

T

Teológia

BALLA JÁNOS

*Az állam és az egyház szétválasztásának kísérlete.
Különös tekintettel a jogfilozófia és az oktatás terén*

HANKOVSKY TAMÁS

*Az autonóm filozófiai teológia korlátai.
Fichte példája*

KUMINETZ GÉZA

Civilizáció és/vagy kultúra - Katolikus szemmel

PUSKÁS ATTILA

*Az egyéni ítélet és az általános ítélet Aquinói Szent Tamás
Szentenciakommentárjában.
Teológiai történeti és szisztematikus megfontolások*

SZUROMI SZABOLCS ANZELM

*A szokásjogtól az írott törvényhozásig:
az Egyház tanbeli és fegyelmi egysége az első öt évszázadban*

VARGA PÉTER ANDRÁS

*„Vajjon [...] mikor fogják Kant [...] tanszékéről
aquinói sz. Tamás bölcsességét hirdetni és magasztalni?”
Vogl Márton pályaképe: egy kontrafaktuális fejezet az elfelejtett
modern magyar katolikus filozófia keletkezéstörténetéből*

SZILÁGYI CSABA

*„Miképpen lesz ez, hiszen férfit nem ismerek?” (Lk 1,34).
Bevezetés Aquileai Rufinus Expositio symboli Apostolorum
munkája 6–11. fejezetének magyar fordításához*

RICHTER MÁTYÁS

*Részlet Aquileai Rufinus Expositio symboli Apostolorum című
munkájából*



Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
LVIII. évfolyam, 2024. 3–4.

LAPTULAJDONOS
A PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM
HITTUDOMÁNYI KARA

FŐSZERKESZTŐ
LAURINECZ MIHÁLY

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG
GÁJER LÁSZLÓ
KRÁNITZ MIHÁLY
KUMINETZ GÉZA

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

HELMUTH PREE

(Ludwig-Maximilians Universität, München)

LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER
(Universität Wien)

BRUNO ESPOSITO O.P.

(Pontificia Università Santo Tommaso d'Aquino, Roma)

FELELŐS KIADÓ
PERENDY LÁSZLÓ
DÉKÁN

A FELÜGYELŐBIZOTTSÁG TAGJAI

FODOR GYÖRGY
GÁRDONYI MÁTÉ
KAJTÁR EDVÁRD
KOCIS IMRE

MARTOS LEVENTE BALÁZS
PUSKÁS ATTILA

SZUROMI SZABOLCS ANZELM O.Praem.
VINCZE KRISZTIÁN

SZERKESZTŐSÉG
1053 BUDAPEST, VERES PÁLNÉ U. 24.
TELEFON: 318-1332
(MUNKANAPOKON 9-13 ÓRÁIG)
HU ISSN 0133-1779 (PRINT)
ISSN 3057-9694 (ONLINE)

KIADJA

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

FELELŐS KIADÓ
FARKAS OLIVÉR IGAZGATÓ

TIPOGRÁFIA
KOCZKA ETEKA KRISZTINA

ÁRA: 1800 FT
5 EUR / 6 USD

NYOMDAI MUNKÁLATOK
MEGA-GALAXIS KFT., BUDAPEST

TARTALOM

- **LAURINECZ MIHÁLY:** Bevezető 1
- **TANULMÁNYOK 2–97**
- **BALLA JÁNOS:** Az állam és az egyház szétválasztásának kísérlete. Különös tekintettel a jogfilozófia és az oktatás terén 2–16
- **HANKOVSKY TAMÁS:** Az autonóm filozófiai teológia korlátai. Fichte példája 17–27
- **KUMINETZ GÉZA:** Civilizáció és/vagy kultúra – katolikus szemmel 28–43
- **PUSKÁS ATTILA:** Az egyéni ítélet és az általános ítélet Aquinói Szent Tamás Szentenciakommentárjában. Teológiatörténeti és szisztematikusan megfontolások 44–66
- **SZUROMI SZABOLCS ANZELM:** A szokásjogtól az írott törvényhozásig: az Egyház tanbeli és fegyelmi egysége az első öt évszázadban 67–75
- **VARGA PÉTER ANDRÁS:** „Vajjon (...) mikor fogják Kant (...) tanszékéről aquinói sz. Tamás bölcsességét hirdetni és magasztalni?” Vogl Márton pályaképe: egy kontrafaktuális fejezet az elfelejtett modern magyar katolikus filozófia keletkezéstörténetéből 76–89
- **SZILÁGYI CSABA:** „Miképpen lesz ez, hiszen férfit nem ismerek?” (Lk 1,34). Bevezetés Aquileai Rufinus *Expositio symboli Apostolorum* munkája 6–11. fejezetének magyar fordításához 90–92
- **RICHTER MÁTYÁS:** Részlet Aquileai Rufinus *Expositio symboli Apostolorum* című munkájából 93–97
- **KÖNYVSZEMLE 98–103**
- **ANDURA, BERNARD – BELLUOMINI, FLAVIO – SILEO, LEONARDO** (a cura di): Euntes in mundum universum 1622 - 2022. IV. Centenario dell'istituzione della Congregazione di Propaganda Fide (*Szuromi Szabolcs Anzelm*) 98–99
- **PADOVANI, ANDREA:** Il processo romano-canonico classico. Linee di svolgimento e caratteri fondamentali (*Szuromi Szabolcs Anzelm*) 100–101
- **TOMER, ALBERTO** (a cura di): I 40 anni del *Codex Iuris Canonici* (*Szuromi Szabolcs Anzelm*) 101–103
- **HÍREK, AKTUALITÁSOK 104–105**

Bevezető

A *Teológia* idei második összevont számának tanulmányai különböző szakterületekről érkeztek. A tanulmánysort, ábécérendben a fiatalabb generáció képviselője kezdi, BALLA JÁNOS piarista szerzetes ismerteti néhány „állam és egyház viszonyát” bemutató példát „történelmi, jogfilozófiai és oktatástörténeti megközelítésben”. HANKOVSKY TAMÁS a filozófiai teológiáról ír, melyhez Johann Gottlieb Fichtére szemléltetésül hivatkozik tanulmányában. KUMINETZ GÉZA katolikus (keresztény) szempontból ismerteti a civilizáció és/vagy kultúra időtálló megvalósíthatóságát, ahogyan az „megszüntetve, megőrizve és felemelve egyesíteni tudja a főleg kultúrát teremtő görög és az inkább civilizációt építő római modellt”. PUSKÁS ATTILA Aquinói Szent Tamás Szentenciakommentárján keresztül elemzi az egyéni – és az általános ítéletet teológiatörténeti és szisztematikus megfontolások alapján. A témát úgy fejt ki, hogy láttatja „a fiatal *baccalaureus sententiarius* Tamás tudományos reflexiójának eredetiségét a hagyományhoz való viszony tükrében”. SZUROMI SZABOLCS ANZELM az Egyház tanbeli egységé vizsgálja az első öt évszázadban, mégpedig a szokásjogtól az írott törvényhozásig, hat fő csoportba osztályozva az egyházi jogalkotás összetevőit. VARGA PÉTER ANDRÁS elemzi a 39 évesen elhunyt Vogl Márton pályaképét, aki halála évében közölte *Philosophiai leveleit*, melyekben „párhuzamosan tárgyalta „sz[ent] Tamás ismeretnát” [...] és ‘Kant transzcendentális [sic!] idealismusát’ [...], másrészt pedig az utóbbit *filozófiai kritikában* részesítette”. SZILÁGYI CSABA bevezetést ad a RICHTER MÁTYÁS Aquileai Rufinus *Expositio symboli Apostolorum* munkájának 6–11. fejezete fordításához. A szöveg a teljes *Expositio* fordításának hiánypótló, jövőbeli ígéretével készült.

A jelen folyóirat három egyházjogi könyvismertetőt tartalmaz SZUROMI SZABOLCS ANZELM tollából.

Örömmel emlékeztetjük az olvasókat arra, hogy a *Teológia* számai online is elérhetőek a <https://ojs.ppke.hu/teologia> oldalon. Köszönettel tartozunk mind a Szent István Társulat Könyvkiadó fáradozásáért mind pedig a Pázmány Péter Katolikus Egyetem munkatársainak a digitális elérhetőség munkálataiért.

Az állam és az egyház szétválasztásának kísérlete

KÜLÖNÖS TEKINTETTEL

A JOGFILOZÓFIA ÉS AZ OKTATÁS TERÉN

BEVEZETÉS

„Egyház és állam – polgári és vallási jogok: megtartani a civilizált társadalom ezen alapvető hatalmait az egymással megfelelő viszonyban, nehogy inkább annak terhévé, mintsem támaszává váljanak; ez talán a politika tudományának legbonyolultabb feladata, melyet sok évszázad próbálkozásai sem tudtak elméletileg megoldani, habár a gyakorlatban egy-két országban szerencsésen elsimították a nézeteltéréseket.”

SAMUEL T. COLERIDGE: *Essays on His Times*

Az egyház és az állam jogi viszonya egyik meghatározó kérdése a jogtörténetnek. Ez a kapcsolat összefonódik az állam szuverenitásával, valamint az állampolgári szabadságjogokkal. Az állam és egyház különválasztásának sokak által megfogalmazott gondolata – melynek előzményei, nyomai megtalálhatók a modernitást megelőző századokban is – a felvilágosodás korában merült fel erőteljesen a filozófiában, majd ezt követően a törvényhozásban. Előrebocsátjuk, hogy mindegyik ország más-más megoldást követ, nincs általánosan elfogadott modellje sem egyetemesen, sem regionálisan az állam és egyház viszonyának. Indokolt tehát, hogy a legfontosabb nemzetközi példákat történeti, jogfilozófiai, valamint oktatástörténeti megközelítésben alább bemutassuk a teljesség igénye nélkül.¹

A hagyományos megközelítés Európában három modellt különböztet meg a szétválasztásban. Az első az ún. *államegyházi* modell történelmi öröksége, amelynek emblematikus országa Anglia. A második, a radikális *elválasztás* modellje, ami Franciaországhoz és az Amerikai Egyesült Államokhoz köthető. A harmadik a *kapcsolódó* modell, amely elsősorban Közép-Európa német nyelvű államaiban, Ausztriában, Németországban és Svájc német nyelvű kantonjaiban fejlődött ki. Ez a berendezkedés az államegyháziság és a radikális elválasztás között foglal helyet. A hangsúly az együttműködésen van, amelyben az állam pozitív semlegességgel – és nem közömbösséggel – viszonyul az egyház felé.²

¹ Vö. AUDI, R.: *Democratic authority and the separation of Church and State*. Oxford University Press, New York 2011, 39–40. STARK, R. – IANNACCONE, L. R.: A Supply-Side Reinterpretation of the “Secularization” of Europe. *Journal for the Scientific Study of Religion* 33 (1994/3) 230–252. TAYLOR, Ch.: *A szekularizáció változatai*. 2000 (1995/7) 8–14.

² Vö. SCHANDA B.: Az állam és az egyház viszonyának lehetséges modelljei. *Társadalmi Szemle* (1995/5) 35–41. AUDI, R.: The Separation of Church and State and the Obligations of Citizenship. *Philosophy & Public Affairs* 18 (1989/3) 259–261. ORLIN, Th. S.: A vallásszabadság védelme, az egyház és az állam

Egy-egy országnál először a szétválasztás filozófiai háttéréről, majd konkrét filozófusokról olvashatunk, végül az iskolaügyet tekintjük át a XIX., illetve ahol indokolt a XX. század elejeig.

1. AZ ANGOL MODELL

„(...) azt hiszem, nyugodtan mondhatom, hogy az utunkba akadó emberek kilenc-tized része nevelés útján lett azzá, ami – jóvá vagy gonosszá, hasznossá vagy haszontalanná. A nevelés okozza a nagy különbségeket az emberek között.”

JOHN LOCKE: *Gondolatok a nevelésről*

Az állam és egyház különválasztásának egyik legismertebb megfogalmazója az angol újkori polgári filozófia klasszikus képviselője, John Locke (1632–1704) volt.³ *Levél a vallási türelemről* című írása a XVII. századi Anglia társadalmi és vallási küzdelmeinek kellős közepébe vezeti az olvasót. Műve abban az időben keletkezett, amikor a filozófus politikai menekültként Hollandiában tartózkodott 1685 és 1686 között.⁴ Az eredeti latin változat 1689-ben jelent meg a szerző neve nélkül (*Epistola de tolerantia*).⁵ Ez a mű az első ama három levél közül, amelyeket Locke a vallási türelemről írt.⁶ A második 1690-ben, a harmadik 1692-ben jelent meg angol nyelven.⁷

Locke első levele a vallási türelemről kétségkívül a legjelentősebb a három levél közül.⁸ Az itt megfogalmazott alapvetések szoros kapcsolatban állnak Locke-nak a kormányzatról szóló két értekezésével is.⁹ Az állam lényegének magyarázatát a *Két értekezés a kormányzatról* és a *Levél a vallási türelemről* egymással egybehangzóan adják meg. Az utóbbi alapgondolata, hogy az államot és az egyházat feltétlen szükséges különválasztani.¹⁰ Locke ennek során határozza meg az állam, illetve az egyház fogalmát is: „Az állam – én úgy látom – olyan emberi közösség, amely csak a polgári javak megőrzésére és előmozdítására alakult. Polgári javaknak nevezem az életet, a szabadságot, a testi épséget és egészséget és a külső javak – amilyenek a birtok, a pénz, a házi eszközök stb. – birtok-

viszonya. *Világosság* 33 (1992/6) 440–450. MINKENBERG, M.: Church-State Regimes and Democracy in the West. *Geopolitics, History, and International Relations* 4 (2012/1) 76–100. BARRO, R. J. – MCCLEARY, R. M.: Which Countries Have State Religions? *The Quarterly Journal of Economics* 120 (2005/4), 1331–1370.

³ Vö. SCHOOLS, P. A.: *Reasoned Freedom*. John Locke and Enlightenment, Cornell University Press, London 1992, 6.

⁴ Locke a „dicsőséges forradalom” és Orániai Vilmos trónra kerülése után 1688-ban tér vissza hazájába. Vö. KONTLER L.: Locke értekezése a polgári kormányzatról. *Korunk* (2019/8) 27–29.

⁵ Vö. YOLTON, J. W. (ed.): *A Locke Dictionary*. Blackwell, 1993, 123–127.

⁶ A közvélekedéssel ellentétben Locke totális türelme sem az ateistákra, sem a katolikusokra nem terjedt ki. Az állam nem lehet toleráns olyan „vallásokkal” szemben, amelyek más legfelsőbb hatalmat ismernek el, vagyis nem lehet toleráns az ezt valló egyénnel szemben sem. Vö. GRELL, O. P. – PORTER, R. (eds.): *Toleration in Enlightenment Europe*. Cambridge University Press, New York 2006, 37–38.

⁷ Vö. DUNN, J.: *The Political Thought of John Locke*. Cambridge University Press, New York 1969, 27–29. WOLFSON, A.: *Persecution for Toleration*. Lexington Books, Plymouth 2010, 13.

⁸ Vö. ZUCKERMAN, Ph. – SHOOK, J. R. (eds.): *The Oxford Handbook of Secularism*. Oxford University Press, New York 2017, 371.

⁹ Vö. PANNENBERG, W.: *Teológia és filozófia*. L'Harmattan, Budapest 2009, 132–133.

¹⁰ Vö. MCCABE, D.: John Locke and the Argument against Strict Separation. *The Review of Politics* 59 (1997/2) 236–238. DE ROOVER, J. – BALAGANGADHARA, S. N.: John Locke, Christian Liberty, and the Predicament of Liberal Toleration. *Political Theory* 36 (2008/4) 526.

lását.”¹¹ Az egyház fogalmának meghatározása így hangzik: „Nekem úgy tetszik, hogy az egyház önként társult emberek szabad közössége arra a célra, hogy az Istent nyilvánosan úgy tisztelhessek, ahogy – hitük szerint – az Istenség tőlük ezt a lelkük üdvösségére elfogadja.”¹² Az állam és az egyház fogalmából következik, hogy más és másféle bűnököt más-más eszközökkel büntethetnek. Az állam hatalma a kényszerítő erőben rejlik, és éppen ezért nem tartozhat az állam hatáskörébe a lelkek gondozása: „Mivel pedig az igazi és üdvösséges vallás a lélek belső hitében áll, amely nélkül Isten előtt mit sem ér; olyan az emberi értelem természete, hogy semmiféle külső erőszak nem kényszerítheti. Elveheted a javait, börtönben őrizheted, vagy kegyetlen büntetéssel sanyargathatod a testet, mindez hiábavaló lesz, ha ezekkel a büntetésekkel az értelemnek a dolgokról alkotott ítéletét akarod megváltoztatni.”¹³

Ebből pedig az következik, hogy az államnak nem lehet sem joga, sem kötelessége beleszólni abba, hogy ki milyen úton keresi az üdvösséget, milyen módon tiszteli istenét. Továbbá minden egyháznak csak a saját tagjai felett van joghatósága, nem lehet hatalma a más egyházi közösségekhez tartozók felett, hiszen minden egyház önként társult emberek szabad közössége. Az egyház nem kérheti az állam segítségét arra, hogy erőszakkal a maga hitére térítse vagy pedig üldözze a más felekezethez tartozókat. „(...) Úgy ítélem, hogy mindenekelőtt különbséget kell tenni a polgári és a vallási dolgok között, és helyesen meg kell vonni a határokat az egyház és az állam között.”¹⁴

Locke arról is értekezik, hogy az egyház nemegyszer a világi hatalom engedelmes kiszolgálója volt. „Ámbár – ha az igazat akarjuk megmondani – az egyház többnyire könnyebben alkalmazkodik a fejedelmi udvarhoz, mint az udvar az egyházhoz (értve ezen az egyházi emberek törvényhozó gyűlését) (...) újabb példákat mutat Anglia története, mily szépen és készségesen szerkesztették meg az egyházi férfiak határozataikat, hitük tételeit és az egyház szertartásait, valamennyit a király kívánsága szerint, Henrik, Edward, Mária és Erzsébet idejében. Pedig ezek a királyok a vallásról oly különbözőképpen éreztek és parancsoltak, hogy senki, hacsak nem volt esztelen, majdnem azt mondtani: istentagadó, nem merte kinyilvánítani nyugodt lelkiismerettel, melyiket tartja közülik igaz embernek és az igaz Isten imádjának, hogy Isten iránt érzett igaz tisztelettel engedelmeskedhessen vallási rendelkezéseinek.”¹⁵ Ennek egyszerű oka abban keresendő, hogy az angol egyház feje a világi uralkodó. AVIII. Henrik (1491–1547) alapította anglikán egyház – amely végső soron a parlament ellenőrzése alatt állt – mind a katolikus, mind a protestáns hagyomány örökösének vallotta magát. Másként állt a helyzet a brit szigetek többi részén: Skóciában a reformáció kálvini jelleget öltött, a walesiek pedig az angol mintát követték. Írország viszont – nagyobb részben – katolikus maradt, ezáltal elhatárolódtak az uralkodó protestáns britektől. Kivételt képeztek az ír sziget északi részére betelepült skót telepesek, akik ugyancsak reformált vallást követtek.¹⁶

¹¹ LOCKE, J.: *Levél a vallási türelemről*. Bibliaiskolák Közössége, Budapest 1992, 8. GOLDIE, M. (ed.): *Locke Political Essays*. Cambridge University Press, Cambridge 1997, 134–159.

¹² LOCKE, J.: *Levél a vallási türelemről*, 11.

¹³ LOCKE, J.: i. m. 9. Vö. TOMASZEWSKA, A. – HÄMÄLÄINEN, H. (eds.): *The Sources of Secularism*. Palgrave, 2017, 96.

¹⁴ LOCKE, J.: i. m. 7. Vö. KINGSTON, R. E. (ed.): *Montesquieu and England*. Pickering & Chatto, London 2010, 39.

¹⁵ LOCKE, J.: i. m. 29.

¹⁶ Vö. SOLT, L. F.: *Church and State in Early Modern England, 1509–1640*. Oxford University Press, New York 1990, 44–45. MURRAY, J.: *Enforcing the English Reformation in Ireland*. Cambridge University Press,

A protestantizálódó királyságban fontos kérdés volt az iskolaügy az állam és egyház viszonylatában.¹⁷ Nem meglepő módon az iskolák és a főiskolák Angliában az anglikán egyházhoz kapcsolódtak, de olyan központokká fejlődtek, amelyeken belül különböző csoportok gyakran élesen eltérő véleményt alakítottak ki a teológiában éppen úgy, mint az egyházjogban. Skóciában a kálvini reformáció, mely erősen hangsúlyozta a Biblia egyéni olvasását és tanulmányozását, a népoktatás gondolatának melegágya lett. Mindez a skótokat Európa egyik legjobban képzett népévé tette, akik máig megőrizték elkülönült és kiemelkedő oktatási rendszerüket.¹⁸

A polgárháború után is az anglikán egyház maradt az államegyház, és ez ellenőrizte az egyetemeket és a legtöbb iskolát, azonban a XVIII. század végére a helyzet megváltozott, a szereplők létszáma az oktatási intézmények fenntartásában megnőtt: az iskolák helyi autonómiáján alapuló decentralizált rendszer jött létre, amelyben az oktatási intézményeket egyesületek, önkormányzatok, magánszemélyek felügyelték és működtették. Az 1810-es évektől kezdve pedig különféle szervezetek jöttek létre, amelyek kiemelt eredményeket értek el a természettudományos műveltség, a testkultúra és egyéb praktikus ismeretek terén.¹⁹

A szigetországra jellemző módon két lelkes munkája – Andrew Bell és Joseph Lancaster – révén indult meg az angol közoktatás reformja, amely a XVIII–XIX. század fordulóján Európa-szerte elterjedt. Ez az ún. „kölcsonös oktatásra” alapuló módszer – a később a Bell–Lancaster-módszer – lényege, hogy a tanár az idősebb és tehetségesebb tanulók közül segédtanulókat választott maga mellé, akik a kisebb gyerekeknek megtanították mindazt, amit a hivatásos tanártól elsajátítottak. A módszer azt eredményezte, hogy a segédekkel megerősített tanárok nagyobb létszámú osztályokkal is tudtak egyszerre dolgozni. Az angol módszer a tengerentúlon, valamint Európában is nagy népszerűségnek örvendett.²⁰

Az Egyesült Királyságban intézményesülő klasszikus liberalizmus sokáig gátolta az oktatásba történő etatista beavatkozást. A társadalom előkelőbb rétegeihez tartozó fiatalok azonban mégsem maradtak minőségi oktatás nélkül. Az önkéntességen alapuló vallásos, zártkörű elitképző magániskolák és egyetemek kiállták az idő próbáját, és továbbra is kiváló oktatásban részesítették az idejárókat. A 14–18 éves korú fiatalok közép-szintű képzését a szintén nagy tradícióval rendelkező bentlakásos magániskolák (*public school*)²¹ tartották kezükben, amelyek falai között előkészítő iskolák (*preparatory schools*) is működtek. Az angol arisztokrácia neves középiskolái, kollégiumai – a magas tandíjért cserébe – olyan műveltséget adtak a fiataloknak, amelynek középpontjában a hagyományos klasszikus nyelvi (görög és latin) tanulmányok álltak. A középiskolai tanulmányokat az 1854-ben bevezetett – és az ún. Civil Service keretében létrejött – versenyvizsga

New York 2009, 4–12. MONSMA, S.V. – J. SOPER, Ch.: *The Challenge of Pluralism*. Rowman, New York 2009, 134–136.

¹⁷ Vö. MORRIS, R. M. (ed.): *Church and State in 21st Century Britain*. Palgrave, London 2009, 22–27.

¹⁸ Vö. JARMAN, T. L.: *Landmarks in the History of Education*. John Murray, London 1963, 154.

¹⁹ Vö. JARMAN, T. L.: i. m. 199–200. NÉMETH A.: A modern magyar iskolarendszer kialakulása a nemzetközi intézményfejlődési és recepciós folyamatok tükrében. *Iskolakultúra* 9 (15/8–12) 58.

²⁰ Vö. SANDERSON, M.: *Education, Economic Change and Society in England 1780–1870*. Macmillan, London 1991, 21–22.

²¹ A leghíresebbek: Eton, Winchester, Harrow, Charterhouse, Rugby, Westminster, Merchant Taylors, St Paul's and Shrewsbury.

zárta, amely leginkább az állami hivatalnokok kiválasztására szolgált. Ez a vizsga alapvetően az általános műveltséghez tartozó tudásanyagot állította fel mércének.

Az állami középiskolai oktatás szervezeti keretei csak a XX. században, egészen pontosan 1902-ben épülnek majd ki (*The Balfour Act*). Ekkor hozzák létre az elemi és középiskolai oktatási hatóságot (*Board of Education*), amely intézményt csak 1944-ben emelték minisztériumi szintre. Szintén az 1902-es törvényhez köthető a helyi oktatási hatóságok (*Local Education Authorities*) rendszere, amelynek illetékessége az elemi és középfokú iskolákra terjedt ki.²²

A fentiekből is jól kiolvasható, hogy mindenkori brit kormányok igen hosszú időn át távol tartották magukat attól, hogy beavatkozzanak az elemi oktatásba, illetve hogy elrendeljék a kötelező iskolalátogatást. Egy korábbi, az 1833. évben elfogadott reform (*Factory Act*) is csupán az anglikán egyház felügyelete alatt megvalósuló segélyezési program létrejöttét jelentette, amely már nem bizonyult elégségesnek az ipari városokban jelentkező megnövekedett oktatási igények kiszolgálására. Viszont a támogatási összegek eredményes felhasználására és ellenőrzésére létrehozták az állami Nevelési Tanácsot és egy szakfelügyeleti rendszert is.²³

Az 1860-as évekre egyre feltűnőbb volt a többi európai országhoz viszonyítva, hogy az Egyesült Királyságban számos iskoláskorú gyerek még mindig nem jár iskolába, ami kéz a kézben járt az ország iskolázottsági színvonalának esésével. Ennek kiküszöbölésére léptették életbe 1862-ben az új rendeletet (*Revised Code*), amely az egyes elemi iskoláknak olyan mértékű állami pénzügyi támogatást nyújtott, ami arányban állt az írás, olvasás és számolás tanításának sikerességével. A népoktatás hatékonyságának további növeléséhez az 1870-ben megalkotott Education Act (*Forster's Education Act*) járult hozzá. Ez már előírta az 5–14 éves korú gyerekek oktatását végző állami iskolák létrehozását egy adott körzetben, ahol nem működött megfelelő egyházi iskola. Az általános iskolakötelezettség bevezetésére még 1880-ig kellett várni (*Mundella's Act*), az ingyenes elemi oktatás pedig 1891-ben jött létre.²⁴

2. AZ AMERIKAI ÚT

„Azok a jogkörök, amelyeket alkotmány nem ruházott rá az Egyesült Államokra, és nem tiltott meg az egyes államoknak, az egyes államokat, illetve a népet illetik.”

Amerikai Egyesült Államok Alkotmányának X. kiegészítése

Az állam és egyház szétválasztásának gondolata gyorsan terjedt Angliában és Franciaországban is, mégis az Amerikai Egyesült Államokban érett be Locke filozófiai elgondolása.²⁵ Ennek egyik legfontosabb forrása a Jogok Törvénye (*Bill of Rights*) néven ismert, tíz kiegészítő pontból álló alkotmánymódosító textus, amelyet néhány évvel az eredeti alkotmány után 1791-ben ratifikáltak. Ezen belül is megkülönböztetett jelentőségű

²² Vö. JARMAN, T. L.: i. m. 273–274.

²³ Vö. SANDERSON, M.: i. m. 24. KONTLER L.: Állam, egyház, államegyház. *Világosság* 35 (1994/5–6) 148.

²⁴ Uo. 25. 69. JARMAN, T. L.: i. m. 266.

²⁵ Vö. HAMBURGER, Ph.: *Separation of Church and State*. Harvard University Press, Massachusetts, 2004, 53–55.

az Első Kiegészítés,²⁶ mivel az amerikai állampolgárok legfontosabb szabadságjogait rögzíti: a szólás-, a sajtó-, a vallás- és a gyülekezési szabadságot. A pontos idézet így szól az alkotmány szövegéből: „A Kongresszus nem alkot törvényt vallás hivatalossá tétele vagy a vallás szabad gyakorlásának eltiltása tárgyában”²⁷ Ebből kiolvasható, hogy az eredeti tilalom kizárólag a szövetségi kormányzatra, annak is a törvényhozó ágára vonatkozik, vagyis önmagában egyáltalán nem korlátozza azt, hogy a tagállamok saját hatáskörükben efféle jogszabályokat hozzanak.²⁸

Ennek alátámasztására lépünk vissza néhány évet Amerika történelmében. Az alapító atyák számára nem volt kérdés, hogy a vallásnak és az oktatásnak kéz a kézben kell járnia, ezért már az 1787-ben keletkezett Északnyugat-rendeletben (*Northwest Ordinance*) így fogalmaztak: „A vallás, az erkölcs és a tudás egy jó kormányzat létrehozásához és az emberiség általános boldogságához egyformán szükséges. Az oktatás és nevelés színhelye pedig az iskola, amelyet ezért minden időben segíteni és támogatni kell.”²⁹ Az államot és az egyházat elválasztó törvény tehát nem a kormányzat és a nép, hanem a szövetségi kormány és az államok között húzódott. Az államok elméletileg az első alkotmánykiegészítés után is támogatták a vallásgyakorlatot.³⁰

Egy másik konkrét történetből még világosabb a jogalkotók szándéka. Az Egyesült Államok harmadik elnöke, Thomas Jefferson (1743–1826) szerint is a vallás az államok dolga: „Az Egyesült Államok kormányának megítélésem szerint nem szabad beavatkozni a vallási intézmények dolgába, tanaikba, dogmáikba és gyakorlatukba. Ez abból a rendelkezésből következik, hogy a vallások intézkedéseivel és működésével kapcsolatosan semmiféle törvény nem alkotható, valamint abból is, amelyik az államok hatáskörébe utal minden olyan hatalmat, amelyet azok nem ruháztak kifejezetten az Egyesült Államok kormányára. Az pedig egészen bizonyos, hogy e kormányra vallási kérdésekben semmiféle hatalmat nem ruháztak, vagyis a dolog az egyes államokra tartozik, amennyire ilyesmiben emberi hatalomnak szava lehet egyáltalán.”³¹ Ezeket a sorokat Samuel Millerhez, egy presbiteriánus lelkészhez intézte az elnök, amikor az megkérdezte tőle, hogy miért nem adott ki – elődeihez hasonlóan – hálaadásnapi nyilatkozatot.³²

Egy másik emblemikus írása Jeffersonnak az egyházat és az államot illetően 1802-ből, amelyet egy baptista gyülekezetnek küldött, mivel azok kifogásolták Connecticut

²⁶ *Establishment Clause, Free Exercise Clause*, azaz államvallási klauzula és szabad vallásgyakorlat klauzula, összefoglalóan pedig *Religion Clauses*, vagyis vallási klauzulák. Vö. BRANT, I.: Madison, On the Separation of Church and State. *The William and Mary Quarterly* 8 (1951/1) 18.

²⁷ Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof (...)

²⁸ Vö. HAMBURGER, Ph.: *Separation of Church and State*, 2–3. Ennek ellentmondásosságáról az amerikai joggyakorlatban lásd PFEFFER, L.: Church and State, Something Less than Separation. *The University of Chicago Law Review* 19 (1951/1) 1–29. KATZ, W. G.: Freedom of Religion and State Neutrality. *The University of Chicago Law Review* 20 (1953/3) 426–440.

²⁹ Vö. WILLIAMS, F. D. (ed.): *The Northwest Ordinance*. Michigan State University Press, 1989, 125. KONVITZ, M. R.: Separation of Church and State: The First Freedom. *Law and Contemporary Problems* 14 (1949/1), 56. CURRY, Th. J.: *The First Freedoms*. Oxford University Press, New York 1986, 217–218.

³⁰ Vö. MEIKLEJOHN, A.: Educational Cooperation between Church and State. *Law and Contemporary Problems* 14 (1949/1) 61–72. JOHNSON, P.: *Az amerikai nép története*. Akadémiai Kiadó, Budapest 2016, 215.

³¹ Uo. 215. Vö. DE TŰCQUEVILLE, A.: *Democracy in America*. Harper Perennial Modern Classics, 2000, 523.

³² Vö. DREISBACH, D. L.: *Thomas Jefferson and the Wall of Separation between Church and State*. New York University Press, New York 2002, 63–64. DRAKEMAN, D. D.: *Church, State and Original Intent*. Cambridge University Press, New York 2010, 97.

állam vallásszabadságra vonatkozó joggyakorlatát.³³ „Mivel Önökkel együtt hiszem, hogy a vallás olyan ügy, amely egyedül az emberre és Istenére tartozik, hogy az ember senki másnak sem tartozik elszámolással hitéért vagy annak gyakorlásáért, hogy a kormány legitim hatalma csak tettekre terjed ki, véleményekre nem, ezért rendkívüli tisztelettel tekintek az amerikai nép azon döntésére, mellyel deklarálta, hogy törvényhozása nem alkothat törvényt vallás hivatalossá tétele avagy szabad gyakorlásának eltiltása tárgyában, ezáltal elválasztó falat építve egyház és állam közé.”³⁴ Jefferson rövid válaszában az Egyesült Államok alkotmányának első kiegészítéséből vett szó szerinti idézettel hangsúlyozta, hogy a nemzet jogi alapidokumentuma és új elnökiük egyaránt a lehető legteljesebb körű vallásszabadság mellett foglal állást, vagyis a gyülekezet oldalán áll ebben a vitában.³⁵

Az amerikai út sajátosságából következik az a megállapítás az oktatásra nézve, hogy ahány állam, annyi szokás. Az általános közoktatás gondolata is meglehetősen szerteágazó. Az első állami oktatási tanács, vagy az európai fülnek jobban csengő minisztérium Massachusetts államban jött létre 1837-ben. Célja volt, hogy az államban működő kerületi iskolákat maga alá rendelve és egy szerves, egységes rendszert alakítson ki. Ennek irányítását egy testületre bízta, amely maga közül választott egy vezetőt. Együttesen azt a feladatot látták el, hogy a törvényhozó szerveknek készítettek jelentéseket az iskolák állapotáról. Az első ilyen választott vezetője a „tárcának” Horace Mann (1796–1859) volt, aki óriási munkabírással vetette bele magát a közoktatási rendszer kiépítésébe. Nem volt könnyű dolga, hiszen ebben a korban a helyi közösségek autonómiájával és az egyházak befolyásával is számolnia kellett.³⁶

Mannre nagy hatást gyakorolt a 1843-as európai tanulmányútja, ahol közelről tanulmányozhatta az oktatási rendszert. Mivel az Egyesült Királyságban 1870-ig nem jött létre hivatalos, az állam által felügyelt közoktatás, így Mann nem foglalkozott különösen a szigetországgal, hiszen Amerikában is az angol rendszer dominált még a koloniális időkből. Sokkal jobban érdekelte Poroszország, ahol az oktatást a nemzet egységesítésére is fel kívánták használni. Mit látott itt az amerikai érdeklődő? Centralizált intézményeket, állam által előírt tanterveket, rengetek statisztikai adatot az iskolákról. Mann tisztában volt vele, hogy a porosz oktatási modell egy az egyben nem alkalmazható Amerikában. A centralizálást finoman kezdte el, mondhatni alulról építkezett: könyveket kért a tanácstól, amiből a jövő pedagógusai tanulhatnak majd; statisztikát készíttetett, hogy felmérje az államban működő iskolák helyzetét, valamint pénzt kért a kerületektől az iskolákra. Bár kis lépései is óriási ellenkezést váltottak ki Massachusetts lakosaiból, mégis ez az állam lett Amerikában az első, ahol bevezették a kötelező közoktatást 1852-ben.³⁷

³³ Uo. 144–145.

³⁴ Vö. APPLEBY, J. – BALL, T. (eds.): *Jefferson: Political Writings*. Cambridge University Press, Cambridge 1999, 396–397. (Ford. Pintér Károly.) LEDEWITZ, B.: *Church, State and the Crisis in American Secularism*. Indiana University Press, 2011, 47.

³⁵ Vö. HUSTON, J. H.: *Church and State in America*. Cambridge University Press, New York 2008, 175–177. PINTÉR K.: Jefferson fala. *Aetas* 33 (2018/1) 79.

³⁶ Vö. PETERSON, P. E.: *Saving Schools. From Horace Mann to Virtual Learning*. The Belknap Press of Harvard University Press, Massachusetts, 2010, 27–29. CUBBERLEY, E. P.: *The History of Education*, 1920, 291. GREEN, S. K.: *The Second Disestablishment*. Oxford University Press, New York 2010, 252–255. DAVIS, D. H.: *The Oxford handbook of Church and State in the United States*. Oxford University Press, New York 2010, 81.

³⁷ Vö. PETERSON, P. E.: i. m. 30.

Horace Mann agendája nem halt vele: a polgárháborús konfliktus lezárultával Mannhez hasonló elköteleződésű oktatáspolitikusok felkarolták a közoktatás ügyét. A szövetségi kormányhoz tartozó meglehetősen kis jogosítvánnyal bíró oktatási tárca 1870-től elkezdett professzionalizálódni, és megkezdte az állami iskolák helyzetének széles körű felmérését. A kötelező közoktatás elterjedésének másik motorja az ún. NEA (*National Education Association*) volt, amely a civil erőket fogta össze. Szívós munkájuknak köszönhetően gyakorlatilag mindegyik állam fejet hajtott a kötelező közoktatás gondolata előtt, így 1918-ra az utolsó Mississippi is beállt a sorba. Az államok nemcsak a kötelező közoktatást cikkelyezték be, hanem azt is, hogy a gyerekeknek tilos dolgozniuk – a családi földeken és vállalkozásokon kívül.³⁸

3. A FRANCIA ÚT

„Az állampolgár részére a politikai szabadság azt a lelki nyugalmat jelenti, amely abból a véleményből származik, melyet ki-k saját biztonsága felől táplál. És ahhoz, hogy ez a szabadság meglegyen, olyan kormányzat szükséges, amely alatt az egyik állampolgárnak sem kell egy másik állampolgártól félnie.”

MONTESQUIEU: *A törvények szelleméről*

Montesquieu (1689–1755) 1748-ban publikálta *A törvények szelleméről* című, a politikai-törvénykezési gondolkodásunkat a mai napig meghatározó művét. Az állam és vallás kapcsolatáról a huszonnegyedik és az azt követő fejezetben esik szó. A bevezető rész után – amelyben kifejti a vallásos dogmák politikai szempontból hasznos voltát – a vallástalan állam gondolatával szemben érvel, amelyet Pierre Bayle valláskritikus vázolt fel. Montesquieu szerint a vallás szinte mindig hasznos a politikum számára, hiszen képes egyfajta ellenőrző szerepet betölteni az államhatalmat gyakorlókkal szemben. „Nem az a kérdés, hogy az jobb-e, ha valamely embernek vagy népnek egyáltalán nincs vallása, vagy az, ha vallásával visszaél, hanem, hogy mi a kisebb baj: ha a vallással olykor visszaélnék, vagy ha egyáltalán nincs vallásuk az embereknek.” A francia filozófus szerint a vallástalanság a nagyobb baj gyökere.³⁹

Montesquieu a tizenötödik fejezetben megfogalmazza az egyház vagyonának és hatalmának korlátozásáról szóló gondolatát, ami elvezeti őt a vallási türelmetlenség kérdéséhez is. John Locke már említett elméletéhez hasonlóan, ő is hitet tesz a vallási türellem mellett: „Hasznos tehát, ha e különböző vallásoktól a törvények nemcsak azt követelik meg, hogy az államot ne háborítsák, hanem azt is, hogy egymás között se torzalkodjanak. Az állampolgár távolról sem tesz eleget a törvényeknek, ha megelégszik azzal, hogy az államot magát ne háborítsa; szükséges, hogy ne háborgassa egyetlen polgártársát sem.”⁴⁰

A francia vallási tolerancia másik kiemelkedő alakja Voltaire (1694–1778). A kalandos életű, felvilágosult filozófus több művét szentelte a tolerancia, illetve az állam és egyház viszonya értelmezésének. John Locke állam- és ismeretelméletének tanán túl

³⁸ Uo. 30–31.

³⁹ MONTESQUIEU: *A törvények szelleméről*. Osiris, Budapest 2000, 641. Vö. COHLER A. M. – CAROLY, B. – HAROLD, M. (eds.): *Montesquieu, The Spirit of the Laws*. Cambridge University Press, New York 1989, 258–259. NADON, Ch. (ed.): *Enlightenment and Secularism*. Lexington Books, New York 2013, 175–185.

⁴⁰ Uo. 672. KINGSTON, R. E. (ed.): *Montesquieu and His Legacy*. Sunnyside Press, New York 2009, 264–265.

az angol gondolkodónak a fentebb ismertetett vallási türelemről szóló levele is alakította eszméit. Voltaire szerint a katolicizmus csupán egy a lehetséges vallások közül, de nem az egyedül üdvözítő hit. Ezen gondolata kapcsán vált a vallási türelem nézeteinek központi elemévé. Mindenfajta bűn közül a fanatizmust tartotta a legnagyobbbnak. A vallási türelmetlenség elleni írásokat tanulmányozta Bayle és Locke írásaiban. Az *Értekezés a Türelmességről* készített híres tanulmányát több nyelvre lefordították.⁴¹ „Vajon az embereket könyvek fogják-e jobba tenni, olyan könyvek, melyek eloszlatják a babonákat és megszerettetik az erényt? Igen: ha az ifjak figyelmesen elolvassák e könyveket, megóvják magukat mindennemű fanatizmustól; megérzik, hogy a béke a türelmesség gyümölcse és minden társadalom igazi célja.”⁴²

A francia forradalom azonban mégis mást hozott a gyakorlatba. Az angломán példa az események radikalizálódásával meglehetősen gyorsan hajótörést szenvedett. A Törvényhozó Nemzetgyűlés a gallikán hagyományok szellemében megalkotta a Papság Polgári Alkotmányát (*Constitution Civile du Clergé*), és az összes áldozópapot kötelezte, hogy erre esküt tegyen, 1790. november végén. Nem ez volt a törvényhozás első egyházzal kapcsolatos intézkedése. Még ennek az évnek az elején eltörölték a szerzetesrendeket, majd kihirdették 400 millió frank egyházi vagyron eladását, a többi kezelését pedig polgári közigazgatásra bízta.⁴³ A katolikus papokat fizetett állami alkalmazottakká nyilvánították, és később az eskütételt megtagadókat is mint állásukról lemondó funkcionáriusokat kezelték.⁴⁴

A francia iskolarendszert is hasonló centralizáló, etatizáló és szekularizáló tendenciák érték el. A forradalom idején megfogalmazódott az oktatáshoz való alapjog, a közoktatás kötelező és ingyenessé tétele, ami az állami irányítású egységes nemzeti nevelést hivatott megvalósítani. A katolikus egyház oktatás terén érvényesülő hatalmát a fiatal és modernizálódó francia nemzetállam megnyirbálta, majd a napóleoni császári kormányzat még inkább csökkentette. Ez alól kivételt képeztek a Keresztény Iskolatestvérek, akiket bár a forradalom alatt elűldöztek, Napóleon mégis visszahívta őket, hogy folytassák munkájukat az elemi oktatás területén.⁴⁵

A császár által bevezetett új középfokú iskolatípus, a kifejezetten az állam iránti hűség és a katonai képességek fejlesztésére létrejövő líceumok fokozatosan érték el eredményt. A konvent még 1793-ban az egész hagyományos francia egyetemi rendszert felszámolta, így Franciaország egészen a Napóleon általi újrendezésig nem bírt egyetemi szintű felsőoktatási intézménnyel. Az egyetem helyébe még a forradalom időszakában létrehozták a gyakorlatias felsőfokú szakiskolák rendszerét, amit „nagy iskoláknak” (*Grandes Écoles*) neveztek. Ezt a rendszert a későbbiekben fejlesztve és részben eltérő szervezeti alapokra helyezve továbbra is megtartották, irányító szervezete az *École Polytechnique* lett. A nagy iskolákra épült rá a későbbi császári egyetem is. A nagy centralizáció szegletköve 1808-ban került a helyére: az ország valamennyi közép- és felsőfokú iskoláját az *Université France* felügyelete, pontosabban egy tisztviselőkből álló tanügyi testület irányítása alá helyezték. Ez a gyakorlatban azt is jelentette, hogy az országot 17

⁴¹ Vö. GEUSS, R. – SKINNER, Q. (eds.): *Voltaire Political Writings*. Cambridge University Press, Cambridge 1994, 10. DURANT, A. – DURANT, W.: *The Age of Voltaire*. Simon & Schuster, 2011, 857.

⁴² Vö. LUDASSY M.: *Voltaire válogatott filozófiai írásai*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1991, 253. WADE, I. O.: *The intellectual Development of Voltaire*. Princeton University Press, New Jersey, 146.

⁴³ Vö. TIPPETT-SPIRITOU, S.: *French Catholicism*. Palgrave, New York 2000, 51.

⁴⁴ Vö. PRICE, R.: *The Church and the State in France, 1789–1870*. Palgrave, 2017, 13–15.

⁴⁵ Uo. 27.

tankerületre (*académie*) osztották fel, amelyek székhelye praktikusán egy-egy egyetemi város lett. A tankerületek élén álló *recteur* felügyelete alá tartozott az egész francia iskola-rendszer ellenőrzése a főiskolai szinttől az elemi oktatásig. A tankerületek további kisebb megyei egységekre tagolódtak, amelyek vezetését az ún. iskolafelügyelők látták el.⁴⁶

Az etatista, centralizált francia iskolarendszert megeremtő napóleoni reformok leginkább a hadsereg és a közigazgatás működtetéséhez szükséges hatékony szakember képzését szolgáltató közép- és felsőoktatásra, különösen a líceumok és a nagy iskolák fejlesztésére fókuszáltak. Napóleon felfogásában az általános műveltség biztosítása kizárólag a középiskolák feladata volt. A középiskolákra a formálisan egyetemi karok rangjára emelt felsőfokú szakiskolák rendszere épült. Ezek leginkább gyakorlati jellegűek voltak, és a szakmai tudás elsajátításához szükséges elméleti ismereteket tanítottak. A francia egyetem egyik legfőbb célja olyan gyakorlati ismeretek biztosítása, amelyek különböző hivatások – mint például a katonai, jogi, orvosi, természettudományos, mérnöki – eredményes gyakorlásához, illetve azok hatékony állami ellenőrzéséhez szükségeltettek. Ez a gyakorlatias képzés felvételi versenyvizsgákkal és alapos számonkérési rendszerrel járt együtt. A különböző fakultások tanári kara kettős feladattal bírt: egyrészt közülük kerültek ki az érettségi vizsgák vizsgabizottságainak tagjai, másrészt testületeik révén a felsőfokú diplomák kiadásával gondoskodtak önön utánpótlásukról.⁴⁷

A teljesen egységes elemi iskola rendszerének kialakítására azonban 1833-ig, vagyis a polgárkirály, Lajos Fülöp uralkodásáig várni kellett. A François Guizot vezényletével megalkotott törvény megalapozásában jelentős szerepe volt Victor Cousin filozófusnak, aki a porosz oktatásról készített alapos jelentéseket. Ez a megkezdett folyamat a második köztársaság kikiáltása után fejeződött be, amikor 1881-től Jules Ferry kultuszminiszter idején bevezették az általános, világi, ingyenes, kötelező elemi iskolarendszert, és hamarosan megvalósult az oktatás átfogó államigazgatási rendszere is. A tanítást az állami iskolákban kizárólag laikusokra bízta. Ezen túlmenően 1901-ig háromezer egyházi iskolát zártak be, valamint ötvennégy kongregációt oszlattak fel – vagyonukat lefoglalva. Az 1904. évi egyesületi törvény szerint tilos a felekezeti jellegű oktatás a francia közoktatásban, így helyére bevezették az erkölcsant. Az oktatás ellenőrzése helyi szinten a községenként megalakuló iskolai bizottságokat illette meg.⁴⁸

4. A POROSZ MODELL

„(...) de vajon lemondjunk-e ezért a szabadság eredményeiről, és inkább mostani állapotainban hagyjuk népnevelésünket, vagy azon organizmushoz fordulunk a népnevelés javítására, melyet Francia-, vagy Poroszország alkalmazott.”

EÖTVÖS JÓZSEF: *Kultúra és nevelés*

Az európai etatista iskolafejlődés alapmodelljének tekintett porosz iskolaügy a XVIII. században kér magának helyet a nap alatt. Szellemi háttérét – legalábbis ami az időrendet illeti – hiába keresnénk a német felvilágosodás nagyjainál, nem találnánk. A hatást a pietizmusban kell keresnünk, helyileg pedig Halléba kell elhelyeznünk, ahol árvaház, többféle

⁴⁶ Vö. CUBBERLEY, E. P.: i. m. 252. NÉMETH A.: i. m. 59–60.

⁴⁷ Vö. BAJOMI I.: Decentralizációs intézkedésekkel korrigált francia oktatásirányítási rendszer. *Educatio* 22 (2013/1–4) 60–72. NÉMETH A.: i. m. 59.

⁴⁸ Vö. JARMAN, T. L.: i. m. 223–224.

iskola, nyomda, kórház és gyógyszerár is működött ennek a vallási mozgalomnak az égisze alatt. Ahol a pietizmus megjelent, ott gomba módjára szaporodtak ilyen intézmények. A mozgalom felfogása szerint az egyháznak és az iskolának együtt kell járnia, ezért nagy súlyt fektettek a minőségi oktatásra. Legfőbb képviselőjük Jacob Spener (1635–1705) volt, aki követőivel 1691-ben menekült Berlinbe. I. Frigyes (1657–1713) tanácsadói körének köszönhetően a pietisták az új hallei egyetemen is képviselhették nézeteiket. 1695-ben már létrehozzák a Franke Intézetet, amelynek keretein belül árvaház, szegényiskola is működött. Az új király, I. Frigyes Vilmos (1688–1740) is ellátogatott az intézethez 1711-ben, majd látván a puritán fegyelmet és szervezettséget, a támogatásáról biztosította a pietistákat.⁴⁹

A pietisták általi oktatás sikerességéről meggyőződve I. Frigyes Vilmos már 1717-ben az oktatási kötelezettségről szóló rendeletet jelentett be országában, amelyet ugyan még nem tartattak be kellő szigorral. Meggyőződését még kevésbé a felvilágosodás, mint inkább az állam megerősítése, és a Hohenzollern-dinasztia fényének növelése vezette. Utódja, II. Frigyes (1712–1786) viszont 1763-ban kelt általános porosz népiskolai rendeletével érvényt is szerzett elődje törvényének, amelyben a 6–13 éves korig tartó általános iskolakötelezettséget írta elő. A rendelet leginkább az alsóbb néprétegekből kikerülő gyerekeknek biztosította a lehetőséget, hogy alapvető iskolai képzésben részesüljenek. Az általános népiskolai rendelet nyomán a már működő gimnáziumok, valamint a polgári, közép- és reáliskolák mellett új iskolatípusként jelent meg a népiskola.⁵⁰

A középiskolák reformja már a XVIII. század utolsó felében elkezdődött, aminek következtében a német középiskola megkezdte diadalútját. II. Frigyes Vilmos 1787-ben létrehozta a Felsőbbiskolai Kollégium nevű intézményt, amely a tanügyigazgatás központosítását célozta meg. 1788-ban bevezetik az érettségit a gimnáziumokban, valamint a középiskolai tanárok egységesítésére megalakul a Filológiai Szeminárium, ami később az egyetemek szervezeti megújítását is magával hozta. Megszüntették az egyetemi tanulmányokat bevezető karokat (amelyeknek a feladata a különböző tudással érkező friss egyetemisták felzárkóztatása volt), hiszen az egyetemi tanulmányokra már az érettségi készített fel. Innentől kezdve a gimnáziumi oktatás tartalma és követelménye is megváltozott, hiszen már ekkor kellett a tanulókat bevezetni a tudományos élet előszobájába. Ekkor kerül előtérbe a nyelvek és a matematika oktatása. A következő nagy mérföldkő 1810-hez köthető, vagyis Wilhelm von Humboldt (1767–1835) középiskolai reformjához. Nagy hangsúlyt kapott a klasszikus görög–latin irodalom alkotásaival való ismerkedés, valamint a matematika, a földrajz, a történelem és a fizika tantárgyak beemelése a tantárgyak közé. Innentől nevezik, divatos szóval, utrakistának az iskolát, vagyis kétoldalúnak, ahol a humanisztikus és a realiztikus irány egyszerre dominál.⁵¹

A középiskolai reformmal az iskolafelügyelet kérdésének rendezése is előkerült. Német földön az állami lépett a hagyományos egyházi felügyelet helyébe. A változásra már az 1794-ben megjelenő porosz törvénykönyv kiadásakor sor került: ekkor minden

⁴⁹ Vö. GAWTHROP, R. L.: *Pietism and the Making of Eighteenth-Century Prussia*. Cambridge University Press, New York 1993, 61. FULBROOK, M.: *Piety and Politics*. Cambridge University Press, New York 1983, 153–155. SHENNAN, M.: *The Rise of Brandenburg-Prussia*. Routledge, New York 2004, 63–64. VIERHAUS, R.: *Deutsche Geschichte*. Band 6. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1978, 79–80.

