

# CONTEMPLATA ALIIS TRADERE

• STUDIA SOLLEMNIA •  
PROFESSORI GÉZA KUMINETZ  
SEXAGENARIO DEDICATA



---

VESZPRÉM • 2019

CONTEMPLATA ALIIS TRADERE  
STUDIA SOLLEMNIA  
PROFESSORI GÉZA KUMINETZ SEXAGENARIO DEDICATA



CONTEMPLATA ALIIS  
TRADERE  
STUDIA SOLLEMNIA  
PROFESSORI  
GÉZA KUMINETZ  
SEXAGENARIO DEDICATA

2019

CONTEMPLATA ALIIS TRADERE  
STUDIA SOLLEMNIA  
PROFESSORI GÉZA KUMINETZ SEXAGENARIO DEDICATA

Felelős kiadó:

*Varga István mb. rektor*

Szerkesztőbizottság:

*Birher Nándor*

*Frivaldszky János*

*Szilágyi Csaba*

*Veress Gábor*

Olvasószerkesztő:

*Tussay Ákos*

Nyomdai előkészítés:

*Szakaliné Szeder Andrea*

*Trosits András*

Cím:

8200 Veszprém, Jutasi út 18/2.  
Tel.: 88/542-700; Fax: 88/542-726

Készült a Veszprémi Érseki Hittudományi Főiskola megbízásából  
az OOK-Press Nyomdában  
8200 Veszprém, Pápai út 37/A  
Tel.: 88/425-260  
[www.ookpress.hu](http://www.ookpress.hu)

ISBN: 978-963-88154-9-1

## TARTALOM

MÁRFI GYULA	
Köszöntő dr. Kuminetz Géza rektor úr 60. születésnapjára . . . . .	7
VARGA ISTVÁN	
Kedves Jubiláns! . . . . .	7
ALBERT JÓZSEF	
Egy többnemzetiségű katolikus hitközség – Györgypuszta – sorsa a trianoni határrevízió időszakában . . . . .	11
BARCSI TAMÁS	
Az emberi és az erkölcsi méltóság dante alighieri és Pico Della Mirandola gondolkodásában . . . . .	33
BARNA GÁBOR	
Conversio in carceribus . . . . .	41
BIRHER NÁNDOR	
A hatalom gyakorlása . . . . .	53
CSERNAI BALÁZS	
Isteni hatalom és az egyház kiszolgáltatottsága . . . . .	71
DELI GERGELY	
Meghálnak-e a robotok? . . . . .	79
EL BEHEIRI NADJA	
A jog fogalma egy római jogi fragmentum tükrében . . . . .	87
ERDŐ PÉTER	
Rapporti giuridici tra Chiesa e Stato in Europa . . . . .	97
FRENYÓ ZOLTÁN	
A keresztény katona . . . . .	105
FRIVALDSZKY JÁNOS	
Aktuális megfontolások az emberi életről és méltóságról . . . . .	119
GÁJER LÁSZLÓ	
Hume az értelemről, a szenvedélyekről és az erényről . . . . .	133
GÁRDONYI MÁTÉ	
A veszprémi egyházmegye alsópapságának pasztorális javaslatai 1848-ban . . . . .	143
HÁMORI ANTAL	
Életvédelem a kánoni jogban magyar állami jogi összehasonlítással . . . . .	151
KOCSI GYÖRGY	
Csendes vizek forrása . . . . .	169
KÖNCZÖL MIKLÓS	
Iustitia, aequitas, clementia . . . . .	179
LAURINYEZ MIHÁLY	
Szabadság és jog fogalma Kuminetz Géza verseiben . . . . .	191

LEVELEKI MAGDOLNA	
Nemzedékek és szociális problémák hazai vizsgálatok tükrében . . . . .	211
NAVRATYIL ZOLTÁN	
Az eredendő rendellenességgel született gyermek és a jog . . . . .	229
PUSKÁS ATTILA	
A trentói zsinat tanítása az eucharishtiáról . . . . .	241
ROJKOVICH BERNADETTE	
A lelkipásztorok és egészségügyi dolgozók orvostudományi ismereteinek helyes értelmezése és továbbadása az élet és a testi-lelki egészség szolgálatában. . . . .	267
SÁNDOR ISTVÁN	
Mai magánjogunk egyes erkölcsi vonatkozásai – gondolatok a vagyoni- védelmi trustok kapcsán. . . . .	279
SZABÓ ISTVÁN	
Gondolatok egy trónfosztásról . . . . .	289
SZEILER ZSOLT	
„Nemcsak tanulta, hanem át is élte”. . . . .	299
SZILÁGYI CSABA	
Megértetni a keresztény hit igazságait. . . . .	309
TATTAY SZILÁRD	
Az örök törvény Francisco Suárez jogfilozófiájában . . . . .	319
TÓTH TAMÁS	
Padányi Biró Márton veszprémi püspök kánoni eljárása (1745) . . . . .	331
TURGONYI ZOLTÁN	
Maritain mint ‘austiniánus’ és mint ‘metaetikus’ . . . . .	351
ÚJHÁZI LÓRÁND	
Az 1055. kánonhoz kapcsolódó házasságjogi alapfogalmak . . . . .	365
VARGA ISTVÁN	
Mindszenty József veszprémi püspök egyházlátogatásai és a háborús károk felmérése. . . . .	391
VERESS GÁBOR	
A keresztény értékek őrzője a kultúrák válságában. . . . .	401
VINCZE KRISZTIÁN	
Az istenhit és a remény összefüggése Bernhard Welte vallásfilozófiájában . . . . .	415
ZIMÁNYI ÁGNES	
Megismerésünk a priori elemeinek eredete a metafizikus gondolkodásban . . . . .	429

## KÖSZÖNTŐ DR. KUMINETZ GÉZA REKTOR ÚR 60. SZÜLETÉSNAPJÁRA

*Főtisztelendő Rektor Úr! Kedves Géza Atya!*

Engedd meg, hogy most, veszprémi érseki szolgálatom utolsó munkanapján őszinte tisztelettel és szeretettel köszöntselek abból az alkalomból, hogy hamarosan betöltöd 60. születésnapodat. Jól tudom, hogy a szenteknek általában nem a földi, hanem a mennyei születésnapját szoktuk megünnepelni, de hát mi még csak úton vagyunk a mennyország felé. No meg azért Üdvözítőnkkel, az ő Édesanyjával, meg Keresztelő Szent Jánossal mégiscsak kivételez az Egyház: az ő földi születésnapjukat is megünnepeli.

Számunkra a földi születésnap arra mindenképpen jó, hogy számba vegyük elmúlt éveinket, bocsánatot kérjünk mulasztásainkért, hibáinkért, és hálát adjunk mindazokért a természetes és természetfeletti ajándékokért, amelyekkel a Teremtő és a Megváltó Isten elhalmozott minket.

Neked igazán van miért hálát adnod. Megkaptad az Úrtól a papi hivatalos kegyelmét, amellel kiváló szellemi képességeket, gondos nevelést a szülői háztól a szemináriumig. Szorgalmas munkával megszerezhetted a teológiai doktori és a kánonjogi licenciátusi címeket Budapesten, illetve Rómában. Tanítottál teológiát és kánonjogot a Veszprémi Érseki Hittudományi Főiskolán, a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen, illetve annak Kánonjogi Posztgraduális Intézetében. Voltál egyetemi lelkész, spirituális, tanulmányi igazgató, prefektus, rendkívüli és rendes egyetemi tanár, a Pázmány Egyetem Posztgraduális Intézetének elnöke, Hittudományi Karának dékánja, a Központi Papnevelő Intézet rektora, és most eljutottál az egyetemi rektorságig. (Bocsáss meg, ha kifelejtettem valamit.) Ilyen karriert csak azok futhatnak be, akiknél a tehetség a szorgalommal és megbízhatósággal párosul, illetve akire ráillik az „*ad omnia utilis*” (minden tisztségre alkalmas) jelző. Sokoldalúságodat jelzik nagyszámú könyveid és egyéb publikációid, ide értve költeményeidet, amelyekből egyik-másik világi kiadónál is megjelent.

Talán nem vagyok indiszkrét, ha elárulom, hogy rektori kinevezésedet a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia tagjai közül mindenki támogatta, és én egy kicsit ki is húztam magam: mert az én egyházmegyém papját érte ez a kitüntetés. Büszke vagyok mindazokra, akik a Veszprémi Főegyházmegye határain túl (egyesek már az Egyesült Államokban, Németországban és a Nagyszombati Főegyházmegyében is) öregbítik



egyházmegyénk jó hírért, de Reád különösen is, aki hazánk legjelentősebb egyházi tudományos intézetének első embere vagy.

Szívből gratulálok, és örömmel csatlakozom mindazokhoz, akik hálát adnak „minden jó adomány és minden tökéletes ajándék” szerzőjének (vö. Jak 1,12) a Neked juttatott kegyelmekért. Velük és Veled kérem Öt, kísérjen továbbra is áldásával!

Veszprém, 2019. augusztus 30.

Gyula  
ny. érsek,  
apostoli adminisztrátor

## KEDVES JUBILÁNS! KEDVES GÉZA ATYA!

Sokan a laudatio felesleges részének tartják az életrajzi adatokat. Mégis szükségesek, hogy meglássuk és megismerjük az ünnepest életének alakulását. Hatvan év a világtörténelemben kevés idő. A XX. században fontos változások történtek ennyi idő alatt. Hatvan évvel ezelőtt még harsogott az ének a „Béketábor legyőzhetetlen”. Harminc év múlva összeomlott egy világbirodalom. Az emberi élet minden területét meghatározni akaró eszme a történelem kukájába került.

Géza atya 1959. szeptember 14-én született Nagyatádon (Somogy megye), mely a veszprémi egyházmegye területe volt ekkor.

Vidám és kiegyensúlyozott gyermekkorához tartozik az a szomorú esemény, hogy édesanyját 13 éves korában elveszítette, aki súlyos betegségben meghalt. Géza atyát és húgát, Annát édesapjuk és nagyanyjuk nevelte tovább, akikről Géza atya mindig a legnagyobb szeretettel emlékezett meg.

Középiskolai tanulmányait a Csurgói Gimnáziumban végezte, majd a Keszthelyi Agrártudományi Egyetemen folytatta és ott szerzett diplomát. Teológiai doktorátust a Budapesti Katolikus Hittudományi Akadémián, kánonjogi diplomát pedig a hírneves Római Gergely Egyetemen szerzett.

Talán egy évig dolgozott, mint tanító lakóhelyén, Csokonyavisontán. Itt került kapcsolatba a veszprémi egyházmegye, tudásban és lelkiségben, lelkipásztori buzgóságban kiemelkedő plébánosával, a későbbi veszprémi szeminárium spirituálisával Milhoffer Miklós atyával. Aki engem, Géza atya saját szavai szerint- „mint tékozló fiút, atyai szeretettel fogadott és a jó útra vezetett”.

A Magyar Néphadseregben, ahol a politikai tisztok a mocskolódástól az ígéretésig terjedő skálán mindent megtettek, hogy a kispap katonákat lebeszéljék, hogy szemináriumban folytassák tanulmányaikat, jubilánkunk becsülettel helytállt, társai számára példakép volt. (egy katonatársa szavai)

A papszentelés után, a Veszprémi Püspökségen beléláthatott az egyházmegyei kormányzás kulissza titkaiba.

1994-ben Veszprémben a Jutasi úton működő új szeminárium spirituális és a Veszprémi Érseki Hittudományi Főiskola tanulmányi igazgatója. Egyébként folyamatosan oktatott a Veszprémi Érseki Hittudományi Főiskolán.

Annak ellenére, hogy 1996-tól a PPKE tanszékvezető tanára, majd 2006-tól dékán két cikluson át, majd a Központi Papnevelő Intézet rektora, majd 2019. szeptembertől a PPKE rektora, lélekben veszprémi maradt.

2012-ben Corde aperto címen a Veszprémi Főegyházmegye és Érseki Levéltár kiadásában megjelent könyvben olvasható Ásványi Ilona tanulmánya, Szent Benedek regulája.

„Szent Benedek gondoskodása a Regula megfogalmazásakor mindenre kiterjedt, a szellemi és fizikai szükségletekre egyaránt. Ír a közösség szervezetéről, az előjárókról, a különböző tisztségviselőkről. Tekintettel van a közösség minden tagjára, idősekre és fiatalra, gyenge és erős jelleműre egyaránt. Külön rendelkezik a vendégekről, szegényekről, a szükségét szenvedőkről. Figyel az étel, ital mértékére és minőségére; a lakáskörülményekre és az öltözködésre. Szól a fizikai és szellemi munka, valamint az imádság egyensúlyáról. Mindezt úgy teszi, hogy tekintettel van különböző emberi képességekre, a gyengeségekre. Tudja azt is, hogy van, aki előírással, jó szóval és van, aki csak fenytéssel nevelhető, javítható.”

Évek együttműködésére hivatkozva tanúsítom, mindezek állnak Géza atyára, a Regula helyébe helyezve Codex Juris Canonici-t. „A lelkek üdvösségének az egyházban mindig a legfőbb törvénynek kell lennie.” 1752 k.

A tanítás mellett hangyaszorgalom jellemezte az ismeretanyag gyűjtésében. Az anyagot összegyűjtve Géza atya úgy dolgozott, mint a méhecske, a virágporból édes mézet hozott létre.

Mivel olyan szeretettel és szorgalommal gyűjtötte és tanulmányozta Schütz Antal műveit, ezért egy Schütz: Dogmatika című munkájából vett idézettel fejezem be köszöntésemet.

„A Credo térítette meg és mentette meg valaha Európát és szülte kultúráját: csak a Credo-ból merítheti újjászületése erőt.”

Barátaid, tisztelőid és tanítványaid szeretettel adják ezt a kötetet születésnapodra.

Ad multos annos.

# EGY TÖBBNEMZETISÉGŰ KATOLIKUS HITKÖZSÉG – GYÖRGYPUSZTA – SORSA A TRIANONI HATÁRREVÍZIÓ IDŐSZAKÁBAN

ALBERT JÓZSEF  
professor emeritus (VHF)

Györgypuszta, korábban Szent György – mai nevén Bácsszentgyörgy – a török pusztítás következtében elnéptelenedett, pusztává vált. Csak a XIX. század végén népesült be újra. A hely vonzerejét természeti adottságai, főleg kiváló földje adta. A kamarai birtokrendezés következtében kedvező, olcsó földszerzési lehetőségével vonzotta Nagybaracskáról és a környező falvakból a fiatal népességet. Hamarosan a többnemzetiségű (magyar, német, bunyevác) lakosság önállósodási törekvései artikulálódtak és föl-erősödtek. Saját helyi intézményeket próbáltak létrehozni (saját temetőt, iskolát létesítettek, sok segítséggel templomuk lett). A nemzetiségi villongások is többnyire vallási keretek között jelentek meg, ismétlődően felmerült az istentiszteletek nyelvvrendje, elosztása, vetélkedés a kedvezőbb pozícióért, a nagyobb presztízsért.

Ennek a sajátos helyi társadalomalakulásnak fontos dimenzióját jelentette a határ-mentiség, különösen a Nagy Háború után kialakult helyzet, a regőczei egyházközségtől történő kényszerű elszakadás, az új helyzethez való alkalmazkodás. Hogyan hatott a trianoni békediktátum a térségi viszonyokra, a nemzetiségek közötti kapcsolatokra? – kísérli meg bemutatni ez a tanulmány.

## Előzmények

Györgypuszta, majd önállósulása után 1947-től Bácsszentgyörgy egy Bács Kiskun megyei kisközség, a magyar-szerb határ mellett, a Baja-Zombori út és a határ metszéspontján. Előbb, a hunyadiak korában virágzó templomos falu volt az előd település, Szent György<sup>1</sup>, amely a török megszállás alatt elnéptelenedett, pusztává vált, elszlávosodott, neve Gyurityra változott.

---

<sup>1</sup> Zichy Okmánytár, Szent-György adatai IV. 462., V. 19., 25., 146., 486., VI. 78., 406., 420., 421., 42., 628., VIII. 33., 42., 72., 74., 159., 174., 197 és IX. 374. A Bodrog megyei Szent-György települések térbeli azonosítását Dombay Ernő végezte el, Bodrog megyei „Szent-György” helységek az 1520–22. évi tizedjegyzékek tükrében c. dolgozatában. (In: A bajai Türr István Múzeum kiadványai 12., Baja, 1965.)

A település csak a XIX. század végén indult gyors növekedésnek, s vált ötszáz főssé. Közigazgatásilag 1772-től 1939-ig a tőle 18 km-re lévő Nagybaracska-hoz tartozott. Önállósodási törekvésük eredményeként lett egy út menti csárdából saját iskolájuk (1892), évtizedes küzdelem után saját temetőjük (1905), majd hamarosan templomuk (1911) is. Egyházilag sikerült Nagybaracska-ról 1908-ban leválni, s az akkor még magyar, közeli Regöcze községhez csatlakozni, annak filiájaként.<sup>2</sup> De ez sem jelentett tartós megoldást, újra és újra felmerült a kérdés, ki lássa el Györgypuszta pasztorálását? Elkészült a „hőn áhított” templom, de a településnek még évekig nem volt saját papja, s lényegében sokáig több környező község látta el Györgypuszta lelki gondozását. Már 1912-ben fölmerült, hogyan tovább?

## Érvek Garához csatolás mellett és ellene

Egyházilag Györgypuszta Nagybaracska-ról átkerült Regöcze-hez,<sup>3</sup> de egyre terheesebbnek látszott ez a „hálátlan” feladat. Felmerült, hogy a garai lelkészség elvállalná Györgypusztát, ha megbíznák ezzel. Gondot jelentett a regöczei lelkészségnek, hogy nem volt bunyevácul beszélő papjuk. Mivel a községben nem volt jelentékeny bunyevác nemzetiség, bunyevác iskola sem, ezért nem is törekedtek arra, hogy ezen a nyelven is tudó lelkészüket legyen. A közeli községek közül Hercegszántó és Gara viszont jelentékeny bunyevác lélekszámuk miatt rendelkeztek bunyevácul is beszélő pappal. Mivel Gara könnyebben megközelíthető volt, s távlatilag kilátásba helyezték egy műút megépítését, amely Baját Gara, Györgypuszta és Rasztina érintésével Zomborral kötötte volna össze, így elsőként Gara jöhetett számításba. Ekkor már nem élt a templomépítő regöczei esperes plébános, Maison Mihály, helyére egy hasonló nevű pap, Maison Jeremiás került. Ő a következőket írta 1912 tavaszán az Érseki Hatóságnak. „Györgypuszta hovatartozására nézve Bászler esperes<sup>4</sup> egy ízben azt a tervet vetette fel, hogy szívesen venné, ha az Garához csatoltatnák. Nekem ez ellen semmi kifogásom nem lévén ezt a Főtisztelendő Érseki Hatósághoz felterjesztetem és tudomásom szerint Bászler is írt ebben az ügyben. Hogy a györgy-

---

<sup>2</sup> filia – főlegyház (lat. 'leány' 1 – plébániához tartozó lelkipásztori hely, leányegyház, fiókegyház. Általában a plébános látja el az anyakönyvezést. Magyar Katolikus Lexikon

<sup>3</sup> Kalocsai Érseki Levéltár (KÉL): Kleiner Lajos érseki helynök 4216. sz. levele, az átcsatolás rendeletszáma 87112/IV. 908.

<sup>4</sup> Bászler István garai plébános és kerületi esperes, akihez felügyeletileg Györgypuszta is tartozott.

pusztaiak közt minden vetélkedésnek és korteskedésnek meg terveknek – és főként olyan helyekről jövő piszkálódásoknak és bízgatásoknak, honnan az ember nem várná – véget vessék, nehogy a nemzetiségek közötti veszekedések még jobban elmélyüljenek, kérek értesítést arra nézve, hogy remélhető-e ebben a kérdésben valami döntés. [...] Ha azonban a Főtisztelendő Érseki Hatóság ezt a kérdést a györgypusztai lelkészség felállításáig véglegesen megoldani nem akarja, legyen szíves az esperest vagy engemet megbízni, hogy ideiglenesen intézkedjünk.”<sup>5</sup> Még ebben az évben, augusztus 26-án az érseknek írt levelében részletezte Maison Jeromos a felmerülő problémákat, javaslataival együtt. „A nehézséget csak az okozza, hogy a bunyevácokat mi nem bírjuk anyanyelvükön pasztorálni. Bászler István esperes úr azt az ajánlatot tette nekem, hogy ők Garáról szívesen ellátják Györgypusztát, ott mindig van bunyevác káplán, akkor természetesen szükség volna arra is, hogy Györgypusztát végleg Garához csatoltassék. Nehézséget csak az okozna, hogy Györgypusztai polgári anyakönyvileg Regőczéhez tartozik, s így kétfelé kellene menniök [a híveknek, A.-J.] a bejegyzések végett. A kereszteleket azonban elvégezhetik minden nehézség nélkül még azután is Regőczen, az esketésekre lehetne nekünk felhatalmazást adni, s így csak a temetések miatt kellene nekik két helyre menni. Ha tehát Excellentiád is helyesli Bászler esperes ajánlatát, én annál inkább hajlandó vagyok Györgypusztáról lemondani, mert télen az utak Gara felől mégis jobbak, mint Regőcze felől. Az a tervbe vett Regőcze – Györgypusztai – Rasztinai műút még nagyon sokáig fog elhúzódni.”<sup>6</sup>

A levél vétele után az új érsek levelet írt Bászler Istvánnak, véleményét kérve arról, hogy „a györgypusztaiak véglegesen melyik plébániához csatoltassanak? [...] Ha Györgypusztai továbbra is Regőcze filiáját képezné, a bunyevácok isteni tiszteletét a garai plébánia végezhetné-e? Jelenleg mikor van isteni tisztelet Györgypusztán: az isteni tisztelet nyelvvrendje az eddigi gyakorlat szerint hogyan fejlődött? Havonként hányszor, milyen isteni tisztelet tartatik a templomban? [...] Hány kilométerre van Györgypusztai a két községtől?”<sup>7</sup> Az érsek szerint a Garához való csatolás esetén a polgári anyakönyvezést Garára kellene tenni, hasonlóan, mint az 1908-ban történt, amikor Nagybaracsikáról helyezték át Regőczére.

<sup>5</sup> KÉL: Maison Jeromosregőczei plébános 58. sz. levele az Érseki Hatóságnak, 1912. márc. 21.

<sup>6</sup> KÉL: Maison Jeromos 1912. aug. 16-án szám nélkül írott levele, Regőcze.

<sup>7</sup> KÉL: János érsek 4300. sz. levele Bászler István garai esperes plébánosnak, Kalocsa, 1912. X. 19. Az új érsek dr. Csernoch János, aki elődje, dr. Városov Gyula halála után (1911) lett kalocsai érsek. Két év múlva hercegprímássá nevezték ki és elkerült Kalocsáról.

„Közigazgatásilag Györgypusztai továbbra is Nagybaracska-hoz tartoznék, mert ha Györgypusztai teljesen Gará-hoz csatoltatnék, ez az intézkedés – mint ezt a vármegyei alispán 8178/1908. sz. a. jelezte – Nagybaracska község fennállását veszélyeztetné.”<sup>8</sup> Mindazonáltal a három nemzetiségre tekintettel az érsek szerint a filia áthelyezése támogatandónak tűnik. A további eljárást a garai esperes plébános véleményétől teszi függővé. Közben, még mielőtt válaszolna Bászler István, egy újabb értesítést kapott a legfrissebb fejleményekről, ugyanis a magyar nemzetiség képviselőiben felkeresték Györgypusztáról (Németh István és Barna János) az érseket hivatalában, ahol a következőket adták elő:

„1) Ragaszkodnak ahhoz, hogy az istenisztelet fele legyen oly módon, hogy félrész a magyaroknak, s a másik fél a németeknek s a bunyevácoknak jusson. Kívánságukat a három nemzetiség számarányával és azzal igyekeznek megindokolni, hogy ők az őslakók Györgypusztán, a németek s a bunyevácok pedig bevándorlottak. Másrészt pedig figyelembe kérik vétetni, hogy úgy a németek, mint a bunyevácok egészen jól tudnak magyarul.

2) A leghatározottabban tiltakoznak az ellen, hogy Gará-hoz csatoltassanak, inkább visszamennek az anyaközséghez, Nagybaracska-hoz. Szégyenletes dolognak tartják, hogy őket megint ide, majd oda terelik s nem is indokolt a Gará-hoz való csatoltatás, mert 3 kilométerrel távolabb is. Leginkább pedig úgy látom, azért nem akarnak hallani se a györgypusztai magyarok Garáról, mert félnek, hogy túlsúlyba kerülnek a németek s a bunyevácok, mert Garán nincsenek magyarok. Nem tudom, megfelel-e a magyarok ezen érvelése a valóságnak? Ha igen, bajos lenne őket akarattuk ellenére Gará-hoz csatolni. Szükségesnek tartottam ezt Ntisztelendőségeddel közölni, mielőtt véleményt ad.”<sup>9</sup>

Bászler István válaszában, amely pontos diagnózisnak tűnik, az érintettekkel történt beszélgetés alapján a következőket írta. „Jelenleg van a pusztán 545 lélek, ezekből 266 magyar, 147 német és 132 bunyevác. A jelenleg ott lakók a határból birtokolnak 125 negyedtelek földet, ebből a magyaroké 31 negyedtelek, a bunyóké 16, a többi pedig a németeké.<sup>10</sup> Ezen kívül a györgypusztai határban van a regőczieieknek 31, a garaiaknak pedig 129 negyedtelek birtokuk, kik még ott laknak. Ha tehát a pusztai önállósítatik s annak következtében bevándorlások előfordulnak, előre-

---

<sup>8</sup> Ugyanott, mint előbb.

<sup>9</sup> KÉL: János érsek 6194. sz. levele Bászler István garai esperes plébánosnak, Kalocsa, 1912. dec. 19

<sup>10</sup> Negyedtelek (*quarta*) körülbelül 6 holdas birtok. Azok a családok, akik ennyivel rendelkeztek, „annak már minden *fordulóban* volt egy darab földje és beletartozott a falu teljes jogú társadalmába” (Ikvai N. 1967: 36).

láthatólag csak garai és regőczei németek és részben garai bunyók fognak ott letelepedni. E tekintetben nem ok nélkül minden áron ellene vannak az önállósításnak. Ami az isteni tisztelet nyelvét illeti, míg Baracskához tartoztak évenként csak Úrnapon volt isteni tiszteletük. Az imaházban magyar mise volt és minden nemzet készítette a körmenethez egy-egy oltárt, hol az ő nyelvén tartatott meg az ájtatosság. 1908 óta pedig b.e.<sup>11</sup> Maison esperes tartott június 1-én búcsút három misével és három prédikációval, tehát minden nemzetnek külön misés prédikáció jutott. Ezen kívül semmi más nem volt s így ne panaszkodjanak most az ide-oda hurcolások miatt, hanem örüljenek, hogy templomuk van és végre rendes isteni tiszteletben részesülnek. Jelenleg a regőczei plébánia látja el őket vasár- és ünnepnapokon vegyesen. A nyelvre nézve mostani követeléseik a következők; a magyarok mint őslakók követelték az egészet, majd azután engedtek és a felébe belenyugodtak olyképp, hogy 3 ünnep magyar, 3 német és három bunyevác. Szent István király és Nagyasszony napja pedig mindenkor magyar. [...] Ez szerint a parancsolt ünnepek évről évre változtatva 3 év alatt minden egyes nemzet megkapná valamennyi ünnepet a kettő kivételével, mely mindig magyar. A vasárnapokból (a magyarok) pedig felét akarják. A németek és bunyók a parancsolt ünnepek eme beosztásáról és a két magyar ünneppel szintén meg vannak elégedve, de a vasárnapokat felváltva követelik magyar, német és bunyó nyelv szerint, mert mind a hárman egyenlően 827.27 koronával járultak a templom felépítéséhez. Györgypuszta Garától 7.53 km, Regőcztől 5,59 km. távolságra esik. Igaz, hogy Garára jobb útja van és ők maguk is – úgy veszem észre – szívesebben jönnének Garára mint Regőczére, mert többnyire ide való származásúak a magyarokat kivéve, kik Baracskához szítanak. Az esetben, ha Garához csatlakoznának a polgári anyakönyvezés nem válnék okvetlen szükségesé, de az adminisztratívra rám nézve áldozattal járna, mert itthon is nagyon de nagyon kell vigyázni, hogy a két nemzet ki legyen elégítve. Maison ugyan hajlandónak nyilatkozott a temetések, keresztelések és az esketések elvégzésére amennyiben az anyakönyvezés ott maradna csupán azon stó-lajvédelemért, mely ezen ténykedésekért jár, a párbért pedig átengedi, ha lehet rajtuk valamit beszédni. Van ugyan a határban 15 K. hold plébániai föld, amelyből Baracska legalább részben engedhetne, mert semmi dolga nincs velük többé. Györgypusztától – úgy látszik – mindenki szabadulni igyekszik, mert többnyire szegények és már előre is elégedetlenkednek a nyerendő előnyök miatt (eddig semmijök sem volt) a kötelezettségekről

<sup>11</sup> b. e. = becses elődöm



pedig még egy sem tett említést. Én ugyan világosan megmondottam nekik, hogy ha én gondozom őket, kötelességük nemzetiségi különbség nélkül ájtatosan a templomot látogatni, mindennemű vallási kötelességeiket pontosan teljesíteni és az eddig teljesített szolgálmányokat betartani.

Ha ezek után a Főtisztelendő Hatóság Garához csatolja a pusztát, szegények lelkeiért nem kímélek sem időt, sem fáradságot, míg erőm és egészségem megengedi, s hiszem, hogy más is meg fogja tenni, akire bíznak. Ami pedig az isteni tiszteletnek nyelvét illeti, bizalommal várom a Főtisztelendő Hatóság döntését, csak bátor vagyok megjegyezni, hogy ha az ő kívánságai és követeléseik tekintetbe vétetnek, akkor egyik esetben egy, a másik esetben két nemzet fog elégedetlenkedni s bízom abban, mint Maison mondja, »amit Kalocsa határoz, abban meg fognak nyugodni.«<sup>12</sup>

Úgy vélem, hogy a garai plébánia egyértelműen elkötelezett volt abban, hogy felső felhatalmazással átvénne Györgypusztá lelki gondozását. Ugyanakkor erősen tiltakoztak a magyarok, ők semmiképpen nem akartak Garához tartozni, csatlakozni. A regőczei plébános véleménye ambivalens, elengedné Györgypusztát, meg nem is. Közben Maison Jeromos plébános Nagybaracskához való viszonya a párbér<sup>13</sup> rendezése kapcsán nagyon megromlott, a képviselő testülettel, a közigazgatási vezetéssel már-már tárgyalni sem volt hajlandó.<sup>14</sup>

A kalocsai Érseki Hatóság egyelőre nem sürgette a változtatást, az érseket hamarosan kinevezték hercegprímássá, elkerült Kalocsáról.<sup>15</sup>

Amikor 1912-ben felmerült egy györgypusztai hitközség szervezésének gondolata, ehhez a plébános kért egy minta szabályzatot feletteseitől, de hosszú ideig ez ügyben nem történt előrelépés. Egy 1917. szeptemberében, az Érseki Hatóságnak írt levélben olvashatjuk, „Györgypusztán szervezett hitközség nem lévén” a kántori teendőket ügyét nem lehetett „hitközségi képviselőt elé vinni.”<sup>16</sup> Maison Jeromos levele fontos infor-

---

<sup>12</sup> KÉL: Garai Plébánia Hivatal: Bászler István 202. sz. levele a kalocsai Érseki Hatóságnak, 1912. december 24.

<sup>13</sup> „párbér (lat. *lecticale*, ‘ágybér’): a plébános házaspároktól (néhol özvegyektől is) terményben vagy készpénzben évenként kapott járandósága. Az egyházi adó egyik fajtája a 13. sz.-tól. Mibenlétét és mértékét a pléb. alapítólevele, a *visitationonica* v. a jogszokás állapította meg. [...] A hatályos jogban már nem szerepel.” <http://lexikon.katolikus.hu/P/p%C3%A1rb%C3%A9r.html>

<sup>14</sup> A békülékeny, kompromisszumra törekvő plébánost nagyon megsértették levelükben, amit Maison Jeromos megfellebbezett a fősolgabirónál. A baracskaiak úgy gondolták, hogy mivel Györgypusztá egyháziilag Regőczehez tartozik, tárgyaljon a pap a regőczei politikai vezetőkkel. De mivel Györgypusztá közigazgatásilag Nagybaracska része, kötelességük a területükön működő egyház/ak/ ügyeivel foglalkozni – érvelt a plébános a. a Bács-Bodrog Vármegyei Törvényhatósági Bizottságnak 4318. sz. alatti fellebbezésben. Regőcze, 1914. VII. 25.

<sup>15</sup> 1914-ben új érseke lett a főegyházmegyének, Várady Lipót Árpád, aki 1923-ig töltötte be ezt a tisztséget.

<sup>16</sup> KÉL: Maison Jeromos 194. sz. levele az Érseki Hatósághoz, Regőcze 1917. szeptember 16.

mációt tartalmaz a kialakult helyzetről, valamint a fellobbant nemzetiségi villongásokról.

Az istentiszteletok nyelvrendjéről a nemzetiségek között folyamatosan eltértek a vélemények. A magyar anyanyelvűek ekkor azt az álláspontot képviselték, hogy a misék nyelve fele részben magyar legyen, a másik felén osztozzon a német és a bunyevác nemzetiség. Egyre inkább arra hivatkoztak, hogy ők a legrégebbi györgypusztaiak, és számarányuknak is ez a megosztás felelne meg. Továbbá azt is hozzátették érvként, hogy a fiatal bunyevácok és németek már jobban tudnak magyarul, mint saját anyanyelvükön. A bunyevácok és a németek változatlan hivatkozási alapja, hogy egyenlő mértékben vették ki részüket a templomépítésből és a harmónium megvásárlásából, ezért nekik is egyenlő mértékben jár az anyanyelvükön tartott istentisztelet. Maga a szertartás latinul folyt, a tanítás (az ige) és a prédikáció, valamint az éneklés történhetett anyanyelven. Írásban rögzített megállapodás híján az a gyakorlat alakult ki, hogy a pap döntötte el aktuálisan a szentmise nyelvét, s kérte az Érseki Hatóságot, hogy ezt a gyakorlatot hagyják így. Ugyanakkor a plébános, Maison Jeromos számarányuk miatt jogosnak vélte a magyarok követelését, viszont ezt a hívek előtt felvállalni nem merte vagy nem akarta.

## **Mi legyen a Nagy Háború után?**

Az első világháború vége, továbbá az elhúzódó szerb megszállás új feladatok ellátására kényszerítette a garai plébánia hivatalát. A regőczei anyaközség és a filia, Györgypuszta elszakadtak egymástól, megszűnt közöttük a szokásos kommunikáció. Györgypuszta felszabadult, de Regőcze szerb fennhatóság alá került. A garai plébános írta ekkor, 1921. november 30-án az érseki hatóságnak: „a györgypusztai hívek a felszabadulás óta hozzám folyamodtak, mert plébánosukkal nem érintkezhetnek, s meg is tettem nekik mindent, a mit csak tehettem. A keresztelőket behozták, s azokat itt anyakönyveztem is, a halottakat Györgypusztán temettem, s miután minduntalan elmúlt egy terminus melyre a szerbek kivonulása ki volt tűzve, nem anyakönyveztem azért, hogy átteszem őket a regőczei plébánia hivatalnak bejegyzés végett s miután azonban mindeddig nem vonulnak lefelé, kénytelen voltam ezeket is itt bejegyezni. Polgári anyakönyvük is Garán van. Most lesznek esetleg házasságkötések is, s itt nem tudom,

hogy leszünk. Én propenis parochusuk<sup>17</sup> nem vagyok, tehát a jegyesek felvételére, kihirdetésére, esketésére kérek felhatalmazást, egyáltalán felhatalmazást mindarra, a mi az ő plebánosukat megilleti, legalább addig, míg Regőcze fel nem szabadul.”<sup>18</sup>

A Kalocsai Érseki Hivatal a következőket válaszolta: „tekintettel azon körülményekre, hogy a györgypusztai hívek anyaegyházukkal, Regőczével nem közlekedhetnek, [...] kérelmére Ntisztelendőségednek további intézkedésig megadom a teljes jurisdictiót. Ezen jurisdictio vonatkozzék a házassági ügyekre is.”<sup>19</sup> Mivel Regőczét a trianoni békediktátum alapján elcsatolták Magyarországtól, az új helyzetre új megoldást kellett keresni.

Baja és környéke a trianoni békediktátum ellenére még hónapokig szerb megszállás alatt volt, csak 1921. augusztus 22-én vonultak vissza csapataik a hivatalos trianoni határig. Hiába reménykedtek korábban Magyarországon és a visszacsatolt részeken egy kedvezőbb végkifejletben, többek között Regőcze felszabadulásában, Regőcze és Rasztina átkerültek a szerb – horvát – szlovén oldalra.<sup>20</sup> A Trianoni Békeszerződés ratifikálása után a végrehajtást ellenőrző erők közbejárására a szerb csapatok visszahúzódtak a trianoni határig, s Regőcze és Rasztina 20 évre átkerültek a határon túlra.<sup>21</sup>

A kalocsai érsekség az új helyzetben Györgypusztát egyházilag önállóítani akarta, de megfelelő feltételek híján átmenetileg Hercegszántóhoz csatolta. Pedig, mint láttuk korábban, Gara spontán módon már-már átvette Györgypuszta lelki gondozását, amelyhez átmeneti időre – amíg Regőcze felszabadul a szerb megszállás alól – érseki felhatalmazást is kapott.

## Györgypuszta – Rasztina közös lelkészi állomás?

Korábban felmerült a Györgypuszta - Rasztina közös plébánia terve is, sőt 1920-ban már-már elérhető közelségbe került, ugyanis éppen Bászler

---

<sup>17</sup> pro penis= hivatalosan megbízott papjuk

<sup>18</sup> KÉL: Garai Plébánia Hivatal, 93.sz.a. :Bászler István esperes plébános levele az Érseki Hivatalhoz, Gara, 1921. november 30.

<sup>19</sup> KÉL 4409. sz. a. engedély megadása Bászler Istvánnak, Kalocsa, 1921. XII. 3.

<sup>20</sup> Faludi Gábor – Gergely Ferenc: Adalékok Baja első világháború utáni történetéhez. In: Baja története a kezdetektől 1944-ig, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1989, 287-306., Szerk.: Kőhegyi Mihály

<sup>21</sup> 1941-től 1944-ig az érintett elcsatolt részek újra Magyarországhoz tartoztak. Ebben az időszakban a Rasztinára (Hadikfalva) telepített bukovinai székelyek lelki gondozását, mint filiát a györgypusztai plébánia látta el.

István javaslatára levelezés indult meg annak érdekében, hogy a leendő közös lelkésznek lakást szerezzenek Rasztinán, és néhány hold föld juttatását a rasztinai uradalomtól.<sup>22</sup> Rédl báró, a rasztinai uradalom tulajdonosa ekkor már halott volt, de az özvegy, Melanie bárónő hajlandónak látszott az együttműködésre.<sup>23</sup> Várady Lipót érsek megígérte, „ha a lakást megkapjuk és a lelkész megélhetése biztosítva lesz, rövidesen kapnak lelkészt a györgypusztai hívek.”<sup>24</sup> De ez a lehetőség is elúszott az új határ véglegesítésével, az új hatalom, a Szerb – Horvát – Szlovén Királyság a rasztinai Rédl - birtokot kisajátította és odaadta a dobrovoljácoknak.<sup>25</sup> Ezzel az egykori mintagazdaságnak is vége szakadt, s a betelepítettek berendezkedtek, földet és házat kaptak önkéntes katonai szolgálataik jutalmául. A telepítésnél fontos szempont volt, hogy az új határnál megbízható szerb és ne magyar népesség legyen.<sup>26</sup>

## A györgypusztai önálló lelkészség megalapítása

Az önálló lelkészség megalapítása, noha várható célként szerepelt, mégis meglehetősen rejtélyes módon történt. Ez még Várady Lipót érsek halála előtti döntésének az eredménye. Az előzményekhez tartozik, hogy a korábbi hercegszántói plébános, Czár András 1911-ben elhunyt, s a megüresedett plébánia adminisztrátorává Jaszenovich Gergelyt nevezték ki.<sup>27</sup> Ő plébánosként a Nagy Háború alatt is ott szolgált. A szerb uralom időszakában konfliktusba került az új hatalommal, feljelentették amiatt, hogy a karácsonyi éjféli misét nem bunyevác nyelven tartotta, és azért is, hogy nem lelkesedett az új hatalomért. Bászler esperes Jaszenovich érde-

<sup>22</sup> A Rédl család. (Rottenhauseni és rasztinai báró) Alapítója Redl Ferencz-József, ki a magyar kir. udvari kamaránál tanácsos és a bácsi és tiszai koronai jószágok igazgatója volt, és 1759. május 17-én Bécsben kelt címeres nemes levélben „Rottenhauseni” előnévvel ausztriai örökös tartományokbeli nemességet nyert, 1765. évi ápril. 15-én pedig M. Terézia királyasszony által magyar nemességre emeltetett fiaival együtt. Fia Ferencz udvari tanácsos és az erdélyi udv. kancellária előadója volt és 1780. dec. 9-én Bécsben kelt adományánál fogva kapta a Bács vármegyében fekvő „Raszтина” helységet, arról viselendő előnévvel együtt. Meghalt 1801. sept. 7-én. Neje báró Geramb Julia volt, ki 1812-ben a Ludoviczára 1200 fíot ajánlott föl. Ettől két fia maradt: Imre és Gyula, kik 1808. mart 11-én magyar báróságra emeltettek. NAGY Iván (szerk.): *Magyarország családai czímerekkel és nemzékrendi táblákkal*. Pest, Friebeisz István, 1857.

<sup>23</sup> KÉL: Kleiner Lajos 2562. sz. levele Jaszenovich Gergely plébánosnak (1920. augusztus 20.), továbbá az érsek 104/ 1921. sz. levele Bászler István esperes plébánosnak.

<sup>24</sup> KÉL: Az érsek 104/ 1921. sz. levele, Kalocsa, 1921. január hó 10.

<sup>25</sup> A dobrovoljácok olyan katonák, akik a szerbek mellett önkéntesként harcoltak az első világháborúban.

<sup>26</sup> A sors fura fintora, hogy később, 1941 és 1944 között megvalósult Raszтина és Györgypusztza közös hitközsége, Raszтина, új nevén Bácsbadikfalva Györgypusztza filiája lett.

<sup>27</sup> KÉL: Az érseki hivatal 2374. sz. levele, 1911. 04. 19.

kében letartóztatási körülményeit leírta a plébánossal, de később mintha mégis bizalmatlansági tényezővé vált volna akkori működése. 1921-ben az érsek Jaszenovich plébánost Monostorszegre helyezte, tudjuk meg Loógi Pál „titkos” kinevezését hírül adó leveléből. Idézem: „a monostorszegi lelkészé kinevezett Jaszenovics Gergely áthelyezésével megüresedett hercegszántói plébánia ideiglenes lelkészévé (nevezem ki) azon reményben, hogy Tséged példás életmóddal és buzgósággal fog a hívek üdvén munkálkodni. [...] Teljes erővel párosult tapintattal törekedjék az egyháztól elszakadt lelkeket visszatéríttetni a helyes útra [...] Állomását haladéktalanul foglalja el, tartsa azonban egyenlőre titokban utazásának célját, s a monostorszegi kinevezést is.” [...]”<sup>28</sup> Ugyanekkor az érsek a hercegszántói „Érdemes Községi Elöljáróság”-nak a következőket írta. „Értesítem, hogy Jaszenovics Gergely plébános áthelyezésével megüresedett hercegszántói plébánia ideiglenes vezetésével Loógi Pál szenttamási káplán urat bíztam meg. Ajánlom őt az Érdemes Községi Elöljáróság szíves figyelmébe.”<sup>29</sup> Loógi Pált rövid hercegszántói működés után elhelyezték, helyébe dr. Wildinger Jakab lépett. Megfelelő dokumentumok hiányában nem tudtam megállapítani, hogy miért kellett távoznia Hercegszántóról Loógi Pálnak, s azt sem, hogy Jaszenovics Gergely miért került végül, mint monostorszegi lelkész Györgypusztára. Feltehetően ebben szerepet játszott az is, hogy Monostorszeg szerb területté vált.

## A györgypusztai lelkészség létesítése

A györgypusztai lelkészséget 1922. július 26-án alapították meg. Az 1922. évi XIII. sz. 2962. sz. alatt megjelent érseki körlevél – a györgypusztai lelkészséget létesítő latin- magyar nyelvű irat – a következőket tartalmazza.

„A halálhoz közel álló boldog emlékű Városcy Gyula érsek Úrnak utolsó műve volt a györgypusztai templom felépítése, amit ifjúsága óta jól ismert. A hívek legutóbb a regőczei plébániától, hová tartoztak, az állam új határai által elszakítatva gyűjtés útján a plébános ellátását magukra vállalták. Hozzájárult még Nt. Holtzinger József pápai kamarás, nagybaracsikai plébánosnak testvéri szeretete, aki a saját jövedelméből lemondott 7 kath. hold és 400 négyszögöl földről az új lelkészség javára.

---

<sup>28</sup> KÉL. az érsek 3578. sz. levele Loógi Pálnak, Kalocsa, 1921. X. 7.

<sup>29</sup> Loógi Pál elfoglalta állomáshelyét, de 1922. április 20-án Lacko Imre hercegszántói hívő levelet írt az érseknek, amelyben 300 hívő nevében kéri, hogy Wildinger Jakab helyett kérék vissza Loógi Pált. Wildinger Jakabot 1923. április 12-ével hercegszántói plébánossá nevezték ki.

Ezen szegényes jövedelmet a plébánia szerzésében a kedvezőtlen viszonyok által akadályozott monostorszegi plébános elfogadta. Ezért ugyanazon Nt. Jaszenovics Gergely urat ezen új lelkészség vezetésével megbízzuk, kérésén a györgypusztai egyház pártfogóját, Rózsafüzér Királynéját, hogy e kicsiny kezdetet megáldani kegyeskedjék.” Kalocsa, 1922. júl.26.,Lipót sk. érsek

Az ismertetett okmány szerint az alapítást az indokolja, hogy az új állami határok elszakították Györgypusztát anyaegyházától, Regőcétől. A település rendelkezik egy templommal, amelyet Városov Gyula néhai érsek építtetett. A hívek vállalják, hogy adományukkal biztosítják a pap megélhetését. Ehhez hozzájárult Holczinger József nagybaracscai lelkész, aki a Györgypusztán lévő egyházi birtok egy részének jövedelméről lemondott a lelkészség javára. Az érsek az új plébánia vezetésével Jaszenovich Gergelyt bízta meg. Nem derül ki az alapító okiratból egyértelműen, hogy mit jelent „a plébánia szerzésében a kedvezőtlen viszonyok által akadályozott monostorszegi plébános” megfogalmazás. Úgy tűnik számomra, hogy az előkészítő munkálatokban valamilyen ok miatt nem vehetett részt kellő mértékben. Ez lehetett a távolság is, vagy egyéb más tényező. Az előkészületben viszont részt vett Wildinger Jakab, akinek egy levélben közreműködését megköszönte később az Érseki Hatóság. Dr. Wildinger Jakab szentszéki bírót 1922. március 17-én nevezték ki a hercegszántói plébániára adminisztrátornak, majd 1923. április 12-én plébánossá, augusztus 1-jén parochussá. A lelkészség megalapítását követte volna Györgypusztán a hitközség létrehozása, amit egy botrányos helyzetre tekintettel nem tartott alkalmas időpontnak Jaszenovich Gergely. Ekkor már a hercegszántói plébánián találjuk dr. Wildinger Jakab főszentszéki bírót plébánosként, akivel a volt hercegszántói előd viszonya számomra nem igazán tűnt testvérinek. Vitában álltak, ugyanis az utód tulajdon „rongálmányok” címén az előd Jaszenovich Gergelytől méltánytalannak tartott összeget kért kompenzáció gyanánt. Ekkora összeget Jaszenovich nem volt hajlandó kifizetni Wildingernek, aki „pesti pipec házat akar”, kevésnek találva a megajánlott százezer koronát.<sup>30</sup> A két fél között Bászler István kerületi esperes próbált közvetíteni.

<sup>30</sup> KÉL: Jaszenovich Gergely 9/1922. sz. levele az Érseki Hatóságnak, Györgypusztá, 1922. november 10.

## Botrányok Györgypusztán

Témánk szempontjából tanulságos az a levél, amelyet Jaszenovich Gergely írt Györgypusztáról az érseki hatóságnak 1922-ben.<sup>31</sup> Ekkor már néhány hónapja ő volt az új lelkészi hivatal vezetője, plébánosa.<sup>32</sup>

A levél egy „botrányos eset” ismertetésével kezdődik. „Bunyevác mise volt, „*ite missa est*” után a bunyevác asszonyok – mert a tanító a németeknek és bunyevácoknak nem akar orgonálni és énekelni – a szokásos „Áldj meg minket Jézus” éneket bunyevác szöveggel kezdték énekelni. Azonban nem fejezheték be az első verset, mert 3–4 magyar asszony asperges<sup>33</sup> után magyar énekbe kezdett és ily botrányosan versenyezve két nyelven énekeltek. Az utcán azután szidták egymást és mindenkit. Másnap a magyarok panaszára zsandárok jöttek Garáról, és három napig kihallgatást tartottak. Minden bunyevácot és németet, kik a misén voltak, még a 60–65 éveseket is kihallgatták, szüleiket felírták még ezen öregeknek is, hogy törvénybe adják. A regőczei plébános megszüntette ezen szerencsétlen rendelet végrehajtását még 3–4 év előtt és béke volt a községben. Most a tanító július 3-án ismét kieszközölte Erdélyi aláírásával,<sup>34</sup> mely rendelet annyi zavar, veszekedés, bűnnek oka.<sup>35</sup> [...] Ha azokat az öregeket is törvénybe idézik, kik semmit sem tettek, csak azért mert templomba jöttek vasárnap, ki mer majd templomba jönni? Kérem ezen rendeletnek hatályon kívül helyezését, mert az istentiszteletnek – egyesek szerint – akkor van vége, mikor a nép a kántorral énekét befejezi, nem pedig mikor a pap távozik az oltártól. Félni lehet, hogy a templom üres marad. Kérek sürgős intézkedést, mert október 1-én a botrány megismétlődhetik.”<sup>36</sup> Jaszenovich lelkész végkövetkeztetése: „ilyenek után szó sem lehet hitközség alakításáról.” Ehhez járul, hogy „az Esperes Úr állítása szerint még a párbér szerződés sincs aláírva.”

---

<sup>31</sup> KÉL: 3/1922. sz. levél az Érseki Hatóságnak, Györgypuszta 1922. szeptember 19.

<sup>32</sup> Erre a lelkészség alapító leveléből következtetünk. Tudjuk, hogy éltek rokonai Györgypusztán, és azoknál lakott. A következő évben Wildinger Jakab egy levelében, mint néhai lelkészt említette. Jaszenovich monostorszegi plébánossá való kinevezése összefüggésben állhat azzal, hogy a trianoni békeszerződés után – vélhetően állami kérésre állambiztonsági okból – a határmenti településeken magyar érzelmű papokat akartak állítani. A bunyevác származás gyanúsának számított egy frekventált, nagy létszámú bunyevác és szerb nemzetiségűek lakta településen.

<sup>33</sup> asperges = szentelvízzel való meghintés, amely a szentmise végén történik. Ezt követően vonul ki a pap a sekrestyébe.

<sup>34</sup> Járási főszolgabíró Baján, világi vezető.

<sup>35</sup> Az egyházi rendelet szerint ekkor minden mise végén magyarul történik az ének, függetlenül attól, hogy milyen nyelvű mise volt. A bunyevác származású plébános szerint a tanító panaszt tett a világi hatalom képviselőjénél, hogy nem tartják be ezt a rendeletet. Később levélben az egyházi hatóság is helytelenítette a mise utáni bunyevác éneklést.

<sup>36</sup> Uo.

Hamarosan megérkezett a válasz.<sup>37</sup> A levélben az áll, hogy Jaszenovich Gergely állandó lelkész, Györgypusztán lakik, aki „tulajdonságainál fogva is alkalmas arra, hogy a különböző nemzetiségű hívei között a békét biztosítsa. [...] Ntisztelendőséged különösen alkalmas a bunyevácok vezetésére. Hasson tehát arra, hogy többé a felpanaszolt eset ne ismétlődjék.”<sup>38</sup> Az istentisztelet nyelvrendjét, – amelyet a korábbi kántorral kötött szerződésből ismerünk – nem kívánják egyelőre megváltoztatni, noha a magyar anyanyelvűek sürgetik, nagyobb részt kérve. „Az érseki hatóság lehetőleg kerülni óhajtja a változtatásokat és ezért a magyarok javára sem kíván további engedményeket tenni.” A konkrét, felpanaszolt esetről az Érseki Hivatal véleménye, hogy „a bunyevácok helytelenül jártak el, midőn a legutóbbi bunyevác mise után bunyevác éneket énekeltek.”<sup>39</sup> Az ügyiratra Révay kanonok megjegyzést fűzött, ráírta, hogy a szegedi kerületi detektív főfelügyelő, Papp Ferenc érdeklődött az érseki hatóságnál a Jaszenovich ellen hozzájuk érkezett panasz kapcsán. Az imént ismertetett levelet bemutatták a főfelügyelőnek. Valószínűnek tartom, hogy a szerbek bajai sávból egy éve történt kivonulása után politika ügyként kezelték a bunyevácok minden, akár jelentéktelen „lázasát”, emiatt történhetett meg a napokig tartó kihallgatás, amit a bunyevác nemzetiségű pap az érseki hatóságnak felpanaszolt.

A következő évben szintén történt egy botrányos eset, aminek a lényegét röviden ismertetem. A hercegszántói plébános érseki megbízottként Györgypusztára látogatott az iskolába összehívott megbeszélésre. Ekkor már Jaszenovich Gergely nem élt, és a hercegszántói plébánia látta el Györgypusztára pasztorálását. A meghívottak közül mindhárom nemzetiség választott 3–3 képviselőt, s velük szeretett volna tárgyalni érseki megbízottként dr. Wildinger Jakab plébános. Az eseményen jelen volt a helybeli tanító, Neupert Sebestyén is. Wildinger plébános szeretett volna szűk körben, csak a 9 képviselővel folytatni a tervezett megbeszélést, azonban Neupert arra hivatkozva, hogy neki „mint tanítónak joga van a tanteremben maradni”, újabb felszólításra sem hagyta el a termet. Ezt követően heves szóváltás történt, a vita hevében a plébános eltiltotta „az éretlen, izgága alakot” a kántori teendők további végzésétől. Végül a plébános és a megválasztott képviselők elvonultak a községháza egyik termébe. Dr. Wildinger Jakab, mint érseki megbízott „az egyház tekintélyének lejáratása miatt” az Érseki Hivatalnak beszámolt (feljelentést tett)

<sup>37</sup> KÉL 4023. sz. alatt, 1922. szeptember 26.

<sup>38</sup> Uo.

<sup>39</sup> Uo.



a történekről. Levelében személyeskedéstől sem mentes, olykor nehezen igazolható vádakkal illette „a neveletlen, tekintélyt nem tisztelő, pusztai tanítót, aki a híveket egymás ellen izgatja”, feljebbvalóival „szemtelenül viselkedik”. Kérte a plébános az Érseki Hivatalt, hogy erősítsék meg döntését a kántori teendők eltiltásáról és kezdeményezzenek Neupert Sebestyén tanító ellen fegyelmi vizsgálatot. Az Érseki Hivatal méltányolva a kérést a levelet eljuttatta Faragó János királyi tanfelügyelőnek, kezdeményezve a vizsgálatot. A tanfelügyelő igazoló jelentést kért a tanítótól a levélben foglaltakról. A vádak között szerepel, hogy a tanító a szent miséken csak a magyar nemzetiségnek énekel, a bunyevácok és a németek számára kijelölt alkalmakon „egyáltalán nem fungál”. A tanító ezt elismerte, és azzal indokolta, hogy az érintett nemzetiségek „megfenyegették”, ha az isteni tiszteletük végén magyarul énekel, nem kapja meg munkájáért a szokásos járandóságot. A litániákon kántorizál, csupán akkor hiányzik, ha valami hivatalos elfoglaltsága adódik. A felsorolt vádakot a tanító visszautasította, azokat igaztalannak, hazugnak tartva. A tanítás minősítését kikérte magának, azt községi tanító lévén nem a plébános, hanem a hivatalos, állami felettesei kompetenciájának tekintve. Véleménykülönbség alakult ki abban is, hogy miért nincs az iskolában rendszeres hitoktatás. Neupert szerint az elmúlt évben csupán két alkalommal történt hitoktatás az iskolában. A plébános ezt nem cáfolta, ebbe a munkába szeretnék volna bevonni a tanítót is, aki erre csak akkor lett volna hajlandó, ha a plébánia kertet megkapta volna ingyen művelésre. „Hittan nem volt, mert ezt Neupert csak a templom mögötti földért hajlandó elvégezni – ez az ő keresztény nemzeti meggyőződése!” – reflektált erre később a hercegszántói plébános. A magyarok papellenes befolyásolását Neupert tagadta ugyan, de a vád nem tűnt alaptalannak, bizonyítására neveket említett a plébános. A levél alapján következtetni lehet a tanító elfogultságára a magyarok mellett. A plébános levelében a tolerancia híve, úgy vélte, hogy Neupert „működése és általános izgágasága a határ mentén súlyosan kárára van a nemzeti érdekeknek, mert a nem magyar nemzetiségeket durvasásával elidegeníti a hazától”, majd később írja: „nyers és durva fellépésével a németeket s bunyókat a magyar állameszmétől elidegenítette. Most is szeretné mind a kettőt felfalni, ha lehetne.” Neupert véleménye erről merőben más volt. „Az én működésem azért van kárára a nemzeti érdekeknek a határon, mert magyar vagyok? Ebből azt kell következtetnem, hogy magyar ember ne közelítse meg a határt azért, mert az megsérti a nemzetiségeket, és elidegeníti őket a hazától. Ez volt mindig is baj, hogy a magyar túl udvarias és engedékeny volt a nemzetiségekkel szemben, és ennek is köszönhetjük,

hogy megcsonkították szegény hazánkat.”<sup>40</sup> Idővel mindkét fél engedékenyebb lett, Neupert Sebestyén, aki csupán 23 éves fiatalember volt, szóban és írásban is bocsánatot kért a plébánostól, aki megbocsájtotta az illetlen viselkedést. „[...] kétszer is elgyalogolt Hercegszántóra, hogy a kántori interdictumot<sup>41</sup> feloldjam. [...] Megbocsátottam neki és ő már vasárnap énekelt is bunyevácul a mise alatt.” Kérte a plébános az érseki hatóságot, hogy a „megjuhászokodott, javulást ígérő Neupert számára méltóztassék talán még egyszer irgalmat gyakorolni.” Ezt követően az Érseki Hatóság levélben értesítette Faragó János királyi tanfelügyelőt, hogy Neupert Sebestyén györgypusztai katolikus tanító ellen a fegyelmi vizsgálat elrendelésétől eltekintettek, mivel bocsánatot kért a plébánostól.<sup>42</sup>

### **A hitközség” megalakulása” és az ideiglenes Plébánia Hivatal**

Jaszenovich Gergely hirtelen halála után átmeneti időre a györgypusztai lelkészi teendőket a hercegszántói plébánia látta el.<sup>43</sup> A megbízást Várady Lipót Árpád érsek halála miatt Horváth Győző püspök, káptalani helynök adta, aki az átmeneti időszakban több fontos intézkedést tett a györgypusztai lelkészség megerősítése érdekében.<sup>44</sup>

A püspök levelet intézett gróf Klebelsberg Kunó vallás és közoktatási miniszterhez is, amelyben ismertette a györgypusztai helyzetet, a templom-építéstől a lelkészi állomás létesítéséig. Nagy gondja a háromnemzetiségű községnek, hogy nincs plébániaépület, aminek hiánya miatt lelkész oda nem küldhető. [...] „egyetlen határszéli helye ez a kalocsai egyházmegyének, ahol a lelkészi állomás hiányzik. [...] A nemzeti érdek most felettébb megkívánja, hogy ez a vegyes nemzetiségű pusztja, melynek központja alig 300 lépésnyire van a jugoszláv határtól s remélhetőleg nemsokára községgé szerveztetik, hazafias szellemben vezettségük.” Bizalommal kéri a püspök a miniszter támogatását, hogy az érsekuraladalom folyó jövedelmeiből, a györgypusztai plébánia felépítési költségeit utalványozni

<sup>40</sup> KÉL: Hercegszántói Plebánia Hivatal: Dr. Wildinger Jakab 49. sz. levele a kalocsai érseki hatóságnak, 1923. júl. 17. Neupert Sebestyén igazoló jelentése, válasz a vádakra, 807/1923.sz.a. másolat, hitelesítette Faragó János királyi tanfelügyelő, továbbá a Hercegszántói Plebánia Hivatal 56. sz. levele az Érseki Hatóságnak, dr. Wildinger Jakab, 1923. aug. 30.

<sup>41</sup> interdictum= egyházi tiltás, tilalom

<sup>42</sup> KÉL 773 sz alatt, 1923. szeptember 3.

<sup>43</sup> Még 1922. év végén egy elszámoláson szerepel Jaszenovich Gergely aláírása, de egy fél év múlva már néhai megboldogultként említi egyik levelében Wildinger Jakab.

<sup>44</sup> KÉL: Horváth Győző püspök 2038. sz. levele dr. Wildinger Jakab főszentszéki tanácsos, plébános úrnak, Kalocsa, 1923. augusztus 2.

kegyeskedjék. „Tekintettel a folyton növekvő árakra, és figyelembe véve azt, hogy béke idején a szállási plébánia, melléképület és kerítés készítése 25.000 koronába került, amelyből 1/5 rész kézi napszám és fuvar címén a híveket terhelte: mély tisztelettel kérem Excellenciádat, hogy a hiányzó 20.000 koronának, azaz 1000 métermázsza búzának megfelelő értéket e célra rendelkezésre bocsátani szíveskedjék.”<sup>45</sup>

A györgypusztai hitközségi bizottság még ebben az évben megalakult és új isteni tiszteleti nyelvvrendet kért. Az elfogadásról és annak indokairól Willdinger Jakab plébánosnak Kisbaum Lajos általános érseki helynök a következőket írta. „[...] Méltányolom a kérelemben felhozott indokokat, főleg azt, hogy az isteni tiszteletnek ezen módja s betartása a györgypusztai nemzetiségek között az egyetértést s békességet fenntartani és ápolni fogja, ezennel elrendelem, hogy egyenlőre tíz éven át, tehát 1925. jan. 1-től egész 1934. dec. 31-ig bezárólag a 6 vasárnap illetve ünnepnapon tartandó istentisztelet közül teljesen – tehát úgy a szentbeszédet mint az egész misét értve – három legyen a magyaroké, kettő a németeké, egy a bunyevácoké. Kérem Ntisztelendőséged, szíveskedjék ezen rendeletemet a györgypusztai hitközségi bizottságnak a legközelebbi alkalommal tudomására hozni.”<sup>46</sup>

## Az új, állandó lelkész, Szabó Sándor

A leltári jegyzőkönyv szerint a lelkészi hivatalt Szabó Sándor lelkész dr. Wildinger Jakab hercegszántói plébánostól 1925. április 14-én vette át, ahol jelen volt Bászler István kerületi esperes is. Összesen öt pontban rögzítették az átadásra került értékeket.

Az 1. pontban rögzítették, hogy Szabó Sándor átvett Wildinger Jakabtól 80 ezer korona készpénzt és 120 korona perselypénzt a syndikustól. Ez összesen 200.000 (kétszázezer) korona. (Ne feledjük közben a korona értéke erősen csökkent.)

A 2. pontban felsorolták azokat az anyakönyveket, amelyek 1921. augusztus 1-től 1923. május 18-a között keletkeztek.<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> KÉL: dr. Horváth Győző püspök, káptalani helynök 2038. sz. alatti levele gróf Klebelsberg Kunó vallás és közoktatásügyi miniszternek, Kalocsa, 1923. aug. 2.

<sup>46</sup> KÉL, 1711. sz. a., Kalocsa, 1924. július 12.

<sup>47</sup> a) kereszteltek: 1921 VIII. 1-től 1924 augusztus, b) kereszteltek: 1922 VIII. 21- 1923. V. 18., meghaltak: 1922. VIII. 21-1923. V. 18., c) egybekeltek: 1922. X. 24- 1923. V. 1., d) béráltak, amely 1922. V. 17-én volt Györgypusztán, ami „másolás után felterjesztetik”.

A 3. pontban szerepel, hogy a „mellékelt leltárban szereplő templomi tárgyak átadattak.”

4. pontban az alapítványi keresztekről állapottak meg: „a leltárban feltüntetett 3 kereszt (két kő és egy fa), amelyek közül a kőkeresztek jó állapotban vannak, viszont a fakereszt (ez a Korsós féle, alapítvánnyal rendelkező kereszt), rossz állapotban van.” Utasították a lelkészt, hogy az alapítványok után Regőczen kutasson.” Ezt a lelkész később meg is tette.<sup>48</sup>

Az 5. pontban rögzítették, hogy a lelkész átvette a bérelt házat, 2 szobát, egy konyhát s 1 kamrát. „Mindkét szoba padlózva van az államsegély terhére.” Ennek b. pontja rögzítette, hogy a lelkész átvette a 15 kishold földet, amelynek bérleti szerződése október 1-jén lejár, szintúgy a plébánia-lak építésére szánt kb. 600 négyszögöl területet is. „A bérleti s párjövedelem átadó és átvevő között pro rate temporis alapszik.”<sup>49</sup> Az 5. pont alatt szerepel a plébános lakásbérleti viszonya, amelyről több irat is fennmaradt.

## A bérelt lelkész- lak és az ideiglenes Plébánia Hivatal

Mivel a tervezett plébánia lak építése még el sem kezdődött, szükségessé vált a lelkész lakhatásának megoldása, mégpedig oly módon, hogy a ház egyúttal plébánia hivatal is legyen. A célra egy kis átalakítással alkalmasnak tűnt Szücs Imre üresen álló háza. A földpadozatú szobákat fapadlózattal látták el, a konyhát cementlapokkal rakták le, egy feleslegesnek minősített kemencét felszámoltak. Ehhez az Érseki Hivatal segítségével államsegélyt vettek igénybe. A plébánia hivatalt az egyik szobában alakították ki.

Nagy gondot jelentett a plébános számára az új nyelvrendelet elleni tiltakozás. A rendeletet Szabó Sándor lelkész 1925. okt. 12-én kifüggesztette, azzal, hogy „láthatja mindenki, hogy teljesen eredeti és új meghatározás van, tehát senki sem hivatkozhatik arra, hogy tavaly vagy tavalyelőtt hogy volt.”<sup>50</sup> Az „áhitott béke” a nemzetiségek között mégsem jött létre, főleg a bunyevácok érezték sérelmesnek és igazságtalannak az új istentiszteleti nyelvrendet. Szabó Sándor lelkész levelet írt e tárgyban az Érseki Hatóságnak. Arról panaszkodott, hogy a bunyevácok közül sokan nem járnak templomba, kivételt képeznek a fiatalok. Érdeklődött a

<sup>48</sup> Lásd Albert József: Bácsszentgyörgyi keresztek c. fejezetben. (kézirat)

<sup>49</sup> KÉL: A szerződés (szám nélkül) elfogadását az Érseki Hivatal részéről lásd a 1429/ 1925. szám alatt.

<sup>50</sup> KÉL 1711. sz. alatt.

családoknál, hogy mi ennek az oka. A válaszokból kiderült, hogy ezzel tiltakoznak az új istentiszteleti nyelvrend ellen, s kérik a lelkészt, járjon el az érdekükben a kalocsai Érseki Hatóságnál. Ők maguk is tervezik, hogy felkeresik az érseket, s ha az nem elég, akkor elmennek a hercegprímáshoz, és addig be nem teszik a lábukat a templomba, míg meg nem kapják jogos kívánságukat. A régi érvüket hangoztatják, hogy a templomépítésben egyenlő arányban vettek részt, ugyanannyi napszám- és fuvardíj megváltást fizettek be, mint a másik két nemzetiség. Az összehívott gyűlésre, ahol a lelkész szerette volna tisztázni velük az Érseki Hatóság döntését, 10 férfi és 4 nő jelent meg. Felolvasta nekik az Érseki Hivatal iratát, „amelyben számokkal van kimutatva, hogy miért nem tarthatnak a nemzetiségek igényt a befizetett összegek arányában szétosztott isteni tiszteletre.<sup>51</sup> Ekkor már az Érseki Hivatal a nagybaracscai községi hozzájárulást (3 ezer korona) úgy tekintette, hogy az csupán a magyar nemzetiségűek befizetését növelte, s ezzel mind az anyagi áldozatvállalás, mind a megváltozott létszámviszonyok indokolják az új mise nyelvrend arányait. Nem sokkal korábban a kántorral kötött szerződésben még a misék elosztása a nemzetiségek között egyenlő arányban történt, s ezt a változást, amely már évek óta érlelődött, jogaik csorbításaként élték meg a bunyevácok. A gyűlésen a plébánosnak címezve az is elhangzott az egyik bunyevác szájából „ha én komolyan akarnám, hogy ők jöjjenek templomba, megírnám Kalocsára, hogy mily igaztalanul határozták meg a létszámot”.<sup>52</sup> Azt is bejelentette az érseki hivatalnak Szabó Sándor, hogy bunyevác vasárnapokon teljesen csendes misét tart és nem prédikál. Ennek oka, hogy a bunyevácok a tanítónak nem fizették meg a kántordíjat, így ő nem jön énekelni, s különben sem értenék meg a prédikációt, ugyanis a templomba járó bunyevác fiatalok nem tudnak annyira bunyevácul, hogy a vallási fogalmakat megértenék saját anyanyelvükön. Egyébként pedig otthon is magyarul beszélnek. Kivételt képezne, ha annyi bunyevác venne részt a szentmisén, és ők ott énekelnének. A levélben azt is megírta, hogy megmondta nekik, ha továbbra is távol maradnak a templomból, megtagadja számukra az egyházi temetést, „ha csak a betegágyon meg nem változnak.” Kéri az Érseki Hivatalt, hogy válaszoljanak erre a levélre, ragaszkodjanak a misenyelv- rendeletben legutóbb leírtakra, amely tíz évig, azaz 1934-ig szól. Szabó Sándor elmagyarázta a bunyevácoknak, hogy ha ők engedményeket kapnak, „az a nemzetiség marad el a templomból, ame-

<sup>51</sup> KÉL 2038. sz. levél, Kalocsa 1923. aug. 2., továbbá az ÉH 1845. sz. leirata, Kalocsa 1923 június 24. Vértes János kántori alkalmazásáról.

<sup>52</sup> BPH: Szabó Sándor lelkész 3. sz. levele az érseki hatóságnak. 1925. V. 25.

lyeknek rovására az előnyt a bunyevácok megkapják”. Erre a nem éppen bunyevác barát levélre sokáig nem érkezett válasz, ezért megsürgetve hamarosan egy újabb levelet írt az Irodaigazgató Úrnak.<sup>53</sup> A plébános értesülése szerint a hetekben várható a bunyevácok küldöttsége a kalocsai érsekségre, hogy visszaállítsák az egyharmados istentiszteleti rendet. A plébános kéri, hogy ne engedjenek Kalocsán a zsarolásnak, „mert különben én nem vállalom a felelősséget azért, ha utána az 55% magyarság nem jön a templomba.” Úgy vélte Szabó Sándor, hogy a helyi bunyevácsgát a határon túlról izgatják. Az ellenállás fő okát abban látta, hogy nem akarnak párbért fizetni: „mert óhajtom a párbért olyképpen rendezni, hogy adóként szedjék be és én a községi pénztárból kapjam meg.” Az egész határt adóztatná meg, „így azonban nem bújhatnának ki a bunyevácok sem, és ez fáj nekik.” Végül elnézést kért, hogy levelével az irodaigazgató urat zavarja, de lelkiismerete megnyugtatósára tette, „mert egy újabb rendelettel csak még több lelket veszíthetünk, [...] ahelyett, hogy nyernénk.”<sup>54</sup> A sürgető levélre reflektált az Érseki Hivatal. Megnyugtatták a lelkészt arról, hogy az istentiszteleti nyelvrendet nem fogják megváltoztatni. Viszont a bunyevác vasárnapokon elvárják, hogy a lelkész olvassa fel az evangéliumot bunyevácul, tartson szentbeszédet „ha legalább néhány hallgatója akad”, s a mise végeztével az imádságokat is végezze bunyevác nyelven. „A kántor díjazására vonatkozólag hozasson az iskolaszék útján megfelelő határozatot, s a díjak beszédését kísérelje meg a politikai község útján a papi párbérral együtt eszközölni. Ily módon minden nemzetiség kénytelen lesz a maga részét befizetni s a kántor is zavartalanul fogja az orgonálást s éneklést minden egyes vasárnapon a megfelelő nyelven végezhetni, mivel díjazásáról megfelelő módon gondoskodva lesz. Legyen rajta, hogy rábeszéléssel a bunyevácokat jobb belátásra bírja, főleg a fiatalsgot igyekezzék a templomba járásra rábírní.” Utasították, hogy az egyházi temetés megadása vagy megtagadása tekintetében az érvényes egyházi szabályokhoz tartsa magát.<sup>55</sup> A bunyevácok hamarosan panasszal fordultak a kalocsai érseki hatósághoz, amely levélről Szabó Sándor részletesen kifejtette a véleményét.<sup>56</sup> Az istentiszteleti nyelvrend történeti változásának részletes áttekintésétől eltekintek. Azt viszont érdemes hangsúlyozni, azt az érvet, hogy mennyit fizettek a nemzetiségek a temp-

<sup>53</sup> BPH: Szabó Sándor szám nélküli levele, Györgypusztá, 1925.VII-17.

