felettebb problematikus fogalom. (...) Ő *elsődleges ok* és soha nem tud *másodlagos okként* tevékenykedni a világban. Oksága a világon belül mindig egy teremtett, véges ok (a tőle, mint Teremtőtől származó) saját tevékenysége által közvetített.”

Kiseb változtatásokkal, de lényegét tekintve hasonló módon érvel filozófiai istentanában: „Ha az Isten a világon belül létrehozna valamit (pl. egy új egyedi létezőt vagy egy létezőnek új tulajdonságát) anélkül, hogy ez a teremtett erők működésének szintjén egyszersmind a világhoz tartozó okok eredménye lenne, akkor az Isten (legalábbis ebben az esetben) az evilági erőkkel összehasonlítható ok, mintegy a világnak egy részmozzanata lenne, ami azonban lehetetlen, hiszen ezzel tagadnánk Istennek mind immanenciáját, mind transzcendenciáját. Másként kifejezve: Ha Isten másodlagos okok nélkül tevékenykedne a világban, akkor a másodlagos okok szerepét is betöltené, ilyen esetben a történet

<sup>9</sup> Uo. 68.

világon belüli oka is lenne (persze sohasem csak az), azaz természeti erő lenne más természeti erők között. Ez azonban abszurd.”<sup>10</sup>

A magyar filozófusnak ezt az érvét számos bíráló érte. Ezek némelyikével már doktori értekezésében ő maga számot vetett. Az ellenvetések egy része a következő kifogást fogalmazza meg: abból az állításból, hogy Isten másodlagos okok nélkül (azokat helyettesítve) cselekszik/cselekedhet a világban, még nem következik, hogy maga másodlagos okként cselekedne a világban. Hiszen Isten cselekvési módja mindig más, mint a teremtményeké, akkor is, ha ugyanazt teszi, amit a másodlagos okok is megtehetnek, akkor is, ha olyat tesz, amire a másodlagos okok nem képesek. Bármilyen hatást ér el Isten a világban teremtményi okok nélkül, oksági működése mindig az elsődleges ok transzcendens okságának a módján valósul meg.<sup>11</sup>

Az újabb kritikák, melyek a magyar filozófus halála után láttak napvilágot, első helyen szintén a transzcendencia-érvt bírálják. Logikájuk lényegét tekintve ugyanaz, mint a korábbi ellenvetéseké. Azt vetik szemére a transzcendencia-érvnek, hogy nem tesz megfelelően különbséget Isten működési módja és létmódja között. Az ellenérv szerint Isten cselekedhet úgy, mint egy természeti erő, anélkül, hogy ő maga természeti erő lenne. Mindenható Teremtőként tevékenykedhet úgy, mint teremtményei, anélkül, hogy ő maga teremtmény lenne. Isten cselekedhet úgy a teremtményi síkon, mint egy teremtmény, ezzel ő maga nem válik összehasonlíthatóvá a teremtményével, legfeljebb csak a cselekvése. Isten lényegét és cselekvését meg kell különböztetni egymástól.<sup>12</sup> Azzal, hogy alkalmanként úgy tevékenykedik a világban, mint egy teremtményi erő, és közvetlenül hoz létre részleges világon belüli eseményt, ő maga még nem lesz része a világnak, nem válik véges létezővé. Az ellenérv alátámasztására aztán megjelenik az antropológiai analógia is. Ahogy az ember nem válik mechanikus létezővé azzal, hogy a világban cselekedve szabadon beavatkozik egy tisztán mechanikus oksági összefüggésbe, úgy Isten sem válik természeti, teremtményi erővé és hatóokká azzal, hogy szabadon befolyásolja a természeti-fizikai oksági kapcsolatokat és ebben az értelemben a fizikai okok síkján cselekszik.<sup>13</sup>

Weissmahr válaszában arra hívja fel a figyelmet, hogy nem elégséges a fogalmak szintjén verbálisan rögzíteni, hogy Isten minden esetben elsődleges, transzcendens okként tevékenykedik. Az ok elnevezésével még nem világítottuk meg, hogy miben is áll Isten transzcendens oksága. A tulajdonképpeni kérdés ugyanis az, hogy egyáltalán összeegyeztethető-e egymással az a két fogalom, hogy „a világban másodlagos okok nélkül tevékenykedni” és „kizárólag első okként tevékenykedni”.<sup>14</sup> A jezsuita filozófus szerint, ha egy oknak bármiféle közvetítés nélküli részleges hatást tulajdonítunk a világban, akkor ez az ok a hatása alapján, egyszersmind más világon belüli okokkal összehasonlítható és a világon belüli ok is, azaz másodlagos ok is lenne. Ha tehát Isten, mint első ok, a vilá-

<sup>10</sup> WEISSMAHR BÉLA, *Isten léte és mivolta*, 303; BÉLA WEISSMAHR, *Philosophische Gotteslehre*, 144.

<sup>11</sup> A magyar jezsuita filozófus A. Van Hove és A.-D. Sertillanges kritikájával vet számot disszertációjában. Vö. BÉLA WEISSMAHR, *Gottes Wirken in der Welt*, 69.

<sup>12</sup> Vö. KLAUS VON STOSCH, *Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt*, Herder, Freiburg im Breisgau 2006, 106–109; W. ALSTON, *Divine action: shadow or substance?*, in T. TRACY, *The God who acts. Philosophical and theological explorations*, University Park, 1944, 41–62; ARMIN KREINER, *Das wahre Antlitz Gottes oder was meinen wir, wenn wir Gott sagen*, Herder, Freiburg im Breisgau 2006, 322–325; R. SCHULTE, *Wie ist Gottes wirken in Welt und Geschichte theologisch zu verstehen?*, in *Vorsehung und Handeln Gottes* (Hrsg. TH. SCHNEIDER – L. ULRICH), QD 115, 116–167.

<sup>13</sup> ARMIN KREINER, *Das wahre Antlitz Gottes oder was meinen wir, wenn wir Gott sagen*, 323.

<sup>14</sup> BÉLA WEISSMAHR, *Gottes Wirken*, 70.



gon belül egy részleges hatást másodlagos okok nélkül hozna létre, akkor Ő másodlagos oka is lenne e hatásnak. Isten tehát elsődleges és másodlagos okként is tevékenykedne, ez azonban Isten transzcendenciájának a tagadása lenne. Isten ugyanis kizárólag első okként cselekszik, mert ő kizárólag elsődleges ok. Weissmahr Béla érvének döntő eleme az a gondolat, hogy két ok hasonló (ugyanolyan) hatásából a két ok hasonló működési módja, illetve magának a két oknak a hasonlósága következik. Ezért utasítja vissza a jezsuita filozófus azt az ellenérvet, mely különbséget tesz az isteni okságban a „terminative” és a „principative” szempontja között, s az isteni okságnak a teremtményi oksággal való hasonlóságát pusztán az oksági hatásra szűkítené, fenntartva az isteni és a teremtményi ok közötti különbséget.<sup>15</sup>

A magyar filozófus számot vet azzal a lehetőséggel is, hogy valaki arra hivatkozik, hogy a csoda esetében pontosan olyan világon belüli eseménnyel van dolgunk, mely rendkívülisége folytán nyilvánvalóan kizár minden összehasonlítást a teremtményi okok hatásával, s így magukkal a teremtményi okokkal is. A csoda hagyományos értelmezése mellett tehát azzal lehetne érvelni, hogy a csoda rendkívüli esemény jellege esetén az oksági hatásnak a teremtményi oksági hatással való összehasonlíthatatlansága valósul meg, s innét a teremtményi hatóokkal összehasonlíthatatlan isteni hatóokra kell következtetni, sőt arra, hogy itt egyedül Isten cselekszik teremtményi okok nélkül. Weissmahr szerint azonban ez az érv hibás körben mozog, s eleve feltételezi azt, amit bizonyítani akar. Egyfelől egy esemény rendkívüli jellegéből arra következtet, hogy azt egyedül Isten hozhatja létre. Másfelől, egy esemény rendkívüli jellegét eleve úgy fogja föl, mint ami meghaladja a teremtményi okokat, s csak Isten hozhatja létre. Az az állítás azonban, hogy egy rendkívüli eseményben megvalósuló oksági hatás összehasonlíthatatlan a teremtményi oksági hatással, s ezért nem is származhat teremtményi okságból, csak egyedül Istentől, bizonyításra szorulna. Ahhoz azonban, hogy valamiről bizonyossággal lehessen igazolni, hogy nem világon belüli okok hozták létre, meg kellene tudni adni a világon belüli teremtményi erők felől lehetséges eseményeknek a körét és határát. Ez azonban két okból is lehetetlen. Egyfelől azért, mert feltételezné, hogy minden világon belüli esemény egyértelműen determinált. Másfelől azért, mert feltételezné a természet működésének, törvényeinek kimerítő ismeretét. Mivel tehát lehetetlen bizonyítani, hogy egy rendkívüli csodaesemény meghaladja a természeti, teremtményi erők működésének a lehetőségi körét, ezért nem is vonható le az a következtetés, hogy egyedül Isten, a teremtményi okok nélkül hozza létre a szóban forgó oksági hatást.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> BÉLA WEISSMAHR, *Bemerkungen zur Frage der Möglichkeit eines nicht durch Geschöpfe vermittelten göttlichen Wirkens in der Welt*, in ZKTh 96 (1974) 426–430, itt: 426. Figyelemre méltó, hogy Weissmahr Béla is használja az antropológiai analógiát saját alaptételének alátámasztására. A test/lélek kapcsolatának, illetve a testi mozgást szabad döntéssel irányító személy cselekvésének a példája többször felbukkan már doktori értekezésében is. Az analógia nála két dolgot hivatott megvilágítani. Egyfelől a természettudományos és a metafizikai oksági magyarázat közötti különbséget, az előbbinek a korlátozott hatályát és ezzel együtt annak a metafizikai alapelvek az érvényét, hogy az oksági hatások mindig is feltételezik a létezők saját öntevékenységet, nem vezethetők le más létezők pusztán rájuk gyakorolt hatásából. Másfelől a test-lélek analógia alkalmas Isten transzcendenciájának és ugyanakkor immanenciájának a szemléltetésére a világgal való kapcsolatában. Isten a világban sokkal inkább immanens, mint a szellemi lélek a testben, és ugyanakkor végtelenül jobban transzcendálja a világot, mint a szellemi lélek a testet. BÉLA WEISSMAHR, *Gottes Wirken*, 38, 54, 158. Ez a „sokkal inkább” és „végtelenül jobban” mutatja az analógia határait is.

<sup>16</sup> BÉLA WEISSMAHR, *Bemerkungen zur Frage der Möglichkeit eines nicht durch Geschöpfe vermittelten göttlichen Wirkens in der Welt*, 426–428.

A transzcendencia-érvvel szemben támasztott kifogások között találunk terminológiai jellegű bírálatokat is. Weissmahr Béla saját álláspontját a hagyományos csodaértelmezéssel szemben a skolasztikus terminológiát felhasználva úgy határozza meg, hogy míg a bevett értelmezés szerint a csodaeseményben Isten és a teremtmény oksági viszonya legfeljebb a főok (causa principalis) és eszközök (causa instrumentalis) viszonya lehet, ahol Isten az egyedüli főcselekvő, a teremtmény teljesen passzív eszköz a kezében, addig a jezsuita filozófus felfogása szerint Isten és a teremtmény viszonya a csoda esetében is, mint minden más esetben, teljességgel az elsődleges ok és a másodlagos ok viszonya, ahol a másodlagos, teremtményi ok saját oksági tevékenységgel rendelkezik és főökként működik. Isten elsődleges okként azt teszi, hogy az egyedül őt megillető teremtői hatalmával a teremtményt arra képesíti, hogy az a világban mint másodlagos ok a saját tevékenysége révén, azaz mint főok létrehozza az oksági hatást. Isten oksági tevékenysége tehát végső soron abban áll, hogy a teremtményt saját tevékenységgel rendelkező főökká teszi, mely így minőségileg valóban újat, igazi létnövekedést, tökéletesedést, a megszokott természeti rendtől eltérő eseményt, adott esetben valódi önfelelmúlást visz végbe.<sup>17</sup>

A kritika azt rója fel a jezsuita filozófusnak, hogy megváltoztatta a skolasztikus terminológia hagyományos értelmét. Az elsődleges-másodlagos oksági viszony tételezésének eredeti értelme az volt, hogy a véges létezők saját tevékenységének lehetőségét metafizikailag értelmezzék. Így fogalmazták meg a tételt, mely szerint a véges létezők minden oksági hatása csak Istentől, mint elsődleges októl való függőség alapján lehetséges. A bírálat szerint Weissmahr ezt a tételt megalapozatlanul a következő állítássá változtatja: „Isten minden tevékenysége mindig és minden esetben *elsődleges oksági* tevékenység, s ezért a világon *belüli saját isteni* tevékenységéhez mindig és *szükségképpen* igényli a megfelelő másodokszálgilag működőt”.<sup>18</sup> A bírálat ehhez azt fűzi hozzá, hogy a magyar filozófus fogalmilag helytelenül az első és másodlagos oksági viszonyhoz a közvetítés kategóriáját kapcsolja, ami eredetileg a főok és eszközök viszonyához tartozik. Weissmahr Bélánál ugyanis rendre olyan megfogalmazásokra bukkanunk, melyek szerint Isten elsődleges okként cselekszik s ezért szükségképpen a másodlagos okok által közvetített módon úgy, hogy a világban minden eseményt a másodlagos okok saját tevékenysége által megvalósultként kell felfogni. Eredetileg a másodlagos okságnak és az oksági közvetítésnek semmi köztük nem volt egymáshoz. Az előbbi fogalom a véges okok saját tevékenységének az értelmezése céljából született meg, az utóbbi pedig az eszköz ok fogalmához tartozik, amelytől azonban idegen a saját tevékenység fogalma. A causa instrumentalis nem saját erejéből tevékeny, hanem a causa principalis mozgatja, mely olyan tevékenységre képesíti, mely éppen nem a saját hatékonyságú tevékenysége.<sup>19</sup>

Nos, véleményünk szerint az a tény, hogy Weissmahr Béla összekapcsolja a másodlagos okság és az oksági közvetítés fogalmát, melyek eredetileg más-más oksági viszonyok jelölésére szolgáltak éppen annak köszönhető, hogy a jezsuita filozófus létértelmezése korrigálni és meghaladni kívánja a skolasztikus létértelmezés oksági sémáit. Az összekap-

<sup>17</sup> BÉLA WEISSMAHR, *Gottes Wirken in der Welt*, 26, 130–132. A két oksági viszony abban hasonlít egymáshoz, hogy mind a másodlagos ok, mind az eszközök saját ok mivoltukat az elsődleges, illetve a főoknak köszönhetik. Ugyanakkor a különbség is világos. A másodlagos ok ugyanis a létét is az elsődleges oknak köszönheti, s éppen a létben és cselekvésben való radikális függőségnek köszönhetően valódi öntevékenységgel rendelkezik, önálló ok, saját erejével fejti ki oksági hatását a teremtményi síkon, azaz főökként működik. Ettől eltérően az eszközöknek nincs saját, az oksági hatásnak megfelelő ereje és tevékenysége. BÉLA WEISSMAHR, *Bemerkungen zur Frage der Möglichkeit eines nicht durch Geschöpfe vermittelten göttlichen Wirkens in der Welt*, 429–430.

<sup>18</sup> R. SCHULTE, *Wie ist Gottes wirken in Welt und Geschichte theologisch zu verstehen?*, 122.

<sup>19</sup> Uo. 123 köv.

csolás így egy teljesebbnek szánt és megfelelőbbnek tartott okságmatafizika jele, amely az elsődleges ok teremtői ereje alapján a teremtményi öntevékenység általi önfelülmúlás és léttökéletesedés eseményét tekinti az okság általános alapesetének, melyhez képest mind az eszközöség, mind a pusztá másodlagos okság kevesebbet tartalmaz. Fel lehet ugyan vetni a terminológiai kérdést, hogy szerencsés-e a bevett fogalmak új kontextusbeli és módosított jelentésű használata, a döntő kérdés azonban mégiscsak az, hogy az oksági hatások leírására a hagyományos sémák, vagy a weissmahri új megközelítés alkalmasabb-e. Ez pedig csak úgy lenne eldönthető, ha érdemi elemzés és esetleges kritika tárgyává tennék a jezsuita filozófus metafizikáját. A beható vizsgálattal azonban a kritikák adósak maradnak.<sup>20</sup>

## 2. 2. A világ oksági egységéből vett érv és bírálata

Alaptézisének helyessége mellett a transzcendencia-érven túl Weissmahr Béla a teremtett világ oksági egységének argumentumát állítja csatasorba. Ennek értelmében a teremtményi okok nélküli, közvetlen isteni cselekvés a világban nemcsak Isten transzcendenciájának, de a teremtmények „világon belüli létezése” léthatározmányának is ellentmondana. Filozófiai istentanában így fogalmazza meg érvét: „... önellentmondást jelent, ha azt állítjuk, hogy az Isten valamit 'beleteremt' a világba anélkül, hogy megadná neki azokat a feltételeket, melyek által ez a valami a világnak magának része lehet. Ha ugyanis az Isten teremtő erejével létrehozna valamit a világon belül (azaz mint a világnak egy részét) anélkül, hogy ez a valami egyszersmind a világhoz tartozó erők eredménye lenne, akkor az ilyen teremtmény egyrészt az isteni szándék következtében a világnak része lenne, másrészt azonban nem lenne a világnak része, mert eredete szerint semmiféle létbeli kapcsolata sem lenne a világgal. (...) Az Isten az ilyen létezőt azáltal teszi a világ részévé, hogy ez a létező amellelt, hogy teremtő erejének következménye, egyszersmind a (végeredményben tőle függő) evilági erők működésének eredménye is.”<sup>21</sup>

A jezsuita filozófus különbséget tesz a világ egészének és a világon belüli egyedi létezőknek az Istenhez való viszonya között. „A világ egésze a dolog természetéből kifolyólag csak *közvetlenül* viszonylik Istenhez, a világon belül előforduló egyes létező azonban *nemcsak közvetlenül* viszonylik Istenhez, hanem *egyszersmind a világ egészének közvetítésével* is.”<sup>22</sup> Weissmahr szerint e viszonyulásbeli különbség a teremtő isteni tevékenység kétféle megvalósulási módjában gyökerezik. Isten a világ egészét közvetlenül teremti, a világon belüli létezőket azonban úgy, hogy azok minden esetben egyszerre eredményei Isten közvetlen teremtő tevékenységének (elsődleges ok) és a teremtett (másodlagos) okok saját működésének. Ez utóbbi esetben Isten közvetlen teremtői tevékenysége voltaképpen azt jelenti, hogy Isten a létezőkben megvalósuló immanenciája által, tehát közvetlen módon, a teremtményi okot saját tevékenységre és adott esetben ön-

<sup>20</sup> Amint arra a 32. lábjegyzetben utaltunk, Weissmahr Béla tisztában van a kétféle oksági viszony hasonlóságával és különbségével. Az összekapcsolás célja nyilvánvalóan az, hogy a hagyományos terminológiával is megpróbálja kifejezni azt az oksági működést, amit érvrendszerének konstruktív részében új terminológiával kifejt. Egyébként az is jól látszik, hogy a magyar filozófus nem feltétlenül ragaszkodik a hagyományos kifejezésekhez (elsődleges ok, másodlagos ok, főok). Számos olyan szövegrészlettel találkozhatunk, ahol ezek egyáltalán nem szerepelnek – helyettük teremtményi, véges, evilági erőről és Isten teremtő erejéről, hatalmáról olvasunk – vagy zárójelbe kerülnek. Vö. WEISSMAHR BÉLA, *Isten léte és mivolta*, 303 köv.

<sup>21</sup> Uo. vö. BÉLA WEISSMAHR, *Gottes Wirken in der Welt*, 70 köv.

<sup>22</sup> WEISSMAHR BÉLA, *Isten léte és mivolta*, 303.

felülmúlásra képes fő okká teszi. Ebben az értelemben mondható, hogy Isten világon belüli cselekvését saját cselekvésre képesített teremtményi okok „közvetítik”.

A weissmahri érv elleni alapvető kifogás az, hogy bizonyítás nélkül azonosít két fogalmi tartalmat egymással: a „világban létezés” vagy a „világ részeként létezés” fogalmát a „világon belüli okozottság” fogalmával, azaz, azt állítja, hogy „per definitionem” csak az lehet világon belüli létező, ami világon belüli létező által okozott. A kritika szerint a jezsuita filozófus nemcsak adós marad az azonosítás igazolásával, hanem végső soron a petitio principii logikai hibáját követi el, hiszen eleve feltételezi azt, amit bizonyítani akar: azt tudniillik, hogy bármely világon belüli létező, esemény, tulajdonság létrejövéséhez feltétlenül szükséges a világon belüli létezők oksági hatása, következésképp „Isten a világon belül sohasem tud úgy működni, hogy tevékenysége a teremtményi síkon ne lenne egyszersmind a teremtett okok saját tevékenysége által közvetített”.<sup>23</sup> A kritika jóllehet megengedi, hogy az emberi megismerés úgy működik, hogy egy világon belüli eseményt más világon belüli eseményekkel összefüggésben észlelünk és azokkal okságilag összekapcsolunk, ám vitatja, hogy ontológiailag szükségszerű lenne, hogy egy világon belüli létező világon belüli októl függjön. A bíráló ehhez még azt is hozzá teszi, hogy a weissmahri érvelés által előfeltételezett, de valójában nem bizonyított tétel, mely szerint minden világon belüli eseményt más világon belüli események határoznak meg okságilag, a természettudományos kutatás módszertani alapelvének átvétele.<sup>24</sup>

Nos az tény, és a magyar filozófus alapvető törekvéseként állítható, hogy metafizikájában harmadik utat keres a szupranaturalizmus vagy intervencionizmus és a pozitívizmus vagy naturalizmus között. Az előbbi Isten egyedüli okságát állítja bizonyos világon belüli isteni cselekvések esetében, mint amilyen a csoda is. Az utóbbi a természettudományok módszertani alaptételét abszolutizálja és valóságértelmezésében eleve kizárja valamiféle transcendens ok létét és működését. Weissmahr Béla kritikát gyakorol mindkét állásponttal szemben arra törekedve, hogy kimutassa belső ellentmondásosságukat. A belső kritika mellett a szupranaturalista álláspont meghaladását kétségtelenül az is motiválja nála, hogy a világon belüli isteni cselekvés értelmezésére egy olyan koherens magyarázattal szolgáljon, mely maximálisan tiszteletben tartja a természettudományos kutatás módszertani alapelvét. Így alkot meg egy olyan elméletet, mely lehetővé teszi mind a teológus, mind a természettudós számára, hogy ugyanazon eseményt (csoda) saját módszertani eljárása alapján értelmezzen anélkül, hogy szükségképpen konfliktusba kerüljön a másik típusú értelmezés eredményével. A weissmahri magyarázattal szembeni kritika hiányossága, hogy nem veszi figyelembe azt a fontos körülményt, hogy a jezsuita filozófus elméletébe nemcsak beépíti a természettudományos kutatás módszertani alapelvét, hanem nyomatékosan hangsúlyozza a teremtményi-természeti (másodlagos) okság lehetőségét és a természettudományok által megállapított törvényszerűségek, várakozások, előrejelzések közötti maradandó különbséget.<sup>25</sup>

Mindazonáltal a magyar filozófus érvével szemben támasztott fő kifogás, meglátásunk szerint, valóban rámutat az argumentum hiányosságára. Metafizikájában Weissmahr Béla kellőképpen megindokolja, hogy a létezők szubsztancialitása és relationalitása korrelatív és együtt növekszik. Így igazoltnak tekinthető az az állítása, hogy a világban lét (világ részeként létezni) egyszersmind és szükségképpen a többi létezőhöz és a létezők

<sup>23</sup> BÉLA WEISSMAHR, *Philosophische Gotteslehre*, 144 köv.

<sup>24</sup> KLAUS VON STOSCH, *Gott – Macht – Geschichte*, 109–111; ARMIN KREINER, *Das wahre Antlitz Gottes oder was meinen wir, wenn wir Gott sagen*, 323–325.

<sup>25</sup> BÉLA WEISSMAHR, *Gottes Wirken in der Welt*, 103–108.

összességéhez való viszonyulást is jelent, és ez a viszonyulás kölcsönös. Ami nem világos az érvben, az az, hogy a világban lét, mint a létezőkhöz való viszonyulás, miért kell, hogy a világon belüli létezőktől való eredetnek a relációját is magában foglalja; miért csak akkor tekinthető egy létező valóban a világ részének, ha világon belüli létezőktől is okozott. Nem világos, hogy a világon belüli létezők Istenhez való közvetlen és a világ által közvetített viszonyulása hogyan alapozódik meg Isten teremtői tevékenységének kétféle megvalósulási formájában. Ezek a kérdések az idézett argumentumban válasz nélkül maradnak, ezért akár még a *petitio principii* gyanúját is kelthetik. Ugyanakkor, véleményem szerint ez a hiányosság megszüntethető, ha az idézett érv közvetlen szöveggörnyezetén túl, Weissmahr Béla metafizikájának tágabb horizontján, közelebről a változás és fejlődés elemzésének összefüggésében keressük a válaszokat. Az idézett argumentum ugyanis a világon belüli keletkezésnek a magyarázata kapcsán állítja, hogy a világhoz tartozás szükségképpen előfeltételezi a keletkezőnek a világon belüli létezőktől való eredetét. A világban lét nemcsak viszonyuló lét a többi létezőhöz és azok összességéhez, hanem keletkező, változó, fejlődést is magában foglaló létezés. A változás maga is a viszonyulás egyik megvalósulási formája, ahogy a magyar filozófus fogalmaz: „a változás az azonosnak és különbözőnek az egysége az időben”.<sup>26</sup> Nos, Weissmahr Béla a változás és a fejlődés tapasztalatának gondos elemzésével és szigorú érveléssel jut arra az eredményre, hogy „a változónak a változásban előálló új volta egyszersmind a változótól magától is kell, hogy eredjen, vagyis minden, ami egy létezőben, mint lényének új meghatározottsága fellép, mindig egyben egy önmagát tökéletesítő tevékenység eredménye is”.<sup>27</sup> Következetes argumentálással kimutatja, hogy ellentmondás lenne a világban megjelenő újat mindenestől egy másik létezőre, a világmindenség egészére vagy akár egyedül Istenre visszavezetni. A fejlődés csak úgy értelmezhető megfelelően, ha lényegi mozzanatának tekintjük az öntevékenységet és az önfelülmúlást, melyet azonban elégségesen csak Isten transzcendens oksága tud megalapozni, aki megadja a létezőknek, hogy önmagukat bontakoztassák ki. Itt nem feladatunk rekonstruálni a változás és fejlődés weissmahri metafizikai elemzését és a belőle nyert istenérvet. Csupán arra hívjuk fel a figyelmet, hogy ennek az elemzésnek és érvelésnek az összefüggésében nyerünk választ arra a kérdésre, hogy miért lenne ellentmondás annak állítása, hogy valami ugyan a világhoz tartozik, annak része, benne mint valami új jelenik meg, ám ugyanakkor nem a világon belüli teremtés okok működésének is az eredménye. A világban lét és a világon belüli létezőktől is okozottság azonosításának a megalapozása ténylegesen itt történik meg, nem magában a fent idézett argumentumban.

### 2. 3. A weissmahri alaptétel összeegyeztethetőségének kérdése a bibliai tanúságtétellel

A magyar filozófus tézisével szembeni kritikák harmadik csoportjába azokat a kifogásokat sorolhatjuk, melyek amellet érvelnek, hogy Weissmahr Béla alaptétele összeegyeztethetetlen alapvető bibliai és teológiai igazságokkal. Nevezetesen Isten mindenható szabadságával, személyes cselekvésével és jelenlétével, valamint a Szentírás által tanúsított valamelyik konkrét üdvözítő tétével. Nézzük meg röviden ezeket a bírálatokat és a válaszokat.

<sup>26</sup> WEISSMAHR BÉLA, *Isten léte és mivolta*, 249.

<sup>27</sup> Uo. 250.

(a) A weissmahri alaptétel, mely szerint Isten a világban mindig és kivétel nélkül csak a teremtményi okok saját tevékenységének a közvetítésével tud cselekedni, ellentmondani látszik Isten mindenhatóságának és szuverén szabadságának. A csoda tamási és skolasztikus felfogásának egyik fő oka éppen Isten mindenhatóságának a biztosítása volt, ahogy másrésről a csodát az isteni mindenhatóság legszembetűnőbb bizonyítékának tartották. Ennek értelmében, mivel Isten hozta létre a teremtett rendet, ezért szuverén ura annak, vagyis az általa megalkotott teremtett-természeti rend nem köti meg, nem határolja be lehetőségeit, képes e renden kívül, a teremtett okok nélkül, közvetlenül is cselekedni a világban. A csoda rendkívüli eseménye éppen ennek a mindenható szuverenitásnak és közvetlen cselekvésnek a tanúbizonysága. A weissmahri új csodaértelmezés, s általában az Isten világon belüli cselekvésére vonatkozó tézise néhány teológus nézete szerint Isten teremthető szuverenitásával összeegyeztethetetlen. Armin Kreiner, müncheni fundamentálteológus például így fogalmaz: „Egy olyan Isten, akinek a hatalmát az általa teremtett természeti törvények behatárolják, meghatározása szerint nem lenne mindenható. Ellentmondásmentesen leírható állapotok sokasága létezne, melyet nem tudna megvalósítani.”<sup>28</sup>

Nos, Weissmahr Béla már doktori értekezésében számot vetett az idevágó lehetséges kritikákkal, majd filozófiai istentanában még egyszer kifejtette az ezekkel kapcsolatos álláspontját.<sup>29</sup> A bírálóokra adott válaszában voltaképpen két fogalmat igyekszik tisztázni, s ennek alapján megmutatni, hogy értelmezése nem mond ellent Isten mindenhatóságának. Az egyik ilyen fogalom maga az „isteni mindenhatóság”. A jezsuita filozófus disszertációjában közvetlenül Rahnert idézi, akinek közvetítésével azonban valójában Duns Scotus felfogását teszi magáévá, aki kegyelemtani összefüggésben különbséget tett Isten abszolút (potentia/potestas Dei absoluta) és rendezett hatalma (potentia/potestas Dei ordinata) között. A ferences teológus meghatározása szerint az abszolút hatalom abban áll, hogy Isten elvileg képes mindannak a megvalósítására, ami önmagában nem ellentmondás, vagyis semmi rajta kívüli tényező nem köti meg hatalmát. A rendezett isteni hatalom pedig azt jelenti, ahogy Isten az üdvösség történetében kegyelmileg, ténylegesen cselekszik. Itt önmagát szabadon mintegy megköti, amikor szabadon adott ígéreteit teljesíti és a szabadon adott kegyelmével együttműködő embert üdvözíti. Isten rendezett hatalma voltaképpen azt jelenti, hogy Isten sohasem szeszélyesen vagy önkényesen cselekszik, hanem szabad döntéseit és tetteit mindig bölcsessége és jósága vezeti, s így cselekvései koherens, értelmes egészet, rendet alkotnak, melyben hűsége és üdvözítő jósága fejeződik ki. Isten szabadon megköti, elkötelezi önmagát; az általa szabadon létrehozott előfeltételek között cselekszik.