⁵⁰ Vö. FRASER, D.: *Frederick the Great*. Fromm International, New York 2001, 242. FULBROOK, M.: i. m. 167.

⁵¹ Vö. VON ARETIN, K. O.: *Deutsche Geschichte*. Band 7. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1993, 122–123. KRIMMER, E. – SIMPSON, P. A. (eds.): *Enlightened War*. Camden House, New York 2011, 8.

iskola állami intézménnyé vált, így az állam vált az egyetlen iskolafenntartó entitássá. A középiskolai és egyetemi reformok az átfogó, ún. Stein-Hardenberg-féle porosz államreform részéhez tartoztak. A nagyszabású modernizáció háttérében a német neohumanistákat találjuk, mint például Humboldt, Schelling, Fichte, Schleiermacher. A reformok mozgatórugói között még a Napóleontól elszenvedett súlyos katonai vereséget is meg kell említeni, amely arra ösztönözte a reformereket, hogy az állam a kultúra és oktatás terén pótolja mindazt, ami elveszett a csatatéren.⁵²

1859-ben került sor a reál- és felsőbb polgári iskolák vizsgarendjének kiadására, amely alapvetően három iskolatípust különböztetett meg: 1. kilencosztályos reáliskola kötelező latintanítással, amely 1882-től a reálgimnázium elnevezést kapja; 2. hétosztályos reáliskola nem kötelező latintanítással; 3. hatosztályos felső polgári iskola latin nélkül. 1882-ben a hétosztályos reáliskola átadja helyét a kilencosztályos reáliskolának – melyben a latin nem kötelező; ez lesz az ún. felső reáliskola.⁵³

ÖSSZEFOGLALÁS

A XVII. század végétől a felvilágosodás filozófusaitól elindul az egyházi és az állami ügyeknek a szétválasztására irányuló törekvés az európai államokban. Elméleti, vegytiszta szétválasztásról, amely egy pontban történt volna meg, egyik országban sem beszélhetünk. Jól tetten érhető ez az oktatás területén, ahol szinte mindegyik vizsgált állam valamilyen módon egy vallási intézmény közvetítésével jutott el arra a gondolatra, hogy neki is részt kell vállalnia állampolgári nevelésében.

Az így létrejövő modernizálódó európai közoktatási rendszerek közös vonása, hogy majdnem mindegyikük csak a XIX. század végére jut el a kötelező, állam által felügyelt oktatás gondolatáig, valamint az is, hogy a nemzeti közoktatási rendszerek elemi, illetve középszintje elkülönülnek egymástól. Az így létrejövő duálisnak mondható rendszer különböző iskolatípusai eltérő pedagógiai célokat határoznak meg, és azok fogyanatosításához egyedi tanítási formákat alkalmaznak. Eltér egymástól a két rendszer felügyeleti és intézményirányítási rendszere is. A minden állampolgár számára kötelező tömegiskola elsősorban az alapvető készségek (írás, olvasás, számolás) megtanítására és a nemzeti érület „elsajátítására” fókuszál.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- APPLEBY, Joyce – BALL, Terence (eds.): *Jefferson: Political Writings*. Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- AUDI, Robert: *Democratic authority and the separation of Church and State*. Oxford University Press, New York 2011.
- AUDI, Robert: The Separation of Church and State and the Obligations of Citizenship. *Philosophy & Public Affairs* 18 (1989/3) 259–296.

⁵² Vö. VON ARETIN, K. O.: i. m. 22–23. NÉMETH A.: i. m. 61. JARMAN, T. L.: i. m. 215. BLACKBOURN, D.: *The Long Nineteenth Century: A History of Germany*. Oxford University Press, New York 1997, 81.

⁵³ NÉMETH A.: i. m. 62.

- BAJOMI Iván: Decentralizációs intézkedésekkel korrigált francia oktatásirányítási rendszer. *Educatio* 22 (2013/1–4) 60–72.
- BARRO, Robert J. – MCCLEARY, Rachel M.: Which Countries Have State Religions? *The Quarterly Journal of Economics* 120, (2005/4), 1331–1370.
- BLACKBOURN, David: *The Long Nineteenth Century: A History of Germany*. Oxford University Press, New York 1997.
- BRANT, Irving: Madison, On the Separation of Church and State. *The William and Mary Quarterly* 8 (1951/1) 3–24.
- COHLER, Anne M. – CAROLY, Basia – HAROLD, Miller (eds.): *Montesquieu, The Spirit of the Laws*. Cambridge University Press, New York 1989.
- CUBBERLEY, Ellwood P.: *The History of Education*. Houghton Mifflin Co., 1920.
- CUBBERLEY, Ellwood P.: *The History of Education*. Indiana: Repressed Publishing LLC, 2016.
- CURRY, Thomas J.: *The First Freedoms*. Oxford University Press, New York 1986.
- DAVIS, Derek H.: *The Oxford handbook of Church and State in the United States*. Oxford University Press, New York 2010.
- DE ROOVER, Jakob – BALAGANGADHARA, S. N.: John Locke, Christian Liberty, and the Predicament of Liberal Toleration. *Political Theory* 36 (2008/4) 523–549.
- DE TOCQUEVILLE, Alexis: *Democracy in America*, Harper Perennial Modern Classics, 2000.
- DRAKEMAN, Donald D.: *Church, State and Original Intent*. Cambridge University Press, New York 2010.
- DREISBACH, Daniel L.: *Thomas Jefferson and the Wall of Separation between Church and State*. New York University Press, New York 2002.
- DUNN, John: *The Political Thought of John Locke*. Cambridge University Press, New York 1969.
- DURANT, Ariel – DURANT, Will: *The Age of Voltaire*. Simon & Schuster, 2011.
- FRASER, David: *Frederick the Great*. Fromm International, New York 2001.
- FRIEDRICH, Karin: *The Other Prussia*. Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- FULBROOK, Mary: *Piety and Politics*. Cambridge University Press, New York 1983.
- GAUTHROP, Richard L.: *Pietism and the Making of Eighteenth-Century Prussia*. Cambridge University Press, New York 1993.
- GEUSS, Raymond – SKINNER, Quentin (eds.): *Voltaire Political Writings*. Cambridge University Press, Cambridge 1994.
- GOLDIE, Mark (ed.): *Locke Political Essays*. Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- GREEN, Steven K.: *The Second Disestablishment*. Oxford University Press, New York 2010.
- GRELL, Ole Peter – PORTER, Roy (eds.): *Toleration in Enlightenment Europe*. Cambridge University Press, New York 2006.
- GUERLAC, Othon: The Separation of Church and State in France. *Political Science Quarterly* 23 (1908/2) 259–296.
- HAMBURGER, Philip: *Separation of Church and State*. Harvard University Press, Massachusetts, 2004.
- HUSTON, James H.: *Church and State in America*. Cambridge University Press, New York 2008.
- JARMAN, T. L.: *Landmarks in the History of Education*. John Murray, London 1963.
- JOHNSON, Paul: *Az amerikai nép története*. Akadémiai Kiadó, Budapest 2016.
- KATZ, Wilber G.: Freedom of Religion and State Neutrality. *The University of Chicago Law Review* 20 (1953/3) 426–440.

- KINGSTON, Rebecca E. (ed.): *Montesquieu and England*. Pickering & Chatto, London 2010.
- KINGSTON, Rebecca E. (szerk.): *Montesquieu and His Legacy*. Sunny Press, New York 2009.
- KONTLER László: Állam, egyház, államegyház. *Világosság* 35 (1994/5–6) 138–158.
- KONTLER László: Locke értekezése a polgári kormányzatról. *Korunk* (2019/8) 27–33.
- KONVITZ, Milton R.: Separation of Church and State: The First Freedom. *Law and Contemporary Problems* 14 (1949/1) 44–60.
- KRIMMER, Elisabeth – SIMPSON, Patricia Anne (eds.): *Enlightened War*. Camden House, New York 2011.
- LAURSEN, John Christian (ed.): *Histories of Heresy in Early Modern Europe*. Palgrave, 2002.
- LEDEWITZ, Bruce: *Church, State and the Crisis in American Secularism*. Indiana University Press, 2011.
- LOCKE, John: *Levél a vallási türelemről*. Bibliaiskolák Közossége, Budapest 1992.
- LUDASSY Mária: *Voltaire válogatott filozófiai írásai*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1991.
- MCCABE, David: John Locke and the Argument against Strict Separation. *The Review of Politics* 59 (1997/2) 233–258.
- MEIKLEJOHN, Alexander: Educational Cooperation between Church and State. *Law and Contemporary Problems* 14 (1949/1) 61–72.
- MINKENBERG, Michael: Church-State Regimes and Democracy in the West. *Geopolitics, History, and International Relations* 4, (2012/1) 76–100.
- MONSMA, Stephen V. – J. SOPER, Christopher: *The Challenge of Pluralism*. Rowman, New York 2009.
- MONTESQUIEU: *A törvények szelleméről*. Osiris, Budapest 2000.
- MORRIS, R. M. (ed.): *Church and State in 21st Century Britain*. Palgrave, London 2009.
- MURRAY, James: *Enforcing the English Reformation in Ireland*. Cambridge University Press, New York 2009.
- MUZZEY, David Saville: State, Church, and School in France III. *The School Review* 19 (1911/5) 318–332.
- NADON, Christopher (ed.): *Enlightenment and Secularism*. Lexington Books, New York 2013.
- NÉMETH András: A modern magyar iskolarendszer kialakulása a nemzetközi intézményfejlődési és recepciós folyamatok tükrében. *Iskolakultúra* 9 (15/8–12) 50–70.
- ORLIN, Theodore S.: A vallásszabadság védelme, az egyház és az állam viszonya. *Világosság* 33 (1992/6) 440–450.
- PANGLE, Thomas: *Montesquieu's Philosophy of Liberalism*. The University of Chicago Press, Chicago 1989.
- PANNENBERG, Wolfhart: *Teológia és filozófia*. L'Harmattan, Budapest 2009.
- PETERSON, Paul E.: *Saving Schools. From Horace Mann to Virtual Learning*. The Belknap Press of Harvard University Press, Massachusetts, 2010.
- PFEFFER, Leo: Church and State, Something Less than Separation. *The University of Chicago Law Review* 19 (1951/1) 1–29.
- PINTÉR Károly: Jefferson fala. *Aetas* 33 (2018/1) 79–93.
- PRICE, Roger: *The Church and the State in France, 1789–1870*. Palgrave, 2017.
- SANDERSON, Michael: *Education, Economic Change and Society in England 1780–1870*. Macmillan, London 1991.

- SANDIFORD, Peter (ed.): *Comparative Education*, University of California. J. M. Dent, London 1918.
- SCHANDA Balázs: Az állam és az egyház viszonyának lehetséges modelljei. *Társadalmi Szemle* (1995/5) 35–43.
- SCHOOLS, Peter A.: *Reasoned Freedom*. John Locke and Enlightenment, Cornell University Press, London 1992.
- SHENNAN, Margaret: *The Rise of Brandenburg-Prussia*. Routledge, New York 2004.
- SOLT, Leo F.: *Church and State in Early Modern England, 1509–1640*. Oxford University Press, New York 1990.
- STARK, Rodney – IANNACCONE, Laurence R.: A Supply-Side Reinterpretation of the “Secularization” of Europe. *Journal for the Scientific Study of Religion* 33 (1994/3) 230–252.
- TAYLOR, Charles: *A szekularizáció változatai*. 2000, (1995/7) 8–14.
- TIPPETT–SPIRITOU, Sandy: *French Catholicism*. Palgrave, New York 2000.
- TOMASZEWSKA, Anna – HÄMÄLÄINEN, Hasse (ed.): *The Sources of Secularism*. Palgrave, 2017.
- VIERHAUS, Rudolf: *Deutsche Geschichte*. Band 6. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1978.
- VON ARETIN, Karl Otmar: *Deutsche Geschichte*. Band 7. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1993.
- WADE, Ira O.: *The intellectual Development of Voltaire*. Princeton University Press, New Jersey, 1969.
- WILLIAMS, Frederick D. (ed.): *The Northwest Ordinance*. Michigan State University Press, 1989.
- WOLFSON, Adam: *Persecution for Toleration*. Lexington Books, Plymouth 2010.
- YOLTON, John W. (ed.): *A Locke Dictionary*. Blackwell, 1993.
- ZUCKERMAN, Phil – SHOOK, John R. (eds.): *The Oxford Handbook of Secularism*. Oxford University Press, New York 2017.

Az autonóm filozófiai teológia korlátai. Fichte példája

1. AZ AUTONÓM FILOZÓFIA ÉS AZ AUTONÓM FILOZÓFIAI TEOLÓGIA

Dolgozatom elsődleges célja nem az, hogy áttekintést adjon Johann Gottlieb Fichte filozófiai teológiájáról. Magáról a filozófiai teológiáról szeretnék állítani valamit, és csak ennek érdekében, szemléltetésül hivatkozom Fichtére.

Csakhogy sokféle filozófia létezik, ezért sokféle filozófiai teológia is lehetséges. Megfontolásaim olyan filozófiát tartanak szem előtt, amelyik a hit elveit sem kiindulópontként, sem orientációs pontként, sem eredményei normájaként nem veszi számításba, sőt, amely a hit normájaként tekint magára, amelynek kritikus, már-már elvszerűen szkeptikus szellemétől idegen a hit attitűdje, amelynek a személytelen racionalitás az eszménye, és amelyik abban látja autonómiájának zálogát, hogy csak az ész törvényeit követi.¹ A filozófiának ez az értelmezése, amely a professzionális filozófia önértelemzéseként az utóbbi évszázadokban egyre inkább érvényre jut, nem zárja ki a gondolkodás tárgyai közül Istent, így – ha a „teológián” az Istenről való gondolkodást, de nem feltétlenül a hívő gondolkodást értjük – a „filozófiai teológia” kifejezés nem *contradictio in adiecto*. A filozófiának története során mindig is tárgyai voltak az istenek, illetve Isten, és a velük kapcsolatos kérdéseket a filozófus a maga mindenkori axiómáinak és módszertanának megfelelően válaszolta meg. Ha azonban hitelt adunk a filozófia régóta uralkodó, de a legrégebbi korok gyakorlatában is többé-kevésbé igazolható önértelmezésének, amely szerint a filozófia lényegét tekintve nem hívő gondolkodás (sőt, inkább nemhívő gondolkodás), akkor a filozófiai teológiát is az autonóm filozófia egyik megnyilvánulási formájának kell tekintenünk, amelyik legfőképpen a hittel szemben ragaszkodik az autonómiájához, jóllehet esetenként, különösen a régebbi korokban, azt reméli, hogy belátásairól utólag kimutatható, hogy egybecsengenek a kinyilatkoztatásra épülő teológia tételeivel.

Az így felfogott, tehát az autonóm filozófia módszereivel kidolgozott filozófiai teológia jelentőségét és helyét, lehetőségeit és korlátait csak akkor tudjuk adekvátan mérlegelni, ha – amennyire csak lehet – minden mástól elkülönítve vizsgáljuk, nehogy

¹ E filozófia jegyében írta már Kant is: „ne vitassátok el az észől azt, ami őt e földön a legfőbb jóvá teszi, nevezetesen azt az előjogot, hogy az igazság végső próbaköve lehessen!” (KANT, I.: Tájékozódni a gondolatok között: mit is jelent ez? (Ford. Vidrányi Katalin.) In KANT, I.: *Történetfilozófiai írások*. Ictus, Szeged 1997, 25–39; 39.

a hozzá vegyült idegen elemek határozzák meg a róla alkotott képünket. Ebből a szempontból kevés jobb választás kínálkozik, mint Fichte tanait szemügyre venni, még akkor is, ha úgy tűnik, ezáltal az autonóm filozófiai teológia mint olyan meglehetősen rossz színben tűnik fel. Ha vonatkozó nézeteit nem történeti jelentőségük alapján vagy a tudománytan (így nevezte Fichte az egyetlen lehetséges *valódi* filozófiát, amelyet történetesen éppen ő dolgozott ki) mint rendszer egészének immanens részeként értékeljük, akkor inkább elrettentésül szolgálnak egy olyan filozófiai teológia művelésétől, amely következetes kíván lenni a tekintetben, hogy szigorúan filozófiai, nem pedig kinyilatkoztatáson vagy bármi másan, például érzelmeken alapuló legyen.

Fichte filozófiai teológiája azért oly kevésbé vonzó a hívő számára, mert megalkotója radikális filozófus volt, és a következetessége révén kétségkívül az egyik csúcsteljesítményét nyújtotta az olyan teológiai gondolkodásnak, amely lehetőség szerint kizár magából minden kinyilatkoztatott vagy pusztán hiedelmeken alapuló vallási eszmét. Fichte már egy egészen korai művében (1790) úgy írja le az ideális filozófiai gondolkodást, mint ami anélkül halad egyenesen előre, hogy közben jobbra vagy balra sandítana, vagy azzal foglalkozna, hova is akar kilyukadni.² Később e gondolkodást egy olyan egyeneshez hasonlította, amelyet meghatározott szögben húzunk egy adott pontból (a filozófia alaptételéből) kiindulva. Nem egy másik, elérendő ponthoz húzzuk, hanem csak a szöveget ismerjük, amely az irányát meghatározza. A vonal itt a transzcendentális dedukció lépéseiből áll össze, amelyben egymás után fejtjük ki valami adottnak (egy ténynek) vagy fel-adottnak (valaminek, ami erkölcsileg kötelező) a szükségszerű lehetőségi feltételeit, és mindent bizonyítottnak tekintünk (de csak azt), ami nélkül nem volna lehetséges az, ami van, vagy aminek lennie kell. A vonalhúzás több műben is visszatérő programadó képéből³ a teológiára nézve az következik, hogy minden olyan tartalmi elem hiányozni fog belőle, amely nem igazolható a pusztán észből, hanem például valamilyen történelmi kinyilatkoztatásra épül. Fichte bámulatos következetességgel hajtotta végre ezt a programot, és kompromisszumok nélkül vetett el számos hagyományos és alapvető vallási képzetet, mint például a teremtetés, a bűn vagy a megváltás tanát, sőt egy szubsztanciális, személyes Istent is.⁴

² FICHTE, J. G.: Einige Aphorismen über Religion und Deismus. In Johann Gottlieb FICHTE: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (a továbbiakban: GA, Hrsg.: R. Lauth et al. Frommann-Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt 1962–2012) II, 1, 283–291; 289. A gondolat egyik későbbi felbukkanása: „szükséges, hogy egyedül azt az utat tartsuk szem előtt, amelyet a kritika kijelöl. Ezt kell követni szigorúan, anélkül, hogy valamely lehetséges cél lebegne szemünk előtt.” (FICHTE, J. G.: *Minden kinyilatkoztatás kritikájának kísérlete*. [Ford. Rokay Zoltán – Gáspár Csaba László.] L’Harmattan, Budapest 2003. 14. [GA I, 1, 18])

³ FICHTE, J. G.: Az igazság iránti tiszta vonzalom élenkítéséről és fokozásáról. (Ford. Hankovszky Tamás.) *Tiszatáj* 66 (2013/5) 78–83; 79 (GA I, 3, 85); FICHTE, J. G.: Első bevezetés a tudománytanba, 49 (GA I, 4, 205); FICHTE, J. G.: Az ember rendeltetése. (Ford. Kis János.) In FICHTE: *Válogatott filozófiai írások*. Gondolat, Budapest 1981, 237–411; 349 (GA I, 6, 266).

⁴ Vö. HANKOVSZKY T.: „A filozófus csak Jánossal tud közösséget vállalni.” Fichte a páli és a jánosi kereszténység különbségéről. *Elpis* 10 (2017/2) 87–100; HANKOVSZKY T.: „Sohasem támadhat meghasonlás az ember és az Isten között”. Isten és az ember különbségéről mint a bűn és a megbocsátás Fichte által elutasított közös lehetőségi feltételéről. *Teológia* 54 (2020/1–2) 35–51.

2. A FILOZÓFIAI TEOLÓGIA

A TRANSCENDENTÁLIS FILOZÓFIA HATÁRAIN BELÜL

Fichte magáévá tette a filozófia önértelmezésének egyik klasszikus, már Platón barlang-hasonlatban is feltűnő elemét, amely szerint a filozófia a természetes tudat korrekciója, de legalábbis a berlint megelőző korszakaiban, amelyekre dolgozatomban a továbbiakban szorítkozni fogok, ez semmiképpen nem jelenti azt, hogy ezt a korrekciót a közönséges tudatban vagy a közönséges tudat számára valósítaná meg. A filozófia lényegi eleme a kritika, mégpedig a közönséges és az ennek bázisán lehetséges tudományos tudás kritikája (ezt fejezi ki a „tudománytan” – a tudásról szóló tudomány – elnevezés is), ugyanakkor mint transzcendentális elmélet egy olyan „étert” képez, amelybe – ahogy később Hegel mondta – fel kell emelkedni ahhoz, hogy valaki a filozófiával és a filozófiában „élhessen és éljen”.⁵ A filozófia a közönséges tudatról beszél, de nem beszél a közönséges tudathoz oly módon, hogy cáfolná annak meggyőződéseit vagy új ismereteket nyújtana neki. Aki nem emelkedik fel a filozófia álláspontjára, annak tudomásul kell vennie, hogy „filozófia egyáltalán nem gondolkodik vagy beszél arról, amiről ő gondolkodik és beszél, hogy soha nem mond ellent neki, mert egyáltalán nem beszél hozzá, vele és róla, hogy minden szó, amelyet talán közösen használnak, teljesen más, számára tökéletesen felfoghatatlan értelmet nyer, mihelyt e tudomány varázskörébe kerül.”⁶

Egyfelől a filozófia, másfelől az élet és a közönséges tudat ilyen szétválasztása súlyos következményekkel jár a filozófiai teológiára nézve. Ha a filozófia használja is az „isten” szót, az nem ugyanazt jelenti, mint amit a hívők számára jelent. Így aztán ha egy filozófus egyszer egy sikeres istenérvet alkotna, azzal csak „a filozófusok Istenét” bizonyíthatná, aki vagy ami nemcsak abban az értelemben volna a filozófusok Istene, hogy Ábrahám, Izsák és Jákob Istenének számos vonása hiányozna belőle, hanem abban az értelemben is, hogy *jelentősége* is csak a filozófusok *mint* filozófusok számára lenne.⁷ Ha lehetséges volna Fichte által is elfogadható istenérvet alkotni, akkor az a transzcendentális filozófia *ezoterikus* rendszerének egy bizonyos pontján egy bizonyos funkciót betöltő transzcendentális princípiumra, nem pedig a kereszténység transzcendens Istenére vonatkozna, és az így bizonyított istennek e rendszeren kívül nem volna se jelentése, se jelentősége.

Ha tehát lehetséges olyan, hogy filozófiai teológia, akkor Fichte szerint az igazságai – mivel a valódi filozófia transzcendentális filozófia – más dimenzióhoz tartoznak, és nem vonatkoznak az életre, így a vallási életre sem. Míg a kinyilatkoztatás és a kinyilatkoztatáson alapuló teológia a közönséges tudathoz szól, a valódi filozófiai teológia sem-

⁵ Vö. HEGEL, G. W. F.: *A szellem fenomenológiája*. (Ford. Szemere Samu.) Akadémiai, Budapest 1973, 21. A gondolat bővebb megfogalmazása Hegelnél „Bármilyen is a tudomány magánvalósága szerint, a közvetlen öntudathoz viszonyítva valami fonáknak mutatkozik vele szemben, vagy mivel az öntudat önmaga bizonyosságában találja valóságának elvét, azért a tudomány, minthogy ez az elv magáértvalósága szerint rajta kívül van, a nem-valóság formáját viseli.” (Uo.) A filozófiához való felemelkedést Fichte sokkal könnyebbnek tartotta, mint Hegel. Vö. BAUMANN, P.: *Fichtes Wissenschaftslehre. Probleme ihres Anfangs. Mit einem Kommentar zu § 1 der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“*. Bouvier, Bonn 1974, 104–105.

⁶ FICHTE, J. G.: Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen. GA I, 7, 183–268; 187.

⁷ Fichte szerint persze nem mindenki filozófus, aki annak tartja magát, hiszen a valódi filozófia a tudat transzcendentális metaelmélete, minden más úgynevezett filozófia csak dogmatizmus, és annak a határnak a túloldalán helyezkedik el, ami a valódi filozófiát a közönséges tudattól elválasztja.

mit nem mond neki. Fichte szerint ugyanaz a megfontolás hagyja jóvá a mindennapi élet istenképzetét és vallásosságát, és teszi semmissé az azt megalapozni kívánó filozófiai teológiát, mégpedig az, hogy az élet és a jól felfogott filozófia két külön sort alkot a tudatban.⁸ A vallásokban tisztelt és az „eltévelyedett filozófiákban”⁹ „bizonyított” Isten – éppúgy, mint egy kő vagy egy fa – a köznapit tudat képzei közé tartozik, és egy időbeli sorba rendeződik. A valódi filozófia erre a sorra irányuló *transzcendentális* reflexiók sorozata. Az első sorba tartozó képzeteket vizsgálja, de csak abból a speciális szempontból, hogy hogyan illeszkednek a tiszta ész szükségszerű rendszerébe.¹⁰ Nem foglalkozhat azzal, ami a tudaton kívül esetleg az alapjuk lehet, ezért *semmit* nem mondhat egy transzcendens vagy akár csak tudattranszcendens Istenről, így klasszikus értelmében teista és ateista sem lehet.¹¹ Ha képes is lenne bizonyítani valamilyen isten létét, akkor az az isten nem egy transzcendens létező lenne, mert egyáltalán nem lenne valóságos létező, hanem csak a tudat transzcendentális mélystruktúrájának princípiuma volna. A vallásokban is tisztelt istent csak az eltévelyedett filozófiák próbálják bizonyítani. Már abból is látszik, hogy eltévelyedtek, hogy bizonyításaikkal túl akarnak menni a tudaton, és egy tudat-transzcendens, tőlünk független Istenről beszélnék. Ha a filozófia az, aminek Fichte tartja, a filozófiai teológiának nem sok vallási relevanciája van.

3. A KORAI ÉS A JÉNAI FICHTE FILOZÓFIAI TEOLÓGIÁJA

Annak érdekében, hogy az autonóm filozófiai teológiára vonatkozó álláspontomat egy példával támaszthassam alá, a következőkben szeretném röviden vázolni Fichte filozófiai teológiájának azt a változatát, amelyet a jénai korszak végén az úgynevezett ateizmusvitában képviselt, és amelyet már az iménti megfontolások közben is szem előtt tartottam. Célszerűnek tűnik azonban egy korábbi, kezdetlegesebb változatra is kitérni.¹² (Ám mindkettőből csak az Isten létevel összefüggő részlettel, a szűk értelemben vett természetes teológiával foglalkozom.)

⁸ FICHTE, J. G.: Rückerinnerungen, Antworten, Fragen. GA II,5,103–186; 111–121. Vö. FICHTE, J. G.: Második bevezetés a tudománytanba. (Ford. Endreffy Zoltán.) In FICHTE: *Válogatott filozófiai írások*. Gondolat, Budapest 1981, 53–127; 56–57 (GA I,4,210).

⁹ FICHTE, J. G.: Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung. GA I,5,347–357; 349.

¹⁰ FICHTE, J. G.: Ueber den Grund unseres Glaubens. I,5,348.

¹¹ Vö. FICHTE, J. G.: Rückerinnerungen, Antworten, Fragen. GA II,5,119–120, 130. Fichte „rendelkeztet olyan istenfogalommal, amelyet a vallás szempontjából alapvetőnek tekintett, így álláspontja nem volt agnosztikus vagy ateista; ugyanakkor istenfogalma feltételezte, hogy az istenség kapcsolatban áll az emberrel, így álláspontja nem volt deista; ám mivel kizárta az istenség személyességét, nem volt teista.” (ESTES, Y.: Commentator’s Introduction. J. G. Fichte, Atheismusstreit, Wissenschaftslehre, and Religionslehre. In ESTES, Y. – BOWMAN, C. [eds.]: *J. G. Fichte and the Atheism Dispute [1798–1800]*. Ashgate, Farnham–Burlington 2010, 1–16; 5.)

¹² Létezik *A boldog élet útmutatójában* egy harmadik változat is, amelyre most nem tudok kitérni, de célo-
lom nem is követeli meg, hogy kitérjek rá.

3.1. Kant morális istenértvének problémái és azok korrekciója a korai Fichténél

Mikor Fichte megismerkedett Kant filozófiájával, addigi determinizmusát a szabadság mindent meghatározó hitével váltotta fel. Első könyve, a Kant etikoteológiájához szorosan kapcsolódó *Minden kinyilatkoztatás kritikájának kísérlete* (1792) teológiatörténetileg elsősorban azért jelentős, mert úttörő módon arra vállalkozott, hogy a gyakorlati ész alapelveiből kiindulva rendszeres formában mutassa be, mi lehet, és mi nem lehet a kinyilatkoztatás tartalma. A teológia és a vallásfilozófia „kopernikuszi fordulata” jegyében azt a követelményt állította fel, hogy a kinyilatkoztatás *igazodjon* az eszünkhöz. Ennek megfelelően mindenekelőtt egy a kinyilatkoztatástól független, tisztán az észre támaszkodó érvre volt szüksége, amely bizonyítja egy olyan lény létét, akitől kinyilatkoztatásra lehet számítani. Érdekes kérdés, hogy miközben emlékezetből rekonstruálta Kant úgynevezett morális istenértvét (hiszen könyve megírásának heteiben Kant művei nem álltak rendelkezésére), tudatában volt-e annak, hogy legalább két alapvető változtatást is végrehajtott rajta, méghozzá olyan pontokon, ahol az eredeti érv hibás.¹³ Kant érve nagy vonalakban a következő.

- K.1. A gyakorlati ész a legfőbb jó megvalósítását is előírja *számunkra*.
- K.2. A legfőbb jó a moralitás mellett az annak megfelelő mértékű boldogságot (az érzéki világ egy bizonyos állapotát) is magában foglalja,
- K.3. ennek előidézése viszont nem áll hatalmunkban,
- K.4. Esztelen volna az ész, ha lehetetlent követelne, így aztán, amit kell, azt lehet.
- K.5. Következésképpen a legfőbb jó megvalósítása is lehetséges. (Ez a legfőbb jó posztulátuma.)
- K.6. A legfőbb jó megvalósításának az a lehetőségi feltétele, hogy létezzen Isten, aki a moralitásunknak megfelelő boldogságban részesít minket, ezért el kell fogadnunk, hogy Isten létezik. (Ez Isten létének a posztulátuma.)

Kant értvének egyik problémája az, hogy egyfelől feltételezi, hogy lehetséges *számunkra* a legfőbb jó megvalósítása (hiszen meg kell valósítanunk), másfelől azt is feltételezi, hogy nem lehetséges (hiszen Isten segítségére szorulunk). A korai Fichte úgy döntötte el ezt a kérdést, hogy egyértelműen kijelentette, hogy nem vagyunk képesek megvalósítani a legfőbb jót a maga teljességében, tehát a benne megkövetelt boldogsággal együtt.¹⁴

Kant értvének egy másik problémája, hogy *más* tesz benne eleget a törvénynek, mint *akinek* az szól, mert nem *annak* „lehet”, *akinek* „kell” (vö. K.4). Ezzel viszont esztelennek bizonyul az ész, mivel olyat parancsol *nekiünk* (K.1), amit csak *Isten* tud megvalósítani (K.6). Esztelen észre pedig nem lehet ésszerű istenértvet építeni. A korai Fichte ezt a problémát úgy kezelte, hogy a legfőbb jó ügyét nyíltan átruházta Istenre.¹⁵ Azt állította, hogy a legfőbb jó megvalósítását előíró törvény Istennek szól.¹⁶ Ezáltal Kant konklúziójához jutott jórészt az ő premisszáira támaszkodva, hiszen Fichte is feltételezte, hogy

¹³ Kant értvének részletes elemzését lásd HANKOVSKY T.: Az ész szükségletéből fakadó hit. Kant a hit és az ész viszonyáról. In SZEILER Zs. – BAKOS G. – SÁRKÁNY P. (szerk.): *Hit és ész. Teológiai és filozófiai közelmítések*. L'Harmattan–Sapientia, Budapest 2013, 182–225.

¹⁴ FICHTE: *Minden kinyilatkoztatás kritikájának kísérlete*. 16, 17, 22 (GA I,1,20, 21, 26).

¹⁵ FICHTE: *Minden kinyilatkoztatás kritikájának kísérlete*. 25 (GA I,1,28).

¹⁶ FICHTE: *Minden kinyilatkoztatás kritikájának kísérlete*. 17, 18, 37, 50 (GA I,1,21, 22, 38, 48).

az erkölcsi törvény a világ egy bizonyos állapotának a megvalósítását követeli, és hogy amit kell, azt lehet.

Kant érvenek egy harmadik hibáját a korai Fichte még nem korrigálta, igaz, el sem követte, mert a másik két hiba kiküszöbölése olyan (itt nem tárgyalható)¹⁷ útra terelte az érvet, ahol e harmadik hiba nem léphet fel. Kant nem elégedett meg azzal a kijelentéssel, hogy mivel a legfőbb jót meg kell valósítani, meg is lehet valósítani, vagyis nem állt meg a legfőbb jó posztulátumánál (K.5),¹⁸ jóllehet ez is elég volna ahhoz, hogy racionális döntés legyen akaratumkat az ész törvényének követésére meghatározni.¹⁹ Még csak annál a megállapításnál sem állt meg, hogy a legfőbb jó lehetőségének elfogadásával e lehetőség minden feltételét is el kell fogadnunk, *bármilyen* legyen is az, hanem fel is kutatta e feltételt, sőt posztulálta is. A hiba nem annyira abban állt, hogy elgondolta, mi lehet a feltétel, vagy hogy rosszul gondolta el, hanem abban, hogy *posztulálta* is ezt a feltételt, a szubsztanciális és személyes Istent, jóllehet a „van Isten” tétel nem elégíti ki a posztulátum kanti definícióját, mivel *gyakorlati* szempontból már K.5 is elegendő, Isten létének feltételezése nem függ össze *elválaszthatatlanul* egy gyakorlati törvénnyel.²⁰ Ahhoz, hogy a törvénynek eleget tehessek, elég azt posztulálni, hogy a törvényt teljesíteni lehet (tehát elég a legfőbb jót posztulálni), és semmit nem kell mondani ennek a lehetőségnek a feltételéről.

3.2. AZ ISTEN HELYÉRE LÉPŐ MORÁLIS VILÁGREND FICHTE JÉNAI FILOZÓFIÁJÁBAN

Fichte az ateizmus-vita idején (1798–1800) is a kanti morális istenért egy változatára építette vallásfilozófiáját, de immár annak tudatában, hogy a kantitól különböző érvet alkot. Továbbra is elfogadta, hogy a moralitás a világ bizonyos állapotának megvalósítását követeli (K.2), és azt is, hogy amit kell, azt lehet (K.4). Elsősorban azért távolodott el mégis a *Kinyilatkoztatáskritika* álláspontjától, mert másfajta megoldást talált Kant érvének imént bemutatott *első* hibájára. Láttuk, hogy Kant két egymásnak ellentmondó tétele közül, tehát hogy nem tudjuk megvalósítani a világban, amit a gyakorlati ész előír, és hogy meg tudjuk valósítani, a korai Fichte csak az *első*t fogadta el. A jénai Fichte viszont, jóllehet fenntartotta, hogy az erkölcsi törvény parancsának végrehajtása szinte kilátástalanul nehéz számunkra, határozottan a végrehajthatósága mellett foglalt állást. Ezzel Kanthoz hasonlóan mind a moralitás parancsát, mind a megvalósítás előtt tornyosuló nehézségek tapasztalatát érvényre juttatta, de anélkül, hogy Kant *első* hibájának megfelelően ellentmondó tételek elfogadásával tette volna tönkre a gondolatmenetét.

Nem követte el azt a visszaélést sem, amelyet az imént Kant *második* hibájaként azonosítottam, vagyis, hogy a „kell, tehát lehet” sémában más szubjektummal szemben

¹⁷ Fichte gondolatmenetének elemzését lásd HANKOVSZKY T.: Das Postulat vom Dasein Gottes in der Offenbarungsschrift. *Fichte-Studien* 50 (2021) 174–188.

¹⁸ Kant szerint a legfőbb jó lehetősége is egy posztulátum! Vö. KANT, I.: *A gyakorlati ész kritikája*. (Ford. Papp Zoltán.) Ictus, Szeged 1998, 148, 150.

¹⁹ Az a tapasztalat, amely a K.3 tételben fejeződik ki, ellentmondani látszik ugyan az ész *a priori* törvényhozásának (K.1), de K.5 posztulátumnak éppen az a feladata, hogy feloldja ezt az ellentmondást.

²⁰ Posztulátumon „olyan elméleti, de e nivoltában nem bizonyítható tételt értek, amely elválaszthatatlanul csatlakozik egy *a priori* feltétlenül érvényes gyakorlati törvényhez.” (KANT, I.: *A gyakorlati ész kritikája*, 146.)

állította volna fel a „kell” követelményét, mint amelyik számára a teljesítés lehetséges volt, hanem a szabadság sziklaszilárd hitétől indítva feltételezte, hogy „nekem kell, tehát nekem lehet”.²¹ Ha pedig meg tudom tenni, amit az erkölcsi törvény előír, akkor nincs többé szükség arra az állításra, hogy a törvény valójában nem is nekem, hanem Istennek parancsol, ami a *Kinyilatkoztatáskritika* megoldása volt.

Mi a helyzet Kant *harmadik* hibájával? Ha nemcsak a noumenális világ polgáraként vagyok szabad, hanem az érzéki világban is, ha nemcsak akarhatom, amit a törvény előír, hanem meg is tudom valósítani, akkor nincs már szükségem külső segítségére, és Isten akár eliminálható is a morális istenérvből. Ez azonban csak lehetőség. Az első két hiba újfajta kiküszöbölése révén ugyanis Fichte gondolatmenete ismét annyira közel került Kantéhoz, hogy a harmadik hiba újra reprodukálhatóvá vált. Újra feltehetővé vált a kérdés, hogy mi a lehetőségi feltétele annak, hogy meg tudjuk tenni, amit meg kell tennünk, és Kant nyomán csábító ezt a feltételt Istennel azonosítani és posztulálni. Ez a lépés továbbra is azért volna hiba a moralitásra hivatkozó kontextusban, mert ahhoz, hogy elkezdjem teljesíteni a kötelességemet, elég a legfőbb jó posztulátuma, elég abban biztosnak lennem, hogy nem valami lehetetlenre törekszem, és egyáltalán nem kell még csak belegondolnom sem abba, hogy *miért* nem lehetetlen.

Fichte nem teszi fel ezt a kérdést. Talán azért sem, mert nem akar eljutni Istenhez, egy tőlünk különböző morális ágenshez, aki helyettünk teszi meg, amit nekünk kellene, ami által kevésbé lennénk morálisan tökéletesek, mint ha mi magunk tennénk meg. De legfőképp azért nem teszi fel a kérdést, mert a „kell”-hez tartozó „lehet” számára éppoly feltétlen, mint az erkölcsi törvény követelése, a „kell”. Ha az ész nem esztelen (nem ellentmondásos), ugyanakkor egy feltétlen „kell” fakad belőle, akkor a kötelesség-teljesítés is feltétlenül lehetséges. Az ésszel csak akkor fér össze egy feltétlen „kell”, ha a kötelességet egy olyan világban kell teljesíteni, amelynek (szintén az ésből fakadó) rendje morális rend, vagyis kompatibilis a morális törvénnyel. Az ateizmus-vita emblematikus kifejezése, a „morális világrend”, tulajdonképpen a kell-tehát-lehet-összefüggést, a „kell”-hez *analitikusan* tartozó „lehet”-et jelenti.

Nemcsak a „kell” és a hozzá tartozó „lehet” feltétlen, hanem a morális világrend is, és mint ilyen egyáltalán nem alapozható meg. A morális világrendtől mint megalapozottól annak állítólagos alapjára, Istenre való következtetést Fichte szerint „csak egy önmagát félreértő filozófia [hajtja végre]. Talán bizony esetleges volna ez a rend, amely létezhetne is, meg nem is, *olyan* is lehetne, mint amilyen, meg másmilyen is? Vagy mi másért kell egy alapra visszavezetve magyarázatot adnotok a létezésére és milyenségére, és mi másért kell a benne való hitet azzal igazolnotok, hogy felmutatjátok ezt az alapot?”²² A kötelesség teljesítésének végső lehetőségi feltétele a morális világrend (az ésszerű rend, az ész rendje), és ennél – magánál az észnél – nem lehet magasabbra emelkedni a transzcendentális princípiumok sorában. A morális világrendnek e hierarchiában elfoglalt helye alapján jelenti ki Fichte: „az eleven, aktív morális rend maga az Isten. Nincs szükségünk más Istenre, és nem tudunk más Istent felfogni”.²³ Sőt, „Isten” helyett, amikor csak teheti, Fichte szívesebben mond „istenit”, hogy kifejezésre juttassa, nem egy különös szubsztanciáról, nem egy személyről van szó, akit saját képünkre és hasonlatosságunkra

²¹ Vö. FICHTE, J. G.: Ueber den Grund unseres Glaubens. I,5,353.

²² FICHTE, J. G.: Ueber den Grund unseres Glaubens. I,5,354.

²³ Uo.

gondolunk el, hanem egy személytelen rendről, a „kell” és a „lehet” szükségszerű összefüggéséről – az ész konzisztenciájáról és koherenciájáról.

4. ÁLTALÁNOS KÖVETKEZTETÉSEK A FILOZÓFIAI TEOLÓGIÁRA NÉZVE

Kant még a klasszikus istenérvek helyére állította a morális istenérvet. Fichténél viszont *istenérvként* már ez a gondolati konstrukció sem működik. Ő még a lehetőségét is elutasította annak, hogy Isten létét filozófiai érvekkel bizonyítsuk, és így kikényszerítsük vagy megerősítsük az Istenbe vetett hitet. Szerinte a filozófia semmit nem hozhat létre a közönséges tudatban, egyedül arra vállalkozhat, hogy transzcendentális magyarázatot adjon annak tényeire, köztük az istenhitre.²⁴ Így a hívő mint hívő semmit nem nyer Fichte filozófiai teológiájával. Az isteni, amelyhez a hit magyarázata során Fichte eljut, nem hasonlít a vallásokban tisztelt istenekhez, nem létezik se a világban, se azon túl, mert nem több mint az ész transzcendentális struktúrájának egy mozzanata.²⁵ Ennyit tud mondani Fichténél az autonóm filozófia, amely anélkül megy előre a maga útján, hogy közben jobbra vagy balra sandítana, amely pusztán az ész elveire támaszkodik, és nem kíván dialógusba lépni se a kinyilatkoztatással, se a hívők hitével.

Úgy gondolom, a hívő akkor sem járna sokkal jobban, ha hite reflexiójához nem Fichte, hanem az autonóm filozófiai teológia más képviselőihez fordulna segítségért, mivel a filozófia autonómiájának eszménye, ha következetesen érvényre jut, másoknál is hasonló eredményre vezet. A jénai Fichte esete nem azért érdemel figyelmet, mert rendkívüli, hanem azért, mert nála különösen jól látható az a viszony, amely a többé-kevésbé következetes filozófiai teológia és a kinyilatkoztatáson alapuló teológia között lenni szokott. Fichte példája csak annyiban speciális, hogy sajátos filozófiafelfogása miatt nála más szerzőkhöz képest radikálisabb és ezért világosabb (sőt reflektált) is a filozófusok Istene és a hívők Istene közötti különbség. Fichte ügyel arra, hogy még a látszatát és a reményét is eloszlassa annak, hogy az egyik megfeleltethető volna a másiknak.

A filozófiai teológiára mint olyanra nézve az ő példájából adódó negatív következtetéseket abból a tényből kiindulva sem utasíthatjuk el, hogy a legtöbben tudni vélik, hogy filozófiája régóta meghaladott, sőt mindig is téves volt. Ez a filozófia ugyanis nem jobb, és nem rosszabb, mint a többi, amelyik a maga idejében a kor színvonalán állt, sőt, kora csúcsteljesítményei közé tartozott.²⁶ Feltételezem például, hogy a ma divatos elméleteket – ha egyáltalán emlékezni fognak rájuk – újabb kétszáz év elteltével éppúgy fenntartásokkal fogják kezelni, mint ahogy mi fenntartásokkal kezeljük Fichte filozófiáját. Nem azt szeretném ezzel mondani, hogy már az egymással vitázó szinkrón vagy diakrón elméletek szembenállásának tényéből is negatív következtetéseket kellene levonni a filozófia és így a filozófiai teológia igazságigényével kapcsolatban. Inkább azt, hogy legyen bár mégoly kanonikus és meggyőző egy filozófia, amennyiben Fichte filozófiájához hasonlóan komolyan veszi az autonómiáját, amennyiben nem sandít se jobbra, se balra, és nem kíván a kinyilatkoztatás vagy a hit Istenéhez kilyukadni – nem is oda fog kilyukadni. Az az Isten, amelyet az autonóm filozófia bizonyít, mindig a *filozófia*

²⁴ FICHTE, J. G.: Ueber den Grund unseres Glaubens. I,5,348.

²⁵ Legfeljebb poliszémiáról van szó, amennyiben az isteni és az Isten azonos funkcióval bírnak.

²⁶ Vö. ROHS, P.: *Johann Gottlieb Fichte*. Beck, München 1991, 121.

belügye és függvénye. Annak a filozófiának a lenyomatát viseli magán, amelyhez tartozik, amelynek problémahorizontjába illeszkedik, és amelyik jelentéssel ruházza fel.

Amióta a filozófus nem próbál *sub specie aeternitatis* filozofálni,²⁷ hanem Kant nyomán merészen „emberi álláspontra”²⁸ helyezkedik, és mióta szaporodnak az arra utaló jelek, hogy ez az álláspont nem egységes, amióta a filozófia a maga önképe szerint is nemcsak plurális, hanem pluralista is, azóta nem bízhatunk benne, hogy egyik vagy másik filozófus istenfogalmának alapvetően több köze lesz a kinyilatkoztatás Istenéhez, mint Fichténél az isteninek volt. Amióta tudomásul kell vennünk – tehát, hogy egy többé-kevésbé önkényes dátumot mondjak, Hegel halála, 1831 óta –, hogy nincs olyan, hogy *a* filozófia, amely még ha tévedések, belső viták, cáfolatok és kiátkozások útján is, de töretlenül halad az igazság felé, hanem csak filozófiák vannak, amelyek mintha nem is ugyanazon a projekten dolgoznának, és amelyek módszertani és tematikus elkülönülése ma már teljesen legitimnek számít, és amelyek között igazságot tenni, amelyeket közös nevezőre hozni, vagy amelyek eredményeit egyetlen elméletbe integrálni naiv óhaj csupán – azóta hatványozottan merül fel a következő kérdés. Miért is jutna közelebb Istenhez az autonóm filozófiai teológia, mint bármelyik pogány vallás? Miért remélhetnénk, hogy az egyik partikuláris emberi képességre támaszkodva – amelyet a racionalitás túlhajtott eszményének jegyében a többi fölé emelünk, továbbá az autonóm filozófiai teológia műfaji követelményéből adódóan módszeresen süketté teszünk a kinyilatkoztatásra – helyesebb álláspontra jutunk az istenkérdésben, mint ha az emberi érzelmekben, vágyakban, egzisztenciális szorongásban, a természeti erők tisztelésében, sejtésekben és megérzésekben, évszázadok gyakorlati bölcsességen gyökerező spekulációkra hallgatunk?

Ugyanakkor, ha hisszük, hogy egy Isten van, akkor nemcsak amellet szólnak érvek, hogy a nem keresztény vallásokban is őt tisztelik, hanem amellet is, hogy – még ha homályosan és részlegesen is – e vallások követői ismerik is azt, akit tisztelnek. E belátásból kiindulva azonban megfordítva is felvethető az iménti kérdés. Miért jutna közelebb valamelyik nem keresztény vallás Istenhez, mint az autonóm filozófiai teológia? Élhetünk azzal az optimista feltételezéssel, hogy a filozófiai teológia a maga *konstrukciói* révén igenis Istennek vagy az Isten-ember viszonynak bizonyos aspektusait *rekonstruálja*, más szóval, még ha homályosan és részlegesen is, de valamiképpen Istent ismeri meg.

Am a legtöbb, amit remélhetünk, hogy az a hely és az a funkció, amely egy autonóm filozófus gondolati építményében Istennek jut, *többé-kevésbé analóg* azzal a hellyel és funkcióval, amelyet Isten a hit rendszerében betölt. Aki ennél többet akar, annak szüksége volna egy érvre, amely alátámasztaná, hogy nemcsak részleges analógia (netán véletlen egybeesés), hanem pontról-pontra való megfelelés vagy lényegi azonosság is van aközött a két istenkép között, amelyet két különböző úton nyerünk: amelyet tehát a (bűnbeeséskor elhomályosult) véges emberi ész alkot, és amelyet a hit szerint Isten maga ad önmagáról. Ez az érv valószínűleg visszatérne Spinoza „*sub specie aeternitatis*” tételéhez, amely szerint az „ész természetéhez tartozik, hogy a dolgokat valamiképp az örökkévalóság [és talán hozzátehetjük: az Örökkévaló] szemszögéből fogja föl.”²⁹ Csak-hogy a filozófia főárama már jó ideje nem ilyen természetű észszel számol, mert egy ilyen „szemszög” érvényesítése nehezen fér össze a filozófia autonómiájával.

²⁷ Vö. BENEDICTUS DE SPINOZA: *Etika*. (Ford. Szemere Samu és Boros Gábor.) Osiris, Budapest 1997, 144.

²⁸ Vö. KANT, I.: *A tiszta ész kritikája*. (Ford. Kis János.) Atlantisz, Budapest 2004, 82 (B 42).

²⁹ SPINOZA: *Etika*, 144.

Mindebből az a konklúzió látszik következni, hogy a filozófia – amennyiben nem elégszik meg azzal, hogy pusztán fogalmainkat tisztázza, tételeink implikációit bontsa ki, hanem szubsztantív tételeket akar felállítani – akkor lehet igazán hasznos a hit szempontjából, ha lemond az autonómiájáról. A kinyilatkoztatástól és a hittapasztalattól elvonatkoztató autonóm filozófia eredményei utólag bajosan egyesíthetők a hittartalmakkal,³⁰ különösen, ha a hit is autonóm módon, a filozófia segítségével nélkül jutott a tartalmakhoz. A filozófiai és a kinyilatkoztatáson alapuló teológia egymásra vannak utalva, folyton egymásra kell „sandítaniuk”, ha adekvát módon kívánnak beszélni Istenről. Ha a filozófia szubjektív elve az ész, a kinyilatkoztatáson alapuló teológiáé pedig a hit, akkor Szent II. János Pál találó aforizmája szerint úgy vannak egymásra utalva, ahogyan az elveik: „A hit és az ész két szárny, melyekkel az emberi szellem fölemelkedik az igazság szemlélésére.”³¹ Ha viszont a filozófia lemond arról, hogy pusztán az ész (a „puszta ész”³²) szavát kövesse,³³ és rászánja magát, hogy egy teljesebb igazság elérése érdekében integrálja magába az ember más képességeit is, sőt, ha kifejezetten hívő vagy elkötelezett gondolkodásként definiálja újra magát, akkor a belőle kibontakozó filozófiai teológia természetes egységben, de legalábbis termékeny dialógusban lehet azzal a kinyilatkoztatásra alapozott teológiával, amely tanrendszere kiépítése során maga is kellő befolyást enged az ész elveinek.

IRODALOM

- GA – Johann Gottlieb FICHTE: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Hrsg.: Reinhard Lauth et al. Frommann-Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt 1962–2012.
- AQUINÓI SZENT TAMÁS: *Summa Theologiae – A teológia foglaltata*. (Ford. Tudós-Takács János.) Első rész. [H. n.], Telosz, 1994.
- BAUMANN, Peter: *Fichtes Wissenschaftslehre. Probleme ihres Anfangs. Mit einem Kommentar zu § 1 der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“*. Bouvier, Bonn 1974.
- ESTES, Yolanda: Commentator's Introduction. J. G. Fichte, Atheismusstreit, Wissenschaftslehre, and Religionslehre. In Yolanda ESTES – Curtis BOWMAN (eds.): *J. G. Fichte and the Atheism Dispute (1798–1800)*. Ashgate, Farnham–Burlington 2010, 1–16.

³⁰ Még Szent Tamásnál is találunk erre példát, aki az „öt út” istenérvei végén, mikor levezet egy különös és különleges entitást, rendre kijelenti, hogy „és ezt érti mindenki Istenen” (AQUINÓI SZENT TAMÁS: *Summa Theologiae – A teológia foglaltata*. Első rész. (Ford. Tudós-Takács János.) [H. n.], Telosz, 1994. 79). Csakhogy nagyon kevesen értik „ezt” Istenen, például nagyon kevesen tekintik őt „mozgatatlan mozgatonak”. Hiszen amihez a mozgásból vett istenérv eljut, az a „filozófusok Istene”, aki nemcsak ma, de a középkorban is ismeretlen volt a legtöbb hívő számára. Arisztotelész autonóm filozófiája ilyen könnyen – a „mindenki ezt érti Istenen” fordulatát – nem keresztelhető meg.