<sup>54</sup> Uo.

<sup>55</sup> KÉL 2061. sz. alatt.

<sup>56</sup> KÉL: Szabó Sándor 28/1925. sz. levele a Főtisztelendő Érseki Hatóságnak, amely válasz az érseki hatóság 3881. sz. 1925. XI. hó 26-án kelt levelére.

lómépítéskor, már az építető érsek sem fogadta el 1908-ban. Az első években mégis ezt vették alapul konszenzussal a nemzetiségek. A hangsúly később áttevődött a lélekszámra, s mivel a magyar anyanyelvűek voltak túlsúlyban, s ehhez még hozzájárult a trianoni békediktátum utáni trauma is, felerősítette a bunyevácok bűnbak szerepét, s gyanússá váltak a magyarnak maradt területen. Ugyanakkor tény, hogy a bunyevácok valóban a legkisebb nemzetiségi csoport volt a településen, s az 1924-es nyelvrendelet a lélekszám arányokhoz képest igazságosnak tekinthető. Mégis, a felmerülő viták számháborúkká kezdtek válni, listák és ellenlisták készültek a nemzetiségi csoportok lélekszámairól. A bunyevác vádak szerint „rosszul számoltak a papok”, elfogultak, igazságtalanok voltak. Ebben a hosszú levélben is azt kifogásolta Szabó Sándor, hogy a panaszlevélben szereplő létszám nem helyes, a bunyevácok nincsenek 127-en, csak 80-an. 1924. augusztus 24-én, még mielőtt benyújtották az érseki hivatalnak az új nyelvrendelet-kérelmet, felmérték a nemzetiségek lélekszámát. „Voltak köztük, kik hónapokkal a beadás előtt véglegesen elköltöztek innen közülük. Bevették a szerbekkel lemenekülőket és néhány halottat.” A nagy változások után, december 3-án Szabó Sándor „mind a három nemzetiség jelenlétében” készített egy új összeírást, amely szerint Györgypusztán akkor 250 magyar, 144 német és 80 bunyevác szerepelt. A papelődök közül a bunyevácok elismeréssel említették Jaszenovich plébánost, aki Szabó szerint „a magyarok és a német nemzetiségűek szerint teljesen a bunyevácoknak kedvezett. [...] Magyar napokon leintette az énekeseket, hogy bunyevácul énekelhessenek. Bunyevác nyelvű híveim azt vetik a szememre: „Grega bácsi meg merte tenni, hogy többet kapjanak, maga nem.” Azzal a véleménnyel, hogy tíz éven keresztül béke volt a nemzetiségiek között, Szabó plébános nem értett egyet, a békétlenség okát onnét eredeztette, hogy a bunyevácoké volt az első mise akkor, amikor még minden nemzetiségnek külön miséje volt, s ez a sertések kihajtásának idejével esett egybe, s valaki „másoldali sertettsége” miatt kezdte a bunyevácok miséjét sértő módon „kanász misének” hívni, ami elterjedt. Ezért kérték a misék időpontjait folyamatosan változtatni a nemzetiségek között. Neupert tanító bunyevácok iránti ellenszenvét Szabó Sándor onnét eredezteti, hogy a szerb megszállás időszakában a bunyevácok Regőczen „kegyetlenül megverették”. A szerb megszállás alatti időben a kivonuláskor a magyar ének elmaradt, „mert különben 25-öt vágtak volna a kántorra.” Az új nyelvrendeletben ezzel kapcsolatban úgy döntött az érsekség, hogy a magyar ének úrfelmutatás után legyen, „mivel úgy a németek, mint a bunyevácok „hadd bőgjenek a magyarok” jelszóval kivonultak a templomból.”

A saját helyzetéről pedig így vélekedett: „ha az én személyem akadály, bármely nap kész vagyok állomásomat elhagyni, bár bizonyos vagyok abban, hogy míg a ma élők közül lakik valaki Györgypusztán és én a bunyevácok kérésére megyek el, rend nem lesz, mert 3 nyelvű embert nem kap Györgypusztá, és hála Istennek híveim szeretetét oly fokban bírom, hogy szeptember havában alig bírtam lecsendesíteni őket, hogy sorra ne verjék azokat, kik kijelentették „elmegy innen ez a pap és jön olyan, ki a mienk lesz.” Már régen kérte volna áthelyezését, de „látván azt a lelki nyomort, ami itt van. [...] missziós terület Györgypusztá” – nem tette.<sup>57</sup> Ennek a levélnek a tartalmához kapcsolódik a lelkész decemberi levele is, amelyben beszámolt feletteseinek törekvéseiről, munkája eredményeiről, kudarcairól. Végzett munkáját a fiatalság körében sikeresnek vélte, azonban az idősebb bunyevácok nem jártak a templomba. Ennek okát a vallási tudatlanságban látta. A hívek egyharmada nem tudja a Hiszekegyet, alig tudja a tíz parancsolatot egyötödé. „Hány szentség van? Talán tudja 20–25 lélek, az iskolásokat kivéve.” [...] Hogy a helyzet javuljon: „a kisgyermekket a Szívárdába gyűjtöttem össze, hogy a községi iskolánál megengedett két órát még kettővel növeljem hetenként. Minden nagylány 15 évtől fölfelé köteles eljönni az esti hittanórára, különben nem táncolhat. A legények hasonlóan vannak kezelve. Hogy össze tudjam szedni őket kis egyesületet létesítettem számukra. A felnőtteknek minden vasár-és ünnepnap a litánia után tartok katekizmust és a Katholikus Népszövetség keretében a férfiaknak van hetenként egy kis megbeszélése, hol vagy a történelem, az iskola, stb. őket valahogyan más oldalról érdeklő tárgy keretében, vagy azokkal kapcsolatban vesszük elő a vallás igazságait. Ezeket a megbeszéléseket privát házaknál tartom, hol itt, hol ott, beszélgetés formában.”

Pozitívumként említette, hogy sokan szeretnek olvasni, „összesen 51 hetilap jár az egyszerű nép számára.” Az újságok közül „A szív-et, a Katholikus missziót és a Népújságot kapják.” A plébános beszerzett könyveket, de azokat már kiosztotta, s kéri az Érseki Hatóságot, „ha valahol olcsón lehetne könyvet szerezni a nép számára, kegyeskedjék a Hatóság pártfogásába venni.” Reméli, hogy meglesz az eredmény és „sikerül a templomba békét hozni.”<sup>58</sup>

<sup>57</sup> KÉL: Szabó Sándor 28/1925. sz. levele az Érseki Hatóságnak a bunyevácok panaszlevelének kivizsgálása kapcsán. Válasz az ÉH.1925.november 26-án kelt 3881. sz. levelére.

<sup>58</sup> KÉL: Szabó Sándor 30/925. sz. alatti levele az Érseki Hatóságnak, Györgypusztá, 1925 XII. 12.



## Összefoglalás

A szinte lakatlan pusztából néhány évtized alatt született egy új település. A népesség összetétele az általunk vizsgált időszakban vallásilag homogén, néhány kivételtől eltekintve római katolikusok, nemzetiség szerint magyarok, németek és bunyevácok voltak. Vagyoni helyzetüket tekintve meghatározó módon szegények, de a többség tulajdonos, valamilyen nagyságú földterülettel szinte mindenki rendelkezett. A szegények napszámmal, részes műveléssel biztosították vagy egészítették ki jövedelmüket. A faluban nem volt uradalom, sem egyházi, sem világi. Csupán néhány cseléd dolgozott a nagyobb birtokkal rendelkező parasztnál. A betelepülők magukkal hozták nemzetiségi kultúrájukat, vallási beállítódásaikat, korábbi életmód- tapasztalataikat. Identitásuk alapvetően keresztény, és nemzetiség jellegű identitás volt. Éppen ezért nem véletlen, hogy önállósodásuk intézményi kereteinek meghatározó jellemzője a katolikus vallás. Öntevékenyen hozták létre elsőként az imaházat, harcoltak ki saját temetőt, érseki segítséggel építettek templomot, majd plébániát. A nemzetiségek együttélése konfliktusokkal volt terhes, amelyeknek legjellemzőbb megjelenési formája az istentisztelet nyelvrendje körüli vita. A magyar nemzetiségűek támogatást leginkább az állami közigazgatástól reméltek, s kaptak, míg a német és a bunyevác nemzetiségek az egyházi felsőbbbségtől. Gyakran felkeresték a kalocsai érseket személyesen is, s több alkalommal aláírásokkal nyomatékosított petíciókat juttattak el hozzá. Az egyenlő jogok követelése a nemzetiségi identitás védését szolgálta, amit az egyház respektált és támogatott. Az egyensúly fontos tényezője volt helyben a mindenkori plébános, még ha nem is volt saját papjuk. Elfogultságuk olykor érzékelhető volt valamelyik nemzetiség javára vagy kárára.

Ennek a többnemzetiségű együttélésnek lényeges tényezője a település határmentivé válása Trianon után. A békediktátum következtében elszakadt egymástól az anyaközség és a filiája, Regőcze a szerb-horvát-szlovén királysághoz került, Györgypuszta pedig Magyarországon maradt. Ennek következtében különféle problémák, működési diszfunkciók keletkeztek. A korábbi együttműködési lehetőségek beszűkültek, a gyanakvás és bűnbakképzés fölerősödött.

# AZ EMBERI ÉS AZ ERKÖLCSI MÉLTÓSÁG DANTE ALIGHIERI ÉS PICO DELLA MIRANDOLA GONDOLKODÁSÁBAN

BARCSI TAMÁS  
egyetemi docens (PTE ÁJK)

## **1. Bevezetés. A dignitas hominis fogalma Cicerónál. Az istenképúségre alapozott emberi méltóság a keresztény gondolkodásban**

Az alábbi kis írással szeretném köszönteni a hatvanadik születésnapját ünneplő Kuminetz Géza professzort, akit szakmai tevékenysége és emberi tulajdonságai miatt is nagyra tartok. A következőkben *Az emberi méltóság filozófiája* című könyvem alapján azt vizsgálom meg, hogy Dante Alighieri és Pico della Mirandola gondolkodásában miként jelenik meg az emberi méltóság (emberi nemesség) gondolata, illetve szemléletük miként viszonyul Cicero koncepciójához és a keresztény méltóság-felfogáshoz.<sup>1</sup> Kuminetz Géza is tárgyalta az emberi méltóság fogalmát, többek között az *Egy tomista jog- és állambölcselet vázlatja* című nagyszabású művének nemrég megjelent II. kötetében olvashatjuk – a kulturálódás köteleességéről és jogáról szóló fejezetben – a személy méltóságával kapcsolatos gondolatait.<sup>2</sup>

Mielőtt Dante és Pico della Mirandola felfogására rátérnék, néhány alapvető, a későbbiek szempontjából fontos megállapítást tennék a cicerói és a keresztény méltóság-értelmezésről. Marcus Tullius Cicerónak tulajdonítjuk a *dignitas fogalom kiterjesztését* emberi méltóság (minden ember egyenlő méltósága) értelemben. Cicero államelméleti műveiben (*De oratore*, *De re publica*, *De officiis*) egy nagyon fontos kérdésben eltér Platón és Arisztotelész bölcseletétől: valamennyi ember egyenlőségéről, egyenlő méltóságáról ír. Az ember rangja természetében gyökerezik: minden ember születésétől fogva rendelkezik azzal az isteni bölcsességgel, amely megváltoztathatatlan és örök törvényként a kozmoszt irányítja, minden embernek természetéből adódó képessége, hogy felismerje a helyest, és

---

<sup>1</sup> Bővebben lásd: BARCSI Tamás: *Az emberi méltóság filozófiája*. Budapest, Typotex, 2013.

<sup>2</sup> KUMINETZ Géza: *Egy tomista jog- és állambölcselet vázlatja II.* Budapest, Szent István Társulat, 2018. 234-237.

annak megfelelően cselekedjen.<sup>3</sup> Cicero több művében használja a *dignitas* kifejezést, amelyet olyan erkölcsi tekintélyként definiál, amely tiszteletet vált ki: „*Dignitas est alicuius honesta et cultu et honore et verecundia digna auctoritas.*”<sup>4</sup> A társadalmi méltóság, az erkölcsi méltóság és az esztétikai értelemben vett méltóság összekapcsolódik: a magas társadalmi státuszú személynek erkölcsileg is kiválónak kell lennie, jellemzője az illendőség (*prepon, decorum*), illetve külső megjelenésében is méltóságot sugároz.<sup>5</sup> A *De officiis* (A kötelességekről I., Kr. e. 44) című könyvben fontos szerepet kapnak a méltóság ezen vonatkozásai, azonban a *dignitas hominis* fogalmával arra is utal Cicero, hogy *egy bizonyos szintű tisztelet minden embernek, embervoltából adódóan kijár*, mivel mindenkit jellemez az észhasználat képessége.<sup>6</sup> Cicero arról ír, hogy az ember lelke kiválósága miatt emelkedik ki a többi élőlény közül, ez teszi az embert istenhez hasonlónak. Ilyen gondolatokat a görög filozófusoknál is olvashatunk, Cicero azonban hangsúlyozza, hogy természete (a mindenki számára közös *persona*) révén minden ember hasonló istenhez, tehát minden ember azonos méltósággal rendelkezik, ezért minden ember egyforma tiszteletet érdemel: „Tisztelnünk kell tehát az embereket, nemcsak a legelőkelőbbeket, hanem a többieket is”.<sup>7</sup> A *kiemelkedő személyek méltóságából egyetemes emberi méltóság lesz*. Cicero az ember négy személyiségéről is ír: az első személyiség az emberi természetet jelenti, a második az ember saját jellemével azonos, a harmadik személyiséggel a véletlen vagy a helyzete ruházza fel az embert, a negyediket pedig az egyén által választott hivatás alakítja ki.<sup>8</sup> Az *erkölcsi méltóság* (ami az ember második személyiségének, egyedi *persona*-jának része) és a *társadalmi méltóság* (amely a negyedik személyiséghez kapcsolódik) alapján – a minden embernek kijáró tiszteleten túl –, *már különböző rangot vívnak ki az egyes személyek, attól függően, hogy milyen erényesen élnek, illetve milyen társadalmi szerepet töltenek be.*

---

<sup>3</sup> Vö. Marcus Tullius CICERO: *Az állam*. HAMZA Gábor bevezető tanulmánya. Budapest, Akadémiai, 1995. 29. A *De officiis*-ről lásd: Oscar NEG: The Unrepeatable: Changes in the Cultural Concept of Dignity. *Concilium*, 2003/2. 27-28.

<sup>4</sup> Marcus Tullius CICERO: *De Inventione* 2. 55. 166. Idézi: Hubert CANKIK: „Dignity of Man” and „Persona” in Stoic Anthropology: Some Remarks on Cicero, *De Officiis* I. 105–107. In: David KRETZMER – Eckart KLEIN (eds.): *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*. Hague, Kluwer Law International, 2002.

<sup>5</sup> ADAMIK Tamás: *Az emberi méltóság fogalma Cicerónál*. *PoLiSz*, 2004. december–2005 január. 14.

<sup>6</sup> Marcus Tullius CICERO: A kötelességekről. Első könyv. In: HAVAS László (válogatta): *Cicero válogatott művei*. Budapest, Európa, 1987. 325–326.

<sup>7</sup> Adamik Tamás fordítása. ADAMIK i. m. 17.

<sup>8</sup> CICERO: *A kötelességekről* i. m. 327–329.

A keresztény szemlélet szerint a világ és az ember Isten „szabad teremtő szavának” alkotása.<sup>9</sup> A keresztény teológia hangsúlyozza Isten és ember különleges kapcsolatát, illetve az ember megkülönböztetett helyét a teremtés rendjében. *Az embert Isten saját képmására alkotta*, az ember részese az egyetemes és objektív létrendnek, amelybe lényegénél foga bele van illesztve, ez a létrend Istenben, az abszolút és végtelen létben gyökerezik. A teremtés fogalma arra szolgál, hogy leírja az isteni tettet, amely a folyamatosan létezőben valami teljesen újat hoz létre. Az ember istenképiségének első megjelenése az *Szentírásban* a *Teremtés könyvében* található: „Isten megteremtette az embert, saját képmására, az Isten képmására teremtette őt, férfinek és nőnek teremtette őket. Isten megáldotta őket, Isten szólt hozzájuk: »Legyetek termékenyek, szaporodjatok, töltsétek be a földet és vonjátok uralmatok alá. Uralkodjatok a tenger halain, az ég madarain és minden állat fölött, amely a földön mozog.«” (Ter 1, 27–29).<sup>10</sup> Mivel minden embert Isten teremtett saját képmására, ezért *minden ember egyenlő*, minden ember *azonos méltósággal rendelkezik* (a *Szentírás* több helyen utal erre, pl.: Péld 22, 2; 29, 13; Jób 31, 15; 33, 4.6; 34, 19; Bölcs 6, 7; Mal 2, 10.). Továbbá a keresztény tanítás hangsúlyozza minden egyedi ember személyvoltát, értékét, méltóságát. Adamik Tamás rámutat, hogy az ember istenképiségére alapozott első keresztény értelmezést az ember méltóságáról antiochiai Theophilos (Kr. u. II. század második fele) *Ad Autolyicum* című művében találjuk meg (amely az első keresztény kommentár a *Genézis* elejéhez). E szerző a *Teremtés könyvének* idézett részéről azt írja, hogy ezen a helyen „Elsőként utal Isten az emberi méltóságra [...] mert csak az ember teremtését tartja méltónak arra, hogy saját kezével végezze.”<sup>11</sup>

## 2. Dante az embervoltunkból adódó nemességről és a virtuson alapuló nemességről

Dante sokszor hivatkozik Ciceróra, aki először használta a *dignitas* fogalmat *minden ember egyetemes méltósága* értelemben. Dante a *Vendégség (Convivio, 1304–06)* című írásában a *De Officiis* alapján utal arra, hogy

<sup>9</sup> Vö. BOLBERITZ Pál: *Isten, ember, vallás a keresztény filozófiai gondolkodás tükrében*. Budapest, Ecclesia, é.n. 190.

<sup>10</sup> *Teremtés Könyve (Genézis)* 1. In: *Biblia. Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás*. Budapest, Szent István Társulat, 1996. 27–29.

<sup>11</sup> ADAMIK i.m. 16.

mindenkinek minden ember segítségére kell sietnie, pusztán azért, mert ember („Kimondhatjuk immár, az igazi barátság az emberek között abból áll, hogy mindenki szeret mindenkit teljes egészében”<sup>12</sup>). Rámutat arra, hogy az emberi nemnek olyannak kell lennie, amilyen az ősszülő, Ádám volt: „Tehát ha Ádám nemes volt, valamennyien azok vagyunk, s ez anynyit jelent, hogyha ezen állapotok megkülönböztetését megszüntetjük, megszüntetjük magukat az állapotokat. És azt mondja, amikor az előbbi így folytatja: Hogy mindnyájunk alantas vagy nemes lény.”<sup>13</sup> A nemesség „minden dolog sajátos természetének a tökéletessége”<sup>14</sup> Dante úgy látja, hogy *a nemesség minden ember osztályrésze, de valójában ez csak egy lehetőséget jelent, mert az igazi nemesség virtuson és tudáson alapul.*<sup>15</sup> A virtust Dante az *arisztotelészi érényfelfogás* alapján határozza meg. Arisztotelésznél az érény a középpel egyenlő, az így cselekvő ember elkerüli a lelki rosszóság két megvalósulási formáját, a túlzást és a hiányt. Ugyanígy a *középre való törekvés* jellemzi a virtust, amely lehet erő, mértékletesség, bőkezűség, szelidség, nyájasság, igazságosságra való törekvés.<sup>16</sup> Az érények vezethetnek el a *boldogsághoz*: „Ha az érény a nemesség gyümölcse, a boldogság pedig az érényel nyert édes szerzemény, nyilvánvaló, hogy a nemesség a boldogság csírája”<sup>17</sup> Dante a nemességhez szükséges *különböző érényeket az egyes életkorokhoz* kapcsolja, más érények kapnak szerepet a serdülőkorban (a huszonötödik életévig), a férfikorban (a huszonötödiktől negyvenötödik életévig), az öregkorban (a negyvenötödiktől a hetvenedik életévig) és az aggkorban (hetven év felett). Dante úgy látja, hogy „amiként a nemes természet az ifjúkorban engedelmes, szelíd és szemérmes és a test felékesítőjének bizonyul, akként a férfikorban mértéktartó, erős, szeretetteljes, udvarias és szavatartó: ez az öt dolog látszik szükségesnek, sőt valóban elengedhetetlennek tökéletességünk érdekében, amennyiben adunk magunkra valamit”<sup>18</sup> Az öregkorhoz kapcsolódó érények a bölcsesség, az igazságosság, a bőkezűség és a nyájasság. Az aggkor vagy vénség az Istenhez való visszatérésre készülés időszaka.<sup>19</sup>

---

<sup>12</sup> DANTE: Vendégség. In: KARDOS Tibor (szerk.): *Dante Alighieri összes művei*. Budapest, Magyar Helikon, 1965. 249.

<sup>13</sup> Uo. 305.

<sup>14</sup> Uo. 309.

<sup>15</sup> KARDOS Tibor: Dante humanizmusa a középkor és renaissance között. In: KARDOS Tibor (szerk.): *Dante a középkor és a renaissance között*. Budapest, Akadémiai, 1966. 46.

<sup>16</sup> Uo. 49.

<sup>17</sup> DANTE i. m. 318.

<sup>18</sup> DANTE i. m. 333. Kiemelés tőlem.

<sup>19</sup> Uo. 327–343. Vö. SZABÓ Tibor: *Dante életbölcsélete*. Budapest, Hungarovox, 2008. 36–53.

A nemességhez tudás is szükséges, a költő Arisztotelészre utalva megállapítja, hogy minden ember vágyódik a tudásra: „Miként a Filozófus mondja *Az első filozófia* elején, minden ember természetesen vágyódik a tudásra. Ennek oka csak az lehet, hogy minden létező saját természetétől ösztönözve törekszik a tökéletesedésre; mivel pedig a tudás lelkünk végső tökéletessége, amelyben felülmúlhatatlan boldogságunk rejlik, magától értetődően mindnyájan erre áhítozunk.”<sup>20</sup> *Az emberhez legméltóbb tulajdonság a filozofálás.* Firenzében és az olasz városokban található zűrzavart az igazságosság és az értelem hiánya okozza. Dante hangsúlyozza a passzív intellektus aktivizálásának fontosságát, az erények dinamikus felfogását: nála a gondolkodó értelem és a cselekvés szétválaszthatatlan.<sup>21</sup> Köztudott, hogy a görögök az erényt a közösségre, a poliszra vonatkoztatva értelmezik (Arisztotelésznél is összekapcsolódik az egyéni és a közösségi boldogság). Dante is így fogja fel, a költőnél a *civilitas* fogalom Kardos Tibor szerint azon túl, hogy jelentheti a család, a város, az állam közösségében való részvételt, utal az emberi nem egyetemes *civilitas*-ára is, ami az emberi képességek és erények aktivizálásával a kultúra felvirágoztatását jelenti.<sup>22</sup>

### 3. Pico della Mirandola az emberi méltóságról: az istenivé válás lehetősége

Az itáliai quattrocentóban több olyan értekezés jelent meg az emberi természetről, amelyben a keresztény szemlélet mellett megtalálhatjuk többek között a cicerói antropológia hatását is. 1452-ben keletkezett Giannozzo Manetti *De Dignitate et Excellentia Hominis* című műve, amelyben a szerző Arisztotelészre, Ciceróra és a Bibliára egyaránt hivatkozva elmélkedik az ember felsőbbrendűségéről.<sup>23</sup> Manetti úgy véli, hogy Isten az embert – akiben önmagát szereti önmaga fenntartásáért – saját képére teremtette, és ő uralkodik mindenek felett. Manetti a *szoikus felfogást* ötvözi a keresztény szemlélettel. Az ember méltósága testének csodálatos felépítésében (*dignitas corporis*), elméjének hihetetlen ajándékaiban, illetve az állatok és minden dolog feletti uralmában ragadható meg. A könyvben „aktuálpolitikai” vonatkozások is jelen vannak: Manetti az emberiség

<sup>20</sup> DANTE i. m. 157.

<sup>21</sup> KARDOS i. m. 19., 53.

<sup>22</sup> Uo. 53–54.

<sup>23</sup> Vö. CANCIK i. m. 28. Manetti még a hermetizmus bizonyos gondolatait is felhasználja.

hierarchiájának csúcsára a nápolyi uralkodót, Alfonz királyt helyezi, akit a tökéletes ember élő példájának tart (*deo quasi similis*).<sup>24</sup>

Amíg az ókori és a középkori keresztény szerzők szerint az emberi méltóság egy olyan, az ember teremtésbeli helyét összefoglaló „tény”, amely azt a feladatot adja az embernek, hogy szeresse teremtőjét (akitől méltóságát kapta) és embertársait (akik hasonló méltósággal rendelkeznek), addig a reneszánsz időszakában ettől eltérő felfogással is találkozhatunk. Pico della Mirandola *az ember istenképűségét az emberi önteremtésben látja megnyilvánulni*, új értelmet adva a teremtés fogalmának: a legfőbb teremtő Isten, általa létezik az ember, az istenivé válás azonban csak egy lehetőség, az embertől függ, hogyan él ezzel a lehetőséggel, mivé teszi, teremti magát. Ezt a méltóság-értelmezést a „saját teremtés” lehetőségében, illetve abban lehet megragadni, hogy a szabad akarat által az ember Istenhez hasonlónak válhat. Tehát nem minden ember hasonlatos Istenhez, az istenivé válás a szabad akaratból adódó egyik lehetőség. A szabad akarat jelentőségét már a korábbi keresztény szerzők is hangsúlyozták, de nem ilyen értelemben: a méltóság egyenlő, akkor is, ha az egyik ember többet, a másik kevesebbet valósít meg emberi feladataiból. Picónál az „önteremtés” lehetősége adott minden ember számára, ezért egyenlők az emberek, de nem biztos, hogy mindenki istenivé válik. A Pico-féle értelmezés szűkítést jelent tehát a hagyományos keresztény méltóság-fogalomhoz képest, ugyanakkor az emberi újjászületés lehetősége az Istenhez való hasonlatosságra mégis az ember kiemelkedő szerepének egy új korszakot jelölő megragadása. Ahogy Egon Friedell írja: abban a pillanatban, ahogy ez a gondolat megjelenik a láthatáron, megszületik a reneszánsz.<sup>25</sup>

Pico della Mirandola legfontosabb műve témánk vonatkozásában *Az ember méltóságáról (Oratio de hominis dignitate, 1485)* címet viseli, amely akkor íródott, amikor a fiatal gondolkodó meghívta a világ nagy tudósait, hogy vegyenek részt az általa kidolgozott 900 filozófiai tétel megvitatásán. A mű első néhány bekezdése szól ténylegesen az ember dicsőítéséről, az emberi méltóság értelmezéséről. A szerző arab könyvekből vett gondolatokkal és egy Mercurius-idézettel vezeti be mondanivalóját („megkérdezték Abdalát, a szaracént, mi a legcsodálatraméltóbb a világnak eme színpadán? »Semmi sincs – felelte –, ami csodálatosabb lenne, mint az ember«. Mercurius: »Nagy csoda az ember, Aszklépiosz!«”).<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> CANCEK i. m. 28–29.

<sup>25</sup> Vö. Egon FRIEDEL: *Az újkori kultúra története I–III*. Budapest, Holnap, 1994. 215.

<sup>26</sup> Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA: *Az ember méltóságáról*. In: VAJDA Mihály (szerk.): *Reneszánsz etikai antológia*. Budapest, Gondolat, 1984. 212.

Pico della Mirandolát nem elégíti ki az a sok dicső dolog, amit sokan az emberi természetről állítanak: „hogyan az ember a teremtmények közbenjárója, az égiekkel otthonos, s az alantiak uralkodója; hogy éles érzékeivel, kutató elméjével, világos értelmével a természet tolmácsa; hogy az ember a megváltoztathatatlan öröklét és a folyó idő között áll, s a perzsák szerint a világ összetartó kapcsa, mintegy nászi egyesítője. Vagy ahogy Dávid mondja, alig kisebb az angyaloknál.”<sup>27</sup> Mindez sokatmondó, de nem alapvető – mutat rá Pico –, nem magyarázza meg, hogy miért nem csodáljuk jobban az angyalokat? Végül megértette, miért az ember a legszerencésebb élőlény, aki minden csodálatra méltó. Isten, mint legfőbb építőmester, a világnak szemünk elé táruló épületét titkos bölcsességének törvényei szerint ácsolta össze. A mennybolt fölötti régiót szellemekkel ékesítette, az éteri köröket örök lelkekkel népesítette be, az alsó világot pedig mindenféle élőlényrel töltötte meg. Mikor befejezte művét, az építőmester úgy óhajtotta, hogy legyen valaki, aki csodálja művét, ezért eltökélte, hogy megalkotja az embert. Azonban az őstípusok közül nem volt már egy sem, ahonnan az új sarjat megalkothatta volna, nem volt már semmi kincseiből, ezért eltökélte a legtökéletesebb mester, hogy az a lény, akinek semmi sajátosságot nem adhatott, ami egyedül az övé lett volna, együtt bírja mindazt, ami külön-külön lett sajátja az egyes teremtményeknek. Így az ember mint *megkülönböztető jegyek nélküli teremtmény* fogant meg benne, és miután a világ közepébe helyezte, így szólt Ádámmal: „Sem biztos helyet, sem sajátos arcot, sem pedig semmiféle, csak téged illető szerepkört nem adunk neked, Ádám, hogy amely helyet, amely szerepkört óhajtasz, azt birtokold kívánságodnak megfelelően. A többi teremtmény a maga meghatározott természete folytán az általunk előírt törvények közé kényszerül, örökre meghatározva. Téged nem fékez semmi kényszer, téged szabad akaratomra bízlak, az fogja természetedet megformálni. ... Nem alkottunk sem éginek, sem földinek, sem halhatatlannak, hogy önmagadat amilyennek csak akarod, döntésed és rangod értelmében magad alakítsd ki, s mint fazekas, abba a formába gyúrd át, amelyik inkább tetszik. Lelked végzéséből lesüllyedhetsz az alacsony, állati világba, és újjászülethetsz a felsőbb, az Isten világába.”<sup>28</sup> De hogyan válhat az ember istenivé? Az olyan ember, írja Pico, aki csak a hasának él, és a földön csúszik-mászik: cserje, nem ember, az érzékeinek élő ember állat, nem ember, a bölcs, aki helyes elmeállással mindent meghatároz, tisz-

<sup>27</sup> Uo.

<sup>28</sup> Uo. 214.



teletet érdemel: égi és nem földi lény. „De ha látsz tiszta szemlélődőt, aki mit sem tud testről, aki a lélek belső szentélyébe vonul vissza, nem földi lény az, sem égi, de fenségés isteni szellem embertestbe öltözve.”<sup>29</sup>

#### 4. A koncepciók közötti összefüggések

Érdekes hasonlóságokat találhatunk Cicero, Dante és Pico della Mirandola méltóság-felfogása között. Minden ember egyenlő az istenivé válás lehetőségében (ilyen értelemben mindenki rendelkezik méltósággal, mindenki nemes), de ennek elérésére már nem minden ember képes. A mindenkinek kijáró alapvető tisztelet megkérdőjelezhetetlen. A szűkebb értelemben vett (erkölcsi) méltóság vagy nemesség nem a születési előjogon, a vagyonon alapul, hanem a tudással bíró, gondolkodó és az erényeknek megfelelően élő ember cselekedetein. Tulajdonképpen Dante főműve, az *Isteni Színjáték* (*La Divina Commedia*) értelmezhető úgy is, hogy benne Dante saját maga, tehát a tudós, erkölcsi elveihez ragaszkodó művész-ember járja az istenivé válás útját: a pokoltól a paradicsomig, egészen az isteni Szeretben való részesülésig (e szerint a szeretet az, ami igazán istenivé teszi az embert). Pico della Mirandolánál az önteremtés elve hangsúlyos: az istenképesség csak egy, a szabad akaratból adódó – de minden ember számára nyitott – lehetőség. Ugyanakkor az istenivé válás, mint cél eltérő Cicero, illetve Dante és Mirandola felfogásában, hiszen az előbbi sztoikus, az utóbbiak pedig keresztény gondolkodók. Ez Cicerónál a kozmoszt irányító örök törvénynek – amely az emberben mint a helyes értelem jelenik meg, így a helyes értelemnek –, a keresztény szerzőknél pedig az ember természetfölötti céljának megfelelő cselekvést jelenti.

---

<sup>29</sup> Uo. 215.

## CONVERSIO IN CARCERIBUS

*Egy forráscsoport értelmezési lehetőségei és ennek tanulságai*

BARNA GÁBOR  
egyetemi tanár (SZTE BTK)

A XVII–XVIII. századi felekezetváltás<sup>1</sup> kérdéskörével a magyar történeti szakirodalom viszonylag keveset foglalkozott.<sup>2</sup> A magyar főúri családok katolizálása mellett a XVII–XVIII. századi missziók szerepéről szóló szakirodalom tartalmaz számos fontos adatot.<sup>3</sup> Tanulságosak a Habsburg Monarchiában végbement XVII–XVIII. tömeges áttérésekről szóló tanulmányok.<sup>4</sup>

Rövid írásom a katolikus egyházba áttérést vizsgálja XVIII. századi adatok alapján és egyetlen település, a nagykunsági Kunszentmárton esetében.

A helyzet sajátos társadalomtörténeti keretét az adja, hogy a történeti Nagykunság közigazgatási egységében a hat nagykun városból egyedül Kunszentmárton volt abszolút többségében római katolikus, míg a többi település többségében református. Ennek előidézője az volt, hogy az 1683-ban elpusztult nagykunsági Kunszentmárton a török hódoltság és a Rákóczi szabadságharc utáni nagy belső migráció keretében 1719-ben (fő-

---

<sup>1</sup> Az áttérés, latin szóval konvertálás, katolikus kánonjogi értelemben egy nem katolikus keresztyén visszatérése a katolikus Egyházba. Érvényes keresztsége révén az áttérőt nem fölveszi, hanem visszafogadja a Katolikus Egyház. Korábban az áttéréskor az eretnek vagy szakadár mivel kifejezett megtagadását is megkivánták. Ez volt a helyzet az általam vizsgált XVIII. században is. Ma, mivel legtöbbször csak materiális eretnekségről vagy szakadárságról van szó, a hitvallás letétele elegendő. Az áttérés szertartásának előírt, kötött rendje volt és van: gyónás, a katolikus hitvallás letétele, visszafogadás, első szentáldozás és bérmálás. Ezért az áttérést megfelelő előkészületnek kell megelőznie. *Magyar Katolikus Lexikon I.* Budapest, Szent István Társulat, 1993. 450.

<sup>2</sup> MIHALIK Béla Vilmos: *Papok, polgárok, konvertiták. Katolikus megújulás az egri egyházmegyében (1670–1699)*. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, 2017. 211–214.

<sup>3</sup> ÉRDÚJHELYI Menyhért: *A kat. hitelemzés története Magyarországon*. Zenta, 1908., SZENTIVÁNYI Dezső S. J.: *A katekizmus története Magyarországon. Canisius Szent Péter és a magyar katekizmus*. Budapest, 1944., MIHALIK Béla Vilmos: *Katolikus megújulás az egri egyházmegyében (1659–1699)*. In: SZABÓ Irén (szerk.): *Katolikus megújulás Északkelet-Magyarországon*. Sárospatak, Római Katolikus Egyházi Gyűjtemény, 2014. 40–62.

<sup>4</sup> Martin SCHEUTZ: *Glaubenswechsel als Massenphänomen in der Habsburgermonarchie im 17. und 18. Jahrhundert. Konversionen bei Hof sowie die „Bekehrung“ der Namenlosen*. In: Rudolf LEEB – Martin SCHEUTZ – Dietmar WEIKL (Hrsg.): *Geheimprotestantismus und evangelische Kirchen in der Habsburgermonarchie und im Erzstift Salzburg (17./18. Jahrhundert)*. Wien, Böhlau, 2009. 431–456.

leg) Jászapátiból érkezett katolikus jázságiakkal népesült be.<sup>5</sup> A XVIII. század első felében így alakult ki a Nagykunság felekezeti megoszlása: öt település (Karcag, Kunmadaras, Kunhegyes, Kisújszállás és Túrkeve) református többségű, Kunszentmárton, a hatodik nagykun település pedig dominánsan római katolikus lett.<sup>6</sup> Katolikus szempontból a kunszentmártoni plébániának volt tehát egyfajta missziós szerepe is a Nagykunságon belül a XVIII. században. A század utolsó harmadában anyagilag is támogatta a többi településen – királyi parancsra – megalakult katolikus plébániákat.<sup>7</sup>

Az áttérések vizsgálatának forrását az anyakönyvi bejegyzések adták.<sup>8</sup> Az áttérőkről (konvertiták) a kunszentmártoni anyakönyvekben több lista fennmaradt, ezeket 1739 és 1803 között tekintetem át.<sup>9</sup> Az áttértekről a plébánosok alkalmanként jelentést küldtek be az egri egyházmegyei központba, így a főegyházmegyei levéltárban is vannak dokumentumok.<sup>10</sup> A jelzett időszakból 161 áttérésről szóló adatot elemeztem. Ennyi áttérés történt a – korabeli szóhasználat szerint – különböző szektákból az Anyaszentegyház ölébe (*ex diversis sectis ad Gremium SS. Matris Ecclesiae*). Ha plébánosok működési idejére vetítjük rá ezt a számot, akkor Csombok Mihály (1738–1739)<sup>11</sup> alatt egy, Berkes Ferenc plébános idején (1740–

<sup>5</sup> DÓSA József – SZABÓ Elek: *Kunszentmárton története I.* Kunszentmárton, a Kunszentmártoni Híradó kiadása, 1936., BARNA GÁBOR: A mai Kunszentmárton megalapításának története. A „Megszálló levél”. In: JÓZSA LÁSZLÓ (szerk.): *Várostörténeti és néprajzi tanulmányok 2.* Kunszentmárton, 1994.

<sup>6</sup> BARNA GÁBOR: Adatok a vallás szerepéhez a Nagykunság életében. In: ÖRSI JULIANNA (szerk.): *A Nagykunság földje és népe.* Szolnok, Túrkeve, Túrkevei Kulturális Egyesület, Finta Múzeum, Jász-Nagykun-Szolnok Megyei Múzeumi Igazgatóság, 2018. 182–230.,

<sup>7</sup> BARNA GÁBOR – JANES ZOLTÁN: A „Dicsértesség” városa. Vallás és társadalom a 18. századi Kunszentmártonban. In: BARNA GÁBOR (szerk.) *Egy jász település a Nagykunságban. Kunszentmárton a 18. században.* (Kézirat, sajtó alatt)

<sup>8</sup> *Kunszentmárton, Plébániai irattár, Kereszteltek 1727–1761, házasultak 1727–1777, halottak 1727–1763 anyakönyve II.* [a továbbiakban: *Kunszentmárton, Plébániai irattár*] A katolizáltak nevét 1808-tól külön anyakönyvben vezették, amit rövid írásom már nem vizsgált. *Matricula neoconversorum Ecclesiae Parochialis Kunszentmártoniensis ab anno 1808.*

<sup>9</sup> *Kunszentmárton, Plébánia, Kereszteltek, Házasultak, Halottak anyakönyve II. 1727-től.*

<sup>10</sup> Egri Főegyházmegyei Levéltár (EFL) *Archivum vetus* (AV) Kunszentmárton, 1457.

<sup>11</sup> Csombok Mihály István Jászárokszálláson született Csombok János és elhunyt Erzsébet szülöktől. Nemesi származásúnak mondta magát. 1729. november 29-én iratkozott be az egri püspökség Szent Lászlórol elnevezett kassai szemináriumába (SeminariumKisdianum). Egri Hittudományi Főiskola, *Liber Continens Ingressum et Egressum Alumnorum in, et ex Seminario Kisdiano S. Ladislai Regis Hungariae Cassoviae* [...] *Ab Anno 1708.* 41.

1756)<sup>12</sup> harminc, Nagy Pál alatt (1756–1775)<sup>13</sup> harminchat, Balajthy Máté idejében (1775–1778) ismét harminc és Horváth Ferenc plébánossága alatt (1778–1794)<sup>14</sup> hatvannégy áttérés történt. A nagyon eltérő számok értelmezése nem könnyű: jelezhetik a papok aktivitását, utalhatnak a jászkun redemptio<sup>15</sup> szívó hatására az 1745 körüli években, de akár a terézianus korszellemre. Az 1778–1794 közötti nagy szám azonban meglepő, hiszen erre az időre esett a II. József Türelmi rendelete (*Edictum Tolerantiae*),<sup>16</sup> amely 1781. október 25-én jelent meg, s Kunszentmártonban mégis ekkor volt a legnagyobb az áttérések száma.

Egy ilyen, többségében katolikus településen a társadalmi beilleszkedés egyik alapfeltétele volt a római katolikus vallás követése. Ezt a XVIII. században annyira szigorúan vette ezt a község előljárósága, hogy 1779-ben lutheránus vallása miatt nem fogadták be Somodi János György mézsároslegényt, s egy „catholicus hiten levő legényt” vettek helyette.<sup>17</sup> De katolikus hitre kellett térnie annak a szentesi származású csizmadia mesternek is (Bábella János, 1794. január 23.),<sup>18</sup> aki Kunszentmártonban akart letelepedni. Lakhatást csak így kapott. Az alkalmazás, a társadalmi befogadás előfeltétele volt tehát a katolikus hitre áttérés. A céhekbe ugyan beléphettek a nem-katolikusok is, de azoknak meg kellett tartani a katolikus nagyünnepeket.<sup>19</sup> Az áttértek névsorából azonban azt

<sup>12</sup> Berkes Ferencet az 1746-os kánoni látogatás jegyzőkönyvéből részletesen megismerhettük. Berkes 1740–1756 között volt kunszentmártoni plébános. 46 éves volt akkor, 15 éve a papi pályán. Kunszentmárton előtt Tiszabón volt két évig, Botyánban négy évig, Leveleken pedig két évig. Kassán végezte el a szemináriumot, saját bevallása szerint a bolognai egyetemen szerzett kánonjogi doktorátust, Padovában pedig teológiai doktorátust. 1722-ben már kápolnai plébánosként említették. Az egri káptalan megbízottjaiként 1744-ben és 1746-ban ellenőrizte a karcagi református templom építését.

<sup>13</sup> A kunszentmártoni plébános, Nagy Pál Eszterházy Károly kánoni látogatásakor, 1767-ben 53 éves volt. A vizitációs jegyzőkönyv jászárokszállási születésűnek írta, aki a hétéves teológiát a kassai szemináriumban végezte, majd Felsőolcsváron és Rozsnyón szolgált. Detkről került Kunszentmártonba

<sup>14</sup> Életéről keveset tudunk. Neve 1762–1763-ban szerepel a szeminaristák névsorában. Felszentelése után előbb jászdózsai, majd törökszentmiklósi plébános volt, innen jött Kunszentmártonba. 1794-ben a nyugalmazott papok egri házának prefektusává nevezték ki, ezért lemondott kunszentmártoni plébánosi állásáról. Később székesegyházi kanonok lett.

<sup>15</sup> A török uralom alól felszabadított Jászkunságot a bécsi udvar 1702-ben eladta a Német Lovagrendnek, az eladást ugyan később zálogbirtoklássá változtatták, majd átadták az Invalidusok (Rokkant Katonák) pesti kórházának. Mária Terézia 1745. május 6-án engedélyezte, hogy az 500 000 rajnai forintnak megfelelő összeget a jászkun települések maguk adják össze, s váltsák vissza korábbi kiváltságait. Ezt nevezzük önmegváltásnak vagy redemptiónak. Az önmegváltás összegéhez hozzájárulás arányában a befizetők földbirtokot kaptak összes tartozékaival (legelő, szőlő stb.) együtt. Ez a lehetőség sok nem katolikus is vonzott a katolikus Kunszentmártonba.

<sup>16</sup> MÁLYUSZ Elemér: *A türelmi rendelet. II. József és a magyar protestantizmus*. Budapest, Attraktor, 2006.

<sup>17</sup> MNL JNkSzMLTjk. Kunszentmárton, 1790. július (119.), augusztus 122., 1779. 59.

<sup>18</sup> *Kunszentmárton, Plébániai irattár* i. m. 184.

<sup>19</sup> PUSZTAI Gabriella: A kunszentmártoni céhek története. In: BARNÁ GÁBOR (szerk.): *Egy jász település a Jászkunságban. Kunszentmárton a 18. században*. (Kézirat, sajtó alatt)

is látjuk, hogy rövidebb időre, általában egy-egy évre, más vallásúakat is foglalkoztattak a kunszentmártoni *redemptus* gazdák. Néhány esetben pedig az itt állomásozó más vallású katonákkal is számolnunk kell.

Balajthy Máté plébános idejéből (1775–1778) az Egri Főegyházmegyei Levéltár kunszentmártoni anyagában fennmaradt egy 28 nevet tartalmazó összeírás 1775 májusától 1776 februárjáig terjedő évekből. Különlegessége, hogy a katolikus hitre tért görög nem egyesültek közül (*ex schismate Graecorum*) 21 nevet említ: három családot, valamint egy egyedülálló férfit, a luteránusok közül egy Békéscsabáról származó gyalogos katonát, a „kálvinista szektából” (*ex secta Calvinii*) három karcagi, két kunmadarasi és egy vezsenyi fiatalember nevét. Két karcagi és két kunmadarasi feleségével és két-két gyermekével tért át a katolikus hitre, a többiek pedig nőtlen emberként. Az áttérések okát nem ismerjük.<sup>20</sup> Tanulságos azonban a görög nem egyesültek, az Erdély felől érkezettek viszonylag magas száma. Ez a lista megtalálható a plébániai anyakönyvben is.<sup>21</sup>

A letelepedési lehetőség elnyerése mellett a felekezetváltás másik fontos oka a házasságkötés volt.<sup>22</sup> A kunszentmártoni házas félhez igazodott vallásában a helyben letelepedni akaró fél, valamint az itt kvártélyozó katona, aki itt találta meg élete párját. Ez volt az oka például a református vallású, 30 éves mezőtúri Szabó Erzsébet áttérésének is, aki a kunszentmártoni Baktai Pállal kötött házasságot 1788-ban.<sup>23</sup> Különleges vagy ritka esetekben a plébánosok az egri püspöktől kértek útmutatást. Mint pl. 1789-ben Csasz Sára kunszentmártoni katolikus lánynak Haris Pál görög ortodox kereskedővel kötendő házassága engedélyeztetési ügyében, mert az ifjú hölgy tiltás esetén készen állt a görög ortodox egyházba betérésre.<sup>24</sup>

Rövid írásom azonban nem ezekről a viszonylag könnyen belátható áttérésekről kíván szólni elsősorban, hanem egy különleges helyzetben történt felekezetváltásról: a börtönben megtett áttérésekről.

A jórészt református Nagykunságban egyedül Kunszentmárton volt tehát római katolikus többségű település. Ennek is tulajdoníthatóan a XVIII. század második harmadában Kunszentmárton lett a Nagy-kunság igazságszolgáltatási (*jurisdictionalis*) központja, ahol megépült a Nagy-

<sup>20</sup> EFL AV Kunszentmárton parochiális iratai 1457 Nomina conversorum ad fidem cath. 1776

<sup>21</sup> *Kunszentmárton, Plébániai irattár* i. m. 274–275.

<sup>22</sup> Ez az a pont, ahol rövid írásom kapcsolódik Kuminetz Gézának a házasságjoggal kapcsolatos kutatásainak általánosabb tematikájához, a házasságjogban a CIC 1086. kánonjában említett valláskülönbség akadályához. Vö: KUMINETZ Géza: *Katolikus házasságjog. Különös tekintettel a latin egyház jogára*. Budapest, Szent István Társulat, 148–156.

<sup>23</sup> *Kunszentmárton, Plébániai irattár* i. m. 181.

<sup>24</sup> EFL AV Kunszentmárton parochiális iratai 1457.

kun Kerület máig álló székháza és kerületi börtöne. A nagykun kerület pallosjoggal volt felruházva. A kerületi központnak Karcagról Kunszentmártonba helyezése mögött éppen egy felekezeti vita húzódott meg: a katolikus papság működésének korlátozása, lehetetlenné tétele a karcagi börtönben fogvatartott katolikusok lelki gondozásában.<sup>25</sup>

Az áthelyezés konkrét kiváltó esete röviden összefoglalva: 1765. áprilisában zajlott Nagy György, valamint Tóth Istvánné (Béres Erzsébet) büntetőpere Karcagon. A férfit többszörös visszaeső tolvaj és parázna életmódja miatt kötél általi halálra ítélték. Az asszony, akit szintén bűnösnek találtak, egy reverzálissal (áttért a református vallásra), megfogadta, hogy ezentúl helyesen éli az életét, 75 korbácsütéssel megmenekült a haláltól. A fennálló törvények és Almásy Pál jászkun főkapitány kifejezett rendelete értelmében kivégzés előtt kötelező egyházi szolgálatokat a törökszentmiklósi plébánosnak kellett volna elvégeznie, őt azonban a református lelkész, a kántor és más helybeliek ebben megakadályozták. Az eset miatt a plébános panaszt tett a település ellen, a Helytartótanács pedig 1765. október 25-én kelt levelében elrendelte, hogy a hasonló esetek elkerülése érdekében a református többségű Karcagról a katolikus többségű Kunszentmártonba kell áthelyezni a börtönt.

Így került az igazságszolgáltatás a katolikus Kunszentmártonba. Az első büntetőszéket 1770 augusztusában tartották ott, a kerületi központ ténylegesen tehát 1770 nyaratól működött a településen. Az 1771-ről szóló rabtabellák már az új, kunszentmártoni tömlöcről készült kimutatást tartalmazzák.

A Kerületi székházzal egy időben felépült börtön (1782–1873) saját, a Megfeszített Krisztus tiszteletére szentelt<sup>26</sup> kápolnát kapott. Az írásos források meglehetősen szűkszavúak az épületrésszel kapcsolatban. Laczka János nagykun kerületi esküdt és megbízott 1786 júliusában, a Jászkun Kerület utasítására leírást készített a börtönről. A tisztviselő leírta, hogy a börtön három évvel korábban kőből épült; belül kilenc helyiségre oszlik, melyből egy az épület közepén elhelyezkedő kápolna, amelyre a nyolc másik helyiségből (cellából) egy kis ablakon keresztül rá is látnak a rabok. A benne helyett kapott eszközöket zömmel gyöngyösi

<sup>25</sup> Az esetet Horváth Gergő történész, levéltáros tárta fel a Hármas Kerület iratai alapján. HORVÁTH Gergő: „Pá-pista helységünk közöttök mint az árnyék lebegni látszatik” Kunszentmárton helyzete a Nagykun Kerületen belül. In: BARNÁ Gábor (szerk.) *Egy jász település a Nagykunságban. Kunszentmárton a 18. században.* (Kézirat, sajtó alatt).

<sup>26</sup> KOVÁCS Béla (közvetésszi): *Az egri egyházmegye plébániái és filiái a XVIII. század második felében a Pfarr-Topographie alapján.* Eger, 2003. 80.

mesterek készítették. A kápolna kialakítása 1784 őszére készült el, a jászkapitány számára pedig 1784 októberében fizették ki a kálváriáért és a kandeláberekért járó összeget.

A kunszentmártoni plébánosok látták el a rabok lelki gondozását, akik közül többen konvertáltak, áttértek a katolikus vallásra. Az 1780-as években már a II. József-féle felvilágosult abszolutista egyházkormányzás korában vagyunk, amikor változtak a börtönviszonyok, s az akkoriban népszerű ún. fenyítőházak alapvető tézisei átkerültek a büntetés-végrehajtásba. Ennek legfontosabb jellemzője az volt, hogy a nevelés, a munkáltatása, a tanítás, a lelki gondozás, a megfelelő egészségügyi ellátás funkciója *átszivárgott* a börtönrendszerbe, és lassú folyamatban is, de hatottak.<sup>27</sup>

A konvertáltak listájából 22 esetben egyértelműen megállapítható volt, hogy az áttértek a börtönben vették fel a katolikus vallást. Az áttérés tényét írásban rögzítő papok általában felületesen kezelték a dokumentációt. Az áttért nevét mindig feltüntették. Az áttérés indokára legritkább esetben utalnak, csak az áttérés tényét rögzítették.

Kik voltak az áttérők? Az áttérők többsége a szűkebb nagykunsági társadalmi környezetből kikerülve református (a forrásban kálvinista, helvét hitvallású), egy tizede lutheránus, egytizede ortodox, azaz görög nem egyesült, a többi felekezet egy-egy képviselővel van jelen: zsidó, arianus (unitárius?) és „görög hitű”, ezen belül egy görög katolikust és ortodox vallásút is találni. A rabok elítélésének, börtönbe zárásának oka az áttérés bejegyzéséből ismeretlen marad. Csupán egy-két esetben találtunk utalást parázna, Istenkáromló életmódra.

A Kunszentmártonban a munkavállalás miatt letelepedést kérő áttérők nagyobb része életkorát tekintve tízes és húszas éveiben járt. Ez megfelel a településen tartózkodás okának: szolgálók, cselédek, ott állomásozó katonák voltak. A börtönben áttértek népes csapatának korfája az idősebb generációk felé tolódott el. Vannak ugyan a börtönben is életük 10-es, 20-as éveiben járók, ám több 30-as, 40-es és 50-es éveiben járó embert regisztráltak.

Az áttérés rítusát a korabeli egyházjog részletesen szabályozta. A hitoktatási idő leteltével hajtható végre a „*reconciliatio haeretici*” (az eretnek megbékülése) templomi szertartása, ami tartalmazta a gyónást (*absolutio a peccato*), az eretnekség megtagadását (*abjuratio haereseos*), katolikus hitvallás letételét (*professio fidei*), visszafogadást, azaz a kiközösítés alóli felmentést (*absolutio ab excommunicatione*), és a szentáldo-

---

<sup>27</sup> MEZEY Barna: *A börtönügy a 17–19. században. A börtön európai útja*. Budapest, Gondolat, 2018. 279–284.

zást (*synaxis sacra, communio*).<sup>28</sup> Erről a szertartási rendről, vagy ennek teljességéről azonban alig néhány esetben tesznek említést a feljegyzések. Legáltalánosabban az elhagyott felekezet, vallás megtagadását (*abjuratio, ejuratio*) említik, s a katolikus hitvallás letételét (*professio fidei*). Ebből nyilván az következik, hogy ezt a két mozzanatot, szertartást tartották a legfontosabbnak. Egy 1775. május 26-i bejegyzés szerint négyen tértek át a katolikus vallásra: ketten kunmadarasi, ketten karcagi származású, hárman életük 30-as éveiben járó fiatalok voltak, negyedik társuk 17 éves volt. A bejegyzés szerint mindannyian meggyóntak, letették a hitvallást, szentáldozáshoz járultak.<sup>29</sup> 1776. május 24-én a hódmezővásárhelyi illetőségű Penge Katalin szokás szerint letette a hitvallást és befogadta az Ol-társzsentséget.<sup>30</sup> Az 1789-ben saját elhatározásból felekezetet változtatott Tóth István a bűnbánat és az Eucharisztia szentségének elfogadása révén (*per susceptionem Sacramentorum Poenitentiae et Eucharistiae transit ad Ecclesiam Romano Catholicam*).<sup>31</sup> 1793. december 1-én a kunmadarasi református Kiss István „*sectam Calvinianam ejuravit, et fidem RCatholicam amplexus est per fidei professionis depositionem, confessus est, et S Synaxi refectus*”. 1794. május 4-én Tóth János „*addictus fidei RCatholicae illustratus sectam suam ejuravit et deposita prius Professione fidei, et peccatorum [...] sacro Synaxi refectus est*”.<sup>32</sup>

Az áttérés során készített feljegyzésben az áttérést dokumentáló plébánosok legtöbbször csak az áttérés tényét rögzítették, hogy az illető mely felekezetről tért át a római katolikusra vallásra. Több ízben azonban minősítették az elhagyott régi és a felvett új vallást. Az elhagyott vallást nyilvánvalóan negatív jelzőkkel, a felvett katolikus vallást pozitívan említették. A református vallás így lett a latin nyelvű szövegekben: helvét hitvallás (*confessio Helvetica*), helvét eretnokség (*haeresis Helvetica*), helvét vallás (*religio Helvetica*), kálvini szekta (*secta Calviniana*), kálvini szekta hamis vallással, vagy körülírták: felismerve kálvini szektájának hamisságát (*agnito sectae suae Calvinianae falsifica*), kiesküdvén a kálvini doktrínából (*ejurata doctrina Calviniana*), kálvini eltévelyedés, dögvészes kálvini dogma (*ejurato pestifero Calviniano dogmate*, 1748), gonosz kálvini dogmák (*relicto Dogmate Impii Calvinii*), s lett az áttérő kálvinista eretnokséggel megfertőzött egyén.

<sup>28</sup> HANUY Ferenc: *A vallásváltoztatás az egyházjog és a magyar államjog szerint*. Pécs, 1905. 104–110.

<sup>29</sup> *Kunszentmárton, Plébániai irattár* i. m. 276.

<sup>30</sup> Uo. 275.

<sup>31</sup> Uo. 181.

<sup>32</sup> Uo. 181., 184.



Az evangélikus vallás: ágostai hit, lutheri szekta (*secta Lutheri*), lutheri vallás, lutheránus. A görög rítusú egyesült, nem egyesült: görög nem egyesült hitű, görög eretnység (*schismata Graecorum*), hitszakadás, oláh eretnek, görög rítusú, nem egyesült (*Graeci ritus non unitus*), skizmatikus oláh. Zsidó: zsidó vallás babonásága (*superstitio Judaica*).

A felvett római katolikus hit pedig egyszerűen: katolikus hit (*fides Catholica*), latin rítus, igaz hit (*fides orthodoxa*), római katolikus vallás, egyedül üdvözítő római katolikus vallás (*Ecclesia Romano Catholica, quae unica vera et salvifica est*).

Ha az áttérők származási helyét nézzük, akkor legtöbbször a Nagykunságból és közvetlen szomszédságából: Kunhegyesről, Mezőtúrról, Túrkevéről, Kunmadarasról és – meglepő módon közelebről meg nem nevezett – erdélyi településekről érkeztek. Ez utóbbiak között említettek nem egyszer *olahus*-t (oláh, román), vagy magyar neve ellenére ortodox vallású személyt is. De felbukkannak egészen távoli dunántúli, felvidéki települések nevei is. A tiszántúli községek és városok azonban dominálnak.<sup>33</sup>

A feljegyzések szerint olykor egész családok konvertáltak, olyanok, akik a településen vállaltak munkát. Foglalkozásokat azonban legritkább esetben említenek az áttérési bejegyzések. Csupán néhány esetben találkozunk katonával (*miles*), serfőzővel (*braxator*), szolgálóval (*servus*), juhásszal, *chirurgussal* (seborvos), vagy felbukkan a molnár lánya,<sup>34</sup> szolgáló, asztalos (*arcularius*), szolgagyerek, csípsári kálvinista (dohánykertész?) feleségével (*Calvinista uxorem ducens*),<sup>35</sup> csizmadia (*cothrunarius*), szolgáló a serfőzdében. Valószínű, hogy az asztalosok céhére utal a *sodales arcularii* megnevezés (1781. január 28.).<sup>36</sup>

<sup>33</sup> *Kunszentmárton, Plébániai irattár* i. m. 1727-től és Kereszteltek anyakönyv IV. – 6–7 fővel Kunhegyes, Mezőtúr, Szentes, Karcag és Kisújszállás, Kunmadaras, 2–3 fővel Selmecbánya, Békésszentandrás, Kecskemét, Kenderes, Tiszaföldvár, Hódmezővásárhely, Szarvas, Békéscsaba, Túrkeve, 1–1 fővel Aszófő, Derecske, Hajdúszoboszló, Tiszakeszi, Ócsód, Debrecen, Szakállás, Csípsár (Csépa része, akkor dohánykertészek majorja volt), Monor, Domony, Csenger, Kürt (Nógrád m.), Jászkisér, Kiszgyőr, Nádudvar, Körösladány, Komlódtótfalu, Fejértó, Gyenkelek (Dengeleg, Szilágy m.), Karcag, Csár, Pojána Nógrád m. vagy Borsod megye, Tiszakeszi, Szakállás-pusztá, Arad megye szerepel, valamint több ízben csak Erdély.

<sup>34</sup> 1778. január 2. Mária, Michaelis Ladó Molitoris Schemnicziensis filia. *Kunszentmárton, Plébániai irattár* i. m. 270.

<sup>35</sup> Csípsár a közeli kuriális falu, Csépa határrésze, a XVIII. században dohánykertészek lakták. BOTKA János: *Egy tiszazugi falu, Csépa története*. Szolnok, Szolnok Megyei Levéltár, 1977. passim

<sup>36</sup> *Kunszentmárton, Plébániai irattár* i. m. 272.

Német szakirodalmi adatok alapján a felekezeti váltásban elsősorban politikának volt fontos szerepe. Az áttérés azonban főleg belső meggyőződésen alapult. Az áttérés mindig egy hosszabb folyamatnak volt része.<sup>37</sup>

Az áttérésről vezetett néhány feljegyzés ezen túl mindig hangsúlyozza, hogy a *conversio* mindig szabad akaratból, külső kényszerítés nélkül történt. 1779. július 28-án a kunhegyesi Györfi Ferenc önként visszautasította a helvét felekezetet (*rejecta Confessione Helvetica sponte*) és megfogadta, hogy a jövőben megszületendő gyermekeit az igaz hitben fogja felnevelni (*fidem facta sponsione, quod proles suas in futurum suscipiendas in eadem orthodoxa fide sit educaturus*).<sup>38</sup> 1789 márciusában pedig a fiatal, 18 éves Tóth István nem testi kényszerből (*corpore tenus invinculatus*), hanem az ég kegyelméből lelkében szabaddá téve esküdött ki kálvinista szektájából (*sed animo liber coelesti gratia factus sectam suam Calvinianam ejuravit*).<sup>39</sup> Varga Györgyöt 1794-ben Szentlélek világosította fel, hogy áttérésének szükségességéről (*a Spiritu Sancto illuminatus*).<sup>40</sup> 1796-ban a Bihar megyei Derecskéről származó Kovács Mária a börtönben felismerően az üdvözítő római katolikus vallás igazságát, hagyta ott a kálvini eretnekséget (*agnita veritate Religionis Salvificae Romano Catholicae*).<sup>41</sup>

De vajon mi indította a több-kevesebb börtönbüntetésre ítélt rabokat az áttérésre? A katolikus vallás igazságának előbb már említett felismerésén túl néhány konkrét esetet ismerünk csupán, ami a vallásváltást érhetővé teszi. 1783-ban a Kunszentmárton területén útlevel nélkül áthaladó 70 éves Szatmár megyei Kintses Bálintot elfogták. Váratlanul halálos betegség vett rajta erőt, ezért senkitől sem kényszerítve papot hívatott magához, bűneit a plébánosnak meggyónván, az Oltáriszentséget magához vévén, az igaz hitre tért (*ingremiato transiens per Kunszentmárton ex defectu passualium interceptus, et ex improvise aegritudine ad mortem arreptus nemine cogente evocavit sibi sacerdotem et disposita peccatorum suorum Parocho confessione Sacramento Eucharistiae refectus transiit ad fidem Orthodoxam*).<sup>42</sup> Az idős ember nem akart pap nélkül meghalni. Ugyanezért érthető az 1778-ban halálra ítélt 27 éves (békés)csabai Vajda Katalin esete, aki a görög eretnekségből az egyház egységébe tért (*capitis damnata e Schismate Graecorum ad unionem Sae [Sanctae] Matris Ecclesiae*

<sup>37</sup> SCHEUTZ i. m. 432.

<sup>38</sup> *Kunszentmárton, Plébániai irattár* i. m. 271.

<sup>39</sup> Uo. 181.

<sup>40</sup> Uo. 184.

<sup>41</sup> Uo. 184.

<sup>42</sup> Uo. 274.

*adiit*).<sup>43</sup> 1784 januárjában Kiliti, másképpen Pálfi Jánost halálra ítélték. Ő a kálvinista szektájából áttért a római katolikus vallásra. S végül elfogadván a halálos ítéletet, állhatatos maradt a hitben (*accepta sententia mortis est expeditus in fide perseverans*).<sup>44</sup>

De mi volt a felekezetváltás kiváltó oka a többiekénél? Talán valami kedvezményesebb bánásmódot eredményezett? Nem tudjuk. Valamilyen előnnyel járt a börtönben, ha valaki katolikussá lett? Könnyebbek lettek rabságának körülményei szemben a más vallású rabokéval? Ezekre a kérdésekre nem tudunk választ adni. Ehhez alaposan át kellene nézni a peres ügyeket, a rabtartással összefüggő és a kunszentmártoni börtönnel kapcsolatos iratokat. Az biztos, hogy az áttéréseknél erősen megmutatkozik a katolikus egyház dominanciája, legalábbis Kunszentmártonban. Néhány bejegyzés azonban azt sugallja, hogy az áttérés nem minden esetben fakadt belső meggyőződésből.

1784. január 6-án halálra ítélt és kivégzett Kiliti, másképp Pálfi János felesége, Kiss Erzsébet, aki szintén áttért a katolikus vallásra, a kunszentmártoni börtönből való kiszabadulása után alig három nappal, amikor szülőhelyére visszatért, „miként a kutya a hányásra”, visszatért a maga korábbi szektájába – írta Horváth Ferenc plébános (*post liberationem sui e carceribus Kunszentmártoniensibus die fors tertie, dum ad natale solum Kis-Új Szállás rediiset, sicut canis ad vomitum, rediit ad suam sectam*).<sup>45</sup> Több, börtönből szabadult embernél feljegyezték, hogy szabadulása után visszatért hazájába, mint például 1778-ban Varga István Öcsödre, vagy Egri Mihály Debrecenbe, 1779-ben Zsuszki János *alias* Szaniszló Kunhegyesre, vagy 1781-ben Simoni Éva a Szatmár megyei Csengerbe, Aranyász Erzsébet pedig Rácfehértóra, meghatározóan református közegbe. Róluk feltételezhetjük, hogy áttérésük csak színlelt volt. Hazatérve ismét a református felekezet életébe kapcsolódtak be.

De miért tértek át akkor a katolikus vallásra? A már említett és kivégzett Kiliti/Pálfi János három kiskorú gyermekét nem adták vissza anyjuknak, hanem a Kerület intézkedése kapcsán nevelésüket a plébánosra bízták. Ez a katolikus vallás elsőbbségét hirdeti még a Türelmi Rendelet szellemében is!<sup>46</sup>

A protestáns felekezetekből, ortodoxiából áttérőket nem kellett újra megkeresztelni, csak letették a katolikus hitvallást, és így „visszatértek” a

<sup>43</sup> Uo. 270.

<sup>44</sup> Uo. 180.

<sup>45</sup> Uo.

<sup>46</sup> Uo.

katolikus egyházba. A zsidók esetében azonban volt keresztelés. Tehetős kunszentmártoni polgárok vállalták a keresztszülőséget a zsidó áttértek fölött, pl. az a Borbás József kántor, aki később főbíró is lett. 1789 április 1-én a Borsod megyéből származó zsidó, *Afer Schiffer, et Sara N. baptisatus est Georgius*.<sup>47</sup>

Végezetül és rövid összefoglalásként azt lehet elmondani: e rövid írás szeretné felhívni a figyelmet a konvertálások eseteire, hiszen ezekkel viszonylag keveset foglalkozott az eddigi kutatás. Ez áttérések okait, indokait, motivációit még nem elemezte senki. A tanulmány részletesebben az áttéréseknek egy sajátos csoportját írta le, a nagykun kerület kunszentmártoni börtönében bekövetkezett felekezetváltásokat.

A forráson nem minden elemzési szempont érvényesíthető. A legpontosabb adatokat a nevek, felekezetek, életkorok vonatkozásában kapjuk. Ám az illetők foglalkozása, a Kunszentmártonban tartózkodás jogcíme ismeretlen marad. A börtönben fogvatartottak esetében sem tudjuk meg elítélésük okát. Nem tudható meg továbbá, hogy milyen motivációi voltak az egyénnek az áttérésre. A feljegyzések a befogadó katolikus egyház szempontjait tükrözik csupán. Forrásunk azonban sajátos színnel gazdagíthatja a XVIII. századi felekezetváltásokról szóló ismereteinket a Nagykunság vonatkozásában.

---

<sup>47</sup> Uo. 181.



# A HATALOM GYAKORLÁSA

*Jog-erkölcs-vallás kapcsolati hálója a cselekvő emberben*

BIRHER NÁNDOR  
főiskolai tanár (VHF)

## 1. A hatalom, mint a közösség alapja

„Egyszer egy peszách előtti nap délelőttjén, már a tilalom beállta után, rel Lévi Jichák, a berdicsevi cádik kiment a piacra. Ide-oda járkált... míg észre nem vett egy kereskedőt, akiről mindenki tudta, hogy csempészarúk értékesítésével foglalkozik. A rebbe odament hozzá, és megkérdezte, lehet-e nála osztrák selymet kapni: – természetesen rebbe, minden menyiségben és kitűnő minőségben. ... Utána odament az egyik zsidó kereskedőhöz, és megkérdezte tőle, van-e nála egy zsemle... Minek néz engem a rebbe? Chómecc? Most? Isten őrizz. Időben kitakarítottam és elégettem az utolsó morzsáig... Ekkor reb Lévi Jichák ... égnek emelte a szemeit és azt mondta: – Világ ura, nézz le az égből, és lásd, milyen a te néped Izrael. Az orosz cár a világ egyik leghatalmasabb ura. Rendőrség, katonaság, fináncok és börtönök állnak rendelkezésére, lesik szavát. A cár elrendelte, hogy tilos árut csempészni az országba... és mégis csempésznek. Ezzel szemben Te Világ Ura, csupán annyit írtál a Tórádba, hogy „Ne találtassék nálad chómecc” és tessék mutatni nekem egy zsidót itt, Berdicsevben, annyi év elmúltával – határok és rendőrök nélkül – akinél Erev peszáchkor, az előírt határidő után kovászos lenne...”<sup>1</sup>

Ahogy a bevezető idézet is mutatja, a hatalom igazi ereje abban van, hogy minden körülmények között képes érvényesíteni szándékát, akár erőszak alkalmazása nélkül is. Ezt a fajta hatalmat, és ennek a hatalomnak a célrendszerét vizsgáljuk meg a következőkben. Meggyőződésünk, hogy ennek a fajta hatalom-képzetnek az egyházak autentikus képviselői lehetnének.

---

<sup>1</sup> Naftali KRAUS (szerk.): *Az örökös éjszakája. Peszáchi Hágádá*, ford. GRÉDA József. Budapest, Magyar Könyvklub Chábád Lubavics Zsidó Nevelési és Oktatási Egyesület, 1999. 8.

## 1.1. A hatalom kisajátítása

A hatalom a közösség élete szempontjából meghatározó jelentőségű. A modern korban az egyre technikaibb jelenségként kezelt hatalom módszeresen az államok kezébe került. Napjainkra világossá vált, hogy a modernitás eddigi útjai nem vezettek a hatalom helyes gyakorlatának kérdésben fenntartható megoldáshoz<sup>2</sup>. Foucault megfogalmazza a gondoskodó állam 11 feladatát, amelynek ellenőrzése mentén megadja az állam az egyénnek a boldogságot. A modern állami működés 11 területe a következő: 1. vallás, 2. erkölcsök, 3. egészség, 4. ellátás, 5. utak, országutak, városi épületek, 6. közbiztonság, 7. bölcsészettudományok (vagyis a művészetek és a tudományok), 8. kereskedelem, 9. üzemek, 10. szolgáltatók és dolgozók, 11. szegények.

A felsorolást vizsgálva jól látszik, hogy az állam olyan feladatokat is magához vont, ahol korábban az egyház vagy más, nem állami szervezetek gyakoroltak hatalmat. A hatalomátvétel ideológiája világos volt: az állam a szervezett rendjével képes mindenki boldogságát egyre nagyobb mértékben biztosítani. Egyértelmű azonban, hogy az államnak a boldogságfogalma alapvetően individualista és materialista boldogságfogalom. Éppen ezért nem is lehet hatékony, ha a vallás és az erkölcs területét a gondoskodó állam foglalja el. Az államnak a vallási közösségekkel együttműködve, de azok függetlenségét meghagyva kell törekednie arra, hogy a vallás és az erkölcs értékei a társadalomban megnyilvánulhassanak.

A vallások és az erkölcsök boldogságfogalma ugyanis különbözik az állam boldogságfogalmától. Példaként említjük, hogy a kereszténység szerint „boldogok a szegények”, a kanti etika szerint pedig az egyén célja a másik ember boldogsága, ezzel egyidejűleg pedig a saját tökéletesedése. Az egyén nem lehet ugyanis a földön végérvényesen boldog, csak „méltó a boldogságra”.