Nos, Weissmahr Béla ezt a kegyelemtani álláspontot általános érvényű alapelvvé teszi, s Istennek a világban való minden tevékenységére kiterjeszti. Isten rendezett hatalma ebben az összefüggésben azt jelenti, hogy Isten a világban mindig úgy cselekszik, és csak úgy cselekedhet, ami megfelel a világ általa szabadon akart és létrehozott rendjének. Weissmahr megfogalmazása szerint: „ha az Isten ténylegesen teremt egy meghatározott világot, akkor ezen a világon belül már csak az lehetséges, ami nem mond ellent e világ adottságainak. – Ha mármost tekintetbe vesszük azt, hogy Isten tényleges teremthető akarat nem lehet összefüggéstelen, nem hiányozhat belőle a koherencia, akkor magától eljutunk ahhoz, amit Isten 'rendezett' hatalmának nevezünk: az Isten a világon belül 'csak' arra képes, ami megfelel a világ tőle akart rendjének.”<sup>30</sup> Ennek a rendnek pedig lényegi

<sup>28</sup> ARMIN KREINER, *Das wahre Antlitz Gottes oder was meinen wir, wenn wir Gott sagen*, 323.

<sup>29</sup> BÉLA WEISSMAHR, *Gottes Wirken in der Welt*, 172–175; WEISSMAHR BÉLA, *Isten léte és mivolta*, 304 köv.

<sup>30</sup> WEISSMAHR BÉLA, *Isten léte és mivolta*, 304 köv.

eleme a teremtmények önállósága, öntevékenysége, öntörvényszerűsége. Isten ehhez az általa szabadon akart „adottsághoz” alkalmazkodva, vagyis a teremtmények saját tevékenységének közvetítésével cselekszik a világban. Lehet úgy fogalmazni, hogy Isten ezzel függővé tette magát teremtményeinek tőle származó képességétől. Ám ez azért nem mond ellent az isteni mindenhatóságnak, mert ő szabadon, szuverén módon alkotta meg a teremtésnek ezt a rendjét és szabadon akar alkalmazkodni ehhez a rendhez. Végso soron nem a teremtés tényleges rendje köti meg szabadságát és mindenhatóságát, hanem Isten önmagát szabadon köti meg a teremtés ténylegesen akart rendjének megalkotásával. Ha abszolút szabadságában más típusú világot akart volna, akkor olyat teremtett volna.

A kritikákra adott válaszában Weissmahr Béla szükségesnek tartja még a természet-törvény fogalmának tisztázását. A fogalom ontológiai értelemben a teremtésnek Isten által szabadon akart rendjét és törvényszerűségét jelenti, melyet az ontológiai elemzés, pl. a létanalógia törvényeinek a kimutatásával tár fel. A természettörvény természettudományos értelemben „a természeti folyamatok között fennálló összefüggésekre vonatkozó egyértelműen (mennyiségi összefüggéseként) leírható emberi ismeret kifejezése”,<sup>31</sup> ahogyan az a matematika absztrakt nyelvén, a minőségi, egyedi tulajdonságoktól és spontaneitástól elvonatkoztatva, mindig korrekcióra szorulóan megfogalmazható. A kijelentésben, hogy Isten a természettörvénytől függővé teszi saját világon belüli cselekvését, a „természettörvény” kifejezés nem természettudományos, hanem ontológiai értelemben vett jelentése szerint szerepel.

(b) Az isteni mindenhatóságra hivatkozó kritikához szorosan kapcsolódik az a bírálat, mely azt rója fel a weissmahri tézisnek, hogy az összeegyeztethetetlen Isten világon belüli tevékenységének személyes jellegével. Az ellenvetés arra a feltevésre épül, hogy csak az lehet a szó valódi értelmében személyes, azaz az embert személyesen megszólító és vele párbeszédet létesítő, ami közvetlen és szabad kezdeményezésből fakadó cselekvés. A weissmahri felfogásnak a személyesség hiányát felróó kritikájához alkalmasint társulni szokott az a bírálat, mely szerint a magyar filozófus koncepciója deista isteneszmét fogalmaz meg vagy legalábbis erre hajlik. Ez a kifogás arra az előfeltevésre épül, hogy ha Isten a világon belül csak a teremtményi erők saját tevékenységének a közvetítésével tud cselekedni, akkor a közvetlen cselekvésnek a hiánya azt jelenti, hogy Isten valójában nincs jelen és nem tevékeny a világban, tehát a saját törvényei alapján működő és elégségesen magyarázható világon kívül van.<sup>32</sup>

A személyesség hiányát kifogásoló bírálatra a jezsuita filozófus válasza a következő: „Ahhoz, hogy Isten személyes és szabad tevékenységéről beszélhessünk a világban, elegendő az, ha az Isten az előre nem láthatóan a megvalósítására képes teremtményi erő-kön keresztül működve olyan meglepő és csodálkozást keltő eseményeket tud létrehozni, amelyek az emberek számára személyes, egzisztenciális jelentőséggel rendelkeznek, s ezért az isteni üdvözítő akarattal, Isten boldogságot ígérő szeretetének tapasztalható jelei.”<sup>33</sup> Isten létben tartó és együttműködő tevékenységével mindenütt hat a világban. Azokban az eseményekben nyilatkozik meg azonban jelszerűen, hogy ő szabadon és személyesen cselekszik, amelyek váratlanul, előre ki nem számítható módon és az ember személyes életére nézve egzisztenciális súllyal rendelkeznek. Ezek az események hitre

<sup>31</sup> WEISSMAHR BÉLA, *Isten léte és mivolta*, 305.

<sup>32</sup> BÉLA WEISSMAHR, *Gottes Wirken in der Welt*, 173 köv.; R. SCHULTE, *Wie ist Gottes wirken in Welt und Geschichte theologisch zu verstehen?*, 126–130.

<sup>33</sup> WEISSMAHR BÉLA, *Isten léte és mivolta*, 306; BÉLA WEISSMAHR, *Gottes Wirken in der Welt*, 173–175.

indíthatnak, illetve a hívő ember értelmezésében, mint az isteni gondviselés jelei értelmeződnek. E rendkívüli, meglepő és előre nem látható, személyes üzenetet hordozó események létrejöttéhez azonban nem kell előfeltételeznünk a teremtményi okok saját tevékenységének a kizárását, és Isten közvetlen belenyúlását a természeti folyamatokba. Mivel a teremtés Isten által alkotott rendje nem esik egybe a természettudományos módszerrel róla szerzett ismerettel, s mivel Isten a teremtményeknek önálló létet, öntevékenységet, a spontaneitást és önfelülmúlás képességét ajándékozza, ezért az isteni gondviselés személyes üzenetét hordozó és váratlan események úgy értelmezendők, mint amelyek a teremtményi okok Istentől lehetővé tett saját tevékenysége által jönnek létre. A jezsuita filozófus szerint a csoda ontológiai szerkezete nem különbözik Isten világon belüli általános tevékenységének és a gondviselésszerű jeleknek az ontológiai struktúrájától. A különbség csak intenzitásbeli. E megfontolásokból a csoda következő definíciója származik: „A csoda olyan rendkívüli, a világban lehetségesre vonatkozó előzetes megértésünket mintegy feltörő esemény, melynek révén a transzcendens Isten a teremtmény saját, az újnak és előre nem láthatónak a létrehozására is képesített erői révén, azaz a világban immanens módon működve, az embernek váratlanul a világban tapasztalható megmentést vagy földi üdvösséget ajándékoz, s ezzel saját, személyes, a feltétlen üdvösségre irányuló szeretetét a világban jelszerűen kifejezésre juttatja.”<sup>34</sup>

Amint ez a definíció is jól mutatja, Isten transzcendens oksága, mely a teremtményi okok saját működését mindig igénybe veszi, nem megszünteti, hanem lehetővé teszi, hogy Isten egyedülálló módon legyen jelen és cselekedjék a világban. Weissmahr Béla istentanáinak sarkalatos pontja, és a létanalógia tanából egyenesen következő tézise, hogy Isten transzcendenciája és immanenciája együttműködő pólusok. Az Isten transzcendenciájáról és transzcendens okságáról kifejtett gondolatainak félreértése, ha valaki Isten világon kívüliségét akarná kiolvasni belőlük és így deista isteneszmével vádolná a jezsuita filozófust.

Mindazonáltal meg kell hagyni, hogy Weissmahr szóhasználata, miszerint Isten a világban mindig és kizárólag a másodlagos okok „közvetítésével” tud cselekedni, valóban könnyen félreérthető. Ő maga is tudatában van ennek, hiszen rendszerint idézőjelbe teszi a „közvetítés” szót. A „közvetítés” kifejezés azt sugallhatja, hogy Istennek semmiféle közvetlen jelenléte és tevékenysége nincs a világban. Az első és felületes benyomás szerint ugyanis a közvetítés mindenfajta közvetlenséget kizárna, közvetítés és közvetlenség egymás alternatíváinak tűnnek. Weissmahr Béla azonban nem ezt állítja. Már doktori értekezésében reflektál erre a lehetséges félreértésre és vele szemben pontosítja alaptételének értelmét. Három fogalompár segítségével értelmezi Isten világon belüli cselekvésének mikéntjét. Isten cselekvése a világban egyszerre általános és különös, közvetlen és közvetett, belülről és kívülről ható. Az általános és különös vagy másképpen a mindig azonos és ugyanakkor különböző isteni cselekvési mód együttes állításának szükségességét Weissmahr a következőképpen indokolja: „Mivel Isten mindig első ok, mindig Teremtőként cselekszik, ezért mindig *azonos*, csak *őrá* jellemző *módon* tevékeny. Mivel azonban első okként, mint Teremtő állandóan önlétet és öntevékenységet közöl, mivel minden létezőt sajátlagossága szerint individuumként teremt, ezért egyszersmind *minden egyes esetben egyedileg különböző* s *ennélfogva különös módon* cselekszik. Az isteni cselekvés tehát mindig ugyanaz s ugyanakkor mindig más, létrehozza mind a létezők közötti ontológiai egységet, mind a létezők ontológiai különbségét.”<sup>35</sup>

<sup>34</sup> BÉLA WEISSMAHR, *Gottes Wirken in der Welt*, 175.

<sup>35</sup> Uo. 141.



Ugyancsak Isten első ok, azaz a teremtményeknek önlétet és öntevékenységet ajánló teremtői létközlő mivoltából következett Weissmahr Béla arra, hogy Isten egyszerre „belülről” és „kívülről” ható okként cselekszik a teremtmények világában. „Amennyiben ugyanis a teremtmény önmagát valósítja, Isten a teremtményt 'belülről' mozgatja'. Amennyiben a teremtmény más teremtett létezőktől függ megvalósulásában, Isten a teremtményt mintegy 'kívülről' mozgatja'. Az Isten általi 'belső' mozgatás nem megszünteti vagy helyettesíti, hanem éppen hogy konstituálja a teremtmény saját önválósítását; az Isten általi 'külső' mozgatás nem megszünteti vagy helyettesíti, hanem konstituálja azt az oksági hatást, melyet a teremtett létező más teremtett létezőktől nyer.”<sup>36</sup> Az isteni cselekvés belső/külső mozzanatának a térbeli szemléletességhez kötődő megkülönböztetése átvezet aztán a közvetlen/közvetett fogalompárhoz, mely kevésbé kötődik a szemléletességhez. A belső/külső isteni hatás, illetve a közvetlen/közvetett isteni cselekvés mozzanatait ismét csak a léttökéletesség szerinti analógia törvényszerűségei határozzák meg. „Minél inkább részesedik egy véges létező a lét teljességében, Isten annál inkább 'belülről' cselekszik e véges létező tevékenységében, vagyis a neki juttatott öntevékenység által s így – mivel a teremtmény saját öntevékenysége egyszersmind közvetlenül Istentől származik – közvetlen módon. Ezzel szemben, minél kevésbé részesedik egy létező a lét teljességében, Isten annál inkább 'kívülről' cselekszik e létező tevékenységében, vagyis más teremtmények tevékenysége által s így – mivel Isten tevékenysége a másodlagos okok szintjén más teremtmények működése által egyszersmind közvetített is – közvetett módon.”<sup>37</sup> Weissmahr Béla leszögezi, hogy Isten világon belüli cselekvésében e két mozzanat, a belső/külső és a közvetlen/közvetett mindig együtt érvényesül, noha a létben való részesedés fokának megfelelően a két mozzanat viszonya változik.

E gondolatmenet fényében a magyar filozófus alaptétele, s a benne szereplő „közvetítés” szó pontosabb értelmet nyer. A teremtmények szempontjából tekintve a következő eredményre jutunk. A világon belüli minden egyes létező különös, belső és közvetlen viszonyban áll Istennel, mint a lét forrásával. A létezők önléte és öntevékenysége e közvetlen viszony gyümölcse. Ugyanakkor, éppen a létezők közvetlenül Istentől nyert saját létük és tevékenységük alapján valódi oksági hatást fejtenek ki önmagukra és egymásra, következésképpen minden egyes létező Istennel való kapcsolata egyszersmind más létezők és a világ egésze által közvetített. Az isteni cselekvés szempontjából tekintve e viszony mozzanatait, Weissmahr így pontosítja alaptételét: „Isten cselekvése a világban állandóan közvetlen, amennyiben a világot maradandóan transzcendáló első ok világon belüli cselekvése; – és ugyanez a cselekvés a világon belüli hatására nézve állandóan közvetített, amennyiben ugyanis a világon belüli eredmény állandóan (tudniillik a másodlagos okok vonalán) a teremtmény Isten által lehetővé tett saját tevékenysége révén keletkezik.”<sup>38</sup>

Összefoglalva tehát megállapíthatjuk, hogy a weissmahri alaptétel a maga pontosított értelme szerint a következőt jelenti: (1) Isten világon belüli cselekvése olyan, hogy nem szünteti meg, és nem helyettesíti a teremtményi okokat, sőt éppen azok saját létét és öntevékenységét biztosítja. Vagyis a teremtmény Isten kezében sohasem pusztá passzív

<sup>36</sup> Uo. 143.

<sup>37</sup> Uo. 143.

<sup>38</sup> Uo. 142 köv. Weissmahr hasonlóképpen fogalmaz filozófiai istentanában is: „Csupán azt állítjuk, hogy az Isten (mint ún. első ok) sohasem működik a világon belül anélkül, hogy teremtő tevékenységének következménye ne legyen egyszersmind a teremtett erőknek (az ún. másodlagos okoknak) eredménye is.” WEISSMAHR BÉLA, *Isten léte és mivolta*, 304.

eszköz, hanem valódi ható okként működhet. (2) Isten világon belüli cselekvése egyszerű közvetlen és közvetett. Közvetlen, amennyiben Isten a lét forrásaként közvetlenül jelen van minden létezőben és a létezőket saját létük valósítására, öntevékenységre és oksági eredetként működésre közvetlenül, belülről és különös módon hatva képesíti. Közvetett, amennyiben egyfelől az isteni cselekvés más létezők saját tevékenysége által közvetítve is kikerülhetetlenül eléri az egyes teremtményeket; másfelől, amennyiben az isteni cselekvés csak a teremtmény saját tevékenysége által közvetítve fejt ki hatását, hoz eredményt és van jelen a világban.<sup>39</sup> Csak ha a közvetítésnek e második módját is figyelembe vesszük – mely nem más létezők, hanem éppen az isteni cselekvés közvetlen címzettjét jelentő létező saját tevékenysége általi önmaga számára történő közvetítést jelenti – akkor értjük helyesen Weissmahr Béla alaptételét és fogadhatjuk el általános érvényű tézisként. Ennek értelmében Isten világon belüli cselekvésének alapszerkezete mindig a Teremtő és teremtmény közötti aszimmetrikus, felcserélhetetlen irányú és sokféleképpen megvalósulható együttműködés, mely a közvetlenség és közvetítettség mozzanatait egyaránt magában foglalja.

## 2. 4. A weissmahri alaptétel próbája: Jézus feltámadása és a megtestesülés

A weissmahri tézis tarthatatlanságát akkor lehetne a legkönnyebben igazolni, ha a Biblia által tanúsított üdvözítő isteni cselekvések sorából meg lehetne nevezni legalább egyet, amelyről belátható, hogy Isten világon belüli közvetlen cselekvésének a megkérdőjelezhetetlen példája. Ez az egyetlen igazolható példa is elegendő lenne az általános érvényű és erős alaptétel cáfolatára, mely szerint Isten a világon belül mindig csak teremtményi másodlagos okok saját tevékenységének a közvetítésével cselekszik és kizárólag így tud cselekedni. Három rövid előzetes megjegyzést kell tennünk az ebbe a csoportba sorolható teológiai kritikákkal kapcsolatban. Egyfelől, a kivételeket megnevező teológusoknak nem az a közvetlen és elsődleges szándéka, hogy Weissmahr Béla általános érvényűnek szánt tézisének általában cáfolják, hanem inkább egy-egy konkrét, a Szentírás által tanúsított isteni cselekvés értelmezését illetően fogalmazzák meg egyet nem értésüket a magyar filozófussal. Bírálatuk közvetetten azonban érinti a weissmahri alaptétel helytállóságát, éppen mivel ez általános érvényű kíván lenni. Másfelől, maguk a teológusok egymás között is vitatkoznak arról, hogy egyáltalán melyik isteni üdvözítő tett minősíthető olyan eseménynek, amikor közvetlenül és kizárólag Isten cselekszik a teremtmény saját tevékenysége nélkül. Többnyire a krisztológia területéről veszik a példákat. Végül megjegyezzük, hogy a jezsuita filozófus doktori értekezésében csak érintőlegesen hozza szóba Isten egyes kiemelkedő üdvözítő cselekvései értelmezésének a kérdését, mert figyelmét az emberi lélek keletkezésének és főként a csoda teológiai-filozófiai elemzésének a problémája köti le. Mindenesetre megemlíti, hogy a Szentírás sugalmazása, a prófétai inspiráció illetve a Tanítóhivatalt vezető Szentlélek asszisztenciája mind olyan különös isteni tev-

<sup>39</sup> Ebből a szempontból tanulságos Weissmahr teológiai példája a megigazító kegyelemről. „Istennek az a beavatkozása, mely kegyelemként a bűnös megigazulását, azaz az ember egyetlen 'actus salutaris'-át (üdvösséges aktusát) eredményezi, csak annyiban Isten cselekvése a világban, amennyiben az ember szabadon *elfogadja*. Ezzel semmi esetre sem akarjuk tagadni, ellenkezőleg, előfeltételezzük, hogy éppen a kegyelem, mint 'gratia efficax' eredményezi a kegyelem szabad elfogadottságát az ember részéről. Csupán azt akarjuk ezzel hangsúlyozni, hogy a kegyelmi cselekvés Istennek olyan tevékenysége, mely csak az ember kegyelem által eredményezett aktív együttműködése (tehát egy másodlagos ok) által van jelen a világban.” BÉLA WEISSMAHR, *Gottes Wirken in der Welt*, 16.

kenység a világban, mely nem kizárja, hanem éppen előfeltételezi a teremtményi együttműködést, az ember saját tevékenységét. Ennél is fontosabb az a krisztológiai és szotériológiai észrevétele, hogy Jézus Krisztus emberi természete nem passzív eszköze volt a megváltó isteni cselekvésnek, hanem saját tevékenységgel és valódi emberi szabadsággal rendelkező teljes emberi természet. Jézus az Atyához való mindhalálíg hűséges engedelmességgel, saját emberi szabadságának a maximális bevetésével (érdemeivel) szerezte meg számunkra az üdvösséget. Jézus Krisztus valódi emberi, teremtményi öntevékenysége által, azzal együttműködve vitte végbe a Logosz az üdvözítés művét. Így éppen Jézus Krisztus ontológiai konstitúcióján alapuló megváltói műve a legkitűnőbb paradigmája az isteni és teremtményi együttműködés alaptörvényének, mely szerint minél inkább cselekszik Isten, annál inkább tevékeny a teremtmény. A megigazulás és a segítő kegyelem kapcsán is azt hangsúlyozza a magyar filozófus, hogy noha a kezdeményezés abszolút Istené, az emberi együttműködés, mint a kegyelem által lehetővé tett szabad elfogadás nélkül, Isten kegyelmi cselekvése nem tud jelen lenni és megvalósulni a világban.<sup>40</sup> A magyar filozófus disszertációjában egyáltalán nem foglalkozik az inkarnációnak és a feltámadásnak az értelmezésével, mely a későbbiekben elméletével kapcsolatban vitákat váltott ki.

Jézus feltámadásának értelmezését illetően vita bontakozott ki Hans Kessler és Weissmahr Béla között, melynek során Karl-Heinz Menke bonni dogmatikus a magyar jezsuita nézete mellé állt.<sup>41</sup> A jezsuita filozófus a világban működő transzcendens isteni okságról kifejtett metafizikai-teológiai tételének megfelelően a következő álláspontra helyezkedik Jézus feltámadásával kapcsolatban: „Jézus feltámadása egy Isten által véghezvitt esemény, mégpedig egy olyan esemény, melyet Isten egészen különleges, az esemény különlegességének megfelelő módon cselekszik. Ám éppen ezért itt is érvényes, s itt csak igazán, hogy minél intenzívebben cselekszik Isten a világban, annál intenzívebben cselekszik a saját tevékenységre képesített teremtmény maga.”<sup>42</sup> Hogy ez pontosan miként értendő a megváltás és az ennek lényegi részét képező feltámadás eseményére, azt Weissmahr Béla a következőképpen magyarázza: „Jézus föltámadása egyfelől teljes mértékben és egészen Isten teremtői tette, tiszta kegyelmi ajándék, másfelől azonban Jézus halálíg elmenő önátadásában megvalósuló szabad emberi döntésének az eredménye. S mivel a föltámadás eseménye szerves mozzanatként a világon belüli jeleit is magában foglalja, azt mondhatjuk: *A teremtményi erő, mely a világbeli okság síkján Jézus föltámadását s ezzel holttestének a sírból való eltűnését is okozta* (vagy amelynek közvetítésével Isten Jézus feltámadását és sír üressé válását megcselekedte) *Jézus mindvégig elmenő emberi Isten- és felebarátszeretete.*”<sup>43</sup> A magyar filozófus szerint, ha a szellem és az anyag teremtett valóságára úgy tekintünk, mint a teremtményi lét szubsztancialitásának és relationalitásának két különböző megvalósulási fokára, ahol a szellemi lét az önmagában állás és az egységet alkotó viszonyulás megvalósulásának a magasabb foka, akkor metafizikailag elgondolható az anyag átszellemitése és átszemélyesítése. A test átszellemitése, illetve az anyag perszonifikálása akkor valósulhat meg, amikor a szellem, mint a tulajdonképpeni szubszisztens valóság oly mértékben birtokba veszi a konkrét anyagot, hogy ezáltal megszűnik az anyag elidegenedett állapota (az egyformák pusztá külsődleges kapcsolata, egymásmellettsége).

<sup>40</sup> BÉLA WEISSMAHR, *Gottes Wirken in der Welt*, 16 köv.

<sup>41</sup> KARL-HEINZ MENKE, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Pustet, Regensburg 2008, 50–64.

<sup>42</sup> BÉLA WEISSMAHR, *Kann Gott die Auferstehung Jesu durch innerweltliche Kräfte bewirkt haben?*, in ZKTh 100 (1978) 451.

<sup>43</sup> Uo. 456.

Jézus föltámadásában ez valósult meg: Jézus teljes önátadása testét átszellemítette és perszonifikálta.<sup>44</sup>

Weissmahrral szemben, aki Isten cselekvésének két módját ismeri: a világ közvetlen teremtését teremtményi közvetítés nélkül (*creatio ex nihilo*) és Isten cselekvését a világban a teremtményi okok saját tevékenységének a közvetítésével, a teológus Kessler Isten cselekvésének négy módját különbözteti meg: (a) a semmiből való teremtést minden teremtményi közvetítés nélkül; (b) a folyamatos teremtést, mint egyetemes és minden másodlagos okkal való isteni együttműködést; (c) a személyes isteni önközlést, mely az ember szabad válaszáét és viszonzzeretétét lehetővé teszi; (d) s végül a megfeszített Jézus föltámasztását és minden megholt eszkatologikus föltámasztását végbevivő isteni cselekvést, mely, noha előfeltételezi a teremtést, mégis a *creatio ex nihilo*-hoz hasonlóan nem teremtményi okok által közvetített, hanem kizárólag Isten által megvalósított radikálisan újjáalkotó cselekvés. Kessler hangsúlyozza, hogy a kereszten meghalt Jézus immár nem együttműködő alanya az isteni cselekvésnek, hanem csak tárgya annak. A halál és a bűn fölötti győzelem véghezvitele Jézus föltámasztásában kizárólag Isten tette: az Atya cselekvése az ember Jézuson, ám az ember Jézus nélkül.<sup>45</sup> Weissmahr értelmezését határozottan elutasítva így fogalmaz: „Nem emberi szeretet, hanem csak Isten szeretete erősebb a halálnál. S mivel Isten szeretete a szeretet ezen emberi életében egészen jelen tudott lenni, ezért nem engedte meg, hogy ezt az életet legyűrje a halál. Isten nem engedi, hogy a halál kiszakítsa az Isten-közösségből a vele (hüposztatikusan vagy kegyelmi- leg) összekapcsolt embert.”<sup>46</sup>

Karl-Heinz Menke helyesen rámutat Kessler feltámadásértelmezésének a gyenge pontjára, mely abban áll, hogy végső soron nem Jézus győzi le az Atya iránti engedelmességben végsőkig kitartva a bűn okozta lelki és fizikai halált, hanem egyedül az Atya.<sup>47</sup> Ez a felfogás nem egyeztethető össze azokkal a szentírási kijelentésekkel, melyek Jézus győzelméről és a feltámadásban betöltött cselekvéséről szólnak (vö. Jn 10,17 köv.). További kétséges pontja Kessler elméletének az a feltételezés, hogy a halálban megszűnt volna a hüposztatikus egység az ember Jézus és az örök Fiú között.<sup>48</sup> Nem látszik, hogy ez miként lenne összeegyeztethető a khalkedoni krisztológiai dogmával, mely kimondja a két természet elszakíthatatlan egységét. Véleményem szerint Weissmahr Béla értelmezése is teljesebb lenne, ha Jézus halálának és feltámadásának az értelmezésébe kifejezetten bevonná Aquinói Szent Tamásnak az álláspontját, mely szerint Jézus halálában a Logosz személye egységben maradt Jézus emberi lelkével.<sup>49</sup> Így még meggyőzőbben lehetne amellet érvelni, hogy Jézus testének föltámasztása és átszellemítése a Logossal egységben levő és vele együttműködő emberi lélek cselekvésén keresztül valósul meg.

A krisztológia területén az inkarnáció eseménye az a másik üdvözítő isteni cselekvés, mellyel kapcsolatban kétségesnek látszhat Weissmahr tézisének az általános érvényessége. A fentiekben már említettük, hogy Karl-Heinz Menke Jézus feltámadásának kérdésében a magyar filozófus álláspontja mellett teszi le a voksát. Megjegyezzük, hogy

<sup>44</sup> Uo. 461 köv.

<sup>45</sup> HANS KESSLER, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht*, Düsseldorf 1985, 294–300.

<sup>46</sup> Uo. 300 köv.

<sup>47</sup> KARL-HEINZ MENKE, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, 55.

<sup>48</sup> Uo. 294.

<sup>49</sup> *STh* III,52,3. Menke is utal erre a helyre. Vö. KARL-HEINZ MENKE, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, 53.

a bonni teológus a csodák és a kegyelmi isteni önközlésre vonatkozóan is osztja Weissmahr alaptételét, sőt a jézusi helyettesítő megváltás értelmezéséhez is használhatónak tartja a jezsuita filozófus elméletét, amennyiben a helyettesítés egyszerre exkluzív és inkluzív mozzanatokot is magában foglal.<sup>50</sup> Ugyanakkor az inkarnáció, illetve Jézus szüzi fogantatása eseményét egyik írásában kiveszi a weissmahri tézis érvénye alól, mert exkluzív isteni cselekvésnek fogja föl. *Fleisch geworden aus Maria* című mariológiai művében így fogalmaz: „A szüzi fogadás annak a ténynek a kifejezése, hogy az ember, akinek személyisége a tér és az idő feltételei között a szentháromságos Fiúé, nem keletkezhet teremtményi okokból (a teremtmény képességeiből). Míg a feltámadás – s itt egyetértek Verweyennel és Weissmahrrel – az ember Jézus szeretete által közvetített cselekvése Istennek, addig Isten önközlése (a préegzisztens Fiú inkarnációja) nem a férfi és a nő ivarsejtek összeolvadása által közvetített, s ebben az értelemben közvetlen, tehát kizárólagos és egészen újat tételző cselekvése a Teremtőnek. E cselekvés a maga páratlanságában csak a kezdet teremtői aktusával (creatio ex nihilo) hasonlítható össze. Ez a cselekvés különbözik Isten minden más cselekvésétől a világban. (...) Csak abban különbözik a kezdet teremtői tettétől, hogy Jézus a már adott világba teremtődik bele, vagyis Mária anyagi diszpozíciójából.”<sup>51</sup> Menke szerint a megtestesülés megvalósulásának előfeltétele ugyan Mária szabad igénje, de Jézus fogantatása Mária méhében nem világon belüli okok révén megy végbe, hanem Isten közvetlenül teremti az ember Jézust, aki abban különbözik a többi embertől, hogy Istenhez való viszonya azonos a szentháromságos Fiúnak az Atyához való viszonyával. Az inkarnációban tehát az ember Jézus teremtése Máriából, Mária testi mivoltának anyagi diszpozíciójából, elválaszthatatlan és egyeredetű Isten önközlésével, melynek révén az ember Jézus viszonya Istenhez azonos a Fiú Atyához való viszonyával. Az „ex Maria virgine”, vagyis a Mária testéből fogantatás biztosítja azt, hogy Jézus nem idegen a világban, hogy testi és emberi mivolta a mi testi-emberi mivoltunkkal egyenlőségű, ezért teremtése nem egy második teremtés az első mellett.

Első megjegyzésünk Menke inkarnáció-értelmezéséhez az, hogy a bonni teológus e szerinte kivételnek számító, exkluzívnak mondott isteni cselekvésből kiindulva egyáltalán nem törekszik cáfolni vagy támadni Weissmahr téziséét. A második észrevételünk, hogy szemmel láthatólag Menke a későbbi krisztológiai művében apró, de jelentőségteljes módosítást hajtott végre a mariológiai munkájából fent idézett szöveg megfogalmazásához képest. Krisztológiai kötetébe sok mindent szó szerint bedolgozott a korábbi munkájából, ám három ponton változtatott a megfogalmazáson. Ezt olvashatjuk az újabb művében: „A szüzi fogadás annak a ténynek a kifejezése, hogy az ember, akinek személyisége a tér és az idő feltételei között a szentháromságos Fiúé, nem keletkezhet egyedül teremtményi okokból (a teremtmény képességeiből). Mivel a teremtés – Weissmahr Béla fent bemutatott fejtegetéseinek értelmében – a természettudósok által a teremtésben észlelt minden törvényszerűség és konstans dacára, minden teremtménnyel minden esetben páratlan kapcsolatban áll, Isten cselekvését Márián és *Máriával* nem szükséges a 'természettörvények megsértéseként' jellemezni. (...) Hogy egy szüz gyermeket fogon, noha ellentmond az emberek által megfogalmazott természeti törvényeknek, egyáltalán nem lehetetlen, ha figyelembe vesszük, hogy Isten mindenegyes teremtményhez egye-

<sup>50</sup> KARL-HEINZ MENKE, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Johannes Verlag, Einsiedeln-Freiburg 1991, 263 köv.