³¹ Vö. II. JÁNOS PÁL PÁPA: *Fides et Ratio*. (Ford. Diós István.) Szent István Társulat, Budapest 1999, 9.

³² Úgy vélem, hogy amikor az I. Vatikáni Zsinat kimondta, hogy Isten „az emberi ész természetes világosságával biztosan megismerhető” (DS 3004), akkor nem a (kanti) „puszta észre” (vö. DS 3000) és annak teljesítőképességére gondolt, hanem egy olyan észre, amely – még ha nélkülözi is a természetfeletti kinyilatkoztatást – a végtelenre nyitott ember képességeinek hálózatába integrálva, azoknak a fényét is magába gyűjtve működik.

³³ Vagyis ha elutasítja a felvilágosodás elvét, amely szerint „nem egy állítólagos rejtett igazságérzék, nem a hitnek nevezett szertelen szemlélet, amelyre a tradíció vagy kinyilatkoztatás az ész hozzájárulása nélkül is ráoltható, hanem pusztán az ész [...], pusztán az ember saját tiszta esze az, amely szerint tájékozódniunk kell.” (KANT, I.: Tájékozódni a gondolatok között: mit is jelent ez?, 26.)

- FICHTE, Johann Gottlieb: Első bevezetés a tudománytanba. 49 (GA I,4,205).
- FICHTE, Johann Gottlieb: Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung. GA I,5,347–357.
- FICHTE, Johann Gottlieb: Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen. GA I,7,183–268.
- FICHTE, Johann Gottlieb: Einige Aphorismen über Religion und Deismus. GA II,1,283–291.
- FICHTE, Johann Gottlieb: Rückerinnerungen, Antworten, Fragen. GA II,5,103–186.
- FICHTE: Az ember rendeltetése. (Ford. Kis János) In FICHTE: *Válogatott filozófiai írások*. Gondolat, Budapest 1981, 237–411.
- FICHTE, Johann Gottlieb: Második bevezetés a tudománytanba. (Ford. Endreffy Zoltán.) In FICHTE: *Válogatott filozófiai írások*. Gondolat, Budapest 1981, 53–127.
- FICHTE, Johann Gottlieb: *Minden kinyilatkoztatás kritikájának kísérlete*. (Ford. Rokay Zoltán – Gáspár Csaba László.) L'Harmattan, Budapest 2003.
- FICHTE, Johann Gottlieb: Az igazság iránti tiszta vonzalom élenkítéséről és fokozásáról. (Ford. Hankovszky Tamás.) *Tiszatáj* 66 (2013/5) 78–83.
- HANKOVSKY Tamás: Az ész szükségletéből fakadó hit. Kant a hit és az ész viszonyáról. In SZEILER Zsolt – BAKOS Gergely – SÁRKÁNY Péter (szerk.): *Hit és ész. Teológiai és filozófiai közelítések*. L'Harmattan–Sapientia, Budapest 2013, 182–225.
- HANKOVSKY Tamás: „A filozófus csak Jánossal tud közösséget vállalni.” Fichte a páli és a jánosi kereszténység különbségéről. *Elpis* 10 (2017/2) 87–100.
- HANKOVSKY Tamás: „Sohasem támadhat meghasonlás az ember és az Isten között”. Isten és az ember különbségéről mint a bűn és a megbocsátás Fichte által elutasított közös lehetőségi feltételéről. *Teológia* 54 (2020/1–2) 35–51.
- HANKOVSKY Tamás: Das Postulat vom Dasein Gottes in der Offenbarungsschrift. *Fichte-Studien* 50 (2021) 174–188.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *A szellem fenomenológiája*. (Ford. Szemere Samu.) Akadémiai, Budapest 1973.
- JÁNOS PÁL II., PÁPA: *Fides et Ratio* kezdetű enciklikája a Katolikus Egyház püspökeihez „A hit és az ész kapcsolatának természetéről”. (Ford. Diós István.) Szent István Társulat, Budapest 1999.
- KANT, Immanuel: Tájékozódni a gondolatok között: mit is jelent ez? (Ford. Vidrányi Katalin.) In KANT: *Történetfilozófiai írások*. Ictus, Szeged 1997, 25–39.
- KANT, Immanuel: *A gyakorlati ész kritikája*. (Ford. Papp Zoltán.) Ictus, Szeged 1998.
- KANT, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. (Ford. Kis János.) Atlantisz, Budapest 2004.
- ROHS, Peter: *Johann Gottlieb Fichte*. Beck, München 1991.
- SPINOZA, Benedictus de: *Etika*. (Ford. Szemere Samu, Boros Gábor.) Osiris, Budapest 1997.

Civilizáció és/vagy kultúra – katolikus szemmel*

1. BEVEZETÉS – CIVILIZÁCIÓNK ÉS/VAGY KULTÚRÁNK AKTUÁLIS ÁLLAPOTA

Mi, emberek nem vagyunk bezárva egy a biológiai evolúció törvényei szabta birodalomba, hanem szellemi természetünknek megfelelően alkotói is vagyunk az ún. kulturális evolúciónak, tehát nemcsak környezetünk, de világunk is van. De mi is lenne ez a világ, amit civilizációnak és kultúrának egyaránt nevezhetünk?

Az etimológiai elemzés szerint a „civilizáció a civis-ből származik, a városi együttlétből s védelemből; a kultúra ellenben az agri cultura-ban gyökerezik, tehát a növények nevelésében és tenyésztésében. A civilizáció falakat épít és védelmez, a kultúra nevel és ápol; a civilizáció szelídít, a kultúra ösztönöz és fölfelé visz; a civilizáció fékez és visszatart, a kultúra alkot és tenyészt; a civilizáció koncentráls társadalmilag egyformává tesz, a kultúra egyénileg differenciál és emel; a civilizáció kívülről, mechanikusan szabályoz, a kultúra belülről, organikusan fejleszt, belső sajátosságokból alakul ki. Innen van, hogy a szellemnek, a szívnek beszélhetünk kultúrájáról (mint Cicero: cultura animi), de nem a civilizációjáról. (...) A civilizáció és kultúra szavakat mégis mint szinonimákat használjuk, mert egymást kiegészítik. A civilizáció megszelídíti s szabályozza az embereket, a kultúra viszont a belső szabadságot táplálja és neveli. A kultúra klasszikus népe a görög, a civilizációé a római”¹.

E rövid Kornis Gyulától vett idézet alapján az lenne az ideális civilizáció és kultúra, amelyik szerves módon egyesíteni tudná a görög és a római mintát.

De milyennek látjuk azt a civilizációt és/vagy kultúrát, amelyben élünk? Meglehetősen borúlátóak a ma e témakörben írott munkák. Íme, csak néhány cím ad hoc felsorolva: Peeters, M.: *Kulturális kihalás*; Huntington, S.: *A civilizációk összecsapása*; Spengler, O.: *A Nyugat alkonya*; Daimond, J.: *Összeomlás. Tanulmányok a társadalmak továbbéléséhez*; Krekó, P.: *Tömegparanoia*; Han, B-Ch.: *A kiegészítő társadalma*; Lasch, Ch.: *Az önimádat társa-*

* A Pázmány Péter Katolikus Egyetemen 2023. október 11.-én a Pázmány Napi Ünnepeken elmondott rektori székfoglaló előadás szerkesztett változata, mely a Szent II. János Pápa Kutatóközpont Teremtésvédelmi Kutatóintézetében, a *Fenntarthatóság, állóképesség – az éghajlatváltozás és az ahhoz való alkalmazkodás kihívásai* projekt keretében készült.

¹ Vö. KORNIS Gy.: A háborús filozófia. *Athenaeum* (1916) 107.

dalma; Drábik, J.: *Tudatmódosítás. Az agy megerőszakolása*; Mező, G.: *A kultúra megszállása*; Uő: *Ellopni a lelket, megtörni a testet*; Békés, M.: *Kulturális hadviselés. A kulturális hatalom elmélete és gyakorlata*; Paládi, Zs.: *Az elárult civilizáció*; Horváth, B.: *A beteg bolygó*; Gad Saad: *A parazita elme*; Puppink, G.: *Embertelen jogok*.

Mindebből úgy tűnik, hogy valami nagyon nincs rendben. S miért? Azért, mert ádáz verseny, háború, kultúrharc folyik a hatalomért, a javakért, mely pusztítja a környezetet, a társadalmat és magát az embert is. Mintha az ember értéktagadó hajlamai romboló eszmékben és azok könyörtelen érvényesítésében öltenének testet. A régi jelszó mintájára azt is állíthatnánk, hogy 'világ imperialistái egyesüljete!' A gazdasági, a politikai, a katonai, a technikai-technológiai és a kulturális fölény minden mást maga alá temet, mindent rabigájába kényszerít.

E kíméletlen versenynek – Christian Felber nyomán – tíz negatív következményét, vagy ahogy ő nevezi hibáját, állapíthatjuk meg: 1. A hatalom koncentrációja és visszaélés a hatalommal. 2. A verseny kiiktatása és kartellek létrehozása. 3. A telephelyek versenye. 4. A nem hatékony árképzés. 5. A társadalmi polarizáltság és félelem. 6. Az alapvető szükségletek kielégítetlensége és az éhínség fennmaradása. 7. Az ökológiai rombolás. 8. Az értelem elvesztése. 9. Értékpusztulás. 10. A demokrácia kiiktatása.²

Az a vízió is ébredhet bennünk mindennek láttán és fájdalmas tapasztalatán, hogy „az emberiesült gépek és elgépiesedett emberek által benépesített jövő maga alá temetheti az értékeket, megvalósítva és kiteljesítve a totális ellenőrzés, a hatalmat önmagáért akaró hatalom” érdekérvényesítését.³

Láthatjuk az érzelmi életnek, a vallási és az erkölcsi tudatnak a sorvadását és szándékos sorvasztását mind az egyéni, mind pedig a társadalmi életben.⁴ Tapasztaljuk az ún. technikai én uralta világ kíméletlenségét, sivárságát,⁵ elszörnyedhetünk az ember elveszettségétől, elidegenedettségétől.⁶ A technikai én egyéni és intézményes zsarnokságának keserű gyümölcse a személytelen világ, ahol épp az emberben legértékesebb, a személyes méltóság szenved és pedig azért, mert szerepet kell mindenütt játszania, így nem lehet valódi önmaga. Márpedig „a személy az eredeti teremtes, a szereplő pedig a megszokás, a gépiesség. A létezés egyhangúsága, az emberek összezsúfolása milliók számára szabványéletet teremt. (...) Az ember már csak egy fogaskerek a termelés gépezetében, egy szerszám, egy eszköz. Csak az számít, hogy mit csinál, és nem az, hogy mit gondol vagy mit érez. Gondolatait és érzéseit is egyébként sablon szerint alakítja a reklám, a sajtó, a mozi, a rádió. (...) Persze ezért nem csak a civilizáció a felelős. (...) A gépesítés mindenütt felüti a fejét, és megkérdőjelezi a civilizáció emberközpontúságát. (...) A gép minden szórakoztató- vagy munkahelyre rányomja a személytelenség bélyegét”.⁷

² Vö. FELBER, Ch.: *A közjó gazdasága. Egy fenntartható gazdasági modell*. Budapest 2020, 24–28.

³ Vö. CSEPELI Gy.: *Értékek ébresztése*. Kőszeg 2023, 83.

⁴ Ennek a mindent felforgató forradalomnak a részleteit lásd PEETERS, A. M.: *Az új, globális etika. Az Egyház előtt álló feladatok*. Budapest 2019. PEETERS, A. M.: *Kulturális kihalás*. Budapest 2022.

⁵ Vö. DÉKÁNY I.: Az emberi jellem alapformái. *Athenaeum* 18 (1932) 15 és 47.; DÉKÁNY I.: Az értéktelt én karakterológiájának problematikája. *Athenaeum* 18 (1932) 190.

⁶ Vö. REISINGER J.: *Ki nekünk Jézus Krisztus?* Budakalász 2019, 19–28.

⁷ Vö. TOURNIER, P.: *Személy és szerep*. Budapest 2017, 38–40.

A hatalom bűvöletében nemcsak az egyének, cégek, hanem az államok is élhetnek, s ennek következménye a gátjait vesztett állam, ami „a szuverenitás paravánja mögé bújva a maffiaszervezetek logikája szerint szerveződik, miközben konszenzuális értékeket hangoztat”.⁸ Ilyen körülmények között „a hatalom erősebb, mint a jog, pontosabban az a jog, amit a hatalom jogként fogadhat el”.⁹

Röviden egy olyan ember teremtette – diszrupció uralta¹⁰ – világban kényszerülünk élni, ahol algoritmusok uralkodnak, erősödik a dehumanizáció (emberi interakció nélkül töltünk egyre több időt), a pszichésen sérült munkavállalók száma növekszik, s közben a bizalom leépül, a mesterséges intelligencia egyre több funkciót vesz át, s ezáltal az emberi létértelem kérdése minden korábbinál erősebben ébred, illetve e problémák csillapítására humánszakértők tömegére lenne igény.¹¹

Meglátásunk szerint ezek hát a trendek, egyén és társadalom életében egyaránt.

2. A CIVILIZÁCIÓ ÉS A KULTÚRA FOGALMA

A kultúra fogalma alapvetően hármas egy dolgot jelent: „Először jelenti az értékek, eszmények rendszerét (a kultúra statikus fogalma). Másodszor ezen értékek megvalósítására irányuló tevékenységet: tudományos gondolkodást, művészi alkotómunkát, erkölcsi cselekvést, vallásos kultuszt, jogalkotást stb. (a kultúra dinamikus fogalma, melynek szubjektív jellege van: művelődés). Harmadszor jelenti e tevékenység történeti eredményét: egy-egy kor tudományát, művészi alkotásait, erkölcsét, jogát, vallását, technikáját, államrendjét stb. (a kultúra objektív, történeti fogalma: műveltség)”.¹²

A kultúráknak tehát vallott és érvényesített értékrendjüknek megfelelően van sajátos alkatuk, melyet a bennük ható uralkodó világnézetük és/vagy vallásuk határoz meg. „A kultúra alkatában az értékek egy-egy faja gyakran erősebb hangsúlyra tesz szert s az egész kultúrának egységes alapszint kölcsönöz, belsőleg áthatja és mindeniütt megeleveníti. A középkorban ilyen alapérték, a vallásos érték: ez adja meg az erkölcsnek, művészetnek, tudománynak, filozófiának, állami, jogi és gazdasági életnek egységes arculatát. A renaissance centrális értéke a szépség: ennek a kultúrának minden ágát elsősorban a klasszikus világ esztétikai értékfelfogása itatja át. A felvilágosodási kor szelleméhez a

⁸ Vö. CSEPELI Gy.: *Értékek ébresztése*, 57.

⁹ Uo. 58–59.

¹⁰ Ez a diszrupció immár egész világunkat érinti, mely „sokféleképpen nyilvánulhat meg. Egyrészt jelentheti egy rendszer, folyamat vagy esemény akadályozását abban, hogy az a szokásos vagy elvárt módon működjön. (...) Az üzleti életben a diszrupció azokat a cselekvéseket jelenti, amelyek – új módszerek vagy technológiák bevezetésével – teljesen megváltoztatják egy iparág vagy piac működését. A világunkat uraló diszrupcióknak sokféle megjelenési formája van. A mesterséges intelligencia által előidézett technológiai előrelépések és a digitális átalakulás mutatják azokat a változásokat, amelyek ma már oly módon hatnak az életünkre, amit még röviddel ezelőtt sem tudtunk elképzelni. De ez még nem minden. Napjaink közbeszédének legfőbb témája bolygónk fenntarthatósága. (...) Ökológiai szempontból fordulóponthoz érkeztünk; talán úgy is fogalmazhatunk, hogy olyan korba léptünk, amikor alapjaiban kérdőjelezzük meg mind emberi létezésünk mibenlétét, mind az egymással folytatott interakcióink lehetőségait. A magánszféra és az egyén védelme visszafordíthatatlan károkat szenvedett a közösségi média előrenyomulása és a populista érzelmek világszerte tapasztalható erősödése miatt. Ezek is a diszrupció részét alkotják”. Vö. JENKINS, M.: *Humánszakértők. Altruizmus, együttérzés és empátia a munkahelyen*. Budapest 2023, 21–22.

¹¹ Vö. JENKINS, M.: *Humánszakértők. Altruizmus, együttérzés és empátia a munkahelyen*, 21–37.

¹² Vö. KORNIS Gy.: A kultúra válsága. In KORNIS Gy.: *Neveléstörténet és szellemi történet*. Budapest 1934, 168.

kulcs, amely megnyitja a kultúra épületének valamennyi zárát, az ész autonómiájába s megváltó erejébe vetett feltétlen hit: az ésszerűség, mint legfőbb érték racionalista vallást (deizmus), tisztán észből fakadó erkölcsöt, állam- és jogrendszert (természeti jog) követel, minden tudomány elé a matematikát, ennek logikai evidenciáját állítja modellül és a középkori dómok sejtelmes hangulatával szakítva, a művészetben is az észhez legjobban illő barokk-világosságot avatja esztétikai hittétellé. Korunkban viszont az értékrendszer piramisának csúcsára mindjobban a gazdasági-technikai érték kerül: a mai társadalom értékelfogásában, a kultúra valamennyi területén, a gazdasági-technikai érték adja meg az alaphangot, a kultúra fenéig előekonomizálódik (panökonómizmus).¹³

Láthatjuk és beláthatjuk, hogy „ha a kultúra értékei közül egyik a többi rovására túlfajlik, megáll a kultúra szerves és egységes fejlődése: hiperkultúra támad, de ez már a hanyatlás jele.¹⁴ Ugyanis „a pusztán társadalmi szervezettség, jogrend, polgárosultság (civilizáció) csak külsőleg véd, szabályoz és tart rendet. A kultúra ellenben belülről szabadon fejleszt és fölfelé emel. (...) A civilizáció és a kultúra természetesen kiegészíti egymást, egyik a másiknak elengedhetetlen szükséglete. Nem lehetséges civilizáció, azaz a jogeszmének uralma, a társadalomnak szilárdabb rendje a kultúrának bizonyos foka nélkül, mert hisz a jogi normákhoz való alkalmazkodás már a lélek bizonyos fokú kiműveltségét: engedelmisséget, önuralmat, a társas értékek fölismerését, hűséget, a mások jogainak tiszteletben tartását, az önzés megfékezését, azaz erkölcsi kultúrát tételez fel. De viszont kultúra sem fejlődhetik ki a civilizáció, vagyis a jogrend szabályozó ereje és fegyelme híján: tudomány, művészet, erkölcs, vallás nem bontakozik ki a társadalom anarchikus állapotában, amikor az egyén maga szabja meg gerjedelme, szeszélye s önérdeke szerint a törvényt. (...) A civilizáció és a kultúra rendszerint együtt fejlődik, gyakran az egyik túlsúlyával, de együtt is hanyatlik. A civilizáció a belső kultúrának külső kerete, a társadalmi állapot rendezettsége és biztonsága, ez pedig nem a kultúra fejlődésének egyik megelőző szakasza, hanem szerves és lényeges alkotó mozzanata. A civilizáció mint külső társadalmi forma természetesen akkor teljesíti hivatását, ha a kultúrához, mint értékrendszerhez alkalmazkodik, magát a kultúra céljainak alárendeli, ennek eszményeit védelmezi s belőlik, mint belső magból, táplálkozik. A külső jogrend fejlettségi állapota mindig a társadalom belső kultúrájának, értékelfogások harmóniájának vagy diszharmóniájának, egészséges voltának vagy válságának s betegségének tükré.”¹⁵

Végül még egy megközelítés, amivel a kultúra fogalmának gazdag tartalmát illusztrálhatjuk. Halasy-Nagy József szerint „a kultúra (...) végső fokon a természet fölé épített olyan emberi mű, amelyben egy közösségi hagyományt tudatos egyéni akaratok állandóan tovább fejlesztenek és megújítanak. Két tényezője van: a hagyomány és az újítás. Szintézisük a történet, mely a kultúra útja. A hagyományt képviseli a közösség, az újító törekvést az egyén. Kettejük találkozásából dinamikus lendület születik, s ez viszi a kultúrát előre. Lényeges továbbá, hogy ez a lendület nemcsak egy bizonyos területen érezteti a hatását, hanem a kultúra egész körére kiterjed. A vallási téren támadt lendület például az erkölcsi, művészeti stb. kultúrára is kihat. A politika változásai nem csupán az államot, de a tudományt, gazdaságot stb. is érintik. A kultúra éppen ezért sok

¹³ Vö. KORNIS Gy.: *Tudomány és társadalom. A tudomány szociológiája I.* Budapest 1944, 50.

¹⁴ Uo. 51.

¹⁵ Uo. 54–55.

jelenséget átfogó szellemi egység: egységes értéktudat, s belőle fakadt akarat, mely egy emberközösségnek egységes életstílust kíván adni”.¹⁶

2.1. A civilizációk és/vagy kultúrák a történelem kohójában

Tudjuk, hogy civilizációk és/vagy kultúrák létrejöttek, fejlődtek, majd eltűntek, s újak jöttek helyettük, vagyis e jelenség is alávetett a történelmi változásnak.

A civilizációk és/vagy kultúrák alakulását, bukását, stabilitását tekinthetjük úgy is Schütz Antal nyomán, mint az emberi történelmen végigvonuló irracionálé, tragikum és történelmi energiák hatását.

Az embert nemcsak a racionalitás vezérli, hanem az irracionalitás is. Ennek oka lehet a valóság örökösen korlátozott ismerete, illetve a helytelen, mai szóval ideologikus világnézetek történelmi eszmékké válása.

Ennek tragikumnak tartalmát tekintve hét jellegzetességét állapíthatunk meg: 1. az ember harcát a természettel: Mennyi értéket pusztít el és mennyi szenvedést okoz egy-egy geológiai és kozmikus katasztrófa (halál, éhség, betegség, hazátlanság). 2. A történelmet állandóan kísérő háborúkat, mint elemi csapásokat. 3. A hatalmaskodást, vagyis az emberi önkényt és erőszakot, mely lábbal tiporja a jogot, az erkölcsöt, nyomában az elnyomással és kizsákmányolással. Ez utóbbiak legvadabb formája a hódítás pusztítása a rabság új és új ördögi formáival. 4. Az erőszakosságot, mely egyfajta démoni vonást visz bele a történelem áramába. Az embernek ugyanis nem lesz elég a hódítás, a rablás és erőszakoskodás, hanem kéjes gyönyörűségét találja e szörnyű és kegyetlen tevékenységben. 5. A kegyetlenséget, mely még a legszentebb eszméket és ügyet is szolgálatába kényszeríti, teremve így a fanatizmus brutalitásait. Csak néhány ilyen nemes eszme: szabadság és testvériség, jog és igazság, sőt a vallási eszmék is gyúanyagát képezik a háborúknak és viszályoknak. 6. Mindezt együtt, mely szinte állandó kísérője az emberi történelemnek, ami a gonoszság titkára (*mysterium iniquitatis*) és hatalmának nagyságára vet némi fényt. 7. Mindennek a szörnyűségnek az átélését, fenyegetésének előre tudását, ami felismerteti az emberrel azt, hogy maga a történelem viseli magán a tragikum bélyegét. Tragikum pedig ott van, ahol az átlagot meghaladó emberi értékek ütköznek felsőbb erővel, s ebben van valami sorsszerű.

Melyek mármost ezek a nagy ütközőpontjai az emberi történelemnek? Nagy vonalakban az alábbiak: 1. A történelmi ember a maga igényeivel olyan adottságok közé van állítva, amelyekkel nincs arányban a tehetsége. Bár szembeszáll a természet és a történelem erőivel, mégis, nem tud valóban és tartósan úrrá lenni rajta. Ez utóbbi tekintetben említjük, hogy senki sem választhatja meg születésének sem helyét, sem idejét, sem neveltetésének körülményeit, hiszen a történelmi fázist maga előtt mintegy készen találja. A kiszámíthatatlan egyéni és tömegszenvédélyekkel, állhatatlanságokkal, váratlan akadályok felbukknásával a legelőrelátóbb és a leghatalmasabb is szembetalálja magát. 2. Az eszmény és a valóság közti ellentét átélése: a legszentebb eszmények is milyen autisták és ambivalensek, ha kezdik kibontani erejüket a történelemben, hiszen megtagadják szerzőiket és bölcsőjüket, emancipálják magukat és egyre kevésbé válogatva szövetkeznek a többi történelmi erővel. Úgy eltorzulnak, hogy alig ismerhető fel eredetük. A történelmi eszmék további sajátossága, hogy ikreket szülnek: azt a jót, ami van ben-

¹⁶ Uo. 88.

nük, de azt a rosszat is, mely sírjukat ássa (innen az ambivalencia). 3. A legegységesebb tragikus történelmi vonás az ember örök kielégít(het)etlensége: ez is ambivalens jellegű, hiszen egyrészt hallatlan alkotások véghez vitelére képesíti az embert, másrészt örök forrása az öngyötrő hajsának, az intrikának, a versenytársak legázolásának és a kegyetlen elnyomásnak¹⁷.

A történelmi erőt, vagyis az energiát vizsgálva arra kapunk választ, hogy az értelmet és az értéket miféle erők hordozzák és valósítják meg. A történelem vonatkozásában elsőként ilyen döntő tényezőnek (erőnek) bizonyul az ún. történelmi nagy emberek (héroszok) alakja és szerepe. Másodjára a hősök ellenpólusa a tömeg is történelemcsináló tényezővé válhat. Harmadszor az ún. kis okok (egy váratlan merénylet, egy rendkívüli időjárási időszak, váratlan találkozás vagy épp a várt találkozás elmaradása, stb.) is a történelem új menetének indítékává lehetnek. Mindegyik tényező végül is erőtlennek bizonyul, akár a folytonosság, akár a jelen látható alakítását tekintve.

Am az események végső mozgatója – többnyire az ún. másodlagos okok révén – itt is a történelem felett álló és azt erejével alakító Abszolútum. Ha ugyanis „a történelmi irracionálé ablaknak bizonyult, melyen keresztül diadalmasan beleragogy a történelembe a történelem-alkotó Logos; ha a történelmi tragikum történelem irányító abszolút szent személyes Akaratnak lett hírnöke; vajon a történelmi erőtlenség nem lehet-e történelem-teremtő abszolút tetterőnek bizonyosága? Hisz a bölcselő elme előtt nem kétséges, hogy miként az értelmetlenség és tökéletlenség nem lehet az első, éppúgy a gyöngesség sem lehet első. A gyöngesség lehúzza a létből a nem-lét örvényébe, nem alkot és nem állít, hanem tagad és dönt. A lét bölcsőjét az erő ringatja”¹⁸.

Innen a kérdés, hogy miként alkotja és alakítja Isten a történelmet? Először is megteremtette és fenntartja a világmindenséget, s benne egykor megjelenhetett az ember, mint teremtett testbe testesült szellem, aki ezért egyre erőteljesebben beleláthat a természet és a történelem titkaiba és azokat alakíthatja. Egyedül ő benne tudatosulnak az események és válnak történelemmé; egyedül ő néz egyszerre a múltba és a jövőbe. Az emberrel tehát új világ jelenik meg a természetben, aki a teremő Isten alkotása. Másodszor az emberek között vannak a már említett nagy emberek, akik szintén újdonságot jelentenek a többi emberhez képest. A nagy emberben ugyanis „valami új jelenik meg, akár új elméleti látás vagy gyakorlati gondolat, akár új művészi alakítás vagy életstílus, akár új történelmi gondolat vagy erő, mely szervesen bekapcsolódik a múltba és mégis erőteljesen a jövőbe hajt; a múlton nő, de nem a múltból, és új utakra tereli a kortársak elméjét és akarását, bizását, lelkesedését és életütemét. Az igazán nagy ember mindig valamiképpen a múltnak összefoglalása. (...) A nagy emberben sűrítve és fölfokozva jelenik meg az, ami az embert kiemeli a természetből és történelemből. (...) Minden nagy ember megjelenése olyan, mint a titkos csipkebokornak új kigyulladás”¹⁹. Harmadikként szintén Isten ujjaként tarthatjuk számon az ún. rendkívüli történelmi fordulópontokat, vagyis a nagy eseményeket, melyek sejtetik, hogy a változás nem csak az ember, de nem is pusztán a természet műve. Ezek az események afféle figyelmeztetések: a történelem nem fér el mindenestül az immanens történelemszemlélet Prokrusztész-ágyában. Nem lineáris, nem töretlen a fejlődés. Vannak korok, amikor nincsenek se nagy emberek, se nagy események; máskor meg csak úgy teremnek szinte

¹⁷ Vö. SCHÜTZ A.: *Isten a történelemben*. Budapest 1934, 62–92.

¹⁸ Uo. 95.

¹⁹ Uo. 100 és 103.

minden helyen. Nem lehet teljességgel kiszámítani a jövőt, mert nem az ember a történelem lényegi menetének kigondolója, sem e program egyedüli megvalósítója. Inkább szolgálója, eszköze ő e Nagy tervnek. A történelmileg új ugyanis léttöbblettel jár, aminek csak a Lét teljessége lehet az elégséges oka. Negyedik nagy történelem-formáló tényezőként (erőként) említenünk kell még három, egymással összefüggő dolgot, melyek révén a Lét Ura közvetlenül is, előbb szavával, majd személyesen is, belépett az emberi történelem menetének alakításába. Ezek pedig a Szentírás és népe, Jézus Krisztus és műve: az Egyház. A) A Szentírás népe különleges nép az emberiség történetében; sorsa mutatja, hogy sok olyan dologban kevésbé volt tehetséges, amivel egyébként történelmet lehet csinálni. Ám e nép mégis történelemcsináló nép volt, mivel benne, vele és általa jött létre a könyvek könyve, a Biblia. A Szentírásban pedig négy különleges jelenség érdemel figyelmet: nevezetesen 1. az Isten-eszméje, amit nem magyaráz a környezet, 2. A Messiás-eszméje, mely a jövő felé fordította figyelmét. Ez ígéret miatt nincs még egy nép, mely ennyire a jövőben, az ígéret beteljesedését várva élne. Olyan világban él e nép, mely „nem szokásos nemzeti ábrándok és remények országában, hanem Isten országáért küzd, országért, jövőért, melyben a szentség a törvény és az Isten-szolgálat a nemzeti aspiráció”.²⁰ E nép ezt az eszmét se vehette át környezetéből. 3. A prófétaság intézménye: A próféták fő hivatása nem annyira a jövőndőlés, hanem sokkal inkább az volt, hogy „a zsidó nép között a kinyilatkoztatási Isten-eszme tisztaságának és a messiási gondolat eredeti emelkedettségének és szellemiségének legyenek őrei és hírnökei. S itt megint elénk tárul egy páratlan történeti jelenség. Több mint ezer éven keresztül szakadatlan egymásutánban jelennek meg férfiak, kik a leghálátlanabb szerepre vállalkoznak: folyton szemébe mondani saját népüknek bűneit és szégyenét, folyton fújni az ítélet harsonáját, és ezért vállalni a félreértést, gyűlöletet, üldözést, sőt halált”.²¹ 4. A Szentírás irodalmi jellege: E mű tükrözi a tisztult Isten-eszmét, a szellemi messiásvárást és a prófétaság tevékenységét. A világirodalom remekeinek remeke, egész irodalmi kozmoszt alkot, melyben „az irodalomnak majd minden hangja megszólal mégpedig a skála minden fokán, és kikerül belőle a megnyugtató biztonságnak és a nyugtalanító probléma-vetésnek az a páratlan összehangoltsága, mely egyszerre biztat és borzongat, vonz és taszít, áhítatra kelt és küzdelemre hív. (...) De árad belőle Isten ereje is”.²² B) Jézus Krisztus: Ő a megígért Messiás, a legkülönlegesebb és legnagyobb hatású személye az emberi történelemnek. Léteznie kellett, mert olyan dolgokat tett és olyan dolgokat tanított, amit nem lehetett kitalálni.²³ C) Az Egyház: Krisztus örököse és küldetésének folytatója szintén hallatlan erejű történelmi tényező. Ez egy különleges struktúrájú és küldetésű szervezet. Szinte megmagyarázhatatlan, hogy miért is maradhatott fenn a sok belső és külső megosztási tendenciák, tévtanok és külső üldözés, félreértés és történelmi konfliktus ellenére. Ez az intézmény szinte dacol az enyészettel, a válságaiban őszintén szembenéz Alapítójával és megújul. Annak ellenére, hogy ezt az állandó fennmaradást „csak folytonos alkudozások, alkalmazkodások, kompromisszumok árán éri el. Az egyháztörténet sok szomorú bizonyítást szolgáltat, mennyire ki volt téve az Egyház is ennek a kísértésnek. De aki tekintetét ezektől a végre is perifériás részletektől az egészre és a centrumra irányítja, meglepődéssel látja, hogy bizonyos ingadozások és kortörténe-

²⁰ Uo. 111.²¹ Uo. 113.²² Uo. 115.²³ Vö. SCHÜTZ A.: *Krisztus*. Budapest 1944, 139.

ti árnyékvetődések mellett ez az Egyház példátlan cél- és stílusbiztonsággal a maga egyéniségét és jellegét mindig érintetlenül menti ki a hullámokból, és ma is mint ugyanaz jár a népek, korok és kultúrák között, mint évezredek előtt. Akármennyi engedményt tett is időnként a korszellemnek és korízlésnek a külsőségekben: amit maga lényegnek vallott, attól nem tágitott. Nagyon is korszerűeknek látszó szellemi és kulturális törekvések ellenében szemrebbenés nélkül magára vette az elmaradottság és korszerűtlenség, anakronizmus vádját. (...) Nihil innovetur, és a haladó szelleműeknek sokszoros konszternációja közepett hirdette ki dogmáit, melyek látszatra sokszor úgy merednek bele a haladó időkbe, mint őskori kövületek a ma viruló vegetációjába. Kényes történeti helyzetekben erkölcsi elveitől, álláspontjától nem tágitott, ha mindjárt homlokegyenest szembe került is az uralkodó történelmi tényezőkkel és súlyos veszteségeket vont magára. (...) De még meglepőbb, hogy ezt a stílusbiztonságát és hajthatatlan elvhűségét nem ingatták meg soha egy percre sem olyan vélt előnyök, melyek egyenest az ő malmára látszottak hajtani”.²⁴

Jared Daimond szerint ötféle lehet az a kizsákmányoló és/vagy kockázati faktor, ami egy adott civilizáció bukását, összeomlását okozhatja. Ezek: 1. a környezetrombolás; 2. az éghajlatváltozás; 3. az ellenséges szomszédok; 4. a kereskedelmi partnerek; 5. az adott társadalom (és főleg vezetőinek) válasza a környezeti és társadalmi problémákra.²⁵ Ez utóbbi a döntő.

Vagyis a probléma gyökere végső soron az ember. Pontosabban a lázadó, az önkényeskedő ember, aki nem akarja méltóságát birtokba venni, aki nem akarja a Teremtő által neki juttatott helyet a teremtés rendjében elfoglalni. Fogalmazhatjuk úgy is, hogy a hét főbünt (góg, kapzsiság, bujaság, irigység, torkosság, harag, restség) választja a hét erény (hit, remény, szeretet, okosság, igazságosság, bátorság és mértékletesség) helyett. Negligálja az evangéliumi tanácsokat, melyek a szegénységgel a bírvágyat, a tisztasággal a szexuális vágyat és az engedelmeskedéssel az uralkodási vágyat hivatottak nemcsak féken tartani, de megneemesíteni, a humánus szintjére emelni.

Ahol tehát egy kultúrában az értékek zavara, helyesebben az értéktagadás lesz mindinkább uralkodóvá, ott előbb-vagy utóbb óhatatlanul eljön az összeomlás ideje.

Mindent összevetve, ma tehát a gazdasági és hatalmi érték hipertrófiájának korában, félelmetes korszakában élünk, s ez bár minden korábnál hatalmasabb és erősebb, mégis agyaglábakon áll, hiszen összeomlással fenyeget.

Mik lennének hát egy fenntartható, időtálló civilizáció és kultúra sajátosságai? Ahogy már utaltunk is rá, röviden azt válaszolhatjuk erre a kérdésre, hogy vissza kell állítani az értékek helyes rendjét, hierarchiáját és annak mentén, immár szilárd alapokon kéne következetesen építkezni. Ám hol találhatjuk meg az értékek helyes rendjét és a megvalósításukhoz szükséges szívós erőt? Az igaz vallásban és autentikus életre váltásában, a legjobb tudásunk és lelkiismeretünk szerint való törekvésünkben. Más szavakkal egy keresztény alapokon épülő társadalomban. Nevezhetjük ezt a Krisztus királysága alatt egyesülő embereknek, népeknek. Mert Krisztus, ha helyesen értjük szándékait, a civilizáció és a kultúra megváltója is.

²⁴ Vö. SCHÜTZ A.: *Isten a történelemben*, 122–123.

²⁵ Vö. DAIMOND, J.: *Összeomlás. Tanulmányok a társadalmak továbbéléséhez*. Budapest 2009, 23–28.

3. KRISZTUS MEGHIRDETTE AZ ISTEN ORSZÁGÁT, MELY IDŐTÁLLÓ CIVILIZÁCIÓT ÉS KULTÚRÁT ÉPÍT

A krisztushívők tehát minden időben (adott civilizáció és/vagy kultúra bármely fázisában) Krisztus királysága alatt, az Isten országa, mint civilizált kultúra és kulturált civilizáció építésén fáradoznak.

Ennek a királyságnak az alábbiak – Horváth Sándor OP nyomán – a jellemvonásai: Ez a királyság: „1. Nem teljes teokrácia, mivel első és legfőbb célja a lélek üdvössége, a földi célokat pedig az államra bízva, bár ezek rendezéséhez is lenne joga. Végző céljaiban és rendezettségében azonban teokratikus királyság, mert arra törekszik, hogy Isten legyen minden mindenkiben. Ezért már földi formájában is megvan benne a teokrácia ereje, amennyiben megkívánja, hogy a földi célok érvényesítésénél is tekintetbe jöjjenek Isten törvényei és szempontjai. 2. Antropokratikus királyságnak nevezhetjük azért, mivel hordozója, alanya Krisztus embersége. 3. Nem választott királyság, mivel Krisztus személyi alkotásánál fogva, minden emberi elismeréstől függetlenül király. 4. Öröklési jogú, mert az Ige hozománya gyanánt nyerte Krisztus a népnek és az egész mindenség fölötti hatalmat és uralmat. 5. Monarchikus, mivel az egész hatalom osztatlanul egy ember kezében van. 6. Abszolút királyság, mert a) minden megszorítás nélküli teljhatalma van a teremtmények fölött, b) mert céljait és eszközeit nem az emberek határozzák meg, hanem a legfőbb törvényhozó Isten és Krisztus. De mivel ezek az ember természetének megfelelően és sokkal bölcsebben vannak meghatározva, mint azt az emberek tehetnék, azért az alkotmányos uralom (monarchia temperata) minden előnyét felöleli anélkül, hogy a konstitucionális kormányforma gyöngéinek, a hatalom megosztásának helyet engedne. 7. Nem nemzeti, mert kiterjedésében korlátokat nem ismer. 8. Nem nemzetközi, mert tiszteli az emberek hovatartozási kötelmeit. 9. Nemzettelötti, mivel oly közösségben egyesíti az embereket, melyben az igazi testvériség fűzi össze őket, tisztítja meg túlzott igényeik uralmától. (...) Krisztus királysága tehát az Istenembernek a megváltás révén nyert legfőbb hatalma az emberen és a mindenségen, amelynél fogva az embert örök üdvösségéhez, a mindenséget pedig az új ég és új föld állapotához mint törvényhozó, kormányzó és legfőbb bíró eljuttatja s így embersége szerint is részt vesz a világkormányzásban, amennyiben az a megváltás érdemeivel és céljaival összefügg”.²⁶

A keresztények egyénileg és a társadalmakban élve egyaránt Isten országát építik békés hódítással. Éspedig úgy, hogy követik Krisztus útmutatását. Ugyanis az igazi Mesiás nem veszi el e világ királyainak hatalmát. Országának a fölépítése nem egy nép legyőzésén, hanem egy tanításnak a diadalra juttatásával, az emberi szívben való uralkodással történik.

Krisztus Király és a nevében, követségében járó katolikus Egyháza csak afféle jóindulatú közömbösséget kér követői számára minden néptől, államtól. Ugyanis így tudja kovászként, a maga sajátos ritmusában, szervesen és kényszermentesen alakítani az emberi személyt és kultúrát. Ő az értékek hierarchiáját tiszteli, s ezért uralma sohasem despotikus.

²⁶ Vö. HORVÁTH S.: *Krisztus királysága*. Budapest 1927, 128–129.

4. AZ ISTEN ORSZÁGA ÉPÍTÉSÉNEK FŐ ESZMÉI

De kicsit konkrétabban milyen vezéreszmék szerint épül e nemzetek feletti királyság? Vagyis mit gondol a kereszténység az emberi természetről, a személyi méltóságról, az állam, s benne a gazdaság és jog, a civilizáció és a kultúra rendeltetéséről?

A legfontosabb, amivel a kereszténység hozzájárulhat az emberi ember és az emberi társadalom megvalósításához, az, hogy hordozza és felmutatja a népeknek és a konkrét embereknek magát Krisztust, akiben, akivel és aki által megjelent a Földön a minden szempontból tökéletes ember, az Istenember. Ezért minden kor, minden nép, minden kultúra számára ő az egyedüli megvalósítandó, teljes értékű embereszmény.²⁷

A keresztény felfogás megfosztja aztán az államiságot is mindig kísértő totalizáló tendenciájától, mivel „a pogány állam el sem tudta magát gondolni másnak, mint totálisnak – még egy Platon ideális lelkében sem. Hegel állama csak ennek a pogány állam-eszmének bölcséleti kicsapódása; és Hobbes a történelem és a korabeli politika jó megfigyelőjének bizonyul, mikor az államot leviátánnak minősíti, mely irgalmatlanul elnyel mindent, ami torka ügyébe esik. Sőt mi több! A totalitási igény: rátenni kezét mindenre, amit elér, lefoglalni és a maga érdekeinek szekere elé fogni mindent, amit egyáltalán lehet, ez az élet és történelem tanúsága szerint majdnem minden közösségben él, akármi a neve, és legalább mint hajlandóság és kísértés ott fészeng minden egyes emberben. Önzés ennek a neve ősidőktől; és bizony van családi, intézeti, testületi, nemzeti, stb. önzés; s ha ez a hatalommal tud szövetkezni, mint egyeduralkodni és kizárólagossági törekvés vagyis mint totalitási program jelenik meg. (...) A totalitási törekvés elve, az állami is, semmi más, mint az istenileg megállapított világrendtől elszakadt pártoskodás Monroe-elve: ez a világ a mi világunk, és ez mindenestül és kizárólag a mienk! Ebben a megállapításban benne van az ítélete is. Az államiság (...) Isten elgondolása és végzése. De Isten nemcsak államot akart, hanem más közösségeket is, más célokkal és más föladatakkal meg erőssel. Minden föladat és cél egy-egy érték, és az értékek Isten akarata szerint rangsorokat, érték-hierarchiát alkotnak; fölé-, mellé- és alárendeltség viszonyában vannak.”²⁸

Ugyancsak a kereszténységnek köszönhető, elsősorban a hatalom és tekintély vonatkozásában a kiválasztottság helyes értelmezése. A tekintély és hatalom hordozójának nem elég kiválónak, hanem kiválasztottnak is kell lennie.²⁹ A vezető, a kiválasztott, nemcsak egyszerűen a tömegből kiválasztott személy. Nem egyszerűen „kiváló, e-gregius, aki kiemelkedik a nyájából, mint az óriás a testével, az arisztokrata a születésével, a gazdag a vagyonával, a zseni a tehetségével; hanem se-gregatus, akit más választ el a tömegtől.

²⁷ Vö. SCHÜTZ A.: *Krisztus*, 128–145.

²⁸ Vö. SCHÜTZ A.: *Az államiság dogmatikai gyökere és normája*. In SCHÜTZ A.: *Őrség*. Budapest 1936, 258–259.

²⁹ Schütz Antal szerint a kiválasztottaknak három kategóriája van, a hierarchák, vagyis a társadalmi rendnek és a törvényeknek őrei, akik a szent hagyományok letéteményesei, a fegyelmezők és szűkség esetén büntetők. Aztán a próféták és végül az apostolok, vagyis a nevelők Isten országában. Nem sorolja ide a tehetségeket. Azt mondja, hogy „a tehetség és zseni nagy szolgálatot tehet a választottság birtokában. (...) de a tehetség nem pótolhatja a hivatást – a zseni sem; mert hiányzik benne valami, ami nélkül lehetetlen a tömeglelkületnek fölébe kerekedni, hiányzik a tekintély: az a sajátágos hatalom, mely erőszak nélkül és mégis erővel felülről ráereszkedik a lelkiismeretre, térdre készít és felsőbb élet áramkörébe kapcsol. A csak-tehetség vitáz és vitára biztat, szellemeskedik és nem vált meg. Szellemóriások szellemességei közepett halt meg Perikles Athénje, és politikai tehetségek torzalkodásai temették el a köztársasági Rómát.” Vö. SCHÜTZ A.: *Tömeg és elit*. In SCHÜTZ A.: *Őrség*, 239.

Az eltömegesedés ellenszere nem a kiváló, hanem a kiválasztott. Amíg valaki csak kiváló, addig kiemelkedik ugyan a tömegből, mint a király a lett ifjú Saul szásas termetével a népből; de lényének javával benne áll és belőle él; amennyiben nem, az egyedüljárók külön ösvényein kallódik el. A csak kiváló állandóan az eltömegesedés veszedelmében van, amint ezt meg lehet figyelni a születési arisztokrácián és az áruló írástudókon. A kiválasztott azonban nem a tömegből nő ki, hanem felső erő emeli ki onnan és tartja magasán fölötte. (...) Ezek és csakis ezek állíthatják meg az eltömegesedés folyamatát, mert csakis ők egészen mentesek a tömegelkülettől és állnak teljes határozottsággal az ellenpóluson. Ők és csakis ők nincsenek kísértésben tömeggé válni; nem belőle jöttek, nem belőle élnek, s így a tömegnek nincs is ereje lerántani őket magához”.³⁰

4.1. A keresztény eszmék hatása a civilizáció és/vagy kultúra sajátos területein

A keresztény civilizáció és/vagy kultúra értékálló, mai szóval fenntartható, már amennyire ez a dolog az emberi szellemen és erőn múlik. Ugyanis nem az ember, még szellemi és fizikai ereje csúcán sem a teremtés ura. De miért is időtálló a keresztény alapokon álló emberi társadalom? Azért, mert az értékek hierarchiáját helyesen állítja fel és érvényesíti, s ezáltal minden alsóbb érték a felsőbbet szolgálja. E felfogás szerint a vitális, a gazdasági, a hatalmi, az élvezeti értékek, valamint a személyiségnek az értékei, mint az intellektus csiszoltsága, az akarat acélossága, az érzelmi élet nemessége, mind a szentséget, vagyis az igazság, a jószág és a szépség abszolút értékeit, s bennük, velük és általuk az igaz Istent szolgálják.

De lássuk a kultúra főbb ágait, milyennek mutatják magukat, ha valóban a krisztusi eszmék öltenek bennük testet?

4.1.1. Az állam keresztény víziója

Kezdjük az állammal, hiszen ez a fő felelőse egy-egy civilizációnak, kultúrának. A keresztény alapokon épülő állam először is jogállam, másodsorban szociális állam, harmadszor alapalkatában demokratikus és végül negyedszer kultúrállam.³¹ A jogállamiság azt jelenti, hogy adjon határozott életrendet a nemzetnek a természetes emberi kötelességek és jogok deklarálásával és érvényesítésével. A szociális állam azt jelenti, hogy alapvetően minden ember egyenlő méltóságú, s nemcsak a jog előtt, hanem valójában is hasonló eséllyel birkózhat meg a lét akadályával. A demokratikus jelleg azt jelenti, hogy a polgárok építő módon alakíthatják felelős véleménynyilvánításukkal és konstruktív javaslatokkal az állami életet. E tekintetben a társadalom egyfajta tagozódást mutat, nevezetesen a hivatásrendiséget, éspedig azért, mert elsősorban a felelős módon gyakorolt hivatás adja a szakmai kompetencia mellett az erkölcsi megítélés helyességének lehetőségét is. Végül a kultúrállam jelleg azt jelenti, hogy a polgárok élvezhetik mindazokat a javakat, amelyeket az erkölcsi értékrendnek megfelelően szereztek, birtokolnak. Egyén is, nemzet is és állam is tehát az erkölcsi értékrend uralma alatt áll és ezért az embert felemelő értékrendnek a megtartásáért és megtartatásáért mindegyik erkölcsileg is felelős. Ennek ad nyomatékot a jogrend. Ez közelebbről azt jelenti, hogy egyénnek, nemzetnek és ál-

³⁰ Vö. SCHÜTZ A.: *Tömeg és elit*, 237–238.

³¹ Vö. BRANDENSTEIN B.: *Etika*. Budapest 1938, 297–308.

lannak is kölcsönösen jogaik és kötelességeik vannak egymással szemben. Ám ezeknek a követeléseknek van egy minőségi és egy mennyiségi határa: „A minőségi határ az erkölcsi értékek rendjében gyökerezik: ezzel szemben sem egyén, sem közösség nem igényelhet engedelmességet, odaadást, követést. A mennyiségi határ szorosan összefügg a minőséggel: aminthogy az erkölcsi értékrenddel szemben sem egyén, sem közösség nem igényelhet odaadást, úgy semmiféle személytől más egyén vagy közösség nem igényelhet feltétlen, teljes odaadást, azaz lelkének azt az odaadását, amely csak Istent illeti meg”.³² Ebből az is következik, hogy „az (...) erkölcsileg rossz, igazságtalan, elnyomó közösség ellen erkölcsi joguk van a tagoknak fellépni és megjavítására, esetleg lényeges megváltoztatása árán is, vagy megjavíthatatlansága esetében megszüntetésére és helyébe más, jó közösség állítására erkölcsileg joggal törekedhetnek”.³³

Megállapíthatjuk tehát, hogy az önmagukban egy méltóságú államok egymás közötti viszonya is alávetett az erkölcsi értékrendnek és azt érvényesítő, védő jognak. Vagyis ez „sem lehet egyszerűen az önkény és erőszak normálisan háborús és legfeljebb kivételesen beálló labilis egyensúlyának békés állapota, a bellum omnium nationum contra omnes nationes: hanem igenis, az egyes nemzeteknek és államoknak egymással szemben békés megértés és lehetőleg együttműködés az erkölcsi kötelességük; ennek tartós megsértése, akár erőszakos és igazságtalan elnyomással, akár állandó háborúskodással, a nemzetek és államok általános pusztulására vezethet. (...) Egy-egy háború lehet elkerülhetetlen életjelenség, sőt találunk erkölcsileg jogos és értékes háborút is, és a háború új élet, új lendület, új kezdés és fejlődés megindítója vagy kiváltója is lehet: de általában nem a háború, hanem a béke az emberi élet rendes alakja, és az erkölcstelen, valamint állandósított háború pusztulásra, nem pedig életnövekedésre vezet. Mindebből nyilvánvaló a nemzetek és államaik között fennálló életvonatkozások általában békés rendezésének szükségessége: ez vezet a nemzetközi jog kialakulására, amelynek vannak ugyan bőven nemzetközileg alkotott tételes szabályai, de legfőbb tartalma és legerősebb garanciája mégis az erkölcsi értékrendben gyökerező természetes jog; mert magasabb ítélő és kényszerítő emberi fórum híján az egyes nemzetek és államok pusztza szerződészerű nemzetközi jogszabályokon könnyen túteszik magukat. (...) Nyilvánvaló azonban, hogy ez a metafizikailag, a világrendben ugyan garantált, de ítéletét sokszor csak kozmikus távlatokban érvényesítő erkölcsi jogrend emberi szempontból nem elegendő a nemzetek és államaik kölcsönös viszonyainak szabályozására. (...) Szükség van egy – vagy több – nemzetfölötti szervezet kialakulására. Ennek a nemzetfölötti szervezetnek a nemzetközi jog- és életrendet biztosítani és valamennyi nemzet javára igazságosan fejleszteni kell tudnia”.³⁴ Természetesen, egy ilyen világállam sem „szüntetheti meg az emberi szempontból szükséges és értékes nemzeteket és államaikat, csupán erkölcsileg hamis szuverenitási, mindenhatósági igényeiket korlátozza és valamennyit harmonizálva erősíti és fejlődésében előrelendíti. (...) A nemzetfölötti állam feladatköre is körülbelül úgy alakul majd ki, mint a nemzeti államé: eleinte főleg csak békéltető, egyeztető, nemzetközi rendtartó szerv lesz, majd mind több gazdasági irányító, szociális segítő és kulturális fejlesztő feladat nyílik meg előtte, még pedig lényegében olyanok, amelyeket az egyes nemzeti államok egymagukban nem tudnak megfelelően megoldani”.³⁵

³² Uo. 301.