Ezzel szemben Foucault szerint a liberális állam a boldogság földi megvalósítását a saját eszközeivel kizárólagos célnak tekinti: „A polícia egyetlen célja, hogy az embereket az ebben az életben élvezhető legnagyobb boldogság felé vezesse.”<sup>3</sup> Ezen célkitűzést megalapozó rendszert hívja Foucault a „panoptikum” állapotának. Az ember képét az állam alkotja, két tipológia szerint, azaz megfelel vagy nem felel meg az ember

---

<sup>2</sup> [http://www.eszmelet.hu/szigeti\\_peter-a-hatalom-filozofusa-az-allamrol/](http://www.eszmelet.hu/szigeti_peter-a-hatalom-filozofusa-az-allamrol/)

<sup>3</sup> Michel FOUCAULT: Omnes et Singulatim (Mindenkít és egyenként is): a „politikai ész” kritikája felé. In: SZAKOLCZAY Árpád (szerk.): *A modernség politikai filozófiai dilemmái, a felvilágosodáson innen és túl. Michel Foucault írásaiból.* Budapest, MTA Szociológiai Kutató Intézet, 1991. 43–86.

az elvárásoknak? Ennek megfelelően kapja meg a normális/nem normális címkét az egyén. A társadalom feladata, hogy minél több legyen a „normális” polgár. Mivel ezt a feladatot már nem tudták megoldani a büntetőbíróságok, az egész társadalmat kellett átnevelőtáborrá alakítani a boldogság elérése érdekében – Foucault szerint.

„[...] A hatalommal rendelkezők – tanítók, munkavezetők, orvosok, pszichiáterek, börtönigazgatók – szüntelen felügyelik az egyének életét, s a felügyelet mellett minden lehetőségük megvan arra, hogy egyfajta tudást állítsanak össze a megfigyelt személyekről [...] Az újfajta tudás »rendező elve« a norma, fő kérdése a normalitásra és a helyességre vonatkozik. [...] itt egy új, gyökeresen más típusú tudás jön létre, a felügyeletre és a vizsgálatra (examen) jellemző tudás, mely az egyének élethosszigan tartó ellenőrzése segítségével biztosítja a normák érvényesülését. És ennek a vizsgálaton alapuló tudástípusnak az alapzatán rendezkedtek be az ún. ‘embertudományok’: pszichiátria, pszichológia, szociológia.”<sup>4</sup> Érdekesség azonban, hogy hiányzik ezen „normák” közül a független vallás és erkölcs normarendje.

## 1.2. A hatalom gyakorlásának egy másik modellje

Mivel a késői modernitás tagadó és bizonytalanító magatartása nem hozott a fenntarthatóság szempontjából eredményt, munkákban ezektől az elméletektől hátralépve megkíséreljük követni Romano Guardini hipotézisét, amely szerint az újkor végén, napjainkban is van lehetőség a további, tudományos értelemben vett fenntartható fejlődésre.

A kérdés jelentőségét az adja, hogy a mesterséges panoptikum, az egyén nyílt vagy burkolt átnevelése nem vezetett eredményre, a boldog jövő – tudományosan igazolt módon – nem jöhet el. Mai tudásunk szerint az emberiség elpusztítja önmagát, a kérdés csak az, hogy mikor. Ebben a kontextusban nagyon nehéz a jövőjéért igazán felelős egyént elképzelni, sőt a hatalom is csak rövidtávú érdekekben gondolkodik. Ezt a paradigmát kérdőjelezi meg Guardini, amikor azt állítja, az ember a hatalmat azért kapta, hogy egyre teljesebben, a Teremtőjére egyre jobban hasonlítva élhesse és adhassa tovább az életét. Nem lehet, és nem is kell visszatérni a középkor szellemileg ártatlan „pásztor”<sup>5</sup> világába. Ám ki kell jutni a

<sup>4</sup> [http://www.eszmelet.hu/szigeti\\_peter-a-hatalom-filozofusa-az-allamrol/](http://www.eszmelet.hu/szigeti_peter-a-hatalom-filozofusa-az-allamrol/)

<sup>5</sup> Foucault egyik *arché* típusa a pásztor. Ez a középkor gondoskodó, az egyént terelő magatartását jelzi.



„panoptikum” rezignált világából az életet örök ajándékként elfogadva, az élet továbbadásának igényét megértve.

Úgy tűnik az embert felügyelő tudományok egyre inkább elszakadtak az erkölcs és a vallás fogalmaitól. Első lépésben megpróbálták hatalmuk alá gyűrni ezeket, például a *cuius regio eius religio* elv alapján, később inkább lemondtak róluk. Egyre tudatosabban szakadt el a tudomány, politika, gazdaság, művészet, pedagógia a vallási és erkölcsi fogalmaktól.<sup>6</sup> Ha elő is kerültek akkor is csak a felületes ideológia szintjén. A tiszta természettudomány elégségesnek tűnt: „Akinek tudománya és művészete van, annak vallása is van, akinek egyik sincs, annak legyen vallása”<sup>7</sup> – állította Goethe. A hit és értelem egységét felváltotta az értelem kora.<sup>8</sup> Isten, mint alapvető viszonyítási pont helyét átvette a tudomány. Úgy tűnt a boldogság – ahogy láttuk – tudományos módszerekkel érhető el az ember számára. Mindez azonban, – mivel a boldogság a teljességhez kötött fogalom – lehetetlen. Ennek a tapasztalatnak a megélése vezetett el oda, hogy a modernitás embere egyre zavartabb módon keresi a biztonságot. Az önmagától lett (materiális) természet, az autonóm személyiség és a felelősség nélküli kultúra olyan fogalmak, amelyekről kiderült értelmetlenségük. Az anyagi lét a lelki adottságokkal is rendelkező ember számára kevés, az autonóm személyiség csak szimuláció a panoptikumban, a felelősség nélküli kultúra pedig nem fenntartható.

Az emberi létforma sajátossága, hogy az ösztöneit tudatossá képes tenni, azokat uralni tudja. Az ösztönök megszelídítésének eredeti célja az életnek és – mint annak forrásának –, a természetnek a szeretete. Ezzel szemben a tudományos fejlődés következtében elveszett a természet transzcendentalitásának megélése, a világ, mint véges anyag jelent meg, így a vele kapcsolatos felelősségérzet is átalakult. Eszerint végső soron a világ emberrel-vagy ember nélkül csak anyag, amely a maga elpusztíthatatlanságában örök. Ennek a hideg és szellem nélküli anyagnak nincs szüksége az emberre.

Az emberi valóság viszont éppen fordított. A világnak, a világ rendezett egészének szüksége van az emberre. Ez az ember képes megmenteni és elpusztítani az egyetlen ismert „szellemet a világban”.<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> Romano GUARDINI: *Az újkor vége*, ford. AMBRUS Gabriella. Budapest, Vigilia, 1994. 38.

<sup>7</sup> „Wer Wissenschaft und Kunst hat, hat auch Religion. Wer alle beide nicht hat, der habe Religion.” <http://www.ursulahomann.de/GoetheUndDieReligion/kap021.html>

<sup>8</sup> Étienne GILSON: *A középkori filozófia szelleme*, ford. TURGONYI Zoltán. Budapest, Kairosz, 2000.

<sup>9</sup> Karl RAHNER: *Geist in Welt. Philosophische Schriften*. Freiburg im Breisgau, Herder, 2017.

A vallások hozzátesznek mindehhez egy másik értelmezési horizontot: az ember csak a jövőjét pusztíthatja el. A múltja örök, ugyanis az emberi lélek örök. Emiatt kiemelkedő annak a felelőssége, aki magára veszi – örök lélekként –, hogy a közössége jövőjét feléli, elpusztítja.

Ez lenne minden felelősség, így a hatalmon lévők felelősségének az alapja is. Értelmezhetetlen az a hatalom – legyen akár vallási hatalom – amelyik nem az emberi közösség jövőjét tartja elsődleges értéknek, feladatának pedig ezen jövő lehetőségének békés és tartós megőrzését. Mindez nem keverhető össze a hasznosság leegyszerűsítő elvével, amelyet a tudomány oly gyakran tűzött ki célul maga elé, és amellyel megpróbálta a súlyosan negatív következményeket magyarázni. A pillanatnyi hasznosság elvét minimálisan ki kell egészíteni a fenntarthatóság azon elvével, amely szerint minden beavatkozásnak tartósan többet kell adnia, mint amennyit elvesz. Azaz meg kell vizsgálni, hogy a felhasznált erőforrások hosszú távon – a fenntarthatóság szempontjából – többletet állítanak-e elő? A fenntarthatóság azonban szintén nem értelmezhető önmagában, hiszen az „anyag nem vész el, csak átalakul”, azaz elpusztítani sem lehet. A kérdés fókuszában az ember áll, az emberi lét fenntarthatósága. Ehhez viszont vissza kell térni az ember fogalmához.

### 1.3. Ecce homo

Ez a visszatérés történhet a modern kor végén a Nietzsche által leírt módon.<sup>10</sup> De történhet úgy is, ahogy az utat a kereszténység alapítója határozta meg. Akár így, akár úgy, de megkerülhetetlen, hogy az ember ismét definiálja önmagát. A választás viszonylag egyszerű: örök anyagként, lángként és szénként, vagy örök lélekként. A két különféle definíció két különféle hatalomértelmezéshez fog vezetni. Ha az ember belenyugszik abba, hogy lángként mindent feléget maga körül, a hatalmát az egyre „fényesebb lángolásra” használja, egészen biztosan csak szén marad utána. Ha azonban hajlandó felismerni eredendő kötelezettségét a világ megőrzésére, amelyet az erkölcs és vallás foglal szabályba, és az életet nem csak a saját véges életében látja szeretetre méltónak, hanem áldozatot vállal a közösség és a jövő generációinak élete érdekében, képes lehet a hatalom helyes értelmét megtalálni.

<sup>10</sup> „Úgy van! Tudom, honnét jöttem! / Telhetetlen láng-gyönyörben / égek, izzok, pusztulok. / Fény lesz mind, amihez érek, / szén, amiből már nem kérek: / úgy van, úgy van, láng vagyok!” Friedrich NIETZSCHE: *Ecce homo*, ford. SZABÓ Lórinca.

A modernitásban az egyén autonómnak érezte magát, a szabadságát a polgári szabadságjogokban ill. emberi jogokban fejezte ki. Ezek a jogok, noha megkérdőjelezhetetlenül fontosak, önmagukban mégsem elégségesek, ahogy azt a történelem keserű tapasztalatai mutatták – csak az egyéni ember, vagy a társadalom pillanatnyi értékeire, és nem az emberlét lényegére koncentrálnak. Úgy akarják az embert vagy a polgárt védeni, hogy sem a polgárnak, sem az embernek nem került meghatározásra a pontos és teljes jelentése. Éppen emiatt lesz egyre bizonytalanabb az „elidegeníthetetlen emberi jog” értelmezése, mert még azt sem tudjuk mi az ember. Ebből a tényből már most is súlyos problémák fakadnak például a genetikai kutatások területén, de ezek csak tovább fokozódnak akkor, amikor a gép és ember közti határvonal látszólag egyre jobban elmosódik.

A jogtudomány és közigazgatástudomány ugyan a modern kor elvárásainak megfelelően mindezt tartózkodott attól, hogy az ember és/vagy polgár definícióját megadja, de egyre világosabban látszik, hogy ez a feladat nem kerülhető el. Kénytelen lesz a jogalkotó is feltenni a kérdést, az ember az, aki lángol és mindent elszenesít maga körül, vagy az ember az, aki áldozatot vállal a saját örök és a közössége földi jövője érdekében. Ez a kijelentés ma tudománytalanak tűnik, valójában azonban egy új emberkép kialakításának kezdetét kellene, hogy jelentse.

Természetesen a modernitás is megpróbálta az ember és polgár fogalmát értelmezni, de mindezt csak erősen szűkítő értelemben, létrehozva a „tömegembert”, amelyik jól irányítható és könnyen „a gép működési rendjéhez”<sup>11</sup> igazítható, ahogy az 1940-es évek végén Guardini fogalmaz. Ezek az emberek nem abban az értelemben tömegemberek, hogy egy külső utasítás hatására egyformán cselekedtek, mint korábban például a rabszolgák. A modern ember belső identitásában lett tömegember, azaz lemondott saját transzcendens identitásáról és megismételhetetlenségéről, helyette felvéve a tiszta hús-vér valóságát. Ez az ember kiválóan alkalmas arra, hogy felvegye a társadalmi alrendszerek<sup>12</sup> által meghatározott irányokat, elfogadja azokat a feltételeket, amelyekbe a tudományosan szervezett társadalom kényszeríti.

Itt kell megjegyeznünk, hogy ezeket a kényszerítő kereteket sem a 60-as évek forradalminak tekintett mozgalmai, sem a posztmodern nem tudta áttörni. Az egyéniség minden liberális próbálkozás ellenére kimerül a különböző fogyasztói identitások megvalósításában. Az egyén

---

<sup>11</sup> GUARDINI i. m. 48.

<sup>12</sup> Niklas Luhmann társadalomelmélete szerint az alrendszerek bináris kódok mentén szabályozottan működnek.

magatartását a külső elvárásoknak való megfelelés határozza meg. Lát-szólag lehetetlen – és értelmetlen – kitörni abból a világból, amelyben a gazdaság működésében csak a profit, a politikában csak a választási siker számít. Ezekben a rendszerekben a kódoktól eltérő működés rendellenességet jelent. Ezeket a rendellenességeket szűri ki a társadalom, az egyéneket pedig egyre inkább statisztikai adatokként, vagy hangulati állapotokként (emoji) kezeli. Így lesz az emberből egy olyan élőlény a sok között, amelyik logikusan képes a világát alakítani.<sup>13</sup> A modern korra az ember személyiségvesztése tervezetté vált. Ennek eredményeként az „emberiséget meghatározó lényeket nem a gazdagon fejlett egyének határozzák meg, hanem az azonosra formált sokak”,<sup>14</sup> ráadásul úgy, hogy az azonossá alakított gondolkodásmódjuk az informatikai társadalomnak köszönhetően összeadódik. Egyre nagyobb és egyre egységesebb fejlesztési platformok alakulnak ki, amelyek az egész emberiséget összekapcsolják. Mindez egyszerre jelent komoly veszélyt és lehetőséget. Ha az összekapcsoltságnak értelmes – az embert és a jövőjét – szolgáló célja van, a világtörténelem leghatékonyabb és legeredményesebb beavatkozási lehetőségét biztosítja a fenntarthatóság érdekében.

A cél meghatározásához viszont vissza kell térni az ember fogalmának meghatározásához. A vallások szerint az ember valamilyen módon az Isten és a teremtésének szolgálatára rendelt létező. A zsidó vallás ezt még markánsabban hangsúlyozza. Az ember Isten képmása.<sup>15</sup> Ennek következtében részt vesz Isten teremtő munkájában – a kereszténység szerint Isten gyermekeként.

A jelenség egyik legteljesebb leírását Martin Buber az *Én és Te* című munkájában adja. A közösségi elv megjelenése egyértelművé teszi azt a tényt is, hogy az ember fogalmába nem csak a személyes, hanem a közösségi ember-kép is beletartozik. Éppen emiatt lehetünk bizakodók akkor, amikor a „tömegember” megjelenésével szembesülünk. Ez a közösség ugyanis, ha képes az ember személyes voltának lényegét felismerni, hatalmas erővel lesz képes akár a fenntarthatóság irányában is cselekedni.

<sup>13</sup> Jak 5, 2–5 „Gazdagságtok megrothad, ruhátokat moly emészti! Aranyotok, ezüstötök megrozsdásodik! Rozsdája vád lesz ellenetek és megemészti testeteket, mint a tűz! Még az utolsó napokban is (ítéletet hozó) kincseket gyűjtöttek magatoknak. Ti a földön bőségben éltetek és dőzsöltetek, de a leölés napjára hizlaltátok szíveteket.”

<sup>14</sup> GUARDINI i. m. 50.

<sup>15</sup> Ter 1, 26. „Majd azt mondta Isten: »Alkossunk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra, hogy uralkodjék a tenger halain, az ég madarain, az állatokon és az egész földön, s minden csúszómászón, amely mozog a földön!«”

Az ember és az emberiség számára a világ fölötti uralom megvalósítása Isten által adott feladat. „Isten megáldotta őket, és azt mondta nekik Isten: »Szaporodjatok, sokasodjatok, töltsétek be a földet! Hajtsátok azt uralmatok alá, és uralkodjatok a tenger halain, az ég madarain, és minden állaton, amely mozog a földön!”<sup>16</sup>

Emberséges csak a másikkal együtt lehetek. Azzal együtt, akinek szüksége van rám, vagy más szóval a felebaráttal. Érdemes Robert Fisch szavait hivatkoznunk, aki a koncentrációs táborból való szabadulását követő tapasztalatairól így ír:

*„Az viszont értelmezhető volt számomra, hogy kiszabadulásunk után az éhező németnek kenyeret kellett adnom – nem azért, mert jó akartam lenni, hanem mert nem akartam olyan lenni, mint akik az ellenkezőjét tették velünk. Nem veszíthettem el az emberségemet. A lényeg az emberség megőrzése. Aki megőrzi, sohasem lehet közönyös a másik ember iránt. Sem jó sorában, sem bajában. Ez a lényeg.”<sup>17</sup>*

#### 1.4. Quis ut Deus?

Hogyan definiálható tehát az ember fogalma? Figyelemmel azokra a felmérésekre, és tényekre, amelyek szerint a vallásos közösségek életképesebbek, a vallásos embereknek több gyermekük van, az életet jobban szeretik, úgy tűnik vissza kell térni a vallási megközelítésekhez. Erre utal az a tény is, hogy Európában is egyre többször kerülnek a vallási jogrendek a figyelem előterébe. Az ember fogalma nem értelmezhető Isten fogalma nélkül, aminek a személyben keresendő oka az egyén transzcendencia igénye, a közösségben keresendő oka pedig az élet, mint érték továbbadásának igénye. A világ feletti uralmát az ember önmagában a tudomány segítségével – ahogy minden jel erre mutat – képtelen megvalósítani. Képes lehet azonban ezt a feladatát a teremtéssel és a Teremtővel összhangban megvalósítani. Ennek a kooperációnak a lényege a Guardini szavával a bajtársiasság, de hívhatjuk ezt vallási terminológiával áldozatnak is.

A másik fontos szempont, hogy az embernek felelőssége van a teremtéssel és Teremtőjével szemben. A felelősség jogi fogalma szorosan kapcsolódik a szankcionálhatóság fogalmához. A felelősségre vonás

---

<sup>16</sup> Ter 1, 28.

<sup>17</sup> Robert FISCH: *Hősök és Mártírok*. Budapest, 2017. [Kézirat]

tényleges lehetősége nélkül látszólagossá válik maga a felelősség is. A fenntarthatóság kérdésében az ember több szempontból is igyekszik kibújni a felelősség alól. A kibúvók a következők:

- a tudomány segítségével az ember olyan mértékű hatalmat kapott, amelyet már úgysem képes uralni
- a tudomány eredményei nem egy ember személyes teljesítménye, hanem komplex együttműködés következménye
- a természet absztrakt matematikai műveletek és fizikai modellek komplexitásává alakult (szimulákrum) elveszítve az élet valódi ideáját
- az alkalmazott módszerek rövid távon hasznosnak tűnhetnek
- mivel az anyag nem szüntethető meg és az ember is csak anyag, minőségi értelemben vett katasztrófa nem lehet, legfeljebb az emberi életforma szűnik meg.

A társadalmi szabályozás a sok kibúvó lehetősége miatt képtelen érdemben szankcionálni a környezeti károkozást. Az egyének pedig mint „nem humánus” létezők élik tömegemberségüket. Ebből a helyzetből egyedül az erkölcs ill. vallás strukturái jelenthetnek kiutat. Az igazi felelősség akkor jelenik meg, mikor az egyének közössége (erkölcs) vagy a Teremtő (vallás) szemtől-szembe ítéli meg a cselekményt. Ezekben az esetekben nem a szankciótól való félelem, hanem a cselekedet önmagában adott jó vagy rossz volta adja a személyes, emberi felelősség alapját. Ennek megjelenítésére az erkölcs és a vallás normarendjei képesek.

Összegezve elmondhatjuk, hogy a modern kor végére megjelent a „nem humánus humánus” és a „nem természetes természet”. A nem humánus ember lemondott a személyiségének örök és anyagtalan felelősségéről, a nem természetes természet pedig meghódítandó, megfejtendő absztrakció lett.

A felelősség elvesztésével megszűnt minden korlát az ember dehumanizálódása és a természet denaturalizációja előtt. Ez volt az a rövid pillanat, amelyben az ember úgy gondolta, hogy nem csak a teremtett valóság, de az egész létezés központja ő maga. Létrejött az államtudomány, a gyorsan fejlődő nemzetállamok, az embert és az emberi közösséget, mint tárgyat kezdték el vizsgálni. A technika új horizontokat nyitott meg a kényelem és a vagyonosodás területén. A haladásba vetett hit a dehumanizált ember

nagyságát látszott alátámasztani. A munka, mint életelixír kidolgozása<sup>18</sup> látszólag hatalmas fejlődési lehetőségeket nyitott. *Quis ut Deus?*<sup>19</sup>

A történelem ellenben igazolta, hogy az ember a mindenhatóságból legfeljebb a negatív mindenhatóságot kaphatja: azaz képes akár mindent elpusztítani, de a semmiből soha nem tud teremteni.

A dehumanizált ember helyett (aki a hatalom és a jogi szabályozás tárgya) olyan emberre van szükség, aki a jog, erkölcs és vallás alanya egyszerre.<sup>20</sup> Az ember életéből nem lehet Istent kiiktatni, annál az „egyszerű oknál fogva, hogy Isten van.”<sup>21</sup> Világosan kell azonban azt is látni, hogy a vallás és az erkölcs fogalmai napjainkra nagyon rossz állapotban vannak. Vagy a modern állam igyekezett a vallás és erkölcs dolgai felett gyámságot gyakorolni, vagy a vallás nevében igyekeztek politikai hatalmat megvalósítani. Mindkét törekvés oda vezetett, hogy a dehumanizált ember kétséggel tekint mind a vallás mind az erkölcs jelenségére. Ezen két normarend tekintélyének és tudományos méltóságának a visszaállítása hosszú folyamatnak tűnik. Első lépésként a teológiát és a morálfilozófiát be kell vezetni a tudományos akadémiákra.

Ezt a szemléletmódváltást a modern ember azért nem szívesen hajtja végre, mert félti az autonómiáját Istentől. Pedig Isten nem veszi el a szabadságot. Sőt, pontosan az emberi szabadság miatt jelenhet meg az emberi felelősség teljes súlyával. Itt pedig egyértelművé válik, nem egyszerűen az ember anyagi élete a védendő érték, hanem az ember maga, testi és lelki értékeivel együtt. Az ember nem magányos megfigyelője a világnak, hanem részese a teremtésnek, egységben a többi emberrel és a teremtményekkel. Ez adja a személyes felelősségét az életével kapcsolatban is.

Az ember komolyan vette „a hajtsátok uralmatok alá a földet parancsot”, azonban nem értette meg, hogy mindezt a teremtés szépségének és fenntartásának érdekében, és nem a múlandó és változó önző igényeinek

---

<sup>18</sup> VOLTAIRE: *Candide*. Bár már ezt a kérdést is realisabban látja Baudrillard: „Többé már nem a munka ideológiájáról van szó, arról a hagyományos etikáról, ami elfedte a munka „valódi” folyamatát és a kizsákmányolás »objektív« megvalósulását, hanem a munka forgatókönyvéről. Ugyanígy nem a hatalom ideológiájáról, hanem csak a hatalom forgatókönyvéről van szó.” Jean BAUDRILLARD: *A szimulákrum elsőbbsége*. <http://www.fajltube.com/irodalom/konyvek/Jean-Baudrillard-A-szimulakrum91548.php>

<sup>19</sup> A kérdés jelentése: ki olyan, mint az Isten? Mihály arkangyal ábrázolásain tűnik fel, aki a mennyei hadak vezére, és a gonosz legyőzője. Ikonográfiájában ezért karddal gyakran egy sárkányt vagy egy, a gonoszt megtestesítő emberalakot győz le.

<sup>20</sup> Ezen a területen eddig a legnagyobb eredményt a jogtudományban a természetjog eszméje érte el. A természetjog is az emberből, mint alaphoz indul ki, azonban olyan teológiai vagy észjogi fogalmakat használ, amelyeket a jogelmélet nem, vagy csak kis részben tudott befogadni. Johannes MESSNER: *Das Naturrecht*. Innsbruck, Wien, München, Tyrolia Verlag, 1960. 21–126.

<sup>21</sup> GUARDINI i. m. 61.

kielégítése végett kell tennie. A modern ember nem megfelelően használja az egyre növekvő uralmát a dolgok fölött. Ha a felfoghatatlan méretűre növekvő hatalomhoz nem társul a tényleges felelősség érzete, hiába törekszünk egyre nagyobb biztonságra, csak a bizonytalanság fog növekedni. A modern ember kezében a hatalom nem teremtő, hanem pusztító hatalommá vált. Ez látszik például a fegyveres konfliktusok alakulásából (konfliktus száma, áldozatok száma, fegyverek hatékonysága) és ez jelenik meg a globális környezeti katasztrófákban.

Az ember értelme olyan evolúciós adottság, amelynek szerepe nem a pusztítás, hanem az élet védelme. Természetesen az önző, erkölcstelen és vallástalan ember evolúciós zsákutca.<sup>22</sup> Mert csak elvesz és nem ad, saját pillanatnyi igényét elégíti ki és nem érdekli a jövő. Ez az ember a megsemmisülésre rendeltetett és meg is fog semmisülni. Ha ez a dehumanizált egyén az emberi jogok alanya, bármilyen is a jogvédelem, túlsok jóra nem számíthatunk.

A teremtéstörténetben leírt ember viszont az Isten teremtő munkájának hasznosítója és őre. Olyan, aki – ahogy a teremtő Isten –, szereti, tiszteli és védi az életet.

## 2. Az ember hatalma és felelőssége

A mai biztonságra törekvő ember kénytelen szembenézni azzal, hogy a létét egyre nagyobb veszély fenyegeti. Itt nem is annyira a világot fenyegető apokalipszisre, mint inkább az ember-volt teljes elvesztésére gondolunk. Az élet minden szegmense szervezett lesz. Nem tud azonban mit kezdeni az egyén önmagával, a lelki igényeivel, a teljesség igényével, az önmaga feletti uralom igényével. Nem tud mit kezdeni azzal, hogy a szabadság az önmagunk feletti uralom megszerzésénél kezdődik. Hogy az igazi hatalom a felelősség tényleges vállalása.

A mai ember egyáltalán nem készült fel a hatalom helyes használatára. Nem készült fel arra, hogy mi a valódi felelőssége. Nem rendelkezik a hatalom etikájával.

Mindenki teszi a dolgát, a gazdaság, állam, katonaság működik, vagy látszólag működik, és ezt a látszatot mindenki dehumanizált humánusként elfogadja. Mert csak így lehet holnap. A hazugságok egyre nyilván-

<sup>22</sup> A kérdéshez: Francis S. COLLINS: *Isten ábécéje. Egy tudós érvei a hit mellett*, ford. MOLNÁR Csaba. Budapest, Akad, 2018.



valóbbak, a káosz veszélye egyre jobban fenyeget, de igazából senki nem érzi magát felelősnek. Sem a kis, sem a nagy hatalommal rendelkező egyének vagy közösségek.

Feltétlenül újra szembesíteni kell az embert:

- önmagával,
- a hatalmával,
- a felelősségével,
- a természettel.

Ehhez a jelenlegi tudományos módszerek teljes egészében alkalmatlanok, a teológia és etika, mint tudomány pedig még nem nőhetett fel a „modern feladathoz” a természettudományok árnyékában.

Guardini szerint a fordulathoz három alaperényre lesz szükség:

- az igazság keresésére. Ezen a területen különös feladata van a jogászoknak, akik a technikai jogot meghagyva a saját területén alaposan elmélyülnek a jog, mint jelenség társadalmi szerepének értelmezésében, az ehhez kapcsolódó, az etika és vallás szavait is értelmezni tudó „jogászi jog” kidolgozásában.
- a bátorságra. A bátorság szembeszáll a nyilvánosság torzító tényeivel, a szokásokkal és automatizmusokkal. A bátorság erénye a felelős személy meggyőződését jelenti. A bátorság képessé tesz arra, hogy reménytelen helyzetekben is az igazságot képviseljük
- az aszkézisre. A megújulás nem történhet lemondás nélkül. Az embernek képesnek kell lennie a saját érdekei fölé emelkedni – a saját örök és a közösség földi érdekei miatt.

Hozzá kell segíteni az egyént, hogy megtalálja önmagát és a jövőjét. Mindebben a centralizálódó hatalomnak van a legfontosabb szerepe. A hatalomnak rá kell mutatnia arra, ami fölötte van. Ahogy Jézus a perében a bírója hatalmáról mondja: „Semmi hatalmad sem volna felettem, ha onnan felülről nem adatott volna neked.”<sup>23</sup> A hatalomnak külső orientációs pontra van szüksége. A hatalom önmagáért értelmetlen és véges.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Jn 19, 11.

<sup>24</sup> A kérdésben Tussay Ákos kutatásai alapján elmondhatjuk, hogy a hatalomgyakorlás szolgálatként való megélése a klasszikus keresztény irodalomban alapvető fontosságú. Jézus tanítását ebben a kérdésben a Római levél 13 fejezet bontja ki és aktualizálja Szent Pál olvasatában. A hatalmat, az azzal rendelkező ember, a klasszikus felfogás szerint „alter Christus”, vagy „vicarius” formájában gyakorolta. Itt kell megjegyezni azt is, hogy a teremtett világ feletti hatalom mindig együtt járt a teremtett világ feletti felelősséggel, a Teremtés könyvéből kiindulva. (vö. Ter. 1, 28) Itt a teremtés feletti „hatalom”, mint korlátozott uralom jelent meg *dominium utile* formájában. TATTAY Szilárd – TUSSAY Ákos: A szuverenitás előképei: Baldus de Ubaldis. Az uralkodói hatalom de facto és teokratikus igazolása Baldusnál. *Iustum Aequum Salutare*, 2018/3. 133–143.

A hatalom működésének nem lehet más értelme, mint az élet szeretete a maga egyéni és kollektív formájában egyaránt. Ezt kell megtanulni még a legnagyobb történelmi tragédiákból is. Amíg ezt nem érti meg az emberiség nem tud fenntartható jövőt teremteni.

Az ember hatalma eszköz az ember önfelülmúlásához. A nyugati ember számára azonban elszakadt egymástól az örökkévalóság és a jelenidejűség dimenziója. Az itt és most megelőzi az egyéni túlmutatót, ez viszont értelmezhetetlenné teszi az önfelülmúlás, vagy mai szóval a fenntarthatóság fogalmát is. Az egyén ugyanis testi létében nem fenntartható.

Ezzel a filozófiai problémával kezdődik minden hatalom problémája. Mivel célját nem tudja az önfelülmúlás vagy fenntarthatóság keretei között meghatározni, ezért a hatalom akarása önmagában válik céllá. A hatalom önmagában azonban teljesen értelmetlen. A hatalom arra való, hogy az egyéneken és közösségeken tülelmedve egy teljesebb jövő felé vezesse az emberiséget. A teljesebb jövő fogalma viszont valóban értelmezhetetlen, ha csak az anyagban megjelenő és oda visszatérő emberben gondolkodunk. Önfelülmúlás, fenntarthatóság nem képzelhető el egy külső cél, első ok nélkül. Rajtunk már csak egy Isten segíthet.<sup>25</sup> Nem abban az értelemben, hogy valamiféle csodát kellene tennie, hanem abban, hogy viszonyítási pont legyen az emberek számára.

A hatalom modernkori növekedése többé már nem hordja magában a fenntartható fejlődés lehetőségét. Az ember ténylegesen döntési pontra ért: vagy felnő emberi mivoltában is a hatalmához, felülmúlva önmagát, vagy a hatalma, mint tehetetlen férget sodorja el.

## 2.1. A felelőtlen hatalomgyakorlás következményei

Az ember a kezébe kapott hatalommal együtt kapta a felelősséget is. Ezt a felelősséget a történelem során a már említett három normarend, a vallás, az erkölcs és a jog határozta meg egyértelműen. Érdeemes felidézni Aquinói Szent Tamás *Summa Theologiae* művének felépítését. Miután az első rész bemutatja a teremtést, és benne az embert, a második rész tovább pontosítja az ember feladatát, megmutatva, hogyan kell az embernek a Teremtőjéhez visszatérnie az erények és a törvények útján (*reditus*).

<sup>25</sup> A gondolkodás nem is kíván többet, csak ehhez a belátáshoz hozzásegíteni. A filozófia halálán van. *SPIEGEL-interjú Martin Heideggerrel* 1966. szeptember 23-án. [shorturl.at/kqBF3](http://shorturl.at/kqBF3)

Az ember „értelmes, szabad akaratú és természeténél fogva hatalommal rendelkező lényt” jelent. A definíció pontosítása már Immanuel Kant személy fogalmát vetíti előre a következők szerint: „szabad akaratú és saját cselekedetei fölött hatalommal rendelkező lényként ő maga saját tetteinek létele”.

Az ember tehát – nem mondhat le a felelősségéről, anélkül, hogy saját emberségéről is le ne mondana. Az ember hatalma gyakorlásának lényege pedig az erények, különösen is az igazságosság és a mértéktartás erényének gyakorlásában áll. Ehhez az út azonban több lépésben vezet az erény, a törvény és a kegyelem útján. Ahhoz, hogy ezt az utat végig tudja járni az ember szükséges van egy alapvető felkészültségre, hajlamra, a habitusra, amelyik a lehetőségből a ténylegesség állapotába viszi a cselekményt. Csak ha rendelkezik az ember ezzel az alapvető felkészültséggel, lesz képes az erények, vagy a törvény megtartására. Ez a felkészültség pedig kialakítható, formálható, vagy éppen leépíthető az egyénben.

A hatalom feladata első lépésben a jóra való képességet erősíteni az egyénben. Részben mintaadással, részben tanítással, részben pedig a megfelelő anyagi körülmények megteremtésével. Mindez csak a környezettel való organikus egységben valósulhat meg.

A felelőtlen hatalom világában a felelősség korábbi egységei felbomlanak. A család megszűnik, helyette létrejön az egyének jól megfigyelhető sokasága. Ebben a sokaságban lényegét tekintve mindenki egyforma, végső soron mindenki fogyasztóként értelmezi önmagát. Az egyformává alakított fogyasztókat viszonylag könnyű nyilvántartani, a tevékenységüket elemezni és számukra a fogyasztás lehetőségét még tovább biztosítani. Ehhez alakulnak a közigazgatási struktúrák is. Az „embergazdálkodás” egyre hatékonyabb módozataival találkozhatunk. A fogyasztás ezen struktúráiban az egész világ azonossá vált. Más kérdés, hogy – pontosan a hatalomkoncentráció miatt – a fogyasztás lehetősége soha nem lehet „igazságos”. Helyette a hálózatelméletben leírt Máté-effektus érvényesül: „akinek van, annak még adnak”. Miközben a vágyak homogenizáltak, a lehetőségek skálafüggetlen eloszlást mutatnak. Hogy ez az alapvetően igazságtalan hatalmi struktúra fennmaradjon, egyre nagyobb és egyre kiterjedtebb erőszakra van szükség. A fogyasztó egyre kiszolgáltatottabb lesz az államnak, gazdaságnak, technikának. A dehumanizáció szükség-szerűen egyre nagyobb erőszakkal jár együtt.

Ezt a folyamatot tovább erősíti, hogy az etikai és tényleges vallási előírások szerepe a fogyasztó életében egyre csökken, hiszen megszűnőben vannak azok a közösségek, amelyek ezeket a szabályokat alkotják.

Erkölcös vagy vallásos ember életét el lehet venni, de az önbecsülését soha. A dehumanizált emberre ez nem igaz, mert nincs semmije, ami ne lenne elvehető tőle. Végző soron csak azon lehet uralkodni, aki önként lemondott az erkölcs és a vallás megsemmisíthetetlen értékrendjeiről. Ezért is elsődleges érdeke a liberális állami hatalomnak, hogy az erkölcs és vallás normarendjeit kiiktassa saját szabályozási mechanizmusaiából, vagy feloldja azokat saját rendszerében. Akár államvallás,<sup>26</sup> akár etikai kódex formájában. Valójában a pozitív jogon alapuló demokráciák is sok szempontból egyfajta immanens államvallásként jelennek meg. Mivel a hatalom letéteményesének már nem kell semmiféle transzcendenciának megfelelnie, maga írja elő magának a működési kritériumait. Vagy éppen az államinál is nagyobb, globális hatalom.

### 3. Többet adni, mint elvenni

Valóban képesek vagyunk-e többet adni, mint amennyit elveszünk. Azáltal, hogy gyorsabb a közlekedés, lett-e több időnk? Azáltal, hogy javult az egészségügy békés lett-e az öregkorunk? Azáltal, hogy on-line kapcsoltságban vagyunk, lett-e több olyan barátunk, aki segít, ha kell? A technikai fejlődés hozott-e biztonságot az emberiség életébe?

A kérdésekre adott válaszok sematikusak lehetnek csak, az viszont biztos, hogy az ember világában legalább annyira fontos saját maga és a kapcsolatai, mint az anyagi körülményei. Az előbbiek területén van komoly lemaradásban a dehumanizált ember. Nem csak a természetet, de az embertársát, sőt önmagát sem hajlandó igazán szeretni és szolgálni. A legnagyobb veszteség, amit az ember átélhet, a saját lelkének az elvesztése. Lehet, hogy az ember hatalma nő a saját anyagi valóságán, az élet elejét, végét jól szabályozhatja, képes testi, szellemi változásokat előidézni önmagán és másokon, azonban lélek nélkül mindez semmit sem ér.

A hatalomnak kötelessége az emberi lélek fejlődését támogatni. Kötelessége az emberi emberhez vezető utat kijelölni. Négy veszély fenyegeti Guardini szerint a hatalom letéteményeseit:

- az első, hogy a hatalom további koncentrációját pusztítással, erőszakkal, háborúval akarják megoldani. A háború soha nem lehet a politika legitim folytatása „más eszközökkel”.

<sup>26</sup> Az államvallás esetén a világi hatalom határozza meg, mi a transzcendens. Az etikai kódexek esetében kvázi jogszabályként írnak elő erkölcsi szavakat használva követendő cselekvési magatartásokat.

- a második, hogy a hatalom nem fordulhat el attól, hogy az egyént lelki fejlődésében segítse. Az egyén gyenge, a hatalom feladata a jog és igazság tényleges biztosítása. Különösen is itt lehet nagy szerepe az igazgatásnak.
- a harmadik, hogy a hatalomnak meg kell hagynia ott a személyességet és egyéniséget, ahol a személyes szabadság az elsődleges érték. Például a nevelés, kultúra területén hagyni kell az egyéni közösségek fejlődését. Az erőszak alkalmazásának kísértéséről le kell mondania.
- a negyedik, hogy a hatalom birtokosának magának is tisztában kell lennie azzal, hogy csak az erkölcsön és igazságon alapuló hatalom lehet számára és a közösség számára értékes. A hatalom birtokosának valóban rendelkeznie kell az alázat erényével. Ezt az erényt pedig nem lehet az erkölcs és a vallás megtartó ereje nélkül gyakorolni.

A hatalom birtokosának helyzete annyiban vált könnyebbé, hogy teljesen egyértelmű a teremtett világ válasza az emberi kizsákmányolásra. Nem vált azonban könnyebbé annyiban, hogy egyre erősebb a mesterséges környezet valóságot elfedő hatása. Ezen a helyzeten nem lehet azzal a liberális alapállással túllépni, hogy az egyének majd megoldják. Egy olyan világban, ahol a szimulációt az eddig elért tudás és emberi javak összessége szolgáltatja, semmi esélye sincs az egyéneknek. Ráadásul annak az egyéneknek, akit a liberalizmus elzár a transzcendencia ismeretétől. A liberalizmus embere az utolsó ember.

A felelős ember megküzd az eddig elért tudás összes vívmányaért, megszerzi a kellő hatalmat, mindezt azonban minden kétséget kizáróan nem a saját, hanem a közösség érdekében használja fel. Azért, hogy a teremtés történetében Isten munkatársa, szolgálja lehessen. (Nem pedig Isten – ahogy a diktátorok gondolják gyakran.)

### **3.1. Összegzés: „Maradjatok hívek a földhöz”**

Nietzschének a „Maradjatok hívek a földhöz” kijózanító szavai abban az értelemben igazak, hogy meg kell látnunk a mai változó világunk lehetőségeit és veszélyeit. Fel kell ismerni, hogy amit fejlődésnek hiszünk, gyakran csak olyan változás, amely egyre inkább kicsúszik a kezeink közül és a semmibe is vezethet. A Föld nélkül pedig nem élhetünk.

Ehhez, a változó környezetben, a jövőnk biztosítása érdekében elengedhetetlen a szabályozás új kereteinek a kidolgozása. Ezek a keretek nem lehetnek önmagukban csak jogiak, hanem az ember lényegére fókuszálva tartalmazniuk kell az erkölcsi és a vallási regulákat is.

Összefoglalva elmondhatjuk, önmagában a technikai szabályozás hatékonyságnövelése, legyen az jogi szabályozás, vagy ipari szabványosító megoldás, nem lehet elégséges ahhoz, hogy a fenntartható jövő biztosított legyen. Szükség van más normarendek érvényesülésére is. Mindehhez nem az erkölcsöt és a vallást kell jogivá transzformálni, hanem a jogot alkalmazó embernek kell erkölcsösnek és vallásosnak lennie. Természetesen sosem külső kényszerből, hanem belső belátásból. Aki tud, ebben adjon példát.



# ISTENI HATALOM ÉS AZ EGYHÁZ KISZOLGÁLTATOTTSÁGA

CSERNAI BALÁZS  
megbízott oktató, egyetemi lelkész (VHF)

Második könyvében Szent Lukács evangélista bemutatja a világ és Isten hatalmát (ApCsel 5, 17–42). Az apostolok kiszolgáltatott közössége az Isten nevében fellépő főtanács előtt eltévelyedett kisebbségként jelenik meg. A Gondviselés nem akadályozza meg ezt a látszatot, ám világosan felcsillantja az igazság és a történelmet valóban irányító szeretet fényét. A kereszténység első történetírója ebben a jelenetben minden korok Egyházának kijelöli a helyét, azaz rámutat arra, hogyan gyakorolhatja isteni hatalmát. A hatalom témájának felvetésével (legalábbis részben) az ünnepektől Kuminetz Géza professzor szakterületének számítógépes területén találjuk magunkat, amely csupán első ránézésre áll távol az Újszövetségtől és különösen is a harmadik evangélistától. Lukács ugyanis evangéliumában részletesen bemutatja Jézus perét, második könyvében pedig összesen tizenkét bírósági jelenetet tár olvasói elé.<sup>1</sup> Ezeket a jeleneteket tökéletesen alkalmasak tartja arra, hogy bennük a fiatal keresztény közösség egy-egy jellemző tulajdonságát mutassa be. Az ApCsel 5-ben található érdekesítő jelenet az elbeszélés eszközeivel vési olvasói szívébe a hatalommal kapcsolatos isteni igazságokat.

Az apostolok ellen fellépő főpap és a szaddúceusok motivációját Lukács egyetlen szóval, a *zélós*-szal fejezi ki (ApCsel 5, 17). E szó különlegessége, hogy az Újszövetségben pozitív és negatív értelemben is találkozunk vele. Kifejezheti az Isten ügyéért akár a halálig hűséges buzgóságot, ám jelentheti az elvakultságig megrögzött féltékenységet is. A főpap és környezete bizonyára abban a meggyőződésben cselekszik, hogy ők egyértelműen és kizárólag Isten ügyét képviselik – az elbeszélés azonban egyértelműen más irányba mutat. A féltékenység hátterében az apostolok szemmel látható sikerei állnak. Amíg ugyanis a Krisztus feltámadását hirdető keresztény közösség Egyházzá fejlődik,<sup>2</sup> az örök élet létét tagadó

<sup>1</sup> Az ApCsel-ben található bírósági jelenetekhez vö. Alexandru NEAGOE: *The Trial of the Gospel. An Apologetic Reading of Luke's Trial Narratives*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002.; Sandra SCHWARTZ: *The Trial Scene in the Greek Novels and in Acts*. In: Todd PENNER – Caroline Vander STICHELE (eds.): *Contextualizing Acts. Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse*. Atlanta, Society of Biblical Literature, 2003. 105–137.; CSERNAI Balázs: *Die Fremdwahrnehmung des Christentums im Spiegel der Gerichtsszenen der Apostelgeschichte*. Veszprém, Veszprémi Érseki Hittudományi Főiskola, 2008. 8–12.

<sup>2</sup> Lukács a keresztény közösséget az ApCsel 5, 11-ben nevezi először *ekklésia*-nak, azaz Egyháznak.



szaddúceus főpapok bizonyára érzékelhetően veszítenek népszerűségükből. Feltékeny buzgóságuk tehát saját biztonságuk fokozatos elvesztéséből és az apostolok elleni gyűlöletből táplálkozik. Tekintélyüket arra használják, hogy fenntartsák a jól megszokott rendet annak minden szokásával együtt. Bár egy alkalommal már találkozhattak két apostollal (vö. ApCsel 4,1–22), akik már akkor is szabadon fejtették ki a feltámadt Krisztusba vetett hitüket, továbbra is a szokásokban megszilárdult rend fenntartására töreksenek, amely megfelelt saját hatalmi pozíciójuk fenntartásának. Egyúttal szembesülnek saját kudarcukkal is, hiszen be kell látniuk: Nem tudták elhallgattatni az apostolokat. Ez a kudarc jeleníti meg először a főtanács tehetetlenségbe hajló gyengeségét az apostolokkal szemben, amely végső soron lényeges döntés elé állítja a grémiumot: vagy belátják tévedésüket és elfogadják az apostolok igehirdetését, vagy – gyengeségük jeleként – megpróbálnak keményebb eszközökkel fellépni ellenük.

Amikor pedig az utóbbi lehetőséget választják, és börtönbe vetik az apostolokat (ApCsel 5, 18), hamar kiderül, hogy azok mennyei védelmet élveznek. Egy csoda segítségével szabadulnak ki a börtönből, hogy mindjárt kora hajnalban a templomban folytassák tanító tevékenységüket (ApCsel 5, 19–21).<sup>3</sup> Az elbeszélésből azonban kiderül, hogy elsősorban nem az apostolok személyének, hanem az igehirdetésnek, vagyis az abban meghirdetett Krisztusnak szól a védelem. Amíg az apostolok Krisztust hirdetik, ezen tevékenységüket semmi nem akadályozhatja meg – minden körülmény lehet alkalmas az evangélium szavakkal, tettekkel,<sup>4</sup> esetleg szenvedéssel és vértanúsággal való továbbadására. Az igehirdetés tartalmát az apostolokat kiszabadító angyal határozza meg: „Ennek az életnek a tanítása” (ApCsel 5, 20). Ebben a veszélyeztetett helyzetben az apostolok nem a saját biztonságukat keresik, hanem egészen az isteni Gondviselésre bízva magukat hirdetik az élet egyetlen forrását: Krisztust. Bátorságuk bizonyítja szavaik hitelességét: jobban bíznak a tiltott üzenetben, mint bármilyen emberi biztonságban. A szabadulás csodája pedig világossá teszi, hogy a főtanácsnak *semmilyen* eszköz sem áll rendelkezésére ahhoz,

<sup>3</sup> A XX. század második felében a csodáról szóló részletet az irodalomkritika eszközeivel próbálták magyarázni, abból a feltételezésből kiindulva, hogy a csodaelbeszélés eredetileg nem volt része a szövegnek. Vö. pl.: Ernst HAENCHEN: *Die Apostelgeschichte*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977., 7. kiad. 250.; Alfons WEISER: *Die Apostelgeschichte*. Gütersloh, Mohn Verlag, 1981. 156. Ez jól illik ahhoz, hogy később a csodáról egyetlen szó sem esik, ám nem veszi figyelembe a jelenlegi szövegösszefüggést. A főtanácsnak elemi érdeke, hogy ne vegye tudomást a csodáról és a többi isteni jeletről.

<sup>4</sup> A tettekkel történő igehirdetésről lásd részletesen Hans-Josef KLAUCK: Nicht durch das Wort allein. Neutestamentliche Paradigmen indirekter Verkündigung. *Münchener Theologische Zeitschrift*, Heft 56. (2005) 194–211.; CSERNAI Balázs: *A fölséges Isten szolgálói* (ApCsel 16,17) – közvetett igehirdetés Filippiben. In: TARJÁNYI Béla (szerk.): *Út, Igazság, Élet*. Budapest, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, 2009. 21–30.

hogy valóban elnémítsa az apostolokat. Ők így „már nem a börtönben vannak – azon a helyen, ahová a főtanács helyezte őket, hogy rendelkezessen velük –, hanem a templomban, vagyis azon a helyen, ahová Isten küldte őket.”<sup>5</sup>

A főtanács tagjai csak fokozatosan szembesülnek Isten szabadító tetteivel. Először a börtön ürességével találkoznak. Az örök és a biztonsági rendszer tökéletessége csupán ürességet őriz, mert Isten Igéje és annak hordozói más hatalom alatt állnak. Ők nem a főtanácsnak, hanem Istennek engedelmeskednek. Így a főtanács minden intézkedése, rendje, biztonsági eljárása nem több, mint a börtön ürességének nagy erővel történő biztosítása. Legkésőbb itt válik nyilvánvalóvá, hogy a főtanács csupán névleg cselekszik Isten nevében, hatalma csupán a börtön üressége felett van. Mindez egyetlen szempillantás alatt megváltozhatna, ha a grémium hajlandó lenne elfogadni a csodát. Ám ők az apostolok szabadulását még azok elővezetésekor sem említik meg. Úgy tűnik, hogy a csoda csupán az olvasókat győzheti meg, akik e jelenetben azt szemlélhetik, ahogyan egy tehetetlen hatalmi gépezet próbál eljárni a Krisztusban győztes és hatalmas Isten küldöttei ellen.

A templomból újra elővezetett apostolok és a főtanács találkozása – a szabadító csoda üzenete ellenére is – az ősegyház egyik legünnepelesebb pillanatát tárja az olvasó elé. Hiszen jelen van az egész főtanács, s mind a tizenegy apostol – Izrael és a krisztuskövetők egész vezetősége. Jó alkalom ez arra, hogy a választott nép befogadja a neki felkínált üdvösséget, s elismerje Krisztusban a hozzá küldött Messiást. Ennek elmaradása nem az apostolokon múlt.

A főpap – látszólag – Isten hatalmával két vádpontot említ, amelyekből kiderül, hogy csupán saját érdekeit s meggyőződéseit képes szem előtt tartani. Az első vádpont szerint az apostolok a korábbi hallgatási parancsnak ellenszegülve egész Jeruzsálemet betöltötték a tiltott név tanításával (vö. ApCsel 5, 28). A főpap nem veszi szájára Jézus nevét, mert az ő megítélése szerint e név végérvényesen megbukott. Elítélték, felfeszítették és meghalt. Különösen a keresztre feszítés igazolhatta Jézus végső bukását, hiszen a Tóra szerint minden felakasztott ember átkozott, Istentől elhagyott. Az apostolok most e bukott névre hivatkozva tanítják az életet. Ám amikor a névről beszél a főpap, ezzel akaratlanul is utal arra, akinek neve kimondhatatlan, s aki a megfeszítettet az élet vezérévé emelte. Ez az a tény, amely – bár világosan a főtanács előtt áll – az mégsem hajlandó el-

<sup>5</sup> Jürgen ROLOFF: *Die Apostelgeschichte*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988., 2. kiad. 102.

ismerni. A második vádpont szerint az apostolok Jézus vért a főtanácson kéri számon. Az apostolok valóban többször utaltak prédikációikban arra, hogy a főtanácsnak aktív szerepe volt Jézus kivégzésében (vö. ApCsel 2, 23; 3, 13–15; 4, 10). Mindez megfelel a valóságnak, hiszen a főtanács Jézust kihallgatta (Lk 22, 66–71) majd kivégzését követelte Pilátustól (Lk 23, 1–5, 13–25). A főtanács e döntését nem változtatta meg, s most kénytelen szembesülni azzal, hogy Jézus története közel sem ért véget az ő kivégzésével. Amennyiben azonban a kivégzett Jézust Jeruzsálemben az élet szerzőjeként tisztelik, azzal kétségbe vonják a főtanács döntésének helyességét, s végső soron a testület hitelességét. Az apostolok azonban nem élnek vissza ezen erkölcsi fölényükkel, hanem újra és újra felkínálják a megtérés lehetőségét a főtanács tagjainak is. Nemcsak az apostolok, hanem isteni jelek is igazolják a főtanács tévedését.

Éppen ezért az apostolok nem vitatják a vádpontokat, csupán azok valódi, isteni okaira és hátterére mutatnak rá. Az ismert erkölcsi normát – az Istennek való engedelmesség elsőbbségét<sup>6</sup> – a *kérügma* kifejtésével támasztják alá.

Ezt követően a főtanács tagjainak reakciójában mutatja be Lukács a hatalom birtokosainak működés módját. Láthatjuk heves érzelmi reakciójukat, majd egy higgadtabb eszmefuttatást Gamáliel részéről, végül pedig az apostolok megbüntetését. A laikus szemlélő a heves haragban talán az erő megnyilvánulását fedezheti fel, ám már a görög nyelv bölcsessége is az ellenkezőjét sugallja. Az itt alkalmazott *diaprió* szó ugyanis eredetileg nem érzelmet jelöl, hanem annyit tesz, mint valamit kettévágni, szétfűrészelni. Nemcsak arról van szó, hogy a harag „szétfűrészeli” a testületet és annak tagjait, hanem sokkal többről: a harag a főtanács mély megosztottságát és az ebből fakadó tehetetlenségét leplezi le. Hiszen a főtanács hivatása, hogy Isten nevében és az ő törvényei alapján hozzon ítéletet, s most ennek éppen az ellenkezőjét teszi. Itt újra láthatóvá válik, hogy a főtanács hatalma Isten nélkül és Isten ellen semmivé foszlik. Ezért képtelenek elhallgattatni az Isten tetteiről prédikáló apostolokat. Szembesülve ezzel a tehetetlenséggel nem csoda, hogy erős harag tölti el őket, amely ugyan látszólag az apostolok ellen irányul, valójában azonban Isten ellen fordul.

Az evangélista nem általánosít, kiemeli Gamálielt, aki nem elégszik meg az érzelmi reakciókkal, s megfontolásra inti kollégáit. Személyéről, az

---

<sup>6</sup> Hasonlóan érvelt Szókratész is a bíróság előtt, ám ugyanezzel az elvvel találkozunk a 2Makk 7, 2.30-ban is.

apostolokhoz való hozzáállásáról több vélemény is született.<sup>7</sup> Figyelmünk középpontjában itt az áll, hogy hogyan él a rábizott hatalommal, hogyan keresi, találja meg és alkalmazza a megfelelő megoldást. Az apostolok kiküldése után olvashatjuk híres beszédét.<sup>8</sup> A megszólításban egyértelműen elzárkózik az apostoloktól („ezek az emberek” 5, 35. 38), s kifejezi elkötelezettségét a főtanács felé (amikor „Izraeli férfiak” megszólítással él 5, 35). Lehetőség szerint objektív, azaz a jognak és az igazságosságnak megfelelő ítéletet követel, amelyet – érdekes módon – nem a Tórából, hanem a történelemből vett tapasztalatok alapján indokol meg. Ennél is feltűnőbb azonban, hogy érvelésében egyáltalán nem foglalkozik azzal, amit az apostolok tettek és mondtak; nem tér ki az apostolok különleges eltűnésére vagy imént adott válaszára. Ehelyett korábbi önjelölt messiások kudarcát állítja hallgatói szeme elé,<sup>9</sup> s azt sugallja, hogy az apostolok is ugyanilyen kaliberű társaság, amelynek vezetőjét – Jézust – már sikeresen kivégezték, így már csak a társaság eltűnését kell kivárni. Ezen érvelés nagy előnye és egyben gyengesége, hogy nem tér ki arra a kérdésre, hogy az apostolok szemfényvesztő sarlatánok vagy olyan üzenetet közvetítenek,

<sup>7</sup> Vö. pl. Kirsopp LAKE – Henry J. CADBURY: *English Translation and Commentary*. In: F. J. Foakes JACKSON – Kirsopp LAKE: *The Beginnings of Christianity. Part I: The Acts of the Apostles*. Vol. IV. London, Macmillan, 1933. 60.; Rudolph PESCH: *Die Apostelgeschichte*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1986. 218. Az elbeszélésben betöltött szerepéről ld. továbbá Kylie CRABBE: Being Found Fighting against God. Luke’s Gamaliel and Josephus On Human Responses to Divine Providence. *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft*, Heft 106. (2015) 21–39.; Daniel LANZINGER: Ein Ratschluss Gottes Oder Von Menschen? A Plan of God or of Humans? *Novum Testamentum*, vol. 60. (2018) 361–385.

<sup>8</sup> E beszéd jelentőségéről is több értelmezés látott napvilágot. Robert C. TANNEHILL: *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation. Vol. 2: The Acts of the Apostles*. Minneapolis, Fortress Press, 1990. 67. szerint Gamáliel az implicit szerző szócsove, aki Franz MUSSNER: *Apostelgeschichte*. Würzburg, Echter Verlag, 1999., 4. kiad. 40. szavaival élve elismeri, hogy a Jézus-mozgalom isteni mű, emiatt megsemmisíthetetlen. Ezzel szemben GYÖKÖSSY Endre: *Amikor erősen fűjt a Lélek. Az Apostolok Cselekedetei magyarázata, harminchét elmélkedésben*. Budapest, é.n. 51. szerint Gamáliel ügyes diplomáciai lépése az adott összefüggésben éppen az igazság elhalványulását eredményezte. PESCH i. m. 218. pedig semlegesen ítéli meg Gamáliel fellépését, beszéde szerinte nem az apostolok védelmében hangzott el. Végül John A. DARR: Irenic or Ironic? Another Look at Gamaliel before the Sanhedrin (Acts 5:33-42). In: Richard P. THOMPSON – Thomas E. PHILLIPS (eds.): *Literary Studies in Luke-Acts. Essays in Honour of Joseph B. Tyson*. Macon, Mercer University Press, 1998. 125–139. szerint Lukács kifejezetten ironikusan mutatja be a híres farizeust és beszédét.

<sup>9</sup> Közismert, hogy Gamáliel beszéde pontatlanul foglalja össze a messiás-jelöltek fellépését. Teudás ugyanis Kr.u. 44–46 között működött, legalább tíz évvel az ApCsel 5-ben leírt események után. Galileai Júdás pedig Krisztus születése körül lépett fel, tehát nem Teudás után. Az általuk alapított mozgalmak sem tűntek el olyan gyorsan a történelem színpadáról, mint ahogyan azt Gamáliel itt beállítja. Ezen történelmi pontatlanság természetesen nem befolyásolja a beszéd érvelését. A történelmi háttérrel részletesen l. Heinz SCHRECKENBERG: *Flavius Josephus und die lukanischen Schriften*. In: Wilfried HAUBECK – Michael BACHMANN (Hrsg.): *Wort in der Zeit. Neutestamentliche Studien*. Leiden, Brill, 1980. 195–198.; az említett mozgalmakról pedig l. Ekkehard W. STEGEMANN – Wolfgang STEGEMANN: *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*. Stuttgart–Berlin–Köln, W. Kohlhammer, 1997., 2. kiad. 151–152.

amely végső soron Istentől ered, s amelynek megszívlelése a főtanácsnak is javára válna. Gamáriel arról beszél, hogyan kell egy tetszőleges messiási igényekkel fellépő csoporttal bánni. Ehhez hoz fel két negatív példát – kifejezve ezzel saját és népe egy részének kiábrándult reményvesztettségét. Hiszen pozitív példával is élhetett volna, ám úgy tűnik, hogy már nem hisz abban, hogy Isten valóban meg tud nyilvánulni a történelemben. S ekkor nem marad más, mint a saját hatalom és pozíciók védelme. Amennyiben azonban az apostolokat a korabeli mozgalmak közé sorolja, kifejezi, hogy ők is a korabeli várakozásokra próbálnak valamilyen választ adni. Következtetése egyértelmű: a kereszténység valószínűleg a többi álmessiási csoportosulás útjára fog jutni, ezért nem érdemes keményebben fellépni ellene. Gamáriel érvelése szerint a módszeres üldözés ezt a folyamatot esetleg gyorsíthatja, ám végső soron a kereszténység már eleve halálra van ítélve. Gamáriel szemében az egyház egy a sok mozgalom közül, amelyek mivel nagy ígéreteiket képtelenek beváltani, így hosszútávon biztos bukásra vannak ítélve. Végül Gamáriel felteszi az apostolok által képviselt kereszténység eredetének kérdését. Az imént említett mozgalmak emberi akaratból jöttek létre, Isten közbelépése vagy küldése nélkül, ezért nem maradhattak fenn. Most azonban megemlíti, hogy a keresztények mozgalmá mögött isteni indíték is lehet – sőt, nyelvtanilag ez utóbbit jelöli meg valószínűbbnek.<sup>10</sup> Ez persze nem annyira Gamáriel személyes véleményét fejezi ki, mint Lukács meggyőződését,<sup>11</sup> aki már a történelem folyamában szemlélheti olvasóival együtt, hogy nincs az a hatalom, amely a krisztusi életformát le tudta volna győzni. A korábbi események fényében – a béna meggyógyítása, a börtönből való szabadulás és az apostolok beszédei –

<sup>10</sup> A szövegben az emberi eredetet *casus probabilis* (ApCsel 5, 38), az isteni eredetet pedig *casus realis* (ApCsel 5, 39) írja le.

<sup>11</sup> TARIÁNYI Béla: *Az Újszövetség görög nyelve*. Budapest, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Akadémia, 1988. 81. rámutat arra, hogy a *casus realis* nem feltétlenül fejezi ki minden feltételt teljesülését, akkor sem, amikor egyébként az a szövegösszefüggésből következhet. Ilyen esetekre példaként említi a következő helyeket: Mk 3, 26; 9, 42; Mt 12, 27; 17, 4; Gal 5, 11. Az ApCsel 5, 38–39-cel kapcsolatban megjegyzi, hogy a *casus realis* „kifejezheti: 1. a szerző véleményét; 2. Gamáriel meggyőződését (,ha valóban – ahogyan én látom – ...’); 3. azt, hogy Gamáriel az apostolok állítására hivatkozik (,ha valóban – ahogyan azok mondják – ...’).” (Uo. 82). Jelen esetben három különböző szempontot kell megkülönböztetnünk. Az első a történelmi szempont – mit és hogyan gondolt, ill. mondott Gamáriel. Erről a kérdéskörrel a források hiányossága miatt csupán feltételezéseink lehetnek. A második szempont az elbeszélte Gamáriel megnyilatkozása és meggyőződése. Lukács leírásában bizonyosnak tűnik, hogy Gamáriel a keresztények megjelenését emberi tévedésre vezeti vissza, így meg van győződve e mozgalom gyors eltűnéséről. A harmadik szempont végül Lukács meggyőződése, aki biztos a kereszténység isteni eredetében. Így ismerhetjük fel a beszédben rejlő iróniát: Amit Gamáriel az apostolok ellen mond, az menti meg majd őket a kivégzéstől.

minden nyitott szemű szemlélő előtt világos, hogy az apostolok nem a maguk, hanem Isten erejéből élnek.

A főtanács elfogadja Gamáliel érvelését, újra megtiltják az apostoloknak a prédikálást, s egy megvesszőzéssel elengedik őket. Ebben mutatkozik meg a testület tehetetlen hatalma, amely mindent önmaga fenntartásáért tesz, így nem riad vissza az önellentmondástól, sőt – Gamáliel szavaival élve – az Isten elleni küzdelemtől sem.<sup>12</sup> Az elbocsátás ugyanis megfelel Gamáliel tanácsának, a megvesszőzés és a prédikációtól való eltiltás azonban szembe megy azzal – pedig a tanácstagok egyetértettek Gamáliellel. Éppen ez az ellentmondásosság lehet az alapja annak, hogy a főtanácsból távozó apostolok küldetésükben megerősödve folytatják útjukat, örülve annak, hogy Jézus nevéért szenvedhettek gyalázatot. S éppen ez a fájdalmas, ám mégis örömteli távozás szemlélteti újra Isten szelíd, megtartó hatalmát.

Az elmondottak fényében az isteni hatalom három lényeges tulajdonságát emelhetjük ki. Először is Isten hatalma megszabadító hatalom. Bár az apostolok egészen a főtanács markában vannak, mégsem a nagy és erős testület akarata érvényesül, mert a testület végső soron saját tehetetlenségében vergődik. Még ha e tehetetlenséget erőszakkal és látszólagos tekintéllyel próbálják is palástolni, az elbeszélés egyértelművé teszi, hogy az apostolok szabadsága felett a főtanács tagjai nem rendelkezhetnek. E szabadság feltétele az apostolok részéről az Istennek való teljes mértékű engedelmség. Ez nyitja meg az utat az apostolok előtt az isteni hatalom befogadására és hordozására, így az isteni hatalomnak ez a második fontos jellemzője. Mai világunkban a szabadságra és az engedelmségre gyakran úgy tekintünk, mint egymás ellentéteire. Lukács elbeszélése azonban rávilágít arra, hogy szabadság és engedelmség egyetlen érem két oldala. Az apostolok engedelmsége nyit teret Isten működésének – amilyen mértékben az apostolok és később a keresztények Istennek engedelmeskednek, olyan mértékben tapasztalják meg az ő megszabadító hatalmát. Mindez nem diadalmenetben történik, hanem a mélységek útjain bontakozik ki. Az apostolok a vádlottak padján ülnek, elszenvedik a megvesszőzést. Így az isteni hatalom harmadik jellemzője annak stratégiája, amely éppen a gyengeségben nyilvánul meg. Ám éppen e gyengeségen

<sup>12</sup> Vö. Scott CUNNINGHAM: *Through Many Tribulations'. The Theology of Persecution in Luke-Acts*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997. 191: „The narrative has already made it ironically clear that God *is* behind the followers of Jesus and those who oppose *are* enemies of God.” A főtanács Isten elleni hadakozását elemzi részletesen John B. WEAVER: *Plots of Epiphany. Prison-Escape in Acts of the Apostles*. (BZNW 131) Berlin, New York, 2004. 132–144.

keresztül juthat el az isteni megszabadító hatalom az emberlét mélységéig, s viheti végbe csodálatos műveit. Teszi ezt a most ünnepelt Kuminetz Géza életében is, aki e hatalomról kispapjainak beszélve rámutatott arra, hogy az igazi pásztornak nem áll más eszköz a rendelkezésére, mint „az isteni furfang ereje”.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> KUMINETZ Géza: *Krisztus papja leszel*. Budapest, Központi Papnevelő Intézet, 2014. 13.

## MEGHALNAK-E A ROBOTOK?

DELI GERGELY  
egyetemi docens (SZE DFÁJK)

Meghalnak-e a robotok? Ez a kiindulási kérdés akkor, ha a robotok és a természetjog kapcsolatát kívánjuk feltárni. De lépjük egy pillanatra egy lépéssel hátrébb, és tisztázzuk kiindulási fogalmainkat. A természetjog (*lex naturalis*) az örök és változatlan jog (*lex aeterna*) részesülése az ésszel bíró teremtményekben.<sup>1</sup> Az egyelőre csak elméletben létező robotok fizikai kiterjedéssel bíró általános intelligenciák, ésszel bíró emberi teremtmények. Vajon részesülnek majd a robotok is az örök, isteni törvényben?<sup>2</sup>

A robotoknak, ha egyáltalán valaha is létrejönnek, biztosan engedelmeskedniük kell a fizika törvényeinek. A legfőbb fizikai törvényt, amelynek az univerzum engedelmeskedni látszik, a termodinamika második főtétele fogalmazza meg. Ennek értelmében az entrópia, a dolgok rendezetlensége folyamatosan növekszik mindaddig, amíg lehetséges maximumát el nem éri.<sup>3</sup> A kozmosz alakulása ezek szerint a fokozatos rendezetlenné válás folyamata.<sup>4</sup> Minden dolgok célja a termikus egyensúly, „az univerzális nyugalom és halál állapota.”<sup>5</sup> Az általunk ismert fizikai világot az entrópia hordozza, ez a kozmosz örök törvénye. Az entrópia folyamata visszafordíthatatlan és változatlan. Épp olyan, mint Szent Ágoston szerint<sup>6</sup> az örök isteni törvény, a *lex aeterna*. Érdekes azonosságok állnak fenn tehát az entrópia és az örök jog fogalmai között. De visszarettenünk attól a gondolatától, hogy az entrópia és a *lex aeterna* azonosak lennének. A természetjog az örök törvényhez az örök életet, és nem az egyetemes hőhalált kapcsolja. Felmerül ezért a kérdés, hogy mi a viszony a fizikai és a természetjogi élet és halál között?

---

<sup>1</sup> *Summ. Theol.* II-I, q. 91, 2a.

<sup>2</sup> *Summ. Theol.* II-I, q. 91, 1a.

<sup>3</sup> Max TEGMARK: *Élet 3.0. Embernek lenni a mesterséges intelligencia korában.* Budapest, HVG Könyvek, 2018. 277.

<sup>4</sup> Carlo ROVELLI: *Az idő rendje.* Budapest, Park, 2018. 166.

<sup>5</sup> William THOMSON: On the Age of the Sun's Heat. *Macmillan's Magazine*, vol. 5. (1862) 388–393.

<sup>6</sup> *De lib. arb.* I, 6; ld. még *Summ. Theol.* II-I, q. 91, 1c.



Fizikai megközelítésben az élet az egymást kölcsönösen katalizáló entrópiánövelő folyamatok hálója.<sup>7</sup> A halál ezen folyamat természetes velejárója, a rend önmaga strukturálta felbomlása. Szent Pál szerint a halál a bűn zsoldja.<sup>8</sup> Isten az embert halhatatlannak teremtette, urává saját életének vagy halálának.<sup>9</sup> Az elmúlás, a halál a bűn következménye. Mi az összefüggés az entrópia és a bűn között?

A Paradicsomban az embert az elmúlás kétféleképpen veszélyeztette, és az ember ennek megfelelően két különböző eszközzel védekezett a kétféle, halálos támadás ellen. A halál első lehetséges oka a nedvesség elvesztése. Már értjük, Kant miért félt oly halálosan az izzadástól és a sperma eltékozlásától.<sup>10</sup> A nedvesség ezen elvesztését a természetes hő okozza, amit Aquinói Szent Tamás szerint a lélek működésének velejárója.<sup>11</sup> Az elmúlás ezen, belső oka ellen az ember az étel segítségével védekezhetett.<sup>12</sup> Ahogy egy fizikus is megfogalmazná: az élet egyszerűen olyan fizikai folyamat, amelyet az élelem alacsony entrópiája táplál.<sup>13</sup>

A halál másik, külső oka az, hogy a külső nedvesség hozzáadódik a már korábban létezőhöz, és ez csökkenti az utóbbi aktív erejét.<sup>14</sup> Szent Tamás két szemléletes példával is szolgál. Ha a borhoz vizet adunk, a víz először átveszi a bor ízét. Ahogy azonban egyre több és több vizet öntünk a borhoz, végül a bor válik vízizüvé. A másik hasonlat az étkezéshez, illetve az öregedés folyamatához kapcsolódik. A gyermek még képes annyi ételmezt feldolgozni, hogy az elegendő számára a növekedéshez is. A felnőttkorban az élelem már csak a testi szövetek megőrzéséhez elég, öregkorban pedig már ehhez sem: ezért a test leromlik, és az ember természetes okokból meghal. A fizika nyelvén: az étel éltető energiává alakul át, ez a folyamat azonban hővesztéssel jár, és az elvesztett hőt már nincs mód energiaráfordítás nélkül visszavezetni és újrafelhasználni: az entrópia nem tér vissza.<sup>15</sup> E veszély ellen a Paradicsomban élő ember az örök élet fájának gyümölcseivel védekezhetett. Az élet fájának gyümölcse védte

<sup>7</sup> ROVELLI i. m. 165.

<sup>8</sup> Róm 5, 12.

<sup>9</sup> *Summ. Theol.* I, q. 97, 1a.

<sup>10</sup> Ehregott Andreas WASIANSKI: *Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren. Ein Beitrag zur Kenntniß seines Charakters und häuslichen Lebens aus dem täglichen Umgange mit ihm.* Königsberg, F. Nicolovius, 1804. 36., 38. Idézi és a problémát bővebben tárgyalja Jean-Baptiste BOTUL: *Immanuel Kant szexuális élete.* Budapest, Palatinus 2004. 58–67.

<sup>11</sup> *Summ. Theol.* I, q. 97, 4a.

<sup>12</sup> *Summ. Theol.* I, q. 97, 4a.

<sup>13</sup> ROVELLI i. m. 165.

<sup>14</sup> *Summ. Theol.* I, q. 97, 4a.

<sup>15</sup> ROVELLI i. m. 164.

Aquinói Szent Tamás szerint az első emberpárt a külső élelemmel történő egyesülésből fakadó elmúlástól, azaz entrópiától.<sup>16</sup> Amint Szent Ágoston fogalmazott: „*Cibus aderat ne esuriret, potus ne sitiret, lignum vitae ne illum senecta dissolveret*”<sup>17</sup> – volt élelme, hogy ne éhezzen, itala, hogy ne szomjazzon, és az élet fája, hogy elűzze az öregedést.

A halál oka jelenlegi, paradicsomon kívüli létezésükben Szent Tamás szerint tehát kettős, egy belső, vagy lelki, és egy külső, avagy testi ok. A halál belső oka, a lélek működéséből fakadó hő miatti nedvességvesztés önmagában nem okozna elmúlást. A lélek halhatatlan, és bennünk való működése sem okozhat halált. Az elveszített nedvességet a megfelelő élelem és ital magunkhoz vétele segítségével elméletileg visszanyerhetnénk. A halált, az energia folyamatos csökkenését itt egy természetellenes ok, a bűn okozza. A bűn valamely múló jószág iránti rendezetlen vágyakozásból fakad.<sup>18</sup> A bűn rendezetlenséget hoz az élet rendezettségébe, felborítja az energiaegyensúlyt és végeredményben az entrópiát is növeli.<sup>19</sup> A külső ok az entrópia. Az entrópai a halál természetes oka, a test természetes felbomlására, disszipációjára (*naturalis dissolutio corporis*) vezethető vissza.