<sup>51</sup> KARL-HEINZ MENKE, *Fleisch geworden aus Maria. Die Geschichte Israels und der Marienglaube der Kirche*, Pustet, Regensburg 1999, 127. Menke saját bevallása szerint ezen a ponton K. Barth álláspontját osztja, aki szerint Jézus emberiségének teremtését a creatio ex nihilo kezdeti teremtő aktusától csak az „ex Maria virgine” különbözteti meg.

dülálló módon viszonyul.”<sup>52</sup> A legszembeütőbb változás az idézett szövegrészben, hogy Menke a szűzi foganás és inkarnáció értelmezése kapcsán most nem elhatárolódik Weissmahr metafizikájától, hanem kifejezetten hivatkozik rá. Továbbá, a szövegbe besúrja az „egyedül” és a „Máriával” kifejezéseket, ami arról tanúskodik, hogy Menke gyakorlatilag felülvizsgálta és megváltoztatta korábbi álláspontját. Az, hogy az ember Jézus, akinek személye azonos a szentháromságos Fiúval, nem származhat „*egyedül* teremtményi okokból” – a korábbi nem származhat „teremtményi okokból” megfogalmazás helyett – nyilván azt a megengedést tartalmazza, hogy teremtményi okból is származhat, de nem kizárólag abból. Isten cselekvése „Márián és Máriával” formula pedig pontosan azt fejezi ki, hogy Máriának teremtményi oksági hatása van Jézus foganásában. A bonni teológus krisztológiai művében az inkarnáció ill. szűzi foganás esetében megvalósított isteni cselekvést tehát már nem tartja kizárólagosnak, hanem feltételezi, megengedi a teremtményi saját tevékenységet, hatóokságot Mária részéről.<sup>53</sup> Továbbra is különlegesnek, páratlannak tartja azt a módot, ahogyan Isten és teremtmény együttműködése a szűzi foganás esetében megvalósul, ezt a páratlanságot feltétlenül szükségesnek tartja az inkarnáció és az unió hüposztatika igazságának biztosításához, ám mindebből már nem vonja le azt a következtetést, hogy ez a páratlanság azt jelentené, hogy kizárólag Isten cselekszik.

## KONKLÚZIÓ

Karl-Heinz Menke álláspontjának módosulása tanulságos a weissmahri alaptétellel szembeni bírálatok mérlegelése szempontjából. Rámutat ugyanis arra, hogy a világon belüli isteni cselekvésről kidolgozott weissmahri metafizikai elmélet teológiai befogadása nem feltétlenül kell, hogy az isteni cselekvések közötti különbségek, sajátosságok elmosásához vezessen. A magyar filozófus álláspontjával szembeni kritikák nagy része éppen abból fakad, hogy a teológusok félnek egy effajta nivellálástól. Weissmahr Béla elmélete nem tudja, de nem is akarja ezeket a különbségeket és sajátosságokat részleteiben kidolgozni, hisz nem is ebből a célból született. Ez a teológusok feladata. A jezsuita filozófus elmélete azonban azt meg tudja mutatni, hogy e különbségek biztosításához nem szükséges annak feltételezése, hogy Isten világon belüli cselekvése esetenként egészen eltérő alapszerkezetű. Az eltérő alapszerkezeteket feltételező teológusok csak tipizálják és leltározzák a különböző isteni cselekvéseket – általános isteni együttműködés, személyes és kegyelmi önközlés, csoda, az Ige megtestesülése, Jézus feltámadása –, de még csak fel sem vetik annak kérdését, hogy miért is kellene Istennek alapvetően más és más módon viszonyulnia a teremtményekhez, a válasszal pedig végképp adósak maradnak.<sup>54</sup> A magyar filozófus elméletének erőssége, hogy az egységes alapszerkezet felmutatásával értelmezni és indokolni tudja filozófiai szempontból is az isteni cselekvések koherenciáját. Episztemológiai szempontból úgy fogalmazhatunk, hogy mivel segédhipotézisek nélkül, egyetlen alapelv mentén dolgozza ki elméletét, ez nagyobb magyarázó erővel bír az értelem számára. Ál-

<sup>52</sup> KARL-HEINZ MENKE, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, 66 köv. A dölt betűs kiemelések e tanulmány írójától származnak.

<sup>53</sup> Érdekes módon Klaus von Stosch habilitációs dolgozatában szelektíven olvassa és idézi Menke szövegeit. Kizárólag a mariológiai művére hivatkozik, a krisztológiai munkájában képviselt revideált állásponttal már nem vet számot. Ő maga Menkének a mariológiai írásában kifejtett pozícióval azonosul. Vö. KLAUS VON STOSCH, *Gott – Macht – Geschichte*, 168 köv.

<sup>54</sup> WEISSMAHR BÉLA, *Isten léte és mivolta*, 303.

lásponunkt szerint, ha a weissmahri alaptételt abban a formában fogalmazzuk meg, hogy a világon belüli isteni cselekvés alapszerkezete mindig az isteni együttműködés, mely lehetővé teszi és igénybe veszi a teremtmények saját tevékenységét, adott esetben önfelülmúlását, akkor ez a teológia számára is elfogadható és követendő értelmező elv. Azon lehet vitatkozni, hogy a jezsuita filozófusnak az isteni transzcendenciára és a világegységre hivatkozó érveivel mennyiben sikerül kimutatnia a fenti alapelv tagadásának önellentmondásosságát. Ettől függetlenül, véleményünk szerint, alaptétele ebben a formában a világon belüli isteni cselekvés teológiai értelmezése számára iránymutatónak tekinthető.

## A katolikus egyetemek szerepe az Egyház missziós tevékenységében\*

„Hodierno quidem in mundo, qui adeo celeribus signatur progressibus scientiarum artisque technologiae, munera Universitatis Catholicae momentum sibi vindicant ac necessitatem usque maiorem. Inventa enim scientiarum et technologiae, si ex altera parte secum inferunt ingens rei oeconomicae et fabrilis augmentum, ex altera imponunt necessario respondentem *inquisitionem significationis*, ut reperta nova in verum singulorum hominum societatisque humanae totius simul sumptae bonum usurpentur. Si vero cuiusque est Universitatis officium talem conquirere significationem, Catholica insigniter vocatur Universitas ut huic respondeat necessitati: animus enim christianus eius sinit propria in studia eam inferre rationem moralem et spiritalem et religiosam necnon fructus scientiae technicaeque artis aestimare ex integrae personae humanae prospectu.”<sup>1</sup> Ezekkel a szavakkal foglalja össze II. János Pál pápa (1978–2005) 1990. augusztus 15-én, az *Ex corde Ecclesiae* apostoli konstitúció bevezetőjében a katolikus egyetemek működésének és küldetésének szükségességét. Az ilyen intézmény tehát alapvetően a világi tudományok művelésére kerül felállításra, hogy ezeken a területeken az „igazság ügyének” szentelje tevékenységét.<sup>2</sup>

A katolikus egyetem fogalma – különösen az 1980-tól a legfőbb egyházi hatóság folyamatos jogalkotásnak köszönhetően<sup>3</sup> – integránsan illeszkedik a II. Vatikáni Zsinat (1962–1965) *Lumen gentium* kezdetű dogmatikus konstitúciójában, az egyház kifejezett formában rögzített hármass feladatai közé, mint a „tanítói funkció” megvalósításának eszköze (pl. LG 25–28). A II. Vatikáni Zsinatnak ezt a felosztását veszi át az 1983. január 25-én kihirdetett új *Egyházi Törvénykönyv*, amely azonban nem határozza meg a katolikus egyetem fogalmát.<sup>4</sup> Ennek ellenére a hatályos Kódex a 807–814. kánonig szabályozza a katolikus egyetemek és más felsőoktatási intézmények kérdéskörére vonatkozó legalapvetőbb elveket, világosan megkülönböztetve azokat a szenttudományok oktatására létrehozott egyházi egyetemektől (vö. 815. kán.). A CCEO ugyanezt a kérdést a 640–645. kánonokban tárgyalja. A katolikus egyetemek működését rendező legkiemelkedőbb

\* Készült Rómában a Collegio S. Norberto-ban az OTKA K 106300 program keretében. Elhangzott a Magyar Kánonjogi Társaság 2014. május 13-i konferenciáján (Budapest).

<sup>1</sup> IOANNES PAULUS II., Const. Ap. *Ex corde Ecclesiae* (15 aug. 1990): AAS 82 (1990), 1475–1509, nr. 7.

<sup>2</sup> DE POOTER, P., *L'université catholique: au service de l'Église et de la société*, in *Ius Ecclesiae* 4 (1992), 45–78.

<sup>3</sup> IOANNES PAULUS II., Alloc. (16 feb. 1980): AAS 72 (1980), 188–197; IOANNES PAULUS II., Alloc. (26 mart. 1981): AAS 73 (1983), 275.

<sup>4</sup> ERDŐ, P., *Egyházjog* (Szent István Kézikönyvek 7), Budapest 2005<sup>4</sup>, 412–414.



jogforrás jelenleg – a már idézett – *Ex corde Ecclesiae* kezdetű apostoli konstitúció.<sup>5</sup> A Szent-szék felügyelete alá tartozó felsőoktatási intézmények mindennapi működését egyetemleges szinten számos – a Nevelésügyi Kongregáció által kiadott – körlevél rendezi, továbbá a nevezett kongregáció által 2010-ben véglegesen felállított AVEPRO felsőoktatási minőségbiztosítási és akkreditációs szervezet által kibocsátott dokumentumok; valamint az egyes intézmények saját – az Apostoli Szentzsék által jóváhagyott – statútumai, továbbá az illetékes egyházi hatóság által megerősített működési szabályok. A katolikus egyetemek sajátos küldetése hatékony teljesítésének elengedhetetlen feltétele, hogy a székhelyük, illetve képzési helyük szerint illetékes állami jogszabályi előírásoknak is megfelelő módon tudják végezni kutató és oktató tevékenységüket, beleértve a különböző akadémiai fokozatok állam által történő elismertségét is. Fontos tehát, hogy az egyes intézmények statútumaiban rögzítettek ne sérüljenek az adott állam felsőoktatási törvényében rögzített kötelező előírások következtében.<sup>6</sup>

### 1. A KATOLIKUS EGYETEMEK KIALAKULÁSA

Annak ellenére, hogy a XI–XII. században tanúi lehetünk az európai típusú oktatási rendszer alapvető átalakulásának, az egyetemek (*universitasok*) megjelenésével, amelyek először – az új szervezeti formát alkalmazva – már korábban is működő oktatási intézményekre épülnek rá, majd pedig elnyerik a képzéshez és a tudományos fokozatok kiállításához szükséges pápai kiváltságlevelet;<sup>7</sup> ezeket az intézményeket a szó terminológiai értelmében nem nevezzük katolikus egyetemnek. A „katolikus egyetem” *terminus technicus* alkalmazása a XV. századtól datálható, amelyet az Apostoli Szentzsék által alapított olyan egyetem nevébe illesztenek, amely a tudományok művelésével az egyház javára tevékenykedik, az egyház illetékes hatóságának felügyelete alatt.<sup>8</sup> Nem kétséges, hogy a középkori egyetemek és az ott kiépült skolasztikus oktatási rendszer, a keresztény – azon belül a katolikus – társadalom keretei között szerveződött és érte el tudományos eredményeit, amelyben meghatározó volt a klerikusok által végzett oktatás, a klérus képzése, de a laikusok oktatása is.<sup>9</sup> A „katolikus” identitás megfogalmazása azonban az egyetemek megnevezésében, éppen a korszak lényegi vallásos társadalmának köszönhetően, nem volt szükséges.<sup>10</sup>

A fokozatosan kiépülő egyetemi hálózat természetesen maga után vonta annak megfelelő szintű ellenőrzését, valamint a működési rendszer egységesítését. Éppen ezért

<sup>5</sup> Vö. ERDŐ, P., *A hittudományi képzés a Katolikus Egyházban*, in ERDŐ, P., *Az élő egyház joga. Tanulmányok a hatályos kánonjog köréből*, Budapest 2006, 315–327, különösen 315–316.

<sup>6</sup> SZUROMI, SZ. A.–FERENCZY, R., *Kérdések az állami egyházjog köréből* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/17), Budapest 2014, 172–174.

<sup>7</sup> Részletesen vö. SZUROMI, SZ. A., *A középkori egyetemek létrejöttének és az egyetemi oktatás megszületésének sajátosságai*, in KÖRMENDY, K., *Studentes extra regnum. Egyetemjárás és könyvhasználat az Esztergomi Székeskáptalanban 1183–1543* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/9), Budapest 2007, 41–53.

<sup>8</sup> CONTE A CORONATA, M., *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum*, II. Taurini-Romae 1951<sup>4</sup>, 314.

<sup>9</sup> GILLES, H., *Les clercs et l'enseignement du droit romain*, in *Eglise et culture en France méridionale (XII<sup>e</sup>–XIV<sup>e</sup> siècle)* [Cahiers de Fanjeaux 35], Toulouse 2000, 375–387.

<sup>10</sup> Vö. SZUROMI, SZ. A., *Az egyház szerepe az egyetemi képzés fejlődésében, annak európai típusú kialakulásától napjainkig*, in *Köz-Gazdaság. Tudományos füzetek IX* (2014) [megjelenés alatt].

V. Szixtusz pápa (1585–1590) 1588-ban létre hozza a Pápai Állam felsőoktatási rendszerének felügyeletére a *Congregatio pro universitate studii romani*-t, *Immensa aeterni Dei* kezdetű konstitúciójával.<sup>11</sup> A kongregáció azonban további felhatalmazásokat is kap azért, hogy a pápai alapítólevéllel rendelkező legjelentősebb egyetemek felett is ellenőrzést gyakorolhasson, beleértve Párizst, Oxfordot, Bolognát és Salamancát.<sup>12</sup> Mindössze tizenegy év telik el, és 1599-ben megtörténik a Jezsuita Rend által kidolgozott egységes felsőoktatási szabályzat, a *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu* római elfogadása. A szabályzat 1773-ig – a Jézus Társaság betiltásáig – volt kisebb módosításokkal hatályban<sup>13</sup> (megjegyzendő, hogy a Pázmány Péter által 1635. május 12-én megalapított, és II. Ferdinánd császár által 1635. október 8-án megerősített egyetem Nagyszombatban szintén ezen oktatási rend alapján működött).<sup>14</sup> A Jezsuita Rend 1814-ben történt visszaállításával újra ez a szabályzat lett az egységesen alkalmazott kritériumrendszer a Szentszék által elismert felsőoktatási intézmények működése és oktatási előírásai tekintetében.

Kétségtelen, hogy a katolikus egyetem megnevezéssel legkorábban a Leuveni Katolikus Egyetem kapcsán találkozunk, amely, egyúttal a legrégebb németalföldi egyetem is.<sup>15</sup> Ezt az intézményt (ahol Rotterdami Erasmus is tanított [†1536]<sup>16</sup>) – a katolikus jelző kifejezett alkalmazásával – V. Márton pápa alapította (1417–1431) 1425-ben. Mindazonáltal a katolikus egyetemek megszületése leginkább a XVIII. század vége és XIX. század eleje közé tehető. Ez az időszak Európa-szerte meghozza az egyház által fenntartott intézmények – így a felsőoktatás – szekularizációját. Ennek eredményeként a korábban egyházi irányítás – de legalábbis ellenőrzés – alatt álló egyetemek döntő többsége átkerül teljesen uralkodói, vagy állami fennhatóság alá.<sup>17</sup> A katolikus egyház a kialakult helyzetre tekintettel – szem előtt tartva a felsőoktatás egyedülálló fontosságát és azt a szerepet, amit az a XI. századtól betöltött – az Apostoli Szentszék által felügyelt új – nevükben elsődlegesen a katolikus, vagy pápai jelzöt viselő – egyetemek létrehozását kezdi meg,<sup>18</sup> akár a régi egyetemi központokban. Ez utóbbira példa az *Institut Catholique de Paris* 1875-ben, az *Institut Catholique de Toulouse* 1876-ban, vagy az *Universidad Pontificia de Salamanca* 1940-ben történt megalapítása. Ezzel párhuzamosan, XII. Leó pápa (1823–1829) 1824-ben kiadott *Quod divina sapientia* kezdetű konstitúciójával megreformálja a pápa által is elismert diploma kiállítási joggal rendelkező egyetemek működését, és a *Congregatio pro universitate studii romani*-t átnevezi *Congregatio studiorum*-ra, jóval szélesebb ellenőrzési jogokkal ruházva azt fel. Közben megszületik 1832-ben a *Ratio studiorum* egységes oktatási szabályzat megújított formája,<sup>19</sup> a felsőoktatási intézmények működésének részletes rendezésére. Az átnevezett kongregáció kompetenciájának 1870-ben történt kibővítése következtében, teljes felügyeletet gyakorolhatott az egész világ összes pápai címmel, vagy katolikus megnevezéssel rendelkező egyeteme fölött, valamint átfogóan a szenttudományok oktatása terén, történjen az akár állami egyetemhez kapcsolódva. Ezt bővíti tovább,

<sup>11</sup> SIXTUS V. Const. *Immensa aeterni Dei* (22 ian. 1588): *Bullarum diplomatum et privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum collectio* I–XXIV (ed. Gaude, F.), Augustae Taurinorum 1857–1867, VIII. 993.

<sup>12</sup> SZUROMI, SZ. A., *Egyházi intézménytörténet* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae I/4), Budapest 2003, 190.

<sup>13</sup> VÖ. PAVUR, C., *The Ratio Studiorum. The Official Plan for Jesuit Education*, Saint Louis 2005.

<sup>14</sup> TÖRÖK, J.–LEGEZA, L., *Pázmány Péter Katolikus Egyetem*, Budapest 1999, 11.

<sup>15</sup> TOLLEBEEK, J.–NYS, L., *The city on the hill: a history of Leuven University 1968–2005*, Leuven 2006.

<sup>16</sup> VÖ. ZWEIF, ST., *Erasmó de Róterdam: Triunfo y Tragedia de un Humanista*, Barcelona 2005.

<sup>17</sup> WERNZ, F. X.–VIDAL, P., *Ius canonicum ad codicis normam exactum*, IV. Romae 1935, 90–94.

<sup>18</sup> *Universitates et alia instituta studiorum superiorum Ecclesiae Catholicae*, Città del Vaticano 2005, 13 (GROCHOLEWSKI, Z.).

<sup>19</sup> *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu*, Paris 1850.

a papképzés ellenőrzését is az addigiakhoz rendelve, XV. Benedek pápa (1914–1922) 1915. november 4-én, amely kompetencia egészen 2013-ig,<sup>20</sup> az 1988. június 28-án kiadott *Pastor Bonus* kezdetű apostoli konstitúció XVI. Benedek pápa által (2005–2013) történt módosításáig fennállt. Jelenleg a Nevelésügyi Kongregáció (*Congregatio de Studio-rum Institutis*) teljes felügyeleti joghatósággal rendelkezik a katolikus egyetemek és katolikus egyházi fakultások felett. Magát a Katolikus Egyház felsőoktatási intézményeire vonatkozó törvényt XI. Piusz pápa (1922–1939) újítja meg 1931-ben *Deus scientiarum Dominus* kezdetű apostoli konstitúciójával;<sup>21</sup> amely VI. Pál pápa (1963–1978) által módosításra kerül a II. Vatikáni Zsinatot követően,<sup>22</sup> azonban a katolikus egyetemek működésére vonatkozó előírások tényleges átalakítását Szent II. János Pál pápa (1978–2005) 1990. augusztus 15-én kelt – fentebb idézett – *Ex corde Ecclesiae* kezdetű apostoli konstitúciója jelenti.<sup>23</sup>

## 2. A KATOLIKUS EGYETEM KORTÁRS JELENTŐSÉGE ÉS FELELŐSSÉGE

### a) Az intézmények felügyelete

A leglényegesebb változás a katolikus egyetemek működése területén, hogy alapításukra 1990-től már nemcsak az Apostoli Szentszék, hanem a püspöki konferencia, a megyéspüspök, valamint más hivatalos egyházi jogi személy is jogosult. Az utóbbi esetben természetesen szükséges az illetékes egyházi hatóság engedélye.<sup>24</sup> A korábbi – CIC (1917)-hez íródott – kézikönyvek aláhúzzák, hogy nemcsak az alapító egyházi hatóságnak – amely a *Deus scientiarum Dominus* kezdetű apostoli konstitúciója alapján egyedül az Apostoli Szentszékot jelentette<sup>25</sup> – áll jogában ellenőrizni (vizitálni) a katolikus egyetemet, hanem a helyi ordináriusnak is, hiszen saját egyházmegyéjében elsődleges kötelezettséggel rendelkezik a hitéletemény őrzésére (vö. CIC [1917] Can. 1381).<sup>26</sup> Ez az ellenőrzési jogkör mind a mai napig kiterjed annak a vizsgálatára, hogy az intézményben folyó oktatói és kutatói tevékenység összhangban van-e az Egyház tanításával, valamint, hogy az egyetemi munka a jó erkölcsnek megfelelően történik-e. Így a megyéspüspök bekérheti a képzésben használt könyveket, és a nem megfelelők alkalmazását megtilthatja. A helyi ordinárius vizitációs jogát nem korlátozza az intézményt esetlegesen fenntartó szerzetesrend exempt jellege.<sup>27</sup> Szükséges kihangsúlyoznunk az egyetem felett illetékes egyházi hatóság és a területileg illetékes megyéspüspök különleges kötelezettségét is az egyetemen belül végzett lelkipásztori tevékenység összehangolására.<sup>28</sup>

<sup>20</sup> BENEDICTUS XVI, M. P. *Ministorum institutio* (16 jan. 2013): *L'Osservatore Romano*, 16 gennaio 2013.

<sup>21</sup> AAS 23 (1931), 241–262.

<sup>22</sup> PAULUS VI, Const. Ap. *Normae quaedam*, Typis Polyglittis Vaticanis 1968.

<sup>23</sup> IOANNES PAULUS II, Const. Ap. *Ex corde Ecclesiae* (15 aug. 1990): AAS 82 (1990), 1475–1509.

<sup>24</sup> *Ex corde Ecclesiae*, Art. 3 §§ 1–4. Vö. AMMER, J., *Universidades*, in *Diccionario Enciclopédico de Derecho Canónico* (dir. Haering, S.–Schmitz, H.; edición española: Pérez de Heredia, I.–Llaquet, J. L. V.), Barcelona 2008, 814–815.

<sup>25</sup> CONTE A CORONATA, M., *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum*, II. 316.

<sup>26</sup> VERMEERSCH, A.–CREUSEN, I., *Epitome iuris canonici cum commentariis ad scholas et ad usum privatum*, II. Mechliniae–Romae 1954<sup>7</sup>, 502–504.

<sup>27</sup> LEO XIII, Const. *Romanos Pontifices* (8 mai. 1881) n. 20; CIC (1917) Can. 1382. Vö. VERMEERSCH, A.–CREUSEN, I., *Epitome iuris canonici*, 504. A hatályos joghoz vö. *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico* (dir. Marzoa, A.–Miras, J.–Rodríguez-Ocaña, R.), III. Pamplona 1996, 274 (CITO, D.).

<sup>28</sup> SILVA, J. A., *Universidad católica*, in *Diccionario General de Derecho Canónico* (dir. Otaduy, J.–Viana, A.–Sedano, J.), VII. Pamplona 2012, 765–768, különösen 767–768.

Látható tehát a katolikus egyetem működésének összetett felügyeleti rendszere, amelyben – az intézményt az *Ex corde Ecclesiae* 3. artikulusában megjelölt alapítótól függetlenül – legfelsőbb szerepet tölt be a Nevelésügyi Kongregáció. Ez a kompetencia a szenttudományokat oktató karok, illetve önálló szervezeti egységek tekintetében minden esetben teljesen közvetlen ellenőrzési jogot jelent. Az egyetem más tudományokat oktató szervezete, működése, valamint az oktatás tartalma felett – megtartva az *Ex corde Ecclesiae*-ben rögzített tudományos kutatás szabadságának kereteit – a Nevelésügyi Kongregáció részéről ez a felügyelet lehet közvetett (az alapító vagy engedélyező püspöki konferencián, megyéspüspökön keresztül), amelyre példa az egyetem működéséről bekért jelentés, az újabb karok megalapításának engedélyezése (vagy más esetben az azokról történő tájékoztató), ehhez hasonló a már meglévő karok megszűnése, valamint a státútum módosítása tekintetében való jogkör. Súlyos esetben közvetlenül is gyakorolhatja a kongregáció a felügyeleti és ellenőrzési jogkört, amelynek oka lehet a katolikus egyház tanításával és küldetésével ellentétes bármely egyetemi cselekmény, különösen akkor, ha az arra illetékes alacsonyabb szintű egyházi hatóság elhanyagolja, vagy megtagadja a szükséges intézkedés megtételét. Természetesen akkor is közvetlenül gyakorolja jogkörét a kongregáció, amikor hatáskörében, vagy a pápa által külön intézkedéssel ráruházott felhatalmazással egyetemlegesen kötelező jogszabályt vagy irányelvet bocsát ki a katolikus egyetemek működésének rendezése területén.<sup>29</sup>

Amennyiben az alapító – vagy engedélyező – a területileg illetékes püspöki konferencia, úgy a közvetlen felügyelet tekintetében annak a plénuma, vagy állandó tanácsa köteles eljárni, amit az egyetem irányában a nagykancellár, azaz a püspöki konferencia elnöke képvisel. Hasonló a helyzet a más ordinárius (ordináriusok) által alapított (vagy engedélyezett) egyetem esetében. Azonban – amint azt már korábban jeleztük – a területileg illetékes ordináriust bármely kategóriába tartozó katolikus egyetem – vagy más katolikus felsőoktatási intézet – esetében ellenőrzési és vigilancia jog illeti meg, saját joghatósága területén.

Matthaeus Conte a Coronata külön megemlíti, hogy a katolikus egyetemen végzett munkának, és az ott kiállított tudományos fokozatoknak nemcsak az egyházi elismerését, hanem az állami elfogadását is szükséges megőrizni.<sup>30</sup> Ezt korábban biztosította, hogy a katolikus egyetem – az egyetemi autonómia tiszteletben tartásával – az állami előírások alapján is ki volt véve a rendes világi joghatóság alól.<sup>31</sup> A helyzet azonban lényegileg megváltozott a II. világháború után, amikor megszűnt a felsőoktatási intézmények fenti kiváltsága és azok egységes állami szabályozás alá kerültek, önálló állami felsőoktatási törvénnyel rendezve működésüket, szerkezetüket, a kibocsátható diplomák szintjét és az azokhoz kapcsolt jogkövetkezményeket. Ez – ahogy arra a korábbiakban rámutattunk – komoly konfliktust eredményezhet – az állam és egyház elválasztási rendszerének függvényében – a két jogrend egymástól eltérő rendelkezései miatt.<sup>32</sup> Ebből nyilvánvaló, hogy a katolikus egyetemek belső szabályzatainak és működésének két jogrend kötelező előírásainak kell egyszerre megfelelniük, valamint a kibocsátott hivatalos dokumentumok jelentős része is két jogrendben fejt ki hatást.<sup>33</sup> Mindazonáltal le kell szögeznünk, hogy az állami akkreditációs feltételeknek történő megfelelés, nem indokolhatja a kato-

<sup>29</sup> *Universitates et alia instituta studiorum superiorum Ecclesiae Catholicae*, 18 (GROCHOLEWSKI, Z.).

<sup>30</sup> CONTE A CORONATA, M., *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum*, II. 317.

<sup>31</sup> WERNZ, F. X.–VIDAL, P., *Ius canonicum ad codicis normam exactum*, IV. 99.

<sup>32</sup> Vö. pl. *Handbuch des katholischen Kirchenrechts* (Hrsg. Listl, J.–Schmitz, H.), Regensburg 1999<sup>2</sup>, 749–752.

<sup>33</sup> SZUROMI, SZ. A.–FERENCZY, R., *Kérdések az állami egyházjog köréből*, 167.

likus egyetem identitásától való eltávolodást, vagy a katolikus tanítással össze nem egyeztethető oktatást és kutatást, valamint az Egyház fegyelmi előírásainak az elutasítását. Ezt a helyzetet jelentősen segíti az AVEPRO felsőoktatási minőségbiztosítási és akkreditációs szervezet felállítása.

## b) A katolikus egyetem identitásának megőrzése mint sajátos felelősség

A katolikus egyetem tehát a tudományos képzés és kutatás területén, a legmagasabb szinten elhelyezkedő olyan intézmény, amelynek az egyetemi feladatkör betöltése mellett a „katolikus” jelleg is a meghatározója; José Antonio Silva megfogalmazását követve: „autentikusan katolikus”.<sup>34</sup> Nem járulékos eleme tehát az egyetemnek, vezetésének és döntéseinek a katolikus egyházhoz való szoros kötődés. Az említett identitás megjelenítésében és megőrzésében az egyetem állandó oktatóinak közössége különleges szerepet tölt be. Ez kifejeződik mind saját tudományterületük kiemelkedő művelésében, mind a katolikus tanítás irányában megnyilvánuló kellő tiszteletében (vö. *Ex corde Ecclesiae*, Art. 4 § 1).<sup>35</sup> Ez az irányelv kiterjed azokra az egyetemi oktatókra is, akik más vallási közösséghez tartoznak, vagy nem vallásosak<sup>36</sup>, és ebből következik, hogy az állandó oktatói kar többségét a katolikus egyházhoz tartozóknak szükséges alkotnia.<sup>37</sup> Mindezek szem előtt tartásával Szent II. János Pál pápa négy pontban összegzi a katolikus egyetem lényegi tulajdonságait: „1) keresztény eszmeiség, nemcsak az egyének, hanem az egyetemi közösség részéről is; 2) állandó reflexió a katolikus hit fényében az emberi tudás növekvő kincses tárára, melyhez a katolikus egyetem saját kutatásaival keresi a hozzájárulás lehetőségeit; 3) hűség az egyház által közvetített keresztény üzenethez; 4) intézményes elkötelezettség Isten népének és az emberiség nagy családjának szolgálatára azon az úton, mely az életnek értelmet adó transzcendentális cél felé vezet.”<sup>38</sup> Ezekhez további négy alapelvet fűz hozzá: a tudás integrációját; a dialógust a hit és az értelem között; az etikai vonatkozást; valamint a teológiai távlatot.<sup>39</sup> Az utóbbi jól mutatja a katolikus egyetemen belüli – valamilyen önálló szervezeti egység formájában történő – teológiai oktatásnak az elengedhetetlenségét, amelynek tanításához a CIC 812. kán. előírása alapján az illetékes egyházi hatóságtól származó engedélyre van szükség.<sup>40</sup> Egyúttal kifejezi, hogy az egyház a modern korban is úgy tekint a teológia művelésére, mint tényleges – a más tudományterületek és tudományágak eredményeire reflektáló – önálló tudományra, amely a kinyilatkoztatásban és a szenthagyományban rögzített ismeretek tükrében, olyan módon beszél – saját adekvát tudományos módszerét alkalmazva Istenről, az emberről, a világról, az életről, az igazságról, az erkölcsös – és nem pusztán etikus – cselekmény sajátosságairól, amely más tudományok megismerési horizontja által rejtve marad a kutató elme számára.<sup>41</sup>

<sup>34</sup> SILVA, J. A., *Universidad católica*, in *Diccionario General de Derecho Canónico* (dir. Otaduy, J.–Viana, A.–Sedano, J.), VII. Pamplona 2012, 765–768, különösen 765.