³³ Uo. 302.

³⁴ Uo. 305.

³⁵ Uo. 305–307.

4.1.2. *A gazdasági élet keresztény értékrend látászögében*

Ami a keresztény alapokon épülő gazdaságot illeti, azt kell mondanunk, hogy sok kis és középtulajdonon, s kevés nagyvállalaton alapul. A keresztény szemléletű gazdaság, nem az uzsorán (emberek, nemzetek eladósításán), nem kölcsönökön, nem a tulajdon megszüntetésén, nem a másokat bekebelezni akaró és a természeti erőforrásokat kiszípolozó túltermelésen alapul, hanem a valódi szükségleteknek megfelelően akar termelni, a kellő és biztos tulajdonon nyugvó értelmes és alkotó munkát kínál az állam polgárainak, elűzve ezzel a munka nihilizmusát. Röviden vigyáz közös tőkénkre: a Földre.

A vonatkozó erkölcsi érték uralma alá helyezi a tőke és a kereskedés mozgását. Nem engedi, hogy a tőke- és kereskedelmi spekulációk igazságtalan viszonyokat teremtsenek – sem a nemzeti, sem a nemzetközi térben. Az az elv vezeti, hogy amit helyben meg tudunk termelni, azt helyben állítsuk elő és helyben is értékesítsük, s amire valóban szükségünk van, de nem tudjuk semmiképp sem előállítani, csak azt importáljuk, illetve csakis a feleslegünkéből exportáljunk.

4.1.3. *A keresztény tudomány és művészet sajátosságai*

A tudomány itt valóban az igazságot kutatja, közvetíti s híven őrködik afelett, hogy a meg nem gondolt gondolat, az Ős patkány terjesztette kór (József Attila) romboló ideológiaként ne mérgezhesse se az egyéni se a társadalmi tudatot, mert e szellem által okozott mérgezés következménye a kapzsiság, az önzés és a gyilkos indulatok. A keresztény kultúrában a művészeteket nem az érzékiség bővítése ihleti, hanem a nemes emberessémeny minden élethelyzetben érvényesíthető és vonzó felmutatása.

4.1.4. *A sport és a játék (szabadidő) keresztény megközelítésben*

A játék és a sport dolgában is (miként a gazdaságban és a kultúra minden ágában) a vezérelv a nemes verseny (mindenkire, kicsire és nagyra egyaránt ugyanazok a szabályok érvényesek). Vagyis nem a kíméletlen győzni akarás, nem az önpusztító élsport, nem is a függőségeket okozó és ezáltal az ember felelős cselekvését mind erősebben ellehetetlenítő játékszenvedély, hanem a rendszeres mozgás, a kreativitás szellemét ébren tartó játék öröme a fő motívum. Hiszen csakis ebből fakad az egészséges életerő, öröm.

4.1.5. *A technika keresztény olvasata*

A technika nem uralkodni akar az emberen, hanem csak segíteni, megkönnyíteni az emberi erőfeszítéseket. Ezért a kutatott és az alkalmazott technológiák nem elvenni akarják az embertől a munkát, hanem csak megkönnyíteni azt. Ahol az ember számára alkotás az akár nehéz munka is, ott hagyja, hogy az ember örömét lelje fizikai és szellemi ereje kifejtésében. Miért is? Azért, mert az embernek léte kibontakozásához rendszeresen használnia kell eszét és kezét egyaránt (Konrad Lorenz).

4.1.6. *Összegzés*

Mindent összevetve, a valódi keresztény kultúrában (s ennek alapja az egyes krisztushívő életvitele) nincs konzum szemlélet, mert csak a valódi emberi szükségletekkel él, ezért a mértékletesség erénye vezeti. Ezzel az önfeledt magatartásával pedig óhatatlanul leleplezi az álszükségeket.

S mindez hogyan és miért is történhet így? Azért, mert az igaz vallás, mint a civilizációs és/vagy kulturális értékek legfőbb és egyedüli hivatott rendezője veszi át az integrátor és irányadó szerepet az egyéni és a társadalmi életben egyaránt. Ezért ilyen kö-

rülmények között az emberek boldogok, de a szó régi, már elfeledett értelmében. Eszerint boldog a lelkileg nagy, erős és békére talált ember, boldog a hitbéli és erkölcsi erényekben kivirágzott ember; boldog, aki a sors csapásait is szeretete áramába tudja kapcsolni.³⁶

A keresztény kultúra örök és engesztelhetetlen ellensége a pogányság. E két nagy szellemi erő, vagyis a meggondolt és a meg nem gondolt gondolat az idők végezetéig folytatja küzdelmét.

E küzdelem illusztrálására Dudek Jánost, egykori dogmatika professzorunkat idézném, aki szerint „csak a kereszténység ismertette meg a világgal azokat a tanokat, amelyeknek folyománya az emberi egyenlőség és szabadság eszméje volt. A pogányság ilyen tanokat nem ismert, tehát az egyenlőség és szabadság azon eszméit sem, melyek európai civilizációnk alapvetői lettek. Evangéliumi tanok: az emberek egy közös őstől való származása, részesedés egy közös megváltásban, aminek folytán mindnyájan testvérek vagyunk, egy Atyának gyermekei. Ebből következett a kereszténységben az ember szembeállítása a polgárral, az egyéni felelősség elve, az ember önértékelése, mind új elemek, melyeket a pogányság nem ismert. Ezekből sarjadzott az egyenlőség és szabadság érzete, melyekkel a megújított ember felrobbantotta a pogányság embertelen intézményeit s indult egy új, az ókoriakat messze meghaladó, új alapokra fektetett civilizációnak. Hogy pedig az ókori pogány állam nagyon is megérezte, mennyire nem az ő körén kívül jelentkezett a kereszténység s elveinek alkalmazását mennyire nem halasztja a túlvilágra, mutatja az az élet-halálharc, melyet kezdettől fogva megindított ellene; mert jól megérezte az új kovászt, mely testét általa átjárja s mihamar összeropogtatja összes csontjait. – Ha nem az egyenlőség és szabadság nevében indult volna hódító útjára a kereszténység, nem érthetnők meg, miért félt tőle annyira a pogány állam s miért üldözte háromszáz évig, míg csak le nem roskadt. Jól látta ugyanis, hogy a terjedő kereszténység új alapokat rak le egy új társadalom és egy új állami élet számára, amelyek homlokegyenest ellenkeztek mindazzal, ami az ő alapjait képezte. Ezért szerette volna kiirtani a föld színéről. (...) Hasonlóképp költői elgondolás s nem történet, (...) hogy a kereszténység fogalmazta tanait. Nem a kereszténység fogalmazta tanait, hanem azok Krisztustól valók”.³⁷

A kereszténység tehát minden emberi tevékenységet az abszolút értékek, de legfőképp az erkölcsi érték alá von. Nem despotikusan, hanem a személyes meggyőződés és meggyőzés erejével, ám a világ hatalmasságai ellene mondanak, hiszen féltik összeharcsolt birodalmukat, hatalmukat.

³⁶ Vö. NOSZLOPI L.: *A világnézetek lélektana*. Budapest 2012, 143–144.

³⁷ Vö. DUDEK, J.: *Dogmatikai olvasmányok*. Budapest 1914, 43–44.

5. A KATOLIKUS EGYETEM A VALÓDI CIVILIZÁCIÓ ÉS/VAGY KULTÚRA HIVATOTT ŐRE, KÖZVETÍTŐJE ÉS ELŐMOZDÍTÓJA

A civilizáció és a kultúra fő szellemi központjai az egyetemek. Éspedig azért, mert amit látnak és tanulnak ott a mindenkori egyetemisták, olyan lesz akár a tudomány, a művészet, az erkölcs; akár a közoktatás, a gazdaság, a jog, a politikai élet, a sport, a játék, vagyis a mindennapi emberi viselkedés. Az egyetem, s különösen is a katolikus egyetem, ha meg akar felelni eszményének, óhatatlanul útkészítője és nagy ihletője kell legyen a holnap misztikusainak, prófétáinak, papjainak, írástudóinak és államférfijainak. Vagyis olyan nemcsak kiváló, de kiválasztott személyiségeknek, akik egy élhető, időtálló (fenn tartható) és az embereket, népeket valóban felemelni és megmenteni, azaz boldogítani akaró civilizáció és kultúra építésén fáradoznak, s ennek munkálásában társakat, népeket is képesek toborozni.

6. BEFEJEZÉS

Az egyes civilizációk és/vagy kultúrák előtt az alábbi két lehetőség áll: kifejezetten vagy legalább hallgatólagosan vagy közelednek Krisztushoz, vagy távolodnak tőle. A közeledés a kultúra fenntarthatóságát, a távolodás pedig annak pusztulását jelenti. A hatások mindkét esetben történelmi mércével mérhetők.

Válságokkal teli, az összeomlással fenyegető, globalizálódó civilizációk idejét éljük. Ahol is az embert és emberi csoportokat gyakorlatilag arra kondicionálják evilág fejlődemei, hogy válasszák a prehumán és a poszthumán állapotot: az ösztönök nyers, irracionális kiélését, a végtetekig feszített racionalitást, a csúcstechnika uralmát. Válasszák a jólétet, az értékek rendjét önkényesen manipuláló hatalmat. Válasszák a kívülről vezéreltséget, s kényeztessék magukat. Válasszák az értékrelativizmust hirdető pluralizmust.

Am ennek nyomában az ún. civilizációs betegségek fognak sokasodni, a kulturális evolúció megszaladási jelenségei harapódnak majd el.

Ezzel szemben a mindenkori valódi keresztény kultúrát az értékek helyesen felállított hierarchiája vezeti, ezért egyedül ezt az utat nevezhetjük isteniesen humánus, s humánusan istenies civilizációnak. Olyannak, ami az ösztönök, ébredő vágyak kellő fegyelemre szoktatására, az ész határainak elismerésére, a jólét helyett a jóllétre, a kívülről vezéreltség helyett a belülről vezetésre, az önkényeztetés helyett a kellő érték odaadó szolgálatára, röviden a felelős és ezért autentikus életvezetésre hívja meg a sorsán töprengő, azon javítani akaró embereket, népeket.

Időtálló civilizációt és/vagy kultúrát épít a keresztény világ, akkor is, ha hírnökeit, alkotásait a rombolás erői meg akarják semmisíteni. A keresztény világlátás minden időben leleplezi a pluralizmus álarcát, ami mögött a hatalmi önkény, a végzetes uniformizáltság nihilizmusa rejtőzik, míg ő valódi pluralitást tesz lehetővé a szent Ágoston megfogalmazta elvnek megfelelően: A lényegesben egységet, a mellékesben sokszínűséget és mindenben a szeretetet képviselve és érvényesítve. Ezt a küldetését teljesíti a századok során egyrészt a történelem kínálta lehetőségekkel élve, másrészt pedig egészen addig, amíg el nem érkezik ama új ég és új föld ideje.

Úgy látjuk, hogy a helyesen felfogott és kellően érvényesített keresztény világlátás képes arra, hogy megszüntetve, megőrizve és felemelve egyesíteni tudja a főleg kultúrát teremtő görög és az inkább civilizációt építő római modellt.

Miért is maradhat így az Egyház a századok zarándoka? Azért, mert minden valódi egyháztags, vagyis a krisztushívő magában is hordja ezt az értékrendet és a belőle fakadó cselekvési készséget, akkor is, ha Mesterével egyedül marad, s nincs embertárs, aki támogatná. Azért, mert mindvégig tiszteli a teremtés rendjét, s ezáltal a Teremtőt, s elfogadja és közvetíti – minden despotizmustól mentesen – a Teremtő Krisztusban felajánlott megváltását. Ezzel a próféta, papi és királyi programmal kel és fekszik Krisztus minden igaz követője, ezt érvényesíti felelős hivatásválasztásával, a családjában, a nemzetében és a nemzetek között. Szemlélődve cselekszik, és cselekedve szemlélődik. A szent, vagyis az igaz, jó és szép Istent cselekvő módon szemléli Krisztusban, Krisztussal és Krisztus által.

Az egyéni ítélet és az általános ítélet Aquinói Szent Tamás Szentenciakommentárjában

TEOLÓGIATÖRTÉNETI ÉS SZISZTEMATIKUS MEGFONTOLÁSOK

1. BEVEZETÉS

Aquinói Szent Tamás (1226–1274) a Kölnben végzett *baccalaureus biblicus* munkája után mestere, Nagy Szent Albert ajánlásával érkezett a párizsi egyetemre, hogy ott *baccalaureus sententiarius*ként néhány éven keresztül (1252–1255) Petrus Lombardus *Liber Sententiarum* című művéről tartson előadásokat, amely nélkülözhetetlen előkészület volt arra, hogy 1256 tavaszán *magister theologiae* váljon belőle.¹ Előadásainak gyümölcseként ezekben az években írta meg a *Scriptum super Sententiis* c. művét.² Jean-Pierre Torell szerint a Szentenciakommentárok nem pusztán szűk értelemben vett kommentárok voltak, hanem „teljes joggal tekinthetők olyan teológiai műveknek, amelyek felfedik előttiünk szerzőjük saját gondolatmenetét”.³ Számos más kutató is azon a véleményen van, hogy noha Tamás Lombardus könyvéhez volt kötve, ez mégsem akadályozta meg abban, hogy kommentárjában eredeti megfigyeléseit és sajátos szempontjait is érvényre juttassa.⁴ Jelen dolgozatban arra vállalkozunk, hogy egy konkrét témának, az egyéni és az általános ítélet kérdésének a példáján keresztül érzékeltessük, hogy Tamás reflexiója hogyan kapcsolódik a hagyomány különböző szálaihoz, néhány kortárs szerző megfigyeléséhez és milyen eredeti gondolatokkal gazdagítja ezt az örökséget. Annál is inkább esett választásunk éppen a Szentenciakommentárra, mert olyan eszkatológiai kérdékről van szó, melynek tárgyalására Tamás idős kori művében, a *Summa theologiae*-ben, csak a harmadik részhez

¹ Jean-Pierre TORRELL O.P.: *Aquinói Szent Tamás élete és műve*. Osiris Kiadó, Budapest 2007, 81–82; 518.

² Szent Tamás Szentenciakommentárjának a párizsi kiadásban megjelent szövegét vettük alapul. Lásd SANCTI THOMAE AQUINATIS DOCTORIS ANGELICI ORDINIS PRAEDICATORUM: *Opera omnia ad fidem optimarum editionum accurate recognita*, Parmae typis Petri Fiacadori, vol 1–25, 1852–1873. A párizsi kiadás elektronikusan is hozzáférhető a *Corpus Thomisticum*-ban. Lásd S. THOMAE DE AQUINO: *Opera omnia*, recognovit et instruxit Enrique Alarcón autamato electronico, Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM A.D. Az általunk használt mű adatai: SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, Textum Parmae 1858 editum et automato translate a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

³ Jean-Pierre TORRELL O.P., *Aquinói Szent Tamás élete és műve*, 83.

⁴ Uo. 85.

csatlakozó *Supplementum*ban kerül sor, amely a bevett többségi vélemény szerint Tamás tanítványainak a későbbi összeállítása, feltételezhetően a Szentenciakommentár alapján.⁵

Vizsgálódásunk tárgya az egyéni és az általános ítélet fogalma és viszonya Tamás Szentenciakommentárja negyedik könyvének a tükrében. Semmiesetre sem törekszünk arra, hogy az ítélettel kapcsolatos tamási gondolatvilág egészét bemutassuk. Célunk a Tamás gondolkodásmódjára jellemző néhány sajátos és eredeti szempont beazonosítása a hagyományhoz való viszonyulás meghatározásával. Dolgozatunk első részében azt vizsgáljuk, hogy Petrus Lombardusnak a lélek köztes állapotára és végső sorsára vonatkozó tanításához képest melyek lesznek a kommentátor Tamás sajátos kiegészítései, amelyek amellet szóló érveket tartalmaznak, hogy a halál után közvetlenül eldől és kezdetét veszi a lélek örök sorsa. Ezzel kapcsolatban arra a kérdésre is keressük a választ, hogy mi készíthette Tamást ezeknek az érveknek az előterjesztésére, és hogy kiegészítő megfontolásainak lehet-e, s ha igen, mi a hagyománybeli forrása. Ennek kapcsán azt a hipotézisünket fogalmazzuk meg, hogy vélhetően Toledói Julian *Prognosticum futuri saeculi* c. munkája állhat a tamási biblikus érvelés hátterében. Tanulmányunk második részében az egyéni/részleges ítélet (*judicium singulare, particulare*) és az általános/egyetemes/utolsó/közös ítélet (*judicium generale, universale, ultimum, commune*) Tamás által használt sajátos terminológiájával foglalkozunk, illetve azzal a kérdéssel, hogy az Angyali doktor véleménye szerint e két ítélet hogyan viszonyul egymáshoz. Ezen vizsgálódásaink során arra a következtetésre jutunk, hogy Szent Tamás gondolkodását ezen a téren valószínűleg Szentviktori Richárd *De iudiciaria potestate in finali et universali iudicio* c. írása inspirálhatta, vagy közvetlenül, vagy Albertus Magnus Szentenciakommentárjának a közvetítésével. Gondolatmenetünk során igyekszünk felmutatni az Angyali doktor művének terminológiai újdonságait, de még inkább teológiai szemléletmódjának és érvelésének eredeti elemeit. Ezzel szeretnénk tisztlegni Aquinói Szent Tamás halálának 750 évfordulóján az egyházdoktor előtt.

2. A LÉLEK KÖZVETLENÜL A HALÁL UTÁN BEKÖVETKEZŐ JUTALMAZÁSÁRÓL VAGY BÜNTETÉSÉRŐL SZÓLÓ TÉTEL IGAZOLÁSA TAMÁS KOMMENTÁRJÁBAN

A Szentenciák IV könyvében Petrus Lombardus (1095/1100–1160) a Kr. u. III. századig visszanyúló és egységes nyugati hagyomány nyomán haladva állítja, hogy a testtől különvált lélek örök sorsa, jutalmazása illetve büntetése közvetlenül a halált követően eldől és kezdetét veszi. A testi föltámadást követő utolsó ítélet után a lélekkel újra egyesült test is részesedik a lélek jutalmazásában vagy büntetésében, s ez növeli a boldogságot illetve a szenvedést. Figyelemre méltó tény azonban, hogy Lombardus nem tartja szükségesnek igazolni, bibliai szöveghelyekkel alátámasztani ezt a tétele. Megelégszik azzal, hogy a témával kapcsolatban Szent Ágoston tekintélyére hivatkozzék. A hippói püspököt idézi a 45. distinkció 1. fejezetében, amikor a lelkek halál utáni különböző állapotairól, vagyis a lelkeket befogadó helyek (*receptacula*) különbségéről a következő megállapítást teszi:

Továbbá tudni kell, hogy „minden lélek” amint Ágoston állítja „amikor a világot elhagyja, különböző fogadtatásban részesül: a jóknak öröm, a rosszaknak szenvedés

⁵ Uo. 243.

lesz az osztályrészüik. Ám a föltámadást követően, a jók öröme növekszik, a rosszak gyötrelmei súlyosbodnak, amikor a testtel együtt szenvednek”. Ebből látszik, hogy a szentek öröme a föltámadásban és utána nagyobb lesz, mint azelőtt volt, s hogy a szentek lelkei különböző befogadó helyeket (*receptacula*) nyernek.”⁶

A Magiszter később, a 49. distinkció 4. fejezetében még egyszer megerősíti, immár Ágoston és Jeromos írásaiból idézve, hogy a szentek lelke számára a boldogság, a dicsőség és az eszkatologikus istenismeret közvetlenül a haláluk után elkezdődik, noha az utolsó ítélet után még növekszik a köztes állapothoz képest.⁷ Petrus Lombardus a 44. distinkció 7. fejezetében tárgyalja ugyancsak a hagyományból származó eszkatológiai kérdést, hogy „vajon a test nélküli lelkek éreznek-e testi tüzet”, mivel a tapasztalatunk szerint alapesetben a testben lévő lelkeket gyötri az anyagi tűz. A Magiszter azonban ezt a kérdést nem úgy érzékeli, mint ami veszélyeztetné a lelkek halál utáni közvetlen büntetéséről szóló tételt, hanem egyszerűen úgy, mint önmagában megálló kérdést, ami kutatásra érdemes: „kutatni szokás, hogy a köztes állapotban, a testek föltámadása előtt, az elkárhozott halottak lelkei anyagi tűzzel égnek-e”.⁸ Lombardus a feltett kérdést Toledói Julian, Nagy Szent Gergely, Ágoston és Cassianus írásaiból vett idézetekkel válaszolja meg, amelyek egyfelől a jézusi példabeszédben szereplő dúsgazdag égő fájdalmat és szomjúságot kifejező szavaira utalnak (Lk 16,22–24), másfelől arra emlékeztetnek, hogy a testtől különvált lélek nem fosztódik meg érzékeitől és érzéseitől.⁹

Petrus Lombardustól és mesterétől, Nagy Szent Alberttől eltérően Szent Tamás külön artikulust szán annak igazolására, hogy a halált követően a lélek számára azonnal eldől és kezdetét veszi az örök sorsa, elkezdődik a jutalmazása vagy a büntetése. Az Angyali doktor erre vonatkozó érveit Lombardusnak a Szentenciák IV könyve 45. distink-

⁶ Praeterea sciendum est quod «omnes animae, ut ait Augustinus, cum de saeculo exierint, diversas habent receptiones: bonae habent gaudium, malae tormenta. Sed cum facta fuerit resurrectio, et bonorum gaudium amplius erit, et malorum tormenta graviora, quando cum corpore torquebuntur». – Ex his ostenditur quod maius erit gaudium sanctorum in resurrectione et post quam fuerit ante, et quod diversa receptacula habebunt animae sanctorum. *Liber Sententiarum IV*, d. 45 c. 1. Az alábbi kritikai kiadást használjuk: MAGISTRI PETRI LOMBARDI PARISIENSIS EPISCOPI, *Sententiae in IV Libris Distinctae*, Editio Tertia, Ad Fidem Codicum Antiquiorum Restituta Tom. I, Pars I, Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata (Romae) 1971. Az ágostoni idézet forrása: AURELIUS AUGUSTINUS: *Super Ioannem*, 1 Tract. 49, n. 10 (PL 35, 1751; CCL 36, 425). Ugyanezen a helyen a Magiszter Ágoston *Enchiridion* c. munkájából (c. 109; PL 40, 283; CCL 46, 108) is idéz egy mondatot, a következőképpen: «Tempus quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis continet, sicut unaquaeque digna est vel requie vel aerumna, pro eo quod sortita est in carne cum viveret».

⁷ Si maior sit beatitudo sanctorum post iudicium. Post haec quaeri solet si beatitudo sanctorum maior sit futura post iudicium quam interim. 2. Sine omni scrupulo credendum est eos habituros maiorem gloriam post iudicium quam ante, quia et maius erit eorum gaudium, ut supra testatus est Augustinus (In Dist. 45, c. 1.), et amplior erit eorum cognitio. – Hieronymus, super Osee. Unde Hieronymus: «Peracto iudicio, ampliorum gloriam suae claritatis Deus monstrabit electis». Glossa ordin. in Osee 6, 1 (apud Lyranum, IV, 340a). *Liber Sententiarum IV*, d. 44 c. 7.

⁸ Si animae sine corporibus sentiunt ignem corporalem. Cum autem constet animas igne materiali in corporibus cruciandas, quaeri solet an interim, ante resurrectionem corporum, animae defunctorum reproborum materiali igne cremantur. *Liber Sententiarum IV*, d. 44 c. 7.

⁹ JULIANUS TOLETANUS: *Prognosticum futuri saeculi*, II, c. 17 (PL 96, 482 B–C; CCL 115, 54); GREGORIUS: *Dialogi*, IV, C. 29 (PL 77, 365 0 et 368 A–B); AURELIUS AUGUSTINUS: *Super Genesim*, Lib. XII, C. 33, n. 62 (PL 34, 481; CSEL 28–1, 428); IOANNES CASSIANUS: *Conlationibus*, conl. I, c. 14 (PL 49, 500–503 B; CSEL 13, 22s8). *Liber Sententiarum IV*, d. 44 c. 7.

ciójához kapcsolódva fejti ki. Tamás már az első quaestio prologusában jelzi, hogy a Magiszter szövege két részre tagolható: míg az első az általános ítéletet megelőző jutalmazásról és büntetésről szól, addig a második a feltámadást és egyetemes ítéletet követő jutalmazásról és büntetésről. Majd az első artikulusz azon kérdésére válaszolva, hogy „Vájon a lelkeknek a halált követően befogadó helyeket (*receptacula*) jelölnek-e ki”, az artikulusz B részében adja elő biblikus és patrisztikus argumentumait. Tamás három szentírási szöveghellyel és két patrisztikus tekintélyi megnyilatkozással támasztja alá tételét. Míg a 2Kor 5,1 és a Fil 1,23 páli kijelentéseket idézi annak igazolására, hogy a szentek a halálukat követően azonnal a mennybe jutnak, addig a Lk 16 szóhasználatából azt olvas-
sa ki, hogy a gonoszok a haláluk után közvetlenül a kárhozatra kerülnek. Ezt az értelmezést Nagy Szent Gergely pápa *Dialógusok* című művével és a *De Ecclesiae Dogmatibus* című irattal erősíti meg.

A biblikus érvelés szerint:

Ám ezzel ellentétben a 2Kor 5,1 azt mondja: ha földi lakhelyünk megszűnik, nem kézzel épített és a mennyekben fenntartott házat nyerünk. Tehát a testtől való különválás után az embernek neki fenntartott lakása lesz a mennyekben. Továbbá, a Fil 1,23-ban azt mondja az apostol: távozni vágyom, hogy Krisztussal legyek. Ennek alapján érvel Gergely a *Dialógusok* IV-ben: aki tehát nem kételkedik abban, hogy Krisztus a mennyben van, az azt sem tagadja, hogy Pál lelke a mennyben van. Ám nem szabad tagadni, hogy Krisztus a mennyben van, mivel ez a hitvallás része. Tehát afelől sem szabad kételkedni, hogy a szentek lelkei a mennybe vitetnek. Az pedig, hogy némelyek a halált követően azonnal a pokolra süllyednek, a Lk 16-ból világos: meghalt a gazdag és eltemették a pokolban.¹⁰

A „Sed contra dicendum” biblikus és patrisztikus érvei után Tamás a fizikai testek mozgásának az analógiája alapján folytatja az argumentálását, melyet végül ismét patrisztikus tekintélyekre történő hivatkozással erősít meg.

A második kérdésre azt kell mondani, hogy miként a testekben a nehézkedés és a könnyűség az, amelynek révén a helyükre, vagyis a mozgásuk céljához jutnak, úgy a lelkekben is az érdem vagy az érdemtelenység az, amelynek révén a lelkek jutalom-

¹⁰ Sed contra est quod dicitur 2 Corinth. 5, 1: si terrena nostra habitatio dissolvatur, domum habemus non manufactam conservatam in caelis. Ergo dissoluta carne homo habet mansionem quae in caelis fuerit ei conservata. Praeterea, Philip. 1, 23, dicit apostolus: cupio dissolvi, et esse cum Christo: ex quo sic arguit Gregorius in 4 dialog.: qui ergo Christum in caelo esse non dubitat, nec Pauli animam esse in caelo negat. Sed non est negandum Christum esse in caelo, cum sit articulus fidei. Ergo nec dubitandum est animas sanctorum ad caelos ferri. Quod etiam aliquae ad infernum descendant post mortem statim, patet Luc. 16: mortuus est dives, et sepultus est in inferno. *IV Sent.*, d. 45 q. 1 a. 1. Megjegyezzük, hogy Tamás minden bizonnyal a Lk 16,22–23 szövegének Vulgata fordítását használja, ahol ez olvasható: „mortuus est autem et dives et sepultus est in inferno elevans oculos suos in tormentis videbit Abraham a longe et Lazarum in sinu eius”. <https://biblia.szeroczei.hu/bible/vulgate/LUK/16>. A mai fordítások másként tagolják a szöveget, mint Tamás, amikor így adják vissza a példabeszédbeli kijelentést: „Meghalt a gazdag ember is, és eltemették.”²³ Amikor a pokolban kínjai közt feltekintett, meglátta messziről Ábrahámot és kebelén Lázárt.” <https://szentiras.hu/SZIT/Lk16>. „Meghalt a gazdag is, és eltemették. Amint ez a pokolban kínok között gyötörödvé felemelte a tekintetét, látta távolról Ábrahámot és kebelén Lázárt.” <https://szentiras.hu/RUF/Lk16>.

ra vagy büntetésre, vagyis cselekvésük céljához jutnak. Ezért amint a test a nehézkedése vagy könnyűsége következtében azonnal a helyére kerül, hacsak ezt valami nem akadályozza meg, ugyanígy a lelkek is, amint eloldódnak a testtől, amely a zárándokállapotban visszatartotta őket, azonnal (*statim*) jutalmat vagy büntetést nyernek, hacsak valami ezt nem gátolja. A jutalom elnyerését így akadályozza olykor a bocsánatos bűn, amelytől előbb meg kell tisztulni, s ebből következően a jutalom későbbre halasztódik. Mivel pedig a lelkeknek a helyét a jutalom vagy büntetés megfelelősége alapján szabják ki, ezért a lélek a testtől való elválás után azonnal (*statim*) vagy a pokolra süllyed, vagy a mennybe száll, hacsak ezt nem gátolja meg valami büntartozás, amely miatt el kell halasztódnia a mennybe szállásnak, hogy előbb megtisztuljon a lélek. Ezt az igazságot nyilvánvalóan tanúsítják a kánoni Írások és a szentatyák iratai. Ennélfogva az ezzel ellentétes nézetet eretnekségnek kell tekinteni, amint ez világos a Dialógusok IV és a De Ecclesiae Dogmatibus¹¹ könyv alapján.¹²

A fizikai testek felfelé és lefelé irányuló vertikális mozgásának és célba jutásának az első pillantásra naivnak, de legalábbis erőltetettnek tűnő analógiája két szempontból mégiscsak találó. Egyfelől kapcsolódni tud a bibliai szövegek képi-kozmológiai világához, ahol a menny fent, a pokol lent helyezkedik el az imaginárius térben.¹³ Ennek megfelelően a halálban a testtől különváló lélek vagy felfelé száll, vagy lefelé süllyed, ahogy a könnyű test felfelé, a nehézkes lefelé mozog. Másfelől kapcsolódni tud az arisztotelészi fizikához és pszichológiához, ahol mind a fizikai testek mozgásának, mind a lelki-szellemi tevékenységeknek objektív intencionalitása van. Ahogy a fizikai testek törekszenek a nekik megfelelő cél/hely felé – a súlyos lefelé, a könnyű felfelé –, vagyis a testek mozgásának objektív/természetes beirányzottsága van, úgy a lelki – érzékelő, intellektuális, akarati – mozgásoknak is van nekik megfelelő tárgya/célja, amely felé törekszenek. Ez az emberi cselekvések etikai dimenziójára is érvényes, azaz az emberi cselekedetek tárgyilag/tartalmilag tekintve is rendelkeznek minőséggel, jók vagy rosszak, s ennek megfelelően

¹¹ Tamás csak utal erre a Kr. u. 492-ben írt és Gennadiusnak tulajdonított műre, de nem idézi. Vélhetőleg a következő szöveghelyre gondolhat: „Az Úr mennybemenetele után az összes szentek lelkei Krisztussal vannak, és a testből eltávozva Krisztushoz mennek, várva testük feltámadását, hogy a teljes és örök boldogságra vele egyformán átváltozzanak, ahogy a bűnösök lelkei a pokolban (in inferno) félelem alá vannak helyezve várva testük feltámadását, hogy magával az ördöggel az örök büntetésre taszítottassanak.” GENNADIUS: *Liber de Ecclesiasticis Dogmatibus*, cap. 79 (PL 58, 998).

¹² Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut in corporibus est gravitas vel Levitas, qua feruntur in locum suum, qui est finis motus ipsorum; ita etiam est in animabus meritum vel demeritum, quibus perveniunt animae ad praemium vel poenam, quae sunt fines actionum ipsarum; unde sicut corpus per gravitatem vel levitatem *statim* fertur in locum suum, nisi prohibeatur; ita *statim* animae, soluto vinculo carnis, per quod in statu viae detinebantur, praemium consequuntur vel poenam, nisi aliquid impediatur; sicut interdum impedit consecutionem praemii veniale peccatum, quod prius purgari oportet, ex quo sequitur quod praemium differatur. Et quia locus deputatur animabus secundum congruentiam praemii vel poenae; *statim* ut anima a corpore absolvitur, vel in infernum demergitur, vel ad caelum evolat, nisi impediatur aliquo reatu quo oportuit evolutionem differri, ut prius anima purgetur. Et huic veritati auctoritates Scripturae canonicae manifeste attestantur, et documenta sanctorum patrum; unde contrarium pro haeresi est habendum, ut patet 4 dial., et in Lib. De Eccl. Dogmatibus. *IV Sent.*, d. 45 q. 1 a. 1 co.

¹³ „Amikor a pokolban a kánok közt *föltekintett*, meglátta messziről Ábrahámot, és a keblén Lázárt.” Lk 16,23. Az „infernum”, „inferna” etimológiailag is a lent, az alul elhelyezkedőre utal, míg a menny a föld fölé magasodó, fent elhelyezkedő égre.

objektív beirányzottsággal. Az érdemszerző cselekedetek a mennyország, az érdemtelen-bűnös cselekedetek a pokol felé viszik a cselekvőt. A célra irányuló fizikai-lelki mozgás analógiájának a leglényegesebb, s Tamás számára a legfontosabb mozzanata az alábbi gondolat: amint a vertikális irányban mozgó fizikai test késlekedés nélkül a neki megfelelő helyére, vagyis végcéljához jut, hacsak valami ebben meg nem akadályozza, úgy a halálban a testtől különváló lélek is késlekedés nélkül, azonnal a cselekedetei alapján neki megfelelő céljához érkezik, ha valami – tudniillik a tisztulás által még eltávolítható és eltávolítandó bocsánatos bűn – ebben átmenetileg meg nem gátolja.

A léleknek közvetlenül a halál után történő jutalmazását, illetve büntetését állító tétellel szemben Tamás négy kifogást említ és cáfol. Feltehetően ezek az ellenvetések az akadémiai tanítás és akadémiai disputák alkalmával fogalmazódhattak meg. Az első kifogás a Ps 36,10 szövegéhez fűzött Glossza megjegyzésére hivatkozva azt teszi szóvá, hogy az élet végén megszabaduló szentek „ezen élet után azonban nem ugyanott lesznek, ahol azok a szentek lesznek, akiknek azt mondják: Gyertek Atyám áldottai. Ám azok a szentek a mennyben lesznek. Tehát a szentek ezen élet után nem azonnal mennek a mennybe.”¹⁴ Válaszában Tamás arra hívja fel a figyelmet, hogy a Glossza szövegösszefüggésében az a kijelentés, hogy a halál után még nem ott lesznek, ahol a szentek lesznek, csupán arra utal, hogy még nem viselik azt a kettős stólát, amit a szentek a testi feltámadásban nyernek el.¹⁵

A második ellenvetés Ágoston *Enchiridion* c. munkájára hivatkozik, ahol arról van szó, hogy „az ember halála és a végső feltámadás közötti időben a lelkek rejtett befogadó helyeken (*receptacula*) tartózkodnak, ahogy békére vagy nehézségre érdemesek.” Az ellenvetés ebből arra következtet, hogy e „rejtett befogadó helyeket nem foghatjuk fel mennyként és pokolként, mivel a lelkek testüikkel együtt a végső feltámadás után is bennük lesznek. Ennélfogva semmi sem különböztetné meg a feltámadás előtti és utáni időt egymástól. Következésképpen [a lelkek] egészen az ítélet napjáig nem lesznek sem a pokolban, sem a Paradicsomban.”¹⁶ Tamás erre azt válaszolja, hogy az Ágoston által említett rejtett befogadó helyekhez kell sorolni a poklot és a Paradicsomot is, ahol a lelkek a feltámadás előtt tartózkodnak. „Ám a feltámadás előtti és utáni idő azért különbözik egymástól, mert ahol a feltámadás előtt test nélkül vannak, ott utána a testtel együtt vannak; illetve azért, mert néhány befogadó helyen most ott vannak a lelkek, ahol a feltámadás után nem lesznek.”¹⁷

¹⁴ Videtur quod statim post mortem nullae animae deducantur ad caelos, vel ad infernum. Quia super illud psalm. 36, 10, adhuc pusillum, et non erit peccator, dicit Glossa, quod sancti liberantur in fine vitae: post hanc tamen vitam non ibi erunt ubi erunt sancti, quibus dicitur: venite benedicti patris mei. Sed illi sancti erunt in caelo. Ergo sancti post hanc vitam non statim ascendunt ad caelum. *IV Sent.*, d. 45 q. 1 a. 1 arg. 1.

¹⁵ Ad primum ergo dicendum, quod Glossa seipsam exponit; quod enim dicit: nondum erunt ubi erunt sancti etc. Statim exponit subdens; idest, non habebunt geminam stolam quam habebunt sancti in resurrectione. *IV Sent.*, d. 45 q. 1 a. 1 ad 1.

¹⁶ Praeterea, Augustinus dicit in *Enchir.*, quod tempus quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis continet, sicut unaquaeque digna est requie vel aerumna. Sed haec abditae receptacula non possunt intelligi caelum et infernus; quia in illis etiam post resurrectionem ultimam animae cum corporibus erunt; unde pro nihilo distingueret tempus ante resurrectionem et post resurrectionem. Ergo non erunt nec in inferno nec in Paradiso usque ad diem iudicii. *IV Sent.*, d. 45 q. 1 a. 1. arg. 2.

¹⁷ Ad secundum dicendum, quod inter illa abditae receptacula, de quibus Augustinus loquitur, etiam sunt computandi infernus et Paradisus, in quibus animae aliquae ante resurrectionem continentur. Sed ideo distinguitur tempus ante resurrectionem et post, quia ante resurrectionem sunt ibi sine corpore,

A harmadik kifogás a lélek és a test megdicsőülésének az azonos módját, s következőképpen egyszerre való megvalósulását előfeltételezi, amikor így érvel: „nagyobb a lélek dicsősége mint a testké. Ám mindenkinek egyszerre adatik a testek megdicsőülése, hogy az egyéneknek nagyobb legyen a közös örömből fakadó örvendezése, ahogy ez kitűnik a Zsid 11 erről szóló kijelentéséből: Isten számunkra valami jobbról gondoskodott stb. A Glossza erre vonatkozóan mondja, hogy mindenki közös örömében nagyobb legyen az egyesek öröme. Ezért tehát a lelkek megdicsőülésének is, sőt sokkal inkább el kell halasztódnia egészen a végig, hogy mindenkinek egyszerre adassék meg.”¹⁸ Válaszában Tamás arra hívja fel a figyelmet, hogy a test és a lélek megdicsőülése nem azonos módon, vagyis nem egyszerre kell, hogy történjék, ahogy a test és a lélek teremtése sem azonos módon megy végbe. Az Angyali doktor eredeti módon köti össze a teremtés és a beteljesítés, a protológiai és az eszkatológiai isteni cselekvést az alábbi szakaszban:

A harmadikra azt kell felelni, hogy a testük szerint az emberek között van valami kölcsönös folytatolagosság, mivel a testükre vonatkozóan igaz az, amit az ApCsel 17 állít, hogy Isten egyből alkotta meg az emberek egész nemét. Ám a lelkeket külön-külön alkotta. Ezért aztán nem is annyira megfelelő, hogy minden ember egyszerre dicsőüljön meg lélekben, mint ahogy megfelelő, hogy egyszerre dicsőüljön meg testben. Továbbá a test dicsősége nem annyira lényegi, mint a lélek dicsősége. Ezért a szenteknek nagyobb veszteség lenne, ha a lélek dicsősége elhalasztódna, mint az, hogy a test dicsősége kitolódik. Nem is pótolhatná a dicsőségnek ezt a veszteségét az egyeseknek a közös örömből fakadó örömének a növekedése.¹⁹

Végül azt utolsó kifogás azt teszi szóvá, hogy „az ítélethozatal révén kiszabott büntetésnek és jutalomnak nem szabad megelőznie az ítéletet. Ám a pokol tüzét és a Paradicsom örömeit az ítélő Krisztusnak az utolsó ítéleten hozott ítélete szabja ki az embereknek, ahogy ez világos a Mt 25 alapján. Tehát az ítélet napja előtt senki sem megy fel a mennybe, vagy száll alá a pokolba.”²⁰ Válaszában Tamás arra utal, hogy Nagy Szent Gergely ugyanezre az ellenvetésre már megfelelt a *Dialógusok IV*-ben.

post autem erunt cum corpore; et quia in aliquibus receptaculis nunc sunt animae in quibus post resurrectionem non erunt. A legutolsó megállapítás vélhetően a purgatóriumban lévő lelkekre vonatkozik. *IV Sent.*, d. 45 q. 1 a. 1 ad 2.

¹⁸ Praeterea, maior est gloria animae quam gloria corporum. Sed simul omnibus redditur gloria corporum, ut sit maior laetitia singulorum ex communi gaudio, ut patet Hebr. 11, super illud: Deo pro nobis aliquid melius providente etc.; ubi dicit Glossa: ut in communi gaudio omnium majus fieret gaudium singulorum. Ergo multo fortius et gloria animarum debet differri usque ad finem, ut simul omnibus reddatur. *IV Sent.*, d. 45 q. 1 a. 1. arg. 3.

¹⁹ Ad tertium dicendum, quod homines secundum corpora habent quamdam continuitatem ad invicem, quia secundum ea est verum quod dicitur Act. 17, quod Deus ex uno fecit omne hominum genus. Sed animas singillatim finxit; unde non est tanta congruentia ut omnes homines simul glorificentur in anima, sicut quod simul glorificentur in corpore. Et praeterea gloria corporis non est ita essentialis sicut gloria animae; unde majus detrimentum esset sanctis si gloria animae differretur, quam de hoc quod gloria corporis differtur; nec posset hoc detrimentum gloriae recompensari per ampliationem gaudii singulorum de gaudio communi. *IV Sent.*, d. 45 q. 1 a. 1. ad 3.

²⁰ Praeterea, poena et praemium quae per sententiam iudicii redduntur, iudicium praecedere non debent. Sed ignis inferni et gaudia Paradisi dabuntur hominibus per sententiam Christi iudicantis in ultimo iudicio, ut patet Matth. 25. Ergo ante diem iudicii nullus ascendit ad caelum, vel descendit ad inferos. *IV Sent.*, d. 45 q. 1 a. 1. arg. 4.

„Ha, így kezd, a szentek lelkei most a mennyben vannak, akkor mi az, amit igaz voltuk viszonzásaként az ítélet napján elnyernek? S így válaszol: az ítéleten természetesen az növekszik számukra, aminek most a lelkek egyedül saját dicsőségükként való viszonzás gyanánt örvendeznek. Később aztán valóban a test boldogságát is élvezik, hogy abban is örvendezzenek, amiben az Urért fájdalmat és gyötrelmeket szenvedtek. S ugyanígy kell szólani a kárhozottakról is.”²¹

Amint fentebb jeleztük, Petrus Lombardusnak a Szentenciák könyvével való egybevetéséből egyértelműen megállapítható, hogy Szent Tamás kommentárjában újdonságként jelentkezik az az igény, hogy érveljen a korai nyugati hagyományból eredő tétel védelmében, miszerint a lelkek örök sorsa, boldogsága vagy büntetése, közvetlenül a halál után megkezdődik. Ennek az újdonságnak a jelentőségét még jobban kiemeli az a tény, hogy hasonló igény nem érzékelhető sem Nagy Szent Albertnél (1193/1200–1280), Tamás mesterénél, sem Szent Bonaventuránál (1221–1274), a kortárs párizsi ferences magiszternél sem. Egyikük Szentenciakommentárjában²² sem lelhető fel ilyen típusú érvelés, hanem Lombardushoz hasonlóan mindketten egyszerűen előfeltételezik, illetve megismétlik a hagyományos tételt patrisztikus szerzőket idézve. Arra a kérdésre, hogy az Angyali doktor miért tartotta fontosnak, hogy érveljen a hagyományból átvett eszkatológiai tétel mellett, nem tudunk biztos választ adni. Az egyik számbavehető lehetőség az lenne, hogy Tamás valójában, de ki nem mondottan, a görög teológiai felfogással szemben tekintette szükségesnek az érvelést; a görög felfogás szerint ugyanis az ember végső beteljesedése, örök boldogsága vagy büntetése elhalasztódik egészen az ítélet napjáig. Szentenciakommentárja második könyvében Tamás kifejezetten elutasítandó tévedésnek minősíti ezt a nézetet.²³ Ugyanakkor figyelemre méltó, és ennek a feltételezésnek ellentmondani látszik az a tény, hogy a vizsgált artikulusban felsorolt, majd megcáfolt ellenvetések nem görög atyáktól vagy teológusoktól származnak, hanem a nyugati latin teológia képviselőinek írásaira hivatkoznak, jelesen Ágoston műveire, illetve a szentírási szövegeket értelmező Glosszára. Ez a körülmény azt sugallhatja, hogy pusztán a latin teológián belüli szövegértelmezési kérdéseket kívánt Tamás tisztázni, amikor cáfolataival ezeknek a szövegeknek a helyes értelmezését törekedett megadni. A fentebb említett szempontokra tekintettel azonban nem zárható ki az a lehetőség sem, hogy az ellenvetések cáfolatai mindkét célt szolgálhatták: elsődlegesen hermeneutikai tisztázások, másodlagosan és közvetetten a görög álláspont cáfolatai. Elképzelhető ugyanis, hogy a párizsi egyetem diákjai és tanárai ismerve a görög teológiai hagyomány eltérő álláspontját,

²¹ Ad quartum dicendum, quod eandem objectionem Gregorius 4 dial. Proponit, et solvit. Si, inquit, nunc in caelo sunt animae sanctorum, quid est quod in die iudicii pro iustitiae suae retributione recipiunt? et respondet: hoc eis nimirum crescit in iudicio, quod nunc animae sola sui gloria retributione laetantur; postmodum vero etiam corporum beatitudine perfruentur, ut in ipsa quoque gaudeant, in qua dolores pro Domino cruciatusque pertulerunt. Et eodem modo dicendum est de damnatis. *IV Sent.*, d. 45 q. 1 a. 1 ad 4.

²² Vö. BONAVENTURA: *Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi. In quartum librum sententiarum.* In *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae episcopi cardinalis Opera omnia*. Tomus IV. Quaracchi, Florentia 1887; ALBERTUS MAGNUS: *Commentarii in IV Sententiarum dist. XXIII-L.* In *B. Alberti Magni, ratisbonensis episcopi, ordinis praedicatorum Opera omnia* (cura Steph. Caes. Aug. Borgnet), vol. 30, apud Ludovicum Vivès Bibliopolam Editorem, Parisiis 1894.

²³ *II Sent.*, d. 11 q. 2 a. 1 co: Homini autem statim post mortem ultima sua perfectio confertur, nisi forte aliquid purgandum repugnet, nec differtur usque ad diem iudicii, ut Graeci errantes dicunt.

a latin szerzők írásainak bizonyos szöveghelyeivel kapcsolatban feltehettek kritikai kérdéseket, megfogalmazhattak ellenvetéseket.

Továbbá, joggal merül fel a kérdés, hogy Tamásnál az érvelés igényén túl, vajon az általa felsorakoztatott konkrét argumentumok is újak-e? E kérdés megválaszolásakor érdemes különbséget tenni a szentúrási, a patrisztikus és a kozmológiai érvelése között. Ami a biblikus igazolást illeti, azt a sejtésünket fogalmazhatjuk meg, hogy Tamás forrása vélhetőleg Toledói Julian (642–690) *Prognosticum futuri saeculi* című műve lehet.²⁴ Ez a keresztény eszkatológiáról írt legősibb szisztematikus értekezés 687/688-ban keletkezett Julianus toledói püspök tollából, aki a halál, a lélek halál utáni sorsa és a végső, egyetemes beteljesedés három nagy témája köré szervezve foglalta össze a patrisztikus kor nagy szerzőinek a legfontosabb megnyilatkozásait. A tudományos konszenzus szerint ez a mű hosszú évszázadokon keresztül döntő jelentőségű volt Nyugaton, s Petrus Lombardus Szentenciák könyvének eszkatológiai részét, annak felépítését, a tárgyalt kérdéseket és a felvonultatott patrisztikus forrásokat is beleértve, alapvetően meghatározta.²⁵ A későbbi középkori teológiára gyakorolt hatását pedig éppen a Szentenciák könyvének kommentárjai révén fejtette ki. Nos, feltételezésünk szerint Szentenciakommentárja megírása során Tamás használhatta és aktualizálhatta ezt az ősi eszkatológiai értekezést. Három jelét tudjuk beazonosítani ennek. Az első az, hogy az Angyali doktor eszkatológiai fejtegetései közben egy helyen kifejezetten hivatkozik Julianra.²⁶ A második az, hogy a *Prognosticum futuri saeculi* c. munkájában maga a toledói püspök is kifejezetten az igazolás igényével lép fel, akárcsak Tamás, amikor újból és újból amellet érvel, hogy a halál után azonnal, késlekedés nélkül (*sine ullo temporis intervallo*)²⁷ megkezdődik a lélek számára a büntetés vagy a jutalmazás. A harmadik tanúbizonyság az, hogy Tamás a biblikus érvelése során ugyanazon szentírási szöveghelyekre – Fil 1,23; 2Kor 5,1; Lk 16 – hivatkozik, mint Julian; igaz, hogy a toledói püspök művében ezen túl egyéb bibliai szövegek is (2Kor 12,2; Lk 23,43; Mt 24,28; Jel 6,11) szerepet játszanak. Tamás patrisztikus érvelése jóval szűkösebb szövegbázisra támaszkodik, mint Julian és Petrus Lombardus,²⁸ viszont a *De Ecclesiae Dogmatibus* c. műre egyedül Tamás hivatkozik. Nagy Szent Gergely *Dialógusok IV* mindhárom szerzőnél nagy súllyal szerepel.

²⁴ JULIAN OF TOLEDO: *Prognosticum futuri saeculi. Foreknowledge of the World to come* (transl., ed., intr. by Tommaso Stancati, OP), Ancient Christian Writers vol. 63, The Newman Press, New York/Mahwahj, NJ 2010.

²⁵ Vö. Sergio STANCATI O.P.: The *Prognosticum futuri saeculi* (687–688): The Most Ancient Systematic Treatise on Christian Eschatology. In JULIAN OF TOLEDO: *Prognosticum futuri saeculi. Foreknowledge of the World to come*, 165–268; különösen: 255–258. J. N. HILLGARTH: St. Julian of Toledo in the Middle Ages. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 29 (1958) 192–196; N. WICKI: *Das Prognosticon futuri saeculi* Julians von Toledo als Quellenwerk der Sentenzen des Petrus Lombardus. *Divus Thomas* (Fr.) 31 (1953) 349–360.

²⁶ „et hoc etiam Julianus dixit, ut in littera Magister dicit: si viventis hominis incorporeus spiritus detinetur in corpore, cur etiam non post mortem corporeo igne teneatur? *IV Sent.*, d. 44 q. 3 a. 3C co. Megjegyezzük, hogy Albertus Magnus a Szentenciakommentárjában egyszer sem említi Julianus nevét.

²⁷ *Prognosticum* II,1. A legfontosabb érveket ezeken a helyeken találjuk: *Prognosticum* II,1; II,2; II,4; II,8; II,12; II,13; II,15; II,17; II,35; II,36; II,37.

²⁸ Julianus munkájában idézett jelentős szerzők még: Ágoston, Cassianus, Cyprianus, Julianus Pomerius. Lombardusnál Ágostonon és Cassianuson kívül még Jeromos szerepel.