A halál két oka közül a második, az entrópia mint a fizika univerzális törvénye szükségszerűen érinti a robotokat is. A robot nem állhat az entrópia felett, mert ha létrejön, egy olyan lény, az ember hozza létre, aki maga is alá van vetve az entrópia hatalmának, olyan anyagokból, amelyek mint a teremtett fizikai világ részei alá vannak vetve az entrópia törvényének. A robotok tehát hozzánk hasonlóan mindenképp halandóak lesznek.

A halál másik oka, mint láttuk, a lélek működése, pontosabban az, hogy ennek során bűnt követünk el. Ha a lélek elszakad Istentől (vétkezik), nem képes a test romlását megállítani. Lesz-e, lehet-e a robotoknak lelkük, és ha igen, fognak-e vétkezni? Hogy ezt a kérdést megválaszoljuk, tisztáznunk kell a lélek mibenlétét. Ez a vizsgálódás pedig egy másik rejtélyes jelenséghez, az idő jelenségéhez vezet el bennünket.

Az idő nem más, mint a múlt és a jövő megkülönböztetése. Az idő az a forma, amellyel mi, emberek, akiknek agya alapvetően emlékeket és előrelátásokat tartalmaz, kölcsönhatásba kerülünk a világgal. Az idő így lesz

<sup>16</sup> *Summ. Theol.* I, q. 97, 4a.

<sup>17</sup> *De civ. Dei* 14, 26.

<sup>18</sup> *Summ. Theol.* II-I, q. 77, 4a.

<sup>19</sup> *Summ. Theol.* II-I, q. 83, 1a.

önazonosságunk forrása.<sup>20</sup> Témánk szempontjából önazonosságunknak, azaz természetjogi megfogalmazásban a léleknek három fontos jellemzője érdemel említést.

A lélek első jellemzője, hogy belső öntudatában, lelkében mindegyikünk azonosul a világ egy-egy meghatározott nézőpontjával. Számunkra a világ itt és most létezik, a mi egyéni nézőpontunkból. A világ mindannyiunkban a túlélésünk szempontjából lényegi összefüggések révén tükröződik.<sup>21</sup> Hasonlóan ahhoz, ahogy Nüsszai Szent Gergely megfogalmazza Isten és a lélek viszonyát, szakítva az Isten és a lélek egységét valló neoplatonikus felfogással.<sup>22</sup> „*Amint a szem önnönmagát nem tudja látni, hanem csak a tükörben való képét láthatja, úgy nem ismerheti meg magát a lélek másképpen, csak ha szépségének ösképére, az Istenre tekint*”<sup>23</sup> – mondja a híres tükörhasonlat megfordításával. Ha lelkünkben Isten tükröződik, akkor a világegyetem leglényegesebb összefüggését tükrözzük vissza.

A lélek második jellemzője, hogy idegrendszerünk működési sajátosságaiból kifolyólag a világot darabokra szabdalva sajátítjuk el.<sup>24</sup> Létünket nem folyamatosságában éljük meg, hanem emlékeink, vágyaink, múltbéli tapasztalataink töredezettségében. Úgy egyébként, ahogy Isten megteremtette, finom diszkrécióval. Ugyanis nemcsak időérzékelésünk darabos, hanem maga az idő, az úgy nevezett Planck-idő is szemcsés szerkezetű.<sup>25</sup> Az időt darabos szerkezetűnek vélte már Sevillai Szent Izidor,<sup>26</sup> tiszteletreméltó Beda (aki ezt a legkisebb, tovább nem osztható időegységet *atomumnak* nevezi)<sup>27</sup> és Maimonidész<sup>28</sup> is. Az idő lényegében egyfajta belső érzék, a világ darabokra szabdalásának egy módja. Az idő segítségével rendezzük el belső állapotainkat, azt, ami belül van, a lelkünket.<sup>29</sup>

Lelkünk, illetve önazonosságunk harmadik fontos jellemzője az emlékezet.<sup>30</sup> Egy szent ágostoni fejtegetés a himnusz hallgatásának példáján keresztül mutatja be az emlékezet szerepét önazonosságunkban. Ha egy

<sup>20</sup> ROVELLI i. m. 190–191.

<sup>21</sup> ROVELLI i. m. 175.

<sup>22</sup> IVÁNKA Endre: Nyssai Szent Gergely mint a keresztény misztika úttörője. In: IVÁNKA Endre: *Heidegger filozófiája és az ókori metafizika*. Budapest, Paidion, 2004. 33.

<sup>23</sup> PG XLVI 509.

<sup>24</sup> ROVELLI i. m. 174–175.

<sup>25</sup> ROVELLI i. m. 8.

<sup>26</sup> *Etymologiae*, 1, 16.

<sup>27</sup> *De temp. rat.* Caput III.

<sup>28</sup> A tévelygők útmutatója, 52.

<sup>29</sup> ROVELLI i. m. 185.

<sup>30</sup> ROVELLI i. m. 178.

himnuszt hallgatunk, egy hang érzetét az előtte és utána elhangzó hangok adják. A zenének ezért csak az időben van értelme. De ha csak a jelenben élünk, hogyan ragadhatjuk meg a zene értelmét? Ágoston szerint ez azért lehetséges, mert tudatosságunk alapja, azaz lélekkel való felruházottságunk megnyilvánulási módja az, hogy memóriával (emlékezéssel) és anticipációval (előzetes megértéssel) vagyunk felvértezve.<sup>31</sup>

A robotoknak tehát akkor lesz lelkük, ha az időben fognak élni. Mint láttuk, ennek három lényeges feltétele van. Egyrészt szükséges, hogy a robot, az emberhez hasonlóan, a világ leglényegesebb összefüggését, Istent is az emberhez hasonló módon legyen képes „visszatükrözni”. Ez a katolikus hit tanítása szerint önerőből nem, csak kegyelem révén lehetséges. Azaz önmagában az agyat alkotó neurális hálók pusztá fizikai adottságaiból szükségszerűleg nem következik isten felismerésének képessége. Természeti nézőpontból tehát a robotnak csak akkor lesz lelke, ha azt az isteni kegyelem úgy akarja.<sup>32</sup> De erre még később visszatérünk. Másrészt szükséges, hogy a robotlélek a világot a maga feldaraboltságában szemlélje. Ez a feltétel valószínűleg adott lesz, hisz a robotműködés szükségszerűen alá lesz vetve a világ darabos természetű fizikai törvényszerűségeinek. Harmadrészt szükséges, hogy a robotnak legyen memóriája és előérzete. Ez sem elképzelhetetlen, hiszen egyrészt számítógépeink memóriakapacitása már most jócskán meghaladja az emberi memória terjedelmét. Másrészt egyes speciális mesterséges intelligenciák metaalgoritmusok révén már most rendelkeznek olyasmivel, amit mi, emberi külső szemlélők, előzetes megértésként, intuícióként definiálunk.

Összefoglalva tehát a robotoknak akkor lesz lelkük, ha a világ lényeges összefüggéseinek visszatükröződése során a leglényegesebb összefüggést, Isten is képesek lesznek felismerni. Az ember azt sem szabhatja meg Istennek, hogy megadja-e majd a robotoknak a robotlélek kegyelmét. Foglalkozzunk tehát azzal, ami az emberen múlik. Isten, azaz a világ leglényegesebb összefüggése olyan mértékben lakozik bennünk, amilyen mértékben szeretetünk és tisztaságunk neki helyet készít.<sup>33</sup> Szent Teréz Belső Várkastélyában ebben az értelemben beszél a szív kitágulásáról (*dilatatio cordis*).<sup>34</sup>

Azaz végeredményben a robotlélek azon áll vagy bukik, hogy a robot miképp viszonyul a világ lényeges összefüggéseihez. A robotok lelkét adó

<sup>31</sup> ROVELLI i. m. 183.

<sup>32</sup> PG XLVI 717.

<sup>33</sup> PG XLVI 1269.

<sup>34</sup> *Libro de las moradas o castillo interior* 4, 2, 5.

algoritmusok pontosan az általuk észlelt világ összefüggései, mintázatai alapján működnek. E vonatkozásban a robotok hasonlítanak ránk, emberekre. Mindkettőnk esetében a megismerés a tapasztalattal kezdődik. Minden megismerésünk adott érzéki anyagnak, a külső tárgyi világból származó benyomásoknak, *input*oknak a feldolgozása. Ráadásul az embereket és a robotokat körbe vevő környezet azonos, azaz megismerésünk tárgya megegyezik. Ott azonban már különbözhetünk a robotoktól, hogy nem biztos, hogy ismereteink is végül azonosak lesznek. Nem szükségszerű, hogy a megismerés tárgyának azonossága magával hozza a megismerés eredményének azonosságát is.

Hiszen ugyan minden ismeretünk a tapasztalattal kezdődik, de egyáltalán nem biztos, hogy minden ismeretünk a tapasztalatból is származik. Érzékileg megismerni ugyanis csak az egyes jelenségeket, egyes tulajdonságokat, egyes adatokat lehet. Az egyes adatok közötti összefüggés, kapcsolat tapasztalati úton nem észlelhető. Ezért az adatoknak az elrendezését, rendjét, a köztük felismert kapcsolatokat, okozati összefüggéseket, kategóriákat már mi tesszük hozzá a megtapasztalathoz. Nem bizonyos tehát, hogy a robot ugyanazokhoz a megismert adatokhoz ugyanazokat a viszonyokat rendeli majd hozzá, mint az ember. Ugyanabból az anyagból a robotok más formákat nyerhetnek ki, mint az emberek. Azaz hiába érnek bennünket ugyanazon *input*ok annak következtében, hogy a bennünket és a robotokat körülvevő világ egy és ugyanaz, nem biztos, hogy ismereteink, *output*jaink azonosak lesznek a robotokéval.

A már megvalósult, speciális mesterséges intelligenciák is azt mutatják, hogy a robotok az embertől különböző, másféle ismeretekre is képesek jutni. Ezek az ismeretek számos esetben nemcsak mennyiségileg, hanem minőségileg is eltérnek az emberi ismeretektől. Jól bizonyítja ezt az a lépés, amelyet az AlphaGo algoritmus a Lee Szedol ellen játszott második gó-játszma 37. lépésében tett meg. Ez a lépés minőségileg haladta meg azt a szintet, amit az emberiség a gó három évezredes története alatt elérni volt képes. Természetesen egy olyan környezetben, ahol a cél egyértelműen definiált, mint például a gó játékban, könnyű dolgunk van a robotok megismerésének minősítésekor. Ha a robot felismerése a cél elérését, mondjuk a játék megnyerését hatékonyabban szolgálta, a robot felismerése helyes volt. Amikor azonban a célt nem vagyunk képesek egyértelműen meghatározni, mint ahogy például az emberi lét céljaként felfogható üdvösséget sem, nem tudjuk biztosan megítélni, vajon a robot felismerése valóban üdvözítő felismerés-e.

Aquinói Szent Tamás szerint az ember egy képessége, az *intellectus agens* segítségével az érzéki anyagból absztrakció segítségével nyeri ki a formát, a lényeket. Ismeretes, hogy Szent Tamás szerint az absztrakció nem bizonyos számú esetekben megfigyelt közös tulajdonságoknak a kiemelése, hanem – akár egyetlen esetben is – a lényeges tulajdonságok közvetlen felismerése.<sup>35</sup> Azaz az embernek Szent Tamás szerint van egy kizárólag rá jellemző tulajdonsága, amelynek köszönhetően a világ lényegi, úgy nevezett eidetikus összefüggéseit felismerni képes.

A robotok ma még nem rendelkeznek ezzel a képességgel, ők még nem tudják a világot jellemző mintázatokból a lényegeset a lényegtelenről elkülöníteni. Ez abból a körülményből fakad, hogy a mesterséges intelligencia fejlődésének jelen fázisában az öntanuló algoritmusok állnak a középpontban, amelyeknél a tanulás alapját a sok egyéni adatban statisztikai mértékben releváns módon megtalálható közös tulajdonság képezi. Azaz ma még biztosan tudjuk, hogy a robotok nem rendelkeznek eidetikus felismerőképességgel, de azt nem tudjuk, hogy a jövőben szert fognak-e tenni ilyen képességre. Továbbá az a feltevés, hogy nekünk, embereknek valóban van-e ilyen eidetikus képességünk, egzakt módon nem bizonyítható. Lényegében néhány nagy gondolkodó autoritásán, illetve azon a hiten alapszik, hogy Isten úgy teremtette meg az emberi agyat, hogy az képes legyen az Ő felismerésére. Végeredményben a robotlélek megléte e szempontból a jövőben is bizonytalan marad. Ahogy ma saját megismerőképességünkről sem tudjuk egyértelműen bebizonyítani, hogy képes a világ valódi összefüggésének, Istennek a felismerésére, úgy a robotok esetlegesen új ismereteit sem fogjuk tudni e szempontból megítélni. Ez alázatra int majd bennünket a robotokkal szemben.

Tehát bármi is az igazság Isten létéről vagy nemlétéről, illetve arról, hogy vannak-e világban objektíve lényeges összefüggések, ha lesznek robotok, az a létező természetjogi tételeket lényegesen nem fogja érinteni. Elképzelhető, hogy az ember a robotok által felismert természetjogi törvények miatt egy korábbi természetjogi törvényt (nem isteni törvényt!) módosít vagy elvet. Ezen minősítési folyamatnak azonban továbbra is emberi kontroll alatt kell maradnia. Az ember a dolog természetéből kifolyólag nem vehet igénybe robotot annak meghatározására, hogy egy másik robot által feltárt törvényszerűség lényegi, azaz isteni törvényszerűség-e. Az embernek végső soron továbbra is, Istentől ajándékba

<sup>35</sup> IVÁNKA Endre: Hogyan oldja meg a tomizmus a kantianizmus ismeretelméleti problémáját. In: IVÁNKA Heidegger filozófiája és az ókori metafizika. Budapest, Paidion, 2004. 50.

kapott, eidetikus képességére kell támaszkodnia, ha van neki ilyen, vagy ha elhisszük, hogy van neki ilyen. Csak emberként, és pusztán emberi értelemmel tudjuk megítélni, hogy a robotok által esetlegesen felismert, újszerű törvényszerűségek eidetikusak, azaz isteniek-e.

Visszatérve a kiindulási kérdéshez, a robotok és a természetjog kapcsolatának kérdésköréhez: A robotok segíthetnek nekünk, hogy közelebb kerüljünk Istenhez, de ennek a felelőssége kizárólag miénk, embereké marad.

# A JOG FOGALMA EGY RÓMAI JOGI FRAGMENTUM TÜKRÉBEN

EL BEHEIRI NADJA  
tanszékvezető egyetemi tanár (PPKE JÁK)

## 1. Bevezetés

Kuminetz Géza több ízben kifejtette a természetjog iránti elkötelezettségét. Horváth Sándor természetjogra vonatkozó munkájával kapcsolatban Kuminetz Géza a következőket írta:

[...] fel akarjuk tární az egyedül helyes jogeszmét, melynek alapját az emberi természetben kell keresnünk. De úgy is fogalmazhatunk, hogy be akarjuk mutatni azt a jogeszmét, amelyet természetjognak nevezünk”. A természetjogban Kuminetz a jogi szubjektivizmusnak, historizmusnak és relativizmusnak azt az ellensúlyát látja, „amely valóban az ember és az emberiség alapvető jogait és kötelességeit állapítja meg.<sup>1</sup>

A következő, Géza atyának dedikált sorokban a *Digesta* legelső fragmentumából kiindulva közelítem meg a római jogászok által kidolgozott jogfogalmat.

## 2. D. 1.1.1. Ulpianus libro primo institutionum

### 2.1. Ulpianus: néhány sajátos jellemvonás

Kr. u. a hatodik században Iustinianus császár az általa jegyzett gyűjtemény bevezető konstitúciójának elején hálát ad az isteni gondviselésnek, hogy lehetővé tette a régi jog összefoglalását. E munka révén a régi szövegek új szépségre és kellő rövidegre találtak.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> KUMINETZ Géza: A jogrend természetjogi szemlélet időtállósága. *Magyar Sion*, Új folyam 2007/2. 137.

<sup>2</sup> „[...] namque hoc caelestis quidem providentiae peculiare fuit, humanae vero inbecillitati nullo modo possibile. nos itaque more solito ad immortalitatis respeximus praesidium, et summo numine invocato deum auctorem et totius operis praesulem fieri optavimus [...]” IUSTINIANUS: *Constitutio Tanta*.



A *Digesta* első fragmentumában Ulpianus általános fejtegetéseket ír a jogról; ennek során a jogász – Celsustól idézve – megfogalmazza az egyetlen olyan definíciót, amely a jogról szól, és amely római jogászok tollából született. A forráshely az ulpianusi *Institutiones*ből származik, egyfajta tankönyvből, amit Ulpianus a császári jogászok oktatásához használt. A Türoszból származó jogász több szempontból is kiemelkedik a római jogászok köréből; az ő halálával (Kr. u. 228) zárult le a római jog klasszikus korszaka. Származása révén, személyében egyesíti a provinciális és a római jellemzőket. Munkája során kompilátorként jár el. Korábbi jogászok sokaságától idéz, ugyanakkor minden fragmentumban találunk egy sajátos gondolatmenetet vagy megállapítást, időnként csattanót is.

Mindezen elemek érvényesülnek a most terítéken álló fragmentum esetében is.

## 2.2 Az elemzés során alkalmazott módszer

Az exegézis során alkalmazott metódus fenomenológiai módszerből merít. Az ókori jogász által megfogalmazott fejtegetést lehetőleg előre megfogalmazott véleményektől mentesen igyekezzünk olvasni, azaz úgy, ahogyan ez az olvasó előtt feltárul. Egyrészt a jogász által proponált fogalmat elemezzük, másrészt a történeti és filozófiai szempontokat próbáljuk feltárni, amelyek a fogalomalkotás megértésében nyújthatnak segítséget. Filozófiai szempontból a római jogászok értekezései helyenként eklektikusnak tűnhetnek.<sup>3</sup> E benyomás megalapozott is lehet, hiszen a jogászok alapvetően nem elméleti okfejtésre törekedtek, célkitűzésük az életben felmerülő esetek megoldása volt.

## 2.3. A *Digesta*-fragmentum: a fordítás(ok) kérdése

A fragmentumot latin nyelven idézzük, a fordítást az exegézis során végezzük el. Minden fordítás szükségszerűen tartalmaz egy értelmezést is.

A fordítások zömében a szakkifejezések tekintetében a célnyelvhez való alkalmazkodást tartják irányadónak. Ezzel kapcsolatban a szerzők a modern törvénykönyveket szokták szem előtt tartani – helyenként ez a

---

<sup>3</sup> WINKEL Laurens: Einige Bemerkungen über ius naturale und ius gentium. In: SCHERMEIER Martin – Végh Zoltán (Hrsg.): *Ars boni et aequi. Festschrift für Wolfgang Waldstein zum 65. Geburtstag*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1993. 445-446.

tétel kifejezetten célként kerül rögzítésre.<sup>4</sup> E módszer használata elkerülhetetlennek tűnik, ha a szövegeket közelebb akarjuk vinni az olvasóhoz. Az ókori fordítások célja mindig együtt jár a kulturális örökség közvetítésével is. Így a preferenciák megindokolása segíti az eszmetörténeti fejlődés feltárását.

*Iuri operam daturum prius nosse oportet, unde nomen iuris descendat. est autem a iustitia appellatum: nam, ut eleganter Celsus definit, ius est ars boni et aequi. 1. Cuius merito quis nos sacerdotes appellet: iustitiam namque colimus et boni et aequi notitiam profitemur, aequum ab iniquo separantes, licitum ab illicito discernentes, bonos non solum metu poenarum, verum etiam preamiorum quoque exhortatione efficere cupientes, veram nisi fallos philosophiam, non simulatam affectantes”*

## 2.4. „*ius est a iustitiam appellatum*”

### 2.4.1. Erények és jog

*Iuri operam daturum prius nosse oportet, unde nomen iuris descendat. est autem a iustitia appellatum: nam, ut eleganter Celsus definit, ius est ars boni et aequi*

Az első mondatban a jogász azt rögzíti, hogy aki joggal kíván foglalkozni, annak először tudnia kell, hogy honnan származik a *jog (ius)* kifejezés.

Ulpianus rögzíti, hogy a *nomen iuris iustitiából*, az igazságosságból származik. Maga Ulpianus néhány fragmentummal később magáévá teszi a *iustitia* – a Platónra, Szókratészre is visszavezethető – meghatározását, miszerint igazságosság alatt azt az állandó és örökös törekvést értjük, hogy mindenkinek megadjuk azt, ami őt megilleti (D. 1.1.1.10: „*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*”). A Digesta-fragmentumban az igazságosság kötődik az akarathoz.

<sup>4</sup> Jó példa erre a módszerre Ulrich Manthe által végzett Digesta-fordítás. A fordító a BGB (német polgári törvény fogalomtárához alkalmazkodik). Ulrich MANTHE: *Gaius. Institutiones. Lateinisch und deutsch, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Ulrich Manthe*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.

Az említett szöveg tehát az erényt akarati tulajdonságként határozza meg. Az ókori jogász ily módon a jog fogalmát az erényes cselekedetek eredményeként írja le. A jognak az igazságosságból való levezetésénél Ulpianus a szavak hasonló hangzására alapoz. A jogász ezt az eljárást más esetekben is alkalmazza, pl. amikor a *pactumot* a *pax* szóból, vagy a *peculiumot* a *pusillum* és *pecuniaból* származtatja. Mindegyik esetben a külső hasonlatosság vezet a fogalom értelméhez. Ulpianus tehát nem formális szempontok alapján határozza meg a *ius* fogalmát; a tartalom oldaláról közelíti meg a terminust. Az etimológia nála nem nyelvészeti szófejtés; az etimológia funkcionális szerepet játszik. A jogász a nyelvi hasonlatosságokkal a definíció szuggesztív erejét kívánja növelni.<sup>5</sup> A nyelvi elemek révén inkább a régebbi fogalomhoz jutunk el. Az archaikus *ius* (*iug- iungo, iugum*) szó szakrális módon behatárolt helyekre utal, eskü révén megerősített kijelentésekre, és az igazságszolgáltatás helyére. A szakrális cselekedetek megszabják a *ius* – jog – formális határait. A kerítés képe, amit pl. a híres német római jogász, Max Kaser hangsúlyoz, jól mutatja a szakrális elemek rendeltetését.<sup>6</sup>

Jog az, ami a *religio* szabta határokon belül érvényesül. A jog tartalma már az archaikus korban sem a *religio* keretében, hanem szakrális levezetés nélkül került meghatározásra. Ezt a profán jelentést találjuk meg Ulpianusnál is. A *ius* alapjaként ily módon az erények jelennek meg. Az erény szorosan kötődik a cselekedetekhez, de az erény értékesebb és erősebb is a pusztá cselekedetnél. A cselekedetek a külső anyagi világban valósulnak meg, az erények befelé hatnak, megváltoztatják az alanyt, aki azokat gyakorolja. Az ókori szerzők, mint pl. Arisztotelész, de Cicero is az erényeket narratív eszközökkel írták körül. A *civitas* – a közösség – perspektívájából is mérvadó erények kiemelése során az *exempla* megfogalmazása játszott szerepet. Ezzel kapcsolatban sok helyen világosan érzékelhető az ellentétpárokban megvalósuló gondolkodás.

Így például Aulus Gellius szembeállít egy bizonyos Fabricius Luscinus nevű plebejűst egy Publius Cornelius Rufinus nevű *patriciussal*. Fabricius esetében az ókori szerző azt mondja, hogy „nagy dicsőségű férfiú” volt, Corneliust bátor és derék harcosnak, katonai tudományban igen képzett, de kapzsi természetű embernek írja le. Gellius és más ókori szerzők is a tiszta jellemű Fabriciust preferálják, ami abban is megnyilvánul

---

<sup>5</sup> Vö. Ulrike BABUSIAUX: Funktion der Etymologie in der juristischen Literatur. *Fundamina*, Band 20., Lfg. 1. (2014) 57–58.

<sup>6</sup> A levezetéssel kapcsolatban vö. Max KASER: *Das altrömische ius*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1949. 27.

mul, hogy amikor Fabricius *censorként* kizárja Corneliust a *senatusból*, az intézkedés pozitív visszhangra talál. Az erények fogalmi meghatározása szempontjából tehát szembetűnő a jó tulajdonságok előnybe részesítése a „hőstettekkel” szemben.<sup>7</sup> Az osztrák római jogász, Theo Mayer-Maly arra hívja fel a figyelmet, hogy amikor Iustinianus az igazságosság eme definícióját az *Institutiones* elejére állítja, egy eltérő megfogalmazást használ. A császár által használt megfogalmazás: „*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuens* (Iust. Inst 1,1 pr.). Az *Institutiones*ben szereplő szóhasználatban az igazságosság az akarat által megcélzott érték-ként jelenik meg. A két megfogalmazás közötti különbség a iustinianusi gyűjtemények továbbélése során ki is fejtette hatását.<sup>8</sup>

#### 2.4.2. Az erényes ember és a jóerkölcs

Meglátásunk szerint az erény mint a jogot meghatározó elem egy híres, jóerkölcsöt tárgyaló esetben is a megjelenik. Az esetet egy Papinianus († 212) fragmentumból ismerjük.

D. 28.7.15. Papinianus 16 quaestiones

*Filius, qui fuit in potestate, sub condicione scriptus heres, quam senatus aut princeps improbant, testamentum infirmet patris, ac si*

<sup>7</sup> Gell. Noctes Atticae 4,8,1: „*Fabricius Luscinus magna gloria vir magnisque rebus gestis fuit. P. Cornelius Rufinus manu quidem strenuus et bellator bonus militarisque disciplinae peritus admodum fuit, sed furax homo et avaritia acri erat. Hunc Fabricius non probabat neque amico utebatur osusque eum morum causa fuit. Sed cum in temporibus rei difficillimis consules creandi forent et is Rufinus peteret consulatum competitorumque eius essent inbelles quidam et futiles, summa ope adnixus est Fabricius, uti Rufino consulatus deferretur. Eam rem plerisque admirantibus, quod hominem avarum, cui esset inimicissimus, creari consulem vellet, „malo,” inquit „civis me compilet, quam hostis vendat”. Hunc Rufinum postea bis consulatu et dictatura functum censor Fabricius senatu movit ob luxuriae notam, quod decem pondo libras argenti facti haberet.*” Vö. továbbá ARISZTOTELÉSZ: *Nikomakhoszi Etika*. III,11. Az említett rész a bátorság erényéről szól.

<sup>8</sup> Vö. Theo MAYER-MALY: Rezension zu Corpus Iuris Civilis. *Zeitschrift der Savigny Stiftung*, Band 113. (1996) 453. Romanistische Abteilung Aquinói Szent Tamás az *Institutiones*ben szereplő szöveget veszi át. (*Ad primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter definiatur a iurisperitis quod iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuens. Iustitia enim, secundum philosophum, in V Ethic., est habitus a quo sunt aliqui operativi iustorum, et a quo operantur et volunt iusta. Sed voluntas nominat potentiam, vel etiam actum. Ergo inconvenienter iustitia dicitur esse voluntas. (Summ. Theol., II-II, 58. 1).*) Szent Tamás ezen a helyen az akarat és az igazságosság viszonyát elemzi, és ezt az *actus* és *potentia* fogalma révén teszi meg. Az idézett Szent Tamási hely egy jó példa azzal kapcsolatban, hogy miként építette be a középkori gondolkodó az ókori definíciókat saját gondolatrendszerébe. A megváltozott perspektíva a kánonjogi irodalomban is megjelenik. Kuminetz Géza is hangsúlyozza: „Az igazságosság mint erény feltételezi a helyes szándékot, és a másnak járó cselekedet helyességét. Ebből adódóan az igazságosság a jog leánya, s nem fordítva (*iustum, quia ius*)”. KUMINETZ i. m. 142.

*condicio non esset in potestate: nam quae facta laedunt pietatem existimationem verecundiam nostram et, ut generaliter dixerim, contra bonos mores fiunt, nec facere nos posse credendum est.*

Egy örökhagyó végrendeletében örökössé teszi hatalomalatti fiát. Testamentumában olyan felfüggesztő feltételt szab, amelyet a *senatus* vagy a *principis* helytelennek tart. Az *improbo* kifejezés a társadalom általi értékelésre utal.<sup>9</sup> Érdeklentétekben gondolkodva rögzíthetjük, hogy az esetben az egyik oldalon az apa akarata, a másik oldalon a fiúnak az örökséghez való joga áll. A szöveg hangsúlyozza, hogy hatalomalatti gyermekről van szó. A hatalom alatti fiúnak nincs saját vagyona; amit szerzett, azt a közös vagyonnak szerezte. A *filius familias* érdeke tehát nyomós. Az eredmény oldaláról megközelítve mondhatjuk, hogy amennyiben a végrendelet kiesik, a fiú törvényes öröklés alapján örökös lesz.

Papinianus a fiú mellett teszi le voksát: a végrendelet hatálytalansága mellett dönt, így azonos megítélés alá vonja a jóerkölcsbe ütköző feltételt, mint olyan feltételt, melynek teljesítése objektív módon lehetetlen. A döntés után Papinianus általános jelleggel rögzíti, hogy azt a cselekedetet, ami a jó erkölcsbe ütközik, úgy kell tekinteni, mintha teljesíthetetlen lenne. A jóerkölcsöt a jogász exemplifikálja a *pietas* (a kötelesség szerinti szeretet és tiszteletteljes érzület), az *existimatio* (helyzetekről, emberekről alakított vélemény), valamint *verecundia* (szemérmesség, erkölcsösség, becsületesség) erényével.

A második mondat a forráshely felépítése alapján az indoklás szerepét tölti be. A római jog preklasszikus és korai klasszikus korában a jogászok csak ritkán indokolták meg döntéseit. A döntéshozó jogász *auctoritasa* elegendő indoknak számított. Felmerül a kérdés, hogy Papinianus vajon miért tartja szükségesnek véleményét általános fejtegetésekkel alátámasztani, illetve az is, hogy miért ilyen részletes módon alkalmazza az erényekre való hivatkozást.<sup>10</sup>

Az első kérdés jogpolitikai, a második kérdés jogelméleti jellegű. A szöveg a jogász hierarchikus felépítéséhez szokott, modern szemszögéből is olvasható. Egy ilyen olvasat esetében a *senatusi*, illetőleg császári vélemény képezi a *ius publicum* körébe tartozó szabályt, míg az örökhagyó

---

<sup>9</sup> Híres Vergil mondata, ahol labor *improbus*ról beszél (Vergil, Georgia 1,145 sk: *labor omnia vicit improbus et duris urgens in rebus egestas*). Ezt a fajta munkát az ókori világban leginkább a rabszolgák végezték.

<sup>10</sup> Ulrich Manthe pl. a jogász által etikai elvekre való hivatkozás egy „merkwürdigen Fremdkörper”-nek titulálja. Tehát különös és a római jog rendszerében idegennek érzi. Ulrich MANTHE: Ethische Argumente im Werk Papinians. *Orbis Iuris Romani*, 2005/10. 150–151.

rendelkezése a *ius privatum*ba tartozik. A *ius publicum* magasabb szinten áll mint a *ius privatum*, előírásaiba ütköző rendelkezéseket tehát „törvényellenesnek” kell tekinteni.<sup>11</sup>

A forráshelyet az erények tükrében is olvashatjuk. A skolasztika felosztásából kölcsönözve rögzíthetjük, hogy az említett erények (*pietas, existimatio, verecundia*) az igazságosság erényéhez viszonyítva a *pars potentialis* szerepét töltik be, elősegítve a sarkalatos erény megvalósítását. Képletesen szólva, egy szinttel lejjebb állnak, mint maga az erény. A római szóhasználathoz folyamodva azok a *mores maiores* kategóriájába tartoztak.

A köztársaság idejében a  *censor* feladata a *mores maiores* pontosítása volt. A  *censor* a kompetencia kialakulásakor a feladatot a három közjogi intézmény (*magistratus, népgyűlés és senatus*) közreműködésével végezte el. Ahogy fellazult a közös értékrend, a tisztségviselő akarata került előtérbe, így intézkedései során politikai érdekek kerültek előtérbe. A köztársaság vége felé, a tisztség hanyatlásával a  *censor* már nem a közös akarat megtestesítője, hanem a *mores maiorum* – esetenként – önkényes érvényesítője volt. Papinianus szövegében mindkét mozzanat megjelenik.

A jogász a  *senatus aut princeps* említésével a hatalmi szóval meghatározott értékrendre utal, az erények felsorolása (a *noster* említésével is) a közmegegyezés hipotézisét sejteti.

## 2.5. „*nomen iuris*”

Figyelemre méltó az is, hogy a jogász nem csak egyszerűen *ius*-ról, hanem *nomen iuris*-ről beszél. A *nomen* szó használata utalhatna nominalista jelekre is.<sup>12</sup> Az erényről való levezetés ezzel szemben a valóságban gyökerezést mutatja. Az absztrakciós folyamat világosan kitűnik Papinianus fejtegetéséből. Az általános fogalom a részerények eredményeként jelenik meg. A részerényekből a jogász erjesztetti (*generaliter dixerim*) a *boni mores* fogalmát.

<sup>11</sup> Egy ilyen olvasatot találunk Deli Gergely mélyreható értelmezésében. Vö. DELI Gergely: Egy halálos rejtély nyomában – A Papinianus D. 28, 7, 15 újraértelmezése. *Jog-Állam-Politika*, 2013/1. 71. ssk.

<sup>12</sup> Így például Okko BEHREND: Institutionelles und prinzipielles Denken im römischen Privatrecht. In: Okko BEHREND: *Institut und Prinzip*. Göttingen, Wallstein, 2004. 1., 47–48.

## 2.6. „*ius est ars boni et aequi*”

Egy következő mondatban Ulpianus átveszi Celsus meghatározását, hogy *ius est ars boni et aequi*. A mondat fordításának többféle verzióját ismerjük. A leginkább a köztudatban élő fordítás „a jog a jó és a méltányos művészete”. Az eddigi fejtegetések alapján, amelynek során az erényt oly erősen középpontba állítottuk, a „jó és igazságos mellett” döntünk. De nem csak az *aequitas* kifejezés tekintetében léteznek különböző verziók, hanem az *ars*-szóval kapcsolatban is. A kifejezés közel áll a görög *techné*hez, amelyen áthallatszik a „*technika*” szó, és amely egy gyakorlatias tevékenységre utal.<sup>13</sup> A rómaiak *ars* alatt az egyes foglalkozásokat jellemző szaktudást értették. Egy generációval később, mint Ulpianus, a római Marius Victorinus (Kr. u. 290–364) *ars* alatt *uniuscuiusque rei scientiam* értett a minden dologhoz tartozó tudományt. A jog tudománya vonatkozik a jó és az igazságosra. Ily módon azt is mondhatjuk, hogy jog alatt azt a szakmai tudást értjük, ami a közösségben élő egyén számára a jó elérését segíti elől.

## 2.7. „*veram nisi fallor philosophiam, non simulatam affectantes*”

A fragmentum zárómondatában elhangzik az igazság kérdése. Ez a mondat is jelzi a római jogász által választott, realista megközelítést. Miközben az előző mondatokban az erények mentén való gondolkodás inkább az arisztotelészi filozófia felé mutat, a *vera filozófia*, a filozófus gondolkodás a jogász személye révén emlékeztet a platóni bölcsre. A modern római jogászok között a megállapítás értelmezése igen vitatott. A diszkusszió mutatja az újkori filozófiák hatását, amikor a hangsúly a dolgok felismeréséről magára a felismerés folyamatára helyeződött át. A felismerés folyamatában René Descartes óta egy olyan bizonyosság kerestetik, amit a nem empirikus tudomány lényegénél fogva nem nyújthat.

---

<sup>13</sup> A *techné*-szó előfordul a *Nikomakhoszi Etika* legelején is, amikor Arisztotelész meghatározza az etika fogalmát. A magyar fordítás a mesterség kifejezés mellett döntött. ARISZTOTELÉSZ: *Nikomakhoszi Etika*. I,1. „Minden mesterség (*techné*) és minden vizsgálódás (*methodos*), de éppúgy minden cselekvés és elhatározás is nyilván valami jóra (*tó agathón*) irányul; tehát helyes az a megállapítás, hogy »jó« (*tó kalón*) az, amire minden irányul.”

### 3. Összefoglalás

A fejtegetések rövid összefoglalásaképpen rögzíthetjük, hogy a római jog fogalma, ahogy ezt Ulpianus tárja elénk, az erényekben való gondolkodásból indul ki. A jogász a jog fogalmát az igazságosságból vezeti le. Az igazságosság gondolata áthatja a *Digesta* első fragmentumát, de tetten érhető konkrét esetek tárgyalása során is. Maga a jogász az ókori társadalomban annak minősített tagjaként jelenik meg, akit Ulpianus a platóni filozófushoz hasonlít. Ulpianus a jogászban azt a művészt látatja, aki a jogrendet alakítja.<sup>14</sup> Az elemzett szöveghely tekintetében a leírt gondolatok értelmében a következő javaslatot teszem:

Ulpianus D. 1.1.1.pr.:

Aki joggal kíván foglalkozni, először tudnia kell, hogy honnan származik a *jog (ius)* kifejezés. A jog ugyanis az igazságosságról (*iustitia*) kapta a nevét; Csakugyan, Celsus elegáns meghatározása szerint, a jog a jó (*boni*) és az igazságos (*aequi*) gyakorlatban alkalmazott művészete (*ars*). Éppen emiatt hívnak minket egyesek papoknak, mivel ugyanis az igazságosságot műveljük (*iustitiam colimus*), és a jó és az igazságos művészetét gyakoroljuk (*boni et aequi notitiam profitemur*) [...] és az igaz, nem pedig a talmi filozófiára törekedve (*vera philosophia*).

<sup>14</sup> A megfogalmazással Kuminetz Géza kérdésére gondolunk, aki Horváth Sándorral kérdez: „Ki az a művész, aki ennek az anyagnak (az »alapanyag«, amelyből keletkezik a jog) alakítására vállalkozik, honnan veszi az alakító és átalakító eszméket?” KUMINETZ i. m. 140.





# RAPPORTI GIURIDICI TRA CHIESA E STATO IN EUROPA

## *Gli sviluppi degli ultimi decenni*

PÉTER ERDŐ

cardinale, professore emerito (PPUC)

### 1. La questione

Il tema dei rapporti tra gli stati e le comunità religiose in Europa è stato trattato da diversi punti di vista, specialmente negli anni quando i paesi del Centro-Est Europeo cominciavano preparare e costruire il loro sistema giuridico di tipo democratico e si preparavano all'ingresso nell'Unione Europea. Prima di tutto bisognava chiarire in questi paesi il diritto fondamentale della libertà religiosa e garantire giuridicamente le modalità di esercizio di questo diritto. In vista dell'adesione di diversi paesi ex-comunisti all'Unione Europea bisognava studiare i vari modelli dei rapporti tra Chiesa e Stato nell'Occidente Europeo.<sup>1</sup> Sin dal Trattato di Lisbona bisognava chiarire quali sono i rapporti strutturati tra l'Unione Europea e le diverse comunità religiose e l'eventuale influsso del diritto comunitario europeo sulla vita delle singole Chiese.<sup>2</sup> Era tuttavia chiaro che le questioni dei rapporti tra Stato e Chiesa restano generalmente in competenza degli stati membri dell'Unione. Tale disposizione è particolarmente importante perché le tradizioni culturali e le strutture delle società possono essere molto diverse nei singoli stati europei.

Il Consiglio delle Conference Episcopali Europee ha cominciato una serie di consultazioni con i rappresentanti delle Chiese Ortodosse Europee. Gli incontri si svolgevano sotto il nome di Forum Cattolico-Ortodosso Eu-

---

<sup>1</sup> Cf. Heiner MARRÉ – Johannes STÜTING (Hrsg.): *Die Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche in Mittel- und Osteuropa*. Münster, Aschendorff, 1995.; Wolfgang M. SCHRÖDER: Gott im europäischen Projekt rechtsstaatlicher Demokratie. Zur Analyse des europäischen Präambelstreits. In: Walter FÜRST – Joachim DRUMM – Wolfgang M. SCHRÖDER (Hrsg.): *Ideen für Europa. Christliche Perspektiven der Europapolitik*. Münster, LIT Verlag, 2004. 343–372.; Felix HAMMER: Der Verfassungsrechtliche Status der Kirchen in Europa. In: FÜRST-DRUMM-SCHRÖDER (Hrsg.) op. cit. 373–399; Richard PUZA: *Auf dem Weg zu einem Europäischen Religionsrecht*. FÜRST-DRUMM-SCHRÖDER (Hrsg.) op. cit. 401–433.

<sup>2</sup> Cf. per. es. Péter ERDŐ: Der Einfluss des Rechts der Europäischen Union auf das innere Recht der Kirchen. In: Józef KRUKOWSKI – Otto THEISEN (Hrsg.): *Religion und Religionsfreiheit in der Europäischen Union*. Lublin, Wissenschaftliche Gesellschaft der Katholischen Universität Lublin, 2003. 113–125.; Péter ERDŐ: Die EU-Osterweiterung. Ein kirchlicher Diskussionsbeitrag aus der Perspektive Ungarns. In: FÜRST-DRUMM-SCHRÖDER (Hrsg.) op. cit. 331–341.

ropeo. Il lavoro ha coinvolto anche paesi che non sono membri dell'Unione Europea come la Russia e la Turchia. Durante l'incontro del 2010 il tema centrale era proprio la questione di rapporto Stato-Chiesa soprattutto sotto l'aspetto storico e teologico. Anche durante questi colloqui si sono cristallizzati alcuni punti comuni che caratterizzano la visione cattolica e ortodossa di questi rapporti. In questo saggio vorrei presentare quindi il cambiamento giuridico dopo il periodo comunista con speciale riguardo all'Ungheria, poi alcuni aspetti delle differenze tra i diversi modelli europei e in fine gli elementi comuni della posizione cattolica e ortodossa al riguardo.

## 2. Il cambiamento dei rapporti Stato-Chiesa dopo il comunismo

A livello di costituzione l'intero cambiamento di sistema è avvenuto in Ungheria mediante una modifica della costituzione stalinista del 1949 effettuata dall'ultimo parlamento comunista nell'ottobre 1989.<sup>3</sup> Il cambiamento politico ha avuto una ripercussione immediata sulla vita della Chiesa. Nei paesi ex-comunisti – a partire dal 1988 – si stava lavorando sui testi legislativi relativi alla libertà religiosa e alle Chiese. La preparazione venne avviata dagli organi statali di allora, ma effettuata con la larga partecipazione dei rappresentanti delle Chiese. In Ungheria la novità essenziale di questa legge<sup>4</sup> era la dichiarazione del fatto che le Chiese e le altre comunità religiose sono dei fattori in grado di trasmettere dei valori alla società e di organizzare la vita comunitaria<sup>5</sup>. Un'altra novità era che

---

<sup>3</sup> Legge nr. XXXI del 1989 sulla modifica della Costituzione. Cf. per es. ERDŐ Péter – SCHANDA Balázs: *Egyház és vallás a mai magyar jogban. A főbb jogszabályok szövegével, nemzetközi bibliográfiával*, Budapest, Szent István Társulat, 1993. 23–34.; Péter ERDŐ: La nuova condizione giuridica della Chiesa in Ungheria. *Ius Ecclesiae*, vol. 2., no. 2. (1990) 457–472.

<sup>4</sup> Legge nr. IV del 1990. Il testo inglese si trova in *Legislation on Church-State Relations in Hungary* 43–51.

<sup>5</sup> Cf. per es l'introduzione della Legge nr. IV del 1990. Vedi *Act IV/1990 on the Freedom of Conscience and Religion, and the Churches*, consolidated text with amendments, as of January 1, 2002, in *Legislation on Church-State Relations in Hungary*, Ed. SCHANDA B., Budapest 2002, 43: „Churches, denominations and religious communities in Hungary are entities of prominent importance capable of creating values and communities. In addition to their efforts falling within the sphere of religious life, they also play a significant role in the nation's life through their cultural, educational, teaching, social and health care activities, and by fostering national identity”. Per simili elementi nella legislazione degli altri paesi della regione vedi Péter ERDŐ: Typen des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat in den Beitrittsländern. *Österreichisches Archiv für Recht und Religion*, vol. 50., no. 1. (2003) 2–10. Per le relazioni tra Chiesa e Stato in diversi paesi della regione vedi per es. Stefan MÜCKEL (Hrsg.): *Kirche und Staat in Mittel- und Osteuropa. Die Entwicklung des Staat-Kirche-Verhältnisses in den Transformationsländern Mittel- und Osteuropas seit 1990*. Berlin, Humboldt, 2017.

le comunità religiose e le Chiese non avevano più bisogno del permesso per il loro funzionamento, ma avevano il diritto di svolgere la loro attività senza alcun permesso statale. Per questo motivo sono giunte nel paese parecchie denominazioni americane e di altre origini. La legge prevedeva anche la registrazione statale delle Chiese dietro loro richiesta, cioè non come obbligo. Le Chiese registrate erano riconosciute come persone giuridiche speciali, aventi determinati diritti ed esenzioni. È divenuta possibile per le Chiese la gestione di scuole, ospizi, ospedali ed altre istituzioni qualificate come di “utilità pubblica”. Per tali istituzioni era previsto un finanziamento statale completo, uguale a quello delle istituzioni statali della stessa categoria. Lo Stato non poteva invece registrare l'appartenenza religiosa dei singoli cittadini.<sup>6</sup> Tutte le statistiche sono quindi basate oggi su sondaggi di opinioni o inchieste libere. In Ungheria si è realizzata quindi una separazione benevola tra Stato e Chiesa. Negli anni Novanta e Duemila si sono registrate centinaia di Chiese e comunità religiose allo scopo di ottenere questi finanziamenti e facilitazioni. L'attuale legge ungherese<sup>7</sup> prevede un procedimento complesso per giungere alla categoria di Chiesa avente questi finanziamenti automatici.

Nel momento del cambiamento di sistema, la Chiesa greco-cattolica in Ucraina e in Romania dovette riorganizzarsi completamente. In Albania durante il comunismo tutte le Chiese erano state soppresse. Per questo anche la Chiesa cattolica di rito latino dovette riorganizzarsi da zero, con aiuto di sacerdoti, vescovi e religiosi provenienti dall'Italia. Una condizione strutturale della loro rinascita era la restituzione degli edifici di culto. In Ungheria solo gli ordini religiosi erano stati completamente soppressi. Pochi di loro (tre ordini maschili ed una congregazione femminile) avevano potuto esistere legalmente anche sotto il comunismo, ma con un numero determinato e assai ridotto dei membri. Dopo il cambiamento sono emersi dalla clandestinità circa 3600 tra religiosi e religiose, ma la maggioranza di questi era molto anziana, così che oggi il numero complessivo dei religiosi e delle religiose in Ungheria è di 1300.

Un elemento importante del cambiamento è stata la ripresa dei rapporti diplomatici con la Santa Sede mediante un breve accordo dell'8 febbraio 1990,<sup>8</sup> il quale contiene anche il riconoscimento del fatto, che la Chiesa Cattolica in Ungheria funziona in base al Codice di Diritto Canonico e alle

<sup>6</sup> Legge CCVI del 2011 § 5.

<sup>7</sup> Legge CCVI del 2011 con successive modifiche.

<sup>8</sup> Il testo si vede per es. Erminio LORA (ed.): *Enchiridion dei concordati. Due secoli di storia dei rapporti Chiesa-Stato*. Bologna, EDB, 2003. 1704–1707.

leggi della Chiesa, nonché secondo la legge nr. IV del 1990 sulla libertà religiosa e sulle Chiese.

In Ungheria in generale non sono stati restituiti i beni confiscati sotto comunismo, né ai proprietari privati, né alle imprese, né alle Chiese. I contadini hanno ricevuto alcuni titoli di risarcimento, ma non le loro terre. I proprietari di fabbriche non hanno ricevuto niente. Neppure le Chiese hanno ricevuto indietro i loro beni di produzione. In una legge del 1991 (legge XXXII. del 1991)<sup>9</sup> si prevedeva la restituzione di edifici usati nel 1948 per attività religiosa (per es. parrocchie, conventi ecc.) o per attività di utilità pubblica (scuole, ospizi, ospedali etc.) a condizione però, che questi edifici non fossero già stati privatizzati. La Chiesa doveva chiedere espressamente questi edifici dopo lunghe ricerche in archivi che dimostrassero di quali si era posseduto in passato il titolo di proprietà. La restituzione era molto difficoltosa, perché lo Stato voleva che fossero pagati i costi di trasferimento in altre sedi delle istituzioni statali o comunali funzionanti in tali edifici. Ogni anno si procrastinava la restituzione sostenendo che allo Stato mancavano i soldi per liberare gli edifici da restituire. Così nel 1997 è stato stipulato un accordo tra Ungheria e Santa Sede<sup>10</sup>, che ha previsto che la Chiesa rinunciassero alla metà di questi edifici, e che dal loro valore stimato si formasse una fonte di redditi attraverso interessi da pagare ogni anno alla Chiesa stessa. Un'altra fonte di entrate è costituita dall'1% dell'IRPEF (imposta sul reddito personale) dei cittadini che lo vogliono destinare a favore della Chiesa cattolica.

I governi di destra hanno la tendenza a voler trasferire alle Chiese la gestione di molte scuole ed istituzioni sociali. Così l'impegno delle Chiese è molto cresciuto in questo settore. Un altro campo di attività della Chiesa è l'insegnamento di religione nelle scuole pubbliche. Tale insegnamento a partire dal 1990 è stato all'inizio possibile in forma puramente facoltativa, tuttavia da alcuni anni è divenuto obbligatorio l'insegnamento di etica civile, in sostituzione di essa però si può scegliere l'insegnamento di qualche religione. Molti genitori richiedono l'insegnamento della religione cattolica per i loro figli. Gli insegnanti di religione vengono scelti ed incaricati dalla Chiesa, ma il finanziamento del loro pagamento proviene dallo Stato.

Il numero delle istituzioni costituisce una grande sfida, sia per gli ordini religiosi che per le diocesi. Generalmente non sono religiosi o sacerdoti

---

<sup>9</sup> Per il testo inglese della legge vedi *Legislation on Church-State Relations in Hungary* 53–67.

<sup>10</sup> *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 90. (1998) 330–341. Cf. Péter ERDŐ: Accordo tra Santa Sede e Repubblica d'Ungheria. *Ius Ecclesiae*, vol. 10., no. 2. (1998) 652–659.

a lavorare in tutte queste istituzioni, bensì laici, preferibilmente cattolici. La formazione dei professori e degli altri collaboratori è un compito importante per la nostra Chiesa. Nel nostro sistema educativo cerchiamo di far emergere la gioia della fede in Cristo, la riconciliazione tra diversi gruppi sociali ed etnici, specialmente nell'educazione della minoranza Rom (8–10% della popolazione). Per questa minoranza sosteniamo dei convitti specializzati nella preparazione agli studi superiori.

Per l'ulteriore sviluppo della legislazione ungherese sui rapporti tra Stato e Chiese va menzionata la legge CCVI del 2011, che contiene una nuova regolamentazione del tema libertà religiosa e di coscienza, nonché dei rapporti con le Chiese. In questa legge il legislatore ha introdotto varie categorie giuridiche per tipi diversi di Chiese secondo la rilevanza sociale e storica di queste comunità. Siccome dopo la legge si discuteva molto sulla giustificazione di tali distinzioni, la legge è stata modificata diverse volte, ultimamente alla fine del 2018.

### **3. Diversi modelli europei di rapporti Stato e Chiesa e le sfide del diritto europeo**

In Europa si sono sviluppati storicamente vari sistemi dei rapporti tra Stato e Chiesa. Nell'Impero Romano tardivo e nell'Impero Bizantino il potere politico considerava lo Stato e la Chiesa come una unità, nella quale il potere politico si considerava competente anche negli affari interni della religione. L'imperatore ortodosso aveva un ruolo speciale anche all'interno della Chiesa. L'altro estremo era rappresentato dagli Stati Pontifici, dove la religione ha formato anche lo Stato e la politica. Nella teologia cristiana sin dall'inizio era presente la distinzione tra il potere naturale e secolare dello Stato e l'istituzione spirituale della Chiesa (cf. Mt 22,17). Nell'epoca moderna era nato il sistema di coordinamento, che partiva dal pensiero che lo Stato e la Chiesa sono due partner uguali, che riconoscono a vicenda l'autonomia dell'altro. Nessuno dei due riceve la propria competenza dall'altro. Le questioni di interesse comune devono essere risolte di comune accordo. Il sistema basato sulla separazione tra Stato e Chiesa era nato nell'epoca moderna in vari paesi, tra diverse circostanze e in base a diverse intenzioni. Alcune volte la separazione della sfera ecclesiale proveniva dal bisogno di libertà religiosa. In questo caso si parlava di separazione pacifica. Il pluralismo religioso sembrava favorire tali soluzioni. Se lo Stato evita però ogni regolamentazione in materia re-

ligiosa, con tale atteggiamento costringe le Chiese di far sì riconoscere ed agire come comunità giuridicamente rilevati in base alle sole categorie del diritto privato. Le forme istituzionali previste nel diritto privato tuttavia spesso non corrispondano alla struttura e all'autocomprensione delle comunità religiose stesse. La separazione può provenire anche da intenzioni ostili verso la religione. In Europa ci sono degli Stati dove formalmente sopravvivono delle forme giuridiche di una Chiesa di Stato con riconoscimento di notevoli diritti anche per le altre religioni. In tale contesto però le comunità religiose non sono giuridicamente uguali. È vero però, che molto spesso non rappresentano nemmeno delle realtà di tipo uguale all'interno di una certa società.

Nei paesi ex-comunisti il sistema di coordinamento di tipo tedesco od austriaco non era rinato. Più tipico risulta il sistema di separazione con delle proprietà specifiche che in ogni paese sono più o meno diverse.

Le norme giuridiche dell'Unione Europea toccano aspetti importanti della vita delle Chiese. Un tema è proprio la specificità delle persone giuridiche ecclesiali. La difesa di queste realtà si realizza attraverso il diritto dei singoli paesi e anche attraverso i loro accordi con la Santa Sede.<sup>11</sup> In alcuni paesi si riflette anche sulla questione delle conseguenze di una possibile cittadinanza europea, la quale potrebbe toccare alcune disposizioni interne di certi paesi membri, che prevedono la necessità della cittadinanza del proprio paese per poter ottenere determinati uffici ecclesiastici.<sup>12</sup> Si doveva occupare negli ultimi anni anche del problema del divieto di discriminazione nel quadro di certe istituzioni gestite dalle Chiese.<sup>13</sup> Recentemente si doveva occupare anche della protezione dei dati (Datenschutz), che dovevano garantire anche le Chiese mediante regolamenti propri.<sup>14</sup>

#### **4. Elementi comuni della posizione cattolica e ortodossa sui rapporti tra Stato e Chiese**

Durante il secondo Forum Cattolico-Ortodosso Europeo nel 2010 i partecipanti hanno accettato un comunicato finale in cui hanno considerato i

---

<sup>11</sup> Cf. ERDŐ (2004) op. cit. 332–336.

<sup>12</sup> Ibid 336–337.

<sup>13</sup> Ibid. 337–339.

<sup>14</sup> Ibid. 339. Nel 2018 le conferenze episcopali dei diversi paesi dovevano elaborare gli appositi regolamenti interni.

diversi modelli e le soluzioni adottate nei diversi Stati per dare un quadro giuridico alle Chiese e per regolamentare i rapporti dello Stato con le strutture pastorali, sociali ed educative delle Chiese. I delegati hanno ribadito che la Chiesa è mistero, segno e modo della presenza di Dio nel mondo “ma è anche una realtà comunitaria”. Per questo “in piena solidarietà con tutto il genere umano [...] sviluppa dei rapporti specifici con gli Stati”. I partecipanti hanno riconosciuto che in Europa si è diffusa la convinzione che la libertà religiosa è un diritto fondamentale della persona, come risulta anche dalla Convenzione Europea dei Diritti dell’Uomo del 1950 che è applicabile ai 47 paesi membri del Consiglio d’Europa. Tale riconoscimento della libertà religiosa è presente anche nella Carta dei Diritti dell’Uomo di Nizza del 2000 la quale è in vigore nei paesi membri dell’Unione. Il riconoscimento della libertà religiosa come diritto della persona si riscontra anche nella costituzione di numerosi paesi europei. I rappresentanti delle Chiese hanno preso atto del fatto che secondo l’articolo 17 del Trattato di Lisbona del 2007 le Chiese “sono prese in considerazione secondo lo statuto che esse possiedono nelle legislazioni nazionali e sono riconosciute per il loro contributo specifico all’identità europea. L’Unione Europea si è impegnata a mantenere con le Chiese un dialogo aperto e trasparente. In tale contesto i rappresentanti delle Chiese riconoscono da una parte che la piena libertà religiosa deve essere garantita anche per le Chiese e gruppi religiosi minoritari compreso il diritto di diffondere la propria fede utilizzando mezzi rispettosi della libertà delle persone”.<sup>15</sup> I rappresentanti delle Chiese aggiungono allo stesso tempo quanto segue: “È comprensibile che, in alcuni paesi, la Chiesa della grande maggioranza dei cittadini continui a godere di una considerazione speciale da parte dello Stato per il suo contributo passato e presente alla vita del popolo”.<sup>16</sup> I rappresentanti cattolici e ortodossi riconoscono anche il fatto che la maggior parte dei paesi europei ha istituito un sistema di registrazione delle comunità religiose. Se esse rispondono a certi criteri, “come il numero dei loro aderenti e gli anni di presenza nel paese, esse ottengono la qualifica di culti (religioni) riconosciuti e la personalità giuridica. Nei sistemi di separazione completa tra la Chiesa e lo Stato, e in alcuni paesi in cui lo Stato riconosce una religione ufficiale, i culti (religioni) sono tenuti a rivestire sul piano civile la forma di un’associazione culturale definita dalla legge, talvolta

<sup>15</sup> CONSILIUM CONFERENTIARUM EPISCOPORUM EUROPAE: *Rapporti Chiesa-Stato: prospettive storiche e teologiche. Church and State relations: from Historical and Theological Perspectives. Atti del II Forum Europeo Cattolico-Ortodosso, Rodi, Grecia, 18-22 ottobre 2010*. Bologna EDB, 2011. 28–29.

<sup>16</sup> *Ibid.* 209.



in contraddizione con il diritto all'autodeterminazione della comunità religiosa. La libertà corporativa della Chiesa" tuttavia è garantita (soltanto) "quando la Chiesa è riconosciuta per quello che è".<sup>17</sup> I partecipanti del Forum insistevano anche sulla libertà di educazione e ricordavano che il dovere di educare i figli appartiene ai genitori che devono poter decidere sull'orientamento dell'educazione. Lo Stato non deve imporre un'ideologia attraverso l'educazione.<sup>18</sup> Le Chiese affermavano anche il diritto all'obiezione di coscienza per il personale medico.<sup>19</sup> In base a tale presa di posizione si vede chiaramente quali sono le soluzioni giuridiche che le Chiese cristiane, specialmente quelle cattoliche e ortodosse, ritengono preziose e desiderabili nella prassi dei singoli paesi e dell'Unione Europea nel presente e nell'avvenire.

---

<sup>17</sup> Ibid. 210.

<sup>18</sup> Ibid. 211.

<sup>19</sup> Ibid.

# A KERESZTÉNY KATONA

*Egy eszme a történelemben<sup>1</sup>*

FRENYÓ ZOLTÁN

tudományos főmunkatárs (ELKH, BTK, Filozófiai Intézet)

## 1. A keresztény küzdelem

Talán nem szükséges különösebben bizonygatni, mennyire fontos ma, hogy tisztán lássunk abban a kérdésben, vajon hogyan ítéljük meg helyesen a keresztény küzdelem (ἀγών) eszméjét, a kereszténység világi küldetésének értelmét, a keresztény közösségi és egyéni helytállás mikéntjét, a kereszténység által képviselt értékek megfelelő védelmének kérdését. Ezekkel összefüggésben felmerül kereszténység és erőszak, kereszténység és háború viszonya, többek közt az úgynevezett „igazságos háború” (*iustum bellum*) problémája, a „keresztes háború” fogalma, történeti és elvi szempontból egyaránt. Mindezeket a rokon szempontokat a „keresztény katona” (*miles christianus*) avagy a „Krisztus katonája” (*miles Christi*) régi, jelképes kifejezésekkel jelezhetjük, illetve ezek alatt gondolhatjuk el és foglalhatjuk össze. Az említettek óriási kérdéskört jelentenek, amelyek közül a következőkben természetesen csak néhány fontosabb elvvel és történeti fejleménnyel fogok röviden foglalkozni, az elveket illetően pedig főként Szent Ágoston, részben Aquinói Szent Tamás alapozó tanaira szeretnék koncentrálni.

Még az is, akinek a kereszténységről csak a leghalványabb fogalma van, s jóhiszeműséggel szemlélődik, a kereszténységet a szeretet, a béke és a megbocsátás vallásának tekintheti. Ha ilyenképpen a kereszténységet a szelídség, türelem, ráadásul az ölés konkrét és közismert tilalma (hozzáteszem: sokszor félreértett vagy félreértelmezett tilalma) jellemzi, rögtön fölvetődik a kérdés: vajon nem képtelenség és önellentmondás-e, ha a kereszténység az egyetemes emberi értékek hathatós védelmét a ráhagyatkozás és a fegyvertelen önfeladás helyett nemcsak a gondviselésre bízta, hanem magát ennek eszközeként is tekintve lelki és világi erőket egyaránt mozgósítani kíván? További nehézségként hozzágondolhatjuk ehhez azt

---

<sup>1</sup> Rövidebb változatban előadásként elhangzott a Magyar Katolikus Tábortestület Lelkészek Napján. Budapest, 2019. VI. 20.

a vádat is, hogy másfelől a kereszténység ellenségei a kereszténységet századok óta az erőszak, a kirekesztés, az intolerancia fogalmain, történeti megnyilvánulásaiban jellegzetesen az inkvizíció,<sup>2</sup> keresztes háborúk, véres térítések sokszor felnagyított, még inkább eltorzított eseményein keresztül láttatták és láttatják.

A tisztánlátáshoz, az eszme helyes felfogásához nem utolsó sorban szem előtt kell tartanunk a kereszténység történetének periódusait is, vagyis azt, hogy a kereszténység és az állam (a világi hatalom) viszonya a történelemben három fázison ment keresztül. Ezek: a) a császárkori üldözés, b) a constantinusi-theodosiusi egybefonódás, c) az újkori szétválasztás. A katonai szolgálat és a háborúviselés helyeslése vagy elutasítása azonban nem válik el egymástól egyszerűen e korszakok szerint.

## 2. A keresztény katona

A keresztény magát kezdettől katonához hasonlítja, ahogyan Szent Pál apostol írja az efezusi levélben (Ef 6, 13–17)<sup>3</sup>, és Római Szent Kelemen első korintusi levelében (1Clem 37, 1–2).<sup>4</sup> A metafora persze itt szellemi harcot, lelki küzdelmet jelent. Maga a katonai hivatás, a katonai szolgálat az ókeresztény korban általánosságban kettős megítélés alá esik. Az ókeresztény írók és maga az egyház azt részben igazolta, helyeselte és támogatta, részben, többek közt az üldözések hatására, elítélte és tiltotta. Egyaránt voltak tehát hivatásukat teljesítő, és szolgálatukat megtagadó keresztény katonák. E kezdeti századokban a keresztény gondolkodás számára a keresztény katona és az erőszak viszonya kialakulatlan volt. A probléma nagyjából a IV. századtól fogva, a keresztény birodalom létrejöttével kezdett tisztázódni.<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> Az inkvizíció helyes megítéléséhez ld. Michael HESEMANN: „*Sötét alakok.*” *Mítoszok, hazugságok és legendák a Katolikus Egyház történetéből.* Budapest, Szent István Társulat, 2009. 157–175.; PETRÁNYI Ferenc: *Az inkvizíció. Mi a valóság a sok hazugság között?* Budapest, Ős-Kép, 2016.

<sup>3</sup> „Ezért öltétek fel az Istennek teljes fegyverzetét, hogy a gonosz napon ellenállhassatok, és mindent legyőzve megarthassátok állásaitokat. Így készüljetek föl: csatoljátok derekatokra az igazság övét, öltétek magatokra a megigazulás páncélját, sarunak meg a készséget viseljétek a békesség evangéliumának hirdetésére. Mindehhez fogjátok a hit pajzsát, ezzel elháríthatjátok a gonosz minden tüzes nyilát. Tegyétek fel az üdvösség sisakját, és ragadjátok meg a lélek kardját, vagyis Isten szavát.” (Ef 6, 13–17)

<sup>4</sup> *Római Szent Kelemen levele a korintusiakhoz*, 37, 1–2. VANYÓ László (szerk.): *Apostoli Atyák.* Budapest, Szent István Társulat, 1980. 127.

<sup>5</sup> A katonai szolgálat ókeresztény megítéléséről ad áttekintést LADÓCSI Gáspár: *Keresztény katona az egyházatyák korában.* *Tanítvány*, 1999/3. 15–21.; Adolf HARNACK: *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in der ersten drei Jahrhunderten.* Tübingen, Mohr – Siebeck, 1905.

Régi római írók, mindenekelőtt Cicero nyomdokain<sup>6</sup> már a IV. században élt Szent Ambrus püspök felveti az igazságos háború problémáját, mondván: „Minél erősebb valaki, annál készségesebb arra, hogy elnyomja a gyengébbet, ezért magukban a háborús dolgokban is meg kell vizsgálnunk, hogy vajon igazságos vagy igazságtalan háborúról van-e szó.”<sup>7</sup>

A hadsereg, a háború és az államhatalom keresztény megítélésével kapcsolatban nagy jelentőségű a 400 körül élt Szent Ágoston munkássága.<sup>8</sup> Elvei – nagyon röviden szólva – a következők. Az állam tökéletlen, de szükséges intézmény. A római állam vétkeket és erényeket, értékeket egyaránt felmutat; benne az igazságosság nem kellően, de valamelyes érvényesül. A háború kárhozatos, de van, amikor szükséges. Mindez a

<sup>6</sup> Cicero főleg *Az államról, A törvényekről, A kötelességekről* című műveiben foglalkozik a kérdéssel. Ld. pl. „Az államnak pedig különösen tiszteletben kell tartania a háborúval kapcsolatos jogszabályokat. A vitás kérdések rendezésének ugyanis két útja van: az egyik a tárgyalás, a másik az erőszak. Minthogy pedig az előbbi az ember, a másik az állat jellemzője, az utóbbihoz csak akkor szabad folyamodni, ha az elsővel nem lehet élni. Ezért, bár háborút kell indítanunk, hogy jogtalanság nélkül békében élhessünk, győzelem után meg kell kímélni azokat, akik a háborúban nem voltak kegyetlenek és véres kezűek. [...] Véleményem szerint mindig békére kell törekednünk, de olyan békére, amelyben nincs csalárdság. [...] A háború jogosságát a római nép hadüzenetre vonatkozó törvénye a legszigorúbban meghatározza. Eszerint nem igazságos a háború, ha megindítását nem előzte meg elégtétel követelése vagy hadüzenet.” Marcus Tullius CICERO: *A kötelességekről*, I. 11. In. HAWAS László (kiad.): *Cicero válogatott művei*. Budapest, Európa, 1987. 301.

<sup>7</sup> AMBROSIVS: *De officiis*, I, 35. „Cum in ipsis rebus bellicis iusta bella an iniusta sint, spectandum putetur.” Ld. SZENT AMBRUS: *A kötelességekről*. Budapest, Jel, 2004. 100.; ld. még: SZEKERES Csilla; Klaus M. Girardet: „Igazságos háború.” Cicero bellum iustum-konceptiójától az ENSZ Alapokmányáig. *Klió*, 2007/3. 7–15.; A kérdéssel általában és egyéb vonatkozásaiban: Louis J. SWIFT: *The Early Fathers on War and Military Service*. Delaware, Was., Michael Glazier, 1983.; HARNACK i. m.; Pierre BATIFFOL–Paul MONCEAUX–Émile CHÉNON–Alfred VANDERPOL–Louis ROLLAND–Frédéric DUVAL–A. TANQUERREY: *L'Église et la Guerre*. Párizs, Bloud, 1913.; Lisa Sowle CAHILL: *Az igazságos háború keresztény tradíciója. Katekhon*, 2004/1. 89–100.; Lisa Sowle CAHILL: *Love your Enemies: Discipleship, Pacifism and Just War Theory*. Minneapolis, Fortress Press, 1994.; SZALAY Miklós: *A háború fogalma a keresztény erkölcstudományban*. Budapest, Stephaneum, 1942.; LADÓCSI i. m.; BODA László: *Katolikus egyház és honvédelem*. Budapest, Magyar Honvédség, 1993.; NYÍRI Tamás: *Agresszió és háború. Vigília*, 1974/4.; SZÉKELY György: *Az együttélés türelme és a szent háborúk között. Világosság*, 1984/8–9. 475–481.; SOMLYÓI TÓTH Tibor: *A háború keresztény megítélése a középkorban. Világosság*, 1984/2. 98–105.; PÉTERFFY Gedeon: *A háború. Szent Tamás tanításának patrisztikus forrásai*. Budapest, Stephaneum, 1941.; AQUINÓI Szent Tamás: *Summa Theologiae*, IIa IIae. q. 41. a. 1.; René COSTA: *Mars ou Jesus. Les chrétiens et la guerre*. Lyon, 1962.; Jean-Michel HORNUS: *Nem harcolhatok! Az őskeresztények viselkedése a háborúval, az erőszakkal és az állammal kapcsolatban*. Székesfehérvár, Simonyi, 1993.; Silvia CLAVADETSCHER-THÜRLEMANN: *Polemos dikaios und bellum iustum. Versuch einer Ideengeschichte*. Zürich, Juris Verlag, 1985.; Sigríd ALBERT: *Bellum Iustum. Die Theorie des gerechten Krieges und ihre praktische Bedeutung für die auswärtigen Auseinandersetzungen Roms in republikanischer Zeit*. Kallmunn, LaBleben, 1980.; Mauro MANTOVANI: *Bellum Iustum. Die Idee des gerechten Krieges in der römischen Kaiserzeit*. Bern, Peter Lang, 1990.; Eugen DREWERMANN: *Der Krieg und das Christentum*. Regensburg, Pustet, 1984.; Richard J. REGAN: *Just War. Principles and Cases*. Washington D. C., Catholic University of America Press, 1996.; Gerhard BEESTERMÖLLER: *Thomas von Aquin und der gerechte Krieg. Friedensethik im theologischer Kontext der Summa Theologiae*. Köln, Bachem, 1990.; BAUCSEK Csaba: *Az igazságos háború tematikája az erkölcsteológiában*. Miles Christi Évkönyv, 2011.

<sup>8</sup> Ld. FRENYÓ Zoltán: *Szent Ágoston és az augusztinizmus*. Budapest, MTA BTK–Szent István Társulat, 2018.

közjó érdekében vallott felfogás. Szent Ágoston hosszan ecseteli a háború okozta szenvedéseket, mégis rámutat: „Az ellenség igazságtalansága (méltánytalansága – *iniquitas*) rákényszeríti a bölcslet az igazságos háborúra.”<sup>9</sup> Részletesen szól arról, hogy a legjobb igazságos szomszédokkal békében élni. A jogtalansággal szemben azonban kényszerűen joggal lép fel az állam (a római birodalom), „mivel még rosszabb volna, ha az igaztalanok uralkodnának az igazakon”.<sup>10</sup> Bonifaciusnak, Africa kormányzójának írott levelében kijelenti: „Ne gondold, hogy nem tetszhetik senki Istennek, aki hadi fegyverben harcol.”<sup>11</sup> Egy másik levelében pedig buzdítja Bonifácot, hogy maradjon meg katonai hivatásában.<sup>12</sup>

Hasonlóképpen rendkívül jelentős a skolasztika fejedelmének, a XIII. században élt Aquinói Szent Tamásnak – Szent Ágostonnal egybecsengő – elvi alapvetése.<sup>13</sup> A háborúról szóló tanítását Tamás nagy művében, a *Summa Theologiae*-ben foglalta össze.<sup>14</sup> Itt kifejtett elvei szerint az állam kötelessége az országot fegyveresen megvédeni, továbbá az igazságos háború jogtalanságot torol meg. Hangsúlyozza a morális indokot: „Szükséges, hogy a háborút viselőknél a szándéka helyes legyen: a jót előmozdítani, vagy a rosszat elhárítani akarják.”<sup>15</sup>

Ugyanitt Szent Tamás rámutat: „Az embernek mindig készen kell lennie arra, hogy ne álljon ellen, vagy ne védje meg magát, ha erre szükség van. [...] De némelykor másként kell cselekedni a közjó érdekében, és azok érdekében is, akikkel harcban állunk.” És itt idézi Szent Ágostont: „Sok mindent meg kell tenni, még akkor is, ha az ellenkezőkkel szemben egyfajta kegyes szigorúsággal erőszakot kell alkalmazni. Ugyanis a maga számára hasznosan van legyőzve az, akitől a gonoszság szabadságát elveszik, mivel semmi sem szerencsétlenebb a bűnösök szerencsésénél, amely gyökere a bűnös büntetlenségének, és megerősíti a rosszakaratot, a benső ellenséget.”<sup>16</sup>

<sup>9</sup> SZENT ÁGOSTON: *Isten városáról*. IV. kötet. Budapest, Kairosz, 2009. 223. „Iniquitas enim partis adversae iusta bella ingerit gerenda sapienti.” AUGUSTINUS: *De civitate Dei*, XIX. 7.