<sup>35</sup> LAGHI, P., *The Catholic University as University and as Catholic*, in *Seminarium* 35 (1995), 369–376.

<sup>36</sup> *Ex corde Ecclesiae*, Art. 4 § 4.

<sup>37</sup> *Ex corde Ecclesiae*, Art. 4 § 4; vö. *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico III* (dir. Marzoa, A.–Miras, J.–Rodríguez-Ocaña, R.), 274 (CITO, D). ERDŐ, P., *Egyházjog*, 416.

<sup>38</sup> *Ex corde Ecclesiae*, 13 (ford. Széchényi, K.), Budapest 1991; vö. SILVA, J. A., *Universidad católica*, 765–766.

<sup>39</sup> *Ex corde Ecclesiae*, 15.

<sup>40</sup> ERDŐ, P., *Egyházjog*, 416.

<sup>41</sup> Vö. pl. ROKAY, Z., *A teológia módszertana*, in *A tudományos módszer* (Pázmány Könyvek Sorozat 9) (szerk. Szuromi, Sz. A.), Budapest 2013, 11–19.

Vissza kell azonban térnünk az *Ex corde Ecclesiae* apostoli konstitúció 15. pontjában rögzített első három alapelve. A tudás integrációja különösen is hangsúlyos egy olyan korban, ahol a szisztematikus gondolkodás feledésbe merül, a klasszikus kategóriák szét-esznek, a tudományos *terminus technicusok* alkalmazása pedig elmosódott tartalommal jelenik meg.<sup>42</sup> Az igazság keresése és a megismerésre való törekvés az ember legalapvetőbb adottságai közé tartozik. Ezek azonban nemcsak lehetőséget jelentenek az egyes ember számára, hogy a megismerés, az analízis, a szintézis, a már feltárt ismeretek és az új eredmények elérésének eszközeit meghatározott – intézményesen kikristályosodott keretek között – elsajátítsa, hanem egyúttal erkölcsi kötelezettséget is, hogy a megismert igazságot mások számára – az igazsághoz hűen – átadja, annak tartalmát mások előtt megvédje és a bennük foglalt értékeket megőrizze.<sup>43</sup> Csakis ezáltal képes a rendezett ismeret tényleges hatást gyakorolni az közösség egészére, azaz az emberi társadalomra. Márpedig a tudományos cselekmény végzése mindig az egész közösség javát, és az igazság egyetemesebb megismerését kell, hogy lehetővé tegye. A katolikus egyetem lényegéhez tartozik tehát a legmagasabb szinten álló alapkutatások végzése és az elért eredményeknek a különböző osztatlan, BA/BSc, MA/MSc és PhD képzésbe való szisztematikus beépítése. Ennek elengedhetetlen eszköze a kiemelkedő minőség.<sup>44</sup> A legtöbb katolikus egyetem elsődlegesen a bölcsészeti- és társadalomtudományok művelésének a területén végez jelentős munkát<sup>45</sup>, azonban éppen a XXI. század tudományfelfogásának a módosulásai, az alkalmazott eszközök és nem utolsósorban, a társadalmon belül beállt változások szükségessé teszik, hogy a legújabb természet-, műszaki-, és orvostudományi területen elért eredmények megfelelő – a katolikus tanítás fényében történő – elemzését; sőt ezeken a területeken akár az úttörő szerep vállalását. Ez szoros kapcsolatban van a harmadik – vagyis az etikai – alapelvel. A katolikus egyetem nem képes betölteni sajátos küldetését, azaz a keresztény értékrend hiteles megjelenítését a tudományos világban, valamint az új generáció képzésében, nevelésében, az ember világban való helye szemlélete kialakításában, ha nem kínálja fel azt a tudományos igazolt, a kortárs társadalom és kultúra legjelentősebb problémáira választ adó alternatívát, amely megkülönbözteti a szekularizált és az erkölcsi/etikai alapelveket relativizált – vagy éppen meghaladott – normának tekintő posztmodern kutatástól és oktatástól. Ennek a sajnálatos jelensége egyre erőteljesebben érvényesül számos, a legrangosabb intézetek közé tartozó egyetemen, szerte a világon. A második alapelv valójában mindennek az összegzését jelenti, hiszen „a módszeres kutatás a tudomány minden ágában, ha az igazán tudományos módon történik, és összhangban van az erkölcsi normákkal, [akkor] a hittel soha nem kerül ellentétbe.”<sup>46</sup>

<sup>42</sup> SZUROMI, SZ. A., *The Epoch of Crisis of the Classical Categories*, in *Europe in a World in Transformation* (Conference at the Hungarian Academy of Sciences, 14<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> December 2006) (ed. Vizi, E. S.–Kucsera, T. G.), Budapest 2008, 165–171.

<sup>43</sup> SZUROMI, SZ. A., *Bevezetés a katolikus hit rendszerébe*, Budapest 2013<sup>o</sup>, 68.

<sup>44</sup> DE POOTER, P., *L'Université catholique au service de l'Eglise et de la société*, in *Ius Ecclesiae* 4 (1992), 45–78.

<sup>45</sup> *Universitates et alia instituta studiorum superiorum Ecclesiae Catholicae*, 16–17 (GROCHOLEWSKI, Z.).

<sup>46</sup> *Ex corde Ecclesiae*, 17 (ford. Széchényi, K.).

## ÖSSZEGZÉS

A bemutatott tények és társadalmi, kutatási, oktatási változások jól jelzik, hogy a XV. században önálló felsőoktatási kategóriaként megjelent „katolikus egyetem”, amely szervezeti forma különleges lendületet kapott a XVIII–XIX. században bizonyította, hogy képes a jogalkotó által ráruházott feladatok megvalósítására. Sőt a XX. század második felétől kezdve nélkülözhetetlen eszközzé vált a katolikus tanítás és erkölcsi rend tudományos közéletben, kutatásban és oktatásban történő aktív jelenlétének biztosítása szempontjából. Éppen ezért elengedhetetlen a katolikus egyetem sajátos identitásának a következetes megtartása.<sup>47</sup> A katolikus egyetem nem azzal válik vonzóvá és hatékonná a nemzetközi felsőoktatási életben, hogy feladja az örök értékek közvetítése iránti hűséget, tudományos módszereiben akár részben vagy egészben szakít a keresztény erkölcsi szabályok megtartásával, esetleg külső megjelenésében nem vállalja az intézmény katolikus identitását; hanem éppen azáltal, hogy az *Ex corde Ecclesiae*-ben kifejtett alapelvek maradéktalan követésével és kezdeményezés kész kimagasló tudományos teljesítménnyel, a szekuláris egyetemi közegben, a hit és a tudás, az erkölcsi érték és az igazság megismerésének összhangján keresztül versenyképes és társadalomformáló képzést nyújt hallgatói számára.<sup>48</sup>

<sup>47</sup> VALDRINI, P., *Les Universités Catholiques en Europe*, in *Seminarium* 45 (2005/4), 939–945.

<sup>48</sup> ERDŐ, P., *Situación cultural y humana en las universidades de Europa del Este*, in *Universidad...¿Para Qué?* (dir. Saz Díaz, J. M.–Gómez Pulido, J. M.), Alcalá 2003, 55–71.

## Praeambula fidei a fenomenológia nyomán – Bernhard Welte vallásfilozófiájának központi gondolatai

### 1. VALLÁSFILOZÓFIA HEGEL ÉS HUSSERL FILOZÓFIÁJA NYOMÁN

A XX. századi filozófia sok olyan szerzővel jeleskedik, akik a fenomenológiai módszert alkalmazták keresztény filozófiájuk kifejtésében. A fenomenológia „lényege szerint az igazi kezdetekről szóló tudomány”<sup>1</sup>, amit úgy kell értenünk, hogy „utat nyit és módszertani segítséget nyújt”<sup>2</sup> egy igazán szigorú filozófiai gondolkodáshoz. A fenomenológia ágai között találunk olyat is, amely a fenomenológiát kifejezetten vallásfilozófiai irányba akarja elmélyíteni azzal a céllal, hogy ezen keresztül is utat találjon a *philosophia perennis* tartalmához. Olyan szerzők, mint Edit Stein, Dietrich von Hildebrand vagy Adolf Reinach arra törekedtek, hogy az örök filozófia kérdéseit és válaszkísérleteit a fenomenológia tükrében mutassák be. Ez jelenthet olyan konkrét tevékenységet, ami pl. Szent Tamás bölcséletét akarja megértetni a mai emberrel, de jelentheti azt az általános filozófiai törekvést is, ami azt akarja megláttatni velünk, ami már korábban is része volt élményarádatainknak, csak éppen korábban még egyáltalán nem figyeltünk fel rá.

Ha vallásfilozófiáról beszélünk, akkor nem szabad megfeledkeznünk Hegel nevééről, aki szerint a filozófiai teológiát mint vallásfilozófiát kell végigvezetni. Filozófiája szerint Istent nem a korábban megszokott *theologia naturalis* jegyében kell többé megközelíteni, hiszen a kanti filozófia öröksége nyomán Istent nem lehetett többé úgy elgondolni, mint korábban. Hegel szerint abban áll az Istenről való gondolkodás lehetősége, hogy őt a szellemfilozófia általi reflexióban ragadja meg az ember. A hagyományos filozófiai istentan feladatai abból álltak, hogy Istent mint személyt mutassák be, lényéhez rendeljenek isteni predikátumokat, s a létét próbálják meg igazolni a filozófiai istenérvek gondolatvezetésén keresztül. Hegel idealista gondolkodóként a szellem fogalmából indul ki, hiszen a valóság számára egybeesik a szellemi léttel. Ez az a szellem, amely a vallásban (vallásokban) úgy mutatkozik meg, mint a szellem öntudata, mint saját maga önismerete. *A szellem fenomenológiája*<sup>3</sup> eredetileg egy másik címet viselt volna. Hegel 1807-ben napvilágot látott műve ugyanis *A tudat tapasztalatának tárgyaként* adatott volna közre.<sup>4</sup> Ennek a címnek megfelelően tehát a tudat tapasztalatai között szerepelnek a művészet, a vallá-

<sup>1</sup> HUSSERL, E., *A filozófia mint szigorú tudomány*, Budapest 1993, 109.

<sup>2</sup> SZALAY M., *Fenomenológiai realizmus és philosophia perennis*, in *Mi a fenomenológia?* Edit Stein, Adolf Reinach, Dietrich von Hildebrand (szerk. Szalay, M.–Sárkány, P.), Budapest 2009, 161–168, 162.

<sup>3</sup> HEGEL, G. W. F., *A szellem fenomenológiája*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1979.

<sup>4</sup> VÖ. KELEMEN, J., *Bevezetés A szellem fenomenológiájáról rendezett konferenciához*, in *Világosság* (2008/3–4) 5–8, 5.



sok, s a kereszténység kinyilatkoztatott vallása is. Mindezek ugyanis az abszolút szellem öntudatának legfelsőbb formái, melyen keresztül egyben az emberiség szellemi fejlődése is lezajlik. Azért fontos ez a hegeli megközelítés, mert teljesen újszerű! Isten tehát nem a spekulatív fogalomalkotások útján keresendő, hanem az ember tudatának és tapasztalatainak a mozzanata, Isten az, aki tapasztalatiságunk mezején jelenik meg. Másrészt az is Hegel sajátosságára utal, hogy bár őt megelőzve mások is használják a *Religionsphilosophie* vagy a *Philosophie der Religion* kifejezéseket, de ezen írások még a klasszikus apologetika hagyományába ágyazódnak bele, s nem a tulajdonképpeni vallásfilozófia értelmében íródtak.<sup>5</sup> Hegel után a vallásfilozófia eredete a tapasztalat és az emberi tudat mezeje lesz.<sup>6</sup>

Edmund Husserl a fenomenológiához azt a reményt fűzi, hogy az képessé válhat megalapozó tudománnyá alakulni mind a logika, mind a pszichológia számára, hiszen nem mást vizsgál, mint az emberi tudatnak az élményeit. A tárgyak, a külső valóság elemei a Husserl előtti filozófia szerint mind transzcendens létezők az emberi tudat számára, így azok csak közvetve adódhatnak ideáinkon, leképezéseinken, illetve képzeleteinken keresztül. A fenomenológia azonban azt állítja, hogy a tudat és tárgy között közvetlen viszony van, hiszen a tudat az mindig valaminek a tudata, s az emberi tudat mindig intencionális viszonyt tart fenn, amikor ráirányul egy-egy adott jelenségre és annak értelmet ad. Ennek a megállapított tárgy és tudat közti viszonynak az lesz a fontos következménye, hogy a fenomenológia, mint filozófia és mint alaptudomány arra fog törekedni, hogy visszataláljunk a dolgokhoz. Nincs tehát előttünk a kanti zsákutca problémája, ami a jelenséget elszakítja magától a dologtól (a *das Ding für uns* és a *das Dind an sich* kettőssége), hiszen a fenomén maga a dolog, a tudatban megjelenő tárgyélmény. A tudat nem leképezi a tárgyat, hanem magát a dolgot adja nekünk végső konkrét mivoltában. Amikor egy jelenséggel találkozunk, akkor tulajdonképpen tudatunk és a megcélzott tárgy között a felfogásértelem, az intencionalitás tartalma kovácsol hidat. Innentől fogva azt vizsgálja Husserl, hogy hogyan is kerül elénk a fenomén, azt hogyan lehet megtisztítani az érdekek vezette szemléletektől, arról hogyan fejthetők le a nem lényegi rétegek, s végül hogyan adódik számunkra a dolog invariáns lényege.<sup>7</sup> Mindezek fényében azért fontos a fenomenológia törekvése Welte szerint, mert megszünteti azt a korlátot, amit az újkortól fogva többen is masszívan építettek ki az alany(iság) és a tárgy(iság) közé,<sup>8</sup> ami egyre inkább megnehezítette az Istenről való gondolkodást és beszédet.

## 2. BERNHARD WELTE SZEMÉLYE ÉS ÍRÁSAI

Bernhard Welte vallásfilozófiai tevékenysége arra az időszakra esik, melynek legfontosabb ismertetőjegye az a filozófiai pluralizmus és az az általános szellemi légkör, ami a kereszténység elfogadását és gyakorlati megélésének lehetőségét komoly mértékben megnehezítette. Éppen ezért gondolatai abban akarnak segítséget jelenteni a mai ember számára,

<sup>5</sup> VÖ. MEZEI, B., *Vallásfilozófia*, in *Filozófia* (szerk. Boros, G.), Akadémiai Kiadó, Budapest 2007, 1242–1257, 1246.

<sup>6</sup> „Die Wissenschaft dieses Weges ist die Wissenschaft der Erfahrung, die das Bewusstsein macht.” VÖ. WELTE, B., *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*, in *Zur Frage nach Gott*, Band III/3, Gesammelte Schriften, 118–164, 121.

<sup>7</sup> RÖD, W., *Die Phänomenologie Edmund Husserls*, in *Geschichte der Philosophie*, Band XII, Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts 2, Neukantianismus, Idelaismus, Realismus, Phänomenologie (von Holzhey H.–Röd, W.), München 2004, 133–163, 146.

<sup>8</sup> VÖ. WELTE, *Das Licht des Nichts*, 123–127.

hogy kitapinthatóvá tegyék Isten önközlését az emberi tapasztalatokban. Ehhez a fenomenológiai módszert alkalmazza, mint ahogyan akkor is, amikor az ember Istenre való nyitottságát próbálja meg feltárni, vagy amikor az ember Istenhez való hitbéli elkötelezettségének struktúráját elemzi. Ezen központi témái mellett azonban azt is fontos megemlíteni, hogy Welte egész vallásfilozófiája egy olyan felvállalt és tudatos párbeszédnek tekinthető, ami kifejezetten az egyházat és a teológiát korábban jellemző visszahúzódo magatartásmódon akart változtatni. A múlt század elején a filozófiai gondolkodást Európában nagy mértékben a „metafizika értelmetlensége” és „Isten halála” határozták meg, az ateizmus pedig Welte szerint egyenesen világhatalommá<sup>9</sup> nőtte ki magát, hiszen amíg a középkorban az istenhit magától értetődő volt, addig a XX. század derekára éppen a hitetlenség akarta sokszor elnyerni ezt a jelzőt. Welte vallásfilozófiája ennek ellentételezéseként olyan szerepet öltött magára, ami kifejezetten a teológia segítségére lehetett, mégpedig abból a szempontból, hogy igazán hiteles és a filozófiai kérdésekre plauzibilis módon válaszokat adó hitmegalapozást próbált biztosítani. Katolikus papként<sup>10</sup> mindig érzékenyen reagált a szellemi párbeszéd alapvető problémáira, s egyértelműen azt a véleményt képviselte, mely szerint a kereszténység üzenetét az új, a megváltozott szellemi légkörben új módon kell megformálni a közölhetőség érdekében.<sup>11</sup>

Welte művei Bernhard Casper vezetése alatt a Herder Kiadó nyomán kerültek kiadásra. Írásait tizenöt kötetbe rendezték, melyek egy ötös csoportosításban szerepelnek. Az első csoportot a fenomenológiai-antropológiai írások alkotják. A második csoportban a weltei filozófia filozófusokkal való párbeszéde kerül összefoglalásra. Welte gondolatai ezekben a kötetekben Eckhart mesterrel, Aquinói Tamással, Bonaventúrával, Heideggerrel, Nietzschevel, Hegellel és Jaspersszel állnak párbeszédbe. A harmadik csoport kifejezetten a vallásfilozófiai műveket gyűjti egybe három kötetben elrendezve. A negyedik kötetcsoporthoz teológiai írásokból áll, s hermeneutikai kérdésekkel, hittitkokkal és teológialörténettel foglalkozik. Végül az ötödikben találhatóak meg Welte prédikációi és spirituálitás témájú írásai. A kötetekhez készült még egy regiszterkötet is, amely név- és tárgymutatót, a Welte által idézett bibliai helyeket és a kötet szerkesztők és munkatársak adatait is tartalmazza.

<sup>9</sup> Vö. WELTE, B., *Der Atheismus: Rätsel – Schmerz – Ärgeris*, in *Zur Frage nach Gott*, Gesammelte Werke, Band III/3, 84–98.

<sup>10</sup> Bernhard Welte 1906. március 31-én született Messkirchben, azon a helyen, ahol Martin Heidegger (1889) és a freiburgi érsek Conrad Gröber (1872) is napvilágot láttak. A szülői házból magától értetődő kereszténységet hozott magával. Teológus korában a neokolasztika uralmára figyelte fel, ami minden keresztényellenes tendenciával szemben biztos menedéket akart nyújtani. Pappá 1929-ben szentelődött, s Conrad Gröber érsek 1934-től nevezte ki őt titkárnak. Az érseket sok útra kellett elkísérnie, ennek ellenére 1938-ban ledoktorált a Freiburgi Egyetem Katolikus Teológia Fakultásán. Egyre több modern filozófiai szöveggel való megismerkedés után azt érezte, hogy kötelessége az elmélyült kritikus gondolkodás által egy a káoszából való újjászületést elősegíteni. Gröber érsek eleinte inkább elutasító volt a modern filozófiával folytatott párbeszédde szemben, ennek ellenére az 1949-ben habilitált Weltét megbízta a vallásfilozófia oktatásával. Akadémiai munkássága gyors elismerésre tett szert. 1973-ban professor emeritus lett, s még ugyanebben az évben díszdoktori címet kapott egy argentinai egyetemtől. Ez a cím azért is illette őt meg, mert Európa és a harmadik világ között zajló hídverési folyamatok szereplőjeként is számon tartják. Ezt az igazolja leginkább, hogy a hatvanas évektől fogva rendszeresen fordult meg latin-amerikai egyetemeken, mert előadások és szemináriumok megtartására kérték fel, ami nagyban hozzájárult katolicitásának intenzív megéléséhez. Élete végéhez 1983. szeptember 6-án érkezett el a freiburgi Loretto Kórházban. Vö. MOLINARI, G., *Die Religionsphilosophie Bernhard Weltes. Ein Denken im Spannungsfeld zwischen Phänomenologie und der Lehre von Gott*, Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum, PUG, 1987, 11–31.

<sup>11</sup> Uo. 10.

### 3. WELTE FENOMENOLÓGIAI VALLÁSFILOZÓFIÁJA

#### 3. 1. Welte vallásfilozófiájának bevezető megjegyzései

Welte rögtön leszögezi, hogy a megélt és gyakorolt vallás emberi történet, az emberi élet egy formája, s közben mindig az emberi önértelmezés horizontján belül játszik fontos szerepet. A vallásfilozófia ehhez mérten azért szükséges, mert az önmagában reflektálatlan vallás könnyen veszélyessé válhat, hiszen ha csak egész közvetlenségében éli meg valaki, akkor átalakulhat akár babonává, akár farizeizmussá, s így eltávolodhat saját maga lényegiségétől. Mindeközben a vallásfilozófia annak is tudatában van, hogy a filozófiai gondolkodásnak természeti vonása, hogy soha sem lehet teljes mértékben definitív módon lezárni. Akármire is vetül rá a filozófiai megközelítésünk, annak nem adódhat teljesen lezárt formája, mert az emberi gondolkodás látásmódja számára a létezők léte kimeríthetetlen módon tárul fel. Ennek következtében a valódi filozófiai gondolatokat soha sem lehet meghaladni, de azok nem is kerülhetnek soha véglegesen lezárt formájukba. A művészetet azért lehet szembe állítani az egzakt tudományokkal, mert a művészetben a régít soha sem lehet meghaladni, az új pedig soha nem tekinthető végérvényesnek. Minden új megközelítés hoz valami újat, de egyik sem mutatja az egészet. A gondolkodás útjai korlátozottá válnak, ha megvalósulásra kerülnek, viszont a gondolkodás lehetőségei mindig korlátlanok maradnak.<sup>12</sup> A vallásfilozófia annyiban szorul rá a fenomenológiára, amennyiben szeretné felszínre hozni mindazt, ami a vallásban előfordul, s ami a vallásban lényegi. Az ember a vallásban megszólítottnak érzi magát, hiszen a kultusz, a hithirdetés, mások megélt hite és imája az, ami megszólít. A vallásfilozófia feladata az lesz, hogy ennek a megszólítottágnak a közegében elemezze azt, ami megszólít, és azt is, aki megszólított, s vegye észre a lényegit abban, ami szól, és abban, ami elhangzik.

#### 3. 2. Az emberi cselekedetek értelemposztulátuma

Isten valamilyen módon adott, akinek adott mivolta és megnyilvánulása azonban nem magától értetődő. A vallásfilozófiának az a feladata, hogy olyan utakat törjön, melyeken keresztül Isten láthatóvá, adottá, megtapasztalttá válna. Ezután lehetne fogalmakat nyerni lényéről – mint ahogyan ezt teszi minden filozófiai teológia –, de minden egyes rá vonatkozó fogalmiság eredője a tapasztalat kell, hogy legyen. Éppen emiatt Welte az emberi lét egyfajta fenomenológiai analízisére tesz próbát, melyben a legfontosabb emberi tapasztalatoknak a tükrében az emberi transzcendenciára való nyitottságot véli megragadhatónak.

Emberi életünk természetének egyik tulajdonsága, hogy mindennapi cselekedeteinkben, állandó tevékenykedésünkön keresztül a mindent igazoló értelmet, az élet egészét meghatározó értelmet feltételezzük. Ez az értelem bizonyítást nem nyerhet, de posztulált jellege tagadhatatlan. Mivel létezőnk, az értelmes lét után vágyakozunk, s ha nem feltételeznénk a mindent igazoló értelmet, nem tudnánk létünkben konkrét cselekvő lényekként élni. Ez az a (cselekvéseinkben, életmódunkban bennfoglalt) feltételezett értelem, ami előreviszi a kulturális, társadalmi, szociális és személyes tevékenységeinket. Cseleke-

<sup>12</sup> Vö. WELTE, B., Religionsphilosophie, in *Religionsphilosophie*, Band III/3, Gesammelte Schriften, Herder 2008, 17–236, 24–27.

deteink közben továbbá megtapasztaljuk a „parciális értelem-negativitást”<sup>13</sup> is, azaz ha sikerül és teljesül is valami, akkor arról az a véleményünk, hogy ámbár jó és értelemszerű, de még nem elégséges – a véges beteljesülésekben tehát egyáltalán nem találunk még abszolút megelégedést. Ez azért van így, mert minden parciális tevékenységünk és minden parciális értelmes céltérésünk a totális értelmet, az egész lét értelmes természetét követeli meg. Welte Albert Camus pesszimizmusa és Maurice Blondel *L'Action* művét<sup>14</sup> egybevetve állapítja meg: „Még ha az emberi élet arra is határozza el magát, hogy lemond minden értelemről – amennyiben valós és cselekvő élet –, ott mégis az mutatkozik meg, hogy ismét értelmet feltételez.”<sup>15</sup> Ezenfelül azt is kijelenti még Welte, hogy az emberi élet konkrét mivoltában a feltételezett értelem fényében minden eseményét tekintve etikailag is értelmezett. Absztrakt módon ugyanis – akár a pesszimizmus vagy az agnoszticizmus légkörében – bármi elgondolható az életről, de ha konkrétan igazságról, hűségéről vagy barátságáról van szó, akkor még sem kételkedik az ember, hogy ezeknek valós értelmük és valós értékük van. Kijelenthető tehát, hogy „az emberi létezés alapján és gyökerében” a létezés egészének értelmére irányított emberi tekintet és „az értelem jogos posztulátuma áll”.<sup>16</sup> Ez a fajta értelemposztulátum nem rendelkezik kényszerítő erővel, hiszen akkor az emberi szabadság érvényét veszítené. Független szabadságunkat és autonómiánkat jellemzi azonban ugyanakkor az is, hogy az megnyílhat annak, ami „hangtalan hangzásában beszél hozzánk”, s ami szabadságunk gyakorlati alkalmazását egyáltalán eleve lehetővé teszi.

### 3. 3. Isten a dialogikus és személyes létmód közegében

Az emberi beszéd és az emberi beszédcselekvések közegében a *Te* megszólításakor mutatkozik meg létünk személyes vonása. Az emberi személyek azok a létezők, akiket értelmes módon a *Te* módján szólítunk meg. A *Te* arra utal, hogy a másik is olyan valaki, aki birtokolja és megvalósítja magát. A kommunikáció pedig az a hely, az a közeg, amelyben a személyes mivoltunk zajlik és kifejeződésre juthat. Ha valaki csak tárgyakat látna magával szemben, s elesne a kommunikáció lehetőségétől, akkor léte tulajdonképpen hiányos alakzatban mutatkozna meg, mert az *Én* legsajátosabb közege a dialógus.

„A személycentrumok azok, melyeken keresztül a személytelen létezés is világos és értelmezett lesz. A személyiségek centrumából bontakozik ki a világ és a létezők egészének jelentősége. Mit is jelenthetne a pusztá meglét, a csupasz anyagi létezés, mi értelme lenne az egésznek, ha ezt valakinek nem adhatnám hírül, ha valakinek mindez nem szolgálhatna örömeire és hasznára? Világra tett vonatkozásaink csak a személyes vonatkozásaink keretein belül nyerhetik el jelentőségüket.”<sup>17</sup>

<sup>13</sup> „Man erfährt auch die partielle Sinn-Negativität: Es ist gut und sinnvoll, dies erreicht zu haben, aber es genügt nicht.” Uo. 62.

<sup>14</sup> Az emberi cselekedetek elmélyült analizisét nyújtja a blondeli mű, melyben szintén fontos szerepet játszik a cselekvő ember cselekedeteinek háttérben álló értelemfeltételezés! „In ogni atto c'è un atto di fede”, ami arra utal, hogy cselekedeteink láncolatát egy összefüggő értelem posztulátumban egységesítjük. Vö. LECLERC, M., *Il destino umano nella luce di Blondel*, Cittadella Editrice, 2000, 132–133.

<sup>15</sup> WELTE, *Religionsphilosophie*, 64.

<sup>16</sup> Uo. 65.

<sup>17</sup> Uo. 122.

A világtapasztalatunkban megjelenő létezők létének megértésében tehát a személyesség az, ami döntő. A világ csak a személyesség szintjén, a személyesség területén tárulkozhat fel számunkra. Ha az ember a világ eredetére és alapjára kérdez rá, akkor azt állapíthatja meg elsődlegesen, hogy saját meghatározottsága az, ami jellemzi azt, amiből az egész világ fakad.<sup>18</sup> Személyes mivoltunk a „végtelen alap kimondott szava”.<sup>19</sup> Senki sem tudja megmondani, milyen az, hogy *Én* önmagam, a *Te* pedig önmaga tud lenni. Önmagunk léte olyan legbelső rétege létünknek, amibe más nem léphet be. Persze ha ez pusztán ilyen volna, akkor az emberi személyes létmód alakatlan és arctalan lenne. Önmagunk léte azonban önmagunk belsejéből és önmagunk rejtettségéből a Másik nyitottságába lép elő. Az önmagunkhoz tartozás egyfolytában az önmagunk Mások számára való megnyitásának aktusában zajlik. Mindig a másokra tekintve, hozzá beszélve, vele és érte cselekedve és rá reagálva, tehát a dialogikus viselkedésmódban nyilatkozik meg az ember. Ebben a sokféleségben – a gesztusok, szavak, cselekedetek sokaságában – válik valaki a másik előtt felismerhető, kontúrokon keresztül adott, profillal rendelkező alakká. Mindeközben, a meghatározottságok sokféleségében, a felismerhető alakiségben az is jelentkezik, ami azonban teljes mértékben kivonja magát a megjelenésből, ez pedig az emberi lény legbensőbb önmaga, ami kizárólagosan a magát kinyilatkoztató énnel a sajátja. Ez az emberi személyes lét paradoxonja, hogy éppen ez a benső önmaga válik érintetté, amikor kivonja magát a másik előtti megjelenéséből. Senki más tehát, csak te tudsz te magad lenni, s ezt akkor érzi a másik ember, amikor közeledsz hozzá, amikor gesztusaid, szavaid, viselkedésed sokféleségeiben nyilvánulsz meg.<sup>20</sup> Az emberi személyesség tehát egy dialektikus mozgáson keresztül fejeződik ki, a megnyilvánulások kereteiben adott alakiségben és az ezzel együtt jelentkező, de önmagának fenntartott személyiségközponttal.