3. AZ EGYÉNI ÍTÉLET ÉS AZ ÁLTALÁNOS ÍTÉLET VISZONYA AQUINÓI SZENT TAMÁS SZENTENCIAKOMMENTÁRJÁBAN

3.1. A halál utáni egyéni ítélet gondolata és szakkifejezése

Ha a Petrus Lombardusnak a Szentenciák könyvével és e mű olyan jelentős kortárs kommentátoraival, mint Nagy Szent Alberttel és Bonaventurával való összevetés eredményeként megállapítottuk, hogy Szent Tamás eredetisége megmutatkozik már abban a tényben, hogy érveket vonultat fel a lélek halál utáni jutalmazásáról és büntetéséről szóló hagyományos tétel mellett, akkor most azt kell állítanunk, hogy az Angyali doktor eredetisége még inkább tetten érhető az egyéni ítélet fogalmának a bevezetésében, valamint az általános ítéletnek az egyéni ítélethez való viszonyának az értelmezésében. Az eredetiség mind terminológiai, mind tartalmi síkon többszörösen tapasztalható. A Szentenciák könyvében Petrus Lombardus egyáltalán nem beszél a halál után közvetlenül bekövetkező ítéletről, s ennek megfelelően az egyéni, illetve különítélet fogalmával sem találkozunk nála, noha egyértelműen tanítja, hogy a lélek eszkatologikus jutalmazása vagy büntetése azonnal a halál után kezdetét veszi. A Magiszter kétféle isteni ítéletről tud: az egyik a földi életünk során valósul meg, ezt rejtett ítéletnek nevezi; a másik az utolsó ítélet, amely az idők végén történik, Krisztus dicsőséges eljövételkor, ez viszont nyilvános lesz.²⁹ Toledói Julian *Prognosticum futuri saeculi* c. művében szintén nem esik szó a halál után közvetlenül bekövetkező ítéletről, s ennek következtében az egyéni/személyes/különítélet kifejezés sem fordul elő nála, jóllehet részletesen érvel amellett, hogy a lélek számára a végső jutalmazás vagy büntetés azonnal elkezdődik a testből való kiköltözése után.³⁰ Julian ebben is követi a korábbi tradíciót, hiszen az egyéni/részleges ítélet szakkifejezés nem lelhető fel az általa szívesen és sokszor idézett egyházatyáknál sem, noha a nyugati latin hagyomány képviselői egyértelműen tanították, hogy a halál után azonnal elkezdődik a lélek számára az eszkatologikus jutalmazás vagy büntetés, illetve, ha szükséges, a megtisztító-gyógyító ideigtartó szenvedések. Ugyanakkor meg kell jegyeznünk, hogy Ágostonnál illetve Jeromosnál érintőlegesen, ki nem fejtve és szakkifejezés használata nélkül ugyan, de egy-egy szövegben felbukkan maga a gondolat, hogy a halálban ítélet történik.³¹ Jeromos egy helyen egyenesen úgy fogalmaz, hogy az „Ur napja” bibliai kifejezés vonatkoztatható a mindenkire érvényes jövőbeli ítélet napjára, de az egyén halálának a napjára is.³² Ezek a kijelentések azonban elszigeteltek maradtak és a nyugati tradícióban sem történt meg hosszú évszázadokon keresztül a továbbgondolá-

²⁹ *Liber Sententiarum* IV, d. 46. c. 2.

³⁰ Egyes értelmezések szerint bár magában a műben nem szerepel a halál utáni ítélet fogalma, Juliannak a műhöz fűzött imádságában (*Oratio ad Deum*) burkolt módon jelen van a halál utáni ítélet gondolata. Ez a véleménye többek között Tommaso Stancatinak. Vö. JULIAN OF TOLEDO: *Prognosticum futuri saeculi. Foreknowledge of the World to come*, 307 köv.; 376.

³¹ Nam illud quod rectissime et valde salubriter credit, iudicari animas cum de corporibus exierint, ante quam veniant ad illud iudicium, quo eas oportet iam redditus corporibus iudicari, atque in ipsa in qua hic vixerint, carne torqueri, sive gloriari; hoc itane tandem ipse nesciebas? Quis adversus Evangelium tanta obstinatione mentis obscuruit, ut in illo paupere qui post mortem ablatus est in sinum Abrahae, et in illo divite cujus in inferno cruciatus exponitur, ista non audiat, vel audita non credat? S. AURELIJ AUGUSTINI HIPONENSIS EPISCOPI: *De anima et eius origine, libri quatuor*, II, 4, 8 (PL 44, 498–499).

³² „Diem autem Domini, diem intellige iudicii, sive diem exitus uniuscuiusque de corpore. Quod enim in die iudicii futurum est omnibus, hoc in singulis in die mortis impletur.” S. EUSEBII HIERONYMI STRIDONENSIS PRESBYTERI: *Commentariorum in Joelem Prophetam*, 2, 11 (PL 25, 965B).

suk, elmélyítésük és a megfelelő terminológia kialakítása. Álláspontunk szerint ezt végezte el Szent Tamás, aki Szentenciakommentárjában a földi élet során érvényesülő isteni ítéleten túl az eszkatologikus ítéletnek következetesen két fajtáját különbözteti meg: a világ végén bekövetkező utolsó/általános/közös/egyetemes ítéletet (*judicium ultimum, generale, commune, universale*) és a halál után közvetlenül történő egyéni/részleges ítéletet (*judicium singulare, sententia particularis*).³³ Az Angyali doktor ezirányú teológiai teljesítménye azonban mégsem minden előzmény nélküli. Feltételezésünk szerint Szent Tamás egyéni ítéletről szóló felfogásának, valamint az egyéni és az egyetemes ítélet kapcsolatáról kifejtett megfontolásainak részben ihlető forrása lehetett Szentviktori Richárdnak (c. 1120–1173) a végső és egyetemes ítéleten érvényesülő ítélkező hatalomról szóló *Tractatus de judiciaria potestate in finali et universali judicio* című értekezése. A következő fejezetben egy hosszabb részt idézünk ebből a munkából, azt a szakaszt, amely témánk szempontjából a legfontosabb. Majd az idézett szöveghez kapcsolódóan néhány megjegyzést teszünk annak igazolása céljából, hogy Tamás ismerhette és használhatta Richárdnak ezt a művét saját koncepciója kialakításához.

3.2. Részlet Szentviktori Richárd: „*Tractatus de judiciaria potestate in finali et universali judicio*” című művéből³⁴ – Megjegyzések a tamási recepcióhoz

„Tudni kell azt is, hogy van, amikor az ítélet rész szerinti (*secundum partem*), s van, amikor teljesség szerinti (*secundum plenitudinem*). Rész szerinti, amikor a meghozott ítélet egyedül a minőségre, s nem a mennyiségre vonatkozik. Ilyen a jelenben az Egyház ítélete. Egyesekről ugyanis tudjuk a meghozott ítélet minőségét (hogy elkárhozók vagy üdvözlők), de nem ismerhetjük ebben az életben az elszenvedett gyötrelmek, vagy valamelyik elkárhozott kínjainak a mennyiségét. Ám az ember halálát követő (*mortem hominis sequitur*) ítéletet mindenesetre nemcsak minőség, hanem mennyiség szerint is kiszabják. A visszafizetés mennyiségét ugyanis a sokaság és a nagyság szerint mérik. A sokaság szerint, hogy ahol sok volt a bűn, ott sok legyen a büntetés is. Nagyság szerint, hogy a bűnelkövetés azon nemében, ahol nagyobb volt a vétkek, ott a büntetés is intenzívebb legyen. Következésképpen ennek az életnek az ítélete egy-formájúnak (*uniforme*) tűnik, ugyanis amint már mondtuk, egyedül a minőségről hozott ítélet. Az az ítélet azonban, amelyet az ember halálában (*in hominis morte*) hoznak, sok-formájúnak (*multiforme*) látszik, noha nem minden-formájúnak (*omniforme*). Ugyanis, bármennyire is az ember egész élete szerint mérik ki, mégsem azon teljesség szerint, ami az emberé. Jóllehet ugyanis minden egyes ember a halálban (*in morte*) annak megfelelően kap, ahogy a testben cselekedett, mégis csak lélekben, s nem lélekben és testben egyszerre. Lásd tehát, hogy mi van ezen második és ama harmadik, vagyis utolsó ítélet között. Ez minden egyes ember halálában (*in uniuscuiusque morte*) történik, amaz jövőbeli, mindenki közös feltámadásakor. Ahogy mondtuk, ez az ember egész életéről szól, ám mégsem arról az egészről, ami az emberé.

³³ Néhány szöveghely a Szentenciakommentárból, ahol ezek a kifejezések felbukkannak. *Judicium ultimum/generale/universale/commune*: IV Sent., d. 43 q. 1 a. 5A, 5B; IV Sent., d. 45 q. 1 Prol.; IV Sent., d. 46 q. 1 Prol.; IV Sent., d. 47 q. 1 Prol.; IV Sent., d. 47 q. 1 a. 1 ad 1; IV Sent., d. 47 q. 1 a. 2A. *Judicium singulare*: IV Sent., d. 47 q. 1 a. 1 ad 1. *Sententia particularis*: IV Sent., d. 47 q. 1 a. 1 ad 2.

³⁴ RICHARDUS A SANCTO VICTORE: *Tractatus de judiciaria potestate in finali et universali judicio* (PL 196, 1177–1186). Fordításunk a következő szövegrészt foglalja magában: 1180 D–1181.

Amaz utolsó ítélet azonban az egésről szól, az egész szerint (*de toto, et secundum totum*). Ez némelyekkel történik és némelyek előtt (*cum aliquibus et coram aliquibus*), amaz egyszerre mindenkiről és mindenki előtt (*simul de omnibus et coram omnibus*). Lásd, milyen jogosan megretten mindenki előtt az, aki itt nem félt megsérteni a mindenség Urát. Lásd, milyen jogosan megdicsőül mindenki előtt az, aki a mindenség Urát mindenben megdicsőítette. Lásd, milyen jogosan elnyeri a kárhozat fejedelme mindenki előtt a birtokából való száműzésének gyalázatát, aki kezdettől mindenkinek a birtokából való kiűzésén fáradozott. Figyeld meg amaz utolsó ítéletet, milyen megfelelő, sőt úgyszólván *szükségszerű*. Gyakran az isteni ítéleteket igazságtalanokként tartjuk számon, gyakran ostorai ellen zúgolódnunk. Akkor az ítélő apostoli férfiak mindenki előtt nyilvánvalóvá teszik, hogy milyen igazságos az Úr minden útján és szent minden cselekedetében. Ennélfogva amaz utolsó ítélet mindenütt a legteljesebb lesz, úgy, hogy elegendően megfelel az egyének lelkiismeretének, egyszerre és mindenkinek. Minden-formájú (*uniforme*) lesz tehát, hogy mindenre kiterjedően eleget tudjon majd tenni. Így tehát az *első ítéletet egy-formájúnak (uniforme), a másodikat sok-formájúnak (multiforme), a harmadikat minden-formájúnak (omni-forme)* mondjuk. Az *első és a második rész szerinti, egyedül a harmadik lesz igazán teljesség szerinti*. Jóllehet ugyanis a második sokkal teljesebb az elsőnél, mégis a harmadik összehasonlíthatatlanul teljesebb lesz nála. Ahogy tehát az első igényli a másodikat, úgy a második a harmadikat.”

Nem célunk az idézett részlet beható elemzése, csupán néhány megjegyzést teszünk, amelyek témánk szempontjából, a feltételezett tamási recepció felől nézve fontos aspektusokra hívják fel a figyelmet. Richárd rövid értekezése arra a kérdésre kíván válaszolni, hogy a Mt 19,28-ban olvasható jézusi ígéretet, mely szerint az apostolok az Emberfia eljövetelekor tizenkét trónon fognak ülni és ítélkezni fognak Izrael tizenkét törzse felett, hogyan kell értelmezni. Ennek kapcsán – jórészt a nyugati tradícióhoz kapcsolódóan (Hilarius, Ambrus, Nagy Szent Gergely, Veronai Zeno, Ambrosiaster) – beazonosítja az ítélők és a megítéltek rendjeit,³⁵ de egyben a saját eredeti szempontjait érvényesítve kifejti az ítélet három formájának a tételét is. Eszerint az ember végső sorsával kapcsolatban három ítélet különböztethető meg: az Egyház jelenbeli ítélete – ez egy-formájú, mert csak az ember végső sorsának a minőségéről (kárhozat vagy üdvösség) szól; közvetlenül a halál után hozott isteni ítélet – ez sok-formájú, mert nemcsak a minőségről, hanem a büntetések és kínok mennyiségéről is szól; a világ végén tartott utolsó és egyetemes ítélet – ez minden-formájú, mert mindenre kiterjedő: testre és lélekre, mindenki előtt nyilvános, Isten minden cselekvésének a feltárását is magában foglalja. Richárd tehát határozottan állítja a halál után (a halálban) bekövetkező részleges ítéletet (1), s arra is gondja van, hogy reflektáljon azokra a különbségekre, amelyek e nem teljes és a teljesség szerinti utolsó ítélet között megállapíthatók (2), s nyomatékosan hangsúlyozza e végső és egyetemes ítélet szükségességét (3). Nos, e három lényegi elem mindegyike felbukkan Szent Tamás Szentenciakommentárjában is. A különbség kettőjük között egyfelől a terminológiában mutatkozik: az Angyali doktor nem veszi át az *uniforme, multiforme*

³⁵ Ludwig OTT – Erich NAAB: *Handbuch der Dogmengeschichte*. Bd. IV, Faszikel 7b: *Eschatologie in der Scholastik* (Hrsg. Michael SCHMAUS, Alois GRILLMEIER, Leo SCHEFFCZYK, Michael SEYBOLD). Herder, Freiburg–Basel–Wien 1990, 53köv. Vö. Brian DALEY – Josef SCHREINER – Horacio E. LONA: *Handbuch der Dogmengeschichte*. Bd. IV, Faszikel 7a: *Eschatologie in der Schrift und Patristik* (Hrsg. Michael SCHMAUS, Alois GRILLMEIER, Leo SCHEFFCZYK, Michael SEYBOLD). Herder, Freiburg–Basel–Wien 1986.

me és *omniforme* kifejezéseket, hanem csak kétféle ítéletről értekeznek, a fentebb már említett *judicium singulare/sententia particularis* formulát, illetve a Richárdnál is olvasható *judicium universale* formát használva. A tartalmi hasonlóságokon túl két érv szól amellett, hogy Tamás inspirálódhatott Richárd idézett művéből. Egyfelől, az Angyali doktor műveiben szívesen hivatkozik Richárdra, így a Szentenciakommentárjában, s annak eszkatológiai részében is többször idézi, mégpedig a szentviktori apátnak éppen a szóban forgó művét.³⁶ Másfelől, Albertus Magnus, Szent Tamás mestere Szentenciakommentárjának eszkatológiai részében Tamásnál is gyakrabban hivatkozik Richárdnak ugyanerre a művére.³⁷ Ráadásul, Nagy Szent Albert egyetértőleg idézi és át is veszi Richárdtól az ítélet hármasságának (*uniforme, multiforme, omniforme*) a megkülönböztetését.³⁸ Így végső soron Albert elfogadja a halál után bekövetkező ítéletről szóló alapvető richárdi tanítást és terminológiát, anélkül azonban, hogy saját megfontolásokkal továbbgondolná és elmélyítené ennek tartalmát. Lehetséges, hogy Szent Tamás éppen mestere, Nagy Szent Albert közvetítésével találkozott először Szentviktori Richárd idézett munkájával, s ennek nyomán kezdett el vele alaposabban foglalkozni. Mindenesetre Tamás eredeti módon dolgozta fel és építette be Szentenciakommentárjába, a saját megfontolásaival kiegészítve és a terminológiát részben átalakítva, a szentviktori apát közel egy évszázaddal korábban keletkezett írásának az ítéletre vonatkozó lényegi elemeit.

3.3. Az általános ítélet tárgya, szükségessége és viszonya Isten halál utáni és történelmi ítéleteihez

Szentenciakommentárja eszkatológiai részének prologusában a 47. distinkció első quaestióját ezekkel a szavakkal vezeti be Tamás: „Miután a lelkek jutalmazásáról és büntetéséről, mely megelőzi az általános ítéletet, fejtette ki álláspontját a Magiszter, itt kezd el tárgyalni az általános ítélet által bekövetkező jutalmazásról és büntetésről”.³⁹ Mindjárt az első artikulusban a következő kérdést vizsgálja: „Vajon az általános ítélet a jövőben lesz-e?” Első pillantásra fölöslegesnek látszik egy ilyen kérdéssel foglalkozni, hiszen magától értetődőnek látszik a válasz, ám a szövegrész olvasása során kiderül, hogy itt többről van szó, mint amit a kérdés sugall; Tamás ugyanis itt fejt ki az egyéni és az utolsó ítélet viszonyára irányuló reflexióját. Mindenekelőtt három ellenvetést sorol fel, amelyek cáfolni igyekeznek azt az állítást, hogy az általános ítélet a jövőben lesz. Az első Nahum könyvének azt a kijelentését idézi, mely szerint (Nah 1,9) Isten ugyanabban a dologban

³⁶ Különböző műveiben Szent Tamás összesen 14 alkalommal idéz Richárdtól, ebből 6-szor a Szentenciakommentárjában, ez utóbbiak közül 3-szor a Szentenciák IV. könyvének eszkatológiai részéhez fűzött szövegrészeiben. E három helyen felbukkanó idézetek mindegyike Richárd *Tractatus de iudiciali potestate in finali et universalis iudicio* művéből származik. Vö. *IV Sent.*, d. 43 q. 1 a. 5A; *IV Sent.*, d. 47 q. 1 a. 2A (itt kétszer). Lásd ROBERTO BUSA SJ: *Index Thomisticus*, web edition by Eduardo Bernot and Enrique Alarcón. <https://www.corpusthomicum.org/it/index.age>

³⁷ Összesen 9 alkalommal. Vö. *IV Sent.*, d. 43 a. 10 (p. 519b); d. 43 a. 10 (p. 520a); d. 47 a. 2 (p. 641a-b); d. 47 a. 3 (p. 641b); d. 47 a. 3 (p. 642a); d. 47 a. 5 (p. 644b); d. 47 a. 5 (p. 645a). ALBERTUS MAGNUS: *Commentarii in IV Sententiarum dist. XXIII–L*. In B. Alberti Magni, *ratisbonensis episcopi, ordinis praedicatorum Opera omnia* (cura Steph. Caes. Aug. BORGNET), vol. 30, apud Ludovicum Vivès Bibliopolam Editorem, Parisiis 1894. Lásd: Alberti Magni E-Corpus text search, St. Jerome's University/University of Waterloo: <https://watarts.uwaterloo.ca/cgi-bin/cgiwrap/albertus/searchAlbertus.cgi>

³⁸ *IV Sent.*, d. 47 a. 5 (p. 644b).

³⁹ *IV Sent.*, d. 47. q. 1 Prol.

nem ítél kétszer. „Ám Isten most ítél az emberek egyes cselekedeteiről, mivel a halál után mindenkinek az érdemek szerint szabja meg a büntetéseket vagy jutalmakat, sőt ebben az életben is némelyeket jutalmaz vagy büntet a jó vagy rossz cselekedetekért. Következésképp úgy látszik, hogy nem lesz másik jövőbeli ítélet.”⁴⁰ A második ellenvetés arra hivatkozik, hogy „az ítéletmondás végrehajtása semmilyen ítélet esetében sem előzi meg az ítélkezést. Ám az emberekre vonatkozó isteni ítélet meghozatala az, amely az országba történő bebocsáttatásról vagy az országból való kizárásról szól, ahogy az a Mt 25-ből látszik. Mivel tehát vannak, akik elnyerik az örök országot, és némelyeket örökre kizárnak belőle, úgy tűnik, hogy nem jövőbeli a másik ítélet.”⁴¹ A harmadik kifogás szerint: „Továbbá, némely dolgokat azért kell ítéletre odavinni, mert kétséges, hogy mi legyen a határozat róluk. Ám a világ vége előtt minden egyes elkárhozottnak már meghatározást nyert az elkárhozása, és minden egyes szentnek a boldogsága. Tehát úgy látszik, nem szükséges, hogy legyen bármiféle jövőbeli ítélet.”⁴² A fenti ellenvetések mind előfeltételezik az egyéni ítélet igazságának elfogadását, s arra futnak ki, hogy mivel az egyéni ítélet már közvetlenül a halál után megtörténik, ezért értelmetlen és fölösleges még egy másik jövőbeli, általános ítélettel számolni. Tamás „sed contra” érvei két jézusi kijelentést idéznek, amelyek csak a jövőbeli ítéletre tett utalásokként érthetők: a ninivei férfiak felkelnek majd az ítéleten ezzel a nemzedékkel és elítélik azt (Mt 12,41); akik jót tettek, majd az élet feltámadására mennek, akik rosszat, az ítélet feltámadására (Jn 5,29).

Szent Tamás az ellenvetések egyenkénti cáfolataként olyan érveket vonultat fel, melyek rendre azt bizonyítják, hogy tartalmi és módbeli különbség van a halál után bekövetkező egyéni ítélet, valamint a jövőbeli általános és utolsó ítélet között, ezért ez utóbbi állítása értelmes és szükséges. Az első argumentuma arra az antropológiai adottságra épül, hogy az ember egyfelől egyedi személy, másfelől azonban az emberiség tagja. A kettős isteni ítélet, amelyben része van, ennek az antropológiai meghatározottságnak felel meg. Ez a megfelelés nemcsak „illőséget”, „konvenenciát” vagy gyenge „analógiát” jelent, hanem erős szükségességet (vö. *debetur, debet esse*).

Az elsőre tehát azt kell mondani, hogy bármelyik ember egyedi személy és ugyanakkor az egész emberi nem része, ezért kettős ítélet jár neki (*debetur*). Az egyik az *egyéni* (*singulare*), amelyben a halál után lesz része, amikor aszerint kap visszonzást, amit testben vitt végbe, noha nem teljes egészében, hiszen nem a testre, hanem csupán a lélekre vonatkozóan. A másik ítéletnek aszerint kell (*debet esse*) történnie, hogy része az egész emberi nemnek. Ahogy az emberi igazságosság szerint is azt mondjuk, hogy valaki megítéltetik akkor is, amikor egy közösségről hoznak ítéle-

⁴⁰ Ad primum sic proceditur. Videtur quod generale iudicium non sit futurum. Quia, ut dicitur Naum 1, 9, non iudicabit Deus bis in idipsum. Sed nunc Deus iudicat de singulis hominum operibus, cum post mortem unicuique poenas vel praemia pro meritis tribuit, et dum etiam in hac vita quosdam pro bonis vel malis operibus praemiat vel punit. Ergo videtur quod non sit aliud iudicium futurum. *IV Sent.*, d. 47 q. 1 a. 1 arg. 1.

⁴¹ Praeterea, in nullo iudicio executio sententiae praecedit iudicium. Sed sententia divini iudicii quo ad homines, est de adeptione regni, vel exclusione a regno, ut patet Matth. 25. Ergo cum modo aliqui adipiscantur regnum aeternum, et quidam excludantur ab ipso perpetuo, videtur quod aliud iudicium non sit futurum. *IV Sent.*, d. 47 q. 1 a. 1 arg. 2.

⁴² Praeterea, propter hoc aliqua in iudicium oportet adduci, quia dubium est quid de eis definiendum sit. Sed ante finem mundi determinata est unicuique damnatorum sua damnatio, et cuique sanctorum sua beatitudo. Ergo videtur quod non oporteat aliquod futurum iudicium esse. *IV Sent.*, d. 47 q. 1 a. 1 arg. 3.

tet, amelynek ő maga tagja. Ezért tehát akkor is, amikor az egész emberi nem *egyetemes megítélése* (*universale iudicium*) történik a jóknak a rosszaktól való egyetemes elválasztása által, szintén ki-ki megítéltetik. Ám Isten mégsem hoz ítéletet kétszer ugyanarra vonatkozóan, hiszen nem szab ki két büntetést ugyanazon egy bűnért. Ám a büntetés, amely az ítélet előtt nem volt teljességgel végrehajtva, a végítéleten majd kiegészül, amennyiben a gonoszok mind testi, mind lelki kínokat el fognak szenvedni.⁴³

A fenti érvben felbukkan ugyanaz a szempont, amellyel már Szentviktori Richárdnál találkoztunk, hogy tudniillik a két ítélet a részleges és a teljes viszonyában áll egymással (vö. *multiforme*, *omniforme*), amennyiben a halál utáni ítélet csak a lélek jutalmazása vagy büntetése, míg a feltámadást követő utolsó ítélet a teljes embernek adott viszonzás az érdemek szerint, mely a testére és lelkére egyaránt kiterjed. Ez a szempont egyfelől érthetővé teszi, hogy a kettős ítélet nem jelenti azt, hogy ugyanazért kétszer szabnának ki büntetést vagy jutalmazást; másfelől világossá teszi az egyik lényeges tartalmi különbséget az egyéni és az egyetemes ítélet között, ami ez utóbbi szükségességét megalapozza.

Tamás második érve azt az állítást cáfolja, mely szerint a jövőbeli (általános) ítélet végrehajtása, amely végrehajtás az egyéni ítélettel már voltaképpen megtörténik, megelőzné magát a jövőbeli (általános) ítéletet, ha ez utóbbi létezne.

A másodikra azt kell mondani, hogy azon általános ítéletnek a saját ítélethozatala a jóknak a rosszaktól való *egyetemes elkülönítése* (*universalis separatio*), amely nem előzi meg azt az ítéletet. Ám az egyénre vonatkozó részleges ítélethozatal (*ad particularem sententiam*) tekintetében is igaz, hogy az ítélet hatása nem teljesen (*plene*) előzi meg a (vég)ítéletet, hiszen a jók jutalmazása a (vég)ítélet után *teljesebb* (*amplius*) lesz, mind a test hozzájáruló dicsősége okán, mind annak köszönhetően, hogy a szentek száma teljessé lesz. A gonoszok pedig *jobban* (*amplius*) fognak szenvedni a test hozzájáruló szenvedése révén, illetve annak köszönhetően, hogy a szenvedő kárhozottak száma is teljes lesz: amennyivel többen égnék, annyival jobban égnék.⁴⁴

Az idézett szakaszban az Angyali doktor két argumentummal igazolja, hogy mivel az egyéni és az általános ítélet tartalmilag és módját tekintve nem azonosítható egymással,

⁴³ Ad primum ergo dicendum, quod quilibet homo et est singularis quaedam persona, et est pars totius humani generis; unde et duplex ei iudicium debetur. Unum singulare, quod de eo fiet post mortem, quando recipiet iuxta ea quae in corpore gessit, quamvis non totaliter, quia non quo ad corpus, sed quo ad animam tantum. Aliud iudicium debet esse de eo secundum quod est pars totius humani generis; sicut aliquis iudicari dicitur secundum humanam iustitiam etiam quando iudicium datur de communitate, cuius ipse est pars; unde et tunc quando fiet universale iudicium totius humani generis per universalem separationem bonorum a malis, etiam quilibet per consequens iudicabitur. Nec tamen Deus bis iudicat in idipsum: quia non duas poenas pro uno peccato infert; sed poena quae ante iudicium complete inflicta non fuerat, in ultimo iudicio complebitur, post quod impii cruciabuntur quo ad corpus et animam simul. *IV Sent.*, d. 47 q. 1 a. 1 ad 1.

⁴⁴ Ad secundum dicendum, quod propria sententia illius generalis iudicii est universalis separatio bonorum a malis, quae illud iudicium non praecedet. Sed nec etiam quo ad particularem sententiam unicuiusque plene praecessit iudicii effectus: quia etiam boni amplius post iudicium praemiabuntur, tum ex gloria corporis adjuncta, tum ex numero sanctorum completo; et mali etiam amplius torquebuntur adjuncta poena corporis, et impleto in poenis numero damnatorum: quia quanto cum pluribus ardebunt, tanto plus ardebunt. *IV Sent.*, d. 47 q. 1 a. 1 ad 2.

ezért helytelen azt mondani, hogy a jövőbeli egyetemes ítélet hatása/végrehajtása (az egyéni ítélet során) megelőzné magát az általános ítéletet. Az érvelés itt is arra épül, hogy a részleges – teljes viszonyában áll egymással az egyéni és az általános ítélet. (1) Egyfelől, a jók és a rosszak elkülönítése a földi életben nem történik meg, s csak elkezdődik az egyéni ítélet alkalmával, de a mindenkire kiterjedő *egyetemes* elkülönítés csak az általános ítélet által valósul meg. (2) Másfelől, (2a) a test feltámadása utáni általános ítéleten a lélek egyéni ítéleten történt jutalmazása vagy büntetése kiterjed majd a feltámadt testre is; (2b) a boldogságot és a szenvedést növelni fogja a szentek számának, illetve a kárhozottak számának teljessé válása is. Tehát mind extenzív, minden intenzív értelemben különbség állapítható meg a két ítélet hatásának egymáshoz való viszonyában. Megjegyezzük, hogy Szentviktori Richárd a két ítélet különbségének bemutatásakor nem tér ki az (1) és a (2b) szempontra.

Végül Szent Tamásnak az ellenvetésekre adott harmadik válasza így hangzik:

A harmadikra azt kell válaszolni, hogy amint mondtuk, az *egyetemes ítélet* (*universale iudicium*) közvetlenebbül (*magis directe*) vonatkozik az emberek hasznára, mint a megítélendő egyénekre. Noha az ítélet előtt minden egyes ember biztosan tud a saját elítéléséről vagy jutalmáról, ám mégsem ismert *mindenki számára mindenki* elítélése vagy jutalma; ezért *szükséges* (*necessarium*) lesz az ítélet.⁴⁵

Az idézett harmadik érv a két ítélet különbségét abban ragadja meg, hogy míg az egyéni ítélet során a lélek saját végső sorsára vonatkozóan tudja meg az ítélet tartalmát, addig az egyetemes ítéleten minden egyes ember mindenki más örök sorsáról is tudomást szerez, amely új tudás hasznára válik. Az argumentumban Tamás visszautal – „amint mondtuk” – egyik korábbi szöveghelyre, vélhetően a 43. distinkcióban kifejtett megfigyeléseire, melyek során azt igazolta, hogy isteni erő hatására az általános ítéleten feltáruulnak a lelkiismeretek rejtekei, ezzel együtt minden bűn⁴⁶, következésképpen mindenki olvashat mindenki más lelkiismeretében⁴⁷, egyetlen intuícióval mindenki láthatja a saját és mindenki más érdemeit és bűneit⁴⁸ egyaránt. Megjegyezzük, hogy ez a gondolat erősen jelen van Szentviktori Richárd előző fejezetben idézett szövegében is, sőt Tamás a 43. distinkcióban kifejezetten idézi Richárd szóban forgó művének azt a részletét, amely az egyetemes ítélet és a lelkiismeretek egyetemes feltáruulásának kapcsolatáról szól. Ugy tűnik, hogy ebben a kérdésben Tamás Richárd értelmezését követi, ahogy ezt mestere, Albertus Magnus is tette Szentenciakommentárjában, még akkor is, ha ezzel szembe megy Petrus Lombardus álláspontjával.⁴⁹

⁴⁵ Ad tertium dicendum, quod universale iudicium, ut dictum est, magis directe respicit utilitatem hominum quam singulos iudicandorum. Quamvis ergo cuilibet homini ante iudicium sit certa notitia de sua damnatione vel praemio; non tamen omnibus omnium damnatio vel praemium innotescet; unde iudicium necessarium erit. *IV Sent.*, d. 47 q. 1 a. 1 ad 3.

⁴⁶ *IV Sent.*, d. 43 q. 1 a. 5A. Hivatkozott bibliai szöveghelyek: Róm 2,15; 1Kir 16,7; 2Kor 5,10; Jel 20,12.

⁴⁷ *IV Sent.*, d. 43 q. 1 a. 5 B. Hivatkozott szentírási hely: 1 Kor 4,5.

⁴⁸ *IV Sent.*, d. 43 q. 1 a. 5C.

⁴⁹ Unde quia sicut cuilibet nota erit sua praemiatio et sua damnatio, ita et omnibus aliis innotescet; oportet quod sicut cuilibet sua merita vel demerita reducat ad memoriam, ita etiam et aliena ejus cognitioni subjaceant. Et haec est probabilior et communior opinio, quamvis Magister contrarium dicat in littera, scilicet quod peccata quae sunt per poenitentiam deleta, in iudicio aliis non patefient. Sed ex hoc sequitur quod nec etiam poenitentia de peccatis illis perfecta cognoscetur; in quo multum detrahere-

Miután számbavettük a konkrét ellenvetésekre adott tamási válaszokat, vizsgáljuk meg, hogy az Angyali doktor hogyan fejt ki az egyetemes ítélet szűkségességére vonatkozó legeredetibb érvét a „sed contra” argumentumokat közvetlenül követő gondolatmenetében, amely így szól:

Az első kérdésre válaszolva azt kell mondanunk, hogy amint a cselekvés a dolgok eredetét érinti, amely létre hozta őket, úgy az ítélet a végre vonatkozik, amely ítélettel a dolgok végükhöz érnek. Istennek azonban *kettős cselekvését* különböztethetjük meg. Az egyik az, amellyel az első dolgokat létrehozza, meghatározva a természetet, és megkülönböztetve azokat, amelyek a dolgok teljessé válására vonatkoznak: ettől a munkától Isten megpihent, ahogy a Genesis 1 mondja. A másik cselekvése az, amellyel a teremtmények *kormányzásában* tevékeny, erről a Jn 5,17 azt mondja: Atyám még munkálkodik és én munkálkodom. Ugyanígy, *kettős ítéletet* különböztethetünk meg, *de fordított rendben*. Az egyik a *kormányzás művének* felel meg, amely nem történhet ítélet nélkül: ezen ítélet révén mindenki egyénileg a saját tetteiért nem csupán aszerint ítéltetik meg, ami rá vonatkozik, hanem aszerint is, ami a mindenség kormányzását illeti; ennél fogva az egyik jutalmazása mások hasznára késlekedik, ahogy a Zsidókhoz írt levél 11 mondja, és az egyik büntetései a másik javára válnak. Ebből következően *szükségszerű*, hogy legyen valamely egyetemes ítélet (*unde necesse est ut sit aliquod iudicium universale*), amely viszont a dolgok első létrehozásának felel meg, hogy amiként akkor mindenek közvetlenül Istentől eredtek, úgy akkor megadassék a világnak a végső beteljesedés (*ultima completio*), amikor mindenki elnyeri végsőleg azt, ami neki jár önmagát tekintve. Ezért azon az ítéleten *nyilvánvalóan megmutatkozik az isteni igazságosság* (*in illo iudicio apparebit manifeste divina justitia*) mindarra vonatkozóan, amelyek most elrejtettek annak köszönhetően, hogy olykor valakiről másként rendelkeznek mások hasznára, mint amit a nyilvánvaló tettek megkövetelni látszanak. Ennél fogva, akkor megy végbe a *jóknak a rosszakról való egyetemes elkülönítése* is (*etiam et tunc erit universalis separatio bonorum a malis*), mivel többé nem lesz hely, hogy a rosszak a jók által vagy a jók a rosszak által haladjanak előre, amely előrehaladás érdekében átmenetileg a jók a rosszakkal keverednek, egészen addig, amíg ennek az életnek az állapotát az isteni gondviselés kormányozza.”⁵⁰

tur sanctorum gloriae, et laudi divinae, qui tam misericorditer sanctos suos liberavit. *IV Sent.*, d 43. q. 1 a .5B.

⁵⁰ „Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sicut operatio pertinet ad rerum principium quo producuntur in esse, ita iudicium pertinet ad terminum, quo res ad suum finem perducuntur. Distinguitur autem duplex Dei operatio. Una qua res primitus in esse producit, instituens naturam, et distinguens ea quae ad completionem ipsius pertinent: a quo quidem opere Deus dicitur quiescere Genes. 1. Alia ejus operatio est qua operatur in gubernatione creaturarum, de qua Joan. 5, 17: pater meus usque modo operatur, et ego operor; ita etiam duplex iudicium distinguitur, ordine tamen converso. Unum quod respondet operi gubernationis, quae sine iudicio esse non potest; per quod quidem iudicium unusquisque singulariter pro suis operibus iudicatur non solum secundum quod sibi competit, sed secundum quod competit gubernationi universi; unde differtur unius praemiatio pro utilitate aliorum, ut dicitur Hebr. 11, et poenae unius ad profectum alterius cedunt; unde necesse est ut sit aliquod iudicium universale correspondens ex adverso primae rerum productioni in esse, ut videlicet sicut tunc omnia processerunt immediate a Deo, ita tunc ultima completio mundo detur, unoquoque accipiente finaliter quod ei debetur secundum seipsum; unde in illo iudicio apparebit manifeste divina justitia quantum ad omnia quae nunc ex hoc occultantur quod interdum de uno disponitur ad utilitatem aliorum aliter quam manifesta opera exigere videantur; unde etiam et tunc

Az idézett szakaszhoz az alábbi észrevételeket fűzhetjük. (1) Szent Tamás ebben a szövegben az egyetemes ítélet szükségességének kérdését tágas teremtésteológiai horizontra helyezi, amikor érvelését az eszkatológia és a protológia megfeleltetésére építi: ha egyetemesen minden teremtetett dolognak van egy végső eredete, a Teremtő Isten, aki közvetlenül és egyszerre hívja létebe a létezőket és határozza meg természetüket, akkor ennek az felel meg, sőt csak az felel meg – vagyis szükségszerű –, hogy mindenneknek egyetemesen vége legyen, amikor Isten egyetemes, közvetlen és egyszerre érvényesülő ítélete által a teremtmények elnyerik végső beteljesedésiüket, illetve azt, ami nekik jár. A kezdet és a vég, az eredet és a végső beteljesedés ugyanannak az Istennek a műve, aki Teremtő és Beteljesítő, aki maga mindenneknek az egyediül Eredete és a végső Célja, akinek ezért az ítélő tevékenysége, akárcsak a teremtő cselekvése, közvetlen, egyszerre megvalósuló és egyetemes kell, hogy legyen. (2) Szent Tamás az előbbi megfontolást kiegészíti egy továbbival, amikor Isten teremtő tevékenysége két aspektusának – a semmiből való teremtés (*creatio ex nihilo*) és kormányzás (*gubernatio*) – az isteni ítélet két módját felelteti meg: az egyetemes ítélet és a történelmen belül érvényesülő ítélet ket-tősségét. A kormányzás és az ítélet összekapcsolásának alapja, hogy Tamás szerint kormányzás nincs ítélethozatal nélkül. A mindenség jó és bölcs kormányzása, a teremtményeket – különösen is az értelmes teremtményeket – végső céljukhoz segítő gondviselő tevékenység szükségképpen feltételezi, hogy a gondviselő Isten a történelem során minden szempontra kiterjedő, az emberek kapcsolatrendszerét és egymásra hatását is figyelembe vevő ítéleteket/határozatokat hoz, amely büntetést és jutalmazást is magában foglal. Szemben Isten történelmet lezáró egyetemes, végső, egyszerre bekövetkező és nyilvánvaló ítéletével, Istennek ez a történelmi ítélő tevékenysége folyamatos, részleges, indítékai gyakran rejtettek, az egyén jutalmazásának vagy büntetésének fő szempontja pedig a legtöbbször mások javának előmozdítása. (3) Ennélfogva Isten történelmi ítélő tevékenységét szükségképpen ki kell, hogy egészítse az egyetemes és végső ítélete. Tamás az egyetemes és végső isteni ítélet szükségszerűségét nemcsak a teremtő isteni tevékenységgel való megfeleltetés követelményéből vezeti le, hanem az isteni igazságosság érvényre juttatásának és kinyilvánításának a kíváncsiából is: „Ezért azon az ítéleten nyilvánvalóan megmutatkozik az isteni igazságosság mindarra vonatkozóan, amelyek most elrejtettek”. A történelem a jók és a rosszak keveredésének az átmeneti közege, hogy a rosszak a jók, a jók a rosszak révén haladjanak előre. Ezért a történelmen belül nem mutatkozik meg a maga tisztaságában az, ami az egyénnek valójában, önmagát tekintve jár jutalomként vagy büntetésként. Ennek a homályos állapotnak vet véget az utolsó és egyetemes ítélet, amikor mindennek a valódi értelme, Isten korábban rejtett igazságossága, bölcsessége és jósága mindenki előtt egyetemesen feltárul. Érdemes megjegyeznünk, hogy az isteni igazságosság végső megmutakozásának ez a szempontja Szent-viktori Richárd korábban idézett művében is hangsúlyosan jelen van. Sőt, Tamásnál és Richárdnál is az egyetemes ítélet szükségességének döntő és leglényegibb érveként szerepel. (4) Tamás itt elemzett gondolatmenete jól kiegészíti a konkrét ellenvetésekre adott válaszait abból a szempontból is, hogy míg ez utóbbiakban a halál utáni egyéni ítélet és az egyetemes ítélet különbsége alapján érvel az egyetemes ítélet szükségessége mellett,

erit universalis separatio bonorum a malis, quia ulterius non erit locus ut mali per bonos vel boni per malos proficiant; propter quem profectum interim commixti inveniuntur boni malis, quoadusque status hujus vitae per divinam providentiam gubernatur.” *IV Sent.*, d. 47 q. 1 a. 1. co.

addig ezúttal Isten történelmi ítélő tevékenysége és az egyetemes ítélet módjának és tartalmának a különbségéből következtet ugyanerre.

3.4. Egyéni ítélet, általános ítélet és az angyalok feletti ítélet

Szent Tamás – ha nem is használja a *judicium singulare/particulare* és a *judicium universale/ultimum/commune* szakkifejezéseket – bizonyos értelemben tartalmilag kiterjeszti az egyéni és az utolsó ítélet fogalmát az angyalokra is. Szentenciakommentárjában az Angyali doktor két helyen is beszél az angyalok feletti ítéletről. Témánk szempontjából azért figyelemre méltóak ezek a szövegrészek, mert egy újabb szempontból világítanak rá az egyéni és az általános ítélet egymáshoz való viszonyára, s ezzel együtt közvetetten és bennfoglaltan szükségességükre.

A Szentenciakommentár II. könyvének 11. distinkciója második quaestiója első szakaszában arra a kérdésre, hogy vajon az angyalok előrehaladnak-e Isten látásában, Tamás a következőképpen felel:

Válaszul azt kell mondani, hogy a Filozófus szerint, a tevékenység (*operatio*) és a mozgás (*motus*) különböznek egymástól: a tevékenység ugyanis a tökéletes aktusa, úgy mint a fénylőnek fényleni, és az aktusban lévő értelemnek (*intellectus*) érteni (*intelligere*). Ám a mozgás a tökéletességre törekvő nem-tökéletes dolog aktusa, s ennél fogva, ami végső tökéletességében van, az mozgás nélkül tevékeny, mint Isten. Ami azonban távol van a végső tökéletességtől, annak a tevékenysége mozgáshoz kapcsolódik. Mivel a boldogságban előrehaladni a tökéletességre törekvő természet valamiféle mozgása, ezért amikor az angyal vagy az ember végső tökéletességre (*ultima sua perfectione*) jut, tevékenysége nem érdemszerző, s nem is előrehaladó. Ám arra vonatkozólag, hogy az angyal mikor jut végső tökéletességére, kétféle vélemény van. Az egyik az, amelyet a Magiszter elfogad, hogy tudniillik az az ítélet napján valósul meg. A másik az, amelyet a Szentírás érint, hogy ez megtörtént az angyalok első megerősödésekor,⁵¹ s nekem ez tűnik valószínűbbnek (*probabilior*). A dolog végső tökéletessége akkor valósul meg, amikor útjának végére ér. Az angyalok útjainak vége azonban a megerősödésük volt, nem nevezzük ugyanis őket úton lévőknek, hacsak nem mellékesen, amennyiben az úton lévők körül tevékenykednek. Akkoriban [megerősödésükkor] valósult meg ugyanis, mivel ugyanaz az ítélet (*idem judicium*) történik az emberekről a halál után, és az angyalokról a megerősödés vagy bukás után. Az ember azonban a halál után azonnal (*statim post mortem*) elnyeri végső tökéletességét (*ultima sua perfectio*), hacsak valami tisztulásra szoruló ezt esetlegesen nem gátolja, s nem halasztódik az ítélet napjáig, amint a görögök ezt tévesen mondják. Ezért azt állítjuk, hogy az angyalok rögtön a megerősödésükkor elnyerték a boldogság végső tökéletességét, s nem azután.⁵²

⁵¹ A „prima confirmatio” kifejezés a próbát kiállt jó angyalok akaratának a jóban való végső megszilárdulását jelenti.

⁵² Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum, operatio et motus differunt: operatio enim est actus perfecti, ut lucidi lucere, et intellectus in actu, intelligere; sed motus est actus imperfecti tendentis in perfectionem: et ideo id quod est in sua ultima perfectione, habet operationem sine motu, sicut Deus; quod autem distat ab ultima perfectione, habet operationem conjunctam motui: quia proficere in beatitudine est quidam motus naturae tendentis in perfectionem: ideo quandocumque Angelus vel

Vizsgálódásunk szempontjából az idézett szakaszból az a legfigyelemreméltóbb, hogy Szent Tamás párhuzamba állítja az emberi lélek halál után közvetlenül bekövetkező ítéletét az angyalok egy része akaratának a jóban való megszilárdulását, illetve az angyalok egy másik részének a bukását követő ítélettel. Sőt, azt állítja, hogy *ugyanaz az ítélet (idem iudicium) történik az emberekről a halál után, és az angyalokról a megerősödés vagy bukás után.* Az „ugyanaz” kifejezés nyilvánvalóan az ítélet ugyanazon típusára vonatkozik. Az ember földi zárandoklatát véglegesen lezáró halál olyan esemény, mint az angyalok esetében a próbatétel során meghozott döntés Isten mellett vagy ellen. Mindkettő által végső tökéletességét éri el a testtől különvált emberi lélek, illetve az angyal, mint tiszta szellem. Mindkettőt közvetlenül követi az isteni ítélet, amellyel véglegessé, végérvényessé válik az ember, illetve az angyal végső sorsa. Érvelése során Tamás az ember halál után bekövetkező ítélete felől világítja meg és bizonyítja az angyal jóban való megszilárdulását vagy bukását követő ítélet létezését. Ennek során magától értetődően előfeltételezi annak a tételnek az érvényét, melyet csak később, a Szentenciakommentár IV. könyvének eszkatológiai részében bizonyít, hogy tudniillik az emberi lélek megítélése közvetlenül a halál után megtörténik. Noha az „ugyanaz az ítélet” (*idem iudicium*) kifejezést használja, mégsem alkalmazza a *iudicium singulare/particulare* formulát az angyalok megítélésére, vélhetően azért, mert különbség is van az emberi lélek halál utáni megítélése és az angyalok megítélése között. Míg az előbbi folyamatosan valósul meg a történelem során a földi testből távozó lelkek fölött, addig az utóbbi egyszerre már megvalósult a történelem kezdetén.

Az angyalok feletti ítéletről szóló vizsgálódásra érdemes másik szöveghely tematikailag szorosan kapcsolódik a fenti szakaszhoz és kiegészíti azt, jöllehet a Szentenciakommentárnak csak a IV. könyvében bukkan fel. Itt a 47. distinkció első quaestio 3d. artikulációjában Tamás azzal a véleménnyel vet számot, amely néhány bibliai szövegrészre (1Kor 6,3; Mk 1,24; 2Pt 2,4) hivatkozva úgy gondolja, hogy az angyalok feletti ítéletre csak a jövőben kerül sor. Tamás „sed contra” argumentumaiban ezzel a Jn 16,11 kijelentését állítja többek között szembe, mely szerint ennek a világnak a fejedelme már megítéltetett, márpedig „Isten nem ítéel kétszer ugyanazon ügyben”. Válaszának részletes kifejtésében az alábbi gondolatmenetet találjuk:

A negyedik kérdésre azt kell mondani, hogy a *megvizsgálásnak az ítélete (iudicium discussionis)* semmiképpen sem történik sem a jó angyalok, sem a rosszak esetében, mivel sem a jókban nem lehet valami rosszat találni, sem a rosszakban valami jót az ítélet tekintetében. Ha azonban a *viszonzás ítéletéről (de iudicio retributionis)* beszélünk, úgy kettős viszonzást kell megkülönböztetni. Az egyik az angyalok saját érdemeinek megfelelő. Ez kezdettől (*a principio*) megtörtént mindkettőjük vonatkoz-

homo ponitur in ultima sua perfectione, operatio ejus non est meritoria nec proficiens. Sed in hoc, quando scilicet Angelus sit in sua ultima perfectione, est duplex opinio. Una quam Magister approbat, scilicet quod erit in die iudicii. Alia est quae in littera tangitur, quod hoc fuit in prima eorum confirmatione; et haec videtur mihi probabilior: tum quid ultima perfectio rei est in termino suae viae; terminus autem viae Angelorum fuit eorum confirmatio: non enim nunc viatores dicuntur, nisi forte secundum quid, inquantum circa viatores operantur: tum quia idem iudicium est de hominibus post mortem, et de Angelis post confirmationem vel casum. Homini autem statim post mortem ultima sua perfectio confertur, nisi forte aliquid purgandum repugnet, nec differtur usque ad diem iudicii, ut Graeci errantes dicunt; et ideo dicimus, quod Angeli statim in confirmatione ultimam perfectionem beatitudinis consecuti sunt, nec postmodum. *II Sent.*, d. 11 q. 2 a. 1 co.

sában, midőn egyesek felemeltettek a boldogságra, mások pedig nyomorúságba süllyedtek. A másik viszonzás az, amely az angyalok ösztönzésére végbevitt jó vagy rossz érdemeknek felel meg, s ez a viszonzás a jövőbeli ítéleten (*in futuro iudicio*) valósul meg. A jó angyaloknak az öröme ugyanis nagyobb lesz azok üdvössége okán, akiket érdemszerzésre indítottak. A rossz angyalok nagyobb kínokat szenvednek majd a rosszak megsokszorozódott kudarca miatt, akiket ők ösztönöztek a rosszra. Ennélfogva *közvetlen értelemben* sem az ítélők, sem az ítélendők tekintetében nem lesz ítélet az angyalok felett, hanem csak az emberek felett; ám *közvetett értelemben* az ítélet valamiképpen érinti az angyalokat, amennyiben befolyásolták az emberek cselekedeteit.⁵³

Az idézett szakaszban Szent Tamás az angyalok feletti ítéletről szóló különböző, és időnként ellentmondásosnak tűnő bibliai tanúságtételeket, amelyek olykor már megtörtént ítéletről (vö. Jn 16,11), máskor jövőben bekövetkező ítéletről szólnak (vö. 1Kor 6,3; 2Pt 2,4), úgy hozza összhangba egymással, hogy a viszonzás ítéletének két eseményét különbözteti meg: egyfelől a kezdettől (*a principio*), vagyis a történelem kezdetén már végbement ítéletet, amellyel eldőlt és kezdetét vette az angyalok végső sorsa, örök boldogsága illetve kárhozata; másfelől a jövőbeli ítéletet, amely nem változtatja meg a kezdeti ítéletet, hanem csak növeli a jó angyalok boldogságát és a rosszak szenvedését, mégpedig csupán közvetetten, amennyiben az általuk jóra vagy rosszra indított emberek végső sorsa beteljesedik. A jövőbeli ítéleten (*in futuro iudicio*) itt Tamás minden valószínűség szerint az egyetemes és utolsó ítéletet érti, s ezzel talán feltételezni látszik, hogy az angyalok ekkor szereznek tudomást arról, hogy az általuk jóra vagy rosszra vezetett emberek élete boldogságban vagy végső kudarcban végérvényesült-e, s ebben nekik milyen szerepük volt. Amint korábban megállapítottuk, Tamás az ember halál után azonnal bekövetkező egyéni ítéletét és az angyalok jóban való megszilárdulását, illetve bukását azonnal követő ítéletét azonos típusú ítéletnek (*idem iudicium*) mondta, most pedig azt látjuk, hogy az emberek feletti egyetemes és utolsó ítélet angyalokra gyakorolt közvetett hatásáról nyilatkozik. Ez végső soron azt jelenti, hogy az angyalok esetében is van valami tartalmi és módbeli különbség a kezdeti ítéletük és a jövőbeli ítéletük között, ha nem is pontosan ugyanaz, mint az emberek esetében. Az egyetemes és utolsó ítélet, mint végső és egyetemes feltárulás, ahogy növeli a szentek örömét és az elveszettek szenvedését, úgy növeli a szent angyalok örömét és a bukott angyalok szenvedését is.

⁵³ Ad quartam quaestionem dicendum, quod iudicium discussionis nullo modo habet locum neque in bonis Angelis neque in malis; quia neque in bonis potest aliquid mali inveniri, neque in malis aliquid boni ad iudicium pertinens. Sed si loquamur de iudicio retributionis, sic est distinguenda duplex retributio. Una respondens propriis meritis Angelorum; et haec a principio fuit utrisque facta, dum quidam sunt ad beatitudinem sublimati, quidam vero in miseriam demersi. Alia retributio, quae respondet meritis bonis vel malis per Angelos procuratis; et haec retributio in futuro iudicio fiet; quia boni Angeli amplius gaudium habebunt de salute eorum quos ad meritum induxerunt, et mali amplius torquebuntur, multiplicata malorum ruina, qui per eos ad mala sunt incitati. Unde directe loquendo, iudicium nec ex parte iudicantium nec ex parte iudicandorum erit Angelorum, sed hominum; sed indirecte quodammodo respiciet Angelos, inquantum actibus hominum fuerunt commixti. *IV Sent.*, d. 47 q. 1 a 3D co.