<sup>10</sup> SZENT ÁGOSTON: *Isten városáról*, IV. 15., i. m. 284.

<sup>11</sup> AUGUSTINUS: *Ep. 189. 4. PL XXXIII.*, 855. „Noli existimare neminem deo placere posse, qui in armis bellicis militat.”

<sup>12</sup> AUGUSTINUS: *Ep. 220. 3–4.*

<sup>13</sup> DARRELL COLE: Thomas Aquinas on Virtuous Warfare. *The Journal of Religious Ethics*, vol. 27., no. 1. (1999) 57–80.; R. B. MILLER: Aquinas and the Presumption against Killing and War. *The Journal of Religion*, vol. 82., no. 2. (2002) 173–204.; RYAN R. GORMAN: War and Virtue in Aquinas' Ethical Thought. *Journal of Military Ethics*, vol. 9., no. 3. (2010) 245–261.

<sup>14</sup> AQUINÓI SZENT TAMÁS: *Summa Theologiae*. [a továbbiakban: *Summ. Theol.*] IIa-IIae. q. 40. a. 1–4. Budapest, Gede, 2014. 264–269.

<sup>15</sup> *Summ. Theol.*, IIa-IIae. 40. 1., i. m. 265.

<sup>16</sup> AUGUSTINUS: *Ep. 138. 2. Ad Marcellinum. PL XXXIII.*, 531.

Szent Tamás így folytatja: „Azok is békét akarnak, akik igazságos háborúkat viselnek, és így kizárólag a rossz békével állnak szemben.” Majd ismét hivatkozik Szent Ágostonra: „Nem azért keressük a békét, hogy háborút viseljünk, hanem háborút kell viselnünk, hogy békét szerezzünk. Légy tehát harcolva békeszerető, hogy akik ellen harcolsz, azokat győztesen a béke hasznos javára vezesd el.”<sup>17</sup>

### 3. Az igazságos háború

Az előbb többször szóba került az „igazságos háború” kifejezése. Pár szóval talán nem lesz fölösleges kitérni e kifejezés értelmezésének kérdése – nem utolsó sorban a Szent Ágoston ért különböző vádak miatt. Ha közelebről tételesen megvizsgáljuk e kifejezés előfordulásait, használatát és vonatkozásait, végeredményben rendkívül ellentmondásos és homályos helyzettel találjuk szembe magunkat. Ennek a lényegét megpróbálom jelzésszerűen összefoglalni. A római jogfilozófiában, Cicerónál az igazságos háború a jogtalanságra (*iniuria*) adott jogszerű válasz a szabályosan viselt háború formájában. *Szent Ágostonnál és az egész későbbi keresztény természetjogi gondolkodásban az igazságos háború a jogtalansággal és igazságtalansággal szemben fellépő kényszerű harc, amelyben a morális indíttatás, az igazságosság nélkülözhetetlen, s tekintetbe veszi a közjó védelmét és az államrezon szempontját. Az újkori szekuláris gondolkodásban viszont – Hugo Grotius-szal bezárólag<sup>18</sup> – az eszme elfajulását pillanthatjuk meg, amelyben az említett morális töltet és célkitűzés eltűnik. Ekkor képmutató módon a háború már igazságos, ha szabályszerű, s a szuverén államnak a háborúhoz való jogáról (*ius ad bellum*) beszélnek.*

A Szent Ágoston politikai filozófiáját elemző régebbi szakirodalom Szent Ágostonnal általában az államtanáról beszélt, s ezen belül érintette a háborúval és az erőszakkal kapcsolatos megnyilatkozásait, amiből érzékelhető az a helyes felfogás, amely szerint *az egyházatya egy koherens keresztény szellemet képviselt, s korának különböző politikai jelenségeiről ennek alapján, ebből levonva, következtetve, ezt alkalmazva lélekkel és ésszel alakított ki megfelelő értékítéleteket és állásfoglalásokat.* Ehhez képest, ahogy áttekintettem, az 1980-as évek óta a szakirodalomban önálló

<sup>17</sup> AUGUSTINUS: *Ep. 189. 6. Ad Bonifacium. PL XXXIII.*, 856. „Non enim pax quaeritur, ut bellum excitetur, sed bellum geritur, ut pax adquiratur. Esto ergo etiam bellando pacificus, ut eos, quos expugnas, ad pacis utilitatem vincendo perducas.”

<sup>18</sup> Hugo GROTIUS: *A háború és a béke jogáról.* I–III. kötet. Budapest, Akadémiai, 1960.

témává, külön tanulmányok tárgyává tették Szent Ágoston úgynevezett „igazságos háború-elméletét”.<sup>19</sup> Bár az ilyen irányú vizsgálódásnak van bizonyos hozadéka, úgy vélem, e célkitűzés és törekvés egészében véve elhibázott, klasszifikálhatatlan, és ideológiai szempontból nem egyszer kétéves vállalkozás.

Megjegyzem, korábban hasonló megállapításra jutott Schmal Dániel is, aki ezt írta: „Az anyag elrendezése során olyan jelenségekkel találjuk szembe magunkat, melyek lehetetlenné teszik egy szisztematikus megoldás kidolgozását: sem a szövegek retorikai szituáltsága, sem pedig azok az immanens problémagócok, melyek elsősorban a keresztény katona helyzetéből erednek, nem teszik lehetővé, hogy a megadott szempontok szerint megnyugtató leírását adjuk az ágostoni háborúelméletnek. [...] Minden klasszifikáció egy szisztematikus rend perspektívájából mutatja azt, ami eredetileg korántsem egy egységes, teoretikus rendszer része. [...] Véleményem szerint azok a problémák, melyeket a háborúelmélet egy komplex etikai, metafizikai rendszerben fölvet, nem oldhatók meg a klasszifikáció deskriptív szintjén.”<sup>20</sup>

Először is a szóban forgó kérdésről Szent Ágoston terjedelmes életművében sok elszórt megjegyzésben nyilvánít véleményt. Ezek egybehangzó nézetek, amelyek egy szemléletet jelenítenek meg, de e felfogást túlzás lenne elméletnek tekinteni, mert az elmélet egy definiált témára irányuló, leszögezett alapelveken nyugvó, minden vonatkozó kérdésre kiterjedő,

<sup>19</sup> Jorge Medina OROZCO: Az igazságos háború fogalma Szent Ágostontól. *Katekhon*, 2004/1. 101–112.; David A. LENIHAN: The Just War Theory in the Works of Saint Augustine. *Augustinian Studies*, vol. 19. (1988) 37–70.; David A. LENIHAN: The Influence of Augustine’s Just War: The Early Middle Ages. *Augustinian Studies*, vol. 27., no. 1. (1996) 55–94.; W. R. STEVENSON: *Christian Love and Just War. Moral Paradox and Political Life in St. Augustine and his Modern Interpreters*. Macon, GA., Mercer University Press, 1987.; Berit VAN NESTLE: *Cicero and St. Augustine’s Just War Theory. Classical Influences on a Christian Idea*. Doctoral Dissertation. University of South Florida, 2006.; Robert L. HOLMES: St. Augustine and the Just War Theory. In: Gareth B. MATTHEWS (ed.): *The Augustinian Tradition*. Los Angeles, University of California Press, 1999. 323–344.; John LANGAN: The Elements of St. Augustine’s Just War Theory. *The Journal of Religious Ethics*, vol. 12., no. 1. (1984) 19–38.; Robert A. MARKUS: Saint Augustine’s views on the “Just War”. In: W. J. SHEILS (ed.): *The Church and War*. London, Blackwell, 1983. 1–13.; John Mark MATTOX: *Saint Augustine and the Theory of Just War*. London–New York, Continuum, 2006.; AUGUSTINUS: *Quaestiones in Heptateuchum*, 4. 10.; *Contra Faustum Manichaeum*, 22. 74.; Michel SPANNEUT: Saint Augustin et la violence. In: Réal THEMBLAY–Dennis J. BILLY (eds.): *Historia*. Róma, Editiones Academiae Alphoniana, 1991. 83–117.; J. Rief: “Bellum” im Denken und in den Gedanken Augustins. Stuttgart, Kohlhammer, 1990.; Robert Weston HUITT: *Iustum Bellum. Augustine’s Attitude toward War*. New Haven, Yale University Press, 2000.; Christian ZIEGLER: “Bellum Iustum.” *Aurelius Augustinus und die Idee vom gerechten Krieg, sowie deren christliche Weiterentwicklung*. Grin Verlag, 2008.; Phillip WYNN: *Augustine on War and Military Service*. Minneapolis, Fortress Publishers, 2013.; Attilio FOCHERINI: *La dottrina canonica del diritto della guerra da Sant’Agostino a Balthazar d’Ayala*. Modena, Blondi & Parmeggiani, 1912.; Gustave COMBÈS: *La doctrine politique de saint Augustin*. Párizs, Plon, 1927.

<sup>20</sup> SCHMAL Dániel: Szent Ágoston az igazságos háborúról. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1994/1–2.

teljes körű, módszeres és igazolt rendszer, amiről itt nem lehet szó. Az elméletet konstruáló legújabb szakirodalom ezek után dilemmák sorába ütközik, illetve kihegyezett állításokra, éles, részleges és leginkább egyoldalú megállapításokra tud csak jutni.

Bár Szent Ágoston beszél a háború különböző fajtáiról,<sup>21</sup> a római birodalom növekedésének problémájáról, a kiválasztott nép Istennek tetsző győzelmeiről, amelyekben mind a moralitás és az igazságosság megléte vagy hiánya a vezérelv, az említett jellegű modern vizsgálódások összességükben nem tudják eldönteni, hogy voltaképpen kik ellen irányulhat az igazságos háború elve. Így kétséges marad, hogy egy másik államról van-e szó, avagy egy másik népről, a birodalomba betörő népről, polgárháborúról, belső ellenséges csoport elleni fellépésről. Sajnálatos módon van olyan tanulmány is, amely ezek közül az eretnekekkel szembeni keresztény vallási erőszakot tekinti olyan egyértelmű esetnek, amelynek igazolására Szent Ágoston az igazságos háború elvét vonatkoztatta, és ezért visszatekintve őv – persze a kereszténység esetében – az erőszak igazolásának, ennek a veszélyesnek tekinthető elvnek a fenntartásától.<sup>22</sup> A helyzet ezzel szemben, és erre az esetre vonatkozóan az, hogy Szent Ágoston püspökként az afrikai keresztény lakosságra vadászó, őket gyilkoló, szabadon garázdálkodó, circumcellióknak nevezett terrorcsoportok ellen kérte az államhatalom védelmét, s nem az ekkor hitvitában álló donatista eretnekek ellen, akikkel váltig dialógust akart folytatni. Az ilyen téves beállításokból rögtön le is szűrhetjük a szerzők világnézeti hovatartozását.

#### 4. Kereszténység és iszlám

Az elmondottakból s a fenti idézetekből végeredményben azt láthatjuk, hogy a kereszténység klasszikus, mérvadó tanítói a béke híveiként a háborút természetesen a legmesszebb menőig elkerülendőnek ítélték, egy ponton azonban a fegyveres fellépést a szükséges irányban, a nagyobb rossz elkerülése végett, az evilági élet természetéből fakadóan, a közjó érdekében a keresztény hatalom kötelességének tekintették.

<sup>21</sup> Vö. pl. AUGUSTINUS: *De civitate Dei*. XIX. 7.

<sup>22</sup> A kérdésről ld. Peter BROWN: St. Augustine's Attitude to Religious Coercion. *Journal of Roman Studies*, vol. 54. (1964) 107–116.



A probléma súlyát és a lehetséges félreértéseket (vagy félremagyarázásokat) igen jól láthatjuk, ha – ismét nagyon röviden – szemügyre vesszük a középkori történelem egyik nevezetes fejezetét, a *keresztes hadjáratok* vagy háborúk esetét.<sup>23</sup> Tudvalevően az európai államok, vagyis a „keresztény fejedelmek” a XI. és XIII. század között nagyjából nyolc nagy, és több kisebb hadjáratot indítottak a Szentföld felszabadítására. A hadjáratoknak természetesen sok más, politikai és gazdasági összetevője, indítéka, részérdeke és fonákja is volt, az egészből mégis egy egységes európai stratégia bontakozik ki a szemünk előtt.<sup>24</sup> Megemlíthetjük, hogy az ötödik hadjáratban „Jeruzsálemi András”, a mi II. András királyunk is részt vett. Ezek a keresztes háborúk az újkori felvilágosodás egyházellenes propagandája nyomán kaptak máig hatóan negatív beállítást.<sup>25</sup>

A tényleges helyzetet azonban egy évszázaddal ezelőtt így jellemezte a kiváló Mika Sándor történész: „Négy század óta folyt már a küzdelem az iszlám és a kereszténység között, de míg a két vallási és társadalmi rendszer harcában mindaddig az iszlám volt a támadó, s az Afrikából és Ázsiából villámgyorsan és csaknem teljesen kiszorított kereszténységet Európában szorongatta, most a kereszténység intéz nagy támadást a mohammedán világ ellen, s a harc színterét Európából Ázsiába teszi át. E két század a XI. század végétől a XIII. század végéig, mely alatt a keresztény világ nagy vállalatjai az iszlám ellen tartanak, az európai nemzetek hőskora, az egyetlen pillanat, midőn a vallásos érzelem Európa nemzeteit, társadalmának minden rétegét oly mértékben egyesítette, minőre politikai célok vagy kereskedelmi érdekek soha képesek nem voltak.”<sup>26</sup>

A keresztes háborúk bonyolult historiográfiájában a korábbi vallási szempontú irodalmat az újkori irodalom a pozitivista, az antiklerikális-liberális és az antiklerikális-materialista irányzatokkal váltotta föl. Eme hangadó újkori antiklerikális kritikával ellentétben a keresztes háborúkat sokkal inkább egyrészt mint választ, másrészt mint távlatos

<sup>23</sup> Néhány – különböző felfogású – magyar nyelvű kiadvány: Áldásy Antal: *A keresztes hadjáratok története*. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor, 2009. 123–125.; Rudolf PÖRTNER: *A Szent Sír – hadművelet. A keresztes hadjáratok a legendákban és a valóságban*. Budapest, Európa 1985. 678–682.; Walter ZÖLLNER: *A keresztes háborúk története*. Budapest, Kossuth, 1980.; Steven RUNCIMANN: *A keresztes hadjáratok története*. Budapest, Osiris, 1992. 2002.; Bassam TIBI: *Keresztes háború és dzsihád. Az iszlám és a keresztény világ*. Budapest, Corvina, 2003.; Roger CROWLEY: *Tengeri birodalmak. A kereszténység és az iszlám harca a Földközi-tenger feletti uralomért*. Budapest, Park, 2014.

<sup>24</sup> Carl ERDMANN: *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*. Stuttgart, Kohlhammer, 1935.

<sup>25</sup> Ld. HESEMANN, i. m. 111–125.

<sup>26</sup> MIKA Sándor: *A hűbériség és a keresztes hadjáratok kora*. Budapest, Franklin–Révai, 1900. 238–239.

megelőző offenzívát kell szemlélnünk, nemkülönben pedig a spanyol *reconquista*, azaz visszafoglalás és a magyar-balkáni törökellenes háborúk tényezőit is ebben az összefüggésben kell értelmeznünk. Ahogyan Ballagi Aladár írta szintén egy évszázada: „E nagynál nagyobb fejedelmek közül különösen a magyar- és a spanyolföldi királyok emelkednek ki azon szolgálatok révén, amit eddig tettek a nagy közösségnek. Mindketten Sión őrállói az előre törő mohammedanismussal szemben.”<sup>27</sup> *Az egész európai keresztény civilizációról van tehát szó, amelyet az iszlám szinte megszületése óta folyamatosan támadott, s Hispániát fél évezreden át, a Balkánt szintén fél évezreden át uralma alatt tartotta.*

A keresztény Európa és az iszlám viszonyában és harcában nem mellékes továbbá tekintetbe venni az újkori, úgynevezett „*fehér-rabszolgaság*” alig emlegetett jelenségét, a több millió fehér keresztény foglyot ejtő európai partmenti (a Fekete-tengertől az Atlanti óceánig terjedő, a szláv és latin népeket támadó) iszlám kalózkodás, és a kontinenseken átívelő iszlám (arab, török) és zsidó rabszolgakereskedelem sok évszázados történetét.<sup>28</sup> Az egyháztörténet mindazonáltal jól ismeri a történelemnek e szomorú fejezetét, mindenekelőtt a trinitárius és mercedárius rabkiváltó rendek tevékenységén keresztül.<sup>29</sup> Az arab kalózkodás 1627-ben egészen Izland szigetéig elmerészkedtek, ahol egy falu teljes lakosságát elhurcolták.<sup>30</sup> E kalózkodás egyik fő bázisa a XVII–XVIII. században Algéria lett, s Voltaire joggal állapította meg: „Szent Ágoston hazája nem más, mint egy kalózfészek.”<sup>31</sup>

Jean Sévilliá-nál olvashatjuk (aki Olivier Pétré-Grenouilleau-ra hivatkozik),<sup>32</sup> hogy „11 millió fekete rabszolgát szállítottak Afrikából Amerikába az európai hajók,<sup>33</sup> 14 millióan az Afrikán belüli rabszol-

<sup>27</sup> BALLAGI Aladár: A spanyol inquisitio. *Akadémiai Értesítő*, 1904/12. 533. Később kiadva: Élő tanítások. Ballagi Aladár kisebb munkái. Szerk.: Sárkány József. Volt tanítványai kiadása, Cegléd, 1934. 36.

<sup>28</sup> Ld. Robert C. DAVIS: *Christian Slaves, Muslim Masters. White Slavery in the Mediterranean, the Barbary Coast and Italy, 1500–1800*. Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2003.

<sup>29</sup> FALLENBÜCHL Ferenc: *A rabkiváltó trinitárius szerzetesek Magyarországon*. Budapest–Pécs, 1940.; Ld. még: TARDY Lajos: *A tatárországi rabszolgakereskedelem és a magyarok a XIII–XV. században*. Budapest, Akadémiai, 1980. 70–74.; Mir Hayim YARFITZ: *Polacos, White Slaves and Stille Chuppas*. Doctoral Dissertation. Los Angeles, University of California, 2012.

<sup>30</sup> Adam NICHOLS: *The Travels of Reverend Ólafur Egilsson. The Story of the Barbary Corsair Raid on Iceland in 1627*. Washington D. C., Catholic University of America Press, 2016.

<sup>31</sup> „Le pays de saint Augustin n’est plus qu’un repaire de pirates.” Œuvres complètes de Voltaire. Dictionnaire Philosophique (1764). Tome II. Párizs, Delangle Frères, 1826. 348.

<sup>32</sup> Olivier PÉTRÉ-GRENOUILLEAU: *Les traites négrières*. Gallimard, 2004.

<sup>33</sup> Helyesebben európai és amerikai hajók. Az egyik legnagyobb rabszolgakereskedő Aaron Lopez (1731–1782) lisszaboni születésű, de 1752-ben Newport-ba (Rhode Island) kivándorolt zsidó kereskedő volt, aki mintegy 20–30 hajóval rendelkezett. Fennmaradt levelezése és iratai: Aaron Lopez Papers. Newport, Rhode

gakereskedelem áldozatai lettek, és 17 millióan kerültek a keleti rabszolga-kereskedelem révén a muszlim országokba.”<sup>34</sup> Ennek az Európát rabló, rabszolgamunkát és szexrabszolgát szerző kereskedelemnek vetett véget Észak-Afrika francia gyarmatosítása. Ennek kezdeteként – néhány korábbi, XVII–XIX. századi, főként francia, spanyol és angol támadás után – X. Károly francia király 1830-ban megszállta Algériát, amely e sötét kereskedelem egyik legfőbb fészke és menedéke volt.

Husszein dey, Algéria utolsó kormányzója, és Pierre Deval francia követ Algírban, 1827-ben különböző gazdasági és politikai kérdésekben összeszólalkozott, és megtörtént az úgynevezett „legyező-affér” (*affaire de l'éventail*), amikor a dey legyezőjével a francia követet arcul csapta, amivel megsértette a francia királyt, s ezzel okot szolgáltatott a háborúra. A francia hadiflotta felvonult, lebombázta Algír erődjét, s az ezt követő években Algériát gyarmatává tette. Algéria megszállásával pedig az egész mediterrán iszlám kalózkodás egycsapásra megszűnt. Ez a körülmény egyúttal új, vagy még inkább eredeti értelmében világítja meg a gyarmatosításnak *eme* fejezetét,<sup>35</sup> és azt kell mondanom, hogy a magam részéről hálásan gondolok a konzervatív keresztény X. Károly francia királyra.

Ha ilyen összefüggésekben gondolkodunk, a legnagyobb megbecsüléssel tekinthetünk azokra a keresztény uralkodókra, hadvezérekre, világitó emberekre és harcostársaikra, akik az európai keresztény civili-

Island Historical Society. Manuscript Division, MSS 541.; American Jewish Historical Society, Waltham, Mass.; Massachusetts Historical Society, Boston; Baker Library of Harvard University, Cambridge, Mass.; Essex Institute, Salem, Mass.; Yale University, New Haven, Conn.; John Carter Brown Library, Providence, R. I.; Rhode Island Historical Society, Providence. MSS 541.; Mystic Seaport Museum, Conn.; New York State Library, Albany. Ld. Virginia Bever PLATT: „And don't forget the Guinea voyage”. *The Slave Trade of Aaron Lopez of Newport. The William and Mary Quarterly*, vol. 32., no. 4. (1975) 601–618.; További irodalom: Stanley F. CHYET: *Lopez of Newport. Colonial American Merchant Prince*. Detroit, Wayne State University Press, 1970.; Bruce M. BIGELOW: Aaron Lopez. Colonial Merchant of Newport. *The New England Quarterly*, vol. 4., no. 4. (1931) 757–776.; S. S. FRIEDMAN: *Jews and the American Slave Trade*. New Brunswick, NY, Transaction Publishers, 1998.; Jonathan SCHORSCH: *Jews and Blacks in the Early Modern World*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004. 50. skk.; David ELTIS: The volume and structure of the transatlantic slave trade: a reassessment. *The William and Mary Quarterly*, vol. 58., no. 1. (2001) 17–46.; Elizabeth DONNAN (ed.): *Documents Illustrative of the History of the Slave Trade to America. Vol. III. New England and the Middle Colonies*. Washington D. C., Carnegie Institution of Washington, 1932. 211. skk.

<sup>34</sup> Jean SÉVILLIA: *Történelmileg inkorrekt*. Budapest, Kairosz, 2013. 112–113.

<sup>35</sup> A gyarmatosítás egészének értékelése természetesen nem e lapokra tartozik. Az imperializmus féktelenségéről körképet ad Bertrand RUSSELL: *Freedom and Organisation, 1814–1914*. London, Allen & Unwin, 1934. 448–479. Bertrand RUSSELL: *Egy évszázad élettörténete, 1814–1914*. II. kötet. Budapest, Révai, é.n. 229–267.; A kezdeti hódítások kíméletlenségét egyházi oldalról először tette szóvá Bartolomé DE LAS CASAS: *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Sevilla, 1552. Bartolomé DE LAS CASAS: *Rövid beszámoló az Indiák elpusztításáról*. Budapest, Kairosz, 1999. A problémák kiváló áttekintését nyújtja Mihály VID: A gyarmatosítás erkölcsi és vallási vonatkozásai. *Vigilia*, 1960/2. 77–93.

záció, ezen belül saját népük értékeinek védelmében, az ezt veszélyeztető ellenség ellen felléptek. Az ilyen államférfiak, akik az uralkodás és a hadvezetés roppant, embert próbáló felelősségét hordozták, természetes módon találják meg helyüket a hősök csarnokában. *Mert a legfontosabb az emberi természetnek és emberi rendeltetésnek megfelelő, emberhez méltó autentikus élet, s a világi hatalom vezetőjének feladata eme autentikus élet feltételeinek biztosítása.* Az európai keresztény értékrend alapján ezért gondolhatunk tisztelettel Martell Károly frank majordomusra, aki 732-ben, a második poitiers-i csatában visszaverte az arabok támadását, s hasonlóképpen a legnagyobb tisztelettel adózhatunk Szent László lovagkirályra, a Hunyadiakra, Kapisztrán Szent Jánosra, a Zrínyiekre és megannyi más hősünkre.

Korunkban, amikor a kereszténység a legüldözöttebb vallás,<sup>36</sup> s a keresztény civilizáció által képviselt egyetemes emberi értékek a legnagyobb veszélyben vannak, úgy vélem, *az egykori keresztes háborúk nyomdokain szükséges lenne felvetni egy mai kornak megfelelő, valóban az igazságosság érvényesítésére törekvő hatékony stratégia kialakítását,* a mai világtrend azonban megfelelő hatalmak híján nagyjából alkalmatlan ennek megvalósítására.

A Katolikus Egyház Katekizmusa (1992) az 5. parancsolat értelmezése kapcsán tér ki a háború kérdésére.<sup>37</sup> Kinyilvánítja, hogy a haderővel történő törvényes önvédelem a közhatalomnak joga és kötelessége (KEK 2308–2310). Leszögezi ugyanakkor, hogy az erkölcsi törvény a háborúban is érvényben van (KEK 2312), továbbá a katonai szolgálat a népek biztonságát és szabadságát szolgálja, s hozzájárul a közjó és a béke megőrzéséhez (KEK 2310).

## 5. A béke

Megfontolva a béke kérdését, azt látjuk, hogy ebben az emberi világban a béke két – nem egyenrangú – fogalmát kell megkülönböztetnünk egymástól. 1) Az egyik a fegyvernyugvás, a háború-nélküli állapot, amit leverésként és a békétlenség szülőjeként jellemezhetünk. 2) A másik az

<sup>36</sup> GYÖRFI Károly: *Keresztényüldözés a 21. század elején.* Budapest, Kairosz, 2015.; BÉKEFY Lajos: *Kereszt-tűzben. A keresztényüldözés rövid története Jézustól napjainkig.* Budapest, Barankovics István Alapítvány, 2015.; BALOG Zoltán – ORBÁN Balázs: *Budapest-Jelentés a keresztényüldözésről, 2017.* Emberi Budapest, Erőforrások Minisztériuma–Migrációkutató Intézet, 2017.

<sup>37</sup> *A Katolikus Egyház Katekizmusa.* Budapest, Szent István Társulat, 2002. 579–595.

elrendezettség elve. Az, ami a metafizikában a létrend, az emberi életben – mindig korlátolt módon – a béke. Ez nem statikus rend, nem megállás, hanem rendeltetés szerinti igazságos és arányos elrendezés, szubsztancia szerinti bontakozás, azaz „entelekheia”, az adekvát és autentikus egyéni és közösségi létezés folyamata. Ez a helyzet a legkevésbé pusztá békeszerződés, hanem összhangban álló működés, egyetértésben folyó fennállás, időleges elrendezettség. S nem kezdődik, hanem kialakul.

A békét azonban ritkán szokták így felfogni, hanem közkeletűen inkább szerződésként értik.<sup>38</sup> Az emberek jó szerződéseket várnak, s szüntelenül csalódnak, amikor egyoldalú szerződéseket kapnak. Innen nézve azonban jobban érthető, hogy mi az, ami lehetséges, s mi az, ami nem valósítható meg a történelemben, az államok kapcsolatában, közös életünkben.

Szent Ágoston – hogy ismét hozzá forduljunk – a béke kérdését egyrészt összekapcsolja az igazság elvével,<sup>39</sup> másrészt a béke tartalmát a következőképpen állapítja meg: a béke a rend nyugalma.<sup>40</sup> Ágoston az „Isten városáról” című művének főleg a XIX. könyvében értekezik a béke és a háború kérdéseiről.<sup>41</sup>

A végső állapotot illetően megjegyzi, hogy ezt örök békeként emlegetik, holott inkább örök életnek kellene nevezni.<sup>42</sup>

<sup>38</sup> KARDOS Gábor: Békeszerződések a nemzetközi jogban. *Rubicon*, 1997/2. A szerző rámutat egy súlyos problémára: „A nemzetközi jog mai felfogása szerint – amely az erőszak alkalmazásának és az azzal való fenyegetésnek a tilalmára épül – a háború lezárása érdekében alkalmazott fegyveres kényszer az agresszorral szembeni legitím eszköz. Így a békeszerződés kivétel az erőszak hatására kötött szerződések között, mivel minden egyéb, akár az állam, akár képviselői elleni erőszak hatására létrejött szerződés semmisnek tekintendő. Sőt, határt megállapító szerződés (tehát általában békeszerződés) esetében a nemzetközi szerződések jogáról szóló 1969. évi bécsi egyezmény szerint még a szerződéskötés körülmények alapvető megváltozására sem lehet hivatkozni!”

<sup>39</sup> Ld. pl. „Omnes qui gaudetis de pace, modo verum iudicate!” AUGUSTINUS: *Psalmus contra partem Donati*. *PL*, XLIII, 23.

<sup>40</sup> „Pax omnium rerum tranquillitas ordinis.” AUGUSTINUS: *De civitate Dei*. XIX. 13.

<sup>41</sup> A kérdés átfogó feldolgozása: Harald FUCHS: *Augustin und der antike Friedensgedanke. Untersuchungen zum neunzehnten Buch der Civitas Dei*. Berlin, Weidmann, 1965., 2. kiad.; Timo J. WEISSENBURG: *Die Friedenslehre des Augustinus. Theologische Grundlagen und ethische Entfaltung*. Stuttgart, Kohlhammer, 2005.; Kenneth B. STEINHAUSER: Die Friedenslehre des Augustinus. *Augustinian Studies*, vol. 37., no. 2. (2006) 298–301.; Joachim LAUFS: *Der Friedensgedanke bei Augustinus. Untersuchungen zum XIX. Buch des Werkes 'De civitate Dei'*. Wiesbaden, Steiner, 1973.; Wilhelm GEERLINGS: Augustin und der antike Friedensgedanke. In: Gerhard BINDER – Bernd EFFE (Hrsg.): *Krieg und Frieden um Altertum*. Trier, Wissenschaftlicher Verlag, 1989. 191–203.; Stanislaw BUDZIK: *Doctor pacis: Theologie des Friedens bei Augustinus*. Innsbruck, Tyrolia, 1988.; Christian WODE: *Die Bestimmung wahren Friedens für Aurelius Augustinus*. München–Ravensburg, Grin Verlag, 2010.

<sup>42</sup> AUGUSTINUS: *De civitate Dei*. XIX. 11.

Ágoston megemlíti, hogy mindenki békét akar, de sokan alávetés utáni diadalmas békét, ami nem az igazi béke.<sup>43</sup> A továbbiakban kifejti: „A gonoszok békéjét [...] nem lehet békének nevezni”. Figyelemreméltó, hogy ezzel kapcsolatban rámutat a történelem sajátos természetére, az egyoldalúságok bizonyos kiegyenlítődésére: „Szükségszerű viszont, hogy ami visszájára fordult, az is békességben legyen azoknak a dolgoknak valamiféle részében és részével, amelyekben léteznek, vagy amelyekből áll: másképpen egyáltalán semmi sem létezhetne.”<sup>44</sup> Ágoston azután megkülönbözteti a földi békét és a mennyei békét, s hangsúlyozza, hogy a földi békére is feltétlenül törekednünk kell.<sup>45</sup>

Szent Ágoston elemzéseinek végeredményeként megállapíthatjuk, hogy *a béke három kategóriáját különbözteti meg egymástól: 1) a gonoszok békéje, 2) az igazak földi békéje, 3) az igazak mennyei békéje. Amire törekedhetünk, a második eset; az igazak földi békéje tökéletlen, mulandó, de reális.* Ezek fényében is megmutatkozik a Pax Dei és a Treuga Dei szellemében megvalósuló *középkori békemozgalom* jelentősége.

A másik említett tanítónk, Aquinói Szent Tamás mindenekelőtt nagy összegző művének, a *Summa Theologiae*-nek második részében foglalkozik mind a béke, mind a háború kérdésével.<sup>46</sup> Előbbi helyen kifejti, hogy minden lény valamilyen fajta békére törekszik. Tamás szerint három eset lehetséges: 1) látszólagos és 2) valódi, azon belül 2a) tökéletes és 2b) tökéletlen békéről lehet szó. Az első a háborúzó saját érdek szerint békéje. Ami a többit illeti, ezt írja: „Mivel a valódi béke csak valódi jóban lehetséges, ahogy kétféleképpen lehet birtokolni a valódi jót: tökéletesen és tökéletlenül, ugyanúgy kétféle a valódi béke. Az egyik a tökéletes béke, amely a legfőbb jó tökéletes élvezetében áll. [...] Ez minden eszes teremtmény végső célja. [...] A másik a tökéletlen béke, amely itt e földön lehetséges.”<sup>47</sup>

Végeredményben megállapíthatjuk, hogy Aquinói Szent Tamás vizsgálódásainak eredményeképpen *a béke három kategóriája áll előttünk: 1) a látszólagos béke, 2) a tökéletlen valódi béke, és 3) a tökéletes valódi béke.* Ez az osztályozás tartalmilag egybevág Szent Ágoston felfogásával. Tamás szerint *a tökéletlen valódi békére törekedhetünk.* Tamás hozzáteszi, hogy e tökéletlen valódi békéhez a kegyelem, a jóakarát és az igazságosság szükségese, és nagyon sok dolog zavarja földi megvalósulását.

<sup>43</sup> AUGUSTINUS: *De civitate Dei*. XIX. 12.

<sup>44</sup> AUGUSTINUS: *De civitate Dei*. XIX. 12.

<sup>45</sup> AUGUSTINUS: *De civitate Dei*. XIX. 17.

<sup>46</sup> *Summ. Theol.*, IIa-IIae, q. 29. a. 1–4.; IIa-IIae. q. 40.

<sup>47</sup> *Summ. Theol.*, IIa-IIae, q. 29. a. 2.

A tökéletlen földi békére, a lehetséges helyes elrendezésre tehát törekednünk kell, morális alapon és világi eszközökkel, ultima ratio-ként fegyveres erővel is.<sup>48</sup> A hatalomnak eközben két végletet kell szüntelenül elkerülnie: a *militarizmust* és a *pacifizmust*. A militarizmust, amely hangzatos szólamok mellett, leginkább önértékektől vezérelve keresi a fegyveres összetűzést, s amelynek számára semmilyen áldozat nem drága, valamint a pacifizmust, amely vagy naiv, vagy még inkább képmutató és álszent módon a béke barátjának képében tetszeleg, a nyomában pedig nem járhat más, mint csőd, kiszolgáltatás, önfeladás és pusztulás. A középút, az egyedüli helyes irány megtalálása a felelős államvezetés mindenkori nehéz feladata. A hadviselésnek és a katonai szolgálatnak eme helyes szellemét találóan fogalmazták meg Szent Ágostonnak már idézett szavai: „*Esto bellando pacificus,*” azaz „*Légy harcolva békeszerető!*”<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> Általában ld. Ernst Josef NAGEL: *Die Friedenslehre der katholischen Kirche. Eine Konkordanz kirchenamtlicher Dokumente.* Stuttgart–Berlin–Köln, Kohlhammer, 1997.

<sup>49</sup> AUGUSTINUS: *Ep.* 189. 6.

# AKTUÁLIS MEGFONTOLÁSOK AZ EMBERI ÉLETRŐL ÉS MÉLTÓSÁGRÓL

FRIVALDSZKY JÁNOS  
tanszékvezető egyetemi tanár (PPKE JÁK)

## 1. Az emberi élet értékességének leértékelődési folyamata

Amíg az élet és az *emberi élet* a XX. század derekát megelőzően a keresztény tanítás hatása eredményeképpen – bár egyre fogyatkozó mértékben – önmagában, belső minőségénél fogva érték volt, sőt, maga volt *minden más érték s értékelhetőség előfeltétele* és egyben *határkritériuma*, posztmodern korunkra azonban az élet, s az emberi élet önmagában csak annyiban rendelkezik belső értékkel, amennyiben ahhoz valamilyen *külsődleges minősítő körülmény* társul. Az emberi élet tehát, mivel a közfelfogás szerint immáron *nem bír transzcendens értékkel*, ezért nem feltétlen értékű, hanem azt *legitimáló* külső minőségekre szorul, s értékessége is ettől fog függeni, ami a konkrét értékelés tekintetében lehet akár az egészségi állapot vagy éppen a gazdasági érdek. Manapság az emberi élet pusztán „kibontakozási horizont”, amely ha valóban ilyenként érvényesül, akkor értékes, és pedig olyan mértékben, amilyen mértékben ez biztosított. Ha azonban ez nem biztosított, nem is értékes.<sup>1</sup> Az ember élete ekképpen értékes lehet valaki számára, ha az *kellemes, fájdalommentes*, vagy annak fennálltához valakinek vagy valakiknek érdeke fűződik, illetve amennyiben annak létével szemben más, nyomósabb érdek, érdekek nem merülnek fel stb. Az emberi élet tehát külső *szubjektív* és ezért *esetleges* egyéni és társadalmi értékelések révén nyerhet értéket, s addig rendelkezik ezzel a tartalommal, amíg ez az értékesnek-*tulajdonítás* fennáll. Az élet „méltó” volta tulajdonképpen ezt az értékesnek vagy értéktelennek minősítést fedi, amely ekképpen a szubjektív és/vagy társadalmi értékeléstől függő, mennyiségileg és minőségileg *változó tartalmú*, azaz *relatív valósággá* vált.

Amíg tehát évszázadokig az emberi élet önmagában képezett értéket, s minden más jog értékelésének etikai kiindulópontja, s így morálfilozófiai

---

<sup>1</sup> Vö. NÉMETH Gábor: *Bioetikai Vázlatok. Bioetika és más életerkölcsei kérdések*. Budapest, Szent István Társulat, 2018. 268–269.



alapja is volt egyben – amiért is az élethez való jog volt minden alapjogok közül a legelső –, addigra manapság a szakmai közeget és a közbeszédet tekintve majdhogynem a *halálhoz való jog* (asszisztált öngyilkossághoz, eutanáziához stb.) tűnik az önrendelkezési jogként felfogott emberi méltóság fő sarokpontjának.

Az emberi méltóság normatív létét kifejezetten tagadó álláspontok néhány évtizeddel ezelőtt még nem léteztek, amiképpen azok sem, amelyek például a csecsemők és a kisgyermek teljes emberi személy-voltát, s ebből fakadóan alapvető jogaikat vitatnák el.<sup>2</sup> Manapság ezek viszont a *mainstream* libertáriánus és utilitarista bioetikai irányzatok fő tézisei közé tartoznak.<sup>3</sup> Ezzel párhuzamosan, ezen irányzatok képviselői bizonyos fejlett emlősök és a fejlett intelligenciájú robotok „személyiségének”, azaz jogalanyiségének elismerése mellett érvelnek, s e megközelítést vallják, illetve propagálják. Az embrió korú emberi személyek megölése, elpusztítása immáron nem „csak” abortuszok keretében történik, hanem az emberi faj *biogenetikai (eugenetikai) manipulációkkal* érintő „nemesítése”, *jobbítása* (*‘enhancement’*) keretén belül is,<sup>4</sup> miközben új, *jobbított emberi faj(ta) ‘breed’ előállítására*<sup>5</sup> is napirenden van a poszthumanista projekt jegyében.<sup>6</sup>

Amennyiben az élet a fenti külső minősítő ismérvekkel nem rendelkezik, akkor az nem pusztán értéktelen, hanem egyenesen „kár”-nak bizonyul a „károsodott” szemében, azaz az olyan életet élő számára, aki az életét nem, hogy nem tartja értékesnek, hanem egyenesen rossz dolognak értékelve saját életét a maga teljességében „kár”-nak minősíti, amelyet az

---

<sup>2</sup> Vö. FRIVALDSZKY János: *A jogfilozófia alapvető kérdései és elemei*. Budapest, Szent István Társulat, 2016., 3. kiad. 98–110.

<sup>3</sup> Vö. pl. James GRIFFIN: Do Children Have Rights? In: David ARCHARD – Colin M. MACLEOD (eds.): *The Moral and Political Status of Children*. Oxford, Oxford University Press, 2005. 28.

<sup>4</sup> „In primo luogo, si pone l’eugenetica embrionale e prenatale, ovvero la selezione degli esseri umani »senza difetti e patologie« e la eliminazione dei malati per via tecnica. Di fatto, il movimento transumanista e i sostenitori dell’eugenetica liberale, come ad esempio J. Savulescu, sostengono la liceità dell’elezione degli embrioni sani e la eliminazione di quelli con patologie gravi, e non gravi. Non solo: anche l’eliminazione, attraverso l’aborto, di feti che presentano anomalie congenite.” Elena Postigo SOLANA: Transumanesimo e postumano: principi teorici e implicazioni bioetiche. *Medicina e Morale*, vol. 58., no. 2. (2009) 273.

<sup>5</sup> „Advocates of human bioenhancement have long been happy to speak of a »new breed« of genetically enhanced individuals [...]”. Alberto GIUBILINI – Sagar SANYAL: The Ethics of Human Enhancement. *Philosophy Compass*, vol. 10., no. 4. (2015) 241. [shorturl.at/inwG3](http://shorturl.at/inwG3) ; Vö. Julian SAVULESCU: New breeds of humans: the moral obligation to enhance. *Ethics, Law and Moral Philosophy of Reproductive Biomedicine*, vol. 10., no. 1. (2005) 36–40.

<sup>6</sup> Az „emberi faj” ismérveinek és tulajdonságainak transzhumanista „jobbítása” értékeléséhez ld. FRIVALDSZKY János: Transhumanismo y dignidad – mejoras terapéuticas y no terapéuticas. In: Miguel AYUSO (ed.): *¿Transhumanismo o posthumanidad? la política y el derecho después del humanismo*. Madrid, Marcial Pons, 2019. 139–155.

érintett „károsult” „kénytelen élni”. A nem kívánt fogantatás és születés tekintetében már komolyabb kártérítési joggyakorlat is kialakult e téren. Az említett „károsodás” okozójával, a szülészorzossal, illetve az egészségügyi intézménnyel szemben ugyanis, amely nem ismerte fel a genetikai károsodást, amely alapján az abortusz megtörténhetett volna, a megszületett „károsult” kártérítési igénnyel jogosult fellépni, tulajdonképpen azon mulasztásnál fogva, hogy hagyták őt ilyen fogyatékoságával megszületni, s így károsodott életet élni, ami voltaképpen rosszabb, mintha nem is élne, meg sem született volna. Az élet mint „kár” koncepció nem csak az imént említett *‘wrongful life’* esetében van jelen, hanem a *‘wrongful conception’* vagy *‘pregnancy’* (nem kívánt egészséges gyermek megfogánása miatt perlik a szülők az egészségügyi intézményt) és a *‘wrongful birth’* (a szülők ez esetben a nem kívánt fogyatékos gyermek miatt perlik az intézményt) esetek alapjául is áll, ahol a szülők kénytelenek az így a „kárként” tekintett gyermeküket gondozni, felnevelni.

## 2. Az emberi élet értéke immáron szubjektív értékesnek-, illetve értéktelennek tulajdonításoktól függ

A *géntechológia* alkalmazhatóságának határai kapcsán újból nyilvánvalóvá vált az, hogy az emberi méltóság valósága és fogalma az érintett alapvető emberi jogok körüli vitákban mennyire lényegi, sőt kulcspozíciót tölt be. A *génmanipuláció* korlátlan alkalmazásának libertáriánus (azaz az önrendelkezési jog radikális és relativista értelemben való használatának) hívei úgy kívánnak az általuk legalapvetőbbnek tartott két jog, az egyéni választás szabadsága és – a csak másodsorban vallott – emberek egyetemes egyenlősége mellett érvelni, hogy mindeközben tagadják az emberi természet lényegének létezését. Ez egyrészt azért fontos a számukra, mert, ha az emberi faj jelenlegi formája a környezethez való alkalmazkodás végső soron esetleges alakulásainak fejleménye, akkor az a géntechológia folytán mesterséges eszközökkel alakítható hasznossági, esztétikai vagy egyéb preferenciális egyéni igényeknek való megfelelés szempontjai által. Az emberi faj aktuális természete e megközelítésben tehát nem rendelkezik olyan *erkölcsi lényegi tartalommal*, amely ezen alakíthatóság határait vagy irányát megszabná. Másrészt e két jog voltaképpen csak az elsőnek, vagyis az egyéni választás szabadságának a kiterjesztése mindenkire, vagyis az előbbi értéke szerintük abban áll, hogy ezt mindenki számára biztosítani kell, s éppen ebben áll az emberi személy erkölcsi volta: abban

tehát, hogy ő maga döntheti és szabhatja meg azt, hogy mi az értékes *az ő számára*. Ez az ő alapvető választási, önmeghatározási joga, amely az autonómiáját adja. Szerintük nem létezik, nem érvényesül az autonómiához való valódi jog, ha ahhoz nem járul az értékek, s benne főleg az emberi élet értékessége felőli *egyéni döntés*. Az ész és az erkölcsi ítélőképesség ugyanis e libertariánus koncepcióban nem egy objektív erkölcsi rend alapján ítél a konkrét helyzetben, bölcsen feltárva, illetve alkalmazva e rend erkölcsi tényeit, illetve alapelveit, hanem az *egyéni ítélet maga tesz valamit erkölcsileg*, azaz emberileg értékessé, vagy értéktelenné aszerint, hogy azt milyennek értékeli az adott személy saját egyéni hasznossági, hedonista, illetve bármely más *szubjektív megfontolásból*. E libertariánus bioetikusok tehát nem az objektív erkölcsi rend melletti szabad és felelős egyéni döntés, azaz az erre az objektíve létező erkölcsi rendre történő pozitív igent mondás szabadságát vallják. Ehelyett, erkölcsi döntésnek azt tekintik, hogy szubjektív megfontolásokból dolgokat értékesnek vagy értéktelenné minősítsenek, s ekképpen voltaképpen bármire és bárminek az ellenkezőjére szabadon, azaz külső korlátozástól mentesen igent mondva bármely cselekvésüket azáltal nevezzék erkölcsinek, hogy ugyanezen döntésükkel azt értékesnek vagy értéktelenné tulajdonították. Az értékelés maga és annak minősítése is egyaránt szubjektív tehát, bármiféle külső, objektív erkölcsi mérce közrehatása nélkül. Nem látható azonban, hogy mi ezen erkölcsi relativizmusban a voltaképpeni erkölcsi momentum, hiszen fogalmilag senki sem vonható felelősségre szabad, szuverén döntése-ért, ameddig ezzel másoknak – látszólag – nem árt. Miért minősülne erkölcsinek egy – amennyiben őket nem érinti – mások által nem kritizálható, szubjektív értékesség-tulajdonítási döntés? Úgy véljük tehát, hogy az adott ember konkrét életének értékességéről való ilyen értelmű, „erkölcsinek” nevezett döntése voltaképpen nem is minősül semmilyen értelemben sem erkölcsinek. Ebben a fogalmi keretben az ember önmagára, vagy az általa nem erkölcsi lényeknek tekintett individuumokra vonatkozó döntéseinek voltaképpen nincsen semmiféle erkölcsi tartalma, hiszen a relativista értelemben vett szabad választás önmagában, objektív erkölcsi rend tételezése híján, nem erkölcsi kérdés, hanem egyéni, azaz szubjektív *tetszés* függvénye, amelyet kívülről, objektív (erkölcsi) szempontok szerint bírálni illegitim és fogalmi non-szensz lenne. Az emberi élet szubjektivistá és relativista értékelését jelentő önrendelkezési szabadság pedig tulajdonképpen nem is szabadság, minthogy a szabadság igazi jelentése szerint az ember valódi kiteljesedését eredményező erkölcsi döntések meghozatalát fedi. Az ember kiteljesedése következésképpen feltételezi az ember erköl-

csi természete szerinti, azt normatív kifejező objektív erkölcsi rendet, a szabadság pedig e kontextusban, azaz pozitív értelmében, mint szabad erkölcsi döntés, az e rendnek megfelelő egyéni akarati döntést jelenti. Az egyéni döntési szabadság ily módon nem az erkölcsi rend igazságától való szabadságot takarja, hanem az arra való szabadságot, hogy e rend embert kiteljesítő igazsága mellett döntsön, amennyiben valóban a személy kiteljesedését kívánja. Csak ezen objektív erkölcsi rend melletti döntés jelent valódi szabadságot és valódi emberi kiteljesedést. A szabadságnak és az önrendelkezésnek nincsen az erkölcsi rend igazságától (amely az ember erkölcsi természete szerinti kiteljesedését tartalmazza) független ontológiai (lételméleti) létezése, vagyis nem elsődleges létező. Értelme és léte tehát e rendhez kötött. Az önnön, vagy egy másik személy életének eutanázia vagy aszisztált öngyilkosság jegyében való elvétele nem jelent voltaképeni szabad döntést, mivel e tett magát a szabadságot, az azzal való élés lehetőségét szünteti meg azzal, hogy megöli az alanyt. (A szabadság radikális, vagy helyesebben abszurd felfogását valló azon állásponttal most nem kívánunk foglalkozni, amely szerint a szabadság megélésének „végsőig vitt” aktusa, azaz az ember önelpusztítása jelentené a legszabadabb döntését.) Az eutanázia és az aszisztált öngyilkosság nem minősülhetnek ésszerű döntésnek sem, minthogy a legfőbb erkölcsi észtörvény úgy szól, hogy „tegyük a jót és kerüljük a rosszat”, márpedig a legfőbb emberi jó az ember léte, azaz élete, így annak erőszakos és önkényes elvétele a legnagyobb rossz, ami létezhet. Milyen döntés tehát az, ami eutanáziát, vagy aszisztált öngyilkosságot eredményez? Önkényes, minthogy az akarat a ‘helyes értelemmel’ (*recta ratio*) ellentétes, mivel annak az emberi élet legfőbb értékének védelmére kellene irányulnia. Továbbá értelmetlen is, minthogy a szabadság nevében magát a szabadság gyakorlásának lehetőségét iktatja ki végérvényesen, minthogy a minden antropológiai morálfilozófiai igazságtól eloldott önrendelkezés nevében éppen annak alanyát számolja fel. Olyan értelemben is ellentétes az értelemmel, hogy az emberi élet minden ember számára minden életkörülményben adódó *egzisztenciális értelem* (*logosz*) ellen irányul, ily módon annak minden pillanatban meglévő erkölcsi egzisztenciális értelmességét tagadván.<sup>7</sup> Következésképpen ebben, az emberi természeti lényegét (az emberi élet legfőbb értékét), s az emberi élet egzisztenciális logoszatát nem tekintő libertariánus koncepcióban, az általuk hangoztatott minden embert megil-

<sup>7</sup> Vö. FRIVALDSZKY János – FRIVALDSZKYNÉ JUNG Csilla: Az öngyilkosság és az abban való közreműködés a természetes erkölcsi törvény és természetjogi gondolkodás szempontjából. *Jogelméleti Szemle*, 2013/ 3. 7–33.

lető egyenlő szabad döntés joga, ami az emberi élet tekintetében is érvényesítendő, voltaképpen nem is erkölcsi jog, s annak gyakorlásának nincsenek erkölcsi korlátai – ameddig az nem ütközik a többiek hasonló cselekvési szabadságába (kárelv). A radikális génmanipuláció e felfogásban valójában nem is erkölcsi kérdés, hiszen az egyéni szabad önmeghatározást sem az emberi természet, sem mások jogai nem korlátozhatják, amennyiben természetesen fennáll az imént említett utóbbi feltétel. A kárelv sérelme azonban szinte fel sem merülhet e megközelítésben, hiszen mindenki vagy magáról, vagy pedig személynek nem minősülő emberi (?) egyénekről/egyedekről dönt. E döntést továbbá értelmezhetetlen objektív erkölcsi rend szerint bírálni, egész egyszerűen szerintük azért, mert az *emberi természet erkölcsi rendként számukra nem létezik*. A génmanipulációt övező viták kapcsán ily módon immáron még nyilvánvalóbbá vált az, ami az abortusz, az eutanázia és az egészen kis gyermekek (embriók és az újszülöttek), illetve a nagyon súlyos központi idegrendszeri fogyatékossgal, továbbá az agyműködés leépülésében élőket érintő bioetikai kérdések esetében már leszögeztek, vagyis az, hogy az embrió, a magzat, a megszületett csecsemő, a nagyon súlyos agykárosodással született, illetve súlyos szellemi leépülésben szenvedő személyek – akik az abortusz, az eutanázia, illetve az emberölés elszennvedői – szerintük *nem személyek*, vagy nem „tulajdonképpen” (szoros) értelemben véve azok, esetleg *nem teljes értékű személyek*. Indokolásuk szerint, az előbbi kategóriába tartozó „személyek” nem képesek szabad erkölcsi döntések meghozatalára. A probléma azonban az, hogy az értelmezésük szerinti erkölcsi döntések valójában egyáltalán nem morális természetűek, hanem pusztán értékesnek tartott dolgok melletti szubjektív állásfoglalást fednek. Ezen értékesnek tulajdonítás merő egyéni értékelést jelent jobbára hasznossági vagy kellemességi szempontok alapján. Ez utóbbi alapvetően hedonista élvezeti értéket, pontosabban, így értett kellemes-érzetet fed, amelyet jobbára fizikai, illetve mentális képességek magas szintű gyakorlása biztosít, miközben az pszichikai értelemben is vett fájdalommentességet is takar. Sőt, ez utóbbi vonatkozásában már mindenféle, az egyéni pszichés alkatból fakadó kellemetlenség-érzés kiküszöbölése is cél a transzhumanizmus jegyében. A fájdalom ezen ideológia szerint minden tekintetben kerülendő, mert az szenvedést okoz, s az minden formájában és kihatásában szerintük egyértelműen rossz,<sup>8</sup> s egy bizonyos szintet meghaladó mértéke pedig

<sup>8</sup> Ezzel szemben érdemes hivatkozni a logoterápia megalapítójának, Viktor Franklnak a megállapítását: „A szenvedés teljesítményt és növekedést jelent. És érést is.” VIKTOR FRANKL: *A szenvedő ember*. Budapest, Jel, 2012. 105. Majd később megjegyzi: „[...] nincs jogunk a fájdalmat »minden áron« megszüntetni”. Uo. 119.

méltatlanná teszi magát az emberi életet. *Azon emberi élet, amely nem teszi lehetővé a kellemes érzékelését, illetve amely alapvető emberi funkciók eltűnésével jár, szerintük nem emberi élet, immáron nem az emberi személy élete, illetve méltatlan ahhoz, hogy az ember azt élje.*

Mint utaltunk rá, az emberre vonatkozó géntechnológia körüli morál- és jogfilozófiai viták csak megújították és új dimenzióba helyezték azon libertariánus szemlélet érvkészletét, ami az abortusz, az eutanázia, a súlyosan fogyatékkal élők, valamint a csecsemők jogai körül formálódott, s amely szerint pusztán a legalapvetőbb képességei birtokában levő (felnőtt) ember minősül igazi emberi személynek. Ő, mivel racionális és autonóm, maga képes erkölcsi döntést hozni, mégpedig jobbára a fenti értelemben, azaz *ő maga képes az emberi értékeket a saját maga számára meghatározni.* Akik erre nem képesek, szerintük nem igazi emberi személyek, mivel az alapvető emberi képességeik híján vannak, vagy azért, mert azok még nem fejlődtek ki (magzatkorú emberi személy), vagy mert szerintük azokat jelenleg nem gyakorolják (stabilan vegetatív kómában levő személy), vagy pedig, mert már megszűntek azokat gyakorolni (minthogy a halálhoz közeli állapotban megszűntek annak gyakorlásához szükséges élettani funkciók), illetve mert soha nem is alakult ki azok gyakorlásának képessége (nagyon súlyos idegrendszeri/agyi károsodással élő személy esetében). Ezeket – esetektől függően – csak „leendő” vagy „potenciális” személyeknek, illetve társadalmi értelemben „gyenge” személyiségű alanyoknak,<sup>9</sup> vagy éppen pusztán csak emberi testnek tekintik voltaképpen emberi személy-mivolt nélkül. Ezeknek lehet bizonyos értelemben vett emberi élete, minthogy emberi testük él, viszont, mivel az emberi személyi létezés legfontosabb képességeivel, amely az autonóm önmeghatározáshoz szükséges, még nem, már nem, vagy éppen sohasem rendelkeztek, ezért megfosztják e személyeket e mivoltuktól és így méltóságuktól. Figyelembe veendő („kritikus”) érdekük ugyan lehet, de azokkal szemben elsőbbséget élveznek az élő emberi személyek, azaz az alapvető emberi képességekkel bíró felnőttek érdekei, alapvető jogai.

---

<sup>9</sup> H. Tristram ENGELHARDT Jr.: *Manuale di bioetica*. Milano, Il Saggiatore, 1999. 168–169.

### 3. Az ember életének értéke a természeti lényegén nyugszik: lelke adta méltóságán

John Finnis egy több mozzanatú vitát folytatott az eutanázia kérdésében az egyik neves, a liberális álláspontot fémjelző filozófussal, amely érvelés tekintetében kiütközött ugyan a neoklasszikus természetjogi érvelés minden gyengéje, s elégtelensége,<sup>10</sup> mindazonáltal abban teljes mértékben igaza van Finnisnek, hogy Harris érvelésében kimutathatóan vannak olyan kategóriájú személyek, akiknek az állapotuk folytán „meg kell halniuk”.<sup>11</sup> Mindazonáltal nem teljesen ok nélkül hivatkozik arra folytonosan Harris, hogy a látszat ellenére sokkal több Finnisszel a közös pont, mint a különbözőség, ami ellen egyébként Finnis a vita vehemenciájából és stílusából kitűnően tiltakozni igyekszik. Finnis a vitát az említett ténnyel igyekszik lezárni és dűlőre vinni. Azonban nézetünk szerint ő is foglya marad a képességek gyakorlásának kritériumát középpontba állító gondolkodási módnak – s erre rámutat Harris is, minthogy Finnis érveléséből az tűnik ki, hogy az emberi személyi lét végül is bizonyos „radikális” emberi képesség gyakorlásához kötött, még ha ezt Finnis végül is minden élő emberi személynél feltételezi is. Őszintén szólva nehéz megérteni, hogy miként rendelkezik e képességekkel egy évek óta kómában levő személy, miközben mind ő, mind mi természetesen mindenki más emberi személlyel egyenlő méltósággal rendelkező emberi személynek tekintjük őt. Finnis érvelésének irányultságáról egyébként elmondható, hogy az emberi élet védelmének kezdetét – természetjogi szempontból – helyes módon köti az emberi személy biológiai életéhez, s helyesek a törekvései az eutanázia legalapvetőbb emberi értékeket sértő, sőt támadó jelenségének kritikájában, amelyet olykor már-már vehemens módon tesz meg, ami nyilvánvalóan a veszélyeztetett jogtárgy (emberi élet) legfőbb értékének megvédése szándékával magyarázható. (Gyengíti viszont érvelésének erejét az, hogy az emberi élet mint alapvető ‘emberi jó’, tézise szerint összemérhetetlen más alapvető emberi javakkal. Nézetünk szerint az emberi élet összemérhető a többi emberi jóval, értékkel, s azok hierarchiájában a legmagasabb helyet foglalja el az *emberi természet rendje* szerint.) Mi azonban nem bizonyos legalapvetőbb képességek megléte vagy potenciális gyakorlása miatt tekintünk minden élő embert abszolút méltósággal rendelkező személynek,

---

<sup>10</sup> Vö. FRIVALDSZKY (2016) i. m. 182–188.

<sup>11</sup> John FINNIS: Misunderstanding the case against euthanasia: response to Harris’s first reply. In: John KEOWN (ed.): *Euthanasia examined. Ethical, clinical and legal perspectives*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999. 62., 65., 67.

hanem mert minden embernek szellemi természetű *emberi lelke* van. Még csak nem is az alapvető emberi értékekre irányuló képességek gyakorlása, hanem az emberi élete teszi őt személyllyé, mivel *minden élő ember emberi lélekkel* rendelkezik. A humanitása és méltósága *objektív*, mivel azok az emberi életével adóttak. *Nem az emberi fajhoz (homo sapiens) való biológiai tartozásból* kellene az emberi méltóságot levezetni, hiszen az emberi természet már akárcsak ilyen módon is számba vett leglényegibb tulajdonságai sem magyarázhatók voltaképpen sem genetikai, sem társadalmi okokkal, miközben azok objektíve léteznek. Mindezt Fukuyama *Poszthumán* jövendők című nagyhatású könyve<sup>12</sup> kapcsán kell megállapítanunk. Számos alapvető tulajdonságát sorolja fel az embernek, mint erkölcsi, társas és politikai lénynek, azonban az emberi lelket nem említi. Sajnos – de talán nem is annyira meglepő módon – azonban Finnis sem erre építi fel tanulmányait, amikor az eutanázia ellen érvel. Ezt az irányt a tradicionális tamási-tomista természetjogi tanok képviselői követik, s amelyet mi is a három legalapvetőbb emberi jog (az élethez, a méltóság és a jogalanyiség elismeréséhez való jogok) legjobb megalapozási módjának tartunk.<sup>13</sup> Finnis azonban az elméleti alapállásának megfelelően nem kívánja a *metafizikai módon* tekintett emberi természetből, az ily módon *teoretikusan* megfogalmazott *emberi lényeg* alapján megfogalmazni az emberi személy humanitását, emberi méltóságát, s ezekből közvetlenül kibontani, mintegy levezetni az ember méltóságának és életének elismeréséhez és védelméhez való jogát.<sup>14</sup> Márpedig az objektív erkölcsi rend melletti döntés (amelyet a lelki-„ismeret” vezérel), illetve az ember életének értelmére való rákérdezés képessége, de az erkölcsi érzelmek is az *emberi lélek* működésének kifejeződései, különböző, de mégis egy irányba mutató megnyilvánulásai. Az ember lelkének működése természetesen empirikus eszközökkel nem igazolható, azonban az ember ‘szellemi dimenziója’, ahogy azt a logoterápia megalapítója, Viktor Frankl nevezi, bizonyíthatóan létezik, s működésében tetten érhető, ráadásul az – Frankl tézise szerint – nem is képes megbetegedni.<sup>15</sup> A lélek természetesen azon személyekben is jelen van (magzatok, csecsemők, súlyos agykárosodottak, demensek, kómában levők stb.), akik esetében annak működése külső cselekvésekben megra-

<sup>12</sup> Francis FUKUYAMA: *Poszthumán jövendők. A biotechnológiai forradalom következményei*. Budapest, Európa Könyvkiadó, 2003.

<sup>13</sup> FRIVALDSZKY (2016) i. m. 36–65.

<sup>14</sup> FRIVALDSZKY János: *Természetjog és emberi jogok*. Budapest, PPKE JÁK, 2010. 43–55.

<sup>15</sup> Viktor E. FRANKL: Az egzisztenciaanalízis és logoterápia alapjai. In: SÁRKÁNY Péter – Zsók Ottó (szerk.): *A logoterápia alapjai*. Budapest, Jel, 2010. 17.



gadható módon nem realizálódik, nem nyilvánul meg. A lélek jelenléte, működése – mint ismeretes – nem is a külső cselekvésekben érhető tetten elsősorban.

#### **4. Az emberi élet értékének észlelése és megértése: hétköznapi intuíció és természetjogi megismerés**

Robert Spaemann érvelése meggyőzőnek tűnik, s bizonyos fokig hatásos is tud lenni azon esetekben, amikor a *hétköznapi intuitív gondolkodás igazságából* merít néhány főbb érvet arra, hogy miért tilos az ember klónozása, *in vitro* megtermékenyítéssel való létrehozása, de genetikai manipulálása is. Az emberek létrejöttének egyenlőségét jelenti az, hogy mindenkit a természet hozott létre, s senkit sem ember akart „legyártani”. Az ember egyszerűen nem vállalhatja a felelősséget senkinek sem a létéért vagy nemlétéért. Ez utóbbiból lehet az emberölés tilalmát levezetni – írja. Az előbbi alapján pedig a gyermek szülők felé irányuló azon kérdésre, hogy miért akarták őt létrehozni, azt mondhatják, hogy te ugyanúgy jöttél a világra gyermekem, mint bármely más ember, a szeretet-kapcsolatunk révén, vagyis a természet révén – írja Spaemann. Nagyon fontos momentum lehet a gyermek számára az, hogy a szüleinek szeretet-kapcsolatából jött létre, azaz szeretetből. Továbbá az, hogy ő személy szerint nem emberi akarat terméke, hanem szülei szeretetéből született, de mégis a maga konkrét individuális formájában előre nem látott, tehát így konkrétan nem ismert ember személy, azaz *ajándék*, s egyfajta *misztérium* a léte. A keresztény tanítás alapján azonban még hozzátehetjük: Valaki viszont konkrétan őt akarta, hogy megszülessen, s hogy élete legyen, s ez az a Teremtő, aki szeretetből hívta őt életre és egészen konkrét szeretet-terve van róla. Ez a tudat, hogy szeretetből jött létre, s hogy léte nem emberi produktum, s nem emberi akarat terméke, fontos lehet a számára, különösen az élet nehéz pillanataiban, amikor esetleg életének értelme kérdőjeleződik meg, akár az öngyilkosságot is fontolgatva.

Spaemann érve nagyon hatásos a tekintetben is, hogy a *hétköznapi helyes ráérzés* alapján nagyon helyesen mondja azt az anya a gyermekének, hogy „amikor terhes voltam veled...”,<sup>16</sup> hiszen ekkor nem egy általános vagy személytelen alanyra gondol, hanem *egy egészen konkrét*

---

<sup>16</sup> Robert SPAEMANN: Christianity and Western Philosophy. In: Silja VÖNEKY – Rüdiger WOLFRUM (eds.): *Human Dignity and Human Cloning*. Leiden–Boston, Martinus Nijhoff Publishers, 2004. 48.

*személyre*, adott esetben reám, aki ‘én’ voltam már akkor is individuális, egyedi mivoltomban. Az alkotmánybíróságunk többségi véleménye már ezért is a helyes hétköznapi intuícióval ellentétes volt, amikor nem ismerte el a magzatkorú emberi személy személy-, azaz jogalany-voltát.<sup>17</sup> A jogásznak azt kell érzékelnie, hogy a hétköznapi morális intuíció helyes-e a dolog természete alapján. Amely esetben helyes, ott az érvelésben lehet rá támaszkodni. Ahol viszont helytelen, ott a helyes természetjogi gondolkodás útját kell követnie az érvelésében. Fontos e tekintetben, hogy a biológiai fejlettségük, vagy a biológiai állapotuk miatt leggyengébb helyzetben levő emberi személyek esetében ne abból induljunk ki, hogy mi milyenek látjuk kívülről, vagy képességeik révén mennyit tudnak megvalósítani a felnőttekéből vagy az egészségesekéből, illetve, hogy milyen az ilyen emberi személyekhez való viszonyunk. Az ő egyenlő és feltétlen emberi méltóságuk megléte ugyanis nem annak mások általi percepciójától függ, de nem is attól, hogy mennyire érezzük, éljük át az ő emberségüket, például a hozzájuk való kötődés által. Az embrió korú emberi személyt, amely jobban hasonlít még esetleg a halra vagy a szalamandrára, semmint az emberi lényre, *nem érzékeljük külseje alapján* embernek, így az emberek közötti viszonyra jellemző *empátiát*, illetve *szimpátiát* sorsa vagy élete ily módon nem igazán kelthet bennünk.<sup>18</sup> A hétköznapi intuíció érzése itt tehát nem segít minket az igazi valóság megismerésében. Ezért fontos ez esetben, hogy ne a külseje alapján, hanem a *filozófiai módon meghatározható természete*, azaz *természetjogi lényege* alapján tekintsünk az emberi magzatra, vagyis úgy, mint szellemi lélekkel, *abszolút emberi méltósággal* rendelkező emberi személyre. Egy néhány hetes magzathoz továbbá az emberek többsége nemigen *kötődik* még érzelmileg (ezért sem szokták őt halálakor eltemetni), míg a csecsemőkorú gyermekeikért akár már az életüket is képesek lennének a szüleik, de különösen az anyuka odaadni, aki sajnos kerülhet ilyen helyzetbe. A magzat korú emberi lény, azaz emberi személy morális státusa azonban ettől még nem alacsonyabb – ellentétben Fukuyama állításával – a csecsemőénél vagy a kisgyermeké-

<sup>17</sup> Az Alkotmánybíróság (AB) a jogképességnek a születést megelőző stádiumra való kiterjesztésének lehetőségéről, mint magasztos szellemtörténeti léptékű vívmányról, és nem mint a személylétből szükségképpen fakadó jogalanyisághoz való jogról ír. Csakhogy a méhmagzatot az AB is „emberi-jellegűnek” tekintette, még ha ez indirekt módon derül is ki a többségi érvelésből. Az AB ugyanis az *emberi élet objektív intézményes* védelmének állami kötelességét a születést megelőző időre is kiterjesztette. Csakhogy – adódhat a kérdés –, miként beszélhetnénk az „emberi” élet védelméről, ha a méhmagzat nem rendelkezik *emberi minőséggel*? Az AB érveléséből meglátásunk szerint az világlik ki, hogy a méhmagzatot az AB is kénytelen valamiképpen „emberinek” tekinteni, mert egyébként nem szorgalmazná az emberi élet védelmének kiterjesztését a születést megelőző időre. 64/1991. (XII. 17.) AB határozat.

<sup>18</sup> Michael SLOTE: *The Ethics of Care and Empathy*. London, New York, Routledge, 2008. 18.

nél.<sup>19</sup> A csecsemő-gyilkosságot pedig nem azért tekintjük mindannyian a lehető legnagyobb bűnnek, mert ezáltal nem jöhet létre belőle felnőttként az „erkölcsi személy”,<sup>20</sup> mert akkor a felnőttek megölését nagyobb bűnnek kellene tekintenünk a csecsemőgyilkoságnál. A valós helyzet az, hogy ez utóbbit azért tartjuk a felnőtt megölésénél is borzasztóbbnak, mivel a csecsemőben és a gyermekben mintegy „sűrítve” véljük érzékelni a humanitás, az emberlét értékét, annak ártatlan és tiszta formájában, azaz magát az emberi lélek méltóságát és sérthetetlenségét a kis emberi lényben.

A humánembrió jogállására, erkölcsi státuszára helytelen analógiát használó álláspontok közül említenünk kell Michael J. Sandel – Robert P. George által hatásosan cáfolt – érvét, miszerint az emberi embrió és az ember között ahhoz hasonlatos lenne a különbség, mint ami a makk és a belőle kifejlődő terebélyes tölgy között fennáll.<sup>21</sup> A Sandel által rajzolt gondolati képben foglalt különbségtétel a következő: amikor a házunk előtti réten levő fán a mókus megesz egy makkot, az a helyzet nem azonos azzal a kárral, mint amikor egy terebélyes tölgyfát dönt ki a vihar.<sup>22</sup> Amiképpen a makk és a tölgyfa *más jellegű dolgok*, úgy az emberi embrió és az ember is, habár az előbbiekből lesznek az utóbbiak. Majd az írja, hogy az emberi élet fokozatokon keresztül fejlődik ki. Sandel azt állítja, hogy amiképpen a makk nem tölgyfa, úgy az *emberi embrió sem emberi lény*. Robert P. George helyesen mutat rá azonban arra, hogy ez az érv azért hibás, mert alapfeltételezésként abból indul ki, hogy az emberi embrió nem rendelkezik alapvető értékkel vagy méltósággal, s így az embrionális kutatás anyagának státuszában van. Már ott félrecsúszik az érvelése – mutat rá Robert P. George –, amikor az összehasonlító elemeket kiválasztja: a makk az emberi embrióval, a tölgyfa az emberrel lenne analógiába állítható. Csakhogy, írja Robert P. George, a tudomány által teljességgel kimutatott – és Sandel által is elismert – folyamatos fejlődést tekintve a

---

<sup>19</sup> Vö. FUKUYAMA i. m. 238–239. A helyes katolikus bioetikai és jogfilozófiai álláspont szerint *embrió már személy*. Francesco D’AGOSTINO – Laura PALAZZANI: *Bioetica. Nozioni fondamentali*. Brescia, Editrice La Scuola, 2016. 81.

<sup>20</sup> Vö. Kis János: *Az abortuszról*. Érvék és ellenérvék. Budapest, Cserépfalvi Könyvkiadó, 1992. 128. Azt gondolhatnánk, hogy akkor Kis János szerint a felnőtté válással jön létre az erkölcsi személy, aminek elmentmondani látszik Kis egy másik írásában megfogalmazott állítás: Kis János: *Az állam semlegessége*. Budapest, Atlantisz, 1997. 257.

<sup>21</sup> Michael J. SANDEL: Embryo Ethics. The Moral Logic of Stem-Cell Research. *The New England Journal of Medicine*, July 15., 2004. 207–209.