### 3. 4. Isten, aki személyesen nyilatkozik meg

Innentől fogva, ha a személyes vonást a világ alapjára is kiterjesztjük, akkor az abszolútum az, aki az örök Te módján jelenik meg. Ez a megjelenés történik egyrészt alaktalanságban, semmiként vagy akár önmaga visszatartottságaként is. Ha pedig epifániáról beszélünk, akkor ez a negativitás átfordul pozitivitásba, s ami „eddig visszatartott volt, feltárja magát”.<sup>21</sup> (A keresztény vallás kinyilatkoztatása tehát Welte szerint értelmezhető úgy, mint a világalap pozitív megnyilatkozása, ugyanakkor az emberi tapasztalatok a hiányról, a semmiről és a nihilről árulkodhatnak.) A kinyilatkoztatás lehetőségének egyik legfontosabb feltétele ennek tükrében viszont az lesz, hogy a végtelen pozitíve csak az emberi tapasztalataink véges kontextusában tud megjelenni, tehát hogy a végtelen a véges megjelenésformákban lép elénk! Ebből az is következik még, hogy amikor a létezők felletti, a végtelen az emberi tapasztalatban létezőként mutatkozik meg, akkor az emberi

<sup>18</sup> Vö. uo. 123. „Warum gibt es Du und Ich, warum gibt es den personalen Bereich und seine welteröffnende Kraft? ... Man darf, wie wir früher schon sahen, denken, das Geheimnis, das alles trägt und entscheidet in seinem Sinn, ist der Ursprung alles Seins des Seienden, es trägt und entscheidet alles Seiende. Ursprung sein bedeutet aber auf jeden Fall ein Verhältnis des Entspringenlassenden zu dem, was aus ihm entspringt und also aus ihm seine Bestimmung empfängt.”

<sup>19</sup> Uo. 124.

<sup>20</sup> Vö. uo. 128.

<sup>21</sup> Uo. 129.

gondolkodásban megragadott legnagyobb és legmélyebb különbségtétel – a létezők és a Létezők Feletti között fennálló differencia – kifakulhat.<sup>22</sup>

A további következmények közt az is szerepel, hogy a megnevezhetetlen nevet kap, örök időt, *kairoszt* nyer, s ezeken keresztül történik és zajlik a Végtelen kinyilatkoztatása. Éppen a vallásokban tűnik leginkább elénk, hogy a Végtelen teret nyer, kijelölt helyet kap, amelyre az ember rámutatva mondhatja: „*Itt és itt történt...*” Különösképpen az ószövetségi Szentírás kínálja e példák széles skáláját, melyekben a megjelenő abszolútum mint okozatok élő központja tűnik fel. Ő az, aki felemel, és aki lesújt, ő az, aki elfogad vagy elvet, aki orcáját felragyogtatja vagy éppen elfordítja – s éppen ezekben a tapasztalatokban ölt az ember számára az örök Te kontúrt és alakzatot.

„Az önmagát eseményszerűen kinyilatkoztató titok alakzatait szimbólumnak is nevezhetjük, amennyiben az nem saját maga helyett áll, hanem mint az önmagát kinyilatkoztató és kinyilatkoztatásának formájával egybeesőként történik.”<sup>23</sup>

Isten epifániája a különböző szimbólumokban és alakzatokban közben mindig egy fennálló emberi csoportnak szól. Még ha az egyes, az egyedi embert szólítják is meg ezek a szimbólumok, akkor ez az egyes általában egy emberi csoport reprezentánsa. Ez az emberi csoport megszólított vagy pedig éppen Isten szava által alakul újjá és mássá. Isten így ennek a csoportnak mindig a *mi Istenünket* jelenti.

A történelem, az emberi életek zajlása térben és időben közben nem más, mint az a sokszerűség, melyben az isteni Isten alakzatot nyer, s epifániáin keresztül lesz megtapasztalható. Ezek az alakzatok a kiterjedő történelem egy-egy helyén felemelkedhetnek, máskor elhalványulhatnak. Az emberi történelem természete szerint olyan, hogy annak számai olykor szétszóródhatnak, majd egybeállhatnak ismét, s ez azt is jelenti, hogy Isten megjelenítő alakzatainak történelmi átalakulásaival lehet számolni. A vallások története gazdag szemléltető példát kínál erre. A történelemben tehát láthatjuk Isten felemelkedését és elhalkulását, neveinek és szimbólumainak feltűnését majd elhalványodását. Így tehát Isten jelenvalósága, prezenciája, az ehhez kötött tapasztalataink olykor akár el is tűnhetnek, elsüllyedhetnek és kimaradhatnak. A Heidegger és Hölderlin által megfogalmazott „istenhiány” (*Fehl Gottes*)<sup>24</sup> éppen a kimaradás élményére utal, amely csak rejtett nyomokat hagy maga után.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Ez a weltei megállapítás mintha egybecsengene Heidegger panaszával, mely szerint a hagyományos metafizika figyelmen kívül hagyta az ontológiai differenciát, s emiatt a létet, a „világ fenomenjét” soha sem tudta eltalálni. „A leírás megtapad a létezőn. Ontikus. Mi viszont a létet keressük... Fenomenológiai értelemben a 'fenomént' formálisan úgy határozzuk meg, mint ami létként és létstruktúráként mutatkozik meg... De a világra kérdezzünk-e ekkor ontológiailag?” Vö. HEIDEGGER, M., *Lét és idő*, Budapest 1989, 170.

<sup>23</sup> WELTE, *Religionsphilosophie*, 131.

<sup>24</sup> Vö. Uo. 138–140.

<sup>25</sup> Ebben az összefüggésben fejt ki egy másik írásában Welte, hogy az ateizmusnak milyen gyökerei és válfajai vannak. Welte elkülöníti a negatív ateizmust, amely szerint az istenkérdés egyszerűen értelmetlen, hiszen Isten léte vagy nem léte nem válhat tudományos kérdés tárgyává, ami így tehát sem igaz, sem hamis nem lehet, hanem eleve értelmetlen. Ennek az ateista álláspontnak a háttérben leginkább a neopozitívizmus és a Bécsi Kör öröksége áll. A kritikus ateizmus a racionalitáson keresztül támadja az Isten gondolatot, s Isten dologgá való lefokozottságában próbálja meg kihagyni minden világértelmezési hipotézisből. A harcos ateizmus kritikája szerint Isten létének állítása szükségszerűen csorbítja az emberi szabadságot, s így az autonóm emberi létezés érdekében inkább el kell vetni. Végül a szenvedés alapján argumentáló ateizmusok amiatt tagadják Isten létét, mert semmiféle kielégíthető magyarázatot nem találnak Isten léte, mindenhatósága valamint az abszurd szenvedések összeegyeztetőségére. Vö. WELTE, B., *Die philosophische Gotteserkenntnis und die Möglichkeit des Atheismus*, in *Zur Frage nach Gott*, Band III/3, Gesammelte Schriften, Herder 2008, 24–38.

### 3. 5. A hit fenomenológiája

Az Istennel szembeni emberi magatartás nem jellemezhető a tudás bizonyosságának természetével. Az egzakt tudományok ismerete olyan tárgyakra és tartalmakra utal, melyeket az ember uralni és ellenőrizni képes, Isten azonban Bernhard Welte szerint éppen az, aki felett nem rendelkezhetünk. Természetesen ez nem azt jelenti, hogy a hit, a hívó emberi magatartás csak szubjektív önkényes vagy akár irracionális viselkedés lenne az uralható és ellenőrizhető ismeretekkel és tudásanyaggal szemben.<sup>26</sup> A hitet, az emberi istenhitet sajátos természetében leginkább a személyes emberi szabadság elköteleződése jellemzi.<sup>27</sup> Az én és te közti találkozáshoz személyes bátorságra, egyfajta merészségre van szükség, hiszen a találkozásoknak mindig van kockázata. Aki találkozik a másikkal, az egyfajta bizalmat fejez ki a találkozásában a kockázatok ellenére. A személyes kapcsolat mindig a személyes szabadságunk keretében ébred fel, s ebben a kapcsolatban adódik lehetőség az embertárs sajátosságainak megnyilvánulására is, s így tudunk a másikról, értékeiről, minőségéről ítéletet alkotni. Mindez tehát a személyes szabadság horizontján zajlik, amely legbensőjében a személyi mivolt természete alapján azonban tárgyiasíthatatlan, azaz nem tartozik az objektíválható ismeretek közé. Leginkább Kierkegaard filozófiája mutatta meg, hogy a hívó embernek egész egzisztenciáját a hit mozgásába kell hoznia, ami egyértelműen elkülöníti magát az egyszerű, a pusztán a racionalitás által megvalósított teoretikus állásfoglalásoktól. Ez az, amit Istenre való ráhagyatkozásként is ismerünk, s amit Kierkegaard nyomán Welte is az ugrás képével ábrázol:

*„Mivel Isten megragadhatatlan és felfoghatatlan, az Istenben való hit olyan kockázat, mint-ha az ember a sötétbe ugrana. A hit a legmerészebb és a legbensőbb, a legátfogóbb és legszabadabb az emberi szabadság számára... a hit Isten örök titkába fut bele, miközben minden felfoghatót és minden beláthatót túlszámyal.”<sup>28</sup>*

<sup>26</sup> Az istenhit természete szerint egy olyan emberi magatartásmód, amelynek megvannak a sajátos észérvei és racionális indokai, de ennek ellenére kényszerítő erővel az istenhitet soha sem lehet megalapozni. Az istenhívó embernek sajátos állásfoglalása van a világgal és önmagával szemben, s ez az állásfoglalása a racionalitás jegyeit hordja magán, tehát soha sem követel senkitől irracionális életvezetést. Amikor matematikát művel az ember, akkor egy olyan tudománnyal áll szemben, amelyben a tételek kényszerítő erővel hatnak, azoknak nem lehet elmentmondani, azokat nem lehet másképpen gondolni. A természettudományok esetében azt látjuk, hogy egy elmélet hosszú időn keresztül képviselhető, igaznak tartható, de előfordulhat az is, hogy egy hosszú ideig igaznak elfogadott tudományos elméletet le kell váltani egy jobbra, ami a vizsgált jelenségeket inkább képes megmagyarázni. A fizikai elméletek magas fokon verifikálhatóak, de ha adódnak olyan vizsgált vagy felfedezett jelenségek, amelyek nem akarnak engedelmeskedni az előzetes teóriáinknak, akkor az elméleten változtatni, alakítani kell. Amíg az új és a régi teória egymással versengenek, addig a tudósok maguktól választhatják meg, hogy mely elmélet mellett kötelezik el magukat, ez pedig azt jelenti, hogy még adott egy bizonyos mozgástér, amelyen belül különböző módon foglathatunk állást. Ha azonban egyszer az új elmélet minden oldalról igazolódik, akkor megszűnik a szabad választás lehetősége, s így a meggyőző verifikációs eljárások következtében az igazolt elméletet kell már minden tudósnak képviselnie. Harmadsorban azt a fajta állásfoglalás módot is meg kell említenünk, ami az emberi személyes kapcsolatokban húzódik meg! Ha valakit az embertársai különböző módon pl. megbízhatónak vagy megbízhatatlannak ítélnék meg, akkor ez csak azért lehetséges, mert az emberi élet ezen szintjén még nagyobb a mozgástérünk, azaz még nagyobb szerepet játszik ítéletünkben, véleményformálásunkban a saját szabadságunk, és így egy egészen tág mozgástérben rögzíthetőek személyes állásfoglalásaink. Látható tehát, hogy a hit és hitelenség természete nem a matematika, nem is a természettudományok halmazába illeszkedik bele, hanem a személyes döntéseink és személyes szabadságunk kompetenciája alá tartozik! Vö. WELTE, *Der Atheismus*, 84–88.

<sup>27</sup> WELTE, *Religionsphilosophie*, 159.

<sup>28</sup> Uo. 163.

A hívő ember, miután legyőzi a kockázattól való félelmét, s miután a bizalom állapotába kerül, az egész világot úgy tekinti, mint Isten ajándékát, szavát és az Isten létére utaló bizonyítékot. Az istenhit továbbá azt is jelenti még, hogy az ember önmagában is képes hinni, úgy fogadja el önmagát, ahogyan van. A hívőt így jellemzi az önmagával és az egész világgal szembeni pozitivitás, hiszen a természet minden sarkából, a történelem minden fordulatából Isten megnyilatkozásait véli észrevenni.

### 3. 6. Isten a hallgatásban és imádságban

Ha a hit a vallásos élet kezdete, akkor annak virága az imádság. Az imádság mint nyelv, mint hallgatás és mint kultusz a hitnek a véghezvitele. A szavak végesek és így elégtelenek Isten végtelenségéhez mérten, ezért először mindig elnémulnak. A szavak és Isten eltérő természetének okán az a bölcs magatartás jellemzi a hívő embert, hogy először visszaveszi szavait és hallgatásba merül Istennel szemben. Az elnémuló hallgatás tehát az imádság első alakja, mert ebben viselkedik a legillőbben a halandó ember Istennel szemben. Így válik a „hallgatás Isten minden szót felülmúló nagyságának közvetlen következményévé”.<sup>29</sup>

A véges szavak véges vonatkozásokat és véges képzeteket hordanak magukban. Ennek ellenére a beszéd is utalhat a mondhatatlanra, a beszéd is túlléphet önmagán. A teológiai differencia az emberi beszédnek két szintjét ismeri: különbség van a nyelvi eszközök közvetlen végessége és az ezen keresztül közvetített végtelenség között, amelyhez és amelyről a nyelv sokszor szólni akar. A nyelv talán legnemesebb lehetősége ebben a tekintetben – aminek segítségével önmagát felülmúlhatja – a tagadás. Ez abból áll, hogy az ember ki tudja mondani, hogy nem tud már többet arról mondani, amiről beszélni akar. A tagadással tehát ki lehet fejezni, hogy a mondanivaló a mondás lehetőségeit felülmúlja. Ha pl. zenét hallgat valaki, akkor ezt követően sokszor csak annyit tud mondani a többieknek, hogy „el nem tudom mondani, olyan szép volt”. Ezzel a kijelentéssel kimond valami egészen konkrétat, ugyanakkor kifejezi azt is, hogy amit mondani szeretne, az a kimondás lehetőségeit felülmúlja. Tehát éppen a tagadással tette nagygyá azt a szépet, amelyről dicsérve beszélni akart.<sup>30</sup>

Az Istenről szóló pozitív állítások a nyelv szimbolikus használatával esnek egybe. A szimbólum egy olyan alakzatot mond ki, ami bár nem azonos, de hasonló értelemben Isten tulajdonképpeni titkára vonatkozik. A szimbólumnak olyan szerepe van, mint a Karl Jaspers-i rejtjeleknek (*chiffre*).<sup>31</sup> A rejtjel mindig többet és mást mond, mint ami közvetlenül megjelenik benne, amit azonban tulajdonképpen mondani akar, azt nem lehet már közvetlenül és egyenesen kifejezni. Isten rejtjelei ilyen szempontból feloldhatatlanok. Az ember tudatos egzisztenciáján keresztül a múlandó szavakban az örök értelmet, Isten titkát olvashatja.

<sup>29</sup> Uo. 172.

<sup>30</sup> Vö. uo. 176–180.

<sup>31</sup> Vö. JASPERS, K., *A transzcendencia rejtjelei*, Kairosz Kiadó 2001.



## 4. ÖSSZEGZÉS

Ebben a rövid tanulmányban Bernhard Welte vallásfilozófiájának egy-egy kulcsfogalmát és egy-egy központi témáját emeltem ki, miközben arra igyekeztem fényt deríteni, hogy vallásfilozófiája egyáltalán hol is szeretne elhelyezkedni a hegeli utáni filozófia és a fenomenológia által meghatározott szellemi környezetben. Welte vallásfilozófiája sok érde-  
met tudhat magáénak, melyek közül az egyik talán az, hogy a teológiai fogalmakat filozófiai értelmezéseken keresztül igyekszik hozzánk közelebb hozni. Az ember saját létét és Istenhez való kapcsolatát közvetlenül akarja tanulmányozni, s ezt leginkább úgy teheti meg, hogy minden önmagát feltáró valóságot meghagy a saját maga közvetlen megmutatkozásában. Ennek legfontosabb módszere a meditatív gondolkodás, mozgásterape-  
pedig az emberi tapasztalatok horizontja, s ebben egészen pontosan a cselekedeteink értelemposztulátuma, létünk személyes és dialogikus jellege, az emberi nyelv természete, s a gyakorolt hit körülírása. Welte módszere ennek alapján a deskripció, az emberi lét jelenségeit vizsgáló fenomenológia. Miközben emberi létünk e jelenségeit körülírja, köz-  
ben mélységükben feltárja azokat az érintkezési pontokat, melyeken keresztül az ember a transzcendenciával kerülhet kapcsolatba. Ennek megerősítéseként vélekedik Stjepan Kusar, amikor azt állítja, hogy Welte fenomenológiai megfigyeléseit és töprengéseit ad-  
dig a pontig vezeti, ahol az ember transzcendenciára és isteni titokra való vonatkozása mutatkozik meg, és ennek következményeként az ember hit melletti döntése egyértel-  
műen értelmes állásfoglalásként jelenik meg. Innentől fogva az ember meghívottja egy vallásosan megélt egzisztenciának.<sup>32</sup> Welte tehát a *praeambula fidei* témáit tárgyalja olyan módon, amely a mai embert érzékennyé teszi a világban rejlő szentire és transzcendensre.

<sup>32</sup> KUSAR, S., *Dem göttlichen Gott entgegen denken. Der Weg von der metaphysischen zu einer nachmetaphysischen Sicht Gottes in der Religionsphilosophie Bernhard Weltes*, Dissertatio ad Doctoratum, PUG 1986, 2.

## Az Abszolútum ismeretének eredete Pauler Ákos bölcseletében

„Philosophálni annyit tesz, mint az adott relativumhoz a megfelelő Abszolútumot keresni.”

Pauler Ákos, *Logika*, 212. §

Hazánk csupán néhány rendszeralkotó filozófussal büszkélkedhet, közülük is kiemelkedik Pauler Ákos (1876–1933), a magyar bölcseleti gondolkodás jeles alakja. A rendszeralkotó Pauler igazi metafizikus elme, eredeti bölcselete az örök igazságokra épülő logikai vagy objektív idealizmus.

Gondolkodásában a filozófia a végső előfeltevések tudománya, „a legegységesebb osztályokról szóló tudomány”,<sup>1</sup> módszere a redukció, amellyel tételeit mint végső előfeltételeket fedezi fel. A redukzív nyomozást addig kell folytatni, amíg logikailag már más tételekre nem támaszkodó autonóm tételekhez jutunk, „amelynek érvénye már egyedül önmagán nyugszik”.<sup>2</sup> A filozófia feladata éppen az, hogy a heteronóm tételek logikai előzményeit nyomozva megállapítsa az autonóm törvények rendszerét. Ezért is írja Pauler Ákos a *Logika* című könyvében: „Philosophálni annyit tesz, mint az adott relativumhoz a megfelelő Abszolútumot keresni.”<sup>3</sup>

Pauler rendszerét szilárd alapokra, „ősértékekre” építi, ezek igazsága mással már nem bizonyítható evidencia – közvetlenül ismeri fel az értelem –, ezért ezeket az ősertékeket mint minden tudomány megalapozóit, végső lehetőségi feltételeit az emberi elme nem teremti, hanem felfedezi. Ezek az ősprincípiumok: az azonosság elve (*principium identitatis*), az összefüggés elve (*principium cohaerentiae*), az osztályozás elve (*principium classificationis*). Lényegében ugyanazt az igazságot fejezik ki más-más szempontból, egyik a másikban implikált. Minden létező legbensőbb lényegét tekintve végül szükségszerűen e három logikai alapelvben gyökerezik, a létfokok, a létmódok, a maguk teljességében kibonthatók az alapelvekből, illetve visszavezethetők azokra. Az ősréleációkból adódik, hogy a dologhoz tartozik valami, van végső előfeltétele, amely abszolút. Ezt fejezi ki a korrelativitás elve: „nincsen relativum abszolútum nélkül”.<sup>4</sup> Pauler Ákos számára a három alapelvből és koroláriumukból adódik minden tudomány alapproblematikája: 1. elemek (azonosság), 2. relációk (összefüggés), 3. osztályok (osztályozás), 4. az Abszolútum kérdése (korrelativitás: nincsen relativum abszolútum nélkül). Nem lehetséges léteznünk, sem igaz ismeretre szert tennünk anélkül, hogy el ne fogadnánk – hacsak öntudatlanul is – „valami végső Abszolútum létét, amely már független lévén minden más

<sup>1</sup> *Bevezetés a filozófiába*, BEV, Budapest, 1933<sup>4</sup> (1. kiadás: 1920), 8. §.

<sup>2</sup> BEV 16. §.

<sup>3</sup> *Logika. Az igazság elméletének alapvonalai*, Budapest 1925, 212. §.

<sup>4</sup> BEV 28. §.

dologtól, önmagában megáll”.<sup>5</sup> Más szóval: „gondolkodni annyit tesz, mint valami Abszolútum létre építeni”.<sup>6</sup> Látjuk, hogy a redukzív módszer mindenre kiterjedő alkalmazása és a „nincs relativum abszolútum nélkül”<sup>7</sup> elv következetes végiggondolása szükség-szerűen vezeti el Paulert minden valóság legvégső preszuppozíciójához, Istenhez.

Pauler Ákos érett bölcselete teizmus, amelyben az Abszolútum fogalma azonosul Isten vallási eszméjével. Platón, Arisztotelész, Szent Ágoston és Leibniz művének szerves továbbépítése, ám mindenestül keresztény bölcselet, a kinyilatkoztatott igazság tudományos rendszerezése.

Erdélyi János, a magyar bölcselet múltjának egyik első kutatója *A bölcselet Magyarországon* című, 1885-ben megjelent könyvében így fogalmaz: „A bölcsészet, mint tudomány nélkülünk is ott állana, ahol ma s lehet, hogy nincs hivatásunk e részben világra-szóoló szerepet vinni.”<sup>8</sup> Pauler Ákos objektív idealista, teizmusig kiérlelt rendszere szelle-mi életünk maradandó értéke. Bölcseleti vizsgálódásai Paulert szükségképpen elvezették Istenhez. „Ami a logikában az ellentmondás elve mint ősprincípium, az a metaphysiká-ban Isten mint ősmozgató”<sup>9</sup> – írta 1922-ben.

Pauler Ákos német eredetű, de teljesen magyarrá lett pozsonyi családban született 1876. április 9-én. Nagypaja, Pauler Tivadar neves jogász, a Pázmány Péter Tudomány-egyetem professzora, majd kultusz- és igazságügy miniszter. Apja, Pauler Gyula ismert, tudományában pozitívista szellemű történész, országos főlevéltáros. Anyai ágon a Len-hosék családból származik. Jeles tudósok sorát folytatta Pauler Ákos, aki 1902-ben már magántanár Budapesten, 1906-tól a pozsonyi jogi akadémián etikatanár, 1911-től Böhm Károly utódként Kolozsváron tanít, végül 1915-ben Budapestre kerül a Pázmány Péter Tudományegyetemre, ahol haláláig tartja népszerű filozófia előadásait. Pauler Ákos ma-gányosan élt, és amikor 1933-ban, június 29-én, 57 évesen meghalt, lefelé fordított cí-merral<sup>10</sup> temették el: vele a család utolsó férfitagja szállott sírba.

Pauler Ákos istentana óriási területet ölel fel, hatalmas téma. Jelen dolgozat a cím-ben megjelölt témát fogja érinteni: az Abszolútum ismeretének eredetéről lesz szó. Ar-ról, hogy minden ismeret eredete az Abszolútumban van. Isten ismerete logikailag meg-előzi a világ ismeretét. Az empiria csak kiváltja (megindítja) a megismerést. Ugyanakkor az Abszolútum a megismerés által keresett végső ismereti objektum. Pauler a kezdet és a vég egységét fedezi fel az Abszolútumban. A kezdet és a vég harmóniája megmutatkozik Pauler Ákos személyes életében is. Indulásakor, fiatal éveiben határozottan metafizikus hajlamú, majd egyetemi éveit eltávolodik a transzcendens eszméktől, de érett böl-cselete visszatér Istenhez.

Témánk feldolgozásához hasznosnak látszik Pauler kezdeti metafizikus gondolatai-nak felvázolása, majd figyelmünket az Abszolútum fogalmának szenteljük, ezt követően az Abszolútum megismerésben játszott szerepét tekintjük át, végül az Abszolútum isme-retének eredetét vizsgáljuk.

<sup>5</sup> BEV 168. §.

<sup>6</sup> BEV 168. §.

<sup>7</sup> BEV 28. § és *Metafizika* (a szerző kézirati hagyatékából sajtó alá rendezte és előszóval ellátta Dékány, I.) Buda-pest, 1938, 27. §.

<sup>8</sup> *A bölcselet Magyarországon*, Budapest, 1885.

<sup>9</sup> *Aristoteles*, Filozófiai könyvtár, Budapest 1922, 142.

<sup>10</sup> Pauler Ákos címere ma az esztergomi primási múzeumban látható.

## 1. PAULER ÁKOS METAFIZIKUS INDULÁSA

Pauler Ákos pályája látszólag sikeresen alakult, ám vérbeli bölcselethez méltón életét állandó belső harcok és küzdelmek kísérték. Amikor az ifjú Pauler eszmélkedik, Európaszerte túlteng a pozitívizmus, és főként ismeretelméleti kérdések állnak a bölcseleti érdeklődés középpontjában. Újkantiánus iskolák működnek, hódít a biologizmus, teret nyer a szociológia. Divatos az ún. természettfilozófia, annak módszerével próbálják a bölcselet nagy kérdéseit megválaszolni. A természet meghódítását, előfeltevésektől mentes, tárgyilagos ismeretét aprólékos tudományos elemzésekkel, részletező vizsgálatok összegzésével kívánják véghezvinni. Úgy vélik, a jelenségeket a természeti erők összműködése elégségesen magyarázza, és a dolgok szubsztanciás formái nem jelentenek sajátos minőségi többletet. A jelenséget elindító közvetlen ható-ok a fontos, nem a jelenség célja az egészben. A törvényszerűség helyett az okság a fontos, Galilei nyomán a *miért* helyett a *hogyan*. E kérdésre pedig nem a dologban rejlő és megnyilvánuló minőség, hanem egy fizikai törvény válaszol. Nem meglepő, hogy a metafizikai kérdések mellett az így gondolkodók túlnyomó többsége közönyösen megy el, meddő spekulációnak tartva a világ transzcendens megközelítést.

Bár a hagyományos filozófiában a metafizika és az ismeretelmélet elválaszthatatlannak egymástól, a kor divatos ismeretelmélete a természettudományos kutatás hatása alatt áll, de ismeretünk kizárólagos tárgyának a tapasztalat tényeit fogadja el. Határtalan önbizalom és lapos agnoszticizmus keverednek különös módon a századvég, illetve a századforduló filozófiájában, az egymással legalább ebben rokon szenzualizmus, ontologizmus, materializmus, empirizmus, kriticismus, agnoszticizmus, pszichologizmus, utilitarizmus, és főként a pozitívizmus filozófiájában. Ezek az egymástól lényeges vagy járulékos vonatkozásban eltérő irányzatok abban legalább megegyeznek, hogy a tények mindenhatóságát hirdetik és a filozófiát mindenestől a pozitív tudományokhoz rendelik.

A családi indíttatás, a pozitívista szemléletű apa, és a kor divatja kezdetben mit sem befolyásolta az eredendően metafizikus hajlamú Pauler Ákost. Ifjúkorában határozott álláspontja az Arisztotelészen alapuló skolasztika. A befelé forduló, szemlélődő ifjú 15 éves korától kezdve újabb és újabb bölcseleti problémákon töri a fejét, gondolatait értekezésekben rendszerezi, foglalja össze. Alig 17 éves korára úgyszólván az összes klasszikus filozófust elolvasta, és hihetetlen gondolatenergiával a legellentétebb fölfogásokat is többé-kevésbé megemésztette. Tanulmányozta Lotze, Kant, Hume, Bacon, Spinoza és Schopenhauer műveit, valamint Goethe *Fausztját*. Már ekkor elolvasta Arisztotelész, Platon műveit, Aquinói Szent Tamás *Summáját*, de ismerte Fichte, Diogenes Laertius és Hegel gondolatait is. Filozófiai értekezéseket írt, 1892-ből való például a *Néhány szó a determinizmusról* című írása, amelyben a szabad akaratról gondolkodik, valamint *A lélek immaterialitása, A végtelenség eszméje, A teizmus erkölcsi alapelve*. A gimnáziumban *XIII. Leó és a modern korszellem* címen értekezett XIII. Leó pápa jubileumi ünnepén elmondott beszédéről. A nagy pápa kora világnézetének átalakítására tett törekvéseit méltatta.

A nagy metafizikusnak készülő ifjú Pauler, amikor az Akadémia 1892-ben induló filozófiai folyóirata, az *Athenaeum* a kezébe kerül, hevesen tör ki annak pozitívista szelleme miatt: „A legpiszkosabb materializmus hirdetője. Hogy nem akarják belátni a psychophysiologia meddő voltát!”<sup>11</sup> A metafizikát tartja egyedül jogosultnak, amelyről azt írja naplójába: „művelni és jogait védeni egyik célja életemnek”.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Napló, 1892. október 12.

<sup>12</sup> Napló, 1893. június 23.

Korai műveiben számtalan bizonyítékot összegez, hogy igazolja a tapasztalatot túl-  
lépő ismeret valódiságát. Azt, hogy a metafizikai tétel nem merő feltevés, hanem valós  
ismeret, amelyet az adott tárgyról szerez magának az értelem. „Az agnoszticizmus – álla-  
pítja meg – érzi ama veszteséget, mely a metafizikai tudás megvetésével úgy intellectuá-  
lis, mint morális életünket érte, mert megbomlott mindkettőben a harmónia – vagy ami  
még nagyobb baj – a harmónia lehetőségének a reménye... Metafizika nélkül az ismeret  
ház marad tető nélkül, melyen sok szépséget találhatunk, de benne állandóan nem lakhat  
senki.”<sup>13</sup>

Pauler Ákos kezdetben legádázabb ellenfelének a pozitívizmust tartja, amely a dog-  
matizmus megdöntésére maga is dogmatizmust üz. „Gyarló ismerettani bírálatot gyako-  
rol a pozitívizmus napjainkban, hívei egyszerű tyrannizmushoz folyamodnak az ismeret  
határainak kiszabásában, de azért nem áttallanak a legmagasabb metphysikai problémák-  
ról kategorice nyilatkozni »ismereteink gyarlóságai« miatt.”<sup>14</sup> Értekezést ír *A metaphysika  
módszeréről* (1894) címmel, és az elkészült művet határozott szándékkal Pauer Imrének  
küldi el, aki az *Athenaeum* szerkesztője: „ezeknek nagyon üdvös valami antipositivistikus  
cikk” – írja naplójába.

Pauler Ákos a Pázmány Péter Tudományegyetem bölcseleti karán tanul tovább,  
ahol a kor és tanárai hatására elfordul a metafizikától, megtagadja a korábban vallott transz-  
cendens eszméket. Pozitívista, kriticista elveket vall, doktori disszertációjában örömmel  
konstatálja, hogy a pozitív természettudomány szerencsésen átvészelt „minden tudomá-  
ny gyermekbetegségét, a teológiai és metafizikai stádiumot, feladatául immár nem a  
tapasztalat fölötti lények, szubsztanciák és erők megismerését tekinti, hanem egyedül  
a természeti jelenségek törvényeit, kapcsolataik objektív megnyilvánulási módjait. Egy-  
egy elkésett metafizikus kivételével minden komoly gondolkodó belátja, hogy a termé-  
szetet csak önmagából lehet megérteni és tudományosan magyarázni, nem pedig a lehető  
tapasztalat körén kívül gondolt noumenonnal.”<sup>15</sup> Majd így fogalmaz: „Szerencsére a meta-  
fizikai előítélet kezd hanyatlani, a valóság kritériumául kezdik azt tekinteni, ami egyedül  
igazolható, hogy tudniillik, a realitás nem az örökké állandó, de az örökké változó.”<sup>16</sup>

Több mint egy évtized telik el, mire Pauler Ákos több tanulmány és könyv meg-  
írása, bölcseleti problémák átgondolása után visszatér eredeti metafizikus világnézetéhez,  
amely élete vége felé teista szemléletben teljesedik ki. Hosszú fejlődés és letisztulás után  
Pauler visszatér a keresztény bölcselethez. Elmélyülő teizmusában az Abszolútum fogal-  
ma azonosul Isten vallási eszméjével.