4. KÖVETKEZTETÉSEK

Szent Tamásról írt monográfiájában Jean-Pierre Torell az Angyali doktor Szentenciakommentárjára vonatkozóan a következő megjegyzést teszi: „csak e mű még megjelelésre váró kritikai kiadása teheti majd lehetővé, hogy pontosabban megbecsülhessük, mivel adósa Tamás elődeinek, illetve kortársainak. Akkor már lehetőségünk lesz arra is, hogy a dolgok ismeretében ítélkezzünk Tamás eredetiségének mélységéről és korlátairól”.⁵⁴ Dolgozatunkban arra vállalkoztunk, hogy egy konkrét eszkatológiai téma, nevezetesen az egyéni és az utolsó ítélet viszonyának a kérdése mentén vizsgáljuk meg a fiatal *baccalaureus sententiaris* Tamás tudományos reflexiójának eredetiségét a hagyományhoz való viszony tükrében. A tradícióhoz való illeszkedése tekintetében két hipotézist igyekeztünk megfogalmazni és igazolni. Egyfelől azt, hogy Szent Tamás a lélek halál után azonnal bekövetkező végső sorsra jutásának hagyományos tételét alátámasztó biblikus érvelését valószínűleg Toledói Julian *Prognosticum futuri saeculi* című munkáját szem előtt tartva terjesztette elő. Másfelől azt, hogy a halál után bekövetkező egyéni ítélet és a Krisztus dicsőséges eljövetelekor megvalósuló egyetemes ítélet tartalmának, szükségességének és viszonyának a taglalásakor Szentviktori Richárd *De judiciaria potestate in finali et universalis iudicio* c. írása inspirálhatta. E két hagyományszálhoz való visszacsatolása azonban eredeti módon valósult meg, mind az érvelés igénye, mind a módja, mind a kialakított terminológia vonatkozásában. Tamás eredetisége gondolatmeneteinek számos pontján jól kitapintható nemcsak Petrus Lombardushoz, hanem Nagy Szent Alberthez, Szentviktori Richárdhoz és Toledói Julianhoz képest is. Jól láthatóan a teremtésteológiai érvelésekben és az analóg következtetésekben ragadható meg leginkább Szent Tamás eredetisége. Összegezve vizsgálódásaink eredményeit, az ítélet kérdésének tárgyalási módjában, a terminológiában és az érvelések felépítésében az Angyali doktor saját tudományos hozzájárulásaként azonosíthatjuk az alábbi szempontokat:

- A testek vertikális mozgását értelmező arisztotelészi fizikából vett kozmológiai érv a léleknek a halál után azonnal bekövetkező végső állapotba jutására vonatkozóan.

- Protológia és eszkatológia megfeleltetése: teremtésteológiai érv amellet, hogy a lélek és a test teremtési módja közötti különbségnek – a testek eredete egy őstől kiindulva, a lelkek külön-külön teremtése – megfelelően a lélek és a test megdicsőülésének módja is különbözik, ennél fogva a lélek megdicsőülésének nem kell várni a test feltámasztásáig.

- Saját terminológia kialakítása a léleknek a halál utáni megítélésére vonatkozóan a *iudicium singulare* és a *sententia particularis* szakkifejezések alkalmazásával.

- Antropológiai érvelés a kettős isteni ítélet szükségessége mellett: az ember egyszerre megismételhetetlen egyedi személy és az emberiség közösségének a tagja; ennek megfelelően szükséges, hogy egyedi személyként az egyéni ítélet, a közösség tagjaként az általános ítélet alá essék.

- Protológia és eszkatológia megfeleltetése: teremtésteológiai érv amellet, hogy szükséges az egyetemes ítélet: ha minden teremtetett dolognak van egy végső eredete, a Teremtő Isten, aki közvetlenül és egyszerre hívja létbe a létezőket és határozza meg természetüket, akkor ennek csak az felel meg, hogy mindenkinek egyetemesen vége legyen, amikor Isten egyetemes és közvetlen ítélete által a teremtmények elnyerik végső beteljesedésüket, illetve azt, ami nekik jár.

⁵⁴Jean-Pierre TORRELL O.P.: *Aquinói Szent Tamás élete és műve*, 89.

– Teremtésteológiai érv a kettős isteni ítélet szükségessége mellett. Isten teremtő tevékenysége két aspektusának – a semmiből való teremtés (*creatio ex nihilo*) és kormányzás (*gubernatio*) – az isteni ítélet két módja felel meg: az egyetemes ítélet és a történelmen belül érvényesülő ítélet kettőssége. Istennek a történelmi ítélő tevékenysége folyamatos, részleges, indítékai gyakran rejtettek, az egyén jutalmazásának vagy büntetésének fő szempontja pedig a legtöbbször mások javának előmozdítása. Ezzel szemben Isten történelmet lezáró egyetemes, végső, egyszerre bekövetkező és nyilvánvaló ítélet.

– Az angyalok és az emberek feletti ítélet analógiája: egyfelől a testtől különváló lélek halál után azonnal bekövetkező ítélete (egyéni ítélet) és az angyalok jóban való megszilárdulását vagy bukását követő ítélete közötti megfeleltetés; másfelől az emberek feletti jövőbeli egyetemes ítélet angyalokra gyakorolt hatásának az állítása, amely hatás részben hasonlít az emberek feletti utolsó ítélet hatásához.

A szokásjogtól az írott törvényhozásig: az Egyház tanbeli és fegyelmi egysége az első öt évszázadban*

BEVEZETÉS

Az úgynevezett Nagy Missziós Parancsban (Mt 28,19) az Egyházra bízott küldetés teljesítése, a szentségek és a szentelmények kiszolgáltatása, a krisztusi tanítás átadása és védelme, valamint az Egyház függetlenségének a védelme azok az összetevők, amelyek fokozatosan egy világos kánoni jogrendszert eredményeztek. A kialakuló kánonjog így elválaszthatatlan lett a *sacrum*-tól és az isteni jogtól. Kezdetben a lelkek üdvösségének előmozdítására irányuló törekvésben nem az írott jog, hanem a szokásjog játszott szerepet, amelyet *keresztény népi jognak* is nevezhetünk, majd később – ahogyan Jean Gaudemet 1979-ben megállapította¹ – a püspökök egyházi joggyakorlata fejlesztette azt tovább (i.e. *audientia episcopalis*). Ez azt jelenti, hogy ‘az ősök hagyománya’, a ‘*consuetudo*’, majd annak írott formája párhuzamosan volt jelen a 2–3. században.² Nem szabad azonban elfelejteni, hogy az Egyház Krisztus általi alapítása óta olyan közösség volt, amelyet lényegileg meghatározott egy világos és rögzített tartalmú hitbeli meggyőződés, amely a hitvallási formulákban jelent meg. Ezt a közösséget az Újszövetségi Nemzethez tartozás egyesíti.

Az Egyház, mint Isten Újszövetségi Népe, alapításától fogva egy meghatározott tanítási és fegyelmi keretben működik, amely alapvetően és lényegileg Jézus Krisztus személyéhez, tanításához és tevékenységéhez kapcsolódik. Az Egyház vallja, hogy Isten kinyilatkoztatásban meghatározott tanítását hirdeti az apostol utódok, azaz a püspökök által meghatározott közösségnek, az alapítóra visszanyúló szent hatalommal és küldetéssel. Ez a meggyőződés, amely az egyháztörténelem minden korszakára jellemző, röviden összefoglalható az Egyház tanbeli és fegyelmi egységében.³ Az egyes időszakok vonatkozó általános zsinati vagy pápai nyilatkozatok, valamint az egyházatyák teológiai elemzései világos képet adnak az Egyháznak a lelkek üdvösségét előmozdító tevékenysége

* A 34. Nemzetközi Biblikus Konferencián (Szeged, 2023. augusztus 29.) *From customary law to written legislation: the doctrinal and disciplinary unity of the Church in the first five centuries* címmel elhangzott angol nyelvű előadás magyar nyelvű, átdolgozott változata. Készült a *Collegio S. Norberto*-ban (Róma), az *International Canon Law History Research Center*-ben (Budapest), a *British Library*-ben (London), és a *Wilmington Community of St. Michael's Abbey of the Norbertine Fathers*-ben (Los Angeles, CA).

¹ GAUDEMET, Jean, *La formation du droit séculier et du droit de l'Eglise aux IV^e et V^e siècles*, Paris 1979.

² ERDŐ Péter, *Az ókori egyházfegyelem emlékei* (Ókori Keresztény Írók 2), Budapest 2018, 22–23.

³ ERDŐ Péter, *Az egyházjog teológiája* (Egyház és jog II), Budapest 1995, 95.

sajátosságairól. Minden egyes dogmatikai állásfoglalás az évszázadok során felépített hit-letétemény egységét mutatja, amely a Szentírás és a Szenthagyomány fényében, az Egyház evangelizáló és szentségi életére alapozva válaszolt egy adott korszak kérdéseire. Ez tehát az egyház életének a történelem során intézményesült változatlansága, amely még a változó kontextusban is állandó.⁴ A Szentírás, a Szenthagyomány, a szentségek, a tanítói küldetés és a megszentelés további formái az Egyház alapvető tulajdonságai, amelyek alapvetően meghatározzák az Egyház működését, tevékenységét és a tagjait összekötő kötelékeket.⁵

1. AZ APOSTOLI TEKINTÉLY ÉS A SZOKÁSJOG

Már az apostoli korban megfigyelhető, hogy az Egyházban a hatalom a Krisztus által kiválasztott apostoloktól származik, akiket Jézus utódaikkal együtt a kormányzati hatalommal ruházott fel (Mt 28,18–20).⁶ Ennek egy sajátos megfogalmazását találhatjuk Szent Kelemen Korinthusiakhoz írt levelének 42. fejezetében: „Krisztus tehát Istentől van, az apostolok pedig Krisztustól vannak. (...) Megkapva tehát megbízatásukat, és bizalommal elteve az Úr Jézus Krisztus feltámadása által (...) Ennek megfelelően hirdették [az Evangéliumot] az egész vidéken és a városokban, és miután a Lélek által kipróbáltakká váltak, kinevezték első választottjaikat, hogy püspökök és diakónusok legyenek azok számára, akiknek hinniük kell (...)”.⁷ Ez az első ismert kijelentés arról, hogy a tisztségek és a hozzájuk kötődő jogok az apostolok hatásköréből származnak, mert küldetésük magától Krisztustól ered, és ők voltak azok, akik az első püspököket és presbitereket kinevezték.⁸ Ugyanerről a meggyőződésről olvashatunk Antiochiai Szt. Ignác, vagy akár Szt. Iréneusz írásaiban, akik az apostoli utódlás nyomán követésével igyekeznek kiemelni az apostolok tekintélyének egyediségét az Egyházban. Sőt, már Szt. Iréneusz is hangsúlyozza az apostoli hagyományt, amely tartalmi legitimitást ad az Egyház által hirdetett tanításnak (vö. *Adversus haereses*, III. 3,1; 3,3).⁹ Ezért nem véletlen, hogy a korai egyházfégyelmi írások igyekeztek összefoglaló normáikat elsősorban az apostoli tekintélyhez kötni. Kiváló példát találunk erre a 2. századi *Didaché*-ban – amelyet másképpen ‘A tizenkét apostol tanítása’-nak nevezünk¹⁰ – és a 3. századi *Traditio Apostolica*-ban is.¹¹ Mindkét korai mű alapvetően a liturgikus előírások és a szokásjogi normák rögzítésével foglalkozik. Ezek az alapostoli gyűjtemények azt a meggyőződést fejezik ki,

⁴ Vö. SEGALLA, Giuseppe, *Carisma e istituzione a servizio della carità negli Atti degli Apostoli*, Roma 1991, 13.

⁵ ERDŐ Péter, *Az egyházjog teológiája*, 113–125.

⁶ SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *Authority and sacramentality in the Catholic Church (A Canonical-Theological Schema)*, in ARRIETA, Juan Ignacio (a cura di), *Jus divinum* (XIII Congresso Internazionale di Diritto Canonico, 17–21 settembre 2008, Venezia), Venezia 2010, 1143–1163.

⁷ SCHOPP, Ludwig (ed.), *The Apostolic Fathers* (The Fathers of the Church 1), Washington DC. 1947, 42; vö. CLÉMENT DE ROME, *Épître aux corinthiens* (Sources Chrétiennes 167), Paris 1971, 168–171.

⁸ Cf. VON CAMPENHAUSEN, Hans, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries*, Stanford CA. 1969, 156–157.

⁹ IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* (Sources Chrétiennes 211), Paris 1974, 30–39.

¹⁰ RORDORF, Willy – TUILIER, André (ed.), *La Didaché* (Sources Chrétiennes 248), Paris 1978.

¹¹ BOTTE, Bernard (ed.), *Hippolyte de Rome. La tradition apostolique d'après les anciennes versions* (Sources Chrétiennes 11 bis), Paris 1984³.

hogyan a bennük foglalt tanítás és a fegyelmi előírások, amelyek alapvetően meghatározzák az egyházi közösség mindennapi életét, ténylegesen apostoli és isteni eredetűek.¹²

2. A SZOKÁSJOG ÍROTT FORMÁBAN TÖRTÉNŐ MEGJELENÉSE A PATRISZTIKUS FORRÁSOKBAN, KÜLÖNÖSEN AZ EGYHÁZBAN LÉVŐ TEKINTÉLY ÉS SZENTSÉGI JELLEG ÖSSZEFÜGGÉSÉBEN

Amikor mindezt figyelembe véve az Egyházban megnyilvánuló tekintélyről és szentségi jellegről beszélünk, különös figyelmet kell fordítanunk az egyházatyák írásaira. Mind a patrisztikus szerzők szövegeiben, mind a pápai törvényhozásban tükröződik az addigra már letisztult szokásjogi normarendszer (*consuetudo*). A patrisztikus források különösen az Egyház szentségének gyakorlati következményeit is határozottan kifejezik, és kristálytiszta fogalmaikban mutatják be annak elméleti, ekkleziológiai hátterét is: az *Egyház egységét*.¹³ A szerzők közül – a már említetteken kívül – elsősorban Szt. Cipriánt (†258)¹⁴, Szt. Ambrust (†397)¹⁵, Szt. Jeromost (†419/420)¹⁶, és Szt. Ágostont (†430)¹⁷ szükséges kiemelni; a pápák közül pedig Nagy Szt. Leót (440–461)¹⁸ és Nagy Szt. Gergelyt (590–604)¹⁹, akiknek az ekkleziológiai felfogása a legnagyobb hatást gyakorolta a későbbi kánonjogi gyűjteményekre.²⁰

¹² ERDŐ, Péter, *Die Quellen des Kirchenrechts. Eine geschichtliche Einführung* (Adnotationes in Ius Canonicum 23), Frankfurt am Main 2006, 12–13.

¹³ SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *Dottrina e disciplina della Chiesa. Teoria – fonti – istituti* (Aus Religion und Recht 20), Berlin 2016, 22–23.

¹⁴ Ekkleziológiai felfogáshoz vö. CAMELOT, Pierre Thomas, *Saint Cyprien et la primauté*, in *Istina* 4 (1957) 421–434. KOCH, Hugo, *Cyprianische Untersuchungen* (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 4) Bonn 1926, 103. KELLY, John Norman Davidson, *Early Christian Doctrines*, London 1977⁵, 203–207, 418–419. DANÉLOU, Jean J., *The Origins of Latin Christianity* (A History of Early Christian Doctrine before the Council of Nicea, III), London–Philadelphia 1977, 429–467. ALTANER, Berthold, *Patrology* (transl. Hilda C. Graef), New York, NY. 1961², 201–203.

¹⁵ DI BERARDINO, Angelo – QUASTEN, Johannes (ed.), *The Golden Age of Latin Patristic Literature* (Patrology, IV), Crestview Hills, KY. 1986, 144–153; vö. TOSCANI, Giuseppe, *Teologia della Chiesa in S. Ambrogio* (Studia Patristica Mediolanensia 3), Milano 1974.

¹⁶ DI BERARDINO, Angelo – QUASTEN, Johannes (ed.), *The Golden Age of Latin Patristic Literature*, 212–246. KELLY, John Norman Davidson, *Jerome. His Life, Writings, and Controversies* (Peabody, Mass. 1998, 210–226.

¹⁷ DI BERARDINO, Angelo – QUASTEN, Johannes (ed.), *The Golden Age of Latin Patristic Literature*, 342–462. CAMELOT, Pierre Thomas, «Sacramentum fidei», in *Augustinus Magister* (Congrès International Augustinien, Paris, Sept. 21–24, 1954), II. Paris 1954, 891–896. STUDER, Basil, «Sacramentum» et «Exemplum» chez saint Augustin, in *Recherches Augustiniennes* 10 (1975) 87–141.

¹⁸ ARENS, Herbert, *Die christologische Sprache Leos des Grossen*, Freiburg im Breisgau 1982. HUDON, Germain, *L'Église dans la pensée de saint Léon le Grand*, in *Église et théologie* 14 (1983) 305–336.

¹⁹ DAGENS, Claude, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, Paris 1977. NORBERG, Dag, *Critical and exegetical notes on the letters of Gregory the Great* (Vitterhets-, Historie- och Antikvitets-Akademiens handlingar. Filologisk-filosofiska serien 27), Stockholm 1982. MOORHEAD, John, *Gregory the Great*, London – New York 2005.

²⁰ GAUDEMET, Jean, *L'héritage de Grégoire le Grand chez les canonistes médiévaux*, in *Gregorio Magno e il suo tempo* (Studia ephemerides «Augustinianum» 34), Roma 1991, 199–221. SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *Patristic texts in the Collectio Canonum Anselmi Lucensis (recension 'A') and their correspondence with the Decretum Gratiani*, in *Folia Canonica* 7 (2004) 71–108.

Szt. Ciprián több írásában is beszél a püspökök szerepéről, az apostoloktól átadott tanítás megőrzéséről, és természetesen a pápa különleges tekintélyéről.²¹ E művek között van az Egyház egységéről szóló alapvető munkája (*De ecclesiae unitate*), amely a törvényes pásztorokkal való közösség megőrzésére összpontosít: „Ezt az egységet mindenekelőtt nekünk, püspököknek kell állhatatosan fenntartanunk és megvédenünk, akik az Egyház előjárói vagyunk, hogy megmutassuk a püspöki státusz egységét és oszthatatlanságát. Senki ne tévessze meg a testvéri közösséget hamissággal, senki ne rontsa meg a hit igazságát csalárd hamisítással. A püspöki státusz egy, amelynek mindenki a maga részét az egészhez tartozó teljességnek tekinti. Az Egyház is egy, amely bőséges természettel bővül és gyarapszik. Ahogyan a napnak sok sugara van, de egy fénye; ahogyan a fának sok ága van, de szilárd gyökereken nyugvó ereje csak egy; ahogyan egy forrásból sok folyó ágazik ki, és bár a gazdagon áramló vizek számukban sokféleséget mutatnak, a forrásnál mégis egység van (...).”²² Ezt az ekkleziológiai előfeltevést Szt. Ciprián kiegészíti a ‘sacramentum unitatis’ kifejezéssel, amelyet az egyházra alkalmaz: „Az egységnek ez a szentsége, az elszakíthatatlan egységnek ez a köteléke a mi Urunk Jézus Krisztus köntöse az Evangéliumban. Ez a köntös nem szakadt szét, egyáltalán nem szakadt el, hanem mindaz, aki Krisztus köntösét felveszi, Krisztus egész ruháját, romolhatatlan és osztatlan tunikáját kapja és ölti magára (...).”²³ Ezért a Krisztus által alapított szentségek vétele a Krisztussal való egységet fejezi ki. A szentségek kiszolgáltatójától, azaz a püspöktől való elszakadás az Egyház egységétől való elszakadást jelenti. Ciprián az 55. levelében megállapítja, hogy a püspöki hivatal egységében a világ számos püspöke osztozik, ami az Egyház egységének kötelékét jelenti az egy hitben. Végül a 253 és 255 között írt 66. levelében azt tanítja, hogy az egyház azokból az emberekből épül fel, akik egységben maradnak saját püspököikkel.²⁴

Szt. Ambrus művei egyházfegyelmi szempontból a legjelentősebbeknek számítanak a szentségek teológiai tartalmára és kiszolgáltatására vonatkozó előírásoknak, valamint a kiközösítésnek mint egyházi büntetésnek az értelmezésében. Az újonnan megkeresztelteknek szóló hosszabb műve (*De sacramentis*) kifejezetten az Egyház tagjainak megszentelődéséről beszél, amelyhez szükség van a papság által történő útmutatásra.²⁵ Mindezen túl, Szt. Ambrus Szt. Péter és a római szék elsőbbségét, valamint az Egyház egységét is kifejezetten kihangsúlyozza.²⁶

Szt. Jeromos részletesen foglalkozik az Egyházon belüli hatalommal, az egyházi hierarchiával és a megszentelő hatalom gyakorlásával is. A püspököt 52. levelében úgy mutatja be, mint aki Isten kegyelméből méltónak bizonyult a klerikusok közül arra, hogy az apostolok utódként, atyai lélekkel, elsősorban a lelkipásztori küldetést gyako-

²¹ Vö. GROSSI, Vincenzo, *Episcopus in Ecclesia: The importance of an ecclesiological principle in Cyprian of Carthage*, in *The Jurist* 66 (2006) 8–29, különösen 21–29.

²² *De ecclesiae unitate*, 5: *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, III/1. Vindobonae 1868, 213–214.

²³ *De ecclesiae unitate*, 7: *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, III/1. 215–216.

²⁴ *Epist.* 66, 8. 3: *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, III/2. 732–733.

²⁵ *De sacramentis*, VI. 26: AMBROIS DE MILAN, *Des sacrements. Des mystères* (Sources Chrétiennes 25 bis), Paris 1961, 155; vö. SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *Analyse sommaire de l'œuvre de saint Ambroise (†397) « De sacramentis » du point de vue du droit canonique*, in *Les auteurs patristiques sur les sacrements – aspects de droit canonique*, IV. Los Angeles, CA – Paris – Reims – Tours (videoconférence : December 19th 2023).

²⁶ *Expositionis Euangelii secundum Lucam*, IV. 70–71: Sant’ Ambrogio, *Opere esegetiche IX/I. Esposizione del Vangelo secondo Luca* (Opera omnia di Sant’ Ambrogio 11), Milano–Roma 1978, 354–357.

rolja az Egyházban, mint az apostolok utódja.²⁷ Annak ellenére, hogy a diakónus – presbíter – püspök hierarchiája nincs egyértelműen meghatározva Jeromos írásában²⁸, 41. leveléből világosan kitűnik, hogy a püspököt az apostolok utódjának tekinti, és ebből eredezteti az Egyházon belüli tekintélyét. Az Egyház tanításához – más szóval a krisztusi hithez – való hűség számára is a Szent Péter székével való közösséget jelenti.²⁹

E helyütt Szt. Ágoston számos írása közül csak a szentségi és az ekkleziológiai műveire utalnék, mivel ez a két terület szerves egységet alkot munkáin belül. Ennek talán a legvilágosabb kifejezése az, amikor az 54. levelében az egyházat a szentségi jelek egységeként írja le.³⁰ Az Egyház helyes hitbéli és tanítói tekintélyét a Péteri Szék primátusával egységben mutatja be.³¹ A 137. beszéd, kifejtve a püspök funkcióját, részletesen beszél a lelkipásztor feladatairól.³² A szentségeket illetően különös figyelmet szentel a keresztségnek (pl. *De baptismo*), amelynek kapcsán szintén az Egyház hitéhez való hűséget és a vele való egység megőrzését hangsúlyozza. Különböző helyeken foglalkozik a bűnbánat szentségével és a feloldozásnak az Egyházra bízott hatalmával is.³³

A pápai források felé fordítva figyelmünket, láthatjuk, hogy Nagy Szt. Leó 10. levelében³⁴ kifejezetten beszél a pápának mint Róma püspökének, Szt. Péter örökösének minden egyház fölötti elsőbbségéről, amely látható formában fejezi ki a keresztények egységét. Péter és utódai – mivel Krisztus vezeti őket – az Egyház összes pásztorának hűséges pásztorai³⁵, akik felelősséggel gondoskodnak az egyetemes Egyházról.³⁶ Ezért az apostoloktól átörökölt tanítás, amelyet Leó pápa a legtisztábban a *Tomus ad Flavianum* néven ismert írásában fejt ki, kifejezetten Róma püspökének személyében nyilvánul meg.³⁷ Ezt a levelet a Chalcedoni Zsinat (451) zsinati atyái úgy értelmezték, hogy „Péter szólt Leó által”. Továbbá, Leó pápa 446-ban Anasztáziosznak, Thesszaloniki püspöké-

²⁷ *San Jeronimo: Epistolaria I* (Biblioteca de autores cristianos 530), Madrid 1993, 473–475.

²⁸ Vö. SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *The Clarification of the Different Degrees of Holy Orders up to the 5th Century*, in RAAD, Elie (ed.), *Système juridique canonique et rapports entre les ordonnancements juridique* (XII Congrès International de Droit Canonique, 20–25 septembre 2004, Adma [Liban]), Beyrouth 2008, 711–725.

²⁹ Vö. Epist. 15, 2: *San Jeronimo, Epistolario* (Biblioteca de autores cristianos 530), Madrid 1993, 126–127. Szt. Jeromos ekkleziológiai írásairól és kánonjogi hatásukról lásd SZUROMI Szabolcs Anzelm, *Szent Jeromos ekkleziológiai írásai és egyházfegyelmi hatásuk*, in BOROS István (szerk.), „Szeresd az Írások tudományát!” – „Ama scientiam Scripturarum” (Szent Jeromos halálának 1600. évfordulója alkalmából rendezett konferencia tanulmányai), Budapest 2023, 261–267.

³⁰ Epist. 54, 1: (...) Primo itaque tenere te volo, quod est huius disputationis caput, Dominum nostrum Iesum Christum, sicut ipse in Evangelio loquitur, leni iugo suo nos subdidisse et sarcinae levi: unde Sacramentis numero paucissimis, observatione facillimis, significatione praestantissimis, societatem novi populi colligavit, sicuti est Baptismus Trinitatis nomine consecratus, communicatio corporis et sanguinis ipsius, et si quid aliud in Scripturis canonicis commendatur, exceptis iis quae servitutum populi veteris pro congruentia cordis illorum et prophetici temporis onerabant (...) et si quid aliud tale occurrit quod servatur ab universa, quacumque se diffundit, Ecclesia. *Opere di Sant' Agostino* (Nouva Biblioteca Agostiniana), XXI/1. Roma 1969, 436.

³¹ Epist. 43, 7: *Opere di Sant' Agostino* (Nouva Biblioteca Agostiniana), XXI/1. 343–346.

³² *Opera di Sant Agostino* (Nouva Biblioteca Agostiniana), XXXI/1. 286.

³³ Sermo 71: *Obras completas de San Augustin X. Sermones (51–116)* [Biblioteca de autores cristianos 441], Madrid 1983, 305–347. Sermo 351: *Obras completas de San Augustin XXVI. Sermones (339–396)* [Biblioteca de autores cristianos 461], Madrid 1985, 173–202.

³⁴ Epist. 10, 1; 10, 9: PL LIV. 628–629, 635–636.

³⁵ Sermo 4, 2–3; Sermo 5, 2: LÉON LE GRAND, *Sermons* (Sources Chrétiennes 22 bis), Paris 1964, 110–114, 124–127.

³⁶ Epist. 14, 11: PL LIV. 675–677.

³⁷ *Conciliorum oecumenicorum decretal*, Bologna 1983³, 77–82.

nek írt levelében felvázolta az egyházi hierarchia működését, hangsúlyozva a különböző szintek (pl. püspök, metropolita) lelkipásztori felelőssége közötti eltérést.³⁸ Az Egyházra bízott hatalom és a szentségek közötti szoros kapcsolat a bűnbánat szentségének kiszolgáltatásában és az arról szóló teológiai véleményekben is megnyilvánul. Ezek közül Nagy Szt. Leó írásai mellett különösen meg kell említenünk Szt. Ambrust, akinek *De penitentia* című műve a kánonjogi gyűjtemények bűnbánati részének fő forrása lett, valamint Szent Ágoston ugyanerről a témáról szóló 351. homíliáját.³⁹

A bemutatott példák világosan tanúskodnak arról az Egyház által vallott meggyőződésről, hogy a tanítás (*doctrina*), a fegyelem (*disciplina*) és a szentségi jelleg (*sacramentalitas*) szoros belső kapcsolatban állnak – kölcsönösen feltételezik egymást –, és az Egyház egysége ennek a külső megjelenése.⁴⁰ Ez az egység a püspökökhöz, mint az apostolok utódaihoz való viszonyban jelenik meg, és legfőképpen a római pápával való egységben.

3. AZ ÍROTT KÁNONJOGI FORRÁSOK MEGJELENÉSE ÉS TÍPUSAI

Az egyházatyák írásaihoz hasonlóan a pseudo-apostoli fegyelmi gyűjtemények kialakulása is jelentős hatással volt az eredetileg íratlan szokásjog rögzítésére, amelynek nyomán egyre nagyobb hangsúlyt kapott az írott jog és az írásbeli jogalkotás. Ezen első gyűjtemények közül a már idézett *Didaché* mellett elsőként a *Traditio Apostolica*-t kell megemlíteni. Keletkezési dátumát (215–235) már többször korrigálták. Mivel a mű eredeti görög szövege elveszett, a kutatók különböző fordításokra támaszkodnak. A 2022–2023-ban végzett alapkutatásom eredményei alapján a gyűjtemény keletkezési ideje valószínűleg 263 és 268 közé tehető.⁴¹ A mű szövege kiter az egyházi közösségek szervezetére, a püspökválasztásra és püspökszentelésre, a keresztény beavatás folyamatára és a közösségi szokásokra, különös tekintettel az eucharisztikus ima szövegére.⁴² A második mű a *Didascalia apostolorum* (a 3. század közepe előtt).⁴³ A gyűjtemény jól példázza a püspökök szerepét a korai egyházban, különösen a jogalkalmazás tekintetében.⁴⁴ A harmadik a *Constitutio ecclesiastica Apostolorum*. A 2006 óta zajló legújabb kutatások ennek a gyűjteménynek a datálását is módosították. Az általam 2022-ben végzett alapkutatás szerint a keletkezési ideje valószínűleg 264 és 269 közé tehető.⁴⁵ A gyűjtemény erkölcsi szabályokat, a püspököknek, presbitereknek, diakónusoknak, lektoroknak és özvegyeknek

³⁸ Epist. 14: PL LIV. 666–677; vö. St. Leo the Great, *Letters* (The Fathers of the Church 34), New York, NY. 1957, 65–67; vö. SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *Epístolas del Papa León Magno sobre la unidad y la jerarquía de la Iglesia*, in *Los escritos del Papa León Magno como fuentes de teología y derecho canónico*, VI. Budapest – Los Angeles, CA – Ciudad de México – Lima – Trujillo (videoconference: April 10th 2024).

³⁹ *Obras completas de San Agustín XXVI* (Biblioteca de autores cristianos 461), Madrid 1985, 194–198.

⁴⁰ Részletesen vö. SZUROMI Szabolcs Anzelm, *A teológia és a kánonjog harmóniája* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/20), Budapest 2020, 32–33.

⁴¹ Részletesen vö. SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *New considerations and results in the field of textual critical identification and publication of canonical sources composed in the first four centuries*, in *Folia Theologica et Canonica* XII (2023) 21–33, különösen 25–26.

⁴² ERDŐ, Péter, *Az ókori egyházfegyelem emlékei*, 53–54.

⁴³ Vö. MÜHLSTEIGER, Johannes, *Kirchenordnungen. Anfänge kirchlicher Rechtsbildung* (Kanonistische Studien und Texte 50), Berlin 2006, 99–100.

⁴⁴ ERDŐ, Péter, *Az ókori egyházfegyelem emlékei*, 56–57.

⁴⁵ Részletesen vö. SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *New considerations and results in the field of textual critical identification and publication of canonical sources*, 26–27.

szóló előírásokat, valamint az egyházi szabályok apostoli eredetének elméleti bemutatását tartalmazza.⁴⁶ A negyedik és egyben utolsó említett forrás a *Canones Apostolici* (325–349)⁴⁷, amely nyolcvanöt kánonban foglalja össze az Egyház mindennapi működésének szabályait, különösen a papságra és a szentségek kiszolgáltatására, valamint például a bűjt fegyelmeire vonatkozóan⁴⁸.

A korai zsinatokról fennmaradt információk alapján egyértelműnek tűnik, hogy tekintélyük a résztvevő püspökök számától függött. E régi zsinatok alkalmával a résztvevő püspökök együttesen gyakorolták saját püspöki tekintélyüket, amely meggyőződést egyértelműen tanúsítják a zsinati szöveg írott formájának végén található püspöki aláírási listák. Ezek a meghozott döntéseknek a résztvevő püspökök általi elismerését fejezték ki. Ugyanakkor lényegi fegyelmi jellegű probléma merült fel azokkal a püspökökkel kapcsolatban, akik nem tudtak részt venni egy konkrét tanácskozáson, ezért az ő aláírásuk hiányzott a fent jelzett listáról. Vajon a határozat számukra is kötelező volt-e vagy sem? Ez a kérdés számos vitát és konfliktust okozott mind fegyelmi, mind tanbeli szinten egyaránt. Az I. Nikaiai Zsinat (325) volt az első, amely jellegénél fogva igényt tartott az 'egyetemes zsinat' megnevezésre, ezért kánonjait az egész Egyházon belül el kellett ismerni. Megjegyzendő, hogy abban az időben még nem volt meghatározott hierarchia a zsinatok között, és magának az 'egyetemes zsinatnak' a pontos fogalma csak az 5. században alakult ki.⁴⁹ Itt szeretném hangsúlyozni, hogy a 'communio'-nak az a teológiai jelentése, amely a különböző lokális egyházak együttes egységét fejezte ki, már a 4. században megjelent. Sőt, a Szerdikai Zsinat (342–343) elfogadott aktáit megküldték jóváhagyásra a római pápának.⁵⁰ A legfontosabb Chalcedon előtti zsinatok – amelyek anyaga alapvetően befolyásolta a későbbi kánoni normákat és gyakorlatot Keleten és Nyugaton – a következők voltak: az Elvirai Zsinat (250 előtt)⁵¹, az Ankyrai Zsinat (314), az Arles-i Zsinat (314), az I. Nikaiai Zsinat (325), a Neokaiszareiai Zsinat (314/319), az Antochiai Zsinat (330 körül), a Gangrai Zsinat (337 körül)⁵², a Szerdikai Zsinat (342–343), a Laodikeiai Zsinat (380 előtt), az I. Konstantinápolyi Zsinat (381), a Nîmes-i Zsinat (396), és az Ephesoszi Zsinat (431)⁵³. Azonban az I. Karthágói (345 és 348 között) és az az I. Toledói Zsinatról (400) sem szabad megfeledkezni.⁵⁴

⁴⁶ ERDŐ, Péter, *Az ókori egyházfegyelem emlékei*, 58–59.

⁴⁷ Vö. SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *The Canones apostolici as a common disciplinary source for the Eastern and Western Church*, in *Rivista internazionale di diritto comune* 19 (2008) 269–279.

⁴⁸ ERDŐ, Péter, *Az ókori egyházfegyelem emlékei*, 60–64.

⁴⁹ Részletesen vö. ERDŐ, Péter, *Az ókori egyházfegyelem emlékei*, 25–32.

⁵⁰ HESS, Hamilton, *The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica*, Oxford 2002, 143–209.

⁵¹ SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *The paleo-Christian characteristics of the Catholic priesthood and their effect on Medieval (9th–12th century) structures of priestly formation*, in *Studia Canonica* 47 (2013) 467–478.

⁵² Részletesen vö. SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *New considerations and results in the field of textual critical identification and publication of canonical sources*, 28.

⁵³ SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *Pre-Gratian Medieval Canonical Collections – Texts, Manuscripts, Concepts – (Aus Recht und Religion 18)*, Berlin 2014, 25–26; vö. KAUFHOLD, Hubert, *Sources of Canon Law in the Eastern Churches*, in HARTMANN, Wilfried – PENNINGTON, Kenneth (eds.), *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500 (History of Canon Law 4)*, Washington, DC. 2012, 319.

⁵⁴ MUNIER, Charles (ed.), *Concilia Africa A. 345 – A. 525 (Corpus Christianorum, Series Latina 149)*, Turnholt 1974. ORLANDIS, José – RAMOS-LISSÓN, Domingo, *Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711) (Konziliengeschichte, Reihe A: Darstellungen)*, Paderborn–München–Wien–Zürich 1981.

4. A HAGYOMÁNY ÉS A TANÍTÓHIVATAL, MINT AZ ÉRTELMEZÉS KÉT LEGFŐBB ALAPJA

A fent felsorolt patrisztikus, pápai, és pszeudo-apostoli forrásokból egyértelműen kitűnik, hogy a 4. századra kialakult kánonjog de facto tényleges jognak tekinthető. Ennek alapja a szóbeli szokásjog, az abból levezetett konkrét határozatok, az írásos állásfoglalások, valamint a teológiai és jogi magyarázatok. Tartalma a Jézus Krisztus által közölt kinyilatkoztatáson, e kinyilatkoztatás hiteles továbbadásán, az általa alapított szentségek kiszolgáltatásán és mindezek hiteles értelmezésén alapul. Az egyházjog tehát olyan szent jog, amelyben a teológiai álláspont és az egyházfegyelem tökéletes egységben van.⁵⁵

Ez jelenti a jogértelmezés tényleges hátterét a kánoni jogrendszeren belül. Ismeretes, hogy a jogértelmezés általánosságban úgy határozható meg, mint a jogszabályok jelentésének megvilágítása, különös tekintettel azok megfelelő alkalmazására.⁵⁶ Ez rávilágít arra az alapvető meggyőződésre, hogy a jog értelmezése leginkább a jogszabály konkrét esetekre történő alkalmazásában mutatkozik meg. Ugyanakkor éppen a fent leírt jogfejlődési folyamat igazolja, hogy maga a jog a közösségi együttélés normái alapján tisztázódott, amely normák a keresztény tanítás szerinti hiteles egyházi életet hivatottak biztosítani.⁵⁷ Így az egyházjogi normák értelmezése egyértelműen a kinyilatkoztatás valódi tartalmán alapult. Ennek legitim értelmezője pedig maga a Tanítóhivatal volt.⁵⁸

Mindazonáltal azt is meg kell jegyezni – éppen a jogforrások szöveghűségének vizsgálatára tekintettel –, hogy egyes ókori fordítások tartalmát teljes egészében más nyelvekre kellett átültetni. Valójában maguk a nyelvi és kifejezési sajátosságok is értelmezésre kényszerítették a fordítót, ami a különböző nyelveken eltérő hangsúlyokhoz, illetve tágabb vagy szűkebb értelemben vett kifejezések használatához vezettek. Mindez megnehezíti az egyes források (azaz különösen a pszeudo-apostoli gyűjtemények) eredeti anyagában szereplő előírások teljesen pontos rekonstrukcióját.⁵⁹ Hozzá kell tenni továbbá, hogy éppen a fent említett tényezők miatt (vagyis, hogy a különböző nyelveken szakkifejezéseként használt kifejezések nem teljesen azonos tartalmúak) a fordítások gyakran félreértésekhez vezettek. Ezeket a félreértéseket több esetben későbbi tanítóhivatali nyilatkozatok (pl. Nagy Szt. Leó, I. Gelasius, Nagy Szt. Gergely) tisztázták.

⁵⁵ SZUROMI Szabolcs Anzelm, *Szempontok a Katolikus Egyház jogrendjének működéséhez* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/13), Budapest 2010, 36–45.

⁵⁶ ERDŐ Péter, *Egyházjog* (Szent István Kézikönyvek 7), Budapest 2014⁵, n. 189.

⁵⁷ ERRÁZURIZ, José Carlos Maria, *Lo studio della storia nella metodologia canonistica: la rilevanza della nozione di diritto*, in DE LEÓN, Enrique – ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, Nicolás (a cura di), *La cultura giuridico-canonica Medioevale. Premesse de un Dialogo Ecumenico*, Milano 2003, 109–121.

⁵⁸ GAUDEMET, Jean, *Les sources du droit de l'Eglise en Occident, au II^e au VII^e siècles* (Institutions au Christianisme Ancien), Paris 1985, 58–59.

⁵⁹ SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *Sources ecclésiastiques des quatre premier siècles – nouvelles approches méthodologiques pour l'analyse des manuscrits originaux*, in *Discipline ecclésiastique à partir de sources situées entre le I^{er} et le IX^e siècle: manuscrits, traditions, coutumes et littérature*, Budapest–Paris–Reims–Tours (videoconferencia: May 8th 2023).

KONKLÚZIÓ

Az első öt évszázad egyházi jogalkotásának összetevőit hat fő csoportba lehet sorolni, amelyek a következők: 1) az apostoli tekintélyre való hivatkozás; 2) a szokásjog elsőbbsége (a későbbi írásban rögzített formával szemben); 3) a liturgikus jog kiemelkedő szerepe; 4) a zsinati jogalkotás (beleértve azokat a zsinatokat, amelyek szövegei nem maradtak fenn, de Caesareai Euzébiusz [†339] egyháztörténeti munkájából értesülünk róluk); 5) a pápai törvényhozás és az ebből származó kánoni szövegek; 6) a püspökök önálló határozatai, amelyek túlmutatnak egy-egy részegyház fegyelmi keretein, és sokkal szélesebb körben befolyásolták az Egyház fegyelmi életét, majd törvényhozását.

A fent felsorolt hat hagyományos jellemző mellett felismerhetünk két hasonlóan fontos szempontot, amelyek – bár átfedésben vannak a korábban említett kategóriákkal – nélkülözhetetlenek az egyes források pontos azonosításához és egy adott keresztény közösség korabeli életének világosabb megértéséhez. Ezek egyrészt a szentségek kiszolgáltatásának egyéni szokásai, hagyományai és formulái az egyes egyházakban, amelyek feltárása az utóbbi években számos formula és gyűjtemény származási helyének és időpontjának módosításához vezetett. Másrészt a fennmaradt szövegek földrajzi elhelyezkedése közötti különbségek és azok okainak elemzése. A görög, latin, szír, kopt, etióp, ormény és arab nyelven írt vagy fennmaradt korai forrásokat rövid időn belül lefordították, és ezáltal azok mind az egyetemes, mind a partikuláris jogot gazdagították, a fegyelmi és tanbeli tartalom megőrzésére törekedve.

**„Vajjon [...] mikor fogják Kant [...] tanszékéről
aquinói sz. Tamás bölcsességét hirdetni és magasztalni?”
Vogl Márton pályaképe: egy kontrafaktuális fejezet
az elfelejtett modern magyar katolikus filozófia
keletkezéstörténetéből**

**1. BEVEZETŐ: A MODERN MAGYAR KATOLIKUS FILOZÓFIA
ELFELEJTETT TÖRTÉNETE**

Különös jelenségnek lehettek tanúi a magyar olvasók 1882. július 12-én, ha kezükbe vették a *Religio. Kath[olikus] egyházi s irodalmi folyóirat* friss számát. A címlapon szereplő írás maga is utalt erre a furcsa helyzetre, amikor lap a főszerkesztőjét, a budapesti tudományegyetem hittudományi fakultásán 1876 óta erkölcssteológiát oktató, sőt 1879-ben a kar dékáni tisztségét is betöltő Breznay Béla (1844–1928) professzort megszólítva így fogalmazott: „Képzelem, hogy nagyságod, minden jó indulat daczára is gondol valamit arra nézve, hogy én falusi észszel egy nagyobb fontosságú bölcsészeti kérdés fájába vágom gyarló fejszémet”.¹ A magát félig csak monogramjával, „Vogl M.”-ként bemutató szerzőnek, akinek faluja – talán szerénységből, avagy a feladási hely kibetűzési és azonosítási nehézségei miatt – egyszerűen csak „B...cz”-ként lett feltüntetve, valóban lehetett oka a körülményes, több mint egy folyóiratoldalt megtöltő magyarázkodásra, ugyanis fejszékét nem egyszerűen egy releváns filozófiai szakkérdés törzsének kemény fájába készült vágni, hanem az itt megkezdett, *Philosophiai levelek* felíratú cikksorozatával nem kisebb dologra vállalkozott, mint általános bálványrombolásra a filozófia oszlopcsarnokában: „Igazan hősi harcot kell vívni, míg le nem lesznek rontva a szép, de hitvány épületek, melyeket az ujkor az emberi ész dicsőségének hirdetésére posványos talajra emelt [...] Sok féltékenyen imádott bálványnak kell a maga nimbusával együtt hazánk tudományos világában romba omlania.”²

Ami ezt az antrét igazán különössé teszi, az abban rejlik, hogy szerzője, aki néhány alkalmi zsenigtől eltekintve itt lépett először a nyilvánosság elé, az elkövetkező egy éven át tizenöt levélformájú értekezésésként,³ majd 1884 elején könyv formában is megjelenő (VOGL 1884) műve révén ezt a *nagyívű ígérétét beváltotta*, avagy legalábbis komolyan ve-

* Tudományos főmunkatárs (Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet / Magyar Filozófiai Archívum; Eötvös Loránd Kutatási Hálózat); varga.peter@abtk.hu.

¹ *Religio*. 41. évf., 4. sz. (1882. júl. 12.), 25. o. = VOGL 1884, 2.. – Jelen tanulmány előzetest kíván nyújtani az elfelejtett modern magyar katolikus filozófia keletkezéstörténetéről és a párhuzamosan formálódó modern szekuláris filozófiától való szétválásáról készülő könyvemből.

² *Religio*. 41/4 (1882. júl. 12.), 25 = VOGL 1884, 4..

³ A két utolsó levelet a *Religio* 1883. jún. 20-i száma (42. évf., 49.) közölte (397–401. o.); a 399. o.-n szereplő belső levélszámozás hibás (vö. VOGL 1884, 115.).

hető kísérletet tett erre: szerzőnk egyrészt párhuzamosan tárgyalta „sz[ent] Tamás ismeretlenségét” (27) és „Kant transzcendentális [sic] idealizmusát” (67), másrészt pedig az utóbbit *filozófiai kritikában* részesítette. Ugyan jelen sorok szerzője nem gondolja, hogy a filozófus feladata az volna, hogy szélesebb olvasóközönségét történetietlen fogalmi elemzésekkel terhelje, az iménti állítás Vogl filozófiai érdemeiről mégis némi alátámasztást igényelhet, még ha emiatt egy rövidebb kitérőt kell is tennünk a Kant-interpretáció fogalmi sűrűjébe (amit igyekszünk nem teljesen történetietlenre fogni).

Vogl szerint a kanti transzcendentális filozófia alapját alkotó, mai filozófiai terminológiával kopernikuszi fordultnak nevezett ismeretelméleti kérdésfeltevés-váltás valójában a *petitio principii*, azaz a bizonyítandó állítás előfeltételezésének logikai hibáján alapul: Kant „már a rendszer elején egész bizonyossággal mond ítéletet két olyan dologról, melyek közül csak az egyiket ismeri: t.i. a tüneményről [*phainomenon*] és a valóságról [*noumenon*]. Csak a tüneményt ismeri, a valóságot pedig nem, és mégis kimondja, hogy az egyik nem olyan, mint a másik.” (99.) A kanti kopernikuszi fordulat ilyen bírálata furcsának tűnhet a mai iskolás Kant-értelmezés felől tekintve, ami a tizenkilencedik század végén kialakult intézményesült, ún. marburgi és délnémet neokantianus iskolák örököseként – melyek egyébként maguk Kant művének »szellemét«, nem pedig »betűjét« tartották irányadónak – szigorúan transzcendentalista, azaz kizárja a kanti noumenális szférának valamely valóságdarabbal történő azonosítását. A korban azonban elterjedt volt a königsbergi bölcselet művének olyan pszichofiziológiai olvasata is – sőt sokak szemében ez jelentette a kanti filozófia vonzerőjét, kortárs tudományos problémákra történő alkalmazhatóságát –, amely szerint az „a priori az érzékeségünk és értelmünk természetes elrendeződését jelenti”, azaz a filozófiai „megalapozás problémája a [... természetű] laboratóriumában fog eldőlni, hiszen a »pszichofizikai elrendeződés« határozza meg, hogy egyáltalán mit ismerhetünk meg, gondolhatunk el és akarhatunk.”⁴ Ezt a korban elterjedt pszichofiziológiai, világnézetileg általában materializmussal társuló Kant-olvasatot fordította visszájára szerzőnk, amennyiben Kant szerinte is két realitás-szféra közti megismerési relációról akart beszélni, ámde egy hibás módszertannal, ami a kanti filozófiát eleve alkalmatlanná teszi erre a feladatra, hiszen Kant e megismerési reláció két tagja (*relata*) közül az egyiket definíció szerint megismerhetetlennek tételezte. Ezzel szemben véli szerzőnk előnyben részesítendőnek Szent Tamást, aki „sokkal természetesebben bontotta elemeire az ismeretet; megmutatta, hogy az anyagi behatás útján a dolog valósága nyilvánkozik meg ismerő tehetségünk előtt” (99–100).

Vogl második támadási pontja a kanti transzcendentálfilozófia épülete ellen még az előzőnél is találóbbnak tűnik: Kant alapproblémája, az a priori szintetikus ítéletek lehetősége szerinte „a tiszta észnek egy teljesen képtelen kérdés megfejtését tűzi ki feladatul” (100), nevezetesen ama probléma megoldását, hogy miként „lehetőségek aprioricus összetételes [szintetikus] ítéletek” (uo.). Aligha csorbítjuk Kantnak a filozófiai (és filozófiaoktatási) kánonban elfoglalt helyét azzal, hogy ezt az általa felvetett problémát manapság alig néhányan tartják termékenynek, megválaszolhatónak, vagy akár helyesen megfogalmazottnak (más szavakkal: a filozófia nem kumulatív-lineáris módon halad előre »problémák« megoldása révén). Jeles Kant-kommentátorok, pl. a Cambridge-ben tanító Jonathan Bennett mutattak rá arra, hogy a Kant által célba vett konkrét probléma téves (ami persze nem feltétlen csökkenti Kant korszakalkotó érdemeit): „Az ítéletek osztályozásának két módja egybeesne, ha minden szintetikus ítélet a posteriori lenne.

⁴ KÖHNKE 1986, 251, 253. A marburgi neokantianizmus apriori-értelmezéséről lásd pl.: POLLOK 2010

Én azt gondolom, hogy egybeesnek; amennyiben egyáltalán elképzelhető, hogy azok egyáltalán működnek.”⁵ Az angolszász filozófust egy évszázaddal megelőlegezve, a mi elfelejtett magyar szerzőnk is úgy véli, Kant kettős felosztása valójában összecsúszik egy egyszerű distinkcióba: „az összetételes [szintetikus] ítéletek mind aposterioricusak, az aprioricus ítéletek pedig mind elemzők [analitikusak]” (VOGL 1884, 101.).

Azért sem lehetségesek a priori szintetikus ítéletek, érvel továbbá Vogl, mivel „azoknak [...] igaz voltát semmi uton sem lehetne bebizonyítani” (102), ti. 1., „közvetlen észbeli belátás” révén azért nem, mivel nem analitikusak (uo.); 2. „észokok alapján” azért nem, mivel „első elvek” (uo.); 3. végül nyilvánvalóan tapasztalati úton sem, hiszen a feltételezés szerint a priori ítéletekkel van dolgunk. Szerzőnk ehhez az érvmenethez szakirodalmi hivatkozásokat is csatolt, ami alapján talán jobban megérthetjük az a priori szintetikus ítéletek bizonyíthatatlansága mellett felhozott háromrétű diszkussziójának némileg homályos első két esetét: a szerzőnk által forrásként használt német pap-filozófus, Albert Stöckl (1823–1895), aki ígéretes egyetemi karrierjét is félbehagyta, hogy az első vatikáni zsinat körüli vitákban a pápahű álláspontot képviselhesse, majd pedig műveivel a kor legtöbbet olvasott katolikus filozófiai szerzőjévé vált, saját Kant-kritikájában az első két esetben a „közvetlen észbeli belátás” mellett a „meggyőző erejű észbeli indokok [*zwingende Vernunftgründe*]” lehetőségét különbözteti meg, amely utóbbi lehetőség szerint Kant számára azért nem állhat rendelkezésére a feltételezett a priori szintetikus ítéletek esetén, mivel ezen ítéletek Kant szerint „abszolút szükségszerűséget involváltnak és nem bizonyíthatók”.⁶ Itt ismét csak egy hosszú filozófiai hagyománnyal rendelkező kritika jelenik meg, miszerint Kant egyrészt szakít a racionalista filozófia *érvelhető* a priori állításaival, másrészt saját előfeltevései, nevezetesen az analicitás (vö. szerzőnk kritikájának 1. pontja), illetve az a posteriori jelleg (vö. szerzőnk kritikájának 3. pontja) kizárása miatt, összhatásaként Kant egyfajta argumentatív senkiföldjére kerül. Ezt a kritikát egyébként nemcsak a racionalista filozófiai hagyomány felől lehet képviselni (amint Stöckl és hozzá kapcsolódó szerzőnk tette), hanem éppenséggel a transzcendentális filozófia talaján állva is, amint tette azt pl. Edmund Husserl (1889–1938), a 20. századi kontinentális filozófia alapító atyja, akinek kritikája szerint Kantot a hibás fogalmisága akadályozta meg abban, hogy egy valódi a priori tapasztalati formát vehessen birtokába.⁷

Jelen írás azonban, amint már jeleztük, egyáltalán nem a kanti filozófia kritikájával (avagy védelmezésével) kíván foglalkozni (már csak azért sem, mivel, mint látni fogjuk, a kanti filozófia betűjének kritikája egyáltalán nem zárja ki azt, hogy valaki *nolens-volens* egy a kanti filozófia szelleméből inspiráló megoldás mellett kötelezze el magát). Szerzőnk eddig tárgyalt írása ugyanis inkább abból a perspektívából tűnhet különlegesnek, hogy a magyar filozófiatörténet-írás általános ítélete alapján a kor világi és egyházi filozófiájában láthatóan nemzetközi szinten napra- és vitakész szerzőnek szinte már *nem is szabadott volna léteznie*, hiszen, amint a modern szakirodalomban olvashatjuk, „a magyar katolikus gondolkodás [...] jelentős elmaradásban volt a nemzetközi tudományos

⁵ BENNETT 2016, 11.(első megjelenés: 1966; Bennett 1956 és 1968 között a University of Cambridge-en tanított). – A filozófia kumulativitásának kérdéséről lásd vitacikkemet: VARGA 2019b.