<sup>22</sup> „Consider an analogy: although every oak tree was once an acorn, it does not follow that acorns are oak trees, or that I should treat the loss of an acorn eaten by a squirrel in my front yard as the same kind of loss as the death of an oak tree felled by a storm. Despite their developmental continuity, acorns and oak trees are different kinds of things. So are human embryos and human beings.” SANDEL i. m. 208.

tölgyfával nem maga az ember, hanem az érett ember, vagyis a *felnőtt* állítható párhuzamba.<sup>23</sup> A tölgyfát nem fajtája miatt értékeljük, hanem a kifejllettsége esetén annak *impozánsága, fenségessége* miatt. A makk, de a tölgyfacsemete sem lenyűgöző megjelenésű, így nem érzünk veszteséget pusztulásukkor – érvel Robert P. George. Ha a tölgyfák a *fajtajuk* miatt bírnának értékkel, akkor ebből az következne, hogy ugyanolyan veszteséget éreznénk, ha egy tölgyfa vagy egy tölgyfacsemete megy tönkre. Azonban az alap – folytatja érvelését Robert P. George –, ami miatt az emberi lények értékét elismerjük, teljességgel más. Ahogy azt Sandel is elismeri, az embereknek éppen *sajátos entitásuk* miatt tulajdonítunk értéket. Éppen ezért tekintünk minden egyes emberi lényt méltóságban és jogokban egyenlőnek – érvel Robert P. George. Nem gondoljuk, hogy a különösképpen „nagyszerűnek” tekintett emberek – mint mondjuk Michael Jordan vagy Albert Einstein – nagyobb *alapvető és immanens* értékkel és méltósággal bírnának a fizikailag gyenge vagy a szellemileg visszamaradott emberi személyeknél. Nem tűrnénk el – írja Robert P. George – egy szellemileg visszamaradott gyermek vagy – mondjuk – egy rákbeteg megölését, hogy szerveik kivételével megmentsek Jordant vagy Einsteint. Nem tűrjük hasonlóképpen a gyermekek megölését sem, akik Sandel analógiája révén azon facsemetéknek felelnének meg, amelyeknek erdőgondozás keretében való elpusztulásán nem keseregünk, amiképpen azon sem, ha e gondozás keretében makkok pusztulnak el. Az erdőgondozók szabadon vágják ki a tölgyfacsemetéket és pusztítják el közben a makkokat, hogy ezzel biztosítsák a kifejlett példányok egészségét. Senki nem csinál ebből gondot – jegyzi meg. Éppen azért, mert nincs okunk arra, hogy különösebb értéket tulajdonítsunk a tölgy-faj egyedeinek – éppen ellentétes módon azzal, ahogy az az emberi nem (faj) tagjai esetében történik. Összefoglalva: ha magának a tölgy-fajnak tulajdonítanánk értéket, sem nem pedig a tölgyfa pompázatosságának, akkor ugyanannyira éreznénk kárnak a tölgyfacsemeték és a makkok elpusztulását, mint a kifejlett nagyszerű, pompás tölgyfa tönkremenetelét, kidőlését. Csak gondolati kísérletként: ha oly módon tulajdonítanánk értéket – írja – az embereknek, mint az a tölgyek esetében történik, akkor semmilyen okunk nem lenne arra, hogy ellenezzük a gyermekek vagy akár a súlyosan „fogyatékos” felnőttek megölését. Az emberi embriók megölésének a makk és az emberi embrió között vont analógia alapján való igazolása azonnal létjogosultságát veszti – vonja le a konklúziót Robert P. George –, ha belegondolunk abba

<sup>23</sup> Robert P. GEORGE: *Il diritto naturale nell'età del pluralismo*. Roma, Armando, 2006. 167.

a hatalmas különbségbe, hogy mi alapján tekintjük értékesnek a tölgyet, s mi miatt tulajdonítunk emberi lényeknek belső értéket és méltóságot. A tölgyfát azon *járvulékos tulajdonsága* miatt tekintjük értékesnek, ami annak *eszköz-értéket* biztosít, amíg az emberi lények önmagukban vett értékét ismerjük el, saját emberi entitásukból fakadó *immanens méltóságuk* okán.<sup>24</sup>

Végezetül említenünk szükséges azt is, hogy – a korábban már hivatkozott – Spaemann arra is nagyon jó érzékkel mutat rá, hogy az emberi méltóság sérthetlensége nemcsak a méltóság megsértésének tilalmát fejezi ki normatív és kógens módon, hanem azt is, hogy a méltóság olyasvalami az emberben, amihez *nem lehet kívülről* hozzáférni, minthogy az minden ember leglényegibb, érinthetetlen *belső* elemét adja, magát a szabad emberi személy-mivoltot.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Uo. 168.

<sup>25</sup> Robert SPAEMANN: *Tre lezioni sulla dignità della vita umana*. Torino, Lindau, 2018., 2. kiad. 34. Az érv egyik forrásvidéke egyébként valahova a XVI. századba nyúlik vissza, amikor a vallásszabadság mellett érvelve mutatták rá protestáns szerzők arra, hogy az ember vallásos meggyőződése – ami egyébként az emberi személyi mivolt és méltóság egyik fő kifejeződése – nem alakítható és nem „érhető el” az állam, mint az emberen kívüli, azaz külső kényszerítő és szankcionáló hatalmi szerv által, bármennyire is törekedne arra. Ekképpen értelmetlen a más hiten levő keresztények üldözése.

# HUME AZ ÉRTELEMRŐL, A SZENVEDÉLYEKRŐL ÉS AZ ERÉNYRŐL

GÁJER LÁSZLÓ  
megbízott tanszékvezető (PPKE HTK)

Annak a felfogásnak a gyökerei, miszerint az erényes cselekvés mibenléte az értelem rendjével szorosan összefügg, egészen Szókratészig nyúlnak vissza. Spinoza (1632–1677) szerint például a helytelen magatartás oka a tudatlanság, a bűnös viselkedés pedig az értelem hibájának köszönhető. Az *Etika* harmadik részében ezért az indulatok eredetéről és természetéről, azok megfékezésének lehetőségéről, és arról írt, hogy azokat alá kell rendelni az értelemnek. David Hume (1711–1776) ennek éppen az ellenkezőjét képviselte. Számára az értelemnek semmi szerepe nem volt az erkölcs terén a helyes és a helytelen, illetve az erény és a bűn megkülönböztetésében. Úgy vélte, hogy az értelem tevékenysége merőben technikai jellegű: segít bennünket a szenvedélyeink által megjelölt célok elérésében, azonban azok értékelésében nincs semmi szerepe.<sup>1</sup> Céljainkat és a cselekvés erkölcsi értékét ugyanis sokkal inkább az érzelmek, a bennünk lévő szenvedélyek határozzák meg. Kecskés Pál (1895–1976) szavaival az így értelmezett etika „voltaképpen az érzelmek természetrajza”.<sup>2</sup> Szendélyeink és indulataink Hume szerint hozzánk – a lélekkel rendelkező élő lényekhez – tartoznak, tehát tőlünk függenek.<sup>3</sup> Mostani vizsgálódásunk ezért részben arra a kérdésre irányul, hogy vajon egy ilyen megközelítés alapján eljuthatunk-e egyáltalán általános erkölcsi következtetésekre vagy az, amit erényesnek tartunk csupán alkalmi tulajdonítás alapján minősül helyesnek. Az erkölcsileg helyes és helytelen megkülönböztetésének e hagyománya nyomán, amely a Szigetországban kibontakozó empirizmushoz kötődött, gazdag morálfilozófiai örökség bontakozott ki, melynek Hume az egyik tetőpontja. Szeretnénk megvizsgálni ezért azt is, hogy az ő kételkedő, szkeptikus álláspontját segítségül hívva miként érthetjük meg jobban az erkölcsi igazság keresésében a szenvedélyek hasznát és jelentőségét.

---

<sup>1</sup> Vö. Anthony KELLY: *A New History of Western Philosophy*. Oxford, Clarendon Press, 2012. 696.

<sup>2</sup> Vö. KECSKÉS Pál: *A bölcsélet története főbb vonásaiban*. Budapest, Szent István Társulat, 1943. 381.

<sup>3</sup> Vö. BELICZKY János, Az indulatok mivolta. *Bölcséleti folyóirat*, 8. évf., 1893. 373.

## 1. Az értelem helye és értéke az erkölcsi ítéletalkotásban

Hume a valóság megismerésének lehetőségét kutatva abból indult ki, hogy „az emberi szellem számára mindig csak a tulajdon észleletei jelenvalók” (*nothing is ever present to the mind but its perceptions*), és hogy „szellemünk nem képes olyan tevékenységet kifejtteni, melyet ne lehetne besorolni az észlelés fogalmába”.<sup>4</sup> Ez a megközelítés azt jelenti, hogy számunkra a dolgok teljesen önállóak, a tapasztaltot megelőzően teljesen összefüggéstelenek, és azokról csak közvetlen tapasztalatból szerezhetünk ismereteket. Csak így szerzünk tudomást a köztük való viszonyokról és összefüggésekről is, ezeket a hatásokat pedig nem szabad kiterjesztenünk a konkrét tapasztalaton túlra.<sup>5</sup> Hume ezért úgy vélte, hogy az értelem által feltételezett okság csupán tulajdonítás eredménye, nem más, mint a tárgyakban észlelt hasonlóság alapján kialakuló, egyfajta megszokássá lett tapasztalat.<sup>6</sup> Ennek oka, hogy bizonyos jelenségek általában egymás után fordulnak elő (*post hoc*, de nem *propter hoc*). Valójában azonban csak a tényleges tárgy áll érzékeink előtt, előzmény és következmény nélkül, amely Hume szerint nem szolgálhat az okság alapjául. Az érzéki tulajdonságok csak önmagukról beszélnek, saját eredetükről azonban hallgatnak. A valóságot nem tudjuk az érzékek alapján nagyobb összefüggésbe helyezni, már csak azért sem, mert Hume szerint még abba sem lehetünk bizonyosak, hogy észlelésünk egyáltalán megfelel-e az észlelt tárgynak.<sup>7</sup>

A valóság megragadásának ilyen szemlélete közvetlen hatással van arra is, hogy miként ítéljük meg azt, ami erkölcsileg helyes vagy helytelen. Vannak filozófusok, akik azt állítják, hogy elvont, ésszel megállapítható különbség (*abstract rational difference*) van erkölcsi jó és rossz között, ami azt jelentené, hogy a dolgok természetüknél fogva helyesek vagy helytelenek. Ez esetben ezeknek a viszonyoknak örökkévalónak és változhatatlannak kellene lenniük, mindig ugyanúgy kellene megjelenniük az ésszel rendelkező lények számára, és szükségképpen hatásaik is ugyanazok volnának. Hume kételkedve viszonyult a valóság ilyen felfogásához. Ha ugyanis ez így volna, az erénynek észszerűnek kellene lennie, és ural-

---

<sup>4</sup> David HUME: *Értekezés az emberi értelemről*. Budapest, Akadémiai, 2006. III. könyv, I. rész, I. szakasz. 456.

<sup>5</sup> Vö. uo.

<sup>6</sup> Vö. GOPCSA Endre: Hume véleménye az ok és az okozat közötti viszonyról. *Bölcseleti folyóirat*, 21. évf., 1906. 3.

<sup>7</sup> Vö. uo. 15. Más helyen pedig Alexander Bernát fordítását idézve így fogalmazott Hume: „Minden bizonytalanság el kell ismerni, hogy a természet jó távol tartott bennünket titkaitól, s csak a tárgyak néhány felszínes tulajdonságának ismeretét engedte meg nekünk; elrejtje előlünk azokat az erőket és alapokat, melyektől e tárgyak hatása egészen függ”. David HUME: *Vizsgálódás az emberi értelemről*. Budapest, Franklin, 1906. 31.

kodnia kellene mindazokon, akik az eszüket használva élnek.<sup>8</sup> Az erkölcs jellegét tekintve azonban sokkal inkább azt tapasztaljuk, hogy az nem egyforma és nem is kiszámítható. Ebből pedig Hume arra következtetett, hogy nem az ész általános törvényei érvényesülnek egy cselekvés megítélésakor, hanem szenvedélyeink reakciószerű megnyilvánulásai alapján hozunk erkölcsi ítéletet. Sokkal inkább érzelmi viszonyunk van ugyanis az erkölcsi cselekvéshez, mint értelmi.

## 2. Az erkölcsi ítéletek jellege

Az *Értekezés az emberi természetről* című művében a filozófiát spekulatív és gyakorlati részre osztotta fel, az erkölcsöt az utóbbihoz sorolva. Így a filozófia nem csupán „a tétlenül elmélkedő értelem higgadt ítéleteit” jelenti, hanem a szenvedélyeink és a cselekedeteink leírását is. Az emberek ítéletet mondanak bizonyos cselekedetekről. Egyes tetteket igazságtalannak tartanak, és azoktól önmagukat is visszatartják. Másokat azonban helyeselnek, és azok helyességét egyfajta rokonszenv (*sympathy*) kétségtelen ténye igazolja számukra. Az ilyen viszonyulás formájában jelen lévő erkölcsök a szenvedélyek (*passions*) forrásai, befolyásolják az ember cselekvését (*actios*) és hajlamait (*affections*), és újabb cselekvéseket váltanak ki vagy akadályoznak meg bennünk. Hume szerint az ész (*reason*) ezen a területen teljesen tehetetlen, ide nem érhet el a hatása, így az erkölcs szabályai nem az észből származnak.<sup>9</sup> Az erkölcs ugyanis túl dinamikus, túl kiszámíthatatlan ahhoz, hogy az értelem homogén mintázatait leképezve alkossuk meg az erkölcsi ítéleteinket. Azt, hogy a felismert viszonyok és összefüggések egyetemesen kötelezők és kényszerítő erejük volna, nem lehet *a priori* bizonyítani. Erre Hume a szülőgyilkosság példáját hozta fel, mellyel szembesülve erkölcsi ítéletet hozunk, ám egy tölgyfa esetében, melynek magjából származó utóda idővel a szülőnövény fölé kerekedve elfojtja azt, nem merül fel bennünk az erkölcsi ítéletnek ugyanaz a képzete. Így az erkölcsileg helyes képzete nem származhat e viszony felismeréséből. Hasonló a helyzet a vérfertőzéssel, melyet az ember esetében elítélünk, egy állat esetében azonban nem, mondván, az állatnak nincs esze a dolog szégyenletes jellegének felismeréséhez. Azonban Hume ellenvetése éppen abban áll, hogy ha az erkölcs szabályai az észből származnának,

<sup>8</sup> Vö. HUME (2006) i. m. 464.

<sup>9</sup> Vö. uo. 456–457., valamint az angol szöveggel: David HUME: *A Treatise of Human Nature*. Vol. I. Oxford, Clarendon Press, 2007. 294.



akkor az aljasság ténye a konkrét esettől függetlenül, vagyis jelen esetben a vérfertőzés minden esetét tekintve fennállna, ez azonban nem így van, hiszen az egyes eseteket másként ítéljük meg. Ezért Hume úgy vélte, hogy az erkölcs nem valamiféle előzetesen meglévő viszonyok felismerésén alapul, így az értelem által megállapított tények sem képezhetik az alapját. Az erkölcs nem az ész tárgya, hiszen az erkölcstelen cselekvés elkerüli a figyelmünket addig, amíg a tárgyat figyeljük, és azt csak akkor fedezzük fel, amikor befelé kezdünk figyelni a bennünk támadó helytelen érzésre, mely a szóban forgó cselekvést kíséri. Ez pedig az érzéseink függvénye és nem az eszünké. Hume az olyan erkölcsi rendszerekkel szemben, amelyek örökkévaló és ésszerű mércét kívánnak felállítani a jó és a rossz megítélésére, azt az ellenvetést tette, hogy az így megállapított viszonyoknak megtalálhatónak kellene lenniük a külső tárgyakban is. Ez azonban nem így van, hiszen ez esetben a „lélek nélküli anyag is érényes vagy bűnös lehetne”.<sup>10</sup> Ezért jutott arra a következtetésre, hogy az erkölcsi viszonyok nem ésszerűek és nem egyetemesek, hanem az egyénben, a megelégedettség érzésében gyökereznek. Ezt a következtetését vélekedése szerint csak megerősíti az, hogy magát az öröm kifejezést is sok mindenre alkalmazzuk. Örömet vált ki például egy zenemű vagy egy jó bor élvezete is, mégsem mondjuk, hogy ezek érényesek. Az így kiváltot öröm tehát nem lehet átfogó és a konkrét tapasztalatot megelőző eredetű. De gondolhatunk mások megítélésére is, ami például mindig függ a hozzájuk való személyes viszonyunktól. A barátainkat ugyanis előbb mondjuk erkölcsileg jónak, mint az ellenségeinket, ami megint csak alátámasztja Hume számára, hogy ezek az ítéletek az egyén szenvedélyeitől függenek. A vétek és az erény érzékelhető, hasonlóan a színekhez, a hideghez, a meleghez vagy a hangokhoz.<sup>11</sup> Az erkölcsi helyzetet is érzékeljük, és arra elfogadással vagy elutasítással reagálunk. Abból azonban, hogy valami így van, még nem következik, hogy miként kell lennie: így a konkrét erkölcsi döntésből aligha következtethetünk általános erkölcsi szabály meglétére. Ahogy láttuk a szülőgyilkosság vagy a vérfertőzés esetében, az erkölcsi ítéletet mindig az egyedi helyzetben hoztuk meg, és Hume szerint ezek a helyzetek minden általános szabály alkalmazása helyett a konkrét reakcióink szerint részeseülnek erkölcsi megítélésben.

---

<sup>10</sup> HUME (2006) i. m. 469.

<sup>11</sup> Vö. uo. 467.

### 3. Az erényről és a bűnről, mint az öröm és a fájdalom forrásáról

Hume az erkölcsi érzéket leginkább a kifinomult ízléshez hasonlította. Ez valamiféle szenvedélyesség, amely „az élet véletlenjei iránt fokozott érzékenységhez vezet, és a sikerek iránt érzett örömeinket túlradóvá, a bajokkal és a szerencsétlenségekkel járó fájdalmakat pedig metszővé teszi”.<sup>12</sup> A helyes ízlés végső soron a tökéletesség bizonyos fokát igényli, amely leggyakrabban elérhetetlen. Ezért az ízlés formálása által a bölcs emberek idővel arra törekszenek, hogy olyasmiben keressék boldogságukat, amelyre befolyásuk van, ami elérhető a számukra. Az így érzett öröm és fájdalomérzet ezért egyedi megmutatkozásai ellenére is a hasonlóságra, az általános érvényre törekszenek. Erre az általános jellegre még visszatérünk. Most azonban próbáljuk meg az erény és a bűn mibenlétét meghatározni. Az ízlésítélethez hasonlóan abból kell kiindulnunk, hogy a hozzánk legközelebb eső tapasztalat az, ha örömet (*pleasure*) vagy fájdalmat (*pain*) érzünk. Érzéseink pedig olyanok, hogy kedveznek bennünk az erénynek és kedvezőtlenek a bűnnel, az erkölcstelenséggel szemben. Az erényes megtapasztalása ugyanis örömet, míg az erkölcstelenség fájdalmat vált ki bennünk. Hume szerint ez az alaptapasztalat az erkölcsi viselkedésünk legfőbb szabályozója. Az erény (*virtue*) élvezetet, a bűn (*vice*) pedig fájdalmat vált ki bennünk.<sup>13</sup> Eddig már láttuk, hogy Hume úgy közelítette meg a valóságot, hogy abban az ész ideáinak összehasonlításával nem fedezhetjük fel a bűnöket és az erényeket, ezért az azok által kifejtett benyomásokra (*impression*) és érzelmekre (*sentiment*) kell hagyatkoznunk. Valaminek az erkölcsös mivoltát egy ilyen megközelítés alapján sokkal inkább megérezzük, mint megítéljük.<sup>14</sup> Az erényes kellemes benyomásokat kelt, míg az bűn kellemetlen hatást vált ki bennünk. A nemes tettek vonzóak és szépek, míg a kegyetlen és aljas tettek visszataszítóak számunkra. Egy-egy irodalmi alkotás vagy színdarab lehet ennek a legjobb példája. Hiszen ezek az alkotások éppen az említett módon hatnak ránk: minden egyes esetben megismételhetetlen reakciót, azaz tetszést és nem tetszést, morális helyeslést, illetve az erkölcstelen elutasításából fakadó borzongást váltanak ki bennünk.<sup>15</sup> „A megkülönböztető benyo-

<sup>12</sup> David HUME: A kifinomult ízlésről és a szenvedélyességről. In: David HUME: *Összes esszék* I. Budapest, Atlantisz, 1992. 19.

<sup>13</sup> Vö. Alasdair MACINTYRE: *Ethics in the Conflicts of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*. Cambridge, Cambridge University Press, 2018. 79.

<sup>14</sup> Vö. HUME (2006) i. m. 468.

<sup>15</sup> Vö. David HUME: A jó ízlésről. In: HUME (1992) i. m. 224., 229.

mások, amelyek révén felismerjük az erkölcsi jót és a rosszat, valójában sajátos fájdalmak és örömök csupán”.<sup>16</sup> Hume végül arra a következtetésre jut, hogy képtelenség volna azt gondolni, hogy az örömet és a fájdalmat bennünk alkatunk valami eredendő és következetesen érvényesülő tulajdonsága váltja ki. Már csak azért sem, mert az ember kötelességeinek száma végtelen, és lehetetlen volna, hogy mindegyikhez tartozzon egy-egy eredendő ösztön. Ha pedig a természetben keresnénk ezek alapját, akkor megint csak azt kellene megállapítanunk, hogy „nincs pontos mércénk az ilyen viták eldöntésére”.<sup>17</sup> Ha van egyáltalán valami, amit a jelen kérdés összefüggésében természetesnek nevezhetünk, az Hume szerint maga az erkölcsi érzés, hiszen az minden népben és minden emberben megvan. „De a természetes és a nem természetes kifejezésekre adott fenti meghatározások alapján máris kimondhatjuk, hogy mi sem idegenebb a filozófiától, mint az olyan rendszerek, melyek szerint az erény az, ami természetes, a vétkek pedig az, ami nem természetes”.<sup>18</sup> Az erény Hume szerint nemcsak azért haladja meg a természetet, mert nem általános szabályszerűség, hanem konkrét érzelmi viszonyulás alapján határozható meg, de azért is, mert legtöbbször hősies, az elvárható természetes alapot meghaladó magatartást kíván tőlünk. Az erényt és a vétket az öröm és a fájdalom különbözteti meg, amelyek azokat kísérik. Nem kell valamiféle elvont és felfoghatatlan viszonyok és minőségek után kutatnunk, amikor az erkölcs alapjait keressük, mert annak alapjai nincsenek sem a természetben, sem az értelmünkben. A pillanatnyi szenvedélyek jelentik az erkölcs egyetlen alapját – ez Hume megközelítésének lényege.

#### 4. Ez erkölcsi érzés egyetemes jellege

A *Tanulmány az erkölcs alapelveiről* című esszéjét Hume a következő mondattal kezdi: „A lehető legrosszabb dolog a világon, amikor olyan emberrel kell vitatkoznunk, aki makacsul ragaszkodik az elveihez”.<sup>19</sup> Ez a hozzáállás megnyugtató biztosítékot jelenthet nekünk is arra nézve, hogy Hume nem engedte saját következtetéseit megkövesedni. Nézetei éppen ezért járulhatnak maradandóan hozzá egy felelős erkölcsfilozófiai

---

<sup>16</sup> HUME (2006) i. m. 469.

<sup>17</sup> Uo. 472.

<sup>18</sup> Uo.

<sup>19</sup> David HUME: *Tanulmány az erkölcs alapelveiről*. In: HORKAY HÖRCHER Ferenc: *A skót felvilágosodás*. Budapest, Osiris, 1996. 63.

vizsgálathoz. „Bármilyen érzéketlen is az ember, a Helyes és Helytelen (*Right and Wrong*) képe mégis gyakran megérinti” – jegyezte meg.<sup>20</sup> Hume érvelésében pont az tűnik egyetemesnek, ami az ízlés jellegéből fakad, hogy tudniillik arról nem lehet vitatkozni. Érzéseink mércéje ugyanis az, amit ki-ki magában érez. Az értelem kategóriái pedig aligha tudják megragadni a változatos emberi vonzalmakat.<sup>21</sup>

Egy helyen maga Hume mégis is arra a következtetésre jutott, hogy figyelve az érveket, hajlamosak lehetünk azt hinni, hogy „a ráció és az érzés a legtöbb erkölcsi ítéletben következetesen egyetért”.<sup>22</sup> Felismerte ugyanis, hogy az erkölcsi érzés egyedi és megismételhetetlen jellege ellenére kirajzolódik valami az erkölcs általános elveire nézve, még egy ilyen szkeptikus morális megközelítésben is. Ennek keresésekor pedig Hume nem egyszer a közhasznót biztosító igazságosság felé fordult, és a kormányzat eredetének meghatározását is a közérdekre vezette vissza.<sup>23</sup> A közösség boldog állapota érdekében a kívánságok összehangolódnak ugyanis. Így a széttartó egyedi erkölcsi reakciók végül mégis csak kiadnak egy mintázatot, melyet valamiképpen egyetemesnek nevezhetünk.<sup>24</sup> Egy eszményi helyzetben az igazságosságot kereső ember így fogalmazhatna: „Ugyan miért köteleznék arra valakit, hogy tettel vagy ígérettel valamilyen szolgálatot tegyen nekem, ha tudom, hogy eleve eltökélten az én boldogságomat keresi”.<sup>25</sup> Az emberi szív ilyen eszményi hajlamaira persze ritkán találunk konkrét példát, de Hume szerint a családban megmutatkozó összetartás például ilyen jellegű lehet. Egy hajótörés vagy egy ostromlott város esetében megmutatkozó aránytalan erkölcsi helyzet is ilyen jellegű, hiszen ilyenkor olyat is megteszünk, ami a szükségből fakad, és amit kiegyensúlyozott erkölcsi helyzetben nem tennénk meg, tehát az erkölcsi helyzet magával hoz valami arányos összehangolódást, ami megint csak az erkölcs egyetemes jellegére enged következtetni. Ez olyan arányos összehangoltság, ahol a méltányosság (*equity*) és az igazságosság szabályai a helyzettől függően egyszerre érvényesülnek.<sup>26</sup> Ez az összehangoltság pedig a tetszés és nem tetszés elfogult személyes érzése ellenére, vagy inkább azzal együtt is megmutatkozik. Hiszen a „természettől fogva részrehajlóan bánunk magunkkal és barátainkkal, de meg tudjuk tanulni,

<sup>20</sup> Uo.

<sup>21</sup> Vö. uo.

<sup>22</sup> Uo. 65.

<sup>23</sup> Vö. HUME (2006) i. m. 525., illetve HUME (1996) i. m. 68.

<sup>24</sup> Vö. David HUME: A kormányzat alapelveiről. In: HUME (1992) i. m. 44.

<sup>25</sup> HUME (1996) i. m. 69.

<sup>26</sup> Vö. uo. 71.

milyen előnyökkel jár a méltányosabb viselkedés”.<sup>27</sup> Az önszeretet (*self-love*) és a közérdek valahogy így kerül egészen közel egymáshoz az érzések által meghatározott erkölcsi rendszerben. „A társas erények hasznos irányultsága nem önérdékünknel fogva vezérel bennünket, hanem ennél sokkal egyetemesebb és kiterjedtebb hatással van. Kitűnik, hogy a közjóra való törekvés és a társadalom békéjének és harmóniájának előmozdítása alkatunk jóakarátú alapelveire hatva mindig a társas erények oldalára állít bennünket”.<sup>28</sup> Ezért Hume végül mégiscsak valami egyetemes, minden ember természetére jellemző emberiségről és törődésről beszélt, mely jóakarát folytán mindig úgy alakul ki bennünk a tetszés valami iránt, hogy egy magasabb célt veszünk figyelembe. Végül tehát Hume közösségi érve valami általános célra irányítja a széttartó egyéni tetszésérzéseinket.

## 5. Mennyiben hagyatkozhatunk Hume erkölcsfilozófiájára?

Hume rendszerének gyengése lehet, hogy nem tett különbséget azon kívánságok között, melyek tárgyainak elérése gyönyörködtet bennünket és azok között, melyek tárgyai – akár gyönyörködtetnek bennünket, akár nem – hozzájárulnak a valódi jó eléréséhez. Ha az együttérzés ugyanis csupán a hasznosságból és az érdekből származna, akkor az erkölcsi szabályokat csak akkor kellene betartanunk, ha azok hosszú távú érdekünket szolgálnák. Ez esetben pedig miért ne volnánk feljogosítva arra, hogy ezen érdek hiányában megszegjük azokat. Hume persze sokkal jobban kiegyensúlyozza a rendszerét, minthogy azt követve könnyen ebbe a hibába esnénk, gondolkodásmódja mégis megnyithatja az utat az ilyen magatartás formák előtt.<sup>29</sup> Ezt észrevéve Alasdair MacIntyre (1929–) éppen azért bírálta Hume-ot, mert szemben Arisztotelésszel, ő nem békítette meg egymással az értelmet és a vágyakozó kívánságot.<sup>30</sup> Hume már-már univerzális érzésekről és szenvedélyekről beszélt, de ezeknek vajmi kevés köze volt a gyakorlati ész bevett fogalmához. Azok sokkal inkább a megszokásból, mint a természetes rendből eredő mintázatot rajzoltak ki ugyanis. Ezzel persze Hume erősen hatott úgy Kant kötelességetikájára, mint a XIX. századi utilitaristák erkölcsfilozófiájára.

---

<sup>27</sup> Uo.

<sup>28</sup> Uo. 83.

<sup>29</sup> Vö. Alasdair MACINTYRE: *Az erény nyomában*. Budapest, Osiris, 1999. 74.

<sup>30</sup> Vö. MACINTYRE (2018) i. m. 80.

Hume alapvetően közösségi összefüggésben jutott el az erkölcsi érzés valamifajta egyetemes értelmezéséhez. Munkásságát Francis Hutcheson (1694–1746) hatása alatt kezdte, aki erkölcsi érzékről (*moral sense*) beszélt, melyet alapvetően a jó akaratból fakadó cselekedetek alakítanak ki bennünk.<sup>31</sup> Hutcheson morálfilozófiájából kiindulva Hume az öröm és a fájdalom alapvető viszonyítási pontját vette alapul, melyek szenvedélyeket váltanak ki bennünk. Az általa feltételezett összehangolt közös erkölcsi érzés leginkább az ebben a hagyományban kialakult a józan ész (*common sense*) koncepciójához áll közel. Hume ezzel együtt állítja, hogy a legtöbb átmenet a vanról a kellre hamis lehet, éppen ezért azt javasolta, hogy az előbbit részesítsük előnyben. Azonban ezzel kapcsolatban ugyancsak MacIntyre hívta fel a figyelmünket arra, hogy Hume „hírhedten következtelen gondolkodó”, akit nehéz úgy olvasnunk és értelmeznünk, hogy ne vonnánk le a következtetést, hogy ő a vanról a kellre való átmenetet kétségtelenül megtette.<sup>32</sup> Nehéz ugyanis nem gondolnunk arra, hogy Hume végül „részben azért kezeli az erkölcsi szabályokat adottnak, mert az emberi természetet is adottnak tekinti”.<sup>33</sup> Hume szerint az ember nincs tekintettel természeténél fogva a közérdekre, hanem döntéseit csupán a magánérdek határozza meg. Mégis a magánérdekre való tekintettel vesszük figyelembe és óvjuk meg a közérdeket, ez a motiváció pedig gyakran nem tűnhet elegendőnek a közös erkölcsi szabályok kialakulásának eredetét keresve. A bírálatokat figyelembe véve összeségében úgy gondolom, hogy egy főleg az erények és a szenvedélyek kapcsolatát érintő elmélyült erkölcsi reflexió megkerülhetetlen következtetésekre találhat Hume rendszerében, melyet más rendszerekkel együtt használva az erkölcs jellegének egy gazdagabb érvényes leírásához juthatunk el.

<sup>31</sup> Vö. Jacques MARITAIN: *La filosofia morale*. Brescia, Morcelliana, 1999. 120.

<sup>32</sup> Vö. Alasdair MACINTYRE: *Az etika rövid története*. Budapest, Typotex, 2012. 247.

<sup>33</sup> Uo. 249.



## A VESZPRÉMI EGYHÁZMEGYE ALSÓPAPSÁGÁNAK PASZTORÁLIS JAVASLATAI 1848-BAN

GÁRDONYI MÁTÉ  
főiskolai tanár (VHF)

1848 forradalmi tavaszának hatása alól a katolikus egyház sem vonhatta ki magát. Az áprilisi törvények közül több cikkely jelentősen változtatott az egyház addigi működési feltételein: a XX. tc. kimondta a bevett felekezetek egyenlőségét, s ezzel megszüntette a katolikus egyház államvallási kiváltságait; ám ez nem jelentette állam és egyház szétválasztását, mivel a III. tc. 7. §. fenntartotta a főkegyúri jogot a püspökök és más főpapok kinevezésénél, amit a király ettől kezdve a magyar kormányon keresztül gyakorolt. Miután a káptalanok küldöttei az országgyűlésen lemondtak a tizedről (dézsma), a XIII. tc. értelmében az addig megszokott „egyházfinanszírozási modell” egyik napról a másikra a múlté lett. Ugyanakkor az alsópapság és a szerzetesek egy része radikalizálódott, s gyűléseken, röplapokon az egyházi élet jelentős átalakítását követelte.<sup>1</sup>

E változások és követelések hátterében az uralkodó korszak, a szabadelvűség állott, s az egyházi vezetés, azaz a püspöki kar és a káptalanok körében is felmerült a kérdés, hogy a katolikus egyháznak milyen mértékig kell (vagy lehet) alkalmazkodnia a korszerűség követelményéhez. Ezért került előtérbe már április–május folyamán egyrészt a katolikus autonómia, másrészt a nemzeti zsinat gondolata. Autonómián az egyház önrendelkezését értették, mindenekelőtt az anyagi és iskolai ügyek terén. Még az utolsó rendi országgyűlés napjaiban a katolikus püspökök és a velük egyetértő világiak petíciót nyújtottak be, mely kérte a katolikus egyház és az állam viszonyának törvényi szabályozását az autonómia alapján; zsinatok és egyházi gyűlések szabad tartását; az iskolaalapítás és iskolafelügyelet szabadságát; valamint a katolikus közalapítványok kezelésének függetlenségét. A kérvény megvitatása azonban az országgyűlés közelgő berekesztésére hivatkozva elmaradt. Ezért egy újabb gyűlésen a kezdeményezők elhatározták, hogy a petícióhoz, különösen annak utolsó pontjához, mely a vallás- és a tanulmányi alap kezelésének állami befo-

<sup>1</sup> Részletesebben lásd MESZLÉNYI Antal: *A magyar katolikus egyház és az állam 1848/49-ben*. Budapest, Szent István Társulat, 1928.; ELMER István (vál.): *A haza, az egyház és a trón érdekében. A magyar katolikus egyház 1848–1849-ben*. Budapest, Új Ember, 1999.



lyástól mentessé tételére vonatkozott, a katolikus hívek minél nagyobb számú aláírását gyűjtik össze a plébániákon. Erről Scitovszky János pécsi püspök, mint az esztergomi érseki tartomány rangidős püspöke, május 3-i körlevelében értesítette az egyházmegyék ordináriusait. Időközben az esztergomi főszékeskáptalan az összes főpásztorhoz intézett felhívásában (május 2-án) javaslatot tett a nemzeti zsinat megrendezésére, részben a katolikus autonómiával kapcsolatos, az összes magyarországi egyházmegyét érintő kérdések megtárgyalása, részben az egyházon belül érzékelhető nyugtalanság lecsillapítása végett; ugyanakkor pártolólólag említette a felhívás az egyházmegyei zsinatokat is.<sup>2</sup>

A veszprémi püspöki székben ekkor – 1842 óta – gróf Zichy Domonkos ült, aki az előző években tartott kánoni egyházlátogatást az egyházmegye több esperesi kerületében.<sup>3</sup> A megyéspüspök a székeskáptalan megkérdezésével május 6-án döntött arról, hogy a papság meghívott és választott képviselői június elején „egyházi tanácskozásra” gyűljenek össze a püspökség központjában. A gyűlés fő tárgyául az említett autonómia-petíciót jelölte meg, ugyanakkor lehetőséget adott a papságnak „mértányos kívánataik” előadására; utasította továbbá a plébánosokat, hogy pontosan írják össze a dézsma és a robot eltörlése miatt keletkezett káraikat.<sup>4</sup> De mielőtt még sor került volna erre a tanácskozásra, június elején gróf Zichy is részt vett a püspöki kar pesti értekezletén, melyen döntöttek a nemzeti zsinat meghirdetéséről, és a megtárgyalandó kérdések körét is meghatározták. Az autonómia ügyén kívül ide sorolták a papság és a hitélet

---

<sup>2</sup> SARNYAI Csaba Máté: *Polgári állam és katolikus egyház (1848. március–december). A katolikus autonómia-törekvések megjelenése.* Budapest, METEM, 2002. 53–65.; TAMÁSI Zsolt: Az 1848-as nemzeti zsinat előkészítése. A felsópapság és a radikális alsópapság értelmezésében – az erdélyi egyházmegye tükrében. *Egyháztörténeti Szemle*, 2014/2. 25–44.

<sup>3</sup> Zichy Domonkos, zichi és vásonkeői gróf (Bécs, 1808. július 21. – Majer, 1879. október 30.), Zichy Ferenc veszprémi főispán fia, alsóbb iskoláit a bécsi Theresianumban kezdte, majd a tatai piaristáknál folytatta, teológiai tanulmányait esztergomi egyházmegyei kispapként Nagyszombatban végezte. 1831-ben szentelte pappá Rudnay Sándor primás, majd a nagyszombati szeminárium tanulmányi felügyelője, 1832-től olmtúzi kanonok és plébános Révalmáson, 1836-tól Szönyben, 1838-tól győri kanonok és pápai főesperes. 1840–1842 között roznói püspök, a veszprémi püspöki székre 1842. február 20-án nyert kinevezést. 1843-ban megalapította az egyházmegyei papság nyugdíjintézetét (Dominicanum, Szt. Domonkos Intézet), 1845–1846-ban több esperesi kerületben tartott kánoni egyházlátogatást. A püspöki székről lemondott 1849. március 4-én; 1858-tól haláláig visszavonultan élt az erdélyi Majer faluban, Óradna mellett. PFEIFFER János: *A veszprémi egyházmegye történeti névtára (1630–1950). Püspökei, kanonokjai, papjai.* München, Görres Gesellschaft, 1987. 64–65. GYETVAY Péter (szerk.): *Dissertationes Hungaricae ex historia Ecclesiae.* 7. kötet. München, Aurora, 1987. A *visitatio canonica* anyagának feldolgozásához ld. MESZLÉNYI Antal: *Gróf Zichy Domonkos veszprémi püspök (1842–1849) egyházlátogatása 1845–46-ban.* Veszprém, Egyházmegyei Nyomda, 1941.

<sup>4</sup> Veszprémi Főegyházmegyei Levéltár VÉL I.1.44.b. Veszprémi püspöki levéltár, Egyházmegyei Hatóság iratai, Acta dioecesana, Mutatókönyvek 374/1848.

reformját, az istentiszteleti rend felülvizsgálatát, az alsópapság javadal-  
mazását, a katolikus könyv- és hírlapkiadás ügyét. Báró Eötvös József  
kultuszminister kérésére felvették még a tárgysorozatba a vegyesvallású  
iskolák kérdését, a szemináriumok összevonását, a jövedelmüket veszített  
papok támogatását, és a kegyúri jogok rendezését. A kultuszminiszterrel  
egyetértésben a püspökök úgy döntöttek, hogy a nemzeti zsinat előtt se-  
hol sem rendeznek a kánonjogi normák szerinti egyházmegyei zsinatot a  
javaslatok megtárgyalására, hanem csak értekezletet vagy tanácskozást  
(*Objecta [...] non in formali quidem Synodo Dioecessana, sed solum Con-  
ferentia vel Consultatione tractare possit*). Az egyházmegyei szinódusok  
ideje a nemzeti zsinat után jön el, vélték, amikor majd kihirdethetik annak  
határozatait.<sup>5</sup>

A püspökkari döntésnek megfelelően Veszprémben két egyházmegyei  
tanácskozást tartottak a nemzeti zsinat előkészítésére, az elsőt június  
14–15-én, a másodikat szeptember 12-én. A két tanácskozás között elő-  
ször egy bizottság foglalkozott a püspöki aulában a nemzeti zsinat elé  
terjesztendő egyházmegyei tervezet kidolgozásával, majd az alsópapság  
kapott lehetőséget ennek véleményezése az augusztus végén, szeptember  
elején megtartott espereskerületi koronákon.<sup>6</sup>

A júniusi, első „megyei köztanácskozmányon” 72 pap jelent meg: a  
székeskáptalan 6 tényleges tagja mellett 4 apát, illetve prépost; a püspöki  
aula, a papnevelde és a székváros 14 papja; valamint a vidéki esperesi  
kerületek 48 küldötte (az esperes, a plébánosok egy választott képviselője,  
és többnyire egy káplán is).<sup>7</sup> Ekkor Veszprémnek mintegy 300 papja volt,  
tehát körülbelül a klérus egynegyede vett részt a tanácskozáson, amely így  
kellően reprezentálta az egyházmegyét.<sup>8</sup> A résztvevők a székesegyház-  
ban elimádkozott *Veni Sancte* és a főpapi mise után a püspöki palotában  
üléseztek, ahol először a főpásztor adott áttekintést a katolikus egyház  
helyzetéről, és konstruktív tanácskozásra buzdított. Magát a tanácskozást  
Bakats István gannai plébános vezette, akit az előző napi előkészítő érte-

<sup>5</sup> LAKATOS Andor – SARNYAI Csaba Máté (szerk.): *1848/49 és ami utána következett... Válogatott dokumentu-  
mok a Kalocsai Érseki Levéltár 1848–1851 közötti anyagából*. Kalocsa, Kalocsai Főszékesegyházi Könyv-  
tár–Kalocsai Érseki és Főkáptalani Levéltár, 2001. 28–34.

<sup>6</sup> Az iratok kiadása: GÁRDONYI Máté (vál. és bev.): *Egyházmegyei zsinatok és tanácskozások Veszprém-  
ben*. Budapest: MTA BTK, 2017. 55–82.

<sup>7</sup> A tanácskozás jegyzőkönyve: VÉL I.1.44.b. Veszprémi püspöki levéltár, Egyházmegyei Hatóság iratai, Acta  
dioecessana, Mutatókönyvek 535/1848.

<sup>8</sup> *Schematismus venerabilis cleri almae dioecesis Wesprimiensis ad annum Domini 1845*. Wesprimii, Typis  
Joannis Totth de Jesztány, [1845.]; *Schematismus venerabilis cleri almae dioecesis Wesprimiensis ad annum  
Domini 1851*. Wesprimii, Typis Caroli Ramasetter, [1851.]

kezleten választottak meg erre a tisztségre.<sup>9</sup> Az első ülésnapon a petíció ügyéről tárgyaltak; a résztvevők pártolták ugyan az aláírások gyűjtését, de a gyakorlati kivitelezést tekintve már megoszlottak a vélemények. Végül arra jutottak, hogy a plébánosok a megyéspüspök által adott utasítás szellemében világosítsák fel híveiket az ügy jelentőségéről, de kerüljék mindazt, ami viszályra adhat alkalmat, és csak a polgári jogokkal rendelkező, 18 év feletti férfiakkal írássák alá az íveket; egyúttal kijelentették, hogy a majdan születendő törvénynek részletesebben kell foglalkoznia a katolikus egyház szabadságának és függetlenségének gyakorlati megvalósulásával. Ezek után Zichy püspök felolvasta a nemzeti zsinat tervezett tárgyalási pontjait, majd kinevezett egy választmányt Szüts István apát-kanonok elnöklétével,<sup>10</sup> amely másnapra összegezte a kerületek indítványait és kéréseit. A második ülésnapon a katolikus autonómia volt először napirenden, melynek tervezetét élénk helyesléssel fogadták a résztvevők; ez minden bizonnyal Fogarassy Mihály választott püspök „A magyarhoni kath. egylet alapszabályai” című tervezete volt.<sup>11</sup> Majd a katolikus sajtó helyzete került szóba, s a veszprémi papság támogatásáról biztosította úgy az egyházi könyvkiadó, mint a katolikus hírlapok ügyét. A nemzeti zsinatra felterjesztendő javaslatokról azt határozták, hogy először egy „központi választmány” dolgozza ki az egyházmegyei tervezetet, amit aztán az esperesi kerületek gyűlésein vitasson meg az alsópapság; a megyéspüspök pedig megígérte, hogy a nemzeti zsinat előtt egy újabb tanácskozást fog összehívni. A gyűlés végén az esperesi kerületek javaslatai közül azokról tárgyaltak, amelyek csak az egyházmegyét érintették: határozatba ment, hogy az egyházmegye zsinataira világiakat is meghívnak; a koronák számát évi egyre csökkentik; a plébániai pecséteket magyar nyelvű felirattal látják el; végül több pont szólt arról, hogy a káplánok anyagi helyzetén javítani kell.

---

<sup>9</sup> Bakats István (Torony, 1801. december 20. – Veszprém, 1851. augusztus 8.), a filozófiát Szombathelyen, a teológiát a pesti Központi Szemináriumban végezte, 1825-ben szentelték pappá. Előbb nevelő a gróf Esterházy-család szolgálatában, majd pápai káplán. 1830-tól gróf Esterházy Miklós prezentációja nyomán nagygannai plébános, 1850-től veszprémi kanonok és székesegyházi plébános. PFEIFFER i. m. 71.

<sup>10</sup> Szücs (Szüts) István (Somogyuszil, 1778. november 3. – Veszprém, 1849. augusztus 13.), nemesi származású, a filozófiát Veszprémben és Pécsen, a teológiát Pozsonyban és Nagyszombatban végezte. 1803-ban szentelték pappá, rövid káplánkodás után adminisztrátor, majd plébános Kaposzentbenedeken, 1804-től a csökölyi kerület esperese is, 1807-től plébános Mernyén, 1834-től a piarista rend prezentációja alapján Attalán, 1838-tól az igali kerület esperese is. 1841-től veszprémi kanonok-plébános, 1844-től segedi főesperes, besztercei címzetes apát, Somogy vármegye táblabírája. PFEIFFER i. m. 211.

<sup>11</sup> SARNYAI Csaba Máté: A püspöki kar által támogatott autonómia-elképzelés 1848-ban. In: SARNYAI Csaba Máté (szerk.): Állam és egyház a polgári átalakulás korában Magyarországon (1848–1918). Budapest: METEM, 2001. 63–88.

Az egyházmegyei tanácskozáson kijelölt választmány, mely Szüts István apát-kanonok elnöklete alatt a szemináriumban ülésezett, június 19-én fogadta el azt a tervezetet („választmányi munkálat”), melyet az esperesi kerületek gyűléseinek kellett megtárgyalnia a nemzeti zsinatot előkészítő, újabb egyházmegyei tanácskozás előtt.<sup>12</sup> E tervezet alapjául minden bizonnyal azok a pontok szolgáltak, melyeket a püspöki kar pesti értekezletén fogadtak el, de a veszprémi anyag felosztásában és tartalmában is különbözik más egyházmegyék elaborátumaitól.<sup>13</sup> A választmányi munkálat 40 pontját három fejezetbe (egyházkormányzati és fegyelmi tárgyalat; nevelés- és oktatásügyi tárgyalat; egyházgazdászati és együletügyi tárgyalat), és két függelékbe osztották. Az első fejezetben javasolták, hogy az egyházmegyéknek legyen befolyása a főkegyúri jog hatálya alatt maradó püspöki kinevezésekre; deklarálják az államvallás megszűnését, egyúttal váljon szabaddá a kapcsolat a római pápával; a káptalani méltóságok betöltése legyen püspöki jog; az alesperesek kinevezésébe szólhasson bele az alsópapság; a nemzeti, tartományi és egyházmegyei zsinatok rendszeresek legyenek; a kerületi koronák számát pedig csökkentsék. A tervezetben szerepelt a tekintélyes helyi világiak bevonása a plébániai és iskolai ügyek intézésébe; a kegyurasági rendszer felülvizsgálata, különös tekintettel a javadalmak betöltésére; a papi járandóságok pénzbeli megváltása és a plébániai törzsvagyon egységes szabályozása. A választmány kérte a vegyesvallású helységek jobb lelkipásztori ellátását; a plébániák és helyi káplánságok szaporítását, viszont a szegény kápláni állások csökkentését; a káplánok helyzetének javítását; az alkalmatlan plébánosok elmozdításának könnyítését; valamint a fegyelmezetlen papok világi státuszba helyezését. Liturgikus téren ajánlották a hétköznapra eső ünnepek áthelyezését vasárnapra; a templombúcsúk, szentségimádások és elsőáldozások egységes szabályozását; a böjti fegyelem mérséklését; az évvégi hálaadás bevezetését; továbbá a nép imájának elrendelését a királyért, a népért és a világi feljebbvalókért. Az oktatási kérdések között első helyen a papképzés javítása állott, olyan javaslatokkal, mint a teológiai tanároknak lelkipásztori gyakorlattal rendelkezők közül történő választása, a növendékek lelkiéletének hatékonyabb előmozdítása, a püspöki szemináriumok összevonása egyháztartományonként, s az így megtakarított összegnek kissermináriumok felállítására fordítása.

<sup>12</sup> VÉL I.1.44.a. Veszprémi püspöki levéltár, Egyházmegyei Hatóság iratai, Acta dioecisana, Iktatott iratok 645/1848. Jelenlegi lelőhelye: 771/1848.

<sup>13</sup> A Győrben használt kérdőpontokról lásd KELEMEN Dávid: Az 1848-as római katolikus nemzeti zsinat győri egyházmegyei előkészítése. *Egyháztörténeti Szemle*, 2015/2. 30–31.

A szerzetesekkel kapcsolatban a tervezet ajánlotta a koldulás és az *emptio* megszüntetését, a rendek esetleges összevonását, a növendékeknek a világi papsággal közös teológiai képzését a noviciátus után, valamint a kolostorok megnyitását a lelkigyakorlatozó papság számára. A tanítókra nézve kérték a püspöki líceumokhoz kapcsolódó tanárképzők felállítását, a tanítóság állami fizetését, a vasárnapi ismétlő iskolák bevezetését. Ebben a fejezetben került szóba az anyanyelv liturgikus használatának bővítése (a szentmise kivételével), a rendszeres prédikációk elrendelése a püspöki székvárosokban, és a forradalmi eszmék hatása alá került piarista rend megreformálásának, sőt esetleges megszüntetésének kérdése; dicsérték ugyanakkor a bencés rendet, amely ellenállt a koreszméknek. A harmadik fejezet általánosságban foglalkozott a katolikus autonómia („*institutum*”) létrehozásával, kérte a jámbor társulatok püspöki támogatását, valamint nagyobb figyelmet a szegényügyre, a leánynevelésre és a munkaképtelen papok ellátására. Az első függelék részletesebben szólott a katolikus tanítók („mesterek”) helyzetéről, a második pedig két esperesi kerület (kiskomáromi, palotai) külön kívánságait tartalmazta.

Miután a kalocsai érsek augusztus 1-ei körlevelében meghirdette a nemzeti zsinatot,<sup>14</sup> a veszprémi aula augusztus 10-én értesítette az esperesi kerületeket a következő egyházmegyei tanácskozmány időpontjáról (szeptember 12.), felszólítva az alsópapságot követei megválasztására.<sup>15</sup> A kerületek augusztus végén, szeptember elején tartották értekezleteiket, amelyeken megvitatták a központi választmány hozzájuk megküldött tervezetét; néhány oldalas véleményüket az egyházmegyei tanácskozmány előtt eljuttatták a püspöki aulába.<sup>16</sup> A jegyzőkönyvek arról tanúskodnak, hogy a kerületek többsége egyetértett a választmányi munkálat pontjaival, és csak részleges korrekciót javasolt. Egyedül a següdsdi (segesdi) kerület papjai emeltek óvást az első gyűlés határozatai ellen, mert ők arra utasították követeiket, hogy egyházmegyei zsinaton vegyenek részt, s ugyancsak kifogásolták, hogy a szeptemberi tanácskozmány sem lesz az (ezek szerint e kerület papsága elaborátumát követutasításként fogta fel). A cseszneki kerület viszont arra hivatkozván, hogy „az Úr Jesus maga Anyaszentegyházát, mint igazság oszlopát s erős támaszát szünteleni reform tárgyául nem alkotta”, úgy nyilatkozott, hogy csak ahhoz szól hozzá,

---

<sup>14</sup> ELMER (vál.) i. m. 120–122.

<sup>15</sup> VÉL I.1.44.b. Veszprémi püspöki levéltár, Egyházmegyei Hatóság iratai, Acta dioecésana, Mutatókönyv 681/1848.

<sup>16</sup> A koronák jegyzőkönyvei: VÉL I.1.44.a. Veszprémi püspöki levéltár, Egyházmegyei Hatóság iratai, Acta dioecésana, Iktatott iratok 748, 750, 751, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765/1848.

ami a hívek lelki üdvét és „helyezetünk csendesebb állapotját” érinti. Ami az előző gyűlésen tárgyalt fő kérdést, vagyis a katolikus petíció melletti aláírások gyűjtését illetve, egyedül a veszprémi kerület jegyzőkönyvében olvasható, hogy az akció nem sikerült „a népnek immár közössé vált idegenszerűsége és elámitása következtében”; a többi jegyzőkönyv már meg sem említette az ügyet. Az alsópapságot, úgy tűnik, a tervezetből főként azok a pontok foglalkoztatták, melyek közvetlenül rájuk tartoztak, azaz az egyházi tisztségek betöltése, a javadalmi és istentiszteleti változások kérdése. A püspököknek a papság képviselői által javasolt hármastól („terna”) történő választása arra sarkallta a legtöbb kerületet, hogy javasolja a kanonokok, fő- és alesperesek hasonló kinevezési rendjét, sőt felmerült a plébánosok nép általi választásának lehetősége is. A kegyúri rendszer és a papságnak járó juttatások átalakításáról eléggé szétartó vélemények alakultak ki, ahogy a plébániák gyarapításának kérdésében is. A hétköznapra eső ünnepek áttételét vasárnapra általában pártolták, amint a bőjti fegyelem enyhítését is, de a pápai kerület azt javasolta, hogy a Mária-ünnepek, „mellyek a magyar nemzetet még historiai emlékeknél fogva is képesek az erényességben megszilárdítani”, maradjanak meg. A (balaton)füredi értekezlet ajánlotta, hogy a nyárutón tartsanak aratásvégi hálaadó ünnepet, a (bakony)szombathelyi pedig azt, hogy Szent István király napja legyen országos ünnep. Néhány értekezlet részletesebben foglalkozott a tanítók és az iskolák helyzetével, a füredi kerület éppen ezen a területen javasolt több módosítást (például a tanítók fizetésének egységes felemelését). Több jegyzőkönyvben megjelenik új ima- és énekeskönyvek kiadásának, vagy a régebbiek nyelvi korszerűsítésének igénye (tisztítsák meg őket „a sok vala valától” – áll a devecseri javaslatban), valamint a papi zsolozsma egyszerűsítése, hogy azt „a lelkészek bokros foglalatosságai között is [...] jókedvvel és épületes ájtatossággal végezhessék” (füredi kerület).

Szeptember 12-én, a nemzeti zsinatot előkészíteni hivatott egyházmegyei tanácskozmányon a korábbinál kevesebben, 57-en gyűltek össze Veszprémben: a 6 tényleges kanonok mellett 3 apát, a püspöki székváros papságából 10-en, valamint a vidéki kerületek 38 küldötte (az esperesek, a plébánosok választott küldöttei, és néhány káplán).<sup>17</sup> A székesegyházban tartott Veni Sancte után a résztvevők a püspöki palotában, az előző gyűléshez hasonlóan ismét Bakats István gannai plébános elnöklete alatt

<sup>17</sup> A tanácskozás jegyzőkönyve: VÉL I.1.44.b. Veszprémi püspöki levéltár, Egyházmegyei Hatóság iratai, Acta dioecessana, Mutatókönyv 771/1848. – A Dráva mentéről a horvátok betörése miatt nem érkeztek meg a küldöttek.

tanácskoztak – éjszakába nyúlóan – az egyházmegyének a nemzeti zsinat elé terjesztendő javaslatairól és kívánságairól, valamint megválasztották a zsinatra küldendő két képviselőjüket. A gyűlésen a választmányi munkálat rövidített verzióját fogadták el, több pontot változtatás nélkül megtartva, más pontokat módosítva a kerületi értekezletek javaslatainak figyelembevételével. A következő napon tartott konzisztórium ülésen a megyéspüspök jóváhagyta a tanácskozás jegyzőkönyvét, amit aztán megküldtek az esperesi kerületeknek.

Ezek a javaslatok azonban nem jutottak tovább az egyházmegyei tanácskozás szintjénél, mivel a politikai és hadi események alakulása miatt a meghirdetett nemzeti zsinatból semmi sem lett. Ráadásul Zichy püspök helyzete tarthatatlanná vált: miután öccsét, Eugént, aki Fejér vármegye főispáni helytartója volt korábban, hazaárulás vádjával szeptember 30-án halálra ítélték és a Csepel-szigeten felakasztották, a veszprémi nép tüntetni kezdett a püspök ellen, aki Salzburgba menekült. Szökése miatt a Honvédelmi Bizottmány november 26-án a veszprémi püspöki széket megüresedettnek nyilvánította, ami ellen a püspöki kar, mint egyházi törvénybe ütköző aktus ellen tiltakozott; gróf Zichy Domonkos kánonjogilag érvényesen 1849. március 4-én mondott le. Ami a veszprémi egyházmegye alsópapságának javaslatait illeti, ezek nagyobb része olyan mérsékelt reformprogramot tükrözött, amely később elfogadottá vált a katolikus egyházi életben. Ilyen értelemben egyáltalán nem voltak illuzórikusak, más kérdés, hogy a XIX. század közepén forradalminak hatottak.

# ÉLETVÉDELEM A KÁNONI JOGBAN MAGYAR ÁLLAMI JOGI ÖSSZEHASONLÍTÁSSAL

HÁMORI ANTAL  
egyetemi docens (BGE KVIK)

„[...] az állam is a természetjog figyelembevételével  
köteles hozni törvényeit.”<sup>1</sup>

## 1. Bevezetés

Szent II. János Pál pápa életművében – számos szentszéki megnyilatkozás témájaként – az emberi élet és méltóság védelmének hangsúlyozását láthatjuk a középpontban. A *Christifideles laici* kezdetű apostoli buzdításában ezt olvashatjuk: az élet javainak körében, amelyekben Krisztusról szintén tanúságot kell tenni, ma különös hangsúllyal jelenik meg az élethez való jog védelme; az ember sérthetlensége, ami Isten legfőbb sérthetlenségét tükrözi, elsődleges és alapvető módon az emberi élet sérthetlenségében jelentkezik; az ember élete (az élethez való jog) minden személyi jog forrása és feltétele; az élethez való jog alanya az ember, Isten teremtménye, fejlődése bármely szakaszában, a fogamzás pillanatától a természetes halálig, és bármilyen körülmények között.<sup>2</sup> A *II. Vatikáni Zsinat* megfogalmazása szerint gaztett mindaz, ami az élet ellen irányul: az emberölés bármely fajtája, így a magzatelhajtás, az eutanázia és az öngyilkosság is.<sup>3</sup> Jézus szavaival élve: „Mit használ az embernek, ha az egész világot megnyeri, de lelkének kárát vallja?” (Mk 8, 36)

---

<sup>1</sup> KUMINETZ Géza: *Katolikus házasságjog (Különös tekintettel a latin egyház jogára)*. Budapest, Szent István Társulat, 2002. 32.

<sup>2</sup> Ld. Szent II. János Pál pápa: *Christifideles laici kezdetű szinódus utáni apostoli buzdítása a világi hívőknek az Egyházban és a világban betöltött hivatásáról és küldetéséről*. 1988. december 30. *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 81., no. 4. (1989) [a továbbiakban: CL] 460–468., *Pápai Megnyilatkozások XX.*, Budapest, Szent István Társulat, 1990. 102–112., 37–39. pont; ld. még uo. 42. pont. Vö. II. Vatikáni Zsinat: *Gaudium et Spes kezdetű lelkipásztori konstitúció az Egyház és a mai világ viszonyáról*. 1965. december 7. *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 58., no. 15. (1966) [a továbbiakban: GS] 1025–1115., 43., 73–76. pont; PONTIFICIA COMMISSIO AD CODICIS CANONES AUTHENTICE INTERPRETANDOS: *Responsum*. 1988. január 19. *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 80., no. 13. (1988) 1818.; ERDŐ Péter: *Egyházjog*. Budapest, Szent István Társulat, 1992. 171.

<sup>3</sup> Ld. GS 27. pont. Vö. Jak 2, 15–16; Lk 16, 19–31; Mt 25, 40.



Az *élet* mint alapvető, örök érték<sup>4</sup> – és ezen minőségének megfelelő, azaz teljes és feltétlen védelme – jelentősége folytán mindig aktuális témaként van jelen mindennapjaink valóságában. Különösen igaz ez azért, mert – miként a Szentatya írja – a biológiai és orvosi tudományok rohamos fejlődésének és a technológiák eredményeinek köszönhetően az emberi élet határain hatalmas mértékben nyíltak új lehetőségek. Az ember ma nemcsak megfigyelni, hanem manipulálni is képes az emberi életet, rögtön a kezdetétől fejlődése első szakaszain át. Az emberiség erkölcsi tudata nem maradhat idegen vagy közömbös a tudományok és a technológiák hatalmas előrelépésével szemben, mert ezek egyre nagyobb és erősebb befolyást gyakorolnak az emberi élet továbbadásakor és fejlődésének első szakasza során. Ma jobban, mint valaha bármikor, ezen a területen a bölcsesség úgy jelenik meg, mint az üdvösség egyetlen horgonya, hogy az ember a tudományos kutatások eredményeinek alkalmazásakor értelmesen és szeretettel tudjon cselekedni, vagyis figyelemmel, sőt tisztelettel legyen bármely emberi teremtmény személyes *méltósága* iránt, létének első pillanatától kezdve. Ez akkor valósul meg, ha a tudomány és a technológia megengedett eszközökkel védi az életet, és kezdettől fogva küzd a betegségek ellen, ugyanakkor elzárkózik azoktól a beavatkozásoktól, amelyek az emberi faj és az egyén genetikai örökségének megváltoztatását is magukban foglalják.<sup>5</sup> Az új és rendkívül veszélyes technológiai lehetőségek erkölcsi kihívásként jelentkeznek, és nemcsak az emberi jogok alapjait, hanem az emberi faj biológiai lényegét veszélyeztetik.<sup>6</sup>

*Szent II. János Pál pápa* 1988-ban megfogalmazott, a világi hívőknek az Egyházban és a világban betöltött hivatásáról és küldetéséről szóló

<sup>4</sup> Vö. pl. Kiv 24, 8; Lev 17, 11; Mt 26, 28; Jn 3, 16; 13, 1; 19, 34; Zsid 7, 25; 1Pt 1, 18–19; Jel 21, 4; 1Kor 15, 54–55; Szent II. JÁNOS PÁL pápa: *Evangelium vitae kezdetű enciklika az élet védelméről*. 1995. március 25. *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 87., no. 5. (1995) [a továbbiakban: *EV*] 401–522., *Pápai Megnyilatkozások XXVI.*, Budapest, Szent István Társulat, 1995., 25. pont („Miközben Krisztus vére kinyilatkoztatja az Atya szeretetének nagyságát, azt is kinyilvánítja, hogy milyen drága az ember Isten szemében, s milyen fölbecsülhetetlen életének értéke.” „[...] mekkora értéke lehet az embernek a Teremő szemében, ha »ily nagy és ily nemes Megváltót érdemelt«, ha »Isten a Fiát adta oda«, hogy ő, az ember »meg ne haljon, hanem örök élete legyen!«”) „Krisztus véréből meríti minden ember az erőt, hogy az élet oldalára álljanak. Éppen ez a vér a remény legerősebb indítéka, sőt az abszolút biztonság alapja arra, hogy Isten terve szerint a győzelem az életé lesz.” – „a halált elnyelte a győzelem”); MAGYAR KATOLIKUS PÜSPÖKI KONFERENCIA: *Az élet kultúrájáért. A Magyar Katolikus Püspöki Konferencia körlevele a bioetika néhány kérdéséről*. Budapest, Szent István Társulat, 2003. 34., 199., 270. pont („Az emberi élet értéke az Isten képére és hasonlatosságára történt teremtettségéből és a Jézus Krisztus általi megváltásból fakad, [...]”).

<sup>5</sup> Ld. CL 38. pont. Vö. HITTANI KONGREGÁCIÓ: *Donum vitae kezdetű instrukció*. 1987. február 22., in *Acta Apostolicae Sedis*, 1988. 70–102. (DV); és CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE: *Istruzione Dignitas personae su alcune questioni di Bioetica*. Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2008. (56).

<sup>6</sup> Ld. CL 38. pont.

buzdítása szerint most jött el az a nagy pillanat, hogy a keresztény világiak az egyetemes Egyház segítségével mindennek terhét magukra vállalják, és a kultúrát az igazi humanizmus alapjaihoz visszavezessék; az emberi jogok előmozdítása és védelme így dinamikus alapra és segítségre talál mindabban, amit az Evangélium hirdetése az embereknek tudtul ad.<sup>7</sup>

Azt, hogy a Szentatya idézett szavai az elmúlt több mint három évtized után időszerűek, a magyar állami abortusz-szabályozás is mutatja.<sup>8</sup> Ebben az írásomban az életvédelem kánonjogi és magyar állami törvényi tényállásainak összehasonlításával foglalkozom. E jogösszehasonlító elemzés, magyarázat, az egyes tézisek megfogalmazása feltételezi a mű tárgyával párosuló kánonjogi módszer, vagyis a kánonjogtudományra jellemző – a természetfeletti valóság felé nyitott – sajátos megismerési mód alkalmazását; sokszor teológiai alapon kell interpretálni a tételes egyházi törvényt is; a kánonjog forrásai közt mindenkor első helyen a Biblia könyvei és az Egyház tradíciója állnak; a végső normatív elv a kinyilatkoztatott igazság; alapelveként is feltételezve a tanítóhivatallal való

<sup>7</sup> Ld. uo. Vö. Mk 4, 26–29; 9, 29; 16, 15; Mt 2, 13–15; 4, 1–11; 13,33; 18,5; 19, 26; 28, 19–20; Jn 1, 14; 15, 19; 16, 33; 17, 16; 19, 25–26; 1Kor 9, 16; ApCsel 1, 8; Róm 12, 2; Gal 5, 6; 6, 2; 2Tim 4, 2; Jak 2, 14–17; Jel 12, 1–4; 21, 1; 21, 4–8; GS 35., 90. pont; II. Vatikáni Zsinat: *Lumen Gentium* kezdetű hittani rendelkezés az Egyházzól. 1964. november 21., *Acta Apostolicae Sedis*, 1965. 5–71., 68. pont; Szent VI. PÁL pápa: *Populorum progressio* kezdetű enciklika. *Acta Apostolicae Sedis*, 1967. 257–299., 15. pont; Szent VI. PÁL pápa: *Evangélii nunciandi* kezdetű apostoli buzdítás. 1975. december 8., *Acta Apostolicae Sedis*, 1976. 5–76., 14., 18–20. pont; Szent II. JÁNOS PÁL pápa: *Familiaris consortio* kezdetű apostoli buzdítás az egész katolikus Egyház püspökeihez, papjaihoz és híveihez a keresztény család feladatairól a mai világban. 1981. november 22., *Acta Apostolicae Sedis*, 1982. 81–191., 17., 37., 85. pont; Szent II. JÁNOS PÁL pápa: *Mulieris dignitatem* kezdetű apostoli levél a nő méltóságáról. 1988. augusztus 15., *Acta Apostolicae Sedis*, 1988. 1667–1718., 18. pont; Szent II. JÁNOS PÁL pápa: *Centesimus annus* kezdetű enciklika a szociális kérdéstről. 1991. május 1., *Acta Apostolicae Sedis*, 1991. 793–867., 17., 24. pont; Szent II. JÁNOS PÁL pápa: *Veritatis splendor* kezdetű enciklika a katolikus Egyház minden püspökének az Egyház erkölcstanának néhány alapvető kérdéséről. 1993. augusztus 6., *Acta Apostolicae Sedis*, 1993. 1133–1228., *Pápai Megnyilatkozások XXIV.*, Budapest, Szent István Társulat, 1993., 95–101., 116. pont; Szent II. JÁNOS PÁL pápa: *Redemptor hominis* kezdetű enciklika a Megváltóról. 1979. március 4., *Acta Apostolicae Sedis*, 1979. 257–324., „Az emberi méltóság védelmében”. *Pápai Megnyilatkozások I.*, Budapest, 1980. (3–96.), 10., 14. pont; Szent II. JÁNOS PÁL pápa: *Sollicitudo rei socialis* kezdetű enciklika a szociális kérdéstről. 1987. december 30., *Acta Apostolicae Sedis*, 1988. 513–586., Budapest, Szent István Társulat, 1988. 38. pont; EV 3., 78–105. pont; HITTANI KONGREGÁCIÓ: „A katolikusok politikai elkötelezettsége a demokratikus társadalomban”. 2002., *Távlatok*, 2003/1. 65–67. („[...] az abortuszra és az eutanáziára vonatkozó polgári törvényhozásnál [...] védeni kell az élet elsődleges jogát a fogantatástól természetes végéig. Ugyanúgy tiszteletben kell tartani és védelmezni kell az emberi embriójait.” – uo. 66.).

<sup>8</sup> Ld. a „magzati élet védelméről szóló” 1992. évi LXXIX. „törvény” (Mvt.) és a végrehajtásáról szóló 32/1992. (XII. 23.) NM rendelet (Vhr.).

egységet.<sup>9</sup> Az Egyházban a „természetjog”, illetve a „tételes isteni jog” normái, követelményei közvetlen, jogi jellegű érvényességgel is rendelkeznek; a pozitív jogon túli valóságot is mindig szem előtt kell tartani, ezért is minősül az „istenti jog” a hatályos kánonjog alkotó részének;<sup>10</sup> és számos jogintézmény is biztosítja a jog rugalmasságának érvényesülését („*a lelkek üdvössége a legfőbb törvény*”).<sup>11</sup>

Az egyházi teológiai hagyomány – a fizikai lehetetlenség mellett – ismeri a morális lehetetlenséget is, amely abban áll, hogy valamilyen magasabb objektív törvény (elsősorban természeti vagy tételes isteni imperatívusz, erkölcsi norma) tiltja az adott egyházi törvénynek vagy más szabálynak való engedelmisséget. A törvény igazságtalanságát, ésszerűtlenségét, károságát a hit alapján kell mérlegelni, mivel az egyházi jogszabály igazságossága, ésszerűsége, haszna hitbeli tényeken alapszik, és nem ítéhető meg a hit szempontja nélkül.<sup>12</sup> „A törvény ésszerűsége nem csupán az emberi józan észnek megfelelést jelenti, hanem a legkorábbi keresztény időktől fogva azt, hogy az egyházi törvényeknek összhangban kell lenniük a világmindenséget teremtő s az Egyházat megalapító és sajátos küldetéssel megbízó Isten üdvözítő tervének nagy gondolatával, sőt az isteni ratióval, a Logossal. Ez pedig nemcsak arra utal, hogy az egyházi törvények nem ellenkezhetnek a természetjoggal és a kinyilatkoztatás forrásaiban megtalálható »pozitív isteni joggal«, hanem arra is, hogy elő kell segíteniük az üdvösség tervének kibontakozását.”<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Vö. 1983. évi *Codex Iuris Canonici* (CIC) 218. k. és 1752. k. (*salus animarum*); HITTANI KONGREGÁCIÓ: *Donum veritatis*. 1990. május 24. *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 82., no. 13. (1990) 1554., 10. pont. Ld. BÁNK József: *Kánoni jog I. (Bevezetés a kánoni jogba. A kánoni jog forrásai. Személyi jog)*. Budapest, Szent István Társulat, 1960. 87.; ERDŐ (1992) i. m. 37–41., 168.; ERDŐ Péter: *Az egyházjog teológiája intézménytörténeti megközelítésben*. Budapest, Szent István Társulat, 1995. 191–209. (vö. uo. 65–68.); ERDŐ Péter: *Egyházjogi alapismeretek*. Budapest, Szent István Társulat, 2001. 25–26.; Carl Gerold FÜRST: *Az egyházjog lényegéről. Communio*, 1993/3. 58–70.

<sup>10</sup> Ld. ERDŐ (1995) i. m. 200., 203.

<sup>11</sup> Ld. uo. 201–206.; ERDŐ (2001) i. m. 26–27. Ld. még pl. CIC 1752. k., 1399. k., 85. k.; vö. uo. 859. k., 1065. k. 1. §, 1116. k. 1. §, 1324. k. 1. § 5. sz., 1323. k. 4. sz. Vö. pl. ERDŐ Péter: „*Salus animarum: suprema lex*”. A lelkek üdvösségére való utalások szerepe a katolikus egyház hatályos törvénykönyveiben. *Kánonjog*, 2003. 7–18.; ERDŐ Péter: A „katolikus természetjogtan” gyökerei a sztoikusok filozófiájában. *Jogtudományi Közöny*, 1994. 342–352.; ERDŐ Péter: Eszméletörténeti megjegyzések a természetjog fogalmának katolikus használatához. In: SOMORJAI Ádám (szerk.): *Az egység szolgálatában. Köszöntő Békés Gellért 80. születésnapjára (Békés Gellért emlékkönyv)*. Pannonhalma, Katolikus Szemle, 1994. 263–284.; ERDŐ Péter: Méltányosság a mai egyházjogban. *Vigilia*, 1993/2. 117–123.; FÜRST i. m. 58–70.; HORVÁTH Sándor: A természetjog. *Vigilia*, 1949. 218–234.; HORVÁTH Sándor: Az örök törvény. *Vigilia*, 1948. 513–521.

<sup>12</sup> Ld. ERDŐ (1995) i. m. 206–209.

<sup>13</sup> Uo. 209. Ld. uo. 211–212.; ERDŐ (1992) i. m. 67–68. Vö. HITTANI KONGREGÁCIÓ: *Dominus Jezus nyilatkozat*. Róma, 2000. augusztus 6. (különösen: II. rész).