## 2. AZ ABSZOLÚTUM

Érett bölcseletében Pauler Ákos Abszolútumnak azt a dolgot nevezi, amely minden vo-  
natkozásban – ontológiai, logikai, és értékelméleti szempontból is – független más dolgok-  
tól, tehát „önmagában megáll”.<sup>17</sup> A valóság minden mozzanatának és minden értéknek is  
abszolút végső meghatározója és feltétele, legbensőbb mivoltában minden őserékkel  
azonos: lét- és értéktelenség. Az Abszolútum lényegére nézve definiálhatatlan, azaz más

<sup>13</sup> Napló, 1893. június 23.

<sup>14</sup> Idézi: KORNIS, Gy., *Kezdet és vég*, in *Pauler Ákos emlékkönyv*, Budapest 1934, 10.

<sup>15</sup> *A természetfilozófia fogalmáról és feladatairól*, Budapest 1898, 3–4.

<sup>16</sup> *A természetfilozófia fogalmáról és feladatairól*, Budapest 1898, 9.

<sup>17</sup> BEV 168. §.

fogalmakból, amelyek őt meghatároznák, nem magyarázható. „Csak arra kell szorítkoznunk, hogy elkülönítsük a többi dologtól, azaz a relatívumoktól.”<sup>18</sup>

Az Abszolútum nem azonos az ideavilággal, bár szoros kapcsolat áll fenn közöttük. Ezt már az a körülmény is bizonyítja, hogy az ideák (igazságok) világa összetett, az Abszolútum azonban csak egyszerű lehet. A kapcsolat abban áll, hogy az Abszolútum mint mindennek abszolút végső, egyszerű előfeltétele, így előfeltétele az ideák világának is. „Analogiás értelemben az ideák Isten örök gondolatai.”<sup>19</sup> Az Abszolútum szükségképpen túl van az összes relatív dolgok (valóságok, viszonyok, érvényességek) létmódján, és amennyire ilyen körülmények között jellemezhetjük, a jósággal, a szeretettel azonosíthatjuk. Isten a szeretet.

Az Abszolútum mindennek, így az értékvilágnak is végső előfeltevése és feltétlen meghatározója. A létezés teljessége tehát annak teljes értékességét is jelenti. Az Abszolútum ennek következtében az értékek teljességét: az igazság, a jóság, a szépség feltétlen és korlátlan megvalósulását is fel kell tennünk. A létezés teljessége ugyanis „annak teljes értékességét is jelenti”.<sup>20</sup> Mivel az értékvilág és a létezés szorosan összekapcsolódott, a relatív létezők létüket annál szabadabban tudják megélni, felmutatni, minél inkább alkalmazkodnak az értékvilághoz. Pauler ezt így összegzi: „Valóságnak lenni annyit tesz, mint törekedni az igazra, szépre és jóra.”<sup>21</sup>

Létezik-e ilyen Abszolútum? – teszi fel a kérdést Pauler Ákos. Létezését már akkor elismertük, amikor a relatívumokat megtapasztaltuk, elismertük. Hiszen a korrelativitás elve szerint „nincsen relatívum Abszolútum nélkül, ugyanis a relatívum éppen az, ami valami abszolúthoz viszonyítva függő, azaz relatív”. Ezért nem tudunk megismerni anélkül, hogy el ne ismernénk valami végső Abszolútum létét, amely mindentől független és „önmagában megáll”.<sup>22</sup> Pauler Ákos megállapítja, hogy minden filozófiai rendszer feltesz valamilyen végső és független Abszolútumot, még a pozitivizmus, az empirizmus is, ha erőnek, szellemnek vagy a tények összességének nevezi is. „Gondolkodni már annyit tesz, mint valami Abszolútum létére építeni.”<sup>23</sup> Paulert a valóság reduktív végiggondolása az Abszolútum létének elismerésére vezeti.

„Az Abszolútum létének kimutatását hagyományos néven istenbizonyítéknak mondjuk.”<sup>24</sup> Azt kell mondani, hogy a relatívumok, azaz a valóságot alkotó egyes valóságok elismerése már istenbizonyíték, mert magában foglalja valami Abszolútum létének elismerését, amelyhez viszonyítva relatívum a valóság. Más szóval az a bizonyosság, amellyel a tapasztalati valóság létét elismerjük, egyúttal az Abszolútum létét is azzal egyenrangú bizonyossággal ruházza fel. „Az istenbizonyítás nem egyéb, mint végiggondolt tapasztalás, azaz az Abszolútum létét közvetett empirikus bizonyítás révén ismerjük fel.”<sup>25</sup>

<sup>18</sup> *Metafizika*, 28. §.

<sup>19</sup> *Metafizika*, 44a §.

<sup>20</sup> BEV 255. §.

<sup>21</sup> BEV 255. §.

<sup>22</sup> BEV 168. §.

<sup>23</sup> BEV 168. §.

<sup>24</sup> *Metafizika*, 29. §.

<sup>25</sup> *Metafizika*, 29. §.

## 2. 1. Az Abszolútumra is érvényesek a logikai alapelvek

A világtól radikálisan különböző Abszolútum és a világot alkotó relatívumok az ellentét (kontrareitás) viszonyában állnak egymással. Az ellentétes tagok sajátossága, hogy kell valami harmadik közös mozzanattal bírniuk. Így például a jó és a rossz közös vonása, hogy értékek. Pauler kifejti, hogy az Abszolútum és a relatívum esetében ilyen közös mozzanat, hogy mindkettő bizonyos határozmányokkal bír, amelynek alapján megállapítható, hogy az Abszolútum Abszolútum, és nem relatívum. Bármennyire is más természetű az Abszolútum és a relatívum, az ellentmondás elve (*principium contradictionis*) egyaránt érvényes mindkettőjükre, mert ez fejezi ki, hogy  $A$  *non est non-A*. Ezzel Pauler elérkezik a többi logikai alapelvhez is, ugyanis ha elismertük, hogy „az Abszolútumra is érvényes *principium contradictionis*, ezzel valamennyi logikai alapelv érvényét elismertük az Abszolútumra”.<sup>26</sup> Az ellentmondás elvének érvénye ugyanis felteszi az azonosság elvének érvényét, amely szerint minden dolog csak önmagával azonos. A *principium identitatis* érvényéből pedig egyenesen következik, hogy a csak önmagukkal azonos dolgok összefüggésben állnak (akár a diverzitás formájában) egymással. A *principium cohaerentiae* elvével viszont azt is elismertük, hogy  $A$  és  $non-A$  egyaránt osztálytagok.

Abból a tényből tehát, hogy az Abszolútum nem relatívum, természetesen következik, hogy a logikai alapelvek az Abszolútumra is érvényesek. Ez nem azt jelenti, hogy az Abszolútum alávetett lenne a logikai alapelveknek, hiszen akkor relatívum volna, és megszűnne abszolút lenni. Valójában jól kell érteni: „Az Abszolútum azonos minden igazság alapvető mivoltával, (amelyet éppen a logikai alapelvek határoznak meg). Más szóval: az Abszolútum lényege bármennyire is ismeretlen, egy szempontból ismeretes előttünk, amennyiben az igazságok rendszerével azonos: *Deus est ipsa veritas*.”<sup>27</sup>

## 2. 2. Az Abszolútumra és a relatívumra érvényes kapcsolat: az analógia

Az Abszolútum és a relatívum viszonyának problémája abból adódik, hogy az Abszolútum tökéletesen különbözik a világtól. Kapcsolatuk a teremtő és teremtmény, a meghatározó és meghatározott, az állandóság és a változás viszonya. Viszonyukat Pauler Ákos reduktív módon nyomozza, mindenekelőtt azt hangsúlyozva, hogy „viszonyról” ebben az esetben csak átvitt értelemben – analóg módon – beszélhetünk. Ha ugyanis az Abszolútum éppoly értelemben állna viszonyban más dolgokkal, mint a relatívumok általában egymás között, akkor a viszonyban állással maga is korlátozódnék, és bármely általános értelemben is függőségbe kerülne a valóságtól, amellyel viszonyba lépett. Ezt nyilván nem következhet be, mert „az Abszolútum azt a dolgot, amellyel viszonyba lép, abszolúte meghatározza... az nemcsak lényegében, de létében is függ tőle”.<sup>28</sup>

Mínthogy az Abszolútum mindennek végső feltétele és meghatározója, állítható róla minden létükéletelesség, minden tulajdonsága lényegével azonos. Pauler az Abszolútum teljes transzcendenciáját mutatja ki, amikor a teljesen egyszerű Istenséget szembeállítja a relatív valósággal: „Isten maga a bölcsesség, a jóság, a szeretet, s nem Isten az, aki bölcs,

<sup>26</sup> *Metafizika*, 30. §.

<sup>27</sup> *Metafizika*, 30. §.

<sup>28</sup> BEV 168. §.

jó és szerető a lénye.”<sup>29</sup> A valóság kategóriái nem alkalmazhatók rá, mert túl van a valóság, a relativumok osztályait alkotó kategóriákon, és túl van minden sajátos létmódon is, mint például maga a valóság vagy az érvényesség. Nem azonos az igazsággal és az értékkel sem, amelyek különben sem részei, hanem előfeltételei a valóságnak. „Az igazságok és az értékek világát joggal tekinthetjük az Abszolútum aspektusainak, azaz olyan ismereti tartalmaknak, melyekben az Abszolútum a mi korlátolt megismerésünk számára is, ha nem is teljesen, de töredékszerűen ismeretessé válik.”<sup>30</sup> Bármennyire túl van ugyanis az Abszolútum a relativumokat megragadó kategóriákon, teljesen ismeretlen mégsem lehet, mert a korrelativitás elvének értelmében a relativum utal az Abszolútumra. „Azt a körülményt, hogy a relativumból az Abszolútumra következtethetünk, amennyiben azt a relativum ismerete már megengedi, *analogia entis*nek nevezzük.”<sup>31</sup> Az *analogia entis* helyes értelme éppen az, hogy „a legegységesebb határozmányok egyidejűleg illetik meg mind az Abszolútumot, mind a relativumot, de ezeken belül csak az *analogia proportionis* alapján alkalmazható az Abszolútumra oly határozmány, mely a relativumot illeti meg”.<sup>32</sup> Így tehát a kategóriák (osztályfogalmak), amelyek a valóságra vonatkoznak, magától értetődően nem alkalmazhatók az Abszolútumra, legfeljebb az *analogia proportionis* értelmében: Istenben végtelen mértékben van meg mindaz, ami a valóságokban csupán véges módon létezik.

Az Abszolútum-relatívum meghatározó-meghatározott, teremtő-teremtmény viszonya az alap arra, hogy az Abszolútum analóg megismeréséről beszélhessünk. Az Abszolútum, mivel a valóság feltétlen meghatározója a teremtésben önmagát adja, a dolgok eszméit csakis önmagából merítheti. A relatív valóság mindig hiányos, csupán részesedése, tökéletlen utánzata marad az isteni létteljességnek. A tiszta tökéletességek a maguk eszméi szerint, a tapasztalati valóság korlátozottságaitól elvonatkoztatva pozitív fogalmakként alkalmazhatók az Abszolútumra, ami azt jelenti, hogy *megismerhető az Isten*. Megismerésünk a relatív valóság összetettségéből indul ki, és törekszik az abszolút tiszta egyszerűség felé, és ha képes is a tapasztalat határait átlépni, hogy az abszolút valóságról fogalmat alkothasson, ebben a fogalomban mindig megmarad a paradoxitás, és mindig több lesz a tagadás, mint az állítás, a negatívum, mint a pozitívum, mert lényegében és létében *ismeretlen az Isten*.

### 3. AZ ABSZOLÚTUM A MEGISMERÉSBEN

Ahhoz, hogy eljussunk a címben megjelölt gondolathoz, miszerint Pauler Ákos bölcseletében az Abszolútum ismerete honnan származik, előbb arról kell szólnunk, hogyan zajlik a megismerés, és abban milyen szerepe van az Abszolútumnak.

Az, amire az emberi lélek mindenekelőtt törekszik, nem a megismerés, hanem a bizonyosság, határozza meg Pauler Ákos. Ez tágabb körű: nem minden bizonyosság épülhet megismerésen, pláne tudáson. Az a bizonyosság, amelyre a gyakorlati életben túlnyomóan építünk, nem lehet a tudás, hanem a hit. Hitnek épp azt a bizonyosságot nevezzük, amely nem tudáson, hanem valamiféle bizalmon alapszik.

<sup>29</sup> A fogalom meghatározásának ontológiai vonatkozásai VI, in *Tanulmányok az ideológia köréből*, Budapest 1938, 116 (posztumusz).

<sup>30</sup> BEV 168. §.

<sup>31</sup> BEV 168. §.

<sup>32</sup> *Metafizika*, 43. §.



A megismerést akkor tudjuk helyesen értelmezni, ha sikerül egy, az empiriától független ismeretforrást kimutatnunk, amely egyúttal a ráismerés szubsztrátumául szolgálhat. Pauler Ákos a megismerés olyan módjára fókuszál, amelyet – ahogyan ő írja – eddig úgyszólván észre sem vettek: ez az autotetikus ítélet nyomán feltámadó ráébredés (*egersis*). Vannak olyan ismeretgyarapító ítéleteink, amelyek nem tér- és időbeli tartalmakat kapcsolnak össze, mégis ismeretgyarapítók. Honnan vesszük itt a többletet az alany tartalmával szemben? Onnan, hogy felismerjük az alanyfogalom logikai érvényének preszuppozícióit. Tehát alkothatunk ismeretgyarapító ítéletet szemlélettől függetlenül is annak a felismerése révén, hogy az alanyfogalom érvényének logikai előfeltétele az, hogy az állítmánnyal kapcsolatban van. Ezek az autotetikus ítéletek: minden tiszta filozófiai ítélet ilyen természetű. A logika is autotetikus ítéletek eredménye, mert amikor bármely ítélet formális előfeltételeit reduktív úton nyomozzuk, és végül a logikai alapelvekhez jutunk, olyan dolgot ismerünk meg, amely azelőtt ismeretlen volt előttünk. De nem tér- és időbeli szemlélet által jutottunk a logikai alapelvek ismeretére, hiszen a feltételezetség és általában a logikai függőség oly viszonyok, amelyek tér- és időbeli adatokkal semmiképpen sem fejezhető ki. Autotetikus ítéleteken alapul az etika is, mert azt nyomozza, hogy egyes erkölcsi helyeslésünk vagy helytelenítésünk milyen egyetemes elvek érvényét teszi fel. Az esztétikai princípiumokat is hasonló úton találjuk meg. A metafizikai megállapítás is autotetikus ítélkezésen alapul. Hasonló módon építi fel az ideológia is a maga tanítását, és olyan teljesen szemléletmentes fogalmakra jut, mint viszony, kategória stb. Az autotetikus ítélet és a redukció következményt kapcsol össze logikai előzménnyel.<sup>33</sup> A filozófiai kutatás autotetikus ítéletek nyomán fedezi fel megismerésünk, alkotásunk, és tapasztalásunk végső előfeltételeit.

A reduktív művelet ismeretgyarapító. Az autotetikus ítélkezés voltaképpen öntudatosítási folyamat, amelynek során valójában önmagunkból merítjük az új ismerési tartalmat, és ez a bennünk öntudatlanul lappangó, velünk született ismereteknek az öntudat fényébe való emelésével azonos, ahogyan azt Platón és Augustinus is tanította. Összefoglalva: az *a priori* tartalom keresése, tehát autotetikus ítélkezés, az eljárás pedig a reduktív módszer. A velünk született (preszupponált), tehát öntudatlanul bírt, nem-szemléleti tartalom megpillantását Pauler Ákos ráébredésnek (*egersis*) nevezi. A ráébredés nem ítélkezés, hanem az autotetikus ítélkezés előkészítő, még csak anyaggyűjtő élménye. A ráébredésben még nem állítok vagy tagadok semmit, hanem csak meglepődöm egy új mozzanat váratlan megpillantása által.

Az autotetikus ítélet és a ráébredés viszonya az, hogy a ráébredés pillantja meg azt a preszupponált (velünk született) tartalmat, amelyet azután az autotetikus ítélet megismeréssé formál. Pauler számára ez azonos a platóni *anamnészisz*-tanban megsejtett ismeretgyarapítással.

A folyamat végiggondolásakor azonban két probléma merül fel: Egyrészt mi biztosítja a kimutatott *a priori* (velünk született) új ismerési tartalom objektív érvényét? Másrészt honnan ered a velünk született ismerési tartalom?

Az első kérdéshez Pauler Ákos azt fűzi hozzá, hogy a reduktíve nyert igazságok a logikai alapelvek, amelyek objektív voltát az bizonyítja, hogy érvényességük minden kétségbevonása már a kétségbevonat elv érvényének feltevésére épít. Például az azonosság elve kimondja, hogy minden dolog csak önmagával azonos. Ezt a tételt nem lehet még egyetemesebb tétellel igazolni, vagyis „bebizonyítani”, mert a bizonyítás logikai művelet, és mint ilyen, felteszi a logikai alapelvek, tehát az azonosság elvének érvényét is.

<sup>33</sup> Vö. BEV 15. § és 47. § is.

## 4. AZ ABSZOLÚTUM ISMERETÉNEK EREDETE

A második probléma (honnan ered a velünk született tartalom) megoldásához először azt kell látni, mit értünk ismereteink eredetén. Nyilván azt a történést, amelyben új ismereti tartalom merül fel. Ez a folyamat az autotetikus megismerésnél a ráébredés. Honnan merül fel az új tartalom, vagyis mi az oka annak, hogy e tartalom épp most merül fel a tudatomban? És mi az oka a többletnek az empirikus tartalmakon túl? Platón és Augustinus az *a priori* ismeretek keletkezését közvetlen isteni belátásra vezeti vissza (*anamnészis*, *illuminatio*). És erre a következtetésre jut Descartes is. Amikor a francia bölcselő eszméink eredetéről gondolkodik, különös gonddal vizsgálja Isten eszméjének forrását. Amit nem nyerhetünk tapasztalásból, a véges valóság fokozásából. Isten ideáját csak maga Isten helyezhette belénk, amikor megteremtett bennünket.

Elődei nyomán Pauler is szembenéz az ismeretek eredete problémával. Az kétségtelen, hogy bírjuk az Abszolútum fogalmát és azokat a tulajdonságokat, amelyek az Abszolútum fogalmából következnek, mint például a végtelenség, az örökkévalóság. Ezeket nem méríthetjük a relatívumok ismeretéből, sem az empiriából, sem az ugyancsak relatív emberi szellemünk tevékenységéből.

Isten ismerete logikailag megelőzi a világ ismeretét, ebben Pauler igazat ad Descartes-nak, az Abszolútum ideája alapja és előfeltétele a relatívum ismeretének. Arra a következtetésre jut, hogy az Abszolútum ismeretének eredete csak magában az Abszolútumban lehet. Az Abszolútum eszméje autetikus megismerés nyomán merül fel tudatunkban, az autetikus nyomozás, és az abban végül felmerülő ráébredés az ismeretet az öntudatba emeli. Pauler Ákos meglátása szerint, felesleges lenne a kissé kalandos illumináció tanát felvenni.

Az Abszolútum a megismerésben tehát a következőképpen szerepel. Először, mint a megismerés lehetővé tevője azáltal, hogy a megismerő szubjektumot olyanná teremtí, hogy benne az abszolút mozzanatok, mint a priori ismeretek öntudatlanul megvannak, amelyekre való ráébredés adja az ismeret lényegét. Az *a priori* igazságok tartalmai az ideák, tehát az Abszolútum úgy teremtí a megismerő alanyokat, hogy azokban az egész ideavilág öntudatlanul megvan. Az empiria csak kivált minden megismerést, de a tartalmat nem ez határozza meg.

Am másodsor az Abszolútum eszméje nemcsak mint a megismerés lefolyásának lehetővé tevője szerepel, hanem mint a megismerés által keresett, végső ismereti objektum is. Megismerésünk csak akkor jut nyugvópontra, ha végül autonóm – független – abszolút, végső tartalmakra bukkan. Éppen ezért a logikában a logikai alapelvek, az etikában és esztétikában a végső értékek, a valóságtudományokban a végső elemek és relációk megismerésére törekszünk. Mindezek nem azonosak az Abszolútummal, mert csak relatív-abszolút tartalmak, de a feljük való törekvés mutatja az Abszolútum felé való törekvést minden megismerésben, azaz hogy voltaképpen minden megismerésben az Abszolútum megismerésére törekszünk.

Az Abszolútumot tehát annyiban ismerjük meg, amennyiben az megnyilvánul a relatívumban. A megnyilvánulást Pauler úgy magyarázza, hogy az egyfajta visszatükröződést jelent, „Isten teremtményeiben nyilvánulhat meg”.<sup>34</sup> Minden, ami nem abszolút – relatív – az Abszolútum teremtménye, tehát bármely relatívumban megtalálható kell, hogy legyen az Abszolútum valamiféle nyoma. Ezt úgy is mondjuk, hogy a relatívum

<sup>34</sup> *Metafizika*, 72. §.

utal az Abszolútumra. Másrészt az utalás szét is választja őket, hiszen rávilágít a relativum és az Abszolútum közötti radikális különbségre. Az utalást jelképes, közvetett – analóg – megismerésnek mondjuk. „Azt a körülményt, hogy a relativumból az Abszolútumra következtethetünk, amennyiben azt a relativum ismerete már megengedi, *analogia entis*nek nevezzük.”<sup>35</sup> Az *analogia entis* helyes értelme éppen az, hogy „a legegységesebb határozományok egyidejűleg illetik meg az Abszolútumot és a relativumot, és ezeken belül csak az *analogia proportionis* alapján alkalmazható az Abszolútumra olyan határozomány, amely a relativumot illeti meg”.<sup>36</sup>

Annak, hogy az Abszolútumot annyiban ismerjük, amennyiben megnyilvánul a relativumban, ellentmondani látszik, hogy az Abszolútumra, mint a relativumok által kívánt végső tartalomra, végül is rábukkanunk, amit Pauler közvetett megismerésnek mond. Az ellentmondás helyes disztinkcióval könnyen feloldható. A közvetett, jelképes megismerés az Abszolútum *essentiájára*, a közvetlen pedig *existentiájára* vonatkozik. Igaz, az Abszolútumban az *essentia* és az *existentia* tökéletesen azonos, de logikai értelemben, és nem a mi emberi megismerésünk szempontjából. Az Abszolútumot legbensőbb lényegében nem ismerhetjük meg, azonban mint ismeretlen, szükségképpen előfeltételt a leghatározottabban felismerhetjük, ami azt jelenti, hogy csak „létének evidenciáját vagyunk képesek megragadni, de lényegét nem”.<sup>37</sup> A létevidencia megragadása ugyanis nem azonos az Abszolútum létmódjának kimerítő megismerésével. Azt jelenti, hogy biztos ítélettel állíthatjuk az Abszolútum, Isten létezését, de csak jelképes, analóg megismeréssel közelíthetjük meg.

Észre kell vennünk, hogy az Abszolútum-ismeret eredetére reflektáló Pauler az Abszolútum fogalmát és a belőle kikövetkeztethető attribútumokat a relativumokból és az Abszolútumból is származtatja. Erre az adottságra azon túl, hogy az Abszolútum és a relativum viszonya eleve és lényegét tekintve paradox, további magyarázattal szolgál az emberi megismerés időbeni (empíria) és a logikai (maradandó lényeg) elsőségének kettőssége. Ezért Paulernek az a meglátása, hogy az Abszolútum létét közvetett empirikus bizonyítással ismerhetjük fel, nincs valós ellentétben azzal az álláspontjával, hogy az Abszolútum ismeretének eredete a relativumok ismeretéből bizonyosan nem származhat, mert „semmiféle elvonással nem lehet valamiből azt kivonni, ami nincs benne, tehát a végesből a végtelent, a tökéletlenből a tökéletest”.<sup>38</sup> Éppen ellenkezőleg, a végtelenhez viszonyítva állapíthatjuk meg, hogy mi a véges, tudniillik, ami nem végtelen; a tökéleteshez képest, hogy mi a tökéletlen, azaz nem tökéletes. Pauler rámutat: „Isten ismerete logikailag megelőzi a világ ismeretét, az Abszolútum ideája alapja és előfeltétele a relativum ismeretének.”<sup>39</sup>

Ezért az Abszolútum ismeretének eredete csakis magában az Abszolútumban lehet. Isten létének felismerésére „ráébredéssel” (*egersis*) jutunk el, „az Abszolútum eszméje autotetikus megismerés nyomán merül fel tudatunkban”.<sup>40</sup> Az isteneszme szellemünk benső szükséglete, léte ősbizonyosság. „Isten az emberi lelket már úgy teremti, hogy benne a végtelennek és örökkévalónak, az Abszolútumnak valamiféle sejtelve él, és az autotetikus nyomozás s az abban felmerülő ráébredés ez ismeretet öntudatba emeli.” Vagyis:

<sup>35</sup> BEV 168. §.

<sup>36</sup> *Metafizika*, 43. §.

<sup>37</sup> *Metafizika*, 72. §.

<sup>38</sup> *Metafizika*, 60. §.

<sup>39</sup> *Metafizika*, 60. §.

<sup>40</sup> *Metafizika*, 60. §.

„Az Abszolútum úgy teremti a megismerő alanyokat, hogy azokban az egész ideavilág öntudatlanul megvan.”<sup>41</sup> Az empiria csak kiváltja a megismerést, de nem határozza meg tartalmát.

Ha az Abszolútum közvetlen létmegragadása logikai redukció eredménye, az Abszolútum metafizikai megismeréséről beszélünk az *analogia entis* értelmében, ha pedig az az Abszolútum utáni vágy és szeretet megnyilvánulása, akkor Isten vallási megragadását jelenti. A filozófiai és a vallási megragadás közös vonása, hogy „ráébredés által új tartalmak merülnek föl a tudatunkban”,<sup>42</sup> tehát a vallási megragadásban (hitben) is van ismereti, logikai elem, a szeretet és a remény mellett. A hit a szeretetre és a tökéletes utáni vágyra utal, azt a mozzanatot jelenti, hogy Isten felismerése nem észbeli bizonyítékkal indul, a remény pedig azt, hogy lelkünk az Abszolútumtól, Istentől várja a végső megváltást. Valami racionális elem tehát mindig megnyilvánul vallási állásfoglalásunkban is, mert az az Abszolútum gondolatától elválaszthatatlan. Pauler szerint helyesen azt kell mondani, hogy „a hit az a bizonyosság, amely bár nem értelmi belátáson alapszik, de értelmi kategóriákban nyer kifejezést”.<sup>43</sup>

A relatív abszolút tartalmak (alapelvek, végső értékek, elemi adottságok) az Abszolútum felé való törekvése utalnak, arra, hogy „voltaképpen minden megismerésben az Abszolútum megismerésére törekszünk”,<sup>44</sup> mint a megismerés által keresett végső objektumra. Az alapbizonyosságokban az Abszolútum egy-egy aspektusának megragadását is átéljük, közvetlen bizonyosságunk az örök rend végső forrásának felfedezését is magába foglalja: „A három alapbizonyosság mellett csak egy ősbizonyosság van, az Abszolútum, azaz Isten léte... az Abszolútum – Isten – valamiféle közvetlen (bár természetesen nem teljes) megragadása minden bizonyosság végső alapja.”<sup>45</sup>

## ÖSSZEFOGLALÁS

Pauler Ákos műve szellemi életünk maradandó értéke. Fáradhatatlanul vívta csatáját az igazság felderítéséért. Amint a *Bevezetésben* megfogalmazza: „Bölcsekedni annyit tesz, mint küzdeni a magunk és mások gondolatainak homályossága ellen.”<sup>46</sup> Pauler Ákosnak sikerült áttörnie magát a homályon és sikerült több szempontból is maradandót alkotnia, olyasmit, amit semmiféle változó divat vagy világnézeti fordulat nem kezdhet ki.

A teocentrikus Isten-fogalom és világnézet a pauleri bölcselet végső kialakulásában meghatározó szerephez jut. Gondolkodásában minden Istentől indul ki és minden, mint végső célhoz feléje tart. Isten a világ teremtője, fönntartója, mindennek létesítő oka és végső alapja. Ő teszi lehetővé a legnemesebb emberi tevékenységeket, a megismerést és szeretetet, amelyek végső fokon Istenben teljesednek be. Az igazság, a jóság, a szépség mind az Abszolútum aspektusai, mint egy-egy út, amely Istenhez vezet. Az Isten felé való törekvés a világtörténelem legfőbb mozgatója, célra-rendezője. Legfőbb hivatásunk, hogy „küzdjünk Isten országának megvalósulásáért e földön” – írta a *Keyserling gróf* című írásában, a *Napkeletben*, 1925-ben.

<sup>41</sup> *Metafizika*, 60. §.

<sup>42</sup> *Metafizika*, 73. §.

<sup>43</sup> *Metafizika*, 73. §.

<sup>44</sup> *Metafizika*, 61. §.

<sup>45</sup> *Metafizika*, 74. §.

<sup>46</sup> BEV 19. §.

A mindent feltétlenül meghatározó Abszolútum mint lét- és értéktelenség szintézis a pauleri Isten-fogalom jelentős eredménye. Pauler keresztény bölcseletének jelentőségét növeli, hogy eljutott a tiszta logizmus és az értékelméleti idealizmus lét-érték dualizmusától az Abszolútumban megvalósuló lét-érték harmóniáig, a személytelen érték-abszolútumtól a teizmus személyes Isten-fogalmáig.

Örök értékű tanítása a filozófia módszeréről, miszerint a tapasztalati adottságokból kiindulva redukzív úton, visszafelé haladunk a tapasztalati valóság előfeltevéseihez. Ez meggyezik Arisztotelész belátásával, hogy számunkra előbb a közvetlen tapasztalással megragadható valóság adott, amely a logikai rendben az utolsó. Továbbhaladva a tapasztaláson túl lévő, egyetemes metafizikai valósághatározmányokhoz jutunk, végül pedig a valóság végső okához és forrásához, az Abszolútumhoz: Istenhez.

Pauler óriási szisztematizáló képessége minden gondolatát a többivel állandóan zárt logikai összefüggésben és egységben fejlesztette tovább. Munkái bizonyítják, hogy a filozófia nem valamiféle lajstromozó összefoglalás, amint a pozitívizmus hitte, hanem egységes világnép szerkesztése, helyesebben a világot összetartó egység felismerése. Paulerben megvolt a rendszeralkotó ritka bátorsága, ami korunkban fájdalmasan hiányzik.