⁶ STÖCKL 1872, 422.; hivatkozva VOGL 1884, 102., 4. l.j. Szerzőnk nem specifikálja az idézett kiadás bibliográfiai adatait, azonban Stöckl specifikus kritikája a kanti a priori szintetikus ítéletek bizonyíthatóságáról az első kötet előző, második (1869) kiadásban jóval később, a következő, negyedik (1876) kiadásban pedig már korábban található, s a 422. oldalon Stöckl már Hegel idealizmus-fogalmát veszi górcső alá.

⁷ A fenomenológiai Kant-kritika áttekintéséhez a hazai szakirodalomban lásd: ULLMANN 2009.

élvonalhoz viszonyítva”,⁸ »Vogl M.« és katolikus filozófus-kortársai pedig „gyakorlatilag kövületekként” kezelendők (VIDRÁNYI 1998, 88.). Ezt az általános értékelést tükrözi önmagában már az a hallgatás is, amely általában osztályrészéül jut a 19–20. századi magyar katolikus filozófiának a korszak magyar filozófiatörténeti áttekintéseiben, mintha a »katolikus«, vagy akár a »neoskolasztikus« jelző valamiféle fosztóképző, a »filozófiátlan« melléknév szinonimája lenne. Éppen ez a feszültség – mondhatni: szerzőnk fellépésének *kontrafaktuális* mivolta (utóbbi jelző jelentéstartománya a vizsgálódás során még tovább bővílni fog) – alkotja a jelen tanulmány tulajdonképpeni tárgyát, amihez legkönnyebben talán e kérdésfeltevés biográfiai aspektusa felől közelíthetünk.

2. VOGL MÁRTON PÁLYAKEZDÉSE

Főhősünk is egyike volt ugyanis azoknak, akik az újkor talán legjobban működő tehetséggondozási, illetve társadalmi mobilitási intézményrendszeréből kerültek ki, nevezetesen szegény sorból származó, de tehetséges fiúgyermekek voltak, akiket környezetük felkarolt és lépésről lépésre támogatott a papi hivatásukhoz vezető tanulmányaik során. Esetünkben ennek körülményeit a pályatárs és jóbarát Anderle József (1853–1912), későbbi kakasdi (Tolna vármegye) plébános visszaemlékezéséből ismerhetjük (ANDERLE 1885b). A korban oly’ sok katolikus biográfiában visszatérő mondatok szerint a teljes formában Vogl Márton (avagy eleinte néha: Vogel Márton) névre hallgató főhősünk „szegény, de nagyon vallásos szülőktől” (ANDERLE 1885b, 8.) – anyakönyvi adatok szerint 1855. november 9-én Fogl Simeon és Varga Margaretha római katolikus vallású, napszámos szülők törvényes gyermekeként született Alapon (Fehér vármegye, egyházszerkezettel akkor még Sárszentmiklós filiája)⁹ –, és „[lankadatlan] szorgalma, gyors felfogása, értelmes feleletei” már az elemi iskolában „magára vonták a plébános figyelmét” (ANDERLE 1885b, 8.), aki Vogl Mártonnak „jóltevője [...] s második atyja lón” (uo.). Ez a jószándékú segítő, Reitman(n) Venc(z)el (1828–1895), a török idők után 1860-ban visszaállított alapi önálló plébániának a saját irodalmi ambíciókat is dédelgető¹⁰ első plébánosa, Vogl Márton „kiképeztetését élete feladatává” tűzte ki (ANDERLE 1885a, 6.): nemcsak az alsóbb iskola elvégzésében segítette hősünket, hanem szponzorokat is szerzett számára, hogy Vogl Márton az 1866/67–1871/72. tanévekben a székesfehérvári ciszterci katolikus főgimnáziumban tanulhasson, ahol nemcsak konzisztensen jeles-jó tanulmányi eredményeket ért el (néhány készségtárgy kivételével), hanem pályadíjat nyert munkával vett részt a gimnázium önképzőkörében.¹¹

A visszaemlékezés által rögzített belső perspektívából nézve kortársait Vogl „munkaszeretete s a fiatalságban feltűnő komolysága” ragadta meg, az önképzőkör elnökének

⁸ HORVÁTH 1995, 81.; vö. még pl. „az 1950 előtti, a katolikus szellemi élet élvonalával kapcsolatban sem igen álló magyar katolikus tudományosság” (HORVÁTH 2008, 90. o., 107. l.j.)

⁹ FamilySearch, (Székesfehérvári egyházmegye, Sárszentmiklós, születési anyakönyvek 1770–1857; A0557 doboz, 161/2. kötet, 436. felv.; <https://familysearch.org/ark:/61903/3:1:9Q97-YSB7-JS4?cc=1743180; utoljára letöltve: 2022. aug. 3.>)

¹⁰ A Szinnyi-féle Magyar Írók Élete és Munkái (11. köt., 738. hasáb) által említett beszámoló szerint Reitmann „1868-ban egy alkalmi beszédet adott ki” (A székesfehérvári egyházmegye papságának irodalmi működése. *Magyar Sion* 7. évf. [1893], 792–796, idézet: 792), amely azonban nem azonosítható az országos könyvtári katalógusokban.

¹¹ Lásd: *Értesítvény a zirc-ciszterci rend székesfehérvári főgymnásiumáról [...]*. Székesfehérvár: Számmer, 1867 és köv. évek

pedig úgy tűnt, Vogl „osztálytársainak tolmácsa, szája volt” (ANDERLE 1885b, 10.). Vogl a gimnáziumban ismerkedett meg Anderlével is, akivel első találkozáskor rögvest „a mindkettőnket közletről érdeklő pályakérdést bonczolgattuk” (11), majd pedig 1872. augusztus 1-jén együtt versenyvizsgáztak a pécsi püspöki palotában. „Habár az 52 folyamodó közül csak 11-et vettek fel, a kitűnő bizonyítvánnyal bíró Vogl közöttük volt.” (12.) Ez a hagiografikus-részrtvevői perspektíva levéltári adatok alapján annyiban egészíthető ki, hogy a püspökségnél Vogl régi jötevője, Reitman Venczel plébános járt közbe azért, hogy a még csak hatodikos gimnazista Voglt – feltehetően a jobb ellátási viszonyok reményében – klerikusként vegyék fel szemináriumba (tehát ne csak az ún. kisszeminárium lakója legyen), miközben gimnáziumi tanulmányait befejezi.¹² Valóban, levéltári dokumentumok szerint Vogl 1872. szeptember 30-án belépett a pécsi egyházmegyei „nagyobb papnöveldébe”,¹³ s ezzel párhuzamosan a középiskola utolsó két osztályát a ciszterci rend pécsi főgimnáziumában végezte. Utóbbi tény azért különösen releváns filozófiatörténeti szempontból, mert az itt tanított középiskolai bölcséleti előtan (filozófiai propedeutika) tantárgy révén Vogl itt részesült először és talán egyedül professzionális filozófiaoktatásban (melyet rögvest a hetedik osztályban jeles eredménnyel abszolvált).

Vogl az érettségit követően a pécsi szeminárium diákja lett, azonban a szeminárium ekkor fennálló négy tanszéke (dogmatika, morálteológia, egyházjog és szentírástudomány) közül egyik sem tartotta külön feladatának a filozófia tanítását (vö. VALDINGER 1902, 99.) Az 1875/76 tanévben a kiemelkedő tehetségű Voglt a püspöke a központi szemináriumba küldte, ahol négy éven át látogatta a hittudományi kar előadásait,¹⁴ azonban e kar latin nyelven folyó oktatásában ekkor még szintén nem szerepelt külön tárgyként a filozófia (szemben az arab, szír, sőt arámi nyelvekkel). A pécsi gimnáziumban Vogl Márton filozófiatanára – s egyben osztályfőnöke, valamint hittantanára – egy fiatal ciszterci szerzetes, Maczki Valér (1847–1921) volt, aki egy évvel Vogl előtt érkezett a gimnázium tanári karába, miután az 1869/70. tanévben a pesti egyetem bölcsészettudományi karán tanult. Utóbbi állomás jelentősége abban rejlik, hogy – az egyházmegyes papi képzésben részt vevő növendékekkel ellentétben – Maczki itt valódi filozófiai tárgyakat hallgathatott, mégpedig a piarista pap Horváth Cyrill (1804–1884) filozófiaprofesszortól – az egyetem akkori egyetlen filozófiaprofesszorától –, aki ebben a tanévben a kötelező tárgyak (erkölcstan, logika, pszichológia) mellett Szókratész, Platón és Arisztotelész filozófiájáról adott elő.¹⁵ Ez a furcsa konstelláció – aminek egyes elemei további filozófiatörténeti vizsgálatot igényelnének – tehát a jelen tanulmány elején érintéltetni próbált idegenség történeti forrása, s egyben az a háttér is, amelynek előterében Vogl érdemeit értékelniünk kell.

¹² Ms. PEL, I.1.a.2. 62 (1872) fasc. (*Protocollum*), 696. bejegyzés.

¹³ Ms. PEL, II.4.a. fasc. 562b (*Nationalia Clericorum*), 77. o. (Anderle József nem azonosítható, azonban 1877. júl. 2-án szentelték pappá).

¹⁴ BERZEVICZY 2000, 61.; vö. pl.: *A budapesti királyi magyar tudományegyetem almanachja MDCCCLXXV–LXXVI-ról*. Budapest: Magyar Királyi Egyetemi Könyvnyomda, 1876, 85. o.

¹⁵ Horváth jelentőségéről a magyar (katolikus) filozófia történetében, lásd: VARGA 2021.

3. »ARRA ÉBREDNI, HOGY HÍRESEK VAGYUNK«: A MODERN MAGYAR KATOLIKUS FILOZÓFIA LÉTREJÖTTÉNEK LEHETŐSÉGE

1879 nyarán minden tökéletesnek tűnt. A negyedik Budapesten töltött akadémiai év végeztével Voglt 1879. júl. 2-án pappá szentelték,¹⁶ majd szülővárosában, Alapon, régi jótevőjénél, Reitman Venczel plébánosnál tartotta primíciáját (lásd ANDERLE 1885b, 21.), ami meghatározó módon koronázhatta meg Reitman évtizedes fáradozásait Vogl támogatására. Az újmisési pap először a megyeszékhely Szekszárdra, majd pedig még ugyanezen év novemberében a szintén lokális centrumnak tekinthető Bát(t)aszék nagyközség plébániájára kapott kápláni diszpozíciót.¹⁷ Utóbbi állomáshelyén a fiatal segédlelkész egy kisebb kultúrharcba csöppenhetett. A plébániai *Historia domus* tanúsága szerint „[a] hetvenes években – főképp hazánkban – dúló liberalizmus, amely kivált a katolikus vallást igyekezett a nép szívéből kitépni, a még hívő intelligenciát[...] pedig mesterségesen fölfújott botrányokkal hitetvesztetté tenni,” a „[j]ámbor és buzgó, tevékeny” helyi plébános Berecz József (1813–1891) „legjobb törekvéseit meggyőztette”, aki ezért „[c]salódottan” ment nyugdíjba a Vogl diszpozícióját követő hónapban.¹⁸ Nem ismeretes, hogy főhősiünk miként viszonyult ehhez az ambivalens helyzethez; mindenesetre rövidesen, 1881 júliusában Vogl átkerült a Babarc(z) kisközségbe (mohácsi járás),¹⁹ ahol a hetvenes évek kevésbé viharosan, a *Historia domus* tanúsága szerint kőkeresztek állításával és a plébánia padlójának javításával teltek Eberling Mátyás (1832–1907) plébános vezetése alatt, aki diákként a szabadságharc zászlója alá szegődött, majd egyaránt megjárta az orosz és az osztrák hadifogságot is.²⁰ Akár a nyugalom, a friss baranyai levegő tette, akár a sváb faluban használt német nyelv nemzetközi aurája, akár pedig az a furcsa egybeesés, hogy a plébánia kegyura a budapesti tudományegyetem volt (azaz a falu az ún. tanulmányi alap pécsváradi uradalmához tartozott),²¹ az új diszpozíció meghozta Vogl tudományos alkotókedvét, aki cikkei megjelenési helyével beírta az ezer fős falu nevét a magyar filozófia történetébe (azaz csak beírta volna, s ennek, mint látni fogjuk, nem csak az volt az akadály, hogy talán Vogl szerénységéből, talán a kibetűzés nehézségei miatt a hazai

¹⁶ Érdekes módon Vogl papszentelésének körülményeit nem közli Anderle fent említett korabeli biográfiája (ANDERLE 1885b, vö. kül. 21.). A biográfiai kézikönyv-irodalom az először feltehetően a Szinyeyi-féle *Magyar írók élete és munkái*ban (14. köt., col. 1307) szereplő pontos dátumot hagyományozza, aminek forrása a szintén az egyházi tehetség gondozó rendszer neveltje – szegény szülei gyermekkorában árván hagyták, majd a pécsi püspök által felkarolt – Brüstle József (1817–1896) plébános készítette négykötetes egyházmegyei regiszter kiegészítő adata (BRÜSTLE 1874, 3. köt., 929.). – Vogl az esztergomi főegyházmegye sematizmusában nem szerepel (habár a szentelésre esetleg itt kerülhetett sor), a pécsi egyházmegyéé pedig nem közöl napra pontos dátumot.

¹⁷ Lásd: Ms. PEL, I.1.f.1. (*Körlevelek*), 1246/1879 (230. o.), 2258/1979 (240. o.).

¹⁸ Ms. PEL, III.9. (Bátaszék, *Historia domus I.*), vol. I, 19. o. Korabeli hírlaptudósítás szerint Berecz filippikáját – amely sajnos az antiszemita felhangot sem nélkülözte – a közoktatás szekularizációja motiválta (lásd: *Egy épületes ker. kath. beszéd iskolában* in: *Ellenőr* 5. évf., 102. sz. [1873. máj. 3.], 3. [számozatlan] o.). – A biográfiai lexikográfiai irodalom ingerküszöbét át nem lépő Berecz életrajzi adatairól lásd pl.: BRÜSTLE 1874, 2. köt., 146.; halálhír: *Havi Közlöny az elméleti és gyakorlati lelképásztorság köréből* 14. évf., 8. sz. (1891), col. 750.

¹⁹ Lásd: Ms. PEL, I.1.f.1. (*Körlevelek*), 1360/1881 (65–66. o.), vö. *Havi Közlöny az elméleti és gyakorlati lelképásztorság köréből* 4. évf., 12. sz. (1881), col. 868.

²⁰ *Mohács és Vidéke* 25. évf., 33. sz. (1906. aug. 19.), 2. o.

²¹ A *couleur locale* megrajzolásához a korabeli lexikonok (pl. *Egyetemes Magyar Encyclopaedia* 5. köt., Pest: 1886, col. 17).

földrajzi nevek egységesülése előtti korban, szerzőnk a cikkei élén-végén általában a „B...cz” helymegjelölést szerepeltette).

Ebben a kegyelmi helyzetben, 1882. április idusán született és az év közepén jelent meg Vogl *Philosophiai Levelek* sorozatának első darabja.²² Ugyancsak 1883. májusában újabb közlemény jelent meg Vogltól a *Religio* hasábjain (VOGL 1883a). A címlapon megjelenő, szerzőnk eddig megismert erényeit – szellemesen stílusban megírt, tág általános műveltséget, köztük angolszász kulturális referenciákat felvonultató – szöveg valójában egy kiáltvány volt: „indítványzom, hogy alapítsunk Budapesten kath. philosophiai társaságot” (330), mégpedig nem más, mint Danielik felkérésével. A manifestum legérdekesebb pontja talán az a lábjegyzet (330, 1. lj.), ami felfedi, hogy egy meg nem nevezett személy – talán a bevezetőben már említett Breznay (akitől a főcímünkben szereplő idézet is származik)²³ – kérte Voglt e terv megfogalmazására, s ahol szerzőnk egyben fel is sorolja e társaság potenciális tagjait, akik közé, mint mondta, „szívesen beállok a csapatba közlegénynek” (330). E listában Wolafka mellett már megjelennek a neoskolasztika hamarosan kibontakozó széleskörű hazai recepciójának kulcsszereplői, mindenekelőtt maga Kiss János (1857–1930), valamint a „Philosophia római tudorai[...]” (330, 1. lj.), amely utalás mögött a Rómában doktoráló és az *Aeterni Patrisszal* kapcsolatos világegyházi dilemmákat közvetlen közletről figyelő Prohászka Ottokárt (1858–1927) sejthetjük. Ha ezek a szerzők ekkor és így valóban összefogtak volna, akkor talán egy olyan katolikus filozófiai intézményrendszer bontakozhatott volna ki hazánkban a tizenkilencedik század utolsó évtizedeiben, amelyre utólag visszatekintve nem érezhetnénk túlzásnak szerzőnk Byron-allúzióját a megalakítandó társaságról: „I awoke one morning and found myself famous [Egy reggel arra ébredtem, hogy híres vagyok].”²⁴

4. VOGL ÉS FROHSCHAMMER A MODERN TERMÉSZETTUDOMÁNY ÉS A NEOSKOLASZTIKUS FILOZÓFIA ÖSSZEEGYEZTETHETŐSÉGÉRŐL

Vogl kreatív kibontakozásának igazi betetőzését a budapesti mentora, Breznay által 1883 elején létrehozott *Katholikus Theológiai Folyóirat*ban közölt kétrészes tanulmánya alkotta. A lapot Breznay azzal az optimista *ars poeticá*val nyitotta meg, miszerint „[h]atalmasabb szellemi fegyver a vallás védelmére a tudománynál csakugyan nincsen”.²⁵ Ebbe a harmonizálási programjába illeszkedik Vogl hozzájárulása is (VOGL 1883b; 1883c), amely jellegtelen-erudicionista címválasztása – *A schola metaphysikájának sarkköve* – ellenére a modernitás és a katolicizmus filozófiai összeegyeztethetőségének egy égetően fontos kérdésével foglalkozik, nevezetesen azzal a konkrét problémával, hogy a középkori arisztoteliánus-tomista filozófiai alapzathoz történő visszatérés magával kell-e vonja az arisz-

²² *Religio* (katolikus egyházi s irodalmi folyóirat) 41. évf., 6. sz. (1882. júl. 19.), 41–43.

²³ *Religio* (katolikus egyházi s irodalmi folyóirat) 38. évf., II/19. sz. (1879. szept. 3.), 145. A szerzőség azonosításához lásd 44. évf., II/38. sz. (1882. nov. 8.), 300. o., 35. lj.

²⁴ A Lord Byron (1788–1824) megsemmisült önéletrajzának tulajdonított, a korban közkézen forgó idézet forrása Thomas Moore (1779–1852) ír költő – akinek volt a kezében Byron naplója, sőt támogatta az annak megsemmisítéséről szóló döntést is – Byron-életrajza (korabeli kiadás pl.: MOORE 1866, 159.; idézet korábbi előfordulása a magyar sajtóban: *Ellenőr. Reggeli kiadás* 10. évf. 529. sz. (1878. okt. 10.), [számozatlan] 2. o.

²⁵ BREZNAY 1883, viii.; első közlés: *Religio* (katolikus egyházi s irodalmi folyóirat) 41. évf. 48. sz. (1882. dec. 13.), 377–379 (idézet: 378).

toteliánus álláspont természetfilozófiai részének, konkrétan a matéria-forma-elméletnek (hülemorfizmus) a restaurációját is. Ez azért jelentett a korban komoly filozófiai kihívást, mivel a tizenkilencedik századra a természettudományok nemcsak meghaladták ezt a természetfilozófiai keretelméletet, hanem – amint fentebb láttuk – a poszthegeliánus periódusban a filozófia el is vesztette azt a prioritásigényt a természettudományokkal szemben, ami a középkorban, egy arisztoteliánus tudománykonceptió keretein belül még magától értetődőnek számíthatott. A tragikus sorsú müncheni filozófiaprofesszor és pap, Jakob Frohschammer (1821–1893) – akit IX. Piusz pápa (Giovanni Maria Mastai Ferretti; 1792–1878) közvetlenül ítélet el a *Gravissimas inter...* kezdetű apostoli levélben (1862. dec. 11.; DH 2850–2861), ami egyébként fontos lépés volt abban az *Aeterni Patris* felé vezető tanítóhivatali úton – egy az egyházi felfüggesztését követő hónapokban tartott és rögvest nyomtatásban megjelentetett egyetemi előadásában pregnáns módon fogalmazta meg ezt a dilemmát: „A [középkori] skolasztika talán egy óriás volt, azonban agyaglábakon állt: arra gondolok, hogy lényegében egy természetfelfogáson alapult, mégpedig az arisztotelészin. Miután azonban a modern természettudomány nagyobb-részt szétzúzta ezeket az agyaglábakat, miként maradhat még állva e kolosszus?” (FROHSCHAMMER 1863, 10..) Frohschammer szerint ezért a skolasztika minden érdemének elismerése mellett – a kolosszus „feje és a mellkasa még aranyból és ezüsből is lehet” (uo.) – apologetikus szempontból kifejezetten *kontraproduktív* ragaszkodni ehhez a filozófiai hagyományrészhez, mivel „a skolasztikus tudomány nem képes arra, hogy ellensúlyt tartson a modern természettudománnyal szemben, és azzal szemben meg-alapozzon egy magasabb, idealista világnézetet” (9). Megjegyzendő egyébként, hogy Frohschammernek volt bizonyos jogalapja a véleményformálásra a vallás apologetikus védelmének kérdésében, mivel az 1850-as évek német filozófiáját és közvélekedését lázban tartó ún. materializmus-vita egyik prominens résztvevője volt, s éppen az »idealista világnézet« melletti hatásos kiállása vívta ki II. Miksa bajor király szimpátiáját, aki az egyházi eltiltás ellenére is biztosította Frohschammer számára az egyetemi karrier lehetőségét. Frohschammer a tagadhatatlanul meglévő apologetikai ambícióit, melyekről már a doktori védésének első tézise is tanúskodott,²⁶ végül nem tudta az egyházon belül maradva megvalósítani, s ezzel párhuzamosan a kortárs szubjektum-filozófiákkal való kapcsolatkeresése is beváltatlan maradt,²⁷ intellektuális pályafutása pedig szomorú módon formális polémiákban, a tudomány szabadságának üres és filozófiailag beváltatlan afirmációjában kulminált.

Ugyanezt a dilemmát a fiatal Vogl is jól látta: „Mert ha a metaphysicusok a kérdéses peripateticus [sc. arisztoteliánus] rendszert elfogadják, akkor örökös harcz lesz a természettudomány és metaphysika [sic] között” – vélekedett, s ezen antagonizmus oka szerint abban rejlik, hogy a természettudomány időközben az arisztotelianizmussal inkompatibilis fogalmi alapokat használ: „A természettudósnak ugyanis, ha a testek természetét akarná magyarázni, előre kellene bocsátania, hogy, a mit a metaphysicusok erről a dologról tanítanak, mind alaptalan és hamis” (VOGL 1883c, 510.). Szerzőnk azzal is tisztában volt, hogy előbbi tábor olyan tudományos jelenségek, így pl. „a melegség [sc. termodinamika] és villamosság” (505) által nyitott diszciplínákra hivatkozhatnak, melyek tuda-

²⁶ „*Apologetica disciplinam theologica specialiem et propriam constituit* [az apologetika a teológia sajátos külön tárgyát alkotja]” (FROHSCHAMMER, J[AKOB] 1847, [számozatlan] 2. o.).

²⁷ Erről a beváltatlan perspektíváról tanúskodik pl. Frohschammernek „a megismerő szubjektum”-ra való hivatkozása (FROHSCHAMMER, J[AKOB] 1861, vi. o.).

mányimmanens szempontból kellőképpen megalapozhatják az antik-középkori tudományos paradigma elutasítását. Ha azonban, vélte Vogl, feladjuk a tamási filozófiának ezt a mélyrétegét, akkor összeomlik maga az erre épített rendszer is: „a logika fatuma, ha szabad így szólni, vasmarokkal fog minket továbbkényszeríteni, hogy sz. Tamás filozóphiájában mindazt elveszünk és leromboljuk, a mi ebből az alaprendszerből folyik [...]. Ez a rombolás pedig nagyon gyökeres találna lenni.” (VOGL 1883b, 357..) Erre a szinte egzisztenciális mélységű dilemmára utal a tanulmány címében szereplő, első olvasásra könyvtárszagúnak tűnő »sarokkő« jelző, s szintúgy ebből a fenyegetettségi perspektívából érthetjük talán helyesen a cikk felütésében az apologetika hivatása kapcsán előkerülő, mai stílusérzékünknek elsőre valószínűleg triumfista-belligerensként ható Tacitus-idézetet (amely eredetileg a rómainak ellen szóló, Vogl azonban a természettudományokra vonatkoztatta): „A világ ragadozói [...], sem Kelet, sem Nyugat nem lakatta jól őket», akik »hazug névvel az elhurcolást, rablást, gyilkolást mondják birodalomnak, és ahol pusztaságot teremtenek, békének.«”²⁸

Mit lépett ebben a helyzetben Vogl? Ugyan ő is tett egy tiszteletkört annak argumentálására, hogy „sz. Tamás tanának a testek lényegéről a tapasztaláshoz semmi köze” ne lenne (VOGL 1883b, 348.), sőt még azt a természettudományos exkurzust is megköcskázta, miszerint „sz. Tamás rendszerének helyessége mellett bizonyítanak a vegyi egyesülés útján keletkezett különböző állagokból összetett testek” (352; ti. a kémiai reakciók során keletkező, az eredetitől eltérő tulajdonságú anyagok legalábbis összeegyeztethetőek – modern [neo]tomista terminológiával fogalmazva – a *materia prima* megmaradásának elvével a szubsztanciális forma változása mellett). Azt azonban Vogl is kénytelen elismerni, hogy az arisztotelianus hülemorfizmus egy olyan természetfilozófiai elmélet, ami nem fordítható le a modern természettudomány kísérleti terminusaira („azt a bomlasztó edényt sohasem fogják föltalálni, melyben a testeket anyagra és alakra föl lehetne bontani”; VOGL 1883c, 500.), s ez nyilvánvalóan éppen elegendő indok a kortárs természettudósok számára, hogy ne vegyék komolyan az arisztotelianus-(neo)skolasztikus természetfilozófiát. Ráadásul ennél is rosszabb a helyzet, mivel – amint Vogl kifejti az olasz jezsuita neotomista filozófus, Salvator Tongiorgira (1820–1865) támaszkodva – a (neo)tomista természetfilozófia *tárgyszintű elméletként* tekintve ellentmond a modern tudomány magasszintű elméletének, nevezetesen az atomizmusnak: „A peripateticus rendszer szerint ugyanis a testek nem atomokból állnak, hanem két kiterjedéstelen kútfőből”, nevezetesen a matériából és a formából, és így a természettudományos törvények sem fogalmazhatóak meg (503). Tongiorgi ebből azt a következtetést vonja le, hogy a „peripateticus rendszer [...] elvetendő, mert a természettudományok ezen szilárd alapokon nyugvó elméletével ellenkezik”.²⁹

Vogl azonban, s ez az igazán innovatív az írásában, *elutasítja* Tongiorgi öncsonkító megoldási kísérletét és helyette – a modern kortárs filozófia, az ún. Trendelenburg-program³⁰ – alapján feloldja ezt az ellentétet a (természet)filozófia és a természettudományok

²⁸ TACITUS: *De vita et moribus Iulii Agricolae* c. 30 (ford. BORZSÁK 1979), idézi VOGL 1883b, 339.; a magyar fordításból a Vogl által idézett latin részeknek megfelelőket szerepeltetem, apró módosítással a Vogl által agrammatikusan beszűrt „*qui*” miatt.

²⁹ VOGL 1883c, 503., vö. az általa hivatkozott szöveghely: TONGIORGI 1861, 185 skk. (a Vogl által itt alkalmazott hivatkozási módszer miatt nem állapítható meg, hogy melyik kiadását használja a korban elterjedt, Rómában és Brüsszelben is megjelent korai neoskolasztikus filozófia-tankönyvnek).

³⁰ A poszthegeliánus (német) filozófia ismeretelméleti fordulataról a modern kortárs filozófia születésének kontextusában, lásd: VARGA 2013, 28. skk.

különböző logikai síkra történő helyezésével: „a peripateticus rendszer a vegytudomány alapvető tételeit egyszerűen nem bántja”, ugyanis utóbbi „vizsgálja a testek tüneményeit, míg a peripateticus rendszer egy lépéssel tovább megy” (504), amennyiben metafizikai, nem pedig magasszintű-tudományos állításokat tesz. A két ismereti szint, filozófia és tudomány nem érintkezik egymással, nem alkotják egymás közvetlen konkurensait: „peripateticus vegytudományra szükség nincs” – állapítja meg Vogl a tanulmány konklúziójában (ellentmondva Tongiorginak, csakúgy mint implicit módon Frohschammernek!), „hanem annál nagyobb szükség van olyan vegytudósokra, a kik a tudomány bizonyosságaival vissza nem élnek”, azaz nem lépik át a tudomány határait, azt illetéktelenül kiterjesztve egy tudományos valláskritika irányába (azaz „nem élik bele magukat abba az örült hitbe, hogy [...] a mit a bomlasztó edényben meg nem lehet találni, az nem létezik”; 510).

Az arisztotelianus-hülemorfikus természetfilozófia és az atomista modern természettudomány összeegyeztethetőségének dilemmáját – ami útjában állt a neotomizmus széleskörű adoptálásának – Vogl tehát nem a tomizmus öncsonkításával kívánta megoldani (amiről helyesen látta, hogy logikailag e rendszer összeomlásához vezet), ámde nem is a modern tudományos eredményekkel szembeni valamiféle struccpolitika mellett tört lándzsát. E két magyarázati síknak a Trendelenburg-program szellemében történő szétválasztása Vogl számára lehetővé tette, hogy az Egyház a tomizmus konzisztens rendszerében keressen filozófiai támaszt a hit intellektuális artikulálásához egy olyan filozófia-történeti érában, melyet a kortárs rendszerek ellentmondásos kavalkádja jellemzett; miközben a modern tudományokkal szemben sem kellett frontot nyitnia (még ha e szétválasztási manőver részeként némileg fedezetlen maradt az az eredeti optimista ígéret, miszerint a neoskolasztika *elősegíthetné* a tudományok fejlődését).³¹ Ennek az innovatív megoldásnak az igazi intellektuális ára, melynek megfizetését persze nem lehetett megkerülni, azonban abban rejlett, hogy ezáltal közelebb kerültek – ha nem is betűjében, de legalábbis szellemében – a kanti kritikai filozófiához (habár annak poszt-hegelianus, ismeretelméleti értelemben felfogott változatához). Pozitívan fogalmazva: az alkalmazott filozófiai keretrendszerben (az ún. metafizológiában) Vogl és társai inkább voltak *neo-*, mint *skolasztikusok*, azaz filozófia-felfogásukat tulajdonképpen saját poszt-hegelianus koruk, nem pedig a 12–13. századi nagyskolasztika határozta meg, amely egy egészen különböző metafizológiai modellben gondolkodott, ahol a fő kihívást nem a természettudományok akkor még nem vindikált autonómiája, hanem az ész természetes és természetfeletti fényénél történő megismerési módjának szofisztikált, visszahatásokat is tartalmazó összeillesztésének feladata jelentette.

³¹ XIII. Leó még annak a reményének adott kifejezést az *Aeterni Patris* kezdetű enciklikájában, hogy a skolasztikus filozófia restitúciója révén „minden emberi tudomány új erőt és növekedést remélhet”, sőt specifikusan a „természeti tudományok [*physicae disciplinae*], melyek ma oly nagy becsülésben részesülnek [...], nemcsak hogy kártól nem tarthatnak, hanem inkább nagy előmenetelt remélhetnek” (Kiss [szerk.] 1886, 41.).

5. KONTRAFAKTUÁLIS EPILOGUS ÉS TANULSÁGOK A KATOLIKUS FILOZÓFIA MAI HELYZETE FELŐL TEKINTVE

1883 novemberében főhősiünk már előfizetési felhívást köröztetett. összegyűjtött filozófiai leveleinek külön megjelentetésére,³² 1883–1884 fordulóján nyomdába került Vogl *Philosophiai leveleinek* összegyűjtött könyvkiadása; a mű előszava 1884. január végére datálódik (VOGL 1884, vii.). 1884 tavaszára pedig már csörgedeztek a rövid, de elismerő recenziók: „A jeles képzettségű írótl az irodalom azon ágában, melyet sok szerencsével indult művelni, sok kitünőt várunk”.³³ „Stílje a megérett gondolkodás hű kinyomata [...], a bölcséleti mozgalom legújabb történetének Magyarországon becses lapja fog lenni az utókor előtt is”.³⁴

Mire Vogl könyve igazán elkezdhetett volna terjedni a katolikus filozófia új útjaira fogékony olvasók között, azonban már bekövetkezett a tragédia. Vogl „[p]ünkösd estéjén, mely jun. 1. esett, még vacsorált, de utánna gyomornyomásról panaszkodott. Másnap már nem bírt felkelni.” (ANDERLE 1885b, 33.) Az orvosi segítség ellenére a mindössze 29 éves Vogl Márton kerek három hétre rá, június 24-én egy óra tájt, „forró láz, és hagymáz”-ban meghalt.³⁵ „Sokat vesztett a tudományosság, különösen a theologiai bölcsészet” – írta Vogl plébánosa, Pécsy József (1812–1898) a *Religionak* még aznap elküldött és már a másnapi számban (!) kinyomtatott levelében.³⁶ „A koporsó nem látszott a virágoztól” – emlékezett a temetésre Vogl tolnai káplántársa Anderle, aki szerint a ravatalon megjelent „gyászoló [...] kath[olikus] egyház, a keresztény irodalom” is (ANDERLE 1885b, 34, 35.). A fentiek fényében ez nem minősíthető pusztá üres retorikai frázisnak...

Akármennyire is anakronisztikusnak érződik helyesírási és fogalmazási stílusuk – hogy csak a legkevésbé jelentős különbségeket említsük –, Vogl és társai *nolens-volens* mégis inkább kortársaink nekünk a huszonegyedik század elején élő olvasóinknak, mintsem az általuk választott saját középkori igazodási pontjaiknak: mondhatni, inkább »neo«-k, mint »skolaszták«. Az Egyházon kívüli kortársaikhoz hasonlóan ugyanazzal a nagy filozófiai kihívással viaskodtak, amely a korabeli egyetemes filozófiatörténet, az ún. poszthegeiliánus (német) filozófia reflexiós helyzetét meghatározta: nevezetesen a filozófia feladatának újrafogalmazási kényszerével az önállósuló, a filozófia tárgyszintű pretencióit már el nem fogadó (természet)tudományokkal szemben. Talán mondanunk sem kell, hogy ez a kihívás a filozófia, a [természet]tudományok és nem utolsósorban a vallás egy olyan viszonyrendszerét jellemzi, ami inkább hasonlít a huszonegyedik század gondolati helyzetéhez, mintsem ahhoz gyökeresen eltérő intellektuális konstellációhoz, amely a nagyskolasztika szellemi csúcsteljesítményeinek, köztük a klasszikus tomizmusnak adott otthont. Ebből következik, hogy – ugyan már fénykorában is „szokták a skolasztikát a vérnélküli, élet-

³² Lásd: *Religio* (katolikus egyházi s irodalmi folyóirat) 42. évf., 41. sz. (1883. nov. 21.), 328. o. és *Katholikus Hetilap* 39. évf., 50. sz. (1883. dec. 13), 462. o. (a felhívás dátuma: 1883. nov. 18.).

³³ *Uj Magyar Sion* 15. évf., 2. sz. (1884), 234. o.

³⁴ *Religio* (katolikus egyházi s irodalmi folyóirat) 43. évf., 19. sz. (1884. márc. 15.), 152. o. (talán Breznay Béla tollából).

³⁵ Haláluki megnevezés a babarci egyházi anyakönyv eredeti példányában (Ms. PEL, III. 139. [Tolna], *Matricula defunctorum* 1875–1889, 176. o.). Tragikus, hogy az oldal tetején még Vogl sajátkezű bejegyzése áll.

³⁶ *Religio* 43. évf., 51. sz. (1884. jún. 25.), 408. o. A tolnai plébánosi állást kerek fél évszázadig betöltő, helytörténeti monográfiát is író Pécsy József nem szerepel a bevett általános életrajzi adattárakban, biográfiai törzsadatait lásd pl. *Pécsi Közöny* 6. évf., 50. sz. (1898. máj. 3.), 3. o.

telen, száraz intellektualizmus, személytelen formalizmus vádjával illetni” (még egyházi oldalról is)³⁷ –, a születőben lévő magyar neoskolasztika itt megismert képviselői meglepően modern, valamiféle vélelmezett anakronizmusnak még a leghalványabb árnyalatát sem mutató filozófusként mutatkoznak meg előttünk, akik semmiben sem maradtak el azon szekuláris kortársaikhoz képest, akik velük ellentétben bevonultak a magyar filozófiatörténeti panteonba (mindekelőtt pl. a kantianus Alexander Bernát [1850–1927], a századelő meghatározó filozófusprofesszora), miközben e klerikusoknak pusztán a le-kicsinyülő felejtés jutott osztályrészül. Mindössze annyi különböztette meg őket, hogy a filozófiatörténetben eltérő igazodási értékválasztásokat hoztak (a magyar példánál maradva: az idealista olvasat elé visszanyúló, szcientista kantianizmus helyett a filozófiatörténet egy mélyebb, középkori rétegéig visszanyúló orientációkeresés). Ez azonban, és ezt fontos hangsúlyozni, *tudatos és a kor filozófiai helyzetének megfelelően teljesen legitim döntés volt az ő részükről is*, ami tehát nem indokolhatja ignorálásukat a magyar filozófiatörténet-írás részéről.

Vogl és társainak érdeme nyilvánvalóan különböző fénytörésekben jelenhet meg annak a hosszú ívnek különböző pontjaiból, amit a (neo)skolasztika egyházi megítélése járt be a XIII. Leó *Aeterni Patris* enciklikájától (Kiss (szerk.) 1886, vö. kül. 42.; DH 3135 skk.) csúcspontként a *Studiorum ducem* körlevélig (1923. jún. 29.; DH 3665–3667); majd pedig a II. vatikáni zsinat *Optatam totius* határozatáig (1965. okt. 28.), amely a szemináriumi filozófiaoktatásról (15.) már úgy rendelkezett, hogy, ugyan az „oktatás támaszkodjék az örökervényű filozófiai örökségre” – az 1975-ös, első magyar fordítás még inkább távolító megfogalmazása szerint: „a *mindig érvényes* filozófiai örökségre” –, azonban „vegye figyelembe a kor filozófiai kutatásait – különösképpen azokat, amelyek az adott országban nagyobb hatásúak”³⁸.

Felvázolható azonban – amennyiben a jelen sorok szerzője megengedhet egy szubjektív zárómegjegyzést – talán egy olyan perspektíva is, amelyből nézve a fenti íven haladva ismét egy korszakhatárhoz érkezett a (katolikus) filozófia, illetve általában a (katolikus) gondolkodói reflexió, nevezetesen egy olyan új helyzethez, ami nem nélkülöz minden hasonlóságot Vogl Márton filozófiai jelenével: egy olyan filozófiai korszakfordulóhoz, amikor a filozófia, különösen az ún. kontinentális filozófia eddig domináns irányai meggyengültek, háttérbe szorultak és a gondolkodói útkeresésnek adják át a helyüket. Anélkül, hogy jelen sorok szerzője az általános filozófiai-teológiai iránymutatás magas vártájáról akarná helyezni magát és onnan próbálna meg nyilatkozni, a jelenkor gondolati útkeresései során talán tarthatjuk legalábbis tanulmányozásra érdemesnek történeti elődeink másfél évszázaddal előtti, *részben a maival analóg korban szerzett tapasztalatait, döntési dilemmáit*. Annál is inkább, ha a II. vatikáni zsinat vonatkozó mélyértelmű útmutatásának egy gyakorta elhanyagolt részére is szeretnénk tekintettel lenni: nevezetesen a filozófia „adott ország»-beli, *lokális tradícióival, azaz a katolikus filozófiánk saját történetével* való foglalkozás fontosságára.

³⁷ Így fogalmazott egy sajátos recepciók helyzetben, a Magyar Filozófiai Társaságnak a skolasztikáról 1941. jan. 7-én tartott vitáulésén Szabó (Imre) Elek OFM (1913–2001), egy a bécsi egyetemen doktorált mariánus ferences szerzetes, akkor a szombathelyi szeminárium tanára, akinek tudományos karrierjét később a politikai viszonyok változása törte meg: noha római egyetemi kinevezést is kapott, 1957-ben itthon bebörtönözték, majd visszavonulva élt (Szabó biográfiájához: VARGA 2019a; idézet: *Athenaeum* [Ú.E.] 27. köt., 2. sz. [1941], 208. o.).

³⁸ Diós (szerk.) 2007, 359.; CSERHÁTI – FÁBIÁN (szerk.) 1992, 213. (kiemelés: V.P.A.).

LEVÉLTÁRI FORRÁS (MS.)

PEL Pécsi Egyházmegyei Levéltár (Pécs)

RÖVIDÍTÉS

DH DENZINGER HEINRICH – HÜNERMANN PETER (szerk.) 2004. *Hitvallások és az Egyház tanítóhivatalának megnyilatkozásai*. Ford. FILA BÉLA – JUG LÁSZLÓ. Bátonyterenye / Budapest: Örökmécs / Szent István Társulat.

HIVATKOZÁSOK

- ANDERLE JÓZSEF 1885a. Egyházi tudósítások [...] Vogl Márton néhai tolnai káplán hamvainak áthelyezése új sirboltjába. *Religio*, 44/II/1, 5–6.
- ANDERLE JÓZSEF 1885b. *Néhai Vogl Márton tolnai káplán emlékezete*. Budapest: »Havi Füzetek« Kiadóhivatala.
- BENNETT, JONATHAN 2016. *Kant's Analytic*. Cambridge Philosophy Classics. Cambridge: Cambridge UP.
- BERZEVICZY KLÁRA 2000. *A magyar katolikus klérus elitjének képzése 1855-1918. A Hittudományi Kar hallgatói*. Budapest: ELTE Levéltára.
- BORZSÁK, ISTVÁN 1979. *Iulius Agricola életrajza*. Budapest: Európa.
- BREZNAY BÉLA 1883. Előszó. *Katholikus Theologiai Folyóirat*, 1/1, iii–xv.
- BRÜSZTLE, JOSEPHUM 1874. *Recensio universi cleri Dioecesis Quinque-Ecclesiensis [...]*. 4 köt. Quinque-Ecclesiensis [Pécs]: Typis Lycei Episcopalis C. Ramazetter.
- CSERHÁTI JÓZSEF – FÁBIÁN ÁRPÁD (SZERK.) 1992. *A II. vatikáni zsinat tanítása. A zsinati döntések magyarázata és okmányai*. Budapest: Szent István Társulat.
- DIÓS ISTVÁN (SZERK.) 2007. *A II. vatikáni zsinat dokumentumai*. 2. kiadás. Budapest: Szent István Társulat.
- FROHSCHAMMER, J[AKOB] 1847. *Franciscus Xav[er] Reithmayr [...] ad disputationem publicam [...] ab [...] Jacobo Frohschammer [...] invit.* Monachii [München]: J. Georgi[us] Weiss.
- FROHSCHAMMER, J[AKOB] 1861. *Ueber die Aufgabe der Naturphilosophie und ihr Verhältnis zur Naturwissenschaft. Mit Untersuchungen über Teleologie, Materie und Kraft*. München: J. J. Lentner.
- FROHSCHAMMER, J[AKOB] 1863. *Ueber das Recht der neueren Philosophie gegenüber der Scholastik*. München: J. J. Lentner.
- HORVÁTH PÁL 1995. Modern tomizmus Magyarországon. In *Vallásfilozófia Magyarországon. A hazai egyházak szellemi helyzete*. Budapest: Áron, 79–96.
- HORVÁTH PÁL 2008. *Philosophia perennis. A modern katolikus gondolkodás története*. Budapest: Kairosz.
- KISS JÁNOS (szerk.) 1886. XIII. Leó pápának körlevele a keresztény szellemű bölcsélet visszaállítása érdekében. *Bölcsleti Folyóirat*, 1/1, 22–44.
- KÖHNKE, KLAUS CHRISTIAN 1986. *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- MOORE, THOMAS 1866. *Letters and journals of Lord Byron (with notices of his life)*. London: John Murray.
- POLLOK, KONSTANTIN 2010. The “Transcendental Method.” On the Reception of the Critique of Pure Reason in Neo-Kantianism. In PAUL GUYER (SZERK.) *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 346–379.

- STÖCKL, ALBERT 1872. *Lehrbuch der Philosophie. Erste Abtheilung. Einleitung in die Philosophie, empirische Psychologie, Logik und Erkenntnislehre*. Dritte, verbesserte Auflage. Mainz: Franz Kirchheim.
- TONGIORGI, SALVATOR 1861. *Institutiones philosophicae [...] Volumen II. Ontologia - cosmologia*. Romae [Róma]: Officina soc. aurelianae.
- ULLMANN TAMÁS 2009. Husserl és Kant. In VARGA PÉTER ANDRÁS – ZUH DEODÁTH (szerk.) *Husserl és a Logikai vizsgálódások. Ismeretfilozófia és fenomenológiai filozófia*. Budapest: L'Harmattan, 178–199.
- VALDINGER ISTVÁN 1902. Adatok a hittudományi intézet történetéhez. In *A pécsi püspöki hittudományi intézet évkönyve az 1901-1902-iki tanévről*. Pécs: Püspöki Lyceumi Nyomda (Madarász Béla), 97–131.
- VARGA KAMILL 2019a. Szabó Imre Elek OFM (1913–2001). *Béke és Jóság (A szombathelyi Szent Erzsébet Ferences Plébánia lapja)*, 12/3, 12–13.
- VARGA PÉTER ANDRÁS 2013. *A fenomenológia keletkezése*. Cogito könyvek, 9. Budapest: L'Harmattan.
- VARGA PÉTER ANDRÁS 2019b. Mi a filozófia (és mi nem az)? *Magyar Filozófiai Szemle*, 63/2, 189–199.
- VARGA PÉTER ANDRÁS 2021. Materialitás és filozófiatörténet. Egy obskúrus esettanulmány a magyar filozófia történetéből (Horváth Cyrill „kéziratban teljesen kidolgozott” rendszerének keletkezése). *Kellék*, 65, 51–76.
- VIDRÁNYI KATALIN 1998. *Krisztológia és antropológia. Összegyűjtött tanulmányok*. Budapest: Osiris.
- VOGL MÁRTON 1883a. Egy Kath. Philosophiai Társaság alapításáról. *Religio*, 43/42, 329–330.
- VOGL MÁRTON 1883b. A schola metaphysikájának sarkköve I. *Katholikus Theologiai Folyóirat*, 1/3, 339–358.
- VOGL MÁRTON 1883c. A schola metaphysikájának sarkköve II. *Katholikus Theologiai Folyóirat*, 1/4, 499–511.
- VOGL MÁRTON 1884. *Philosophiai levelek (I–XVI.)*. Budapest: Hunyadi Mátyás Intézet.

**„Miképpen lesz ez, hiszen férfit nem ismerek?” (Lk 1,34).
Bevezetés Aquileai Rufinus *Expositio symboli Apostolorum*
munkája 6–11. fejezetének magyar fordításához***

A kutatások szerint Aquileai Rufinus 404 táján írta meg az *Expositio symboli Apostolorum* (vagy más néven *Commentarius in symbolum Apostolorum*) című munkáját.¹ A *symbolum* elnevezéssel jelöljük a hitvallás tételeinek összefoglalását, amely a 6. századtól kezdve Galliában, Spanyolországban, majd Írországon volt használatos a katechumenek tanításában. A nevet azért kapta, mert már a IV. századtól az apostoloiktól származtatták.² A *symbolum* (σύμβολον) szót, Rufinus így magyarázza: „A szimbólum ugyanis görög szó, latinul (az ismertetőjegyként fordítandó) *indicium*-nak és *collatio*-nak lehet mondani, ami azt jelenti, hogy valamit többen egy helyre összegyűjtenek.”³ A szakirodalomban röviden így foglalják össze Rufinus által írt hitvallás előzményeit:

„A hitvallás eredetét a 4. században Rufinus írta le általa réginek mondott, de konkrétan meg nem nevezett hagyományra hivatkozva. Eszerint miután pünkösdkor a tanítványok megkapták a különböző nyelveken szólás ajándékát, nem volt már akadálya annak, hogy minden nép megértse őket. Amikor az Úr parancsára indulni készültek, hogy Isten igéjét hirdessék a népeknek, szétszéledésük előtt szükségesnek tartották meghatározni a tanítás foglatát, nehogy feladatuk magányos teljesítése közben különböző dolgokat tanítsanak. Így hozták létre görög szóval a *symbolum*-ot, ami elsősorban azonosító hadi jelet vagy jelszót jelent. Szükséges volt ez azért, mert már a korai időkben is voltak olyanok, akik visszaéltek Krisztus nevével, és hamisan tanítottak róla. Az apostolok tehát – írja Rufinus – félrevonulva és Szentlélekkel telve összeadták, amit a tanítás mértékének tartottak.”⁴

* TYRANNI RUFINI: *Opera*, recognovit MANLIUS SIMONETTI, Tvrtinholti, MCMLXI (CSEL, 20), 141–149 (*Expositio Symboli*).

¹ RUFINUS: *A commentary on the apostles' creed*, fordította és jegyzetekkel ellátta. J. N. D. KELLY D. D. (Oxon). Newman Press, New York 1955, 9. Rufinus életrajzát lásd a *Bevezetőben*: 3–7. (*Ancient Christian Writers*: 20)

² ALTANER Bertold: *Ökeresztény irodalomtörténet (Patrológia)*. (Fordította, átdolgozta, jegyzetekkel ellátta: Hermann Ipoly László O. S. B.) Szent István Társulat, Budapest 1947, 43.

³ CSEL 20, 134.

⁴ *Az egyetemes vagy ökumenikus hitvallások. Az apostoli hitvallás, Niceai hitvallás, Athanaszioszi hitvallás.* A kísérő tanulmányokat írta és a lábjegyzeteket készítette: REUSS ANDRÁS. Luther Kiadó, Budapest 2020, 40–45. (Konkordiakönyv. A Magyarországi Evangélikus Egyház hitvallási iratai I.) Vö. CSEL 20, 134–135.

Az *Expositio symboli Apostolorum* kétség kívül Rufinus önálló munkája. Bepillantást ad a negyedik-ötödik század fordulóján a keresztény hit alapjaiba. Célja, hogy igazolja és megvilágosítsa azt a hitvallást, amelyet a keresztelendőek tettek. A hitvallást olvasva szembeűnik, hogy a katekumenekről feltételezhető, hogy rendelkeztek a korban szokásos általános műveltséggel. Erre példaként felhozható a mitológiai alakok, történetek említése. Rufinus magyarázatában az aquileiai egyházban használt szimbólumot veszi alapul amelyet időről-időre összevet más egyházak – köztük is elsősorban a római egyház – hitvallási formuláival, elsősorban a formai különbségek mögött meghúzódó tartalmi megegyezés igazolására.⁵

Bizonyosnak vehető, hogy a szimbólumnak ez a régebbi római formája volt alapja az összes többi nyugati keresztelési szimbólumoknak.⁶ Összehasonlításképpen Altaner Bertold kimutatását idézem:

„Még a IV. és V. században a kilenc tagozatú római szimbólumban (összehasonlítva a jelenlegi 12 ágazatúval) hiányoztak a következő részletek: 1. ágazatnál: creatorem caeli et terrae; 3. ágazatnál: conceptus; 4. ágazatnál: passus, mortuus, descendit ad inferos; 9. ágazatnál: catholicam; 10. ágazatnál: sanctorum communionem; 12. ágazatnál: vitam aeternam. A keleti Egyházban, melyre vonatkozólag számunkra Caesareai Eusebius, Jeruzsálemi Cirill és Epiphanius tanúskodnak, római példára a krisztológiai tanítást gazdag tartalommal alakították ki. A jelenlegi formának szó szerinti szövegével először a VI. század kezdetén találkozunk Arles-i Caesariusnál, valamint római és galliai liturgikus könyvekben.”⁷

Az itt közölt fordítási szövegből a 8. fejezetben olvasható evangéliumi részletre reagálnék: *Miképpen lesz ez, hiszen férfit nem ismerek?* (Lk 1,34) – Rufinus szentírási alapokon értekezik Mária szüzességéről. Eszembe jutottak XVI. Benedek pápa *A Názáreti Jézus* munkájának harmadik könyvében írtak:

„Így hát e mondat rejtélye – vagy talán mondjuk inkább: a titka – megmarad. Mária számunkra kifürkészhetetlen okokból nem lát módot arra, hogy házastársi kapcsolat útján legyen a messiás anyja. Az angyal megerősíti neki, hogy nem a megszokott módon, az egybekelés után, József által lesz anyává, hanem a „Magasságbeli ereje” által „megárnnyékozottan”, a Szentlélek eljövelele által, amit nyomatékosan meg is erősít: „Istennél semmi sem lehetetlen” (Lk 1,37).⁸

Mennyire egybevágunk XVI. Benedek érvei Rufinus szép, érthető magyarázatával:

„Vedd itt tehát észre a Szentháromságot, amint kölcsönösen együttműködnek egymással. Azt mondja, hogy a Szentlélek leszáll a Szűzre, a Magasságbeli ereje pedig megárnnyékozza őt. Mi más pedig a Magasságbeli ereje, ha nem maga Krisztus, aki „Isten ereje és Isten bölcsessége” (vö. 1Kor 1,30)? Kié ez az erő? Azt mondja, a Magas-

⁵ A hitvallások (aquileai és római) szövegét lásd KELLY: i. m. 15–16.