A kánonjogban, mint a szakrális jogrendekben, a pusztán igazságérzetten, jog fölötti társadalmi szemponton, természetjogi reflexión kívül és ezek felett teológiai szempontok is érvényesülnek, és kell is, hogy érvényesüljenek. A kánonjogban katolikus hittani igazságok képezik a jog műveléséhez és alkalmazásához szükséges szempontok tetemes részét. A tisztán egyházi eredetű pozitív jogszabályok eszközként szolgálják a „természetes és kinyilatkoztatott isteni jog” működését, konkretizálását és védelmét. Az egyházi jog és a világi jogok különbsége céljaikban és az azokhoz tartozó eszközökben ragadható meg. Az ember teljes méltóságának védelme és kibontakoztatása azonban a világi jognak is célja kell, hogy legyen; a kánonjog – az Egyház sajátos céljának megfelelően – az üdvösséget mint az ember végső javát kívánja elsődlegesen szolgálni. A világi társadalmakat az Egyház példája arra szólítja fel, hogy az emberi személyt állítsák jogrendjük középpontjába, és sohase vonják ki magukat a természetjog követelményei alól, amelyeknek minden helyen és minden nép számára, ma és mindig érvényesülni kell;<sup>14</sup> az állam is a természetjog figyelembevételével köteles hozni törvényeit<sup>15</sup>.

## 2. Az „emberölés” kánonjogi és világi jogi tényállása

A kánoni jogban az „emberölés” törvényi tényállása magában foglalja a „magzatelhajtás”-t is, az eredményes magzatelhajtás<sup>16</sup> a CIC-ben az emberölés minősített esete (egységes és oszthatatlan „ember”-felfogás;<sup>17</sup> a CCEO-ban – figyelemmel arra, hogy az 1450. kánon 1. §-a szerinti emberölés büntetése a „*nagyobb kiközösítés*”, és a CCEO nem ismeri a *latae sententiae* büntetést – az eredményes magzatelhajtás esetében a büntetési tétel nem szigorúbb, ugyanúgy „*nagyobb kiközösítés*”-ről van szó, mint az 1450. kánon 1. §-ában<sup>18</sup>). Ezzel szemben az állami büntető törvénykönyvben a „magzatelhajtás”<sup>19</sup> az „emberölés” tényállásán<sup>20</sup> kívül esik a maga

<sup>14</sup> Ld. ERDŐ (1995) i. m. 212–217.

<sup>15</sup> Ld. KUMINETZ i. m. 32. Vö. pl. EV 98. pont („[...] a konkrét döntések alapján – személyes, családi, társadalmi és nemzetközi szinten egyaránt – az értékek helyes rendje: a lét elsőbbsége a birtoklással, a személy elsőbbsége a dolgokkal szemben.”); HÁMORI Antal: Életvégi döntések – autonómia és életvédelem kánonjogi és világi jogi összehasonlítással. *Magyar Sion*, 2019/1. 89–98.; HÁMORI Antal: Az emberi méltóság védelme az egyházi jogban I–II. *Magyar Bioetikai Szemle*, 2003/4. 12–20., 2004/1. 9–18.

<sup>16</sup> Ld. CIC 1398. k., *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (CCEO) 1450. k. 2. §.

<sup>17</sup> Ld. pl. EV 58. pont; vö. CIC 1397. k., CCEO 1450. k. 1. §, 728. k. 2. §.

<sup>18</sup> Ld. CCEO 1450. k. 2. §, 728. k. 2. §.

<sup>19</sup> Ld. a Büntető Törvénykönyvről szóló 2012. évi C. törvény (Btk.) 163. §.

<sup>20</sup> Ld. uo. 160. §.

minősített eseteivel<sup>21</sup> és privilegizált tényállásával<sup>22</sup>. Ebből következően a CIC és a CCEO alkalmazásában a magzatelhajtás kísérlete emberölési kísérletet jelent,<sup>23</sup> míg a Btk. esetében nem.<sup>24</sup>

A CIC és a CCEO – az emberölés tényállásán belül – ismeri az *öngyilkos büntetni rendelését*,<sup>25</sup> a Btk. azonban csak az *öngyilkosságban közreműködőt* rendeli büntetni.<sup>26</sup>

Az „emberölés” jogi tárgya a fentiek szerint alakul: a CIC-ben és a CCEO-ban az emberi élet a fogantatás pillanatától; a Btk.-ban az élve született másik ember élete az élve születés pillanatától; – a halál beálltaig. A Btk. szerinti „emberölés” tényállásában<sup>27</sup> tehát a „magzat” nem passzív alany,<sup>28</sup> míg a CIC és a CCEO esetében igen. Az eredmény oldaláról megfogalmazva: a CIC és a CCEO alkalmazásában az „emberölés” törvényi tényállásaiban<sup>29</sup> meghatározott eredmény az embernek, a Btk. alkalmazásában<sup>30</sup> az *élve született másik embernek* a halála.

Mind a CIC és a CCEO, mind pedig a Btk. tartalmaz *minősített eseteket* az „emberölés” tényállásában;<sup>31</sup> a CIC és a CCEO azonban – szemben a Btk.-val<sup>32</sup> – nem tartalmaz privilegizált tényállást, azaz az adott esetre az általános (részi) szabályokat kell alkalmazni.<sup>33</sup>

Az *elkövetési magatartás, az eredmény, az okozati összefüggés, az elkövetés eszköze és helye* a minősítés körében nem mutat különbséget a kánonjogi és a világi jogi szabályozás között. Az *elkövetés módjának* a minősítés szempontjából a Btk. szerinti minősített esetek körében van jelentősége.<sup>34</sup>

A *bűnösség* körében kiemelendő, hogy a Btk.-ban az „emberölés”-nek van *gondatlan* alakzata is.<sup>35</sup>

<sup>21</sup> Ld. uo. 163. § (2)–(3) bek.

<sup>22</sup> Ld. uo. (4) bek.

<sup>23</sup> Ld. CIC 1397. k., CCEO 1450. k. 1. §.

<sup>24</sup> Ld. Btk. 163. §.

<sup>25</sup> Ld. CIC 1397. k., CCEO 1450. k. 1. §; vö. CIC 1328. k., CCEO 1418. k.; ld. EV 3. pont. Részletesen ld. pl. HÁMORI Antal: Az öngyilkosság kánonjogi nézőpontból. In: FILÓ Mihály (szerk.): *Halálos bűn és szabad akarát. Öngyilkosság a jogtudomány tükrében*. Budapest, Medicina, 2013. 88–100.

<sup>26</sup> Ld. Btk. 162. §.

<sup>27</sup> Ld. uo. 160. §.

<sup>28</sup> Ld. uo. 163. §.

<sup>29</sup> Ld. CIC 1397., 1370. és 1398. k., CCEO 1450. k. 1–2. §.

<sup>30</sup> Ld. Btk. 160., 161. és 162. §.

<sup>31</sup> Ld. CIC 1397., 1370., 1398. k., CCEO 1450. k.; Btk. 160. § (2) bek., kánonjogilag: 163. § (2)–(3) bek.

<sup>32</sup> Ld. Btk. 161. § és 163. § (4) bek.

<sup>33</sup> Ld. CIC 1324. k., 1345. k., vö. 1327. k.; CCEO 1415. k.

<sup>34</sup> Ld. Btk. 160. § (2) bek. d) pont: különös kegyetlenséggel való elkövetés.

<sup>35</sup> Ld. uo. (4) bek.

A *motivumnak* a minősítés szempontjából a Btk. a minősített esetek körében tulajdonít jelentőséget.<sup>36</sup> Tekintettel arra, hogy a CIC 1397. kánonjában foglalt emberölés minősített esetében a tényállásnak nem eleme az 1370. kánon 3. §-ában szereplő motívum (a hit, az egyház, az egyházi hatalom, vagy a szolgálat iránti megvetés), az emberölésnek e minősített esete ezen indíték nélkül is megvalósul (ebben az esetben ez az indíték büntetés-kiszabási tényező; az 1397. kánon minősítő körülményként csak az 1370. kánonban szereplő sértetti személyeket említi; egyéb fizikai erőszak alkalmazása esetén, amikor a bűncselekmény csak az 1370. kánon 3. §-án alapul, e motívum tényállási elem).

A *célzatnak* a minősítés szempontjából a Btk. a minősített esetek körében ugyancsak tulajdonít jelentőséget.<sup>37</sup> A CIC és a CCEO emberölési tényállásaiban a célzat sem minősítő körülmény.

Az előzőekben említettekén túl – az „emberölés” körében – a CIC a magzat halálát, a sértett állapotát, személyét,<sup>38</sup> a CCEO – a latae sententiae büntetés hiányára és az emberölésnek az egységesen a nagyobb kiközösítéssel való büntetni rendelésére, e legszigorúbb (alapeseti) szankciónak az 1445. kánon 1. §-ának második részében szereplő büntetésével való egyezőségére visszavezethetően, értelemszerűen „mindössze” – az elkövető személyét,<sup>39</sup> a Btk. az előre kiterveltséget, a sértett személyét, állapotát (életkorát), az elkövetéskori eljárás, illetve feladat jellegét, a sértettek számát, a sérelem, illetőleg a visszaesés mértékét, továbbá a beleegyezés hiányát<sup>40</sup> tartalmazza minősítő körülményként. A CIC 1397. kánonján és 1370. kánonjának 1. illetve 2. §-án alapuló minősített emberölésnek nem eleme a „klerikus elkövető”; a minősítő körülmény mindössze a passzív alany (sértett) személye (mivel az 1397. kánon minősítő körülményként csak az 1370. kánonban szereplő sértetti személyeket említi). (A „klerikus

<sup>36</sup> Ld. uo. 160. § (2) bek. b)-c), e) pont: nyereségvágyból, aljas indokból, hivatalos személy vagy külföldi hivatalos személy hivatalos eljárása miatt történő elkövetés.

<sup>37</sup> Ld. uo. b)-c) pont: nyereségvágyból, aljas célból történő elkövetés; kánonjogilag megemlíthető: 163. § (2) bek. a) pont: üzletszerűen történő elkövetés.

<sup>38</sup> Ld. CIC 1398. k.; 1397. és 1370. k.: magzat, római pápa, felszentelt püspök, klerikus vagy szerzetes ellen történő elkövetés.

<sup>39</sup> Ld. CCEO 1450. k. 1. §: klerikus elkövető.

<sup>40</sup> Ld. Btk. 160. § (2) bek. a), e)-k) pont: előre kitervelten; hivatalos személy, külföldi hivatalos személy ellen, hivatalos eljárása alatt; közfeladatot ellátó személy ellen, e feladatának teljesítése során; a hivatalos, a külföldi hivatalos vagy a közfeladatot ellátó személy támogatására vagy védelmére kelt személy ellen; több emberen; több ember életét veszélyeztetve; különös visszaesőként; tizenegyedik életévét be nem töltött személy ellen; védekezésre képtelen személy ellen; a bűncselekmény elhárítására idős koránál vagy fogyatékoságánál fogva korlátozottan képes személy ellen történő elkövetés; kánonjogilag: 163. § (2) bek. b)-c) pont, (3) bek.: az állapotos nő beleegyezése nélkül, vagy súlyos testi sérülést vagy életveszélyt, illetve halálát okozva történő elkövetés.

elkövető” ebben az esetben büntetés-kiszabási tényező; egyébként, amikor a fizikai erőszak nem emberölésben nyilvánul meg, azaz a büntetendő cselekmény mindössze az 1370. kánon 1. illetve 2. §-án alapul, a „klerikus elkövető” a bűncselekménynek minősítő körülménye.)

Az *előkészületi stádiumnak* a Btk.-ban külön alakzata van,<sup>41</sup> míg a CIC-cel és a CCEO-val kapcsolatban ez nem mondható el.<sup>42</sup>

A CIC alkalmazásában a *büntetőjogi felelősség alsó korhatára* a 16., a CCEO esetében a 14., a Btk. esetében a 14., illetve a 12. életév;<sup>43</sup> e jogrendszerekben az ún. büntetőjogi „átmeneti időszak” *felső korhatára* azonos: a 18. életév.<sup>44</sup>

A CIC-ben nem taxatív jóval inkább meg vannak határozva az *enyhítő és súlyosbító körülmények*,<sup>45</sup> mint a Btk.-ban.<sup>46</sup> A CCEO-nak az enyhítő és súlyosbító körülményekkel kapcsolatos szabályozása a „*közös gyakorlat*”-ra és a kánoni tanításra utaló megoldást alkalmaz, kiemelve a „*visszaesés*”-t.<sup>47</sup> A magyar állami büntetőjogi jogalkotás inkább a bírói gyakorlatra bízta az enyhítő és (főként) a súlyosító körülmények meghatározását.<sup>48</sup> A CIC, a CCEO és a Btk. alkalmazásában is a büntetést úgy kell kiszabni, hogy igazodjék például az enyhítő körülményekhez;<sup>49</sup> a CIC és a CCEO esetében azonban a súlyosbító körülményt – szemben a Btk.-val – „nem kötelező figyelembe venni”.<sup>50</sup> Mind a CIC, mind a Btk. részletesen meghatározza a mentő körülményeket, büntethetőséget kizáró okokat.<sup>51</sup>

---

<sup>41</sup> Ld. uo. 160. § (3) bek.

<sup>42</sup> Vö. CIC 1399. k.

<sup>43</sup> Ld. CIC 1323. k. 1. sz.; CCEO 1413. k. 1. §; Btk. 15. § a) pont, 16. §. A Btk. 16. §-a szerint: „Nem büntethető, aki a büntetendő cselekmény elkövetésekor a tizennegyedik életévét nem töltötte be, kivéve az emberölés [160. § (1)–(2) bekezdés], az erős felindulásban elkövetett emberölés (161. §), a testi sértés [164. § (8) bekezdés], a terrorcselekmény [314. § (1)–(4) bekezdés], a rablás [365. § (1)–(4) bekezdés] és a kifosztás [366. § (2)–(3) bekezdés] elkövetőjét, ha a bűncselekmény elkövetésekor a tizenkettedik életévét betöltötte, és az elkövetéskor rendelkezett a bűncselekmény következményeinek felismeréséhez szükséges belátással.”

<sup>44</sup> Ld. CIC 1324. k. 1. § 4. sz., 97. k. 1. §; CCEO 1413. k. 2. §, 909. k. 1. §; Btk. 105. § (1)–(2) bek.

<sup>45</sup> Ld. CIC 1324., 1328., 1344., 1345. k. – vö. 1327., 1343. és 1346. k.; illetőleg 1326. k. – vö. 1327. k.

<sup>46</sup> Ld. Btk. 17. § (2) bek. (vö. uo. 18. §), XI. Fejezet (105–126. §).

<sup>47</sup> Ld. CCEO 1415. és 1416. k., ld. még uo. 1409. k. 1. § 2. és 4. sz.

<sup>48</sup> Ld. pl. LB BK 154. sz. íf., 56/2007. BK vélemény.

<sup>49</sup> Ld. CIC 1324. és 1328. k., CCEO 1415. k.; Btk. 80. § (1) bek. A Btk. 80. § (1) bekezdése szerint: „A büntetést az e törvényben meghatározott keretek között, céljának szem előtt tartásával úgy kell kiszabni, hogy az igazodjon a bűncselekmény tárgyi súlyához, a bűnösség fokához, az elkövető társadalomra veszélyességéhez, valamint az egyéb enyhítő és súlyosító körülményekhez.”

<sup>50</sup> Ld. CIC 1326. k., CCEO 1416. k.; Btk. 80. § (1) bek.; az egyházjogban magasabb – teológiai – szempontok is érvényesülnek, – ld. 1. Bevezetés.

<sup>51</sup> Ld. CIC 1322. és 1323. k. (vö. 1327. k., CCEO 1414. k.); Btk. 15–24. §.

Az egyházi jogban a *méltányosság* a büntetőeljárás során is jobban érvényesülhet;<sup>52</sup> végső soron mindig a *legfőbb törvény* (*salus animarum*) figyelembevételével kell eljárni.<sup>53</sup> Az, hogy a súlyosbító körülményt „nem kötelező figyelembe venni”, méltányossá és egyben igazságossá tudja tenni a döntést. A CIC és a CCEO alapján a jogalkalmazó (hatóság) – a rugalmasabb és az Istenre tekintő jogi szabályozás folytán – az Egyház és a kánonjog elsődleges és sajátos céljának, az ember végső java, azaz üdvössége szolgálatának érvényesülése érdekében hozza meg döntését.

A CIC-ben és a CCEO-ban a büntetések részben az elkövető megjavítását, törvényellenes magatartásának megszüntetését,<sup>54</sup> részben pedig a közösség védelmét szolgálják, így is elősegítve a lelkek üdvösségét. A közösség védelmét az igazságosság helyreállítása és a botrány helyrehozatala útján lehet elérni.<sup>55</sup> A Btk.-ban a *büntetés célja* szó szerint ki van mondva: a társadalom védelme érdekében annak megelőzése, hogy akár az elkövető, akár más bűncselekményt kövessen el.<sup>56</sup> A Btk.-nak ez a meghatározása magában foglalja a speciális és a generális prevenciót, ugyanakkor – véleményem szerint – kevésbé koncentrálna az elkövető javára azáltal, hogy a prevenció (mint cél) mindössze a társadalom védelme érdekében jelenik meg (ezáltal eszköz is), bár a „*társadalom védelmé*”-be bele lehet érteni az elkövető védelmét is (mint célt), hiszen az elkövető is tagja a társadalomnak (közösségnek). Az biztos, hogy az *elkövető megjavítása* mind az egyén, mind a társadalom javát szolgálja.

### 3. A „magzatelhajtás” kánonjogi és világi „jogi” tényállása

A kánoni jog – szemben a világi „jog”-gal<sup>57</sup> – a *fogantatás „pillanatától” (időpontjától)* kezdve teljes mértékben és feltétlenül védi a „magzatot”, akkor is, ha mesterséges körülmények között van; a „magzat” jogilag is ember, személy, jogalany.<sup>58</sup>

A mai magyar állami szabályozás – hasonlóan számos világi „jog”-rendhez – jelentős különbséget tesz aszerint, hogy a „magzat” az anyamé-

<sup>52</sup> Vö. pl. CIC 1341., 1343., 1344., 1345., 1346. k., CCEO 1403. k. 1. §, 1407. k. 1. §, 1409. k. 1. §.

<sup>53</sup> Ld. CIC 1752. k.

<sup>54</sup> Vö. CIC 1358. k., 1347. k. 2. §, 1341. k., CCEO 1424. k., 1407. k. 1–2. §, 1403. k. 1. §.

<sup>55</sup> Vö. CIC 1312. k. 2. §, 1341. k., 1344. k. 3. sz., 1361. k. 3. §, 1727. k. 2. §; CCEO 1403. k. 1. §, 1409. k. 1. § 2. sz., 1422. k. 3. §, 1481. k. 2. §.

<sup>56</sup> Ld. Btk. 79. §.

<sup>57</sup> Ld. pl. Mvt., Vhr.

<sup>58</sup> Ld. CIC 1398. k.; CCEO 1450. k. 2. §; vö. pl. EV 58. pont.



hen (-testen) belül vagy azon kívül – mesterséges körülmények között (pl. *in vitro*) – van;<sup>59</sup> amely különbségtétel az állami „jog”-ban a magzatelhajtás további – véleményem szerint alkotmányellenes (alaptörvény-ellenes)<sup>60</sup> – dekriminalizációját jelenti, akárcsak az abortív hatású szerek, eszközök (pl. spirál) használatának állami engedélyezése.<sup>61</sup>

A *jogi tárgy* kapcsán kiemelendő, hogy a CIC 1397. kánonja, a CCEO 1451. kánonja szerinti megcsonkítás, súlyos megsebesítés az öncsonkítást, súlyos önmegsebesítést is magában foglalja, amit a Btk. nem rendel büntetni;<sup>62</sup> ugyanakkor, ha a magzatát elhajtó nő<sup>63</sup> e magatartásának tanúsítása során nem szándékosan eredményezi az öncsonkítást, illetve a súlyos önmegsebesítést, akkor ezért a magatartásáért a CIC 1397. kánonja, illetve a CCEO 1451. kánonja alapján nem felel.<sup>64</sup> A Btk. 163. § (2) bekezdés *c*) pontja szerinti súlyos testi sértés, illetve életveszély bekövetkezése esetén az ezen eredményhez mint a bűncselekmény minősítő körülményéhez fűzött súlyosabb jogkövetkezmény (három évig terjedő szabadságvesztés helyett egy évtől öt évig terjedő szabadságvesztés) akkor is alkalmazandó, ha az elkövetőt az eredmény tekintetében csak gondatlanság terheli;<sup>65</sup> a Btk. viszont azt az embert, aki önmaga sérelmére követi el a testi sértést, illetve az emberölést, nem rendeli büntetni,<sup>66</sup> és a 163. § (1) – és ebből következően (2) – bekezdésének hatálya alól kiveszi a magzatát elhajtó illetve elhajtató nőt [a (3) bekezdés nem jöhet szóba, mert abban a minősítő körülmény e nő halála] – ld. (4) bekezdés: *privilegizált tényállás (speciális alany)*. A kétfajta jogalkotói megoldás végül is – gondatlanság esetén – ugyanazt eredményezi: a magzatát elhajtó nő e magatartása során gondatlanságból elkövetett önmegcsonkítása, illetve súlyos önmegsebesítése miatt nem büntetendő; a CIC és a CCEO azonban a büntetni rendelhetőség alapját tartalmazza,<sup>67</sup> és ez összhangban van a kánonjog elsődleges céljával, a lelkek üdvösségének szolgálatával.

Az *elkövetési magatartással* kapcsolatban meg kell említeni, hogy a Btk. – szemben a CIC-cel és a CCEO-val – a felbujtó jellegű „*elhajtatás*”

<sup>59</sup> Ld. Mvt. 1. §, az egészségügyről szóló 1997. évi CLIV. „törvény” IX. Fejezet.

<sup>60</sup> Ld. pl. HÁMORI Antal: A család(ok) és a magzati élet védelme a mai magyar jogban demográfiai helyzetképpel. *Iustum Aequum Salutare*, 2016/4. 119–120.; HÁMORI Antal: *A magzat élethez való joga*. Budapest, Logod, 2000. 25–138.

<sup>61</sup> Vö. Mvt. preambulum: a *fogantatással induló* magzati élet tiszteletet és védelmet érdemel.

<sup>62</sup> Ld. Btk. 164. § (1) bek.: „Aki más testi épségét vagy egészségét sérti, [...]”.

<sup>63</sup> Vö. Btk. 163. § (4) bek. első fordulat.

<sup>64</sup> Vö. CIC 1321. k. 2. §; CCEO 1414. k. 1. §.

<sup>65</sup> Ld. Btk. 9. §.

<sup>66</sup> Ld. uo. 160. § (1) bek., 161. §, 162. §, 164. § (1) bek.

<sup>67</sup> Ld. CIC 1321. k. 2. §; CCEO 1414. k. 1. §.

magatartását is nevesíti.<sup>68</sup> A CIC és a CCEO megfogalmazásából („Qui abortum procurat, [...]”, „[...] qui abortum procuravit [...]”) azonban nem következik, hogy ha az állapotos nő magzatát nem saját maga öli meg, hanem – például az Mvt. alapján – elvégezteti azt egy „orvos”-sal (vagy más személlyel), akkor ne vonatkozna rá a CIC 1398. kánonjának, illetve a CCEO 1450. kánon 2. §-ának rendelkezése. A CIC alkalmazásában a *latae sententiae excommunicatio*, a CCEO alkalmazásában a „*nagyobb kiközösítés*” – az egyéb feltételek fennállása esetén – ebben az esetben is bekövetkezik, illetve alkalmazható (a CCEO a keleti hagyománytól idegen *latae sententiae* büntetést mellőzi<sup>69</sup>). Ez akkor is igaz, hogy ha a CIC és a CCEO alkalmazásában is megkívántatik: a felbujtó jellegű magatartás tettesi magatartássá történő minősítéséhez a felbujtó jellegű elkövetési magatartást a különös részi törvényi tényállás elemévé kell tenni. A CIC alkalmazásában az 1329. kánon 2. §-a alapján ugyanis a büntetendő cselekményhez fűzött önmagától beálló büntetésbe esnek azok a bűnrészesek, akik a törvényben vagy a parancsban nincsenek említve, ha tevékenységük nélkül a büntetendő cselekményt nem követték volna el, és a büntetés olyan természetű, hogy alkalmazni lehet rájuk (vö. „*bűnözési parancs*” esete: abortusz-„törvény” megszavazása<sup>70</sup>). A CCEO 1417. kánonja alapján: akik a vétkezés közös szándékával működnek közre a büntetettben, és a törvény vagy a parancs nem nevezi meg őket kifejezetten, ugyanolyan büntetéssel, mint a főbűnös, vagy a bíró belátása szerint más azonos vagy kisebb súlyosságúval büntethetők.<sup>71</sup>

A „*magzatelhajtás*” bűncselekményének *eredménye* mind a CIC és a CCEO, mind a Btk. alkalmazásában a magzat halála. A Btk.-ban azonban, a 163. § (2) bekezdés *c*) pontjában a magzatát elhajtató nőt ért súlyos testi sértés vagy életveszély, (3) bekezdésében e nő halála is – mint minősítő körülmény – eredmény. A CIC és a CCEO esetében ez – alapvetően az egységes ember-felfogásból következően – kizárt: a CIC alkalmazásában a minősített eset maga az eredményes magzatelhajtás; a CCEO szabályozásában pedig az eredményes magzatelhajtás büntetésével egyező az emberölés többi esetének a büntetése, ami a legsúlyosabb, a nagyobb kiközösítés.

<sup>68</sup> Ld. Btk. 163. § (4) bek.

<sup>69</sup> Ld. CCEO 1408. k.

<sup>70</sup> Ld. pl. J. M. SANCHIS: L'aborto procurato: aspetti canonistici. *Ius Ecclesiae*, 1989/2. 663–677.

<sup>71</sup> Ld. CIC 1329. k. 1. §.

A „*duplex effectus*” elve<sup>72</sup> alapján e „hatás” esetén a „magzatelhajtás” nem esik a CIC 1398. (illetve 1397.), illetőleg a CCEO 1450. kánonjának hatálya alá. A Btk. alkalmazásában megjelenő „végszükségi” indikáció azonban tágabb kategória, mint a „*duplex effectus*” elvének alkalmazási

<sup>72</sup> Ld. pl. XI. Pius pápa: *Casti connubii kezdetű enciklika a keresztény házasságról*. 1930. december 31. *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 22., no. 13. (1930) [a továbbiakban: *CastiC*] 539–592., III. 2. d) pont; XII. Pius pápa: *Discorso all'unione Medico-biologica San Luca*. 1944. november 12., *Discorsi e Radiomessaggi*, VI, Città del Vaticano, 1961. 191–192.; GS 27. pont; Szent VI. PÁL pápa: *Humanae vitae kezdetű enciklika a gyermekvállalásról – „a helyes születésszabályozásról”*. 1968. július 25. *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 60., no. 9. (1968) 468–491., *Enchiridion Vaticanum*, Bologna, 1968. 1621–1661., „*Amit Isten egybekötött*”, Budapest, Szent István Társulat, 1986. 79–96., 14. pont; MAGYAR PÜSPÖKI KAR: *1956. szeptember 12-i körlevél az abortusz ellen* („nem szabad bünt cselekedni azért, hogy könnyítsünk magunkon, sem rosszat tenni, hogy jó következék belőle.”); Heinrich DENZINGER – Peter HÜNERMANN: *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*. Bátonyterenye–Budapest, Örökmécs–Szent István Társulat, 2004., 815., és 3721. pont („[...] Nem szabad rosszat tenni, hogy jó származzék belőle.”); vö. Róm 3, 8; CIC 1323. k. 4. sz. („a cselekedet belsőleg rossz”), 1324. kánon 1. § 5. sz. („a büntetendő cselekmény belsőleg rossz”); *Az Egyházi Törvénykönyv. A Codex Iuris Canonici hivatalos latin szövege magyar fordítással és magyarázattal*. Szerkesztette, fordította és a magyarázatot írta: ERDŐ Péter. Budapest, Szent István Társulat, 2001., 4. kiad. 942.: „[1398] A kánon a szerzők általános véleménye szerint nem vonatkozik olyan cselekményekre, melyek kettős hatással (*duplex effectus*) járnak, ha a szándék a másik, jó hatásra irányult (Código BAC 682).”; továbbá: pl. BODA László: *Erkölcsteológia IV. Emberré lenni vagy birtokolni? A tulajdonnal, a személyi kibontakozással és a nemiséggel kapcsolatos keresztény felelősség*. Budapest, Szent István Társulat, 2001. 161. (vö. uo. 164.); BODA László: *A keresztény erkölcs alapkérdései. Erkölcsteológia I.* Budapest, Szent József, 1997., 2. kiad. 49–51., 53–54., 56–57.; Franz BÖCKLE: *A moráleteológia alapfogalmai. A keresztény lelkiismeret és nevelése*. Budapest, JEL, 2004. 52.; F. M. CAPPELLO: *Summa Iuris Canonici*. III. Róma, 1940. 540.; L. CICCONE: „*Non uccidere*”. *Questioni di morale della vita fisica*. Milano, 1984. 229–246.; J. CREUSEN – A. WERMEERSCH: *Epitome Iuris Canonici*. III, Brüsszel, 1946. 344–345.; Velasio DE PAOLIS: *De Sanctionibus in Ecclesiae*. Adnotationes, Róma, 1986. 119–120.; ERDŐ Péter: Magzatvédelem a mai egyházjogban. *Távlatok*, 1995/3–4. 345–346. (343–351.); FERENCZ Antal: Az erkölcsi cselekvés klasszikus metodológiai szabályainak kifejeződése a bioetikai elemzésekben. *Magyar Bioetikai Szemle*, 1999/1. 23–24.; HÁMORI Antal: Az „eutanázia” fogalmához. *Magyar Jog*, 2010/9. 562.; HÁMORI Antal: Az „eutanázia” problémája a katolikus egyházjogban (magyar állami jogi kitekintéssel). *Iustum Aequum Salutare*, 2010/2. 35–37.; HÁMORI Antal: *A haldokló, beteg ember életének és méltóságának tisztelete az Egyház tanításában. Az „eutanázia” problémája erkölcsteológiai szempontból, profán szakirodalmi és jogi kitekintéssel*. Budapest, JEL, 2009. (imprimatur: ERDŐ Péter) 30., 50–51., 97–98., 101–102., 114., 171–174., 178., 204–206.; HÁMORI Antal: Az életvédelem kritikus pontjai (abortusz, sterilizáció, drogfogyasztás, „eutanázia”). *Teológia*, 2009/1–2. 27–28., 32., 44–45.; HÁMORI Antal: *A humánembrió védelme erkölcsteológiai nézőpontból*. Budapest, JEL, 2008. 35–36., 44–45.; HÁMORI Antal: Az „eutanázia” fogalmi meghatározása, erkölcsi és jogi minősítése. *Magyar Bioetikai Szemle*, 2007/1. 28., 32.; HÁMORI Antal: *Életvédelem a katolikus Egyház jogrendjében világi jogi összehasonlítással*. Budapest, Szent István Társulat, 2006. 141–145., 213–215., 229–230., 235., 239.; HÁMORI Antal: Az abortusz büntetendő cselekményének kánonjogi tényállása (magyar állami jogi összehasonlítással). *Kánonjog*, 2002/1–2. 91. (85–96.); HÁRSFAI Katalin: *Etika*. Budapest, Szent István Társulat, 2006. 114–116.; Ramón LUCAS LUCAS: *A bioetikáról mindenkinek*. Budapest, Új Ember, 2007. 27–29., 158–159., 168–169.; P. PALAZZINI. *Vita e virtù cristiane*. Róma, 1987. 222–225.; P. SARDI: *L'aborto ieri e oggi*. Brescia, 1975. 323–331.; SOLTÉSZ János: Az erkölcsi cselekvés belső szempontjai. *Erkölcsteológiai Tanulmányok II.*, Budapest, JEL, 2003. 101. (87–103.); TARIÁNYI Zoltán: *Az erkölcsteológia története és alapfogalmai. Moráleteológia I.* Budapest, Szent István Társulat, 2005. 92–93.; VARGA Andor: *Az erkölcsi élet alapjai*. Róma, 1978. 94–95. (91–96.); P. VIDAL – F. X. WERNZ.: *Ius poenale Ecclesiasticum*. Róma, 1937. 516.; Helmut WEBER: *Speciális erkölcsteológia*. Budapest, Szent István Társulat, 2001. 128–131., 244–245.

köre. A Btk. alkalmazásában (bírói gyakorlatban) megjelenő „végszükségi” indikáció szerint ugyanis – túl azon, hogy e „jog”-ban a magzat halála „kisebbségre számít”, mint édesanyja halála – a magzat halála nemcsak eltűrt (nem kívánt) következmény „lehet”.<sup>73</sup> E világi „jog” szerint a magzat halála kívánva „bekövetkezhet” azért, hogy anyja élete meg legyen mentve. E felfogás szerint a cél szentesíti az eszközt. Ráadásul ebben az esetben a „terhesség” az időtartamától függetlenül „szakítható meg”.<sup>74</sup> E szabályozás koncepcióján belül is meglévő ellentmondásosságát az is mutatja, hogy a „terhesség” az időtartamától függetlenül akkor is „megszakítható”, ha a magzathoz a „szülés utáni étellel összeegyeztethetetlen rendellenesség” áll fenn.<sup>75</sup> E szabályozás esetén ugyanis előfordulhat, hogy míg valaki ilyen rendellenességgel (károsodással) megszületik, addig egy másik ember, akinek a károsodása ezt a („terhesség”-megszakításra „okot adó”) szintet ugyancsak eléri, de kevésbé károsodott és akár idősebb is, mint a már élve megszületett (pl. kilenc hónapos, míg az élve megszületett csak nyolc hónapos, ún. „koraszülött”), „nem születhet meg” élve, mert e szabályozás alapján „megölhetik” őt. Azt, hogy az ilyen károsodással élve megszületett gyermek jogszerűen nem ölhető meg (sem édesanyja, édesapja, sem orvos vagy más által), a szerzők az uralkodó világi jogi felfogás szerint nem vitatják. Ezért a szabályozás a még meg nem született, említett károsodással rendelkező gyermek szempontjából vizsgálendő. Véleményem szerint a koncepción belül sem adható ésszerű és humánus (emberi és igazságos) magyarázat arra, hogy míg a fiatalabb és betegebb ember az állam szerint sem ölhető meg, addig az idősebb (pl. kilenc hónapos) és kevésbé károsodott magzat az állam szerint „megölhető”; a különbség mindössze az, hogy az utóbbi – bár idősebb (és egészségesebb) – még nem született meg élve. Ez a szabályozás önmagában is jól mutatja, hogy a „születés” miért mesterséges és önkényes „normatív” határvonal.

Az „elkövető” szempontjából ki kell emelni, hogy a Btk. – szemben a CIC-cel és a CCEO-val – a magzatát elhajtó illetve elhajtató nőt speciális alanyként – privilegizált tényállásban<sup>76</sup> – határozza meg. Ezzel a jogalkotó az alanyi (elkövetői) oldalon „fennálló” sajátos körülményekre akart tekintettel lenni, csakhogy a törvényi tényállás ezeket a körülményeket (pl. pszichikai vagy fizikai állapot, szülési körülmények) nem tartalmazza, jogdogmatikailag pedig ezeket a törvény különös részi tényállásában ki

<sup>73</sup> Ld. Mvt. 6. § (4) bek. a) pont.

<sup>74</sup> Vö. uo. 14. §, és Magyarország Alaptörvénye (2011. április 25.) VII. cikk (1) bek.

<sup>75</sup> Ld. Mvt. 6. § (4) bek. b) pont.

<sup>76</sup> Ld. Btk. 163. § (4) bek.

kell mondani; különben önmagában már emiatt sem lehet helye privilegiált tényállásnak; a privilegiáló körülményeknek tényállási elemeknek, és nem a tényálláshoz fűzött magyarázatoknak, indokoknak kell lenniük; az elkövető személyének és az elkövetés idejének a kiemelése önmagában nem privilegiálásra okot adó körülmény,<sup>77</sup> és csak a Btk. 17. § (2) bekezdésének alkalmazása jöhet szóba. Ha a privilegiálásnak az áldott állapot (illetve a szülés előtti folyamat) során fellépő kivételes testi és lelki állapot az indoka, akkor azokra az elkövetőkre alkalmazható e tényállás, akik valóban ilyen körülmények között voltak az ölés alkalmával; különben az elkövetők állapotuktól függetlenül privilegiált, azaz kedvezőbb elbírálás alá esnek. A magyar állami törvényhozó ezzel a privilegiált tényállással az amúgy is relatív állami magzatvédelmi szint<sup>78</sup> további csökkenését okozta.<sup>79</sup> Ebben az esetben az elkövető személye (állapotos nő és más személy) szerinti – büntetési tétel vonatkozásában fennálló – különbségtétel a nő önrendelkezési jogának magzatra történő „kiterjesztését”, az életvédelem további relativizálását, a magzat „eldologiasítását” (is) tükrözi. Míg a CIC alkalmazásában az eredményes magzatelhajtás minősített eset akkor is, ha az állapotos nő hajtja, illetve hajtja el magzatát, és a legszigorúbb egyházjogi büntetés jár érte (önmagától beálló kiközösítés; a CCEO ugyanúgy, a súlyosabb szankcióval, a „nagyobb kiközösítés”-sel rendeli büntetni, mint az emberölés többi esetét); addig a Btk.-ban privilegiálva van az állapotos nő ezen magatartása, és saját szankciórendszeréhez képest szinte alig rendeli büntetni (egy évig terjedő szabadságvesztés).<sup>80</sup> A két jogrend saját-saját szankciórendszerében óriási eltérést mutat az emberi élet védelmének következetes és egységes felfogása szempontjából [eredményes bűncselekmények esetén: életfogytig tartó szabadságvesztés – egy évig terjedő szabadságvesztés: Btk. 160. § (2) bek., 163. § (4) bek.; a CIC alkalmazásában önmagától beálló kiközösítés, a CCEO rendelkezése alapján nagyobb kiközösítés – a CIC 1336. kánonjában említett megfosztások és tilalmak, illetőleg a CCEO 1450. kánonjának 1. §-ában szereplő nagyobb kiközösítés: CIC 1398. és 1397. kánon, CCEO 1450. kánon 1. § és 2. §; továbbá: a Btk.-ban az „emberölés” előkészülete büntett miatt három évig terjedő szabadságvesztéssel büntetendő: 160. § (3) bek. – a „magzatelhaj-

<sup>77</sup> Vö. uo. 161. §, és a Büntető Törvénykönyvről szóló 1978. évi IV. törvény 166/A. § jogirodalmi kritikája: VARGA Zoltán: Gondolatok az újszülött megölésének bűncselekményéről. *Magyar Jog*, 2002. 659–661., valamint PAPP László: Privilegizált esetből minősített eset; avagy hogyan lett „gyilkos” az anyából? *Magyar Jog*, 2003. 355–356.

<sup>78</sup> Vö. Btk. 160. § és 163. § (1)–(3) bek.

<sup>79</sup> Vö. uo. 161. §.

<sup>80</sup> Vö. uo. 160. § és 161. §.

tás” előkészülete nem büntetendő: 160. §, 11. §; a CIC-ben és a CCEO-ban az előkészület általában nem büntetendő: vö. CIC 1399. kánon].

A CIC alkalmazásában a *magzatelhajtás kísérlete* az 1397. kánonban foglalt emberölés alapesetének kísérlete; minősítő körülmény az eredmény (a magzat – elkövetői magatartás miatti – halála; az emberölés többi, nem minősített esetében enyhébb büntetés van rendelve). A CCEO az *eredményes magzatelhajtás* elkövetőjét a nagyobb kiközösítéssel sújtja, épp úgy, mint az emberölés többi esetében. Ezzel szemben a világi „jog” „ember”-fogalma (-felfogása) torz, a magzatot „eldologiasítja”, „relativizálja” és a magzatvédelem alacsonyabb szintjét biztosítja. Terjedelmi okok miatt itt csak utalok arra, hogy a világi „jog”-nak ezt a szégyenletes „sajátosságát” „az anya testén kívül lévő »magzat« védelmének jogi szabályozása” keretében részletesen, a magzatelhajtás kísérletének témakörében pedig további példákkal (érvanyaggal) is kimutattam.<sup>81</sup>

A Btk.-ban az „emberölés”-re irányuló *előkészület* elkövetőjének büntetni rendelése biztosított,<sup>82</sup> a „magzatelhajtás”-ra irányuló előkészület elkövetője viszont nincsen büntetni rendelve.<sup>83</sup> A kánoni jog az előkészület elkövetőjének büntetni rendeléséről kifejezetten nem szól, ugyanakkor – véleményem szerint – a CIC 1399. kánonjában foglalt általános szabály az emberölésre (így pl. a magzatelhajtásra) irányuló előkészület eseteire alkalmazható (és adott esetben alkalmazandó is).

A CIC 1398. kánonjában foglalt magzatelhajtás büntetendő cselekményére rendelt *büntetés* – tekintettel annak önmagától beálló voltára – annyiszor áll be, ahány alkalommal elkövetik ezt a bűncselekményt. Így (a *latae sententiae* büntetések eseteiben) a *halmazat* fogalmilag kizárt.<sup>84</sup> Az azonos akarat-elhatározásból véghezvitt kísérlet és az új cselekmény folytán befejezett cselekmény *egységet* képez, és kizárja a halmazat megállapítását. A CIC 1397. kánonjában foglalt „magzatelhajtás” kísérletének (emberölés alapesetének kísérlete), illetőleg a CCEO 1450. kánonjának alkalmazása körében viszont – mivel a büntetés utólag kimondandó – a *halmazat* nem kizárt. A Btk. alkalmazásában az újabb magzatelhajtási szándék kialakulása folytán megismételt befejezett cselekmények is *halmazatot* hoznak létre.<sup>85</sup> A „magzatelhajtás” elkövetése során az állapotos

<sup>81</sup> Ld. pl. HÁMORI (2006) i. m. 41–47., 150–154. Vö. *GS* 51. pont; *EV* 14., 22. pont; *DV*; EGÉSZSÉGÜGY PÁPAI TANÁCSA: *Az Egészségügyben Dolgozók Chartája*. Vatikánváros, 1994. (Római Dokumentumok IX. Az Egészségügy Pápai Tanácsa dokumentuma), Budapest, Szent István Társulat, 1998., 24., 26. pont.

<sup>82</sup> Ld. Btk. 160. § (3) bek.

<sup>83</sup> Ld. uo. 163. §.

<sup>84</sup> Ld. CIC 1397. kánonja szerinti emberölés egyes minősített esetei: 1398. k., 1370. k. 1. § és 2. §.

<sup>85</sup> Ld. Btk. 6. §.

nő sérelmére megvalósított „könnyű testi sértés” mind a CIC és a CCEO, mind a Btk. alkalmazásában *beolvad* az alapcselekménybe. A CIC alkalmazásában a „magzatelhajtás” kísérlete, illetőleg a CCEO szerinti magzatelhajtás és az állapotos nő sérelmére elkövetett szándékos „megcsonkítás” vagy „súlyos megsebesítés”<sup>86</sup> *halmazatot* képezhetnek. A Btk. alapján ezek az eredmények (az életveszély és a gondatlanságból elkövetett halálokozás mellett) a „magzatelhajtás” *minősítő körülményei*, ezért ebben az esetben a halmazat kizárt.<sup>87</sup>

A „*jogos védelem*” a „magzatelhajtás” kapcsán (a magzat és az anya viszonyában) – sem a CIC és a CCEO, sem a Btk. alkalmazásában – nem merül fel. A magzat létezése, élni „akarása” nem minősül sem igazságtalannak, illetve jogtalannak, sem pedig támadásnak.<sup>88</sup> Ebből következik, hogy a „*jogos védelmi helyzet túllépése*”<sup>89</sup> a „magzatelhajtás” vonatkozásában szintén nem merül fel. A „*provokáció*”<sup>90</sup> éppúgy, mint a „*jogos védelem*” és a „*jogos védelmi helyzet túllépése*” a „magzatelhajtás” körében fogalmilag kizárt: a magzat létezése (élete), élni „akarása” nem minősül „*provokáció*”-nak; a *magzat Isten ajándéka*, akit mindenkinek – az anyának, az apának, a családnak és a társadalom minden más tagjának (így például az államnak), valamint a nemzetközi szervezeteknek is – el kell fogadni és (a maguk módján, állapotuknak megfelelően) meg kell védeni. Mivel a „*magzatelhajtás*” erkölcsileg (belsőleg) rossz, a „szükséghelyzet” („*végyszükség*”<sup>91</sup>) – „*végso*” szükség joga” – sem bír mentesítő hatással,<sup>92</sup> pusztán enyhítő körülményként értékelendő.<sup>93</sup> Mindemellett – figyelemmel a Btk. 23. §-ának (1) bekezdésében foglalt rendelkezésre – azt is hangsúlyozni kell, hogy a „magzat” megölése nem jelenti kisebb sérelem okozását, mint édesanyja (e világi) életének megszűnése (egyik élet sem értékesebb, mint a másik).<sup>94</sup>

A „*kényszer és fenyegetés*” köréből (a minősítő körülmények oldaláról is megközelíthető) ki kell emelni, hogy a Btk. 163. § (2) bekezdés *b*) pontja szerinti minősítő körülmény, a nő beleegyezésének hiánya a magzat „*eldologiasítását*”, a magzat életének (mint értéknek) az „*elrelativizálását*”

<sup>86</sup> Ld. CIC 1397. k., CCEO 1451. k.

<sup>87</sup> Ld. Btk. 163. § (2)–(3) bek.

<sup>88</sup> Vö. *CastiC* III. 2. c) pont; *EV* 58. pont; CIC 1323. k. 5. sz.; Btk. 21–22. §.

<sup>89</sup> Ld. CIC 1324. k. 1. § 6. sz.

<sup>90</sup> Ld. CIC 1324. k. 1. § 7. sz.

<sup>91</sup> Vö. Btk. 23. §.

<sup>92</sup> Ld. CIC 1323. k. 4. sz.

<sup>93</sup> Ld. CIC 1324. k. 1. § 5. sz., CCEO 1415. k.

<sup>94</sup> Ld. *CastiC* III. 2. c) pont.

szintén alátámasztani látszik, figyelemmel arra, hogy a Btk.-ban egyébként a szülő „beleegyezése nélküliség” nem jelenik meg minősítő körülményként (vö. pl. 160., 162. és 164. §); e szabályozás által is tükröződik: a mai magyar állami „jog”-ban nem az egységes, a „magzatra” is kiterjedő – teljes jogi – „ember”-fogalom ragadható meg.<sup>95</sup>

Végül rátérve a *büntetésekre*, elmondható: a *kiközösítés legfőbb hatása* gyakorlatilag abban jelölhető meg, hogy a büntetés a hit világával személyes kapcsolatban lévő katolikust ráébreszti magatartása súlyosságára.<sup>96</sup> A *communio* kánonjogi meghatározásából következik, hogy ha a CIC 1398. kánonja, illetve a CCEO 1450. kánonja szerinti abortusz elkövetője (a CIC alkalmazásában az önmagától beálló, a CCEO esetében az utólag kimondandó kiközösítésbe esett) hitben megőrzi a hitvallás, a szentségek és az egyházkormányzat egységét a katolikus Egyházzal, akkor – az Egyházban élvezett bizonyos jogok (és kötelezettségek, ld. szentáldozás) gyakorlásától való tiltás ellenére – benne marad annak *teljes* közösségében; vagyis a teljes közösség és a kiközösítés nem egymást kizáró fogalmak.<sup>97</sup>

A „*büntetések*” kapcsán megemlítendő: a CIC-re (és a CCEO-ra) jobban jellemző *méltányosság* abban is megmutatkozik, hogy a „*magzat-elhajtás*” kísérletének ama esetében, amikor a magatartás természeténél fogva a büntetendő cselekmény végrehajtására vezet (befejezett kísérlet esete), és az eredmény az elkövető akaratán kívül (nem az önkéntes eredmény-elhárítás következtében) maradt el (meghiúsult bűncselekmény), az elkövetőt *vezeklésnek* vagy *büntető óvintézkedésnek lehet* alávetni.<sup>98</sup> Továbbá: befejezett kísérlet esetén, ha az eredmény az elkövető akaratán kívül maradt el, és botrány vagy más súlyos kár (pl. a testi épség vagy egészség sérelme), illetve veszély (pl. életveszély) keletkezett, az elkövetőt megfelelő *büntetéssel lehet* büntetni (fakultatív, nem kötelező büntetés; az önkéntes eredmény-elhárítás biztosíthatja az elkövető büntetlenségét).<sup>99</sup> Ha úgy valósul meg a „magzat-elhajtás” kísérlete, hogy nem áll fenn az önkéntes elállás esete (meghiúsult, meghiúsított, vagy ún. kísérleti bűncselekmény; befejezetlen vagy befejezett kísérlet esete), eredmény (maradék-cselekmény) hiányában az elkövetőt törvény (vagy parancs) rendelkezése

<sup>95</sup> Vö. EV 3., 58. pont.

<sup>96</sup> Az egyházi jogi büntetések kapcsán megjegyzem: az egyházi jogban – szemben a világi joggal – a jogilag tilos (ld. pl. CIC 1331. k. 1. §) nem jelent érvénytelenséget (semmisséget). Vö. pl. a Polgári Törvénykönyvről szóló 1959. évi IV. törvény 200. § (2) bek., 227. § (2) bek., a Polgári Törvénykönyvről szóló 2013. évi V. törvény 6:95. §, 6:107. § (1) bek. (jogi lehetetlenség esetei).

<sup>97</sup> Ld. CIC 205. k., CCEO 8. k.

<sup>98</sup> Ld. CIC 1328. k. 2. §; ld. CCEO 1418. k. 2. §; vö. Btk. 10. § (2)–(3) bek.

<sup>99</sup> Ld. CIC 1328. k. 2. §; CCEO 1418. k. 2–3. §; vö. Btk. 10. § (2)–(5) bek.



alapján *lehet* megfelelő *büntetéssel* büntetni.<sup>100</sup> Mindkét esetben, amikor *büntetés* kiszabására kerül sor, a büntetésnek *enyhébbnek kell lennie*, mint ami a befejezett (a magzat halálát eredményező) büntetendő cselekményre van rendelve, kivéve, ha nincs önkéntes elállás, és a törvény vagy a parancs másként rendelkezik<sup>101</sup> [ez azt jelenti, hogy a „*magzatelhajtás*” – a CIC 1397. kánonjában, illetőleg a CCEO 1450. kánon 1. §-ában foglalt emberölés alapesetének – kísérlete esetében – (értelemszerűen) az utólag kimondandó – kiközösítés büntetése csak kivételesen alkalmazható]. Mindehhez képest a Btk. szigorúbb: a kísérletre a befejezett bűncselekmény büntetési tételét *kell* alkalmazni;<sup>102</sup> ha a 10. § (4) bekezdése esetén a kísérlet már önmagában is megvalósít más bűncselekményt (ld. pl. „*testi épség vagy egészség sérelme*”), az elkövető e bűncselekmény miatt *büntetendő*;<sup>103</sup> a magyar állami büntetőjogban, amikor kísérlet miatt büntetés kerül kiszabásra, a kísérletnek mint (objektív) enyhítő körülménynek a bírói gyakorlat alapján (általában) van jelentősége.<sup>104</sup>

#### 4. Záró gondolat

A kétfajta jogrend közti különbség sajátos büntetéseik céljaiban és eszközeiben is tükröződik: míg az egyházi jog elsődlegesen az *örök életet* szolgálja, hirdeti és védelmezi (azt tekinti a *legfőbb közjónak*), addig a világi jog az evilági életre (a földi javakra) koncentrál, eszközeit (pl. a Btk. büntetési tételeit) annak szolgálatában biztosítja; ha azonban az ember teljes méltóságának védelme és kibontakoztatása a világi jog célja (nem annak megsértése és megsemmisítése: ld. pl. abortusz és „*eutanázia*”), eszközül pedig a *természetjog* követelményeit is segítségül hívja, annak figyelembevételével hozza és alkalmazza jogszabályait, akkor a világi jog is az emberi testvériséget, az ember igaz javát és az egész emberiséget szolgálja.

---

<sup>100</sup> Ld. CIC 1328. k. 1–2. §; CCEO 1418. k. 1–2. §; vö. Btk. 10. § (2)–(3) bek.

<sup>101</sup> Ld. CIC 1328. k. 1. §; CCEO 1418. k. 1. §; vö. Btk. 10. § (2)–(3) bek.

<sup>102</sup> Ld. Btk. 10. § (2) bek.; vö. uo. (3) bek.

<sup>103</sup> Ld. uo. 10. § (5) bek.; vö. CIC 1328. k. 2. §, CCEO 1418. k. 2. §.

<sup>104</sup> Ld. pl. LB BK 154. sz. áf. 6., 56/2007. BK vélemény.

## CSENDES VIZEK FORRÁSA

KOCSI GYÖRGY  
főiskolai docens (VHF)

### Gyermekkorom elhalkult csendje

Gyermekkoromban átéltem még, hogy a hegyen, a Somlón, csak kapák zaja hallatszott, persze nótázás is. Jó volt hallani az aratók kaszájának a suhogását, ahogyan vágták a gabonát, vagy éppen kaszálták a fűvet, s még élvezhettem a fűrészfű hangját, ha ácsok dolgoztak, vagy éppen tűzifát fűrészeltünk. De a lovak patkójának aszfalton csattogó zaja is máig fülemben cseng. Majd megjelentek a munkát könnyítő eszközök, a csend már csak munka után köszöntött be, ha beköszöntött. Megszoktuk a hangos munkavégzést. Átéltem a csendes szerszámokból a váltást a zajos munkagépekre.

Életemben először Budapesten lévén, kis falumból fölmenve, zúgott a fejem a zajtól, újra meg újra ott sikongott fülemben a villamos kerekének síneket köszörülő hangja. Hogy lehet ilyen zajban élni? – kérdeztem magamtól. De úgy tűnik, lehet, hiszen az emberek nagyrésze immár nagy városokban él, s megszokták a technikai „vívmányok” alapzaját. Alkalmazkodtak a zajhoz. Nekem nehéz volt megszokni a technikai zajt.

Veszprémben – nem messze az ország egyik legnagyobb katonai gyakorló területétől – gyakran hallhatom a hadgyakorlatok zaját, mintha háborúban élnék. Pedig csendes, nyugodt helyen van a szeminárium, ahol az év egy részében élek.

Az 1980-as években egyetemistákkal kirándulva élvezhettük a Zemplén csendjét. Ha pedig az erdőből kijöttünk a gyalogösvényen egy-egy bekötő útra, zavart az autó zaja, a kipufogó gáz csíkja és szaga. A zajcsapás rádióval, televízióval s egyéb technikai kutyákkal életünk része lett. Hangszigetelt nyílászárók lehetővé teszik, hogy mérsékeljük a külső zajokat, de ekkor magunk vesszük körül magunkat zajjal. Van, akinek kell egy alapzaj a tanuláshoz, más ember pedig ilyenkor nem is tud tanulni.

Tihannyal – mely maga is csendet jelent – átellenben működöm lelkipásztorként. Rengeteg ember jön kikapcsolódni, köztük olyanok is, akik a csendet keresik, mások viszont inkább a zajt választják. A csendes vizek mellett már ritkán van csend (Zsolt 23, 2), a vízpart is hangos lett (Balaton Sound, Be My Lake, Red Bull Air Race). Sőt az a fizikai evidencia is

földerenghetne, hogy a víz vezeti, sőt felerősíti a hangot. Vajon mit szól ehhez a természet, a halak, a madarak, az északi part nyugalmaról nem is beszélve. Ahol tömegek vannak, nehéz ott csendet találni. A tömeg és a csend – tapasztalatunk szerint – egymást kizáró valóságok.

## A csend utáni vágy a magyar irodalomban

Érdemes lenne a magyar irodalmat, benne költőinket, s íróinkat megvizsgálni éppen a csend tekintetében. Biztosan nagy kincsesbánya tárulna fel előttünk. Csak két óriás lírikusunkat, Arany Jánost és Vajda Jánost említem. Mindegyikükben ott van a szomj és a vágy a csend után. Ez a csend előrevetíti náluk az örök nyugalmat, az örök pihenést. Mintegy jelzik azt, amit a Biblia is jelez, hogy a csend itt maradéktalanul nem lesz osztályrészünk. Csak utalunk Arany két költeményére, *A tölgyek alatt*-ra és az *Epilogus*-ra, mely párhuzamba állítható Vajda *A vaáli erdőben* című versével.

A csend és a nyugalom szinonimák, s úgy tűnik, nem osztályrésze az embernek. A földi élet, nem a csendről és a nyugalomról szól. De az idézett két költőben ott él a szomj a csend és a nyugalom után. S e csend vonzása olyan elemi erővel jelenik meg, hogy örökké tartónak kívánják. Aranynál ez nem passzív csend, hanem idős korban is munkás, vidám öregség lenne, amelyben ott van az ültetés, az oltás. A költőt megkísérti a csendes fészek lugasa, amely idilli, ahová szívesen jár a múzsa is, ahol együtt van kis családjának „családi kör”-e. Ez a nosztalgikus csend utáni vágy egyébként fölbukkan Pilinszky költészetében is: „*visszafogad szelíden a régi udvar, otthonunk borostyán csöndje, susogása. Mindig, mindig is hazavágytam.*”<sup>1</sup> A megfáradt, elgyengült nagyszalontai költő „szegett szárnya” már csak a végső nyugalmat várja.

Vajda is csendes nyugalmat kíván. Megérni a kiszáradt életfán, s lehullani önmagától az ismeretlen sírgödörbe, elalunni mindörökre, csak pihenni, csak pihenni. Együttal menekülés a világ zajától. A világgal való nemtörődés keríti hatalmába a költőt. Ami pozitív is lehet, hiszen a szerzetesek is elvonulnak a világtól, hogy tudjanak segíteni a világnak, imáikkal és alternatívát kínálva. Ugyanakkor baljós képek is megjelennek, mint amilyen a kiszáradt életfa, amely szimbolizálhatja az elveszett paradicsom életfáját, ami az emberiség közös tudatalattijából is előbukkanhat az ih-

---

<sup>1</sup> PILINSZKY János: *Egy szép napon*.

letett költőnél. Viszont feltétlen pozitív a merengő csend, mely megidéz „illanó felhőkbe”-n múltat és jövőt. Romantikus vallásos énekeinkre, amilyen például a „Jézusomnak szíven megnyugodni jó”, rímelnék ezek az érzések és gondolatok. Bár megjegyezzük, hogy a vallásos énekben újra meg újra kicsendül a pozitív remény is. Addig, az említett költeményekben, a rezignáció uralkodik. Aranyt és Vajda Jánost sok minden összekapcsolja ezekben a költeményekben. Például a tölgy és az életfája motívuma, amely felidézheti bennünk a Biblia életfáját mind a paradicsomi elbeszélésből (Ter 2,9; 3,22), mind Ezekiel próféta költészetéből (Ez 47,12) és a Jelenések könyvéből (22,2). A csendes fészek zöld lomb árnya a paradicsom individuális szemléletét tükrözheti. De a 80-as évek slágerei is hasonló érzéseket énekelnek meg „Egy kis nyugalmat kívánok én...”, melynek háttérében a Bárány és a farkas küzdelme, a néha üres tűzvonalsóhajjtásával ugyanúgy a csendet, a nyugalmat és a békét szomjazza.

### A csend pozitív szemlélete Pilinszky prózai írásaiban

Pilinszky az *Új Ember* 1965. május 2-i számában „Rejtőzködő Isten” címmel írja a következő gondolatot: „A szent ostya Isten jelenléte és csendje közöttünk foghatóan és fölfoghatatlanul, mint maga a szeretet.”

Rejtőzködő Isten? Igaz, a csend mögött közöny is lakhat, üresség is lapulhat. De az ostya csöndjét megelőzte a kereszt csöndje, s az ostya csöndjében azóta Isten keresztje áll. S hogy ez mit jelent, talán Simone Weil ihletett gondolata érzékelteti legszebben. „– Vajon az, hogy az emberiség ősidőktől fogva két száraz fadarabból csiholt tüzet – teszi fel magának a kérdést Simone Weil –, nem a legősibb legegységesebb előképe Jézus keresztjének? Tűz és kereszt. A kereszt két száraz ága – és az isteni szeretet tűzvésze!”

Pilinszky mélyen vallásos költő. Tömör, lényegre törő mondatai, miként az idézett szövegben is, hihetetlen távlatokat nyitnak, s az ember lelkét megnyitják a meditáló ámulatnak. Sokan foglalkoztak az ő csend fogalmával,<sup>2</sup> hogy mennyire átfogja költészetét az engesztelő csend.<sup>3</sup> A csendet lépten-nyomon ízelhetjük költészetében, s kiváló kalauzunk lehet a csend felfedezésében és szeretetében. Mindezeket a személyes jellegű és irodalmi példákat csak amiatt említettük meg, hogy jelezzük, hogy

<sup>2</sup> SCHEIN Gábor: A csend poétikája Pilinszky János költészetében. *Jelenkor*, 1996/4. 356.

<sup>3</sup> LŐRINCZI Ágnes: A csend – Pilinszky János költészetében. *Ághegy: Skandináviai magyar irodalmi és művészeti folyóirat*, 2007/17. 2205–2212.

minden embernek szüksége van erre a csend- és nyugalomkeresésre vagy vágyra. A következőkben azt szándékozunk bemutatni, hogy ez az emberi törekvés a Bibliában is kimutatható.

## A Biblia csendje

A Biblia Isten szava, de az ember szava is. Elsősorban tehát beszéd, de a csend, vagy a szünet éppúgy a beszéd tartozéka. A Biblia és az emberi költészet beszél a csendről és szinonimáiról a békességről, a nyugalomról, de nem úgy, hogy már eleve csendben lenne. Azzal a nehézséggel találkozunk, hogy beszédünkkel, írásunkkal megtörjük a csendet, holott csendben kellene maradnunk, de hogy ennek fontosságára fölhívjuk a figyelmet, mégis meg kell szólalnunk, vagy írunk kell róla. A pannonhalmi bencés közösség 2019-et a csend évének hirdette. A Biblia csendjét leginkább úgy tapinthatjuk ki, ha szereplőinek elcsendesülését, nyugalom, magány utáni vágyát próbáljuk tetten érni. Ez a vállalkozás nem eleve sikertelen, hiszen az egyes bibliai szakaszok beszámolnak arról, hogy valaki elvonul, hogy egyedül legyen. Nézzük az Ószövetség legnagyobb alakjának, Mózesnek a csendjét.

## Mózes csendje

A Kivonulás könyvének 2–3. fejezete több forrásból összeállított rész. Ha csak Mózes apósának nevét nézzük, akkor észrevevessük, hogy több néven is szerepel. Először Reuel néven említik (2, 18), majd a (3, 1)-ben Jetró néven fordul elő. A másik árulkodó jel, hogy az égő csipkebokorban először az „Úr angyala” jelenik meg Mózesnek (2, 3), azonban a (3, 4) szerint az Úr látja, hogy közeledik Mózes, és Ő is szólítja meg. E két példa elegendő jele annak, hogy itt több forrást dolgozhattak egybe. De nézzük a csend, a magány, az elvonulás témáját Mózes esetében.

Mózes elmenekül Egyiptomból a Sínai-félszigetre, és elszegődik Jetróhoz, a midiániták papjához, későbbi apósához, aki megbízza nyája őrzésével (Kiv 2, 15–22). A pásztor egyedül őrzi a nyáját. A nomád pásztoroké az egész legelő, mert nincsenek határok, foglalt területek, s a pásztor néha hallja a bárányok bégetését, de többnyire nagy csend veszi körül. E csend lehet üres, de meg is lehet tölteni. Mózes elgondolkozhat azon, hogy miért is kellett elmenekülnie Egyiptomból, s tettét és kudarcát is átgondolhatja.

te. Megölte ugyanis az egyik egyiptomi robotfelügyelőt, s honfitársai is idegenné váltak számára; faképnél hagyja őket, hogy mentse életét. Nem sikerült az erőszakos szabadítási kísérlet (Kiv 2, 11–15). Új életet kezd. A fényes egyiptomi udvar után bele kell szoknia a nomád életbe, ahol bőséges a csend, ahol az egyedüllét természetes, és zömmel csak a juhok, a hozzá nem illő segítőtársak veszik körül (Ter 2, 18). Ebben a csendben jelenik meg neki Isten az égő csipkebokorban, s a szabadítás más útját kínálja fel; nem azt, ami miatt el kellett menekülnie Egyiptomból. Ebből a „csendes tétlenségből”, ahol Isten jelen van, születik meg a szabadulás isteni módja (Kiv 3–11).

Későbbi jelenetben az Úr egyedül Mózeset hívja fel a Sínai-hegyre, bár a szövetségkötéskor többen is ott vannak az Úr színe előtt (Kiv 24, 9–11), és negyven nap és negyven éjjel ott maradt. (24, 18). Ez a jelenet erősen emlékeztet Jézus megkísértésének idejére (Mt 4, 1–11; Mk 1, 12–13; Lk 4, 1–13). Mózes megkísértéséről nem tudunk ugyan, de míg Mózes fent van a hegyen, a nép elpártol és készíti magának az aranyborjút. Isten időnként kiveszi Mózeset a nép köréből, hogy vele legyen, s ebben az Istennel eltöltött csendben kapja az Úrtól az útmutatást, s utána visszamegy a néphez.<sup>4</sup> E jeleneteknél finoman kitapinthatjuk a csend értelmét. A csend értelme lehet az is, hogy kilépünk megszokott tevékenységünkből, s egy másik világba kerülünk, az Isten világába. S mikor minden háborgás lecsitul bennünk, új irányt kapunk Istentől. Megfigyelhető ez a Mózesrel kapcsolatban felhozott jelenetekben. Önmagában is gyógyító a csend, a magány, ami kiüresedéssel jár az első fázisban, majd a másodikban Isten közli az ő akaratát, vagy Mózesnek egyszerűen megjelenik az égő csipkebokorban. A harmadik fázisban pedig megkapja a feladatot, ami Mózes esetében nemcsak őt érintő feladat, hanem közösségi, tehát a népre vonatkozik. A bibliai csend nem öncélú, hanem a közösséget szem előtt tartó csend. A csendben kapott isteni üzenetet ugyanis át kell adni a népnek. A Kivonulás könyvében a szövetség könyvének utasításait kell a nép pásztorának közvetítenie az Úr népének. E csend tehát nemcsak köldöknézés, hanem nyitottság az Úr üzentére és irányítására. Mózes esetében láthatjuk, hogy az Úr akaratának nem is olyan könnyű megnyílni, hiszen Mózes egyáltalán nem akarja vállalni a küldetést, hanem vonakodik, kifogásokat emel az Úr akaratával szemben. Mózes végül így foglalja össze ellenállását: „»Bocsáss meg Uram, de küldj, akit akarsz« Az Úr erre haragosan mondta Mózesnek [...]” (Kiv 4, 13–14). Eme vonakodás egyébként sajátossága

<sup>4</sup> Jézus elvonulásainak, magányának, csendjének is megvan ez a motívuma.

a prófétai meghívásoknak is. S talán ezen óckodás erőssége miatt írja le a Kivonulás könyve még egyszer Mózes küldetését, s még ott is talál Mózes kifogást (6, 12–13). Lényegében viszont e csendben történt találkozás megváltoztatja az embert, Mózes arca is ragyog (Kiv 34, 29).<sup>5</sup> A Tóra vizsgálata után nézzük meg a bölcsességi irodalom egyik gyöngyszemét a Zsolt 23-t.

## A Zsolt 23 csendje

A zsoltár pásztoridillt mutat be, ahol persze meg kellene küzdeni a zöldellő rétekért és a „csendes vizek”-ért vagy a „nyugalom vize”-ért, ahogyan más fordítások mondják. Hol is van akkor a csend és a nyugalom? A pásztorélet, főleg Izraelben és a száraz, félsivatagos mediterrán vidékeken egyáltalán nem idilli. Ügyesnek kell lennie a pásztornak, hogy gondoskodni tudjon a nyájáról, mert vannak sötét völgyek, ahol rablók tanyáznak, s a pásztorbot egy szöges láncos bot, amivel a vadakat is távol tudja tartani a terelő juhász. Mégis nyugalmat áraszt ez a zsoltár, mert a felütése, a kezdő szava elvesz minden aggodalmat. „Az Úr az én pásztorom”.<sup>6</sup> Nem Dávid, a király itt a pásztor, bár az orientalista kontextus éppen azt sugallná, hiszen a Keleti népeknél a király a „fekete fejűek” (sötét, fekete színű hajúak) pásztora. De a zsoltár felirata elárulja, hogy Dávid zsoltára, s nyilván Dávid szólítja meg az Urat, az Istent. Azt a kérdést most nem boncoljuk, hogy Dávid-e a szerző vagy sem. Valószínűleg nem. Eredeti-

<sup>5</sup> Érdekes fordítási téma, hogy ragyogott-e Mózes arca, avagy szarva nőtt? Az alapszó minden bizonnyal a *keren*, amely szarvat jelent, s ebből képződik a *káran*, ami jelentheti azt, hogy szarvaz, szarvval ellát, de elsődleges jelentésnek a sugárzik, ragyog jelentést fogadják el. Szent Jeromos korában még nem voltak szótárak az 1., 2., 3. jelentést is tartalmazva. A Hetvenes fordítás (LXX) a ragyog, a dicsőséget sugároz jelentéssel fordítja. A rabbi ezt a fordítást többször is átdolgozták, éppen amiatt, mert a keresztények előszeretettel kizárólag csak a Hetvenes fordítást használták. A híres rabbi Akiba (Akiva) tanítványa, Aquila készíti el a héber Biblia szószerinti fordítását Kr. u. 125 körül. E fordítás élvezhetetlen, mivel szó szerint egymás után fordítja a szavakat, nem is törekszik arra, hogy feltétlenül értelmes mondatok jöjjenek létre. Külön lefordítja az előjáró szavakat is – mondván, hogy minden betűnek jelentősége van. Aquila a Kiv 34, 29-t így fordítja: *Mózes arcának bőrehomloka szarvazott lett*. Jeromos tudvalevőleg rabbiktól tanulta a héber nyelvet. Minden valószínűség szerint elterjedt volt ez az elképzelés is. S egyáltalán nem biztos, hogy Jeromos helytelenül fordította. Propp monumentális angol nyelvű kommentárjában felsorolja a különböző fordítási és magyarázati lehetőségeket. William Henry PROPP: *Exodus 19–40. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York–London–Toronto–Sydney–Auckland, Doubleday, 2006. 618., 620–623. Mivel a királyokat (ld. pl. Nagy Sándor ábrázolásait) és a vallások főpapjait is ábrázolják szarvval, így elképzelhető, hogy Mózes is így mutatták be. Jeromos tehát abban a kultúrtörténeti kontextusban látja a szöveget, ahol a királyokat, főpapokat is szarvval látták el.

<sup>6</sup> Így szól a héber szöveg, és ez a pontos fordítása. A LXX és *Vulgata kúriosz poimainei me*, illetve: *Dominus pascit me*. Tehát: az Úr pásztorol engem, őriz engem, avagy legeltet engem.

leg tehát a pásztorélet jelenik meg, azonban ezt már átvitt értelemben is érti, hiszen nem emberi pásztorról van szó, hanem magáról az Úrról. És valójában ő Izrael királya, pásztora. A pásztor élettől a zsoltár elvezet az Úr házáig, a jeruzsálemi templomig, s a szerző azért boldog, mert az Úr házában lakhat örök időken át (6. vers). Nyugalommal és boldogsággal tölti el a szentély, mert itt adja a békéjét az Úr. A szerző valószínű pap, aki a szentélyben szolgál, és ez a szolgálat örömmel tölti el. S szeretné, ha a szentély nyugalma örök időken át tartana. Az örök idő az Ószövetségben sokszor csak nagyon hosszú időt jelent.<sup>7</sup> Nem feltétlenül kell a mennyei szentélyre gondolnunk, bár az örök nyugalom és annak szubjektív vágya a zsoltárosban is megfogalmazódhatott. Ez a vágyódás jelenik meg a Zsolt 84-ben is. Sőt az Úr háza nem csak epekedéssel, hanem boldogsággal tölti el. „Mily kedvesek a hajlékaid, Seregek Ura! Sívárogyva vágyakozik a lelkem az Úr csarnokai után [...] Mily boldogok, akik házában lakhatnak. Jobb a te házában egy nap, mint ezer másutt [...] Boldogok, akik házában laknak! (Zsolt 84, 2–3,5,11). A tömjénfüst illatától betelt üres és csendes templom szépsége, ahol azért a nap is beragyog, megihletti az embert, s kíváncozhat utána.<sup>8</sup> E zsoltárban tehát megfigyelhetünk egy szép ívet. A csendet lehet keresni a csobogó patak nyugtató partjára ülve, s nézni a nyáj békés felüdülését a patak vízből. Ez a látvány maga is jót tesz az embernek. Bár itt is van zaj, a csobogás, de ez természetes és üdítő. Itt is lehet keresni a csendet, de a csend boldogságát az Úr jelenléte adja. Ennek pedig kifejezett helye, amely egyúttal Isten lakhelye, az Úr háza. S a zsoltáros ott szeretne lakni, nyugodni, megszűnni időtlen időkig.<sup>9</sup> Isten (YHWH) és Isten háza (bét YHWH) kifejezés inklúzióként közre fogja a Zsolt 23-t. Isten őrzi az embert (Zsolt 121, 5), s őrzője Izraelnek is (Zsolt 121, 4). Az ember boldogsága és nyugalma nem más, mint együttlét a pásztorral (Immanuel). A bibliai hagyomány szerint mind Mózes, mind Dávid életük egy idejében pásztorok voltak, később a nép vezetői. Maga Jézus is használta a pásztor képet, amikor magát jó pásztornak nevezte

<sup>7</sup> Maga a 6. vers *leórek jamim*-ot ír, ami hosszú időt jelent, ezt támasztja alá a LXX is, ahol *eisz makrotéta hémerón* szerepel, ami ugyanazon jelentéssel bír, de latin szöveg is pontosan ezt mondja: *in longitudinem dierum*. A két általánosan használt katolikus fordítás „*időtlen időkig*”, illetve „*örök időken át*” kifejezést említ. Az 1979-ben kiadott református Biblia „egész életemen át” fordítást hoz.