A címben feltett kérdésre pedig válaszunk immár egyértelmű: Pauler Ákos bölcseletében az ismeret eredete az Abszolútumban van. Isten ismerete logikailag megelőzi a világ ismeretét. Az empiria csak kiváltja, megindítja a megismerést. Ugyanakkor minden megismerésben az Abszolútum megismerésére törekszünk. Ahogyan Pauler a *Metafiziká*-ban megfogalmazza: „Az Abszolútum eszméje nemcsak, mint a megismerés lefolyásának lehetővé tevője szerepel, hanem mint a megismerés által keresett, végső ismereti objektum is.”<sup>47</sup> Megismerésünk csakis akkor juthat nyugvópontra, ha abszolút, végső tartalmakra bukkantunk, olyanokra, mint a logikai alapelvek, a végső értékek, végső kategóriák, elemi törvények. A megismerés által keresett végső ismeret szintén az Abszolútum, azaz maga az Isten.

Nagyszerű, hogy Pauler Ákos nem az élet, az élmény, az átélés vagy egyéb nehezen definiálható fogalom ingoványos mozzanataira építette metafizikáját, hanem egységes rendszert alkotott, amelyben a gondolatok építőkövekként fogják össze egymást, alapos logikai összefüggésben, és mindenkor Istennel való szoros kapcsolatban. Pauler Ákos filozófiája, objektív idealizmusa alkalmas arra, hogy meggyőzzön bennünket a létezés szépségéről, igazságáról, Istentől nyert jóságáról és értelmességéről.

<sup>47</sup> *Metafizika*, 61. §

## Búcsú Fila Bélától

(1933–2014)

*„Akik az igazságra oktattak sokakat,  
ragyogni fognak, mint a csillagok.”*

(Dán 12,3)

Fila Béla elment közülünk. Életének Ura, jóságos Teremtője és Megváltója haza hívta. Szellemi igazodási pont, mértékadó katolikus teológus, sokak-sokunk számára a magyar katolikus teológiai gondolkodás egyik oszlopa, igazi magiszter, tudós és lelki mester távozott közülünk. Barátai, tanítványai, teológuskollégái és a lelkipásztori gondoskodására bízott hívek is közelről tapasztalhatták, hogy a nagy betűs Igazságot, Isten Igazságát szenvedélyes szeretettel szerette, fáradhatatlanul kutatta és tanította. Akik vele találkoztak, megérezhették, Isten feltáruló-rejtőző Igazsága egészen lebilincselte, s ez volt életének mindenekelőtt magához vonzó és elrendező gravitációs középpontja. Ebből a centrumból forraszott papi-teológusi élete. Isten, a Szent Titok szépséges és jóságos Igazságának a vonzásában élt, Belőle és Róla szólt, az Ő erőterébe vonta hallgatóit. Élte és hirdette: Isten Igazsága az egyetlen és teljes válasz életünk értelmének átfogó kérdésére. Örömmel és magával sodró lendülettel közvetítette az üzenetet: személyes életünk és a valóság átfogó Értelme, Isten Logosza-Igazsága egészen közel jött hozzánk Jézus Krisztusban, hogy Isten legbelső Élete/Igazsága az ember legbelső élete/igazsága legyen. Létünk átfogó, teljes és végérvényes értelme az, hogy Jézussal rábízunk magunkat Istenre, engedjük, hogy a Szent Titok rendelkezék az életünkkel. Engedjük, hogy kezébe vegyen bennünket, hogy életünk igazsága belesimuljon Isten Igazságába.

Nyolcvanegy évvel ezelőtt, 1933. aug. 31-én szólította létbe minden lét és ajándék Forrása, a teremtő Isten egy szerető nagycsalád ölén, a legkisebb, hetedik gyermekként. Korán megérintette a papi hivatás, Isten titokzatos módon rátette láthatatlan kezét. Vonzó papi egyéniségek és olvasmányélményeinek hatására fokozatosan érlelődött meg benne a megszólításra mondott tudatos igen a piaristák kecskeméti elemi iskolájában, majd a rend váci és budapesti gimnáziumában végzett tanulmányi éve alatt. A bölcséleti érdeklődés hamarosan megszületett benne, már gimnazistaként izgalommal olvasta Pauler Ákos és Brandenstein Béla filozófiai műveit. A váci egyházmegye és a Központi Szeminárium papnövédeként 1953-ban kezdte meg tanulmányait a budapesti Katolikus Hittudományi Akadémián, ahol 1959-ben teológiai doktorátust szerzett. Veretes, újsko-lasztikus dogmatikát tanult a kiváló és nagy tudású, a nehéz kommunista időkben is példásan helytálló Takács József professzornál. Licencia, majd laurea dolgozatát azonban a nyitottabb szellemiséget képviselő és erkölcssteológiát oktató Zemplén Györgynél írta

Az erkölcsi lét és az emberi természet összefüggése Szent Tamás nyomán (1957), illetve Az erkölcsi értékobjektivitás fogalma (1959) címmel. Fila Béla szellemi érdeklődésének kezdeti forrásvidéke Aquinói Szent Tamás és a Horváth Sándor által képviselt újtomista bölcselet és teológia volt. Belülről és gyökerekig hatolóan ismerte Tamás szabatos gondolkodásának és monumentális rendszerének értékeit és határait, ez maradt elsődleges szellemi hazája, s később is innét kiindulva tájékozódott az új kérdésfeltevések felé. Néhány év lelkipásztori szolgálat után a szegedi Hittudományi Főiskola filozófiai tanszékén tanított bölcseletet 1963-tól 1970-ig. Közben 1965-től 1967-ig a római Pápai Magyar Intézet ösztöndíjasaként a Gregoriana Pápai Egyetem Filozófiai Karán filozófiai tanulmányokat folytatott, előbb licencia, majd 1972-ben laurea szigorlatot tett. Abban az időben tanulhatott a jezsuiták egyetemén, amikor a katolikus teológiai és filozófiai gondolkodás megújulása sodró lendületet vett. A huszadik század első felének biblikus, patrisztikus, liturgikus megújulási mozgalmainak gyümölcseit és a szisztematikus teológiai reflexió új látószögű kérdésfelvetéseinek a saját tanításába beépítő II. Vatikáni zsinat befejezésének évében kezdte meg tanulmányait, s azokban az években folytathatta, amikor útjára indult a kor legnevesebb katolikus teológusai által írt, új szemléletű és átfogó üdvtörténeti dogmatika kézikönyvsorozat köteteinek a megjelentetése *Mysterium Salutis* címmel. Lévéen, hogy bölcseletet tanult, számára ennél is fontosabb lehetett a katolikus filozófiában ekkor már ugyancsak zajló megújulásba való bekapcsolódás. Aquinói Szent Tamás lét-felfogásának új fajta értelmezésére, a kanti transzcendentális filozófiával, a heideggeri lét-gondolkodással, a hegeli szellemfilozófiával és az egzisztenciabölcselettel való komoly számvetésre irányuló törekvések ideje volt ez. Az új erőfeszítések egyrészt nyitást és párbeszédkészséget jelentettek a nem katolikus, nem-egyházi filozófia felé; másrészt a hit és a teológia korszerűbb értelmi megalapozása lehetőségének ígéretét hordozták. E katolikus bölcseleti megújulásnak jeles képviselői tanítottak a Gregoriana pápai egyetemen az ötvenes évek közepétől. Így 1953 és 1965 között a tamási ismeretelmélet egyik kiemelkedő továbbgondolója és a teológiai kérdések területén is gyümölcsötvetője, az új Tamás-értelmezés egyik kiváló alakja, Bernard Lonergan (1904–1984). A másik jelentős jezsuita filozófus Johannes B. Lotz (1903–1992) volt, aki 1952 és 1985 között a téli szemeszterekben adott kurzusokat a Gregorianan, minden bizonnyal Fila Béla is hallgatta őt. Lotz a „német Maréchal-iskola” követője volt Rahnerrel együtt. Kant, Hegel és Heidegger filozófiájával számot vetve, Maréchal és Rousselot ismeretmetafizikájából inspirálódva, tamási alapokon állva dolgozta ki a transzcendentális tapasztalat átfogó elméletét. Bár a Lotz-i transzcendentális tapasztalatelemzések megkülönböztető sajátosságai nem mutathatók ki bizonyossággal Fila Béla filozófiai gondolkodásmódjában, a transzcendentális tomizmus szemléletmódja, a transzcendentális tapasztalat középpontba állítása és a lét dinamikus értelmezése a lét esszencialista felfogásával szemben, döntő hatást gyakorolt az ő bölcseletére is. Feltételezhetően éppen római évei alatt, tanárainak köszönhetően jutott el Rahner transzcendentális ismeretmetafizikájának és Heidegger hermeneutikai ontológiájának az elmélyültebb megismeréséhez. Valószínűleg a transzcendentális tapasztalat végső metafizikai feltételének és a vallási tapasztalatnak az összefüggését firtató kérdéstől vezetve találhatott rá filozófiai disszertációjának témájára, írta és védte meg doktori értekezését Rómában 1972-ben *Az emberi megismerés szakralitása Peter Wust szerint* címmel. Konzulense a főként Hegel és Blondel szakértőként ismert svájci jezsuita, Peter Henrici volt. Fila Béla haza térve Rómából nagykőrösi plébános lett, ám Nyíri Tamás meghívására 1978-tól a budapesti Hittudományi Akadémia levelező tagozatán tanított. Az oktatáshoz vezérfonalként már ekkor Karl Rahner *A hit alapjai* című munkáját használta, mely 1983-tól magyar nyelven a hallgatók számára is elérhetővé vált.

1982-ben készítette el habilitációs dolgozatát és tartotta meg habilitációs előadását a Hittudományi Akadémián *A transzcendentális módszer dogmatikai alkalmazása Karl Rahner nyomán címmel*. 1985-ben Gál Ferenc neki adta át a Hittudományi Akadémia dogmatika tanszékének a vezetését. Tizennégy éven át dolgozott tanszékvezető professzorként elődjének kerügmatikus–biblikus súlypontú dogmatikája után meghonosítva és magas szinten művelve a spekulatív szemléletű dogmatikát.

Fila Béla azok közé a katolikus filozófusok–teológusok közé tartozott, akik Rahnernek a transzcendentális tapasztalatot feltáró filozófiáját különösen is alkalmasnak tartották arra, hogy a kanti metafizikakritika meghaladásán túl megfelelő választ adjon a 20. század második felének magyar társadalmát és szellemi életét ideológiailag alapvetően meghatározó feuerbach-i és marxista valláskritikára is. Úgy tekintett a rahneri filozófiára, mint amely lehetővé teszi az istenkérdés újszerű és meggyőző tárgyalását, éppen a minden szellemi aktusában szükségképpen Istenre irányuló ember titkának és méltóságának a felmutatása által. Fila Béla Rahner spekulatív erejű és ugyanakkor az általános egzisztenciális tapasztalatokra támaszkodó filozófiájában–teológiájában egyfelől alkalmas eszközt látott arra, hogy a hittől eltávolodott értelmiségiek felé az istenhitre megnyitó közvetítő legyen; másfelől arra, hogy a hívő embert hite értelmességének és lényegi tapasztalati magjának a felfedezéséhez elvezesse. Az istenkérdés megfelelő filozófiai tárgyalása mellett azért tartotta követendőnek a transzcendentális módszer rahneri alkalmazását a dogmatika különböző területeinek tárgyalására, mert ez az antropológiai látószögű megközelítés egyszerre tudta lehetővé tenni az egyes dogmatikai traktátusok belső összefüggésének és a keresztyén üzenet döntő és egyetemes jelentőségének a felmutatását a végső létértelem kérdésének a szempontjából. Amint publikációi is mutatják, a transzcendentális módszer mellett Rahnernek a dogmafejlődéssel, dogmaértelmezéssel és az eszkatológiával kapcsolatos hermeneutikai megfontolásai kerültek Fila Béla vizsgálódásainak az előterébe, s ezzel összefüggésben a transzcendentális módszerű metafizika/teológia valamint a történetiséggel hangsúlyosan számot vető hermeneutika viszonyának a problémája. Ebben a kérdéskörben Rahner mellett elsősorban Martin Heidegger fenomenológiai–hermeneutikai ontológiája vona magára kutatói figyelmét. Vizsgálta a heideggeri egzisztenciaanalízis és időértelmezés teológiai gyökereit, s igyekezett kitapintani azt a filozófiai ajánlatot, melyet a heideggeri idő- és történelemhorizontú létértelmezés tud kínálni a keresztyén teológiai reflexió számára, mely lényege szerint mindig is a történelmileg megvalósuló kinyilatkoztatás esemény, s az általa hordozott végérvényes isteni igazság hermeneutikája kell, hogy legyen. Rahner és Heidegger mellett filozófus vita- illetve beszélgetőpartnerei közé került Jean-Paul Sartre ateista és Gabriel Marcel keresztyén ihletettséggű egzisztenciabölcselete és létértelmezése, Edith Stein fenomenológiája és tamási alapokon nyugvó ontológiája, valamint Martin Buber dialogikus–perszonalista filozófiája. Tervbe vette, hogy a lét értelmére vonatkozó alapvető kérdés mentén szembesíti egymással e nagy gondolkodók válaszkísérleteit. Sajnos, erő és egészség híján, ez a nagyszabásúnak és eredetinek ígérkező átfogó munka, a nagy szintézis nem készülhetett el. Azt azonban örököül hagyta tanítványainak, hogy a filozófiát a lehető legkomolyabban kell vennie a teológiának, elsősorban nem kihívást és problémát, hanem a teológiának tett ajánlatot kell látni a bölcseleti létértelmezésekben, amelyek tudva vagy tudatlanul mindig is magukban hordoznak valamiféle teológiai apriorit.

Fila Béla egyszerre volt ízig–vérig teológus és filozófus. Az egyetlen, átfogó Igazságot kutatta teológusként és filozófusként. Ezt nemcsak hazai és nemzetközi filozófiai konferenciákon tartott előadásai, bölcseleti témákban megjelent magyar és idegen nyelvű publikációi bizonyítják, hanem az is, hogy dogmatikája tudatosan és vállaltan speku-



latív igényű dogmatika volt, mely erőteljesen magán viselte a filozófiai létgondolkodással folytatott szenvedélyes párbeszéd nyomait. Spekulatív dogmatikáját európai színvonalon oktatta a Hittudományi Akadémián, majd a Hittudományi Karon. Itt is elsődlegesen a skolasztikus-tomista forrásvidék és Rahner transzcendentális módszerű teológiája jelentette számára a legotthonosabb szellemi tájékat, de Romano Guardini és Hans Urs von Balthasar teológiájának is nagyra becsülte értékeit. Fila Béla tudósi-oktatói habitusát egyszerre jellemezte a spekulatív-bölcseleti és a konkrétumra fókuszáló fenomenológiai gondolkodásmód. Ahogy e kettő átjárta egymást, úgy talált egységre benne a lelkipásztori/spirituális beállítódás és az elmélyült, spekulatív teológiai reflexió. Gondolkodásának ritmusa a konkrét tapasztalat fenomenológiájától, a konkrétban megmutatkozó egyetemes és végső feltárásán át, a konkrétéhoz való visszatérésig ívelt. A töredékesből feltárni a Teljességet, majd a Teljesség felől értelmezni a töredékest – ez volt a kulcsa annak, hogy magával ragadó előadásaiiban a konkrét-tapasztalati és a spekulatív mozzanat teljesen átjárták egymást. Kurzusainak anyagát hat kötetben jelentette meg *Dogmatikai Előadások* címmel 1989 és 1992 között. Nagy szolgálatot tett hallgatóinak és a hazai katolikus teológiának azzal is, hogy Jug László közreműködésével lefordította és *Az Egyházi Tanítóhivatal megnyilatkozásai* címmel megjelentette a magiszterium legfontosabb megnyilatkozásainak Heinrich Denzinger és Adolf Schönmetzer által szerkesztett latin szövegválogatását (Örökmécs 1997).

Fila Béla tizennégy év lelkes és termékeny oktatói-kutatói munka után súlyos egészségi problémák miatt 1999-ben abbahagyta a dogmatika egyetemi szintű tanítását és lemondott a tanszék vezetéséről. Az akadémiai élettől visszavonulva, keresett lelkivezetőként és a lelkipásztori munkában szolgálatot teljesítőként is megmaradt azonban vérbeli teológusnak. Teológusnak, aki a hit éltető igazságait a maguk szépségében, értelmet és szívet meggyőző erővel, az embert újból és újból életének lényegi középpontjára tájolva közvetíti az éltető isteni Igazságra vágyó testvéreinek. Nyugállományba vonulása után is jelentek meg bibliai elmélkedései az Új Emberben, egy-egy írása tanulmánykötetekben, vele készített beszélgetések folyóiratokban és különböző napilapokban. Továbbra is szerkesztett emlékköteteket és szívesen vállalkozott ajánlás, előszó írására tanítványai munkáihoz. Érdeklődő figyelemmel kísérte a teológiai közéletet, olvasta a teológiai folyóiratokat és a legújabb teológiai könyveket. Életének szinte utolsó napjaiig tanácsaival segítette tanítványait, teológustársait. Fila Béla betegségében is áldás, oszlop, menedék, igazodási pont maradt azoknak, akik felkeresték. Őlyan mester, teológustárs és jó barát, kinek közelében lenni jó, vele találkozni ünnep, kegyelem. Kinek személyes figyelme, tapintatos érdeklődése, bátorító kritikája kíséri tanítványai lépteit. Kire tekintve magától értetődő evidenciával mondjuk: így érdemes. Így érdemes teológusnak, papnak, kereszténynek, embernek lenni. S bár nem adatott meg neki, hogy megírja a nagy filozófiai-teológiai szintézist az élet átfogó Értelmének, végső Igazságának kérdéséről, a legfontosabbat mégis sikerült megtennie: elültette tanítványaiban az Igazság szenvedélyes szeretetének és fáradhatatlan kutatásának a lelkületét. Úgy áll előttünk alakja, mint kiválósága azoknak, „akik az igazságra oktattak sokakat”, s ezért „ragyogni fognak mint a csillagok” (Dán 12,3). A szépséges isteni Igazság éltető és boldogító fénye, örök világlóssága ragyogjon neki mindörökké.

Puskás Attila

## In memoriam

### Boda László

(1929–2014)

1973 szeptemberében ötödéves kispapként azok között voltam, akik nagy kíváncsisággal vártuk az új erkölcssteológia professzor első előadását a korabeli Hittudományi Akadémián. A 44 éves Boda László nagy lendülettel tartotta meg első óráját, kihirdetve, hogy minél hamarabb szeretné megismerni jövődöbéli szeminaristáit. Mivel már évek óta az erkölcssteológia bűvöletében éltem, és Zemplén György professzor úrnál majdani szakdolgozataim témájához sok anyagot gyűjtöttem, rögtön az első óra után bekopogtam a tanszéki szoba ajtaján. Boda professzor úr kedvesen leültetett és érdeklődve hallgatta bemutatkozó szavaimat, de ő maga legalább még 5–6 percig mint egy gőzmozdony, fujtatva járt körbe-körbe a nagyon kicsi teremben. Azóta is sokszor megjelenik gondolatomban ez az emlék, és morfondírozom a jelenség okán: vajon mi volt ennek a kihetetlen felspanoltságának a hátterében? Talán maga az abszurd helyzet: Boda professzor tudott arról, hogy a korabeli professzori Kar nem őt jelölte első helyen a tanszék betöltésére. S azt is tudta, hogy mi, a hallgatók tudunk erről. Úgy vélem ez okozhatott különleges hajtóerőt neki, hogy minden áron el akarta kápráztatni a pesti hallgatóságot (előtte majd 20 évig Esztergomban filozófiát tanított). Megjegyzem, ez később sikerült is neki, amikor a Levelező Tagozat hihetetlen tömeggel és nagy lelkesedéssel működött a 70-es évek végétől: minden tanárnak külön rajongó tábora volt. Ami a dolgozataim tartalmát illeti: néhány hétig még igyekezett lebeszélni a professzor úr választott szakterületemről (a monasztikus engedelmességi fogadalommal gyűjtöttem az anyagot), de amikor látta, hogy nem akarok változtatni, nagyvonalúsággal és nagy szabadságadással támogatta terveimet. 1977-ben én voltam az első, aki nála doktorált.

Mindenesetre 1973-ban hallatlan zürzavar létezett az erkölcssteológiában. Ha valaki megnézi a II. Vatikánum előtti szakkönyveket, láthatja, hogy mennyire parancs- és köteletség központú, rideg volt az erkölcsstan. A bűnökkel kapcsolatban csak úgy záporoztak a *peccatum mortale ex toto genere suo* minősítések, melyek azt tartalmazták, hogy teljesen mindegy, hogy ki milyen szándékkal és milyen körülmények között végez valamilyen cselekedetet, az csak halálos bűn lehet. Ezt a régi felfogást életképesen képviselni már nem lehetett. Ám szükség volt egy megbízható új alapra, amely nem a lázadásból fakad (nem a szituációs etika túlhangsúlyozásából, és nem a szélsőséges konszekvencializmusból), hanem egy biztos teológiai, azaz dogmatikai bázisra, melyen biblikus érveléssel meggyőzően lehet kifejteni az erkölcs Istentől eredő hivatását. Ezt a szilárd alapot Boda professzor B. Haring munkásságában fedezte fel. Hogy Isten Jézus Krisztusban minden embert megszólít, és igényes személyes kapcsolatot akar kiépíteni vele, melyet legteljeseb-

ben az Egyház közösségében lehet megélni: ez a keresztény erkölcs tan lényege. A 70-es években a millió új külföldi szerző millió kötetében ezt észrevenni, felismerni és bátran képviselni – bizony ez lényeglátásról tanúskodik. Boda professzor minden könyve és tanulmánya erre az alpra épül, mely nem megtagadni akarja a régi látásmód értékeit, hanem azokat új optikába helyezve a keresztény erkölcs igazi arculatát akarja kibontani. Rengeteget publikált, fáradhatatlanul dolgozott egészen 2001 szeptemberében bekövetkezett nyugdíjba meneteléig – akkor örököltem tőle a Kar döntése alapján az erkölcszociológiai tanszéket.

2004 novemberében a Magyarországon erkölcszociológiát tanítók külön kötetben köszöntötték a 75 éves Boda professzort. Láthatóan jól esett neki a megemlékezés, éppen mert szakmai természetű volt: a *törvény* kulcsszót járták körül volt tanítványai, akik bemutatották az ó- és újszövetségi szentírási alapokat, a patrisztika évszázadait, a skolasztika átfogó értelmezését, a kazuisztika sajátos látásmódját, és a modernkori teológia kiegészítő szempontjait. (*A törvény*, Erkölcszociológiai Tanulmányok 3., Jel Könyvkiadó, Budapest, 2004.)

2003-ban az aranymiséjén, majd 10 év múlva a gyémántmiséjén a Kart képviselhettem, örvendezve állapítva meg egyrészt szellemi frissességét, és szomorúsággal az öregkori rögeszmék sajnálatos térhódítását. Még megadatott neki 2014. június végén, hogy ő méltathatta volt tanárait a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának doktoravató ünnepségén, az 50 és 60 éve doktoráltak nevében ő beszélhetett friss gyémántdiplomásként. Még egyszer ott taníthatott, ahol évtizedeket töltött el a katedrán, azaz papi és hitoktatói generációk sokaságát ismertetett meg a morálteológia tudományának mélységével és igazával. Ezután már csak halálának híre érkezett el hozzánk 2014 augusztusában. *R.I.P. Amen.*

Tarjányi Zoltán

■ ERDŐ PÉTER:

**Egyházjog**

(Szent István Kézikönyvek 7)

Szent István Társulat, Budapest 2014.<sup>5</sup>

894 oldal

Erdő Péter bíborosnak, az MTA rendes tagjának a neve elválaszthatatlan az 1983. január 25-én – az azóta a szentek sorába emelt – II. János Pál pápa által kihirdetett új *Egyházi Törvénykönyv* kétnyelvű, kommentált kiadásának elkészítésétől, valamint az új *Kódex* alapján álló átfogó egyházjogi kézikönyv megírásától. Ezzel a két monumentális munkával a Szerző nemcsak iskolát teremtett a kánonjog hazai művelésében – legyen az oktatás, kutatás, jogalkotás vagy jogalkalmazás –, hanem egyúttal megteremtette a rendszerezett magyar kánonjogi szaknyelvet is. Ez utóbbi természetesen nem előzmények nélküli, akár Serédi Jusztinián, Baranyai Jusztin, Sípos István, Gálos László, Boldog Meszlényi Zoltán, vagy akár Bánk József magyar nyelvű egyházjogi munkáira gondolunk. A *Codex iuris canonici* (1917) hivatalos fordítása azonban mindössze spanyol nyelvre volt engedélyezett, különleges kivételként. Így érthető, hogy az új Egyházi Törvénykönyv és annak népnyelvű fordításai nagyon jelentős változást eredményeztek, beleértve annak magyar nyelvre történő átültetését. Ehhez Erdő Péter természetesen felhasználta a már meglévő magyar egyházjogi és jogi kifejezéseket. Római oktatási tapasztalata, valamint mind a régi jog, mind a hatályos jog területén elért és a legszélesebb nemzetközi szakmai körben elismert tudományos tevékenysége megadta azt az alapot, amellyel az *először* 1992-ben publikált alapműve a világegyház szintjén is az egyik legmértékadóbb kézikönyvet eredményezhette.

A legelső kiadás nagy segítséget nyújtott a hittudományi képzésben elhelyezkedő egyházjogi oktatásnak, de ugyanakkor az egyházmegyei bíróságoknak az új *Kódex* alapján történő működéséhez is. A változatlan tartalmú 1996-os *második kiadás* után, lényeges változást hozott a könyv tipográfiájában, az új joganyag és annak értelmezésének beillesztésével, aprólékos gondossággal elkészített *harmadik kiadás*, 2003-ban, amely már a Szent István Kézikönyvek sorozat köteteként látott napvilágot. Ebben a kiadásban került először alkalmazásra a nagyon alapos tárgymutató, továbbá a műben való tájékozódást különösen segítő marginális számok rendszerének bevezetése. A kötet szövegének szerkezeti tagolása és az anyagnak a betűméretekben is nyomon követhető világos elkülönítései, a különböző célú használatot szem előtt tartva kerültek ekkorra kialakításra. Így elkülöníthető a hittudományi vagy általános jogtudományi képzés keretében elsajátítandó legfontosabb részek kiemelése; az 1996-ban a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen (PPKE) belül felállított Kánonjogi Posztgraduális Intézet képzési programjában elsajátítandó részletes kánonjogi ismeretek kifejtése; ill. az egyházi bíróságokon folyó szakmai

munka minőségi teljesítéséhez elengedhetetlen – a jogalkalmazás területének megerősítését szolgáló – részek kidolgozása. A harmadik kiadást hamarosan a *negyedik* követte 2005-ben, köszönhetően elsődlegesen a PPKE és a magyarországi hittudományi főiskolák keretében folyó oktatási tevékenységből fakadó igénynek. Ez a kiadás a legfontosabb újabb egyetemes szintű jogszabályok normáival kibővítve jelent meg. Mind az oktatók, a kutatók, az egyetemi és főiskolai hallgatók, mind a kánoni jogrendszer szerint működő vagy azt alkalmazó intézmények nagy várakozással tekintettek a kézikönyv újabb kiadása elé, hiszen annak kötetei már teljesen elfogytak; emellett XVI. Benedek pápának és Ferenc pápának, ill. a különböző szentszéki dikasztériumoknak köszönhetően, nagyon sok új jogszabály látott napvilágot az eltelt kilenc év alatt. Ezek közül a legjelentősebb volt XVI. Benedek pápa *Omnium in mentem* kezdetű motu proprioja (2009. X. 26: *AAS* 102, 2010, 8–10), amely az Egyházi Törvénykönyv több kánonját módosította, pontosítva ezzel az egyházi rend három fokozatának (diakónus, presbiter, püspök) lényegi teológiai elemeit, valamint megszüntetve az egyházból formális aktussal történő távozás lehetőségét. Azonban, itt szükséges megemlíteni a Szentszék központi szervei működésének a számos módosítását, a szentségi jog területén bekövetkezett változásokat (különös tekintettel a korábbi – XXIII. János pápa alatti – liturgikus könyvek alkalmazásának feltételeire), a házassági eljárásjog részletes új normáit, és az egyházi büntetőjogot érintő új rendelkezéseket. Mindez megalapozta Erdő Péter bíboros alaplívénak teljesen naprakészé tett újbóli, jelentősen bővített és átdolgozott – immár *ötödik* – kiadását.

Szerkezetileg a mű hét nagy egységre oszlik. Az első rész *Bevezetés a kánoni jogba* címmel a kánonjog fogalmát és más tudományokhoz, illetve tudományágakhoz való viszonyát, továbbá a jogi jelenség egyházon belüli alapjait vizsgálja (47–65), de itt található az egyházjog történetének rövid, a történeti kutatások legfrissebb eredményeit felhasználó összefoglalása is, egészen a keleti egyházjog kodifikációjáig (66–83). A második rész hagyományosan az egyházjog *általános normáit* ismerteti, különös tekintettel az Egyházi Törvénykönyv hatályossági körére (85–94). Ennek a résznek a kormányzati hatalommal és az egyházi hivatalokkal foglalkozó fejezetei külön méltatást érdemelnek, melyek a téma nemzetközi szinten is kimagasló értelmezését nyújtják (154–197). A harmadik részben Isten népének, azaz a krisztushívők köteleességei és jogai kerülnek taglalásra egyedi életállapotaiknak megfelelően. Az egyházi alkotmányjognak ezen tárgyköre után kap helyet az egyház hierarchikus felépítésének és a megszentelt élet és az apostoli élet jogi sajátosságainak a bemutatása. A Szerzőnek nem szándéka ez utóbbi téma bemutatásával a szerzetesjog teljes területének részletes elemzése, hiszen az önálló kézikönyvi feldolgozást kíván. A negyedik részben Erdő professzor az Egyház tanítói (399–430), az ötödikben megszentelői feladatát ismerteti (431–602), ami a szentségi jogot öleli fel, legnagyobb egységként a házasságjog rendszerének körülmekintő vizsgálatával (508–602). Végezetül az egyházi büntetőjog (603–678) és az eljárásjog (679–818) feldolgozását olvashatjuk.

A kötet teljes egészében megőrizte a harmadik és negyedik kiadás marginális számainak, amelyek így tematikusan továbbra is ugyanazokat a kérdéseket kifejtő bekezdéseket jelölik, átdolgozott tartalommal. A lábjegyzet apparátus – az eddigi kiadásokhoz hasonlóan – elsődlegesen a forrásszövegek megjelölésére és a szakcikkekre történő utalásokra hagyatkozik, egészen 2014. szeptember közepéig feldolgozva azokat. Ettől eltérően, a mű végén helyet foglaló tematikus bibliográfia (819–850), elsődlegesen a kézikönyvekre és monográfiákra koncentrál, szintén a legújabb nemzetközi szakirodalom lehető legteljesebb felsorolásával. A bibliográfiában megtaláljuk a legfontosabb internet helyeket (beleértve az elektronikus formában elérhető forrásokat és publikációkat), továbbá a microfiche és CD-n hozzáférhető irodalmat is.