⁶ ALTANER: i. m. 44.

⁷ Uo.

⁸ JOSEPH RATZINGER / XVI. BENEDEK: *A Názáreti Jézus*. Harmadik rész. (Ford. Dr. habil. Martos L. Balázs.) Budapest, Szent István Társulat 2013, 39.

ságbelié. Jelen van tehát a Magasságbeli, jelen van a Magasságbeli ereje és jelen van a Szentlélek is. Ez a mindenütt rejtőző és mindenütt megjelenő Szentháromság, aki bár névre és személyre megkülönböztetett tagokból áll, az istenség szubsztanciájára nézve azonban elválaszthatatlan. És jöllehet egyedül a Fiú születik a Szűztől, mégis jelen van a Magasságbeli is és a Szentlélek is, hogy megszentelődjék mind a Szűz foganása, mind pedig a szűzi szülés.”⁹

A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Doktori Iskolájában a 2023/2024-es akadémiai évben a doktorandus hallgatókkal (Horváth Péter, Major László Fulgent OSB és Ft. Richter Mátyás) az *Expositio* 1–11. fejezetét fordítottuk. A hallgatói részről a munka dandárját Richter Mátyás vállalta, akivel a jelen fordítási szöveget (6–11. fejezet) már ketten ellenőriztük, pontosítottuk. Így elmondható, hogy a szöveget fordította Richter Mátyás, latin nyelvi lektor Dr. Szilágyi Csaba, szakmai lektor pedig Ft. Prof. Perendy László atya. Célunk a teljes magyar szöveg kiadása, amely hiánypótlónak mondható.

⁹ CSEL 20, 145–146.

Részlet Aquileai Rufinus *Expositio symboli Apostolorum* című munkájából

(FORDÍTÁS)

6. Ezután következik: ÉS JÉZUS KRISZTUSBAN, AZ Ő EGYETLEN FIÁBAN, A MI URUNKBAN. A „Jézus” héber eredetű név¹, amit nálunk „Üdvözítőnek” mondanak. A „Krisztus” a krizmáról, vagyis a kenetről veszi az elnevezését. Mózes könyveiben azt olvassuk, hogy Auszésznek (Hosea)², Nave (Nun) fiának, amikor a nép vezetőjévé kiválasztották, Auszészről Jészusra (Józsue) változtatták meg a nevét (vö. Szám 13,17), amiből nyilvánvalóan látszik, hogy ez egy fejedelmekhez és vezérekhez illő név, azokhoz legalábbis, akiknek szabadulást kell szerezniük az őket követő népeknek. Ezért „Jézusnak” nevezték azt a férfit is, aki Egyiptom földjéről kivezette és a pusztai vándorlásból megszabadított népet bevezette az ígért földjére. Ez pedig az a Jézus, aki a tudatlanság sötétségéből kivezetett és a világ tévelygéseiből visszahívott népet a mennyek országába bevezette. A „Krisztus” név is utalhat főpapi vagy királyi méltóságra. Hiszen korábban a főpapokat és a királyokat is a krizma kenetével szentelték fel. Viszont azokat – mint halandó és romlást ismerő embereket – romlandó anyagból készült kenettel kenték fel, Jézust pedig a Szentlélek kenete tette Krisztussá, ahogy az Írás mondja róla: „Akit az Atya a mennyekből küldött Szentlélekkel kent fel” (vö. ApCsel 10,38). Izajás is előre jelezte, amikor ezt mondta a Fiú személyéről: „Az Úr Lelke van rajtam, ezért kent föl engem; elküldött, hogy örömhírt vigyek a szegényeknek” (vö. Iz 61,1). Miután tehát megmagyaráztuk Jézusnak, mint népe Üdvözítőjének, és Krisztusnak, mint örök Főpapnak, a nevét, lássuk most, hogy az ezt követő kijelentések mit árulnak el róla. A Hitvallás így folytatódik: „az Ő egyetlen Fiában, a mi Urunkban”. Ezáltal azt tanítja nekünk, hogy ez a Jézus, akiről szoltunk, és Krisztus, akiről beszélünk, Isten egyetlen Fia és a mi Urunk. Nehogy esetleg azt gondold, hogy ezek az emberi kifejezések valami földi dologról tanítanak, ezért hozzáfűzi, hogy ez Istennek egyetlen Fia, és a mi Urunk. Az egy ugyanis az egyből születik, mert egy a fény ragyogása is, és egy az értelem szava is: a testetlen születés nem fejeződött ki számbeli többletben, és megosztás révén történik hanyatlás ott, ahol a Szülött, soha nem különül el Szülőjétől. A Fiú egyetlen, ahogy az elmének a megértés, ahogy az értelemnek a szó, ahogy az erőnek a bátorság, ahogy a bölcsnek a bölcsesség.

¹ A „Jézus” a héber „Jeshua” vagy „Joshua” (görög átírásban Iészousz) névből ered, jelentése: „Isten (Jahve) megszabadít, üdvözít, megvált”.

² Rufinus a görög *Hetvenes* (LXX) által használt nevek – valószínűleg az *Itala* latin fordításában is szereplő – fonetikus átíratát használja. Zárójelben a *Vulgata* által meghonosodott – és a modern biblia-kiadásokban is használt – alakot közöljük.

Ugyanis amint az Apostol egyedül az Atyát mondja bölcsnek, úgy egyedül a Fiút nevezi bölcsességnak (vö. 1Kor 1,30). Tehát egyetlen Fiú van: és bár a dicsőségre, örökkévalóságra, erőre, uralomra, hatalomra nézve az, ami az Atya, mindezek azonban nem eredet nélkül, miként az Atya, hanem az Atyától Fiúként birtokolja; és bár mindenek feje, de az Atya feje Öneki. Ugyanis ezt mondja az Írás: „*Krisztus feje az Isten*” (1Kor 11,3).

7. Amikor ténylegesen a Fiú szót hallod, nem szeretném, ha a test szerinti születésre gondolnál, hanem emlékezz arra, hogy a születés a testetlen szubsztanciával és az egyszerű természettel kapcsolatban kerülnek említésre. Ha ugyanis a már fentebb említett dolgok – mint az, ahogy az értelem ígét, az elme gondolatot hoz létre, vagy a fény önmagából világosságot szül – sem kívánják meg a testi születés feltételeit, és semmiféle törekedésre nem gondol az ember az ilyen nemzésben, mennyivel tisztábban és szentebbül kell vélekedni mindezek Teremtőjéről? De talán azt mondod, hogy az, amire emlékszel, szubsztancia nélkül születik, ugyanis a fény sem bocsát ki saját szubsztanciával bíró ragyogást, és az értelem sem hoz elő saját szubsztanciával bíró szót: az Isten Fiaról pedig azt állítjuk, hogy önálló valóságként született. Erre mindenekelőtt azt feleljük, hogy amikor más dolgokkal kapcsolatban is példákkal hozakodnak elő, ott sem tartják meg minden tekintetben annak a dolognak a hasonlóságát, amihez úgy vélik, példát hoznak fel, hanem egyetlen rész hasonlóságát veszik figyelembe, amiért úgy tűnik, hogy a példák elfogadhatóak. Például, amikor azt halljuk az Evangéliumban: „*A mennyek országa hasonlít a kovászhoz, amelyet az asszony belekevert három mérő lisztbe*” (vö. Mt 13, 33), vajon ki fogja azt gondolni, hogy a mennyek országa mindenestül hasonló a kovászhoz, úgy, hogy az a szubsztancia is olyan tapintható és törekény, hogy meg is savanyodhat és meg is romolhat? Vagy nem úgy tűnik, hogy csak arra való ez a példa, hogy szemléltesse, hogy Isten Igéjének rövid meghirdetését követően a hit kovása képes az emberi elméket átjárni? Hasonlóképpen, amikor azt halljuk: „*Hasonlít a mennyek országa a tengerbe vetett hálózhoz, amely mindenféle halat összefog.*” (Mt 13,47). Ennél sem kell az gondolni, hogy a mennyek országának szubsztanciája mindenestül összemérhető a lenzsinőr természetével, amiből a háló készül, és a csomókkal, amelyekkel a hálózsemegek összekapcsolódnak. Vagy nem úgy tűnik, hogy csak arra való ez az összehasonlítás, hogy szemléltesse, hogy miként a háló a tenger mélyéről halakat hoz ki a partra, úgy az emberi lelkek ennek a világnak mélységes eltávolításából kiszabadulnak a mennyek országának meghirdetése által? Ezekből kitűnik, hogy a példák nem minden tekintetben hasonlítanak azokhoz a dolgokhoz, amikhez mérik őket: különben, ha mindenben azonosak lennének, már nem példákról beszélénk, hanem inkább úgy tűnne, mintha maguk a tárgyalt dolgok lennének. Ezért még azt is ki kell jelenteni, hogy egyetlen egy teremtmény sem lehet olyan, mint amilyen a Teremtője; és ezért, mint ahogy példa nélküli az isteni szubsztancia, úgy példa nélküli az isteni születés is. Ezután még azt tesszük hozzá, hogy minden teremtmény semmiből lett. Ha tehát szubsztancia nélküli az, amit önmagából hoz létre az a teremtmény, ami semmiből lett megalkotva, akkor ebben megőrzi eredeti állapotát. Azonban annak az örök fénynek szubsztanciája, amely mindig volt, mivel semmi szubsztancia nélkülit nem hordozott magában, szubsztancia nélküli ragyogást képtelen volt magából kibocsátani. És ezért helyes mondják, hogy a Fiú egyetlen. Ugyanis az, aki így született egyetlen és egyedi: semmivel nem lehet összehasonlítani azt, ami egyetlen, és szubsztanciája hasonlóságát sem bírhatja alkotásaiban az, aki mindeneknek Alkotója. Ez tehát Jézus Krisztus, Istennek egyetlen Fia, aki a mi Urunk is. Az, hogy egyetlen, vonatkozhat a Fiúra is és az Úrra is. Ugyanis valóban egy a Fiú és egy az Úr

Jézus Krisztus. A többieket is fiaknak lehet nevezni, de csak az örökbefogadás kegyelméből, és nem a természet valósága alapján. És ha másokat is uraknak mondanak, a nekik juttatott és nem a velük született hatalom miatt mondják. Ugyanis csak Ő az egyetlen Fiú és csak Ő az egyetlen Úr, ahogy az Apostol is mondja: „*Egy az Úr Jézus Krisztus, aki által mindenek lettek*” (1Kor 8,16). Tehát miután a hitnek élénk adott rendje feltárta a Fiú Atyától való születésének kimondhatatlan misztériumát, most leereszkedik az ember üdvözítésének méltóságához és megvalósításához, és azt, amit fentebb Isten egyetlen Fiáról mondott, most a mi Urunkról is mondja.

8. AKI SZÜLETETT SZENTLÉLEKTŐL SZŰZ MÁRIÁBÓL. Ez már az emberek között megvalósuló üdvöngöztetés³ érdekében történő születés, míg az előbbi az isteni szubsztancián belül valósul meg; az egyik az Ő leereszkedéséből, a másik az Ő lényegi természetéből következik. A Szentlélektől a Szűzből születik: ezen a ponton már tisztább hallásra és kifogástalanabb felfogóképessegre van szükség. Mert meg kell értened, hogy most a Szentlélek a szűzi méh rejtekén templomot épített annak, akinek az imént megismerted az Atyától való kimondhatatlan születését; és amint a Szentlélek megszentelésében semmilyen törekedésre nem szabad gondolni, úgy a Szűz szüléséhez sem szabad semmilyen romlandóságot társítani. Ez a szülés pedig méltán jelzi a történelem egy új korszakának a kezdetét. Ugyanis az, aki egyetlen Fiú a mennyben, következésképpen egyetlen Fiú a földön is, és egyedülálló módon születik. Mindenki előtt ismert és az evangéliumokban is zengenek erről a prófétai írások, melyek azt mondják, hogy „*a Szűz fogan és fiút szül*” (vö. Iz 7,14). Ezekiel próféta is megövendölte e születés csodálatos módját, és Máriát képletesen az Úr kapujának nevezte, vagyis annak a kapunak, amelyen keresztül az Úr belépett a világba. Tehát ekképpen mondja: „*Az a kapu pedig, amely keletre néz, zárva lesz és nem nyílik ki, és senki nem megy át rajta, mert maga az Úr, Izrael Istene fog átmenni rajta, és az bezárul.*” (vö. Ez 44,2) Mit lehetne mondani a Szűz megszentelésére vonatkozó ilyen nyilvánvaló utalásról? A Szüzességnek ez a kapuja zárva volt: őrajta keresztül lépett be az Úr, Izrael Istene ebbe a világba, és általa a Szűz méhéből jött ki, a Szűz kapuja pedig örökre zárva maradt, mivel szüzességét megőrizte. Ezért a Szentlélekről mint az Úr testének és templomának Teremtőjéről beszélünk. Már ebből a tényből kiindulva kezd el megérteni a Szentlélek fonságát. Ugyanis az evangélium szövege is tanúskodik erről, amikor a Szűzhez beszélő angyal ezt mondja: „*Fiút szülsz és Jézusnak fogod őt elnevezni, mert ő szabadítja meg népét bűneitől*” (vö. Lk 1,31; Mt 1,21); Mária így felelt: „*Miképpen lesz ez, hiszen férfit nem ismerek?*” (Lk 1,34); az Úr angyala ezt mondta: „*A Szentlélek száll rád, és a Magasságbeli ereje megárnýékozz téged; s ezért a Szentet, aki tőled születik, Isten Fiának fogják hívni*” (Lk 1,35). Vedd itt tehát észre a Szentháromságot, amint kölcsönösen együttműködnek egymással. Azt mondja, hogy a Szentlélek leszáll a Szűzre, a Magasságbeli ereje pedig megárnýékozza őt. Mi más pedig a Magasságbeli ereje, ha nem maga Krisztus, aki „*Isten ereje és Isten bölcsessége*” (vö. 1Kor 1,30)? Kie ez az erő? Azt mondja, a Magasságbeli. Jelen van tehát a Magasságbeli, jelen van a Magasságbeli ereje és jelen van a Szentlélek is. Ez a mindenütt rejtőző és mindenütt megjelenő Szentháromság, aki bár névre és személyre megkülönböztetett tagokból áll, az istenség szubsztanciájára nézve azonban elválaszthatatlan. És jóllehet egyedül a Fiú

³ A *dispensatio (temporalis)* a görög οἰκονομία latin megfelelője, amely a teológia nyelvezetében az Isten által akart üdvösségnek mint a történelem végső céljának az evilági adottságok és történések közötti folyamatos és fokozatos megvalósulását jelöli.

születik a Szűztől, mégis jelen van a Magasságbeli is és a Szentlélek is, hogy megszentelődjék mind a Szűz foganása, mind pedig a szűzi szülés.

9. Ezek a dolgok, mivel a prófétai iratokból megerősítést nyernek, talán elhallgattatják a zsidókat, bármennyire is hűtlenek és hitetlenkedők. A pogányok viszont ki szoktak minket gúnyolni, amikor meghallják, hogy a szűzi születésről beszélünk; ezért néhány szóval válaszolnunk kell a gúnyolódásaikra. Minden szülés – úgy gondolom – három feltételen múlik: ha adott egy érett korú nő, ha férfival nemzés céljából egyesülnie, és ha a nő méhe nem meddő. E három feltétel közül ebben a születésben, amit hittel hirdettünk, egy hiányzott, a férfi. És azt mondjuk, hogy a férfi szerepét – mivel nem földi, hanem mennyei ember az, aki született – a mennyei Lélek töltötte be, megőrizve a Szűz érintetlenségét. És mégis miért kellene csodálatosnak tartani azt, ha egy szűz fogan, amikor köztudott, hogy a keleti madár, amit Főnixnek neveznek, azért születik vagy születik újra pár nélkül, hogy folyton egy maradjon, és a születéssel vagy újjászületéssel mindig önmaga helyébe lépjen? Közismert, hogy a méhek nem kelnek egybe és utódokat sem házastársi kapcsolatból támasztanak. Más dolgok esetében is felismerhető, hogy a születésnek hasonló helyzete áll elő. Így is hihetetlennek tűnik az, ami isteni erőből az egész világ helyreállítására történt, miközben ennek mintája megfigyelhető az állatok születésénél is? És mégis csodálkoznunk kell, hogy a pogányok mindezt miért tartják lehetetlennek, miközben ők azt hiszik, hogy Minervájuk Jupiter agyából született. Mi nehezebben hihető, vagy mi ellenkezik jobban a természettel? A mi hitvallásunkban adva van egy nő, a természet rendjét megtartják, van foganás és a megfelelő időben történő szülés. Minerva születésekor nem volt szükség a női nemre, hanem csak a férfira. Aki a pogányok dolgait elhiszi, az azokon, amiket mi vallunk, miért csodálkozik? De azt is állítják, hogy Bacchus (Liber) Jupiter combjából született. Íme egy másik rendkívüli jelenség, amit szintén elhisznek. Vénuszról is, akit Aphroditének neveznek, azt hiszik, hogy – amint magának a nevének összetétele is mutatja – a tenger habjaiból született. Azt állítják, hogy Castor és Pollux egy tojásból születtek, a myrmidónok pedig hangyából. És még ezer más olyan születés van, ami bár ellentétes a dolgok természetével, mégis hihetőnek tűnik számukra, mint Deukalión és Pyrrha eldobott kövei, amikből az emberek vetése született. És miközben ennyi és ilyen koholmányokat [mítoszokat] elhisznek, csak egy dolog tűnik nekik lehetetlennek: az, hogy egy fiatal nő az isteni sarjat nem férfi ösztönéből, hanem a Szentlélektől foganta? Különösen azoknak, akik nehezen hisznek, semmiképpen sem kellene hitelt adniuk oly sok és annyira csúfos csodáknak. De ha mégis hisznek bennük, sokkal könnyebben kellene elfogadniuk a mi hitünket, amely oly tiszteletreméltó és szent, az övék pedig oly méltatlan és gyalázatos.

10. De talán vannak, akik az mondják, hogy ha Istennek lehetséges volt, hogy egy szűz foganjon, akkor lehetséges volt az is, hogy a szűz szüljön, mégsem tartják méltónak, hogy az isteni Fenség egy nő szülőcsatornáján keresztül jöjjön a világra: noha egyáltalán nem esett a foganáson a férfival való egyesülésből származó szennyyolt, mégis fennállt a szeméremnek a szüléssel járó megsértése. Erre hadd feleljünk meg nekik röviden – saját felfogásuk alapján: Ha valaki meglátna egy kisgyermeket, aki éppen egy mocsár mélyén fuldoklik, és ő maga, egy nagy és hatalmas ember, bemenne a mocsárba – mondjuk úgy, hogy – „lábujihegyen”, hogy megmentse a haldokló gyermeket, hibáztatnád-e ezt az embert, azért, mert bekoszolódott, miután egy csöppnyit belegázolt a mocsárba, vagy inkább dicsérnéd-e, hogy megszánta és megmentette egy haldokló életét. De ezek

a történetek az átlagos emberről is elmondhatóak. Most térjünk vissza annak természetéhez, aki megszületett. Mit gondolsz, mennyivel alacsonyabb rendű nála a Nap természete? Kétségtelenül annival, amennyivel a teremtmény alacsonyabb rendű Teremtőjénél. Gondold meg most, ha a Nap egy sugara egy mocsárra esik, vajon éri-e emiatt bármiféle szennyeződés? Vagy a szennyes dolgok megvilágításából a Napnak szégyene származik-e? Mennyivel alacsonyabb rendű a tűznek a természete is azoknál a dolgoknál, amelyekről beszélünk? Mégis úgy gondolják, hogy semmilyen anyag – legyen az akár szennyes, akár hitvány – nem szennyezi be a tüzet, ha azt tűzre teszik. Ha az anyagi dolgok esetében egyértelműen ez a helyzet, feltételezheted-e, hogy bármi szennyeződés és szégyenfolt érheti azt a legmagasabb rendű és testetlen természetet, amely minden tűz és minden fény felett áll? Végül pedig jegyezd meg ezt is: Azt mondjuk, hogy az embert Isten a föld sarából teremtette. De ha Isten szégyenletes tettének számít, hogy a saját művét vissza akarja szerezni, akkor mennyivel inkább az, hogy kezdetben ezt a művét megalkotta. És felesleges azt kérdezni, hogy az Isten (Fia) miért a (női) szemérem útján jött a világra, ha meg tudod mondani, miért alkotott szemérmet? És ezért arra, hogy a szemérem szennyes lenne, nem a természet, hanem a közfelfogás tanít. Egyébként minden dolog, ami a testben van, mivel egy és ugyanazon sárból van megformálva, csak a használatuk és természetes szerepük alapján különböznek egymástól.

11. Van azonban egy másik tisztázásra szoruló kérdés is, amelyet nem szabad elhanyagolnunk: nevezetesen, hogy Isten szubsztanciája, amely teljesen testetlen, eleve nem kerülhet be a testekbe, és azok sem fogadhatják be őt, hacsak nem valamilyen szellemi szubsztancia révén, amely képes befogadni az isteni Lelket. Például, ha azt mondjuk, hogy a fény képes beragyogni a test minden tagját, mégsem tudja egyikük sem befogadni, csak a szem. Mert a szem az egyedi befogadója a fénynek. Így az Isten Fia is Szűztől született, és nem elsősorban és magában a testtel társult, hanem lélekkel együtt született, ami közvetítő a test és Isten között. A lélek révén, amely tehát közvetítőként szolgál, és az Isten Igéjét a szellemi lélek titkos fellegrárába befogadja, Isten a Szűztől megszületett minden olyan sérelem nélkül, amire gyanakodhatnál. És ezért nem szabad semmi erkölcsatlanságra gondolni ott, ahol a Lélek volt a megszentelő, és ahol az Isten befogadására képes lélek a testnek is részese lett. Ne tekints semmit lehetetlennek ott, ahol a Magaságbeli ereje működött; és ne számolj semmi emberi gyarlósággal ott, ahol jelen volt az Istenség teljessége.

- ANDURA, BERNARD – BELLUOMINI, FLAVIO – SILEO, LEONARDO (a cura di):
Euntes in mundum universum 1622 – 2022.
IV Centenario dell'istituzione della Congregazione di Propaganda Fide
Città del Vaticano, Urbaniana University Press 2023, pp. 504

Az Evangelizáció Dikasztériuma – korábbi nevén Népek Evangelizációjának Kongregációja – létrehozása négyszázéves évfordulójára jelentette meg az Urbaniana Egyetem azt a terjedelmes kötetet, amelyet a missziós tevékenységet irányító és felügyelő hatóság története egyes időszakai bemutatásának szentelt. Az egyetemes Egyház tevékenységében kiemelkedő szerepet betöltő dikasztérium működésének történeti perspektívában való áttekintéséhez az egyes szerzők nagyon komoly, levéltári kutatásokkal alátámasztott, a forrás- és intézménytörténet fegyelmezett keretei közé illeszkedő anyagot állítottak össze. Ehhez természetesen garanciát jelentett a társszerkesztők és a közreműködő kutatók szakmai hozzáértése is, akik eredetileg az évforduló kapcsán az Urbaniana Egyetem és a Pápai Történelemtudományi Tanács által 2022. november 16–18-án rendezett nemzetközi konferencia keretében mutatták be kutatási eredményeiket.

Jól ismert, hogy Ference pápa (2013–) pápaságának kezdete óta nagyon intenzív jogalkotási folyamatról beszélhetünk, amelyet általánosságban a Katolikus Egyház pasztorális reformjának fogalmával szokás összefoglalni. Ennek keretébe illeszkedik a Római Kúria működését átfogó módon megújító *Praedicate Evangelium* kezdetű apostoli konstitúció kihirdetése 2022. március 19-én. A Római Kúriának sajátos pasztorális, egyházi és szolgálati jellegű feladatai vannak. Ezek teljesítésében a dikasztériális szervek egyedi módon működnek együtt a római pápával legfőbb pásztori tiszttségének gyakorlásában, amelynek folyamán az ő nevében járnak el, ezzel megkönnyítve az Apostoli Szentszéknek a Világegyházra kiterjedő tevékenységét. Ebből következik, hogy amikor a Kúria egyes szervei egyházkormányzati hatalmat gyakorolnak, az rendes helyettesi hatalomnak minősül (vö. CIC 360. kán.). Mindez egy, az egyháztörténelem egyes korszakaiban – az akkor felmerülő aktuális kérdésekre választ adó – kikristályosodási folyamat eredményeként létrejött központi hivatali rendszert eredményezett.

Borgia Szt. Ferenc 1568-ban, mint a Jezsuita Rend generálisa arra kérte a pápát, hogy állítson fel kongregációt a népek evangelizálásának ügyében. Már V. Piusz pápa (1566–1572) és XIII. Gergely pápa (1572–1585) is kísérleteket tett egy ilyen szervezeti egység létrehozására, illetve VIII. Kelemen pápa (1592–1605) meg is alapította 1599-ben *S. Congregatio de Propaganda Fide* néven, de a tényleges és végleges formát – ahogy

azt a vizsgált kötet pontos dokumentációk alapján bemutatja – csak XV. Gergely pápa (1621–1623) *Inscrutabili Divinae* kezdetű konstitúciója nyomán öltött, 1622. június 22-én. A Kongregáció tevékenységében eredetileg tizenhárom bíboros és két prelátus működött, és feladatául az egységes katolikus hit megőrzését, valamint annak az egész világra kiterjedő terjesztését szabták. A dikasztérium hagyományos megnevezése csak az 1967. évi kúria reformmal változott meg Népek Evangelizációjának Kongregációjára (*Congregatio pro Gentium Evangelizatione*). Működését – ahogy a Római Kúria többi szerveinek kompetenciakörét és irányítását – a hosszan hatályban lévő *Pastor Bonus* kezdetű apostoli konstitúció (1988. június 28.) szabályozta 2022. június 4-ig. Tevékenysége – a Keleti Egyházak Kongregációjával összehangolva – a missziós munka irányítására terjedt ki. A 2022. június 5-én hatályba lépett *Praedicate Evangelium* kezdetű apostoli konstitúció teológiai bevezetője első helyen említi az Egyház missziós munkálkodását. Ez a koncepció érvényesül a dikasztériumok tárgyalásának sorrendjében is, hiszen jelenleg a hagyományosan az első helyen feltüntetett Hittani Dikasztérium helyett a felsorolás legelején, a kompetenciakörében kibővített, két részlegre osztott Evangelizáció Dikasztériumát találjuk. A prefektusi tisztet ennél a dikasztériumnál a pápa saját maga látja el, míg az operatív vezetést két pro-prefektus végzi.

A népek evangelizálásának ügyén dolgozó dikasztérium 1622 és 2022 közötti intézményfejlődés időszakait és területeit bemutató kötetet Anna Barańska, Flavio Belluomini, Riccardo Burigana, Giovanni Pietro Dal Toso, Françoise Fauconnet-Buzelin, Silvano Giordano, Fidel González Fernández, Mario L. Grignani, Benedict Kanakappally, Donato Kivi, Indunil Kodithuwakku Janaka, Christopher Korten, Rigel Langella, Rodrigo Moreno Jeria, Francis Anekwe Oborji, Giovanni Pizzorusso, Vefie Poels, Claude Prudhomme, Giovanni Rizzi, Gianpaolo Romanato, Dennj Solera, Chiara M. Tanzi, és Francesco Zannini gazdagította tanulmányával. A munka legelején Bernard Ardura O.Praem.-nek, a Pápai Történelemtudományi Tanács elnökének a bevezető gondolatait olvashatjuk.

Az *Urbaniana University Press* gondozásában napvilágot látott munka egy új szemléletmód alapján megszerkesztett, az Evangelizáció Dikasztériuma eddigi négyszázéves működését bemutató mű. A szerkesztők és a közreműködő szakemberek arra törekedtek, hogy mind az egyházi forrás-, mind az intézménytörténeti szempont egyszerre érvényesüljön benne, mégpedig magas tudományos szinten, számos eddig nem publikált tényt is közölve. Mindehhez nem feledkeztek meg sem a teológiai háttér, sem az egyház-, valamint a világtörténelmi keretek részletes felvázolásáról. Ennek köszönhetően egy olyan alaplőről beszélhetünk, amely nemcsak a vizsgált dikasztérium céljainak és működésének megértésében jelent a kutatók és az érdeklődők számára biztos eligazítást, hanem egyúttal például szolgál a jövőben a Római Kúria más szervei történetének mértékadó és komplex összességére.

Szuromi Szabolcs Anzelmi, O.Praem.

■ PADOVANI, ANDREA:

Il processo romano-canonico classico.**Linee di svolgimento e caratteri fondamentali**

Marcianum Press, Venezia 2024, pp. 156

Andrea Padovani professzor neve jól ismert a nemzetközi kánonjogtörténeti tudományos életben. Először a Pármai, majd a Bolognai Egyetemen tanított középkori és új-kori jogtörténetet, majd 2017-től a *Studium Generale Marcianum* Kánonjogi Karán (Venezia) a klasszikus római és kánoni eljárásjog történetét oktatja. Legújabb kötetében ennek a féléves stúdiumnak a megértéséhez nyújt összegzést.

Padovani professzor negyvenkét pontra felosztva tárgyalja a klasszikus – császárkori – római eljárásjog és a kánoni perjog kapcsolatát, nemcsak kultúrtörténeti és jogtörténeti, hanem szerkezeti szempontból is. Bevezetésül a szerző olyan lényeges – megalapozó – kérdéseket vizsgál, mint a múlt kutatásának a fontossága, azon belül kiemelten a középkori vallási, társadalmi, és jogi háttér megértésének az elsajátítása (pp. 11–26). Külön kitér az egyházi joghatóság eredetének és jellegzetességeinek a bemutatására (pp. 26–28). Ezek után közelebből is szemügyre veszi a bolognai polgári és egyházi miliót, amelyben a bolognai egyetem jogi és kánonjogi oktatása megjelent, majd virágzásnak indult (pp. 29–30). Ebben különleges szerepet töltött be a római és kánonjog egymáshoz való egyedi viszonya. A kánonjog fejlődésére, mint az köztudott, erőteljes hatást gyakorolt a római jog. Nem véletlenül születik a megfogalmazás „*Ecclesia vivit lege romana*”. A római jog továbbélésében a népvándorlás után Nyugaton leginkább a *Leges Romanae Barbarorum* és a kánonjog játszott szerepet. Bár a jusztiniánuszi törvénytűvek közül a *Digesta* a 6. század után Nyugaton mintegy ötszáz évre eltűnik a használatból, a népvándorlás zavaros időszakát követve, a 11. században, egyre inkább ismertté válnak a római jogot feldolgozó elsődleges és másodlagos gyűjtemények. Tény, hogy a *Digesta* szövegének újrafelfedezésétől fogva (1080), Bolognából kiindulva, annak hatása egyre inkább elterjedt mind az oktatásban, mind kisegítő jogként a jogalkalmazás területén.

Gratianus mester *Concordia discordantium canonum* néven ismertté vált gyűjteménye (1140 körül) már magán viseli a római jogi elvek használatának nyomait. Így a 12. századtól erőteljes szisztematizálódási és romanizálódási tendencia figyelhető meg Európában, azokban az országokban is, amelyek területükön elvileg tagadják a római jog érvényességét. Valójában ez a folyamat vezet a *ius commune* „diadalához” az érett középkorban, amely magában foglalta a római jogot, a kánonjogot és a longobárd hűbérjogot, vagy más néven feudális jogot. A 12–13. századra megerősödő és virágzó egyetemi oktatás megteremti – elsősorban a római és kánonjogi (*utrumque ius*) – képzéssel azt az egységes szemléletet, amelynek hatása meghatározóan befolyásolja a városi és nemzeti jogok jellemzőinek kialakulását. A *ius commune* kisegítő jogként történő figyelembevételét jól szemlélteti az egyes városi bíróságok működése. A bíróságon tevékenykedő bíró a jogalkalmazás során számos esetben rászorult a városi jogkönyvben szereplő előírásokon túli rendelkezések megfontolására. Ha tehát a saját jogban (*iura propria* – városi jogkönyv) nem szerepelt szokás, vagy megoldási lehetőség a konkrét jogesetre, vagy az adott esetben a jogelv alkalmazása nehézségbe ütközött, akkor a *ius commune*-ben szereplő norma került alkalmazásra. A jogeset megoldásának törvényi alapját ekkor tehát a *ius commune* kisegítő joga jelentette, amely az alkalmazással meghonosodott a városi jogban. Ilyen módon a kánonjogi források és gyűjtemények jelentős, és széles körű be-

folyást tudtak gyakorolni. Ez egyúttal visszahatott a kánoni normák kortárs értelmezésére is. Ennek a nagyon eleven kölcsönhatásnak egyik mindmáig fennmaradt emléke a császárkori peres eljárást szinte teljesen átvevő és megőrző kánoni eljárásjog.

Padovani professzor részletesen tárgyalja a peres eljárás lefolyását, annak megindításától kezdve (pp. 52–54), a peres felek idézésén, a perfelvételen, a bizonyítási eljáráson, a perközzétételen, a perbezáráson, és a tárgyaláson keresztül, egészen az ítélethozatalig (pp. 69–70). A Szerző nemcsak az eljárások tárgya és fajtái tekintetében helyez el sajátos – összehasonlító és történelmi példákkal illusztrált – hangsúlyokat, hanem olyan kérdések vizsgálatára is figyelmet fordít, mint pl. a bíró lelkiismeretének a szerepe az eljárásban. Ez a téma 2004-től jelentős szerepet tölt a középkori egyházi peres eljárások értelmezésében, köszönhetően James A. Brundage (†2021) kánonjogtörténeti kutatásainak. A kötetben természetesen helyet kap az ítélettel szembeni jogorvoslat, beleértve az ún. előző állapotba történő visszahelyezés lehetőségének bemutatása is, mind a kánoni, mind a kortárs polgári perben. Fontos érdeme a műnek, hogy kitér az ún. „vegyes fórum elé tartozó” ügyekre is, amelyekben egymással szembeni versengő illetékessége volt az egyházi és a világi bíróságoknak (pp. 91–94).

Andrea Padovani rövid áttekintése eredetileg az egyetemista hallgatóság felkészítése céljából került összeállításra. Azonban jól látható, hogy a munka tartalma, ennél jóval gazdagabb és szélesebb körű ismereteket nyújt az olvasó számára. A Szerzőnek sikerült megtalálnia azt a tárgyalási és szerkezeti formát, amelyben a klasszikus római eljárásjog és a kánoni perjog összehasonlítása és sajátosságainak bemutatása a kortárs érett középkori egyházi, társadalmi, és műveltségi környezet egyes elemei közé illesztve kerül kifejtésre. Ennek az egyedi műfajnak köszönhetően a kötet kellő biztonsággal igazítja el mindazokat, akik az eljárásjogi fogalmakat és kérdéseket a középkori miliőben szeretnék objektív módon megismerni és megérteni.

Szuromi Szabolcs Anzelm, O.Praem.

■ TOMER, ALBERTO (a cura di):

I 40 anni del Codex Iuris Canonici

(Un' anima per il diritto: andare più in alto, 12)

Mucchi Editore, Modena 2024, pp. 192

„Az Egyházi Törvénykönyv 40 éve” címmel rendeztek egésznapos konferenciát Bolognában 2023. november 7-én. A tudományos eszmecserét megtisztelte jelenlétével Pietro Parolin bíboros-államtitkár; Dominique Mamberti, az Apostoli Szignatúra bíboros-prefektusa; Matteo Maria Zuppi, bolognai bíboros-érsek, az Olasz Püspöki Konferencia elnöke; Michele Caianiello, a Bolognai Egyetem Jogtudományi Intézetének az igazgatója; Giovanni Molari, a Bolognai Egyetem rektora; és Matteo Lepore, Bologna polgármestere. A konferencia anyaga Modenában látott napvilágot 2024. szeptember elején.

Jól ismert, hogy Szt. XXIII. János pápa, 1959. január 25-én, a római egyházmegyei zsinat és a II. Vatikáni Zsinat összehívásával együtt bejelentette a kánonjog reformját és a *Codex iuris canonici* (1917) megújítását. Ez utóbbihoz 1963-ban létrehozta a Pápai Kódexrevíziós Bizottságot, amely úgy döntött, hogy munkáját csak az egyetemes zsinat befejeződése után kezdi meg, mivel annak határozatai lényegileg befolyásolhatják a Kó-

dex átdolgozásának a hangsúlyait. A II. Vatikáni Zsinat (1962–1965) alapvető céljai között kapott helyet a keresztény élet megújítása, melynek normatív kereteit a kánonjog rendezi. Nem véletlenül nevezte tehát 2013-ban Velasio De Paolis bíboros (†2017) az új Egyházi Törvénykönyvet a II. Vatikáni Zsinat „utolsó dokumentumának”. Az új Kódexet Szt. II. János Pál pápa 1983. január 25-én hirdette ki a *Sacrae disciplinae leges* kezdetű apostoli konstitúcióval. A CIC (1983) szövege eredeti kihirdetése óta számos változtatáson ment keresztül. Ezek közül kiemelkedik XVI. Benedek pápa (2005–2013) 2009. október 26-án kiadott *Omnium in mentem* kezdetű motu proprioja, amely a hatályos Egyházi Törvénykönyv több kánonját módosította, pontosítva ezáltal az egyházi rend három fokozatának (diakónus, presbiter, püspök) sajátos küldetését, viszonyát és lényegi teológiai elemeit, valamint megszüntetve az egyházból formális aktussal történő távozás lehetőségét. A leglényegesebb változtatásokat már Ferenc pápa (2013–) hajtotta végre, amely módosítások a CIC könyveinek többségére terjedtek ki (vö. különösen szerzetesjog, házasságjog, büntetőjog, eljárásjog).

Az új Egyházi Törvénykönyv egészéves évfordulóit mindig jó alkalmat kínálnak a nemzetközi kánonjogász szakma számára, hogy visszatekintsen a kódexrevízió folyamatára, céljaira és hangsúlyaira; valamint, hogy előre tekintve bemutassa a Kódex szövegében végrehajtott módosítások okait, eredményeit, és hatását a hatályos kánoni jogalkalmazás területén. Ebbe a sorba illeszkedik az Alberto Tomer által szerkesztett *Az Egyházi Törvénykönyv 40 éve* címet viselő munka, amelyet a CIC (1983) kihirdetése negyvenedik évfordulója tiszteletére adtak ki.

A kötetben helyet kapó tanulmányok az új Egyházi Törvénykönyv 1983-ban történt kihirdetését követően, az elmúlt negyven évben bekövetkezett, és a Kódex normaszövegét érintő főbb reformok és módosítások vizsgálatának vannak szentelve. Az elemzéseket bevezeti Giovanni Molari, Michele Caianiello, Matteo Lepore, és Matteo Maria Zuppi köszöntő szavai (pp. 7–14), valamint Geraldina Boni bevezetője (pp. 15–18). Ezt követően két egységben olvashatjuk a tárgyalta témákat. Az első *Az egyház és joga a kodifikáció szemszögéből* címet viseli. Ennek keretében olyan jelentős szerzők fejtik ki álláspontjukat, mint Pietro Parolin bíboros-érsek (*Il paradigma della codificazione nella realtà ecclesiale*, pp. 21–36), Dominique Mamberti bíboros-érsek (*Il Codex Iuris Canonici del 1983 e la Chiesa universale*, pp. 37–52), Juan Ignacio Arrieta érsek (*Le modifiche al Codice canonico: motivazioni e prospettive*, pp. 53–74), Carlo Fantappiè (*Principi conciliari e codificazione del 1983*, pp. 75–118), továbbá Andrea Zanotti (*Il Codex Iuris Canonici e la scienza giuridica*, pp. 119–142). A felsorolt elemzések közül kiemelkedik Juan Ignacio Arrieta írása, amelyet az új Egyházi Törvénykönyvön végrehajtott módosítások indokai bemutatásának szentelt. Ennek keretében egyfelől vizsgálta az 1983. november 27-e óta végrehajtott változtatások okait, és a megújított normaszövegek hatálybalépése utáni hatékonyságát; másfelől felsorolta azokat a témákat és területeket, ahol további új változtatások valószínűsíthetők a jövőben. Ezek a területek az Egyház hierarchikus rendszerén belüli decentralizáció, az egyházi vagyoni jogi kérdések, a közigazgatási eljárás, és a szinodalitás.

A második egység címe: *Pápaság, jog, szinodalitás: a valóság és a látásmód között. Vita néhány közelmúltbeli írás kapcsán*. Itt három mértékadó és kiegyensúlyozott tanulmányt olvashatunk Antonio G. Chizzoniti (*Papato, diritto e sinodalità: tra realtà e percezione. Brevi riflessioni*, pp. 145–160), Mario Prignano (*Rinuncia pontificia e sede romana impedita: tra risvolti storici e salvaguardia del 'bonum Ecclesiae'*, pp. 161–174), és Andrea Gagliarducci tollából (*Il vaticanista alle prese con la crisi del diritto canonico*, pp. 175–187).

Az új Egyházi Törvénykönyv kihirdetésének negyvenedik évfordulójára Alberto Tomer által közreadott kötet tematikája és tartalma alapján egy olyan eleven kodifikációs folyamat rajzolódik ki előttünk, amely egyfelől ügyel az Egyház hagyományos normarendszere stabil alapelveinek a fenntartására (vö. isteni jog – tisztán egyházi jog, egyetemes és részleges jog, stb); másfelől ennek keretei között keresi az Egyház tan- és fegyelmi egységével összhangban lévő megfelelő válaszokat a krisztushívők mindennapjait érintő új kérdésekre. Ez a jogalkotói tevékenység minden korban, a Krisztus által rábízott küldetés hiteles és maradéktalan teljesítésén fáradozik a jogértelmezés és a jogalkalmazás területén, a lelkek üdvösségének előmozdítása érdekében.

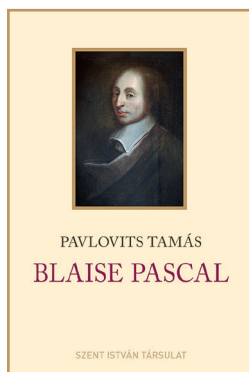
Szuromi Szabolcs Anzelm, O.Praem.

- Martos Levente Balázs július 1-től 5-ig Erasmus mobilitás keretében a KU Leuven könyvtárban végzett kutatómunkát, illetve megbeszéléseket folytatott a Teológiai Kar dékánjával és prodékánjával.
- Perendy László részt vett és előadást tartott az augusztus 5-e és 9-e között Oxfordban megrendezett 19. nemzetközi patrisztikai konferencián. Előadásának címe: *Fighting Anthropomorphism. The armoury of Theophilus, the bishop of Antioch*. Doktorandusz hallgatóink közül Fenyves Krisztián adott elő „*In the Image of God Created He them*”: *Genesis 1.26-28 in the Light of Patristic and Rabbinic Literature* címmel.
- 2024. augusztus 26 és 28 között rendezték meg a Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferenciát *A spirituális exegézis a kereszténység történetében a kezdetektől napjainkig* címmel. Kocsis Imre augusztus 26-án elő *Die Lectio divina im Lebenswerk von Carlo Maria Martini* címmel, míg Kránitz Mihály augusztus 27-én *The charismatic vocation of Saint Paul. Visions and mystical experiences in the life of the apostle* címmel.
- Szeptember 5-e és 10-e között Kránitz Mihály a *Societas Oecumenica* Nemzetközi Konzultációján vett részt Varsóban.
- Martos Levente Balázs szeptember 9-e és 16-a között a washingtoni magyar nagykövetség szervezésében egyebek mellett felkereste az Amerikai Katolikus Egyetem elnökét és főtitkárát, Peter Kilpatrick és Aron Dominguez urakat.
- 2024. szeptember 20–21-én került megrendezésre az *Élő és holt kövekből épült templom* című Nemzetközi Ökumenikus Konferencia az Egyházzól, a Pannonhalmi Főapátság szervezésében. A tudományos ülés fővendége Rowan Williams korábbi canterbury érsek volt. A pannonthalmi rendezvényen a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hit-tudományi Kara doktoranduszokból és hallgatókból álló delegációval képviseltette magát. Csoportunk workshopot is tartott Nikolaos Loudovicos görög ortodox teológus részvételével. A HTK küldöttségét Gájer László vezette.
- *Kéteyekkel táplált derűlátás* címmel a Babes-Bolyai Tudományegyetem és a Gyulafehérvári Szeminárium rendezte a IX. Nemzetközi Tudományos Teológiai Konferenciát 2024. szeptember 23 és 25 között Csíksomlyón. A konferencián karunkról előadott Puskás Attila *A próbára tett emberi létezés – az evangelizáció határai* címmel, Kajtár Edvárd „*Emberfia, jövedölj Izrael pásztorairól...*” (Ez 34,2) – *Gondolatok a papi élet-ről és cselekvésről korunk kihívásai közepette* címmel, és Gájer László *Katolikusnak lenni „a kiégés társadalmában”* címmel.
- A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Szent II. János Pál Kutatóközpont Paulus Hungarus erkölcsoteológiai munkacsoportja és a Reconciliatio Esterházy János Egyesület *A közösségi megbocsátás és kiengesztelődés Esterházy János életműve és vértanúsága fényé-*

ben címmel nemzetközi konferenciát szervezett szeptember 24-én. Előadást tartott S.E.R. Domenico Battaglia nápolyi érsek, Fr. Ambrogio Maria Canavesi OFM, Fr. Cebula Pawel OFM, Józef Lucyszyn CM, Dagmar Babčanová és Grzegorz Górny. A magyar-horvát egyházi közösségek közötti megbékélési folyamatról Kunszabó Zoltán diakónus tartott beszámolót. Balga Zoltán plébános a prágai magyar-szlovák-cseh közös plébánia élén betöltött pasztorációs tapasztalatait összegezte. A magyar-szlovák pasztorációs gyakorlatról Gábor Bertalan szepesi és Bozay Krisztián dunaszerdahelyi plébános beszélt a jelenlévőknek. Dr. Laurinyecz Mihály a közösségi megtérés és annak intézményi reflexióit foglalta össze előadásában.

- 2024. október 24-én *A keresztény egységről és a magyar-vatikáni kapcsolatokról* címmel nemzetközi konferenciát szervezett a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Ut Unum Sint Ökumenikus Kutatócsoportja, Kránitz Mihály vezetésével. Az eseményen előadást tartott James Puglisi SA, a Centro Pro Unione emeritus igazgatója Rómából és Davide Bracale római történész.
- Október 28–31 között Kránitz Mihály professzor részt vett a belgiumi Liège-ben a Forum Chrétien Francophone *Moins de murs Plus de ponts* (Több hidat, kevesebb falat) elnevezésű ökumenikus rendezvényén.
- 2024. november 5-én *Ábrahám, atyánk a hitben* címmel egész napos konferenciát szerveztek a Hittudományi Kar biblikus tanszékei Izrael ősatyjairól Rózsa Huba professzorral emlékezve.
- November 5–6 között Kránitz Mihály professzor hivatalos küldöttként vett részt a „World Religions for a Green Planet” (Világvallások vezetői egy zöld bolygóért) az ENSZ COP29 elnevezésű (UN FCCC) az azerbajdzsáni Bakuban tartott klímakonferenciáján. A delegáltak Zárónyilatkozatot és Felhívást is közzétettek a Föld, közös otthonunk védelmében. A Vatikánt Claudio Gugerotti bíboros a Keleti Egyházak dikasztériumának vezetője és Monsignor Khaled Akasheh irodavezető képviselték.
- 2024. november 13-án teológiai szakmai napot szervezett a Hittudományi Kar Dogmatika Tanszéke *Egy 21. századi teológia körvonalai. Közelítések Joseph Ratzinger teológiájához* címmel. A szakmai napon előadtak az ausztrál Tracy Rowland és Peter John McGregor professzorok, illetve a német Manuel Schlögl professzor is. Hazai előadók Orosz Atanáz görögkatolikus püspök, Prőhle Gergely az NKE Stratégiai tanulmányok Intézetének igazgatója és Puskás Attila professzor voltak.
- November 18-án *Közös a hitünk* címmel szervezett ökumenikus konferenciát a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karán az Ut Unum Sint Ökumenikus Kutatócsoport és az Evangélikus Hittudományi Egyetem, megemlékezve a Megigazulás tanításáról szóló közös nyilatkozat (1999) ünnepélyes aláírásának 25 évfordulójáról. A programon szerepelt a negyedszázados történelmi kisfilm megtekintése Dr. Fabiny Tamás evangélikus püspök bemutatásában, Gonda László református professzor, rektorhelyettes előadása, kerekasztalbeszélgetés és záró liturgia Dr. Molnár Lilla egyetemi adjunktus vezetésével.
- Ebben a félévben is megrendezésre került a Hittudomány Kar szabadegyetemi előadásainak sorozata, *Kitárta a hit kapuját* címmel. A *Hítvallás* magyarázatáról Deák Hedvig OP, Nacsinák Gergely András és Puskás Attila adtak elő. Az előadásokról készült felvételek felkerültek a Hittudományi Kar *You Tube* csatornájára.

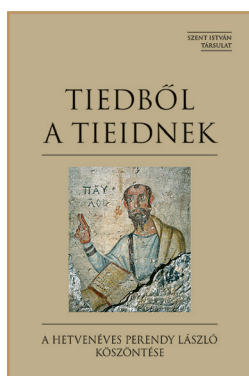
A SZENT ISTVÁN TÁRSULAT ÚJDONSÁGAIBÓL



PAVLOVITS TAMÁS
BLAISE PASCAL
292 oldal, puhafedeles.
Ára: 5500 Ft



ELMER ISTVÁN
BELESIMULNI
A TEREMTÉS RENDJÉBE
360 oldal, keménytéblás.
Ára: 3900 Ft



TIEIDBŐL A TIEIDNEK
A hetvenéves Perendy László
köszöntése
352 oldal, puhafedeles.
Ára: 3600 Ft



PÉRE FRANÇOIS POTEZ
AZ ÖRÖM SÚLYA
Papnak lenni napjainkban
138 oldal, puhafedeles.
Ára: 2400 Ft

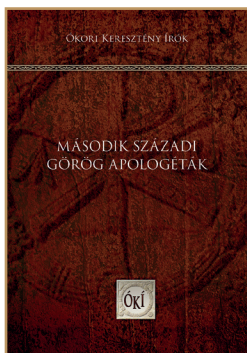
SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

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

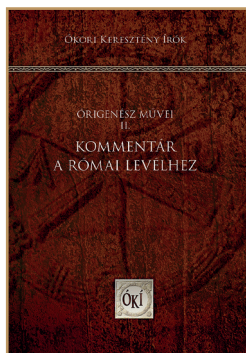
POSTAI RENDELÉS: Szent István Társulat Vevőszolgálati Iroda, 1364 Budapest, Pf. 277.

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

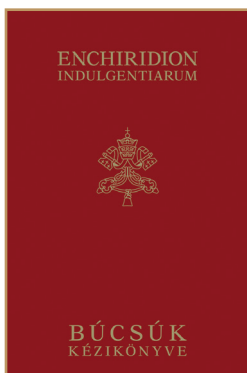
A SZENT ISTVÁN TÁRSULAT ÚJDONSÁGAIBÓL



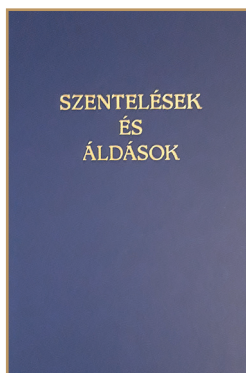
**MÁSODIK SZÁZADI
GÖRÖG APOLOGETÁK**
(*Ókori Keresztény Írók sorozat 7.*)
Második, átdolgozott kiadás
784 oldal, keménytyáblás.
Ára: 6200 Ft



**KOMMENTÁR
A RÓMAI LEVÉLHEZ
– ÓRIGENÉSZ MŰVEI II.**
(*Ókori Keresztény Írók sorozat 8.*)
800 oldal, keménytyáblás.
Ára: 6600 Ft



BÚCSÚK KÉZIKÖNYVE
Szabályok és búcsúengedélyek
156 oldal, keménytyáblás.
Ára: 4500 Ft



**SZENTELESEK
ÉS ÁLDÁSOK**
154 oldal, keménytyáblás.
Ára: 3300 Ft

Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT • LVIII. ÉVFOLYAM, 2024/3–4

Ára: 1800 Ft