Erdő Péter bíboros, prímás, Esztergom–Budapesti érsek megújított kézikönyve – amelynek most megjelent átdolgozását Szuromi Szabolcs Anzelm, a PPKE Kánonjogi Posztgraduális Intézetének az elnöke végezte – tovább építi azt a kánonjogászai iskolát, amelyet a Szerző logikus, a teológiai és jogi kultúrában való széleskörű tájékozottságról tanúskodó előadásaival, oktatói tevékenységével, a különböző szentszéki dikasztériumokban végzett munkájával, illetve publikációival megteremtett. A kötet nemcsak a különböző szintű kánonjogi képzés nélkülözhetetlen alpműve, illetve a hazai egyházi bíróságok, egyházmegyei hivatalok és plébániák számára nyújt elengedhetetlen segítséget, hanem hasznos minden, a Katolikus Egyház önálló jogrendje és működése iránt érdeklődő olvasónak.

Ferenczy Rita

■ ZOLTÁN ROKAY:

**Zwischen Klassik und Romantik,  
J. G. Fichte Wissenschaftslehre Nova Methodo  
und die gedruckten Schriften seiner spät-jenaer Zeit**  
(Berichte aus der Philosophie)  
Shaker Verlag, Aachen 2014

Idén Johann Gottlieb Fichte halálának kettőszázadik évfordulójára emlékeztünk, s ezt a jubileumi alkalmat tette gazdagabbá Rokay Zoltán professzor úr új könyve is. Fichte két korstílus – a klasszicizmus és a romantika – határmezsgyéjén élt, és ebben az összefüggésben vizsgálja meg a könyv szerzője, hogy hogyan válik fordulóponttá a fichtei életmű egészében a *Tudománytan nova methodo* (1797–1799) című opus. Fichte művei között a *Tudománytant* tartotta a legfontosabbnak, de folyamatos kritikák és újabb saját gondolati inspirációk okán többször is átdolgozta azt, s ezen átdolgozások legfontosabb stációja a *Nova methodo*.

Rokay Zoltán könyve elején rögtön tisztázza, hogy egészen pontos definíciót a klasszicizmus és a romantika fogalmairól nehéz adni, de ha körülírással próbálkozunk e két korszak esetében, akkor az elsőhöz elsősorban az antikvitás iránti tiszteletet és csodálatot soroljuk, amíg a második esetében a képzelőerő és az érzelmek fontossága merül fel elsődleges ismertetőjegyként. Fichte filozófiájának érdekessége, hogy a klasszicizmusból kiindulva egyre inkább a romantikához közeledik, (bár abban nem talál végleges otthonra), s ennek a közeledésnek és fordulópontnak lesz mérföldköve a *Tudománytan nova methodo*, aminek tükrében a késői jénai művek jobban érthetők. A késői jénai művekhez a következő írásokat soroljuk: *I. és II. bevezetés a tudománytanba*, *A természetjog alapjai*, *Az erkölcstan rendszere* és *Az ember rendeltetése*. A *Tudománytan nova methodo* olyan fogalmakat és kifejezéseket használ, melyek korábban nem jellemezték a fichtei gondolkodást. Tartalma az emberi akaratra, mint alapvető princípiumra koncentrál, az én „születését”, az emberi önmeghatározást az önkorlátozás fogalmához köti, s mindeközben az az alapvető célja, hogy az elméleti filozófia helyett gyakorlati filozófiát alkosson meg. A *Nova methodo* tehát valóságos fordulópont, nem pusztán átdolgozás vagy finomhangolás, sokkal inkább egy reményteljes egészen új látásmódnak a foglalata, ami már a romantika ismertetőjegyeit szeretné magán hordani.

Mindeközben természetesen az idealizmus filozófiájának fontos vonásai is láthatóak, és a kanti örökséggel való párbeszéd is állandóan felszínen van. Fichte szerint az emberi én a nem-én közegén áthaladva az önmagába való visszatérésben tételezi magát. Ebben

a folyamatban fontos szerepe van a vágyott tárgyakkal való szembenállásunkból felismerhető korlátozott mivoltunknak, ami azonban további emberi önkorlátozást és önmeghatározást kíván meg tőlünk. Így zajlik le az az átalakulás, ami meghatározható lényünkől önmaga által meghatározott lényt szül, s így vagyunk mi emberek azok, akikké tesszük magunkat. Ez az én tulajdonképpeni tevékenysége, amikor önmagát teremti. Ezek után fordítja figyelmét Fichte az akaratra, mely szerinte a legközvetlenebb, a legelső, a legeredetibb az emberi létezésben.

Rokay Zoltán könyvének fejezetei a következő tematikát hordják magunkban: bemutatják a *Tudománytan nova methodo* gondolatvezetését, közben sor kerül a fichtei kulcsfogalmak elemzésére; ezt követi a *Nova methodo* kanti filozófiához való kapcsolódásnak a kérdése; végül pedig azokat az összegző megfontolásokat olvashatjuk, melyek Fichtének az emberi önmeghatározásról szóló téziseit fogják egybe. Rokay Zoltán a felhasznált források alapján arra is kitér, hogy Fichte filozófiájának milyen (egyáltalán nem csak pozitív) visszhangja volt a kortársak részéről, hogyan befolyásolta filozófiai tevékenységét teológiai dilettantizmusa, s hol válik feltűnővé „sikertelen misztikája”. A könyvet azoknak ajánljuk, akik a nem könnyen elsajátítható német idealizmus filozófiáját érthető, élvezetesebb módon akarják megismerni, s akik Fichte munkáját, személyét árnyaltabban, s korszakának mélyebb összefüggéseiben szeretnék közelebről látni.

Vincze Krisztián

■ KRÁNITZ MIHÁLY:

**Hidak a vallások felé. Kihívások egy új vallási kapcsolatrendszer előtt.**

Szent István Társulat, Budapest 2014

172 oldal

„Más vallások tagjainak a jelenléte a szomszédságunkban mára elkerülhetetlen kulturális valóság lett. Ráadásul a globalizáció a más vallásokhoz tartozó embereket egy új társadalmi és politikai összefüggésbe helyezi, az internet pedig azonnali kapcsolatot létesít az emberek között, elérhetést biztosítva más vallások szövegeihez, hagyományaihoz és szertartásaihoz.” Így jellemzi a jelenlegi helyzetet *Kránitz Mihály*, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem tanára, az Ut Unum Sint Ökumenikus Intézet elnöke legújabb, *Hidak a vallások felé* című könyvében.

A II. Vatikáni zsinat *Nostra aetate* című nyilatkozata kétségkívül mérföldkövet jelent a vallásközi párbeszéd történetében, ám azóta a helyzet nem csak változott, hanem még összetettebb lett. Egyrészt az európai multikulturalizmus – a globalizációra adott sajátos válasz – miatt. Sok európai vezető még mindig úgy látja, hogy az identitások ütközésére az a válasz, ha az embereknek nincs identitásuk. Nyilvánvaló azonban, hogy ez zsákutcába vezet. Azzal semmilyen problémát nem lehet megoldani, ha letagadjuk Európa kulturális gyökereit, leginkább a kereszténységet. A másik összetevő a fundamentalizmus, mely napjaink egyik legnagyobb gondja. Ahhoz, hogy ezt a kérdést sikerüljön rendezni, a döntéshozóknak egyrészt ismerniük kell a vallásokat, másrészt képesnek kell lenni a megkülönböztetésre is, hiszen a vallásos embereknek csak egy elenyésző része viszonyul hitéhez ilyen radikálisan.

A szerző a XX–XXI. század fordulóján született megnyilatkozásokat és dokumentumokat ismerteti könyvében. A „történeti tudatosság, a globalizáció és az inkulturáció” hatásai olyan kérdéseket vetnek fel, melyre az egyháznak újra és újra válaszolnia kell. Miként illeszkednek bele más vallások a krisztusi üdvrendbe? Miben tér el a keresztény-

ség más vallásoktól? És a legfőbb kérdés: Hogyan állíthatjuk Krisztus egyetlenségét és kizárólagosságát anélkül, hogy megsértenénk a többi vallás alapítóját? A felvetett dilemmákra a teológia mellett – mint például Jacques Dupuis vagy Peter C. Phan művei – az egyházi tanítóhivatalnak is megoldást kell találnia. Kránitz Mihály könyve függelékében számos olyan megnyilatkozást közöl, melyekből a katolikus hívek mellett más vallások képviselői is hitelesen tájékozódhatnak arról, hogy az egyház milyen módon közelít napjainkban a vallásközi párbeszédhez. Megtaláljuk itt többek között a 2002-ben, az assisi békeimatalálkozáson elhangzottakat, valamint a XIII. Általános Püspöki Szinódus dokumentumát a keresztény hit átadásáról (2012). A Vallásközi Párbeszéd Pápai Tanácsának ajánlása (2011) azért érdekes és egyedülálló, mert azokat a szempontokat tárja a keresztény hívő elé, melyeket a más vallásokkal való találkozásnál érdemes figyelembe venni. Kiemelkednek a közölt szövegek közül azok, amelyek Ferenc pápa gondolatait ismertetik, hiszen így össze- gyűjtve máshol mindeddig nem találkozhatott velük az olvasó.

„Bátorság kell ahhoz, hogy igent mondjunk a találkozásra, és nemet a szemben- állásra.”

Baranyai Béla

### ■ The Bible and Economics

International Biblical Conference XXV.

Edited by György Benyik

JATEPress, Szeged 2014

436 oldal

2013. augusztus 22. és 24. között tartották a XXV. Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferenciát, amelynek témája a „Biblia és a gazdaság” volt. Az, hogy az elhangzott előadásokat írott formában, külön kötetben is közreadták, nem jelent újdonságot. Leszámítva az első két konferenciát (1989 és 1990), mindegyik szegedi összejevetel anyaga megjelent írásban. Az viszont mindenképpen új és figyelemre méltó, hogy a 25. konferencia előadásaiból készült kötet idegen (angol, német és olasz) nyelvű tanulmányokat tartalmaz. Fontos hangsúlyozni, hogy magán a konferencián többnyire magyar nyelven hangzottak el az referátumok. Csak a külföldről érkezett vendégek adtak elő más nyelven. Az az ötlet, hogy a konferenciakötetbe idegen nyelvű tanulmányok kerüljenek, több megfontolásból fakadt: 1) Ezáltal nagyobb hangsúlyt kap a jubileumi jelleg (25. konferencia!). 2) Nagyobb olvasótábort lehet megszólítani. 3) A *Societas Novi Testamenti Studio-rum* (SNTS) 2014 augusztusában éppen Szegeden tartott konferenciáján a külföldről érkező szaktudósok rendelkezésére lehetett bocsátani, akik így közvetlen képet kaphatnak a Magyarországon folyó bibliikus kutatásról.

A könyv elején, Benyik György (konferencia-igazgató és a kötet szerkesztője) bevezetésén kívül, olyan jelentősebb személyek köszöntései olvashatók, akik a Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferenciát kiemelt módon támogatták (Kis Rigó László szegedi püspök; Joachim Gnilka és Ulrich Luz professzorok; Szuromi Szabolcs Anzelm, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem rektora). A voltaképpeni tanulmányok nyilván a gazdasági és társadalmi kérdések ó- és újszövetségi bemutatására összpontosítanak, de nem a Biblia az egyetlen hivatkozási pont, hiszen kortörténeti, vallástörténeti és egyháztörténeti értekezések is helyet kaptak a kötetben.

A tanulmányok jól mutatják, hogy mindig nagy kísértés volt az anyagi javak öncélú, mások jogait és érdekeit semmibe vevő használata. De az is világossá válik, hogy a Biblia



mindegyik részében nagyfokú szociális érzékenység mutatkozik meg. Az ószövetségi próféták, éppúgy, mint Jézus, Pál és egyéb újszövetségi írók, kemény kritikával illetik a visszaéléseket, és kiállnak a szegények és elnyomottak jogai mellett. Ez a szegények melletti elkötelezettség és a társadalmi igazságosság követelményének hangsúlyozása nyilván az egyháztörténelem folyamán is kifejezésre jutott, s napjainkban főképp Ferenc pápa megnyilatkozásaiban kap különös nyomatékot. Persze nemcsak a gazdagok és a szegények kapcsolatáról van szó a konferenciakötetben, hanem egyéb, gazdasággal összefüggő témákról is: munka, halászat, üzlet, pénz, adó, tempomadó, kamat, uzsora, luxus. Olykor egészen sajátos, kevésbé ismert szempontokról is szó esik: József Egyiptomban rabszolgából rabszolgatartóvá válik; az Iz 9,3-ban említett „sanyargatót” a Septuaginta adóbehajtóként értelmezi; a bibliai kamattilalom (MTörv 23,20–21) hatása az ókori és középkori egyházi megnyilatkozásokra. Ugyanakkor az eszkatológikus távlat sem hiányzik, hiszen a mennyei örökségre, illetve a mennyei jutalomra is ráirányul a figyelem.

A könnyebb áttekintés végett most csoportokba osztva ismertetem az egyes tanulmányok fő témáit. Persze el kell ismernem, hogy nem mindegyik tanulmány esetében egyértelmű, melyik (általam létesített) csoportba sorolandó.

1) A Jézus-korabeli társadalmi és gazdasági helyzet ismertetése (Benyik György), illetve általánosabb témák: textil és textílfestés a Római Birodalomban (Székely Melinda); a munka Pál tanításában és az őskeresztények életében (Kránitz Mihály), a halászat az Újszövetség világában (Martos Levente Balázs); pénz és pénzürmék a Bibliában (Tokics Imre); gazdaság és üzlet a Szentírásban (Michal Wojciechowski); a kapzsiság bibliai megítélése (Geréb Zsolt); az emberi élet tartama a Bibliában (Jakubinyi György).

2) Egy-egy szentírási könyv társadalommal és gazdasággal kapcsolatos szemléletének bemutatásai: Ámosz (Kustár Zoltán), Példabeszédek könyve (Ioan Chirilă), Lukács evangéliuma (Kocsis Imre), 1. Korintusi levél (Pataki András Dávid), 1. Timóteus-levél (Zamfir Korinna).

3) Konkrét szövegegyeségek vizsgálata: Ter 47,13–26 (Kocsi György); Ám 2,6–16 (Božo Lujčić); Zsolt 149 (Perentfalvi Rita); Mk 11,15–17 és párh. (Cserhádi Márta) Mk 12,41–44 (Lészai Lehel); Mt 6,24–34 (Horváth Endre); Mt 17,24–27 (Csernai Balázs); Mt 22,15–22 (Kormos Erik); ApCsel 5,1–11 (Thorday Attila); ApCsel 20,17–35 (Stelian Tofană).

4) Apróbb mozzanatokkal foglalkozó tanulmányok: alamizsna Lukács irataiban (Mario Cifrak); templomrablások a hellenista korban (Fröhlich Ida); adóbehajtók Izajás könyvének Septuaginta változatában (Oláh Zoltán); szocio-szomatikus elemek az evangéliumi gyógyításokban (Czire Szabolcs); a ptochoi tó pneumatik fordítási és értelmezési lehetőségei (Pecsuk Ottó); „örökség” a mennyei Jeruzsálemben (Manabu Akiyama).

5) Egyéb tanulmányok, amelyek nem közvetlenül a Bibliára és a bibliai korra irányulnak: gazdasággal kapcsolatos szempontok a judaizmusban (Markovics Zsolt, Szécsi József) és az iszlámban (Munif Abdul-Fattah); bibliai idézetek Szent Ciprián *De opere et eleemosynis* című művében (Perendy László); kamattal és uzsorával kapcsolatos tilalmak egyházfegyelmi iratokban (Szuromi Szabolcs Anzelm); Kálvin kamattal kapcsolatos teóriája (Kovács György); gazdagsággal és szegénységgel kapcsolatos történetek a *Verses Szentírás* című magyar irodalmi alkotásban (Barna Gábor).

Érdekes a tanulmányok nyelvi elosztása is. A mai trendnek megfelelően többségük angolul íródott, de német nyelvű írások is szép számmal vannak. Ez utóbbi ténytet teljes mértékben jogosnak tartom, hiszen nem feledhetjük, hogy a konferencia a legtöbb segítséget német nyelvterületről kapta. Jól mutatják ezt a kötet elején levő felsorolások a konferencia támogatóiról és külföldi előadóiról. Igen érdekes, hogy az olasz nyelv is képv-

selve van, igaz csak egyetlen írással. Külön érdekesség, hogy a tanulmány szerzője japán származású (Manabu Akiyama).

Ezen ismertetés végén örömmel csatlakozom ahhoz a jókívánsághoz, amelyet a kötet elején levő köszöntőjében (Grußwort) Joachim Gnilka fogalmazott meg: „Sok olvasót kívánunk a kötetnek, a Szegedi Bibliikus Konferenciának pedig további sok sikert” (15. old.).

Kocsis Imre

■ **Exposition: Autour du jansénisme: Port-Royal et Louvain**

– Bibliothèque Maurits Sabbe (11. X.–21. XI. 2013.)

Szerkesztette: Els Agten & Jannick Van Loon

Leuven, 2013

48 oldal

Mivel a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának több hallgatója látogatta ösztöndíjként a löveni Katolikus Egyetemet, s mivel ugyanezen Kar oktatói közül is többen tartottak vendéglőadásokat, kurzusokat Lövenben, talán nem teljesen felesleges néhány szóban ismertetni azt a kiállítást, amelyet a löveni Katolikus Egyetem egykori oktatójának, a későbbi yperni püspöknek, a sokat vitatott *Cornelius Jansenius*nak (1585–1638) emlékére megrendezett. A kiállított tárgyak mennyisége igen szerény: mindössze ötven exponátum. A szervezők az anyagot két átfogó csoportra osztották: maga Jansenius személye és műve, majd pedig a Port-Royal-i közösség köré, amely valójában ismertté – „hírhedt” tette Jansenius nevét, s amelyhez a „janzenizmus” – elnevezés is fűződik. Az első csoportban láthatjuk a „Mars Gallicus”, 1635-ben megjelent pamfletet, amelyben Jansenius álnéven élesen bírálja Franciaország politikáját, amiért Franciaország a harmincéves háborúban a protestánsok mellé állt. Ezzel Jansenius kiváltotta a francia udvar (és a jezsuiták) heves reakcióját. Megtekinthető volt Jansenius: „Augustinus” – című impozáns műve, amely (úgymond) a pápa által elítélt tételeket tartalmazza, s amely Jansenius kívánságára csak halála után jelent meg. Itt voltak Jansenius bibliakommentárjai, amelyek közül némelyikre Pázmány Péter is hivatkozik, hiszen akkor még nem ítélték el Jansenius tételeit.

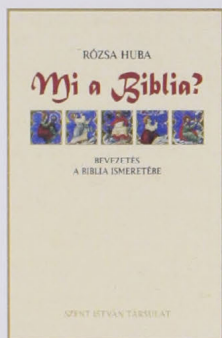
A Port-Royal-t bemutató rész az Antoine Arnauldra, Angélique Arnauldra, Nicoiera és Pascalra vonatkozó anyagot ismerteti. Itt láthatók azon pápai dokumentumok másolatai, amelyek Jansenius tételeit elítélték (az „*Unigenitus*” és az „*In Eminentí*”), valamint a vitában állást foglalt pápák arcképei: IX. Kelemen, VIII. Orbán és VII. Sándor. Itt kerültek kiállításra a Port-Royal-i tankönyvek is (logika és mértan), amelyek a jezsuita tankönyveket voltak hivatva kiszorítani. A könyvek és metszetek többnyire eredetiek. A festményekről nagyobbára másolatokat lehetett a kiállításon látni. A háromnyelvű (francia, angol, flamand) katalógus rövid ismertetést is tartalmaz Janseniusról és a Port-Royalról, s így jó tájékoztatásul szolgálhat az érdeklődő számára, aki szeretné közelebbről megismerni ezt az irányzatot, amely oly sok vitát váltott ki, s magyar nyelvterületen is éreztette hatását.

„Továbbvezető” irodalom: Rokay Zoltán, *Filozófiatörténet* II., Szent István Társulat, Budapest 2010, 91. old. – *L’Histoire* IV., *Les Jansenistes*, 2012, 44–67. old.

Rokay Zoltán

- Karunk kezdeményezésére 2014. szeptember 15-én egyetemünk díszdoktorrá avatta Andrzej Dzięga (1952–) szzczecini érsek urat. A laudációt Karunk prodékánja, Kuminetz Géza professzor úr tartotta. Az ünnepi eseményen jelen volt egyetemünk nagykancellárja, Erdő Péter bíboros úr, és valamennyi kar dékánja is. Előadásában az érsek úr a közép-európai térség történelmi szerepéről értekezett.
- Szeptember 20-án este 6 órakor tartottuk Karunk *Veni Sancte*-jét. A szentmisét Szuromi Szabolcs Anzelm, egyetemünk rektora celebrálta az Egyetemi Templomban.
- Október 6-én került sor a tanév első rendes kari ülésére, amelyen üdvözlöttük Karunk új tanárát, Vincze Krisztiánt, aki átveszi az 1-es számú Keresztény Bölcséleti Tanszék irányítását a nyugalmomba vonult Bolberitz Pál professzor úr utódként.
- A kari tanévnyitó és diplomaosztó ünnepség másnap, október 7-én délután 5 órakor volt, amelyen az új dékán, Fodor György köszöntötte azokat a hallgatókat, akik licenciátusi fokozatot szereztek, illetve diplomát kaptak a Kar különböző képzéseinek keretében. Az elsőéves hallgatók fogadalmat tettek, hogy lelkiismeretesen folytatják majd tanulmányaikat.
- A Pázmány Nap központi ünnepségét október 15-én délelőtt 10 órakor rendezte az egyetem Piliscsabán, a Stephaneum épületében. Vendégelőadó volt Franco Anelli, a milánói Szent Szív Egyetem rektora. Előadásának címe: *The distinguished value of the contemporary mission of Catholic higher education*. Az ünnepség keretében Pázmány Plakett kitüntetésben részesült Karunk *professor emeritus*-a, Erdő Péter bíboros, esztergom-budapesti érsek, Puskás Attila professzor, a Dogmatika Tanszék vezetője, valamint Dolhai Lajos, az Egri Hittudományi Főiskola rektora, Karunk magántanára, a Nemzetközi Teológiai Bizottság újonnan kinevezett tagja. Délután 5 órakor az Információs Technikai Karon került sor az Egyetem történetének második *Dies Academicus*-ára. Az ünnepség keretében Karunk dolgozói közül Juhász Emőke, a gazdasági osztály vezetője kapott munkájáért elismerő oklevelet. A kitüntetések átadása után kezdődtek az előadások, amelyeknek témája az emberi személy volt. Karunk professzorai közül ketten tartottak előadást: Vincze Krisztián *Az emberi személy teológiai megközelítésből*, Szuromi Szabolcs Anzelm rektor pedig *Az emberi személy kánonjogi megközelítésben* címmel.

- Október 22-én délelőtt *Keresztényüldözés egykor és ma* témakörben rendeztük meg Karunk Szakmai Napját, amelyen három előadás hangzott el. Fodor György *Islám: vallás és politikai realitás*, Perendy László pedig *Egyházüldözés a III. század közepén Cyprianus levelezésének tükrében* címmel adott elő. Vendégünk volt Sáry Pál, a miskolci egyetem jogtörténésze, akinek előadását (*Mítosz vagy valóság? Gondolatok az ókori keresztényüldözések tényének megkérdőjelezéséről*) élénk diszkusszió követte, amely során mindhárom témakörben hangzottak el kérdések és felszólalások.
  
- Dr. Szuromi Szabolcs Anzelm DSc., Karunk kánonjogi tanszékvezető professzora és Egyetemünk rektora számos hazai és külföldi konferencián vett részt (szervezőként és egyúttal vezérelőadás vagy szekció-előadás megtartásával). Ezek kronologikus sorrendben a következők voltak: Los Angeles, CA, USA (2014. június 16–27.); Christendom College, VA, USA (2014. június 30.–július 12.); Catholic University of Mexico, Mexico City (2014. július 14–25.); University of Notre Dame, IN, USA (2014. július 16–19.); Studium Generale Marcianum, Velence (2014. szeptember 2–5.); International Conference of the 2000<sup>th</sup> anniversary of Death of Augustus, Budapest (2014. szeptember 23–25.); Pastoral Responsibility and/or Evangelical Witness, Róma (2014. szeptember 26.); Conference of the Eastern European Catholic Universities, Róma (2014. szeptember 26–27.); Teologia del Diritto Canonico, Róma (2014. szeptember 29.); a Magyar Kánonjogi Társaság éves II. tudományos konferenciája, Budapest (2014. október 7.); International Innovation in Medicine Conference, Budapest (2014. október 10.); a Pázmány Péter Katolikus Egyetem II. Dies Academicus-a, Budapest (2014. október 15.); International Workshop on Bionics, Budapest (2014. október 21.); The Coptic Orthodox Cultural Center, Kairó (2014. október 24.); Konferencia a Katolikus Egyház tevékenységéről Magyarországon a Holokauszt idején, Budapest (2014. október 28.); Szentpétervári Állami Egyetem, Szentpétervár (2014. november 1.); Dalla crisi dell'epoca carolingia al Decretum Gratiani, Róma (2014. november 6.); Jagelló Egyetem, Krakó (2014. november 20.); Robinson College, Cambridge, UK (2014. november 27.); Gonville and Caius College, Cambridge, UK (2014. november 28.–december 3.). Mindezen túl Prof. Szuromi a leg súlyosabb büntetendő cselekmények jogforrásainak hátteréről írásbeli előadást küldött a Nemzetközi Kánonjogi Társaság 2014. szeptember 17. és 21. között Washington D.C.-ben ülésező (The Catholic University of America) XV. Világkongresszusára.
  
- A Hittudományi Kar 2014. december 9-én tartotta meg a 2014/2015-ös tanév második kari ülését.



RÓZSA HUBA  
**MI A BIBLIA?**  
 Bevezetés a Biblia ismeretébe

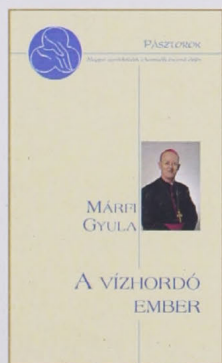
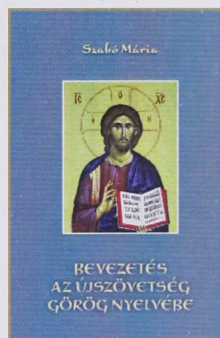
A *Biblia* könyvei az egyetemes emberi kultúra legkiemelkedőbb alkotásai közé tartoznak, de valódi értéküket csak akkor ismerhetjük meg, ha figyelünk az embernek szóló vallási és erkölcsi üzenetükre is. Ebben a kulturális, erkölcsi és vallási eligazodásban segíti az olvasót a hazai katolikus bibliatudomány egyik vezető szakemberének kötete, amely most átdolgozva, színes képekkel, térképekkel jelent meg.

■ 112 oldal, keménytáblás. Ára: 1900 Ft.

SZABÓ MÁRIA  
**BEVEZETÉS AZ ÚJSZÖVETSÉG  
 GÖRÖG NYELVÉBE**

A kötet elsősorban teológiai hallgatók számára készült, de hasznos lehet mindazoknak, akik szeretnének betekintést nyerni az Újszövetség görög nyelvébe. A könnyebb eligazodást segíti a kötetben található tárgymutató és görög–magyar szótár is.

■ 192 oldal, puhafedeles. Ára: 2200 Ft.



MÁRFI GYULA  
**A VÍZHORDÓ EMBER**  
 Pásztorok

– Magyar apostolutódok a III. évezred elején sorozat, 20. kötete  
 Elmer István beszélgetése Márfi Gyula veszprémi érsekkel

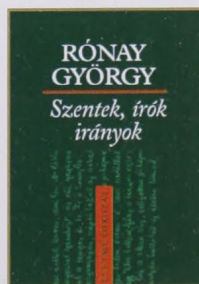
A keresztény ember mértéktartó, figyelmes bölcsességgel tekint az élet jelenségeire. A veszprémi érsek ennek adja tanúságát, szembenézve az ember olykori gyöngeségeivel, törekénységével is. Sorsában életpéldát ad – finom szerénységgel, szeretnivalóan kellemes humorral.

■ 272 oldal, keménytáblás. Ára: 2900 Ft.

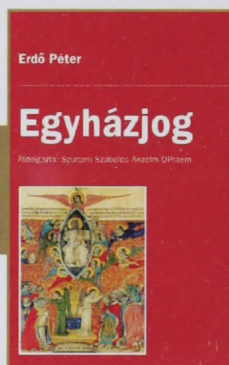
RÓNAY GYÖRGY  
**SZENTEK, ÍRÓK, IRÁNYOK**  
 Rónay György életmű-sorozat 7. kötete

A kötet tanulmányaiban és esszéiben a szerző a katolikus eszmetörténet foglalkozva felidézte legkedvesebb szentjeit, és a világirodalom kiváló ismerőjeként rajzolta meg íróportréit, valamint a szívéhez közel álló korszakok legjellemzőbb irányzatait.

■ 278 oldal, keménytáblás. Ára: 1900 Ft.



## A SZENT ISTVÁN TÁRSULAT ÚJDONSÁGAIBÓL



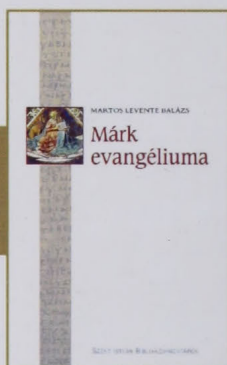
### ERDŐ PÉTER EGYHÁZJOG

*Szent István Kézírókönyvek sorozat, 7.*

**K**özel tíz év telt el az Egyházjog legutóbbi, negyedik kiadásának megjelenése óta. Érthető volt tehát az érdeklődők fokozott várakozása egy újabb, aktualizált kiadás iránt. A nemzetközileg elismert egyházjogász professzor, Erdő Péter bíboros, prímás, esztergom-budapesti érsek e tankönyvként és kézikönyvként egyaránt jól használható művében átfogóan, mégis nagy részletességgel ismereti a Katolikus Egyház jogrendszerét. Az átdolgozott és bővített kiadás célja ugyanakkor változatlan: szolgálni a kánonjog alaposabb megismerését, értő alkalmazását, a jogi kultúra elmélyítését és az Egyház egész küldetésének végső célját, az emberek üdvösségét.

894 oldal, keménytáblás

**Ára: 6800 Ft**



### MARTOS LEVENTE BALÁZS MÁRK EVANGÉLIUMA

*Szent István Bibliakommentárok sorozat, 6.*

**A**Szent István Társulat bibliakommentár-sorozatának legújabb kötete hiánypótló kötet. Martos Levente Balázs, a Győri Hit tudományi Főiskola Szentírásstudományi Tanszéke tanárának műve nélkülözhetetlen kézikönyv, segédeszköz Márk evangéliumának olvasásához. A szövegmagyarázatok előtt a szerző bemutatja az evangélium szerzőjét, a mű keletkezésének korát, helyét és történetét, illetve szól az irat céljáról, műfajáról és irodalmi minőségéről. Szentírási szövegmagyarázatai során merít a rendkívül gazdag korábbi és mai kutatási forrásokból, és a laikusok számára is könnyen érthetően elemzi az Újszövetség második szent könyvét.

346 oldal, puhafedeles

**Ára: 2600 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 Könyvárúháza: [www.szitkonyvek.hu](http://www.szitkonyvek.hu)

# Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT • XLVIII. ÉVFOLYAM, 2014/3-4.

**Ára: 900 Ft**