<sup>8</sup> Albert SCHWEITZER: *Gyermekkorom és ifjúságom emlékeiből*, ford. ZSIGMOND Gyula. Budapest, Református Zsinati Iroda, 1979. Itt írja Schweitzer, hogy gyermekkorában beszökött és szívesen időzött a katolikus templomban, mert annak szépsége megragadta. Miként engem is kis ministránként.

<sup>9</sup> A héber szöveg transzkribálva így szól: *wesabti bebét YHWH*. A *sabat* ige rejtőzik mögötte. Javasolják a szövegvariánsok alapján a *wajjasabti* kifejezést, amely a *jasab* ül, lakik igéből származik. Míg a *sabat* ige jelentése is sokrétű: nyugszik, abbahagy, végére jut, meghal. Sokan ugyan vitatják, hogy itt az ige összefüggene a szombat főnévvel. A régi szótárak még így látják.



(Jn 10, 1–18). Ezen két ószövetségi példa után szemügyre vesszük Jézus Krisztus csendjét.

## Jézus csendje

Jézus esetében többször is említi az Újszövetség, hogy elvonult egy magányos helyre, vagy, hogy az egész éjszakát imádságban töltötte (Mk 1, 35; Lk 4, 42; Jn 6, 15).

Az evangéliumok szép jelenete a tengeri vihar lecsendesítése (Mk 4, 35–41; Mt 8, 23–27; Lk 8, 22–25). Sokféle módszerrel elemezhető e szakasz, melyet valamennyi szinoptikus evangélium megörökít. Megközelíthetjük pszichológiai szempontból is, ahol a tenger az ember háborgó lelkét jelentené, s nem vesszük észre, hogy a háborgó tengeren van egy bárka. De ebben a mentő csónakban, bárkában, amely jelentheti az egyházat, maga Jézus is alszik, tehát nem kínál biztos menedéket. A becsapó hullámok, a viharos szél jelentheti a világ, a gonosz támadásait, de a magunk elégedetlenségeit és bűneit is, melyek fenyegetik magát a bárkát. Jézus nyugodtan alszik, olyan körülmények között, amelyek között aligha lehet aludni. Hasonlít Jónás történetére: *„A hajósok megrémültek, és isteneikhez imádkoztak. A hajó rakományát mind a tengerbe dobálták, csakhogy könnyítsenek rajta. Jónás lement a hajó aljába, és mélyen elaludt.”* (Jón 1, 5). Aligha véletlen, hogy az evangélisták tudatosan építik fel a kontrasztot a tanítványok kétségbeesése és Jézus nyugalma, csendje között. Jézus tud korholni, s maga is font kötelekből ostort, de az élet-halál-jeleneteknél megőrzi nyugalma. Ez az Isten örök csendje és nyugalma, mely átragyog emberségén. Ő, aki árasztja magából a nyugalmat és a csendet, át tudja vinni ezt a nyugalmat és csendet a természet erőire. *„Fölkelt és parancsolt a szélnek és a hullámoknak. Erre elült a háborgás, és minden elcsendesedett.”*<sup>10</sup> Jézus azt a békét, csendet és nyugalmat, mely lényének sajátja, át tudja adni az embereknek is, s így adja nekünk azt a békét, amelyet a világ nem adhat. *„Békességet hagyok rátok. Az én békémet adom nektek. Nem úgy adom nektek, ahogy a világ adja. Ne nyugtalankodjék szívetek, s ne csüggedjen!”* (Jn 14, 27).

A másik csendet, nyugalmat, békét hordozó jelenet a passió során figyelhető meg. Jézus a passió során nem ad feleletet, s ez igen meglepi a helytartót (Mt 27, 14). János evangéliuma érzékelteti a legjobban, hogy

---

<sup>10</sup> Lk 8, 24

Jézusnak e némasága és csendje az Atyával való utolsó imádságából fakad. „*Megismertettem velük nevedet, és ezután is megismertetem, hogy a szeretet, amellyel szeretsz, bennük legyen, s én is bennük legyek.*” (Jn 17, 26). A jól elvégzett munka örömét állapítja meg ez az imádság, s adja meg Jézusnak a rendíthetetlen nyugalmat. Ez a belső csend elnyomja a külső zajt, a felelősségre vonó kérdéseket. Az Atyával való együttlét és szeretet teszi magabiztossá ezt a csendet és némaságot, benne Isten teremtés előtti nyugalma tükröződik, s a teremtés végén a jól elvégzett munka öröme. „*És látta Isten, hogy mindez nagyon jó*” (Ter 1, 31). És megpihent és visszavonult abba a csendbe, nyugalomba, ahová mi is törekszünk. Jézus keresi ezt a csendet, számtalanszor visszavonul, hogy egyedül legyen az Atyával, vagy tanítványaival. Jézus kinyilatkoztató, de rejtőző Isten is.<sup>11</sup> S ebből a visszavonulásból, csendes szemlélődésből születnek – minden valószínűség szerint – Jézus gondolatai és példabeszédei. Persze ennek bizonyítása még alaposabb elemzést érdemelne.<sup>12</sup> De e feltevésünk bizonyára nem alaptalan, hisz az apostolok utánozzák Jézus csodáit, de tanításuk során érdekes módon nem mondanak példabeszédeket, melyek valószínűleg Jézus esetében is a csendes eszmélődések eredményei. A földi gondjaink, bajaink, aggodalmaink megoldása maga Jézus, aki meg tud bennünket nyugtatni, s gondjainkat el tudja csendesíteni, ahogyan Ő maga mondja a sátoros ünnepen. Ez az ünnep amúgy is Isten együttlakását, sátorozását jelenti az Ő népével, amikor a pusztai vándorlásra emlékeztek. Tisri hónap 21. napján a vízmerítés szertartásakor kiáltja Jézus: „*Aki szomjazik, jöjjön hozzám és igyék, aki hisz bennem: belsejéből, az Írás szava szerint, élő víz folyói fakadnak.*” (Jn 7, 37–38). Számunkra ez a csendes folyóvíz (Zsolt 23, 2) maga Jézus, mert Ő az élet forrásának vize (Jel 21, 6), ezt az élő vizet kínálja a samariai asszonynak és „örök életre szökellő vízforrás lesz benne” (Jn 4, 14).

<sup>11</sup> SZENNAY András: *Rejtőző istenség*. Budapest, Szent István Társulat, 1969.

<sup>12</sup> Nem bizonyítható, hogy az evangélisták e szempontot kidomborították volna. Azaz, hogy a magányos csend után Jézus rögtön tanítana. Az ember Jézus esetében azonban mégsem járunk messze attól az igazságtól, hogy a tanításhoz kell a csendes készülődés, a nyugalom, hogy az hatékony legyen.



# IUSTITIA, AEQUITAS, CLEMENTIA

KÖNCZÖL MIKLÓS  
egyetemi docens (PPKE JÁK)  
tudományos munkatárs (MTA TK JTI)

## 1. Bevezetés

Az alábbiakban a *clementia* fogalmával kapcsolatos kérdéseket tekintem át Seneca *De clementia* című szövege alapján. E kérdések két csoportra oszthatók: egyfelől igazságosság és *clementia* viszonyára vonatkoznak, másfelől pedig arra, hogy milyen helyet foglal el a *clementia* Seneca jogról való gondolkodásában.

Előzetesen azonban helyénvaló röviden áttekinteni a *De clementia* szövegével kapcsolatos problémákat, amelyek a szöveg értelmezése szempontjából is jelentőséggel bírnak. Úgy látszik ugyanis, hogy a teljes műnek csupán egy része maradt ránk. Ahogy Seneca maga jelzi a bevezetésben, a szöveg három részből áll.<sup>1</sup> „Az első lesz a bevezetés;<sup>2</sup> a második az, amelyik megmutatja a *clementia* lényegét és megjelenési formáit. [...] A harmadik részben azt vizsgáljuk meg, hogyan jut el a lélek ehhez az erényhez, hogyan fejlesztheti ki és a gyakorlás által hogyan sajátíthatja el” (I, 3, 1). A meglévő kéziratok ugyanakkor csak az első részt tartalmazzák, valamint néhány bekezdésnyit a másodikból. Ennek nyomán több lehetőség is elképzelhető a szöveg történetét illetően. A legkézenfekvőbbnek az

---

<sup>1</sup> A szöveget magyar nyelven Szőke Ágnes fordításában idézem (olykor apróbb, külön nem jelzett módosításokkal), az alábbi kiadás alapján: SENECA: A nagylelkűségről. In: *Seneca prózai művei*. 2. kötet. Budapest, Szenzár, 2004. 157–197. Minthogy a ‘nagylelkűség’ kifejezést nem találtam megfelelőnek, bármely más megoldás viszont részletes indoklást kívánna, egyelőre lemondtam a *clementia* lefordításáról.

<sup>2</sup> A *De clementia* kézírataiban – bizonyára szövegromlás következtében – a *manumissionis* szó szerepel az első rész tartalmára vonatkozóan. A legkorábbi kiadások óta számos javaslat született a javításra. A *coniecturákat* áttekinti többek között Paul FAIDER – Charles FAVEZ – Paul VAN DE WOESTIJNE: *Sénèque: De la clémence*. Vol. 2. Bruges, De Tempel, 1950. 48–49., valamint (további hivatkozásokkal és egy újabb javaslattal) Giancarlo MAZZOLI: Sulla divisio del *De clementia* di Seneca. *Athenaeum*, vol. 52. (1974) 289–294. Megszívlelendő mindazonáltal Francesco Giancotti gondolata (idézi Bernard MORTUREUX: *Recherches sur le «De clementia» de Sénèque. Vocabulaire et composition*. Bruxelles, Latomus, 1973. 39–40., 1. l.): „A homályos szövegrész vagy az első rész tartalmát összegzi, amelyet magunk is elemezhetünk és megállapíthatunk, közvetlenül a szöveg alapján [...]; vagy olyan utalás szerepel a kérdéses helyen, amely nem felel meg a meglévő első résznek, s olyan szándékról tanúskodik, amelyet a szerző nem vitt véghez – így aztán nem alapvető jelentőségű a szerkezeti vizsgálat szempontjából, hiszen annak a valóságon és nem a pusztá szándékon kell alapulnia.”

látszik, hogy miután Seneca befejezte a háromrészes munkát, a későbbi századok során annak egy része elveszett. Az is fölmerülhet azonban, hogy maga Seneca nem fejezte be a művét – ebben az esetben pedig az is kérdés, hogy a II. könyvből meglévő rész a végleges szöveg, vagy csak annak a vázlata, sőt, hogy maga Seneca írta-e, vagy később toldották az eredeti szöveghez.<sup>3</sup> Mindezek azért jöhetnek szóba, mert a két könyv közt nem csak tematikus, de stilisztikai és szóhasználatbeli különbségek is megfigyelhetők.<sup>4</sup> Egyes részek többé-kevésbé egyértelműen ellent is mondanak egymásnak. Az interpretációs kísérleteknek mindezekről számot kell tudniuk adni.

Ami most már szűkebb témánkat, Seneca *clementia*fogalmát, illetve annak a jogi gondolkodás történetében elfoglalt helyét illeti, a modern értelmezések több ponton is eltérnek. Az egyik álláspont reprezentánsaként Manfred Fuhrmannt említhetjük, aki 1967-ben megjelent cikkében részletesen elemzi a szöveget, s úgy foglal állást, hogy Seneca alapvetően jogi fogalomként fogta föl a *clementiát*.<sup>5</sup> Állítása szerint a *clementia* voltaképpen egyenértékű az *aequitasszal*, a törvény szerinti igazságossággal szemben a partikuláris igazságosságot szolgáló római jogi alapelvvel. Ezen belül Fuhrmann úgy rekonstruálja a *clementia* tartalmát, hogy az az enyhítő körülmények figyelembevételét jelenti, amelyek nem szerepelnek, nem is szerepelhetnek az általánosan megfogalmazott törvényi rendelkezésekben, az egyedi esetben eljáró bíró azonban tekintettel lehet rájuk.<sup>6</sup> Fuhrmann nézeteit erőteljes bírálattal illette Karl Büchner,<sup>7</sup> aki szerint a *clementia* fogalma éppenséggel nem jogi jellegű. Szerinte éppen a szabályokra való bármiféle utalás hiánya teszi alkalmassá arra, hogy egy Róma teljhatalmú urához címzett értekezés tárgya legyen. Természetesen a jog egyike azoknak a területeknek, ahol a *princeps* gyakorolhatja a *clementiáját* – ez azonban nem jelent szükségszerű fogalmi kapcsolatot a kettő között.<sup>8</sup> Fuhrmann és Büchner módszerével szemben Bernard Mortureux – Fuhrmann cikkével egyidőben közzétett – értelmezése a szöveg

---

<sup>3</sup> A problémák áttekintését ld. pl. Bernard MORTUREUX: Les idéaux stoïciens et les premières responsabilités politiques: Le «De clementia». In: Wolfgang HAASE (Hrsg.): *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. II, 36/3. Berlin–New York, De Gruyter, 1989. 1645–1647.

<sup>4</sup> Erről ld. alább a 4. pontot.

<sup>5</sup> Manfred FUHRMANN: Die Alleinheitschaft und das Problem der Gerechtigkeit (Seneca: De clementia). *Gymnasium*, Band 70. (1963) 481–514.

<sup>6</sup> Ld. pl. uo. 505–506.

<sup>7</sup> Karl BÜCHNER: Aufbau und Sinn von Senecas Schrift über die Clementia. *Hermes*, Band 98., Lfg. 2. (1970) 203–223.

<sup>8</sup> Ld. különösen uo. 222–223.

szerkezetének vizsgálatából indul ki.<sup>9</sup> Az ő következtetése szerint Seneca a jogot a *clementia* természetes környezetének, a bírói döntést a *clementia* gyakorlása paradigmaticus esetének tekinti.<sup>10</sup>

A következőkben megvizsgálom mind az I. könyv, mind a II. meglévő részének a tartalmát, abból a szempontból, hogy milyen szerepet játszanak a jogra történő utalások a *clementia* bemutatásában, valamint, hogy hogyan kapcsolódik a *clementia* és a *iustitia*. Amellett igyekszem érvelni, hogy Seneca értekezése nem kívánja ugyan a sztoikus tanokat rendszeres formában, mintegy tankönyvként előadni, a meglévő szöveg mindazonáltal egy jól fölépített és világos szerkezetű mű részének látszik. E szerkezeten belül a jogi utalások szerepe több a pusztá háttérnél vagy példánál. Ezen túlmenően a *clementia* jövőre irányuló természete révén valóban részét képezi az igazságosság általánosabb fogalmának, s ez egyben Seneca (és sztoikus elődei) jogfogalmához is kapcsolja.

## 2. *Clementia* az I. könyvben

Elsőként az I. könyv fölépítését tekintem át, valamint a *clementia* mint erény megjelenését. Jóllehet az erények önmagukban hordozzák jutalmukat – írja Seneca –, Nero jogos büszkeséggel tekinthet önmagára és uralkodóként véghezvitt cselekedeteire. „Mintegy tükörként” szolgálva, rövid beszédet mondat főhősével, amelyben egyszerre esik szó annak korlátlan hatalmáról és arról, milyen emberségesen és irgalmasan él ezzel a hatalommal. Seneca azt is hangsúlyozza, hogy Nerót minden elődjénél jobban csodálják az alattvalói, ennek oka pedig az erényekben keresendő, amelyek közül a *clementia* a leginkább csodálatra méltó. Állítását azzal támasztja alá, hogy a *clementia* az az erény, amely leginkább szolgálja az összes emberi lény javát, mivel „[s]enki sincs, aki annyira büntelennek hinné magát, hogy ne örülne, ha az emberi eltévelyedésekre ott van írul a megkegyelmezés” (I, 1, 9). A *clementia* ráadásul azoknak is kedvezhet olykor, akik valóban ártatlanok és erényesek, hiszen a jószerencse és az erényes cselekedetek is okot adhatnak a büntetésre (I, 2, 1). A *clementia* gyakorlása sem történhet azonban megkülönböztetés nélkül, „mert épp olyan kegyetlenség mindenkinek megbocsátani, mint senkinek sem” (I,

<sup>9</sup> MORTUREUX (1973) i. m.

<sup>10</sup> Ld. uo. 65–69. Állítása szerint az I. könyv első fele filozófiai szinten közelíti meg a *clementia* kérdését, kimutatva, hogy az „megfelel a *iustit*ának”, a második rész pedig főként a gyakorlat erkölcsével foglalkozik, és az uralkodói *clementi*át úgy írja le, mint amely „megfelel az *aequit*asnak”.

2, 2). Az I. könyv további része egyfajta bemutató beszéd, melyben az uralkodói *clementia* különböző aspektusai kerülnek előtérbe. Seneca kiinduló tétele szerint „[s]enkihez sem illik [...] annyira a *clementia*, mint a királyhoz vagy uralkodóhoz” (I, 3, 3). Az uralkodó *clementiája* – teszi hozzá – nem csupán az alattvalók, hanem a saját javát is szolgálja, hiszen a vezető és a vezetettek közti kapcsolat olyan, mint testé és léleké: egymást segítve önmaguk érdekét is előmozdítják. Az uralkodó helyzetét ráadásul igen szigorú kötelezettségek jellemzik, amelyek a hatalmából következnek. Seneca itt egy analógiával él: az uralkodó hatalma szerinte hasonló az istenekéhez. „A legfőbb hatalomnak abban rejlik a szolgasága, hogy kisebbé nem válhat” (I, 8, 3). Cselekedeteit valamennyi alattvalója figyelemmel kíséri: semmit sem tehet feltűnés nélkül. Hatalma ezért azokban is félelmet ébreszt, akikre nem sújt le. Ráadásul – figyelmeztet Seneca – „[a]z uralkodó kegyetlensége is csak növeli ellenségei számát azzal, hogy irtja őket, hiszen akiket megölt, azoknak a szülei és gyermekei, rokonai meg a barátai mind annak a néhányynak a helyére lépnek” (I, 8, 7).

Seneca a jó uralkodó *clementiájaként* Augustusnak az életére törő Cinnával szemben tanúsított magatartását mutatja be, majd az ifjú Nerót hasonlítja hozzá, megállapítva, hogy az utóbbi sokkal nagyszerűbb uralkodó, mivel az ő *clementiájára* nem vetnek árnyékot a korábban elkövetett kegyetlenségek. A *clementia* – folytatja – a király és a zsarnok közti legfőbb különbség, s ez a magyarázata annak is, hogy a zsarnok miért nem élhet biztonságban, holott a jó király legfőbb védelmét maguk az alattvalók jelentik. A második analógia a családapáé, aki a gyermekei fölötti hatalmát csakis az ő érdekükben gyakorolja, még ha meg kell is büntetnie őket. Ezt is egy augustusi példa támasztja alá, amelyben a *princeps* egy *iudicium domesticum* résztvevőjeként azt javasolja, hogy az apja ellen gyilkosságot megkísérelt fiút börtönbüntetés vagy halál helyett csupán száműzetésbe küldjék. A hatalmi pozíció azonban nem csupán az apát jellemzi: a katonatiszt is uralkodik a katonákon, a lovász a lovakon, a vadász a kutyákon, s mindannyiuk közös feladata, hogy fékezzék a hatalmuk alatt állókkal szembeni szigorukat. Ezt követően Seneca a büntetést hasonlítja a gyógyításhoz, hiszen a bűn nem egyéb, mint a lélek betegsége – „[á]m az uralkodónak ne csak a gyógyításra legyen gondja, de még arra is, hogy a sebhely ne legyen nagyobb a kellenél” (I, 17, 3). A *clementiának* még a rabszolgákkal szemben is helye van, az alattvalók pedig nem azért vannak, hogy az uralkodó érdekét szolgálják, hanem neki kell őket védelmeznie. A jó uralkodó legszebb erénye és legerősebb védelme ezért a *clementia*.

Seneca ezt követően a büntetéssel foglalkozik közelebbről. Ha vele szemben elkövetett jogtalanságról van szó, az uralkodónak még enyhébben kell ítélnie, mint mások esetében. Nincs szüksége ugyanis arra, hogy a sérelmeiért vett elégtételben keressen vigaszt vagy védelmet: *clementiája* a legvilágosabb jele följobbvalóságának, egyben jóhírét is öregbíti, hiszen mindazok, akiknek megkegyelmezett, élő bizonyítékai lesznek erényességének. Ami a másokkal szemben elkövetett jogsértéseket illeti, az uralkodónak három elvet kell szem előtt tartania: a büntetésnek a bűnös javulását kell szolgálnia, példát kell mutatnia mindenki másnak, végül szavatolnia az ártatlanok biztonságát a bűnösök eltávolítása révén. Mindhárom cél a *clementia* segítségével érhető el a legkönnyebben, hiszen a gyakori és súlyos megtorlás a büntetések leértékelődéséhez vezethet, ráadásul azt is nyilvánvalóvá teszi, milyen sokan vannak a társadalomban a bűnösök. Az I. könyv utolsó fejezetei a kegyetlenség és a zsarnokság közti kapcsolatot hangsúlyozzák, szembeállítva ezeket a jó uralkodó *clementiájával*.

### 3. *Clementia* és a jog

Lássuk most már azokat a szöveghelyeket, amelyekben a *clementia* kifejezetten jogi környezetben jelenik meg! Az első ilyen helyet a bevezető fejezetekben találjuk, ahol Seneca magát a *princeps*et beszélgeti. Állítása szerint ő „a nemzetek életének és halálának döntőbírája” (*vitae necisque gentibus arbiter*), rajta múlik, „[k]inek milyen sors, milyen rang jut osztályrészül”, ahogy „[a]z országok és városok boldogsága is” az ő döntésétől függ (*mea iuris dictio est*) (I, 1, 2). Később hozzáteszi: „[ú]gy öröködöm magam felett, mintha számot kellene adnom a törvényeknek, amelyeket a feledés homályából a napvilágra hoztam” (I, 1, 4). Mindezen állítások célja, hogy körülírják a jó uralkodó, a *bonus princeps* helyzetét, aki fölötte áll a többi emberi lénynek, még az emberi törvényeknek is – kizárólag a halhatatlan istenek, akiknek ő a földi képviselője, kérhetnek tőle számadást. Seneca ezek után saját szavaival is kiegészíti Nero dicséretét, arról is említést téve, hogy a *princeps* uralma alatt – s alkalmasint neki köszönhetően – a jog fölötte áll minden jogtalanságnak (*ius supra omnem iniuriam positum*) (I, 1, 8).

A bevezetés második részében Seneca védelmébe veszi témaválasztását azokkal szemben, akik szerint a *clementia* csakis a bűnösök javát szolgálja, „hiszen csak a bűn után válik szükségessé a megkegyelmezés és egyedül ez az erény tétlenkedik a büntelenek között”. Erre elsőként azt vá-



laszolja, hogy „habár a büntetésre méltók hívják segítségül, a büntelének is tisztelik”, majd két érveléssel is alátámasztja állítását. Egyrészt „néha a sors is bűnnek számít”,<sup>11</sup> másrészt „sokszor az erénynek is [segít a *clementia*], minthogy bizonyos körviszonyok közt megeshet, hogy egyes dicsérendő tetteket megtorolnak”. Seneca természetesen nem tagadja, nem is tagadhatja, hogy a *clementia* elsősorban a bűnösökkel szemben működik: ilyen esetekben viszont „az emberek nagy része visszatéríthető a büntelenség útjára” (I, 2, 1). Ebben a tekintetben különbséget kell tenni – hogy az igazságtalanságot elkerüljük – a javíthatók és a javíthatatlanok közt, „de mert a helyes arányt eltalálni nehéz, semmiképpen sem szabad túlzásba esnünk, legfeljebb az emberiség irányában” (I, 2, 2).

Ezek a bevezető intelmek is világosan kirajzolják a római *clementia*-fogalom kettősségét.<sup>12</sup> A kifejezés egyfelől olyan erkölcsi és politikai megfontolásokra utal, amelyek a jog szféráján kívül helyezkednek el: ezek gyökere a közösség és a legyőzött ellenfél közti viszonyról alkotott elképzelésekben is lehet, de a *pater familias* és gyermekei kapcsolatában is – egyik sem kapcsolódik valamely állam jogrendjéhez, sem kényszerhatalmához. Mint láttuk, mindkét kép megjelenik a *De clementia* szövegében, s mindkettő az összehasonlítást szolgálja, hogy a szerző analógián alapuló érveket fejthessen ki a segítségükkel.

Egy harmadik szféra, az isteneké is megjelenik azonban a *clementia* értelmezésében. A Nero szájába adott fiktív beszéd több eleme is fölidézi, hogy az új *princeps* politikai propagandája sok tekintetben vallásos – noha nem szükségszerűen római – képzetekre is támaszkodott,<sup>13</sup> és Seneca ezt is fölhasználja érvelésében. A mi szempontunkból érdekesebb azonban, hogy az istenek *clementiája* szintén kívül – vagy éppenséggel fölül – áll az emberek törvényein. Seneca azonban mindezeket az asszociációkat igyekszik erősebben hozzákapcsolni a bíróként eljáró politikai vezető erényéről alkotott – viszonylag újszerű – elképzeléshez.

Ez az elképzelés elsőként Cicero beszédeiben jelenik meg, amelyekben a polgárháborút követően Caesar korábbi ellenségei számára kér ke-

---

<sup>11</sup> *A fortuna pro culpa est* valóban utalhat arra, hogy az irigység miatt egyeseket jó sorsuk miatt illetnek (hamis) vádakkal – ld. Szöke Ágnes fordítását, SENECA: *A nagylelkűségről* i. m. 161. (továbbá a vonatkozó jegyzetet, uo. 765.) –, de a *fortuna* egyaránt lehet a felelősséget kizáró szerencsétlen véletlen is: vö. ARISTOTELÉS: *Rétorika* 1374b.

<sup>12</sup> Áttekintésként ld. Karl WINKLER: *Clementia*. In: *Reallexikon für Antike und Christentum*. Band 3. Stuttgart, Anton Hiersemann, 1957. 206–231.

<sup>13</sup> Ld. Pierre GRIMAL: *Le De clementia et la royauté solaire de Néron*. *Revue des Études Latines*, vol. 49. (1971) 205.

gyelmet.<sup>14</sup> Ebben a helyzetben Cicero arról igyekszik meggyőzni Caesart, hogy ne büntesse meg azokat, akik joggal mondhatók bűnösnek a személye – és a *res publica* – ellen elkövetett bűnökben. Ennek a koncepciónak az újszerűsége abban rejlik, hogy egyrészt föltételezi, hogy a *clementiát* gyakorló személy fölötté áll azoknak, akiknek az ügyében ítélkezik, másrészt azonban a *res publica* törvényeire is utal. A *De clementiában* Seneca ezt a két aspektust szorosabban is összeköti. Elsőként leszögezi, hogy a *princeps* minden emberi törvény fölött áll: hatalmi helyzeténél fogva szava a törvény még más nemzetek számára is, noha Nero úgy viselkedik, *mintha* felelősséggel tartoznék a feledéstől általa megmentett törvényekkel szemben (e törvények természetét Seneca nem részletezi). Ugyanakkor – ha csak közvetve is, de – rámutat: az uralkodó is alá van vetve az istenek akaratának, s végső soron az egész emberiségről kell majd számot adnia nekik. Ezt utóbb egy analógiával is megerősíti: ahogyan az istenek kegyesek az uralkodóval szemben, úgy kell annak is kegyet gyakorolnia a maga alattvalóival szemben.<sup>15</sup>

A bevezetés végén Seneca rátér a bűn és a büntetés kérdésére. Ez a rész értelmezhető úgy, hogy akik ellen érvel, a *clementia* gyakorlását ellenzők, Nero környezetének azon tagjai, akik szerint az új *princeps*nek nagyobb szigorral kellene föllépnie ellenségeivel szemben.<sup>16</sup> Úgy gondolom azonban, hogy a hagyományos interpretáció, amely szerint a *clementia* ellenfelei fundamentalista sztoikusok (hasonlóan azokhoz, akiknek a nézetét a II. könyv elején ismerteti), legalábbis nem egészen alaptalan. A büntetés problémája, s az a kérdés, hogy miként kell gyakorolni a *clementiát*, az I. könyvben három alkalommal is olyan környezetben jelenik meg, amelyben kisebb vagy nagyobb mértékben meghatározóak a joggal kapcsolatos képek. Ezek közül kettő az Augustus életéből vett példa, a harmadik esetben pedig a *princeps* által kiszabott büntetés okait és célját illető megjegyzésekkel találkozunk.

Az első, már említett példa azt idézi föl, amikor Augustus értesült arról, hogy Cornelius Cinna azt tervezi, hogy megöleti őt. Az áruló büntetésének lehetőségét mérlegelvén végül – felesége tanácsát megfogadva – úgy döntött, hogy nem pusztán elengedi a büntetést, de barátjává fogadja

<sup>14</sup> Ld. elsősorban *pro rege Deiotaro*, *pro M. Marcello*, valamint *pro Q. Ligario*.

<sup>15</sup> Az uralkodó pozíciójának ez a kettős megközelítése megfelel az *endoxos duleia* és a *nomos empsychos* hellénisztikus gondolatának. E (sztoikus és neopythagoreus) elméletekről és Seneca gondolatmenetére gyakorolt hatásokról ld. Traute ADAM: *Clementia Principis. Der einfluss hellenistischer Fürstenspiegel auf den Versuch einer rechtlichen Fundierung des Principats durch Seneca*. Stuttgart, Klett, 1970. 2–4. fej.

<sup>16</sup> Erre példaként ld. BÜCHNER i. m. 207.

Cinnát. Első pillantásra azt mondhatjuk: a *clementia* politikai aspektusa itt uralkodik a jogi megfontolásokon. Az is igaz azonban, hogy Augustus Cinnához intézett szavai egy bírósági eljárás képét idézik föl – azzal a meglepő fordulattal, hogy Augustus maga játssza nem csupán a vádló és a bíró szerepét, de a védelemét is, megfogalmazva többek között azokat az érveket, amelyek Cinna döntését igazolhatnák.<sup>17</sup> Ami a történeti háttérrel illeti, tudjuk, hogy Tiberiustól kezdve a római eljárásjog alkalmazkodott a megváltozott politikai környezethez: megjelent a *princeps* teljhatalmát tükröző *cognitio extra ordinem*.<sup>18</sup> A Livia tanácsában és a Seneca által az esethez fűzött megjegyzésekben megjelenő haszonelvű megfontolásokkal együtt a jogi(as) hangulatú jelenet azt a tényt látszik hangsúlyozni, hogy a *principatus*ban az uralkodó személye mintegy azonosul a *res publicával*. Ebből pedig az a következtetés adódik, hogy a *clementia* politikai és jogi megközelítése nem választható el egymástól e rövid történet értelmezésekor.

Hasonlóan értékelhetjük a második példát is. Augustus itt egy *iudicium domesticum* résztvevőjeként jelenik meg: Tarius *senator* hoz ítéletet fiával szemben, aki ugyancsak az életére tört. A *princeps clementiája* abban érhető tetten, hogy miután közösen megállapították a fiú bűnösségét, a lehető legenyhébb büntetést, a száműzetést javasolja. A *relegatio* helyszíne ráadásul nem esik túlságosan távol Rómától, nehogy az további fájdalmat okozzon az édesapának. Az elbeszélés legérdekesebb részlete mindazonáltal Augustus igyekezete, hogy magánemberként vegyen részt az eljárásban, mintegy elhatárolódva a teljhatalmú *princeps* szerepétől. A *iudicium domesticum* szférájában az irányítást a *pater familias* kezében hagyja, hogy az önmagától gyakorolhassa a *clementiát*. Úgy viselkedik, mintha ő is a törvényeknek alávetett helyzetben volna – noha Seneca egyértelművé teszi, hogy saját kezébe vehette volna az eljárást, vagy a fiú bűnösségére vonatkozó döntést.

Főntebb már összegeztem Seneca magyarázatát arról, hogy az uralkodó miért tekintheti igazoltnak a büntetés kiszabását, és hogy miért kell mégis inkább engedékenységet tanúsítania minden esetben. A jogi és a politikai szempontok itt is szorosan összekapcsolódnak – amint bizonyára a korabeli római gyakorlatban. A kapcsolódási pont, mint láttuk, nem más, mint a *princeps* személye. Seneca tekintettel van a monarchia adottságaira: ezért címzi értekezését a *res publica* egyszemélyi vezetőjéhez,

---

<sup>17</sup> MORTUREUX (1973) i. m. 27.

<sup>18</sup> Uo.

és minden bizonnyal ez az oka annak is, hogy tárgyául nem az *aequitast*, hanem a *clementiát* választotta.

#### 4. *Clementia* a II. könyvben

A II. könyv is egy történettel kezdődik: Seneca Nero szavait idézi („Bár csak ne tanultam volna meg írni!”), amelyeket két rabló – bizonnyal megérdemelt – büntetéséről rendelkezve mondott. Ezt az emléket olyan erények és jellemhibák definíciói követik, amelyek igen közel állnak egymáshoz. *Clementia* és *severitas* az előbbiek között szerepelnek, s következőképpen – Seneca szerint – nem is állíthatók szembe egymással. A hozzájuk kapcsolódó hibák a *misericordia*, illetve a *crudelitas*. A két-két hiba és erény közös vonása a *clementia* és a *severitas* esetében a mértékletesség, míg a *misericordia* túlzásba vitt kíméletet, a *crudelitas* pedig féktelen szigor jelent a büntetések terén.<sup>19</sup> Ezek a szembeállítások teljesen világosak, a mű egésze szempontjából mégis zavarbaejtők: egyrészt eltérnek az I. könyvtől, amelyben a *misericordia* mindvégig pozitív jellemvonásként jelent meg, másrészt *clementia* és igazságosság kapcsolatáról nem sokat mondanak.

Ami az első problémát illeti, azzal kapcsolatban mondhatjuk, hogy már a mű bevezetéséből is kiderül, hogy a két könyv mind tartalmában, mind szempontjában különbözik egymástól. Láttuk, hogy az I. könyv a *clementia* fontosságára összpontosít, kimutatva, hogy milyen szorosan kötődik az emberi lények természetéhez általában, különösen pedig a politikai vezető, a *princeps* pozíciójához. A II. ezzel szemben a *clementia* fogalmi elemzését végzi el: célja, hogy segítsen az olvasónak különbséget tenni a *clementia* és a vele könnyen összetéveszthető hibák között. Másfelől az I. könyv arra is rámutat, hogy a valódi mértékletesség gyakorlása sokszor igen nehéz. A döntéshozatal gyakorlati elvének ezért annak kell lennie, hogy ha az ember elvétené az igazságos mértéket (*aequum*), akkor inkább tévedjen az emberségesség javára (*in partem humaniorem*), mintsem az ellenkező irányban. A II. könyv ezek után a fogalmakat és azok ideális tartalmát tisztázza: Seneca kimondja, hogy Neróban megvan a jó uralkodóvá válás lehetősége – azt viszont nem állítja, hogy az erények kiteljesedett formában volnának jelen benne.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> *Clementia* és *misericordia* szembeállításáról ld. Guillaume FLAMERIE DE LACHAPPELLE: Trois traits négatifs de la *misericordia* dans le second livre du *De clementia* de Sénèque. *Les Études Classiques*, vol. 72. (2006) 309.

<sup>20</sup> Vö. Joachim DINGEL: *Misericordia Neronis. Zur Einheit von Senecas ‚De clementia‘*. *Rheinisches Museum*,

*Clementia* és igazságosság kapcsolatára nézve is irányadó az az imént idézett megállapítás, mely szerint nem könnyű igazságos egyensúlyt kialakítani a büntetés és a kegyelmezés között. Ezen túlmenően is találunk azonban egy szöveghelyet, amely további fényt vet a problémára. Megbocsátás (*venia*) és *clementia* különbségéről szólva Seneca leszögezi, hogy az utóbbi semmit sem tesz úgy, „mintha a méltányosnál kevesebbet ítélne meg, hanem úgy, mintha ítélete így volna a legigazságosabb” (II, 7, 3). Már a fogalmi elemzés kezdetén szóba kerül, hogy egyesek szerint a *clementia* semmiképpen sem lehet erény, hiszen arra irányul, hogy valaki kevesebbet kapjon, mint ami neki jár, ti. a megérdemelnél kisebb büntetésben legyen része. Ha mármost ragaszkodunk ahhoz az állásponthoz, hogy a *clementia* erény, akkor nem mondhat ellent az igazságosságnak, hiszen az utóbbi vitán fölül az erények közé tartozik. De hogyan értsük a „mintha ítélete így volna a legigazságosabb” fordulatot? A szakirodalomban ezzel kapcsolatban számos megoldási javaslat látott napvilágot.<sup>21</sup> Ezek részletes áttekintésére itt nincs mód: a legtermékenyebbnek véleményem szerint az látszik, ha a látszólagos dilemmát a *clementia* időszemléletére utalva oldjuk föl. Ebben az esetben a szembeállítás lényege úgy rekonstruálható, hogy a megbocsátás (*venia*) pusztán megállapítja, hogy valaki büntetést érdemelne, mégsem gyakorolja a megtorlást – ezáltal pedig a fent mondottak értelmében igazságtalanságot követ el. A *clementia* ezzel szemben tudatában van, hogy valakinek a cselekedetei alapján büntetés jár, de számol azzal a lehetőséggel, hogy a bűnös a jövőben jó útra térhet és helyes cselekedeteket is véghezvihet, amelyek jóvátételt jelentenek majd a korábbi vétkekért.<sup>22</sup>

## 5. Összegzés

Az eddigieket összegezve, egyben a *De clementia* jogfilozófiai jelentőségét vizsgálva, zárásként a *clementia* imént vázolt időbeli dimenziója szempontjából tekintem át ismét az I. könyv tartalmát, azon belül is a kvázi-törvényészki jeleneteket.

---

Band 132. (1989) 166–175.

<sup>21</sup> Ezekről ld. pl. BÜCHNER i. m. 206., és uo. 1. lj.

<sup>22</sup> Érdekes párhuzamot jelent az időszemlélet szempontjából (de a jövőbeli lehetőségek figyelembevétele nélkül) az Aristotelés *Rétorikájában*, a méltányosság (*to epieikes*) példái között említett *topos*: „ha azt nézzük, hogy valaki milyen mindig vagy általában, nem pedig azt, hogy milyen most” (1374b 15–16).

Már Karl Büchner is megállapította idézett tanulmányában, a *clementia* lényegéhez tartozik, hogy a jövőbe tekint – ő azonban olyan vonásnak tekintette ezt, amely a hasznosság (*utile*) kérdéséhez kapcsolja ezt az erényt.<sup>23</sup> Vitathatatlan, hogy Seneca kiemeli – különösen az Augustus és Cinna esetéről szóló példában –, milyen haszonnal jár, ha az uralkodó ellenségeit barátokká képes tenni *clementiája* révén.<sup>24</sup> Nem szabad azonban megfeledkeznünk arról, hogy a sztoikus etika szerint a hasznosság és az erkölcsi helyesség ugyanazon erényfogalom két aspektusát jelenti. A *clementia* időbelisége így egyszerre lehet a *honestum* és az *utile* része. Ez a második példában is megfigyelhető: a tárgyalás során Augustus azt hangsúlyozza, hogy a megtévedt ifjú természete nem látszik javíthatatlannak (I, 13, 7: *se, quod proximum erat ab innocentia, timide gessisset*). Ez egybecseng Seneca bevezető megjegyzésével, amely szerint a *clementiának* olyan esetekben van helye, ahol a vétkes még visszatérhet a helyes útra (I, 2, 2).

Büchner mindazonáltal amellettt érvel, hogy a *clementia* és a jog szférája közt nincs szükségszerű kapcsolat, jóllehet az erény természetesen megnyilvánulhat ezen a területen is. Az nem kétséges, hogy az erényeket aligha feleltethetjük meg egy-egy sajátosan jogi fogalomnak – még Manfred Fuhrmann kísérlete *clementia* és *aequitas* azonosítására is túlságosan merésznek látszik. Úgy gondolom azonban, hogy a *De clementia* szövegében a jogi utalások jelentősége nagyobb, semhogy a példaanyag pusztá háttérének tekinthetnénk. Nero esetében nem lehet éles határvonalat húzni a jogi és az erkölcsi-politikai közé. Ez minden bizonnyal a Seneca által is megtapasztalt viszonyokat tükrözi – ugyanakkor lehetővé is teszi számára, hogy Nero uralmát a világmindenség (mondhatnánk: a természetjog) kontextusában vizsgálja. Ebben a keretben pedig a *princeps* felelőssége már normatív, elvárásként jelenik meg, ahogy az alattvalók uralkodóval szembeni köteleességeit is a Seneca állításaiban rejlő, implicit természetjogi érv igazolhatja.

Általánosan elterjedt nézet, hogy – Michel Villey szavait idézve – „a sztoicizmus [...] sokkal inkább *morális*, semmint politikai vagy jogi tanítás.”<sup>25</sup> Az idézettel kapcsolatban mindenesetre szem előtt kell tartanunk, hogy Villey a *pensée juridique moderne* szemszögéből tekint (vissza) az eszmetörténetre: a modern szerzők elemzése helyett a premodern

<sup>23</sup> Vö. BÜCHNER i. m. 208.: „a jövő az államférfi szempontjából”.

<sup>24</sup> Vö. MORTUREUX (1973) i. m. 26.

<sup>25</sup> Michel VILLEY: *La formation de la pensée juridique moderne*. Paris, Presses Universitaires de France, 2003. 101., hivatkozással korábbi könyvére: *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*. Paris, Dalloz, 1962.

jogi gondolkodás történetét mondja el a kortársak számára, s ennek során alkalmazza jog és erkölcs modern megkülönböztetését. Állítása mindazonáltal akár igaz is lehet – de nem tekinthető mértékadónak Seneca *clementia*felfogásának értelmezésénél. A fönmaradt szövegek alátámasztják azt az állítást, hogy a sztoikusok a törvény fogalmát a világegyetemet rendező kozmikus törvényekre utalva használták, tekintet nélkül az emberi jogalkotásra. Ahogy Malcolm Schofield fogalmaz, a sztoikus gondolkodás „depolitizálja a politika szókincsét”<sup>26</sup> Seneca azonban nem csak általánosságban beszél jogról vagy erkölcscről, hanem Nero uralmának összefüggésében is elhelyezi a *clementia* erényét. Ilyenformán pedig egyszerre használja a törvény sztoikus fogalmát, amikor azt mondatja Neróval, hogy a törvényeket „a feledés homályából napvilágra” hozta, és illusztrálja a *clementia* gyakorlatát olyan példákkal, amelyekben a *princeps* bíróként jelenik meg.

Seneca egyértelművé teszi, hogy a *princeps*et nem kötik az emberalkotta törvények. Kötelességei csak az istenekkel szemben vannak, ezek pedig azok, amelyek a természetjogból következnek. Az uralkodó azonban azon törvényekkel kormányozza az alattvalóit, amelyeket ő alkot és kényszerít ki, tehát a pozitív jog eszközével. Abból, hogy alkalmazhatja vagy mellőzheti a már létező tételes szabályokat, nem következik, hogy döntéseinek ne volna jogi természete. A *clementia* tehát nem pozitívjogi fogalom, mivel erény létére a természeti törvényre irányul. Ugyanakkor viszont szükségszerű, hogy az emberalkotta jog szféráján belül működjék – akkor is, amikor a *princeps* gyakorolja.

---

<sup>26</sup> Malcolm SCHOFIELD: Social and political thought. In: Keimpe ALGRA et al. (eds.): *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999. 766.

# SZABADSÁG ÉS JOG FOGALMA KUMINETZ GÉZA VERSEIBEN

*Erkölcsteológiai szempontú bemutatás*

LAURINYECZ MIHÁLY  
tanszékvezető (PPKE HTK)

## **1. Célkitűzés és a cím magyarázata**

A műfaj meghatározása és az Író irodalmi elköteleződésének megvilágítása után a szabadságot és a jogot tág értelemben vizsgálom az írásokban, vagyis a szabadsággal kapcsolatos fogalmakra és a rab-ságra, szolgálásra is kitérek, ugyanígy a jognak, a jogalkotásnak, a jog használatának bárminemű megjelenési formáját is szem előtt tartom. Bár tudományos szempontból problémásnak tűnhet ez a tág megközelítés, ezt azért engedem, mivel maguk a vizsgált szövegek nem tudományos módszertanú definíciókat fogalmaznak meg, hanem sokkal inkább hitbeli megalapozottságú, szubjektív tapasztalati alapokon történő használatuk történik a címben kiválasztott témáknak. Illetve maguk az egyes írások (versek) a címeikben megfogalmazottakhoz képest ritkán tárnak elének kizárólagos és átfogó definíciókat, vagy üzenetet, hanem azok a Szerző sajátos motivációi alapján fűződnek egy szálra egy adott írásban. Ami önmagában foglalja alkalmanként akár a paradox biblikus beszédformát is.

Maga az erkölcsteológiai szempont módszertanilag kivételesen megint csak nem arra irányul, hogy az adott fogalmakat teljes mértékű teológiai keretben elemezze, hanem mint morálteológus, gyűjtöm egybe az írásokból és foglalom össze a címben említett erkölcsteológiai fogalmak irányvonalait.

## **2. Motiváció**

Ennek az írásnak az elkészültét egyetlen szempont indította el: Kuminetz Géza kollégámmal való közel negyven éves ismeretségünkből fakadó tiszteletem és szeretetem. Teológiai tanulmányainkat 1983-ban együtt kezdtük a Pázmány Péter Hittudományi Akadémián, illetve a Központi Papnevelő Intézetben kurzustársak voltunk. Amikor megkaptam a felké-



rést, hogy születésnap köszöntő kötetébe készítek egy tanulmányt, épp nem volt olyan készülődő írásom, melyet valamilyen indokkal kapcsoltam volna a Születésnapos karakteréhez, küldetéséhez, hivatásához, de volt egy néhány hónapja megdőböntő élményem írásával kapcsolatban.

Évenkénti kurzustalálkozónkra elhozza ki-ki – körülményekből adódóan – aktuális szellemi munkája-gyümölcsét és amennyiben az nyomtatott formában jelent meg, megajándékozuk egymást egy-egy példánnyal. Géza atya nemrégiben – szokása szerint – kiosztotta az abban az évben megjelent írását. Ez a részéről hol vaskosabb, hol egyszerűbb kivonatban/kiadásban jelent meg. Rá jellemzően akár egy néhány oldalas tanulmány volt az éppen, vagy több száz oldalas mű, ugyanazzal a kedvességgel és egyszerűséggel adta át nekünk munkája gyümölcsét. A legutóbbiak egyike volt a „Nézz végre szembe démonaiddal, magaddal!” című könyve, melybe belepillantva megdőböntett az az éles látásmód, kritika, amely a kiadvány véletlenszerű felütésében is hamar a szemem elé került. Most, hogy a felkérés megérkezett, fölmerült bennem, erkölcs-teológiával foglalkozó kollégában az ötlet, hogy ezeknek az éleslátású megnyilvánulásoknak az elemzésébe bocsátkozzam, egy kicsit felhívjam a figyelmet ezáltal is ezen írásoknak megdőböntő gondolataira, figyelmeztetéseire, az ember, a keresztény ember, a pap, vagy bármely egyházi előljáró cselekvését helyretevő üzeneteire.

Tudom, hogy milyen töredék mértékű az az irodalmi szakmai tudományos alap, amellyel ez az írás háttérként az adott kérdéskörben bír. Nem is célom ilyenszerű elemzés, de érdekesség kedvéért utalok néhány irodalomkritikai szempontra. Csupán erkölcs-teológusként a keresztény cselekvést helyes irányba terelő írások módszeres elemzésére teszek szakmai kísérletet, illetve a kolléga-mivoltom adja az alapot arra, hogy versek – irodalmi szakmai háttér nélküli – ismertetésébe, összefoglalásába bocsátkozzam. Értékét írásomnak abban határozom meg, hogy a figyelmet ráfordítsam azokra a tartalmi jegyekre, amelyeket formától függetlenül Géza atya megfogalmaz. Azok pedig prófétaiak.

Vakmerőségem különleges ajándékkal ajándékozott meg. Fölkészülésként ugyanis elolvastam Géza atya valamennyi ilyen jellegű írását, bő négyszáz oldalnyit és eközben arról a kollégáról, akit lassan negyven éve ismerek, egy sajátos kép rajzolódott ki számomra. Nem abszolút mértékben új, hanem sokkal bővebb, teljesebb kép. Kicsit úgy, mint amikor távolról látunk egy különleges felhőt az égen, melynek furcsa mozgása van, közléről pedig kiderül, hogy több ezernyi seregély egyetlen felhőt alkotva összhangban repül, de mind-mind egy külön világ, külön üzenet.

Így ajándékozott meg a több száz vers ennek a külön-külön álló sok-sok üzenetnek az egységével, az egyetlen személy benső világának megjelenítésével.

### 3. Az elemzett íráskiadásokról

Kuminetz Géza kevesek által ismert első verskiadása Somlai Péter neve alatt jelent meg *Láttam a Napot*<sup>1</sup> címen 1994-ben „néhány példányban”. A kötetre internetes keresővel találtam rá véletlenül, ugyanis erre a gyűjteményre maga a Szerző sem hivatkozik sohasem. Be is szereztem azt. Három költő művei találhatóak meg ebben – a címlapon abc-s sorrendben – : Erdős Krisztina, Kuminetz Géza és Somlai Péter versei. Érdekessége a kiadványnak, hogy az első szerzőtől csupán kettő darab költemény található a füzet végén, míg a másik két szerző adja a kiadvány fele-fele részét. Ebben négy olyan verse is található Géza atyának, amiket másutt nem találtam meg.<sup>2</sup> A többi valamennyi megtalálható a veszprémi 1996-os kiadású *Imák, meditációk versek* című kötetben. Ez az eddigi egyetlen olyan kiadvány, amiben válogatott versek megalkotásuk évétől függetlenül a kötet szerkesztőinek szempontjai alapján válogatott sorrendben szerepelnek, míg valamennyi többi kiadványban évek szerinti csoportosításban, „kíméletlen ABC rendben”<sup>3</sup> vannak egymásután közölve az írások.

2013-ban jelent meg *A jó harcra mégis készen*<sup>4</sup> címmel az addigi négy kötet anyaga, „kisebb-nagyobb módosításokkal”<sup>5</sup> Ezek a korábbi kötetek: „*Imák, meditációk, versek* (1996), *Imák, naplójegyzetek és néha versek* (2000), *A barátaim vagytok* (2000), *A jó harcot harcolva – ünnepi gondolatok* (2008)”<sup>6</sup> Az idézetben leírt elnevezések nem mindig szó szerint azonosak a jelzett művek eredeti kiadáscímével, de teljes mértékben azonosíthatóak és az abc-s sorrend és tartalomjegyzék alapján könnyen megtalálhatóak a versek. Ezt a 2013-as kiadást és az azóta megjelent legújabb verseskötetet a *Nézz végre szembe démonaiddal, magaddal!*<sup>7</sup> kiadványt használom. Annyit meg kell jegyezni, hogy a korábbi négy kötet

<sup>1</sup> ERDŐS Krisztina – KUMINETZ Géza – SOMLAI Péter: *Láttam a Napot*. Veszprém, Somlai Péter, 1994.

<sup>2</sup> Uo. 12. Eszmélet; 21. A szeretet dimenziói; 25. Kommunikáció; 27. Álmodjál.

<sup>3</sup> KUMINETZ Géza: *Nézz végre szembe démonaiddal, magaddal!* Budapest, Jel, 2018. 5.

<sup>4</sup> KUMINETZ Géza: *A jó harcra mégis készen*. Budapest, Központi Papnevelő Intézet, 2013.

<sup>5</sup> Uo. 5.

<sup>6</sup> Uo.

<sup>7</sup> KUMINETZ (2018) i. m.

is a Jel Kiadónál jelent meg eredetileg, míg a 2013-as kötet a Központi Papnevelő Intézet kiadványa.

Néhány válogatott megzenésített vers CD-n jelent meg a nagyatádi plébánia gondozásában „*Imák, meditációk, versek*” címmel, ez egy húsz percnyi anyag, mely az interneten is elérhető.<sup>8</sup>

#### 4. Irodalomtörténeti utalás

Szükségesnek tartom erkölcszociológiai szempontból is felvetni annak a kérdését, hogy milyen felelőssége van egy papköltőnek. Azért kell itt ezzel foglalkoznom, mivel az élet azt mutatja, hogy vannak, akiket maga a módszer befolyásol. Van olyan fiatal, aki ha azt mondják neki egy mai énekesről, hogy az az által kedvelt stílusú szerző, mindjárt belehallgat. De ha azt hallja, hogy mondjuk klasszikus zenét énekel az illető, akkor még csak meg sem hallgatja, nem is próbálkozik vele. Így van ez az irodalmi és teológiai formátumok esetében is. Ha a kezembe veszek egy könyvet, amelyben a címe, tartalma alapján látom, hogy tanulmányok, több száz oldalas monográfia, egész másképp állok hozzá, mintha verseskötetet keresek, azt veszek a címe alapján és a kinyitottsága alapján is a kezembe, látva, hogy a sorok nem érnek ki a margóig és/vagy nem is a margónál kezdődnek, rövidek, legtöbbször frappáns, sejtető címmel ellátott írások. Tudom, hogy ez egy nagyon primitív megközelítése a kérdésnek, de tény, hogy az ember így működik. Szelektál. Tehát ha egy általam ismeretlen nevű emberről azt tudom, hogy verset írt, akkor irodalmárként hamarabb fogok előítéletem, érdeklődésem alapján foglalkozni az írásával. Ha vallásos vagyok és azt is tudom a szerzőről, hogy éppen pap, netalán magam is ismerem a lelkipásztori munkáját, akkor ez is lehet befolyásoló szempont arra, hogy megkeressem az írásait. És más olvasói kört ér el így egy írsaiban megnyilvánuló ember, mintha csak tanulmányokat, monográfiákat írna. Ezáltal bővül a felelőssége azok iránt, akiknek értéket szeretne közvetíteni a – bármilyen műfajú – üzeneteivel.

Irodalmi formameghatározáshoz segítségül Rónay László *Leletmentés*<sup>9</sup> című munkáját veszem, amelyben ismerteti a XX. századi katolikus költészetet, igen komoly kritikai hozzáállással. Azért is hasznos a múlt század elejének vallásos irodalomkritikája alapján kis párhuzamot von-

---

<sup>8</sup> KUMINETZ Géza: *Imák, meditációk, versek*. CD hanganyag, Nagyatád, 2017. [shorturl.at/vOQ13](http://shorturl.at/vOQ13)

<sup>9</sup> RÓNAY László: *Leletmentés. Katolikus költők a XX. században*. Budapest, Szent István Társulat, 2008.

nunk, mivel Géza atya bőségesen merít annak a kornak teológiai forrásaiból munkáiban, akár magának Prohászkanak az írásaiból, lelkületéből, mondhatnánk azt, hogy karakteréből, szellemi küldetéséből is. Nem véletlen, hogy Géza atya Központi Szemináriumban rektori szolgálata alatt lett a szemináriumi díszterem Prohászka Ottokárról elnevezve.

Rónay László fent jelzett művében először *Erkölc és írás. Karol Wojtyła, az író*<sup>10</sup> címmel értekezik röviden II. János Pál pápáról, főleg a pápasága előtti irodalmi munkásságáról. Amikor párhuzamot vonunk – keresve a forma és tartalom hangsúlyának pontjait – a két személy között, akkor látjuk, hogy Wojtyła számára is „[...] az »üzenet« a legfontosabb. Az, amit a mű közvetít olvasója számára. A műhelymunka, a megformálás még oly’ fontos gondjai kevésbé foglalkoztatják.”<sup>11</sup> Wojtyła „prózaverseiben [...] az imádság egy modern kifejezési formája testesül meg [...] a költészetet is az elmélkedés, az istenkeresés és az erkölcsi tökéletesedés műfajának tekinti.”<sup>12</sup> „Az ima és a vers azonos érzéskör kifejezői.”<sup>13</sup> Prózavers, vagy imádságvers. De inkább az előbbivel találkozunk Géza atya írásaiban.

A kötet második tanulmánya elemzi összefoglalóan a kérdéskörünket: *Katolikus líra a két világháború között*<sup>14</sup> alcímmel. Érdekes gyakorlati és elvi kérdést vet fel Prohászkaival kapcsolatban: a katolicitás, a teológiai pontosság és megtámadhatóság helyzete, főleg indexre tétele (1911) után. Például az addig ugyanis az Ady hangján megjelenő, a bűnnel, a forrongó, lármázó élet és a paradoxonokkal teli papi sors nehézségeivel küzdő Harsányi Lajos lírájának jellemzése után Rónay (utalva Sík Sándorra is), a későbbiekre vonatkozóan kénytelen megjegyezni, hogy

[...] a magyar keresztény líra rögtön első lépései után megtorpant, s követte azt az utat, amelyre az indexrendelkezés után Prohászka is rátért: szakított, szakítani próbált az irodalmisággal, s helyette a lélek nemesítésével és irányításával próbálkozott. Az irodalomnak természetesen ez is lehet célja, de mihelyt kizárólagossá válik, a mű veszít színeiből, erejéből, spontaneitásából, hiszen a szándék válik meghatározóvá s a preconcepció olykor gúzsba köti az írói

<sup>10</sup> Uo. 5–8.

<sup>11</sup> Uo. 5.

<sup>12</sup> Uo. 7.

<sup>13</sup> Uo. 8.

<sup>14</sup> Uo. 9–48.

fantáziát.<sup>15</sup> [...] valamennyi papköltő jóval óvatosabban kezdett írni, állandóan ott lebegett képzeletükben az „imprimère non potest” fenyegető lehetősége.<sup>16</sup>

Szerzőnket nagyon világos teológiai és jogi ismeretei távol tartják azoktól a veszélyektől, amelyek a tévtanításba, a hivatali doktrínákkal kapcsolatos tévedésbe vinnék, de van egy másik oldala is a kérdésnek, mégpedig az a nyílt ön- egyház-, keresztény- és társadalomkritika, ami nagyon élesen felvállalt témája, talán versei legnagyobb részét éppen ez teszi ki. Ez okozhatott volna veszélyt számára, ha annakidején, Prohászka korában élt volna. Emellett pedig sajátos a vallomásaiban megjelenő, a dogmáknak (ahogyan a törvényeknek nem legalista) nem dogmatikus alkalmazását adó papi és teológus karaktere. Ezekkel a veszélyekkel az abszolút módon történő Krisztushoz kötöttségének szabadságával küzd meg.

Az irodalomkritikus, Rónay László még egy elgondolkodtató szempontot emel ki a XX. század elejei katolikus líra képviselőinél: a szociális kérdések fölvetését. Ha egyik-másik költő verseiben hangot is kapnak „a kor egyre fenyegetőbb szociális kérdései, ezeket azonban a hozzá hasonló körülmények között élő papi ember aligha tudhatta átélni, még kevésbé megszenvedni.”<sup>17</sup> A múlt századi esetekre vonatkozóan megjegyzi Rónay, hogy ennek változtatására azért sem volt nagyon lehetőség, „mert a magyar egyház vezető személyiségei e korban maguk sem szívesen vettek tudomást az alapvető igazságtalanságokról.”<sup>18</sup>

Ez egy érdekes téma Géza atya prózaverseiben, ugyanis amellet, hogy az igazság, igazságosság, hazugság kérdéseivel és általában az erényekkel kifejezetten is sokszor foglalkozik, de kevesebb konkrét utalása van a mindennapi ember szociális nehézségeivel kapcsolatban. Egy-két ehhez kapcsolódó témája például a sztrájknak a kérdése (*A sztrájkról*<sup>19</sup>), a buszon utazó emberek arcukon kirajzolódó sorsának ismeretéről (*Buszon*),<sup>20</sup> vagy a saját családi anyagi helyzetükre – amúgy nagyon ritkán utaló – megjegyzése:

---

<sup>15</sup> RÓNAY László: *Leletmentés. Katolikus költők a XX. században*. Budapest, Szent István Társulat, 2008. 12.

<sup>16</sup> Uo. 15.

<sup>17</sup> Uo. 20.

<sup>18</sup> Uo.

<sup>19</sup> KUMINETZ (2013) i. m. 168.

<sup>20</sup> Uo. 262.

Amikor anyám még élt,  
 düledező volt a házunk;  
 de volt otthonom.  
 Ma van szép házunk,  
 de elveszett az otthon;  
 vendégnek megyek haza.<sup>21</sup>

Ezt a szociális érzékenységet értékeli a katolikus szerzőkben Illyés Gyula (jócskán kevesellve őket) és emeli ki Kocsis Lászlót Szent Ferenc jellegű meghatódottságában.<sup>22</sup> Ha Kuminezt Gézánál keressük Szent Ferencet, két versre találunk: egyik a *Nem igazolni akarlak* címet viseli, ami valójában nem a szegénység, a szociális témakörhöz kapcsolódik, hanem a törvényalkotáshoz: „csak mondom veled:/ Ne akarjátok apró/ szabályokba foglalni az életet.”<sup>23</sup> A másik az egyszerű imádságról szól (Jézus mellett Szent Ferencet és Teréz anyát idézi példának), mely által a szellem uralja a testet<sup>24</sup>. (Kocsis László kapcsán a Szent Ferencről szóló magyar katolikus költészetének összefoglalását megtaláljuk Soósné Dr. Veres Rózsa tanulmányában.<sup>25</sup> Büszke lehetne rá Illyés Gyula...) Tehát ez sem igazában szociális kérdésről, vagy a szegénységről szól. Ez a téma csupán bennfoglaltan jelenik meg az igazság nagy tematikájában...

## 5. Önvallomások az írói, költői mivoltáról

Talán észreveszi az olvasó, hogy óvatosan használtam eddig a vers, a verseskötet, a költő kifejezéseket. Azért, mert ezekkel maga Géza atya is óvatosan bánik. De beszéljünk itt most őt magát, hogyan vall ezen irodalmi kérdésekről.

Géza atya többször reflektál a költői mivoltára, írásainak műfajára. Egyik legkorábbi ezek között az *Ars poetica* című verse, melyben próféta-ként határozza meg önmagát, aki *Szó-vá teszi a Szóvá-nem-tehetőt*, szavai *követek*, melyek *dadogását hordozzák*, így fordul át mindez *vallomásba*, mely aztán *verssé hevül*.<sup>26</sup> A vers itt egyértelmű vallomás a műfajról, de

<sup>21</sup> Uo. 172. *Emlék (Ez az igazság)* című vers.

<sup>22</sup> ILLYÉS Gyula: A katolikus költészet IV. *Nyugat*, 1933/7.

<sup>23</sup> KUMINETZ (2013) i. m. 129.

<sup>24</sup> Uo. 170. *Az imádság* című vers.

<sup>25</sup> SOÓSNÉ DR. VERES RÓZSA: 'Testvérem, egy a szükséges: Isten művésze légy...' Kocsis László (1891–1973) papköltő ferences ihletésű lírája. *Acta Pintériana*, 2017/3. [shorturl.at/bqtHN](http://shorturl.at/bqtHN)

<sup>26</sup> ERDŐS – KUMINETZ – SOMLAI i. m. 6. és KUMINETZ (2013) i. m. 36.

többször vetődik föl prózában és versben önmaga írói definíciójának a kétsége:

Nem tudom, nevezhetem-e magam költőnek. Nem tudom, költészet-e az, amit művelek [...] küldetéstudatból születtek ezek az írások. [...] Bátorítottak, már-már unszoltak a barátok, hogy csiszoljak rajtuk, s gyűjtssem össze egy kötetbe őket [...] azért íródtak e „versek”, vagy „műfajukat-ne-keresd” írások, mert katolikus pap lettem. A meghívás élményemből, a barátságaimból, az emberekkel való találkozásaimból forrásznak [...] Reménykedem, hogy e versek is jó szolgálatot tesznek Krisztus ügyének, sokakat titkosan Hozzá vezetnek.<sup>27</sup>

Ezt még 1996-ban írja a Szerző, első egyházi kiadású kötete bevezető, az olvasóhoz szóló soraiban. Néha kifejezetten tagadja a költői kategóriát önmagára vonatkoztatottan:

Nem vagyok költő,  
csak egy szegény igehirdető,  
Nem érdekelnek rímek,  
ha nem férnek bele isteni törvények.  
[...]  
Nem vagyok költő,  
hanem papságom idejét töltő.  
Vagyok az Evangélium énekese,  
annak hű szerelmese.<sup>28</sup>

1995-ben az *Írásaimat újra olvasva* c. versében így vall:

A gondolatot nem foglalom remekbe,  
nem öltöztetem őket rímekbe.  
Mondom mezítelenül, pőrén,  
talán megmarad a békém.

Szavaimban szenvedély izzik,  
ámbar ez így talán nem illik;  
velük nem lázítok,  
de tán lesznek, kiket felrázok.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> KUMINETZ (2013) i. m. 8.

<sup>28</sup> Uo. 36. Az 1991–93-as évekből *Nem vagyok költő* című vers.

<sup>29</sup> Uo. 176. *Írásaimat újraolvasva* című vers.

2004-ben *néha verset író papként* jellemzi önmagát.<sup>30</sup> *Önarckép 2005* című versében így vall: „Majd’ minden évben megfestem magam./ És mindig a toll az ecsetem.”<sup>31</sup> És valóban így van, szinte minden évben van önarckép-című, vagy jellegű verse. 2013-ban a vers készítéséről ír, melynek első állomása: „Kell hozzá először is mersz,/ Igazat mondani...”<sup>32</sup> Az igazság egy olyan fogalom, ami különleges hangsúlyt kap az írásokban. Talán ez a legtöbbször előkerülő gondolat: igaznak lenni, igaznak maradni, igazságosságot képviselni a sok hamisság, képmutatás világában. Ez utóbbi szintén meghatározó téma az alkotásokban.

A későbbi írásaiban változik a költői mivolta való reflektálás tartalma. Amíg addig hangsúlyt a forma kérdése és az arra vonatkozó utalások adták, későbbiekben az önmagára is vonatkozó prófétai küldetést hangsúlyozza,<sup>33</sup> ami saját személyének őszinte, de nem hivalkodó megmutatásának vágyában nyilvánul meg.<sup>34</sup> Többször beszél az őszinteség küldetéséről; a vers által a nyilvánossághoz fordul a költő, mintegy tetemrehívásként:

Ám a nyilvánossághoz  
mint bírához fordulok e verssel,  
ítélik meg ők, az olvasók...<sup>35</sup>

A legutóbbi (2018-as) gyűjteményben pedig prófétai jellegű kesergés fogalmazódik meg a visszautasítottság miatt:

Én nélküli én-ek  
kell-e még nektek az igaz ének?<sup>36</sup>

Ha végkép párhuzamot keresünk, talán nem állunk messze a valóságtól, ha azt mondjuk, hogy néha ritmikus aforizmákkal, bölcsességekkel, szentenciákkal, személyes naplószerű jegyzetekkel<sup>37</sup> és prófétai üzenetekkel találkozunk ezekben az írásokban és akkor nem kerülünk

<sup>30</sup> Uo. 257. *Pártos pártatlanságom* című vers.

<sup>31</sup> Uo. 267. *Én pap vagyok* című vers.

<sup>32</sup> Uo. 307. *Hogyan készül a vers?*

<sup>33</sup> „Magamnak is prófétáalom” az alcíme *A Krisztus katedrájában ülöknek* c. versének. Uo. 46.

<sup>34</sup> „de én magamat szeretném, / igazi magamat / feltűnés nélkül megmutatni;” *Ismét a valóság áramában* c. vers. KUMINETZ (2018) i. m. 91.

<sup>35</sup> Uo. 116. *Mitől ember az ember; ha filozófus* című versben.

<sup>36</sup> Uo. 130. *Prófétai kesergés* című vers.

<sup>37</sup> Birher Nándor használja a kifejezést a 2000-ben megjelent kötet utószavában. KUMINETZ (2013) i. m. 205.



szakmai ellentmondásokba. Hogy mégis egyszerűsítsük a dolgunkat, ezért megtartom általában valamennyi nem tanulmány, hanem rövid, tördelt nyomtatási formában és külön gyűjteményben rögzített írásra a vers kifejezést.

Ezzel zárjuk a műfaji önarcképet, áttérve a két erkölcszociológiai gondolkörre, melyek szorosan kapcsolódnak igazsághoz, igazságossághoz a *logopoeia*<sup>38</sup> irodalmi jellemző megjelenítése által.

## 6. A szabadság fogalmáról

A fogalmat tágabb vonatkozásaiban is szeretném ismertetni a versek alapján. Vagyis nem csak a szabadságra, hanem a rabság formáira is rámutatok, mivel azoknak úgy tapasztalható, jó szemű felismerője Géza atya.

### 6.1. A rabság, szolgaság

A szolgaság fogalma nagyon gyakran visszatérő elem. Többször találkozunk a démon kifejezéssel főleg a 2000 utáni időszak kötetében:

Ha meghoztad életed kétes kompromisszumait,  
azok életed további folyását döntően meghatározzák:  
szolgája lettél a bűnnek.  
Csak egyetlen kiút létezik:  
Bevallod: rossz úton jártam,  
Istenem, bocsáss meg,  
emberek, bocsássatok meg nekem!  
Hidd el, démonaid nem gyötörnek többé téged.<sup>39</sup>

*A fogyasztás kísértete* című vers részletezi a fogyasztói világ kötöttségeit, majd megoldást javasol: „Ember, mit teszel?... Ember! Állj meg! Mondd:/ Ki vagy mi előtt menekülsz?/ Nézz szembe magaddal,/ kísértő démonaiddal!”<sup>40</sup> Ez a gondolat egyben a kötet címadó mondata is kis átforgalomszerűségben. De a legsúlyosabb kötöttségek között nem az anyagi javak

---

<sup>38</sup> P. Zsoldos Imre SVD tajvani egyetemi tanár, irodalomszakértő, maga is költő, műfordító használja a kifejezést Kuminetz Géza verseinek jellemzésére. Uo. 9.

<sup>39</sup> Uo. 240. *Szentenciák, aforizmák*.

<sup>40</sup> KUMINETZ (2018) i. m. 42.

szerepelnek, hanem a hatalom, az erő, a tekintélyszerzés – az egyházon belül is:

A keresztyények már csak ünnepelnek,  
 egymást kölcsönösen dicsérik,  
 Krisztus keresztje nekik már nem fénylik.  
 E világnak ura felé közelednek.  
 Bálványkrisztusnak áldoznak,  
 evilági jólétről álmodnak.  
 Krisztust, az igaz Urat már nem értik,  
 igaz hit nélkül alakja nem tündöklük.  
 Ami marad, az legfeljebb a hiú önámítás:  
 Ha nem is igaz, de jobb vagyok nálad!  
 S egy a fontos, hogy mindezt  
 a világ hírré kiáltsa!<sup>41</sup>

Sajátos újkori tapasztalatként élesen bírálja a média, de a modern kori technológiák rabságát is. A *Kiber-rabszolgaság* című versben így vall a Szerző: „Sohasem látott lehetőségeket kínálnak neked,/ és a tövit törted, de csak a gallya marad neked./ Ha ez így van, mert így van,/ akkor sohase voltál, te, felvilágosult ember/ ilyen kilátástalan rabszolga-sorban./ Mert kik a te uraid,/ rabszolga tartóid? E világ messiásai, kiket kényszeresség vezet.”<sup>42</sup>

Annak ellenére, hogy nagyon kritikus hangnemet üt meg a Szerző, különleges szabadságvágy és keresés vezet: „...titokban/ vallatom magam:/ Szabad vagyok-e,/ szabad vagyok-e Tebenned,/ ó Krisztus?... Elborítanak a hivatal szabta/ kötelességek, elvárások,/ s érzem ebben idegen kéz nyomát./ Ezért a kérdés, a kétely:/ a Te szabadságodat szolgálom-e?”<sup>43</sup> Az emberi lét határait megismerve válik érett felnőtté: „Már tudom a határait./ Már tudom, mit tehetek és mit nem./ Szolgája vagyok az Életnek.”<sup>44</sup> De ez a szolgaság szabadon választott, és a legnagyobb Mesternek való szolgálat, mely a Költő számára a legnagyobb szabadság.

Géza atya megtérése több versben is visszaköszön: „Engem hívtál Istenem,/ ki téged nem kerestelek;/ kinevettem szolgálataid is./ A tudomány

<sup>41</sup> Uo. 116. *Nárcista keresztyények (A pogányság új ruhája)* című vers.

<sup>42</sup> Uo. 97. *Kiber-rabszolgaság* című vers.

<sup>43</sup> KUMINETZ, (2013) i. m. 269. Önarckép 2005.

<sup>44</sup> Uo. 150. *Felnőttem* című vers.

névében/ utasítottam el szent Neved.”<sup>45</sup> Ennek a meghívásnak a lényege egy felszabadító, vigasztaló misztikus találkozás a Jelenlevővel:

Nekem, bűnösnek,  
Itt-Vagy-Jelen!  
Nem taglózol,  
vigasztalás vagy nekem.<sup>46</sup>

## 6.2. A szabadság fogalma

Isten, Krisztus szuverenitása,<sup>47</sup> szabadsága magától értetődő, aki ebből soha egy kicsit sem enged. Nem manipulálható. Az önmagát igenlő, önző emberről olvassuk: ő „Ézért hát önmagát és mindenkit,/ de még magát a kozmoszt és annak urát is/ csak manipulálni akarja.”<sup>48</sup>

A természetben megnyilvánuló kötöttség, és az Isten teremtő szabadsága az emberi lét meghatározó eleme: „Isten előtti meztelenséged,/ természet adta kiszolgáltatottságod./ De a Paradicsomba is belépsz,/ mert Isten világa teremtő szabadság,...”<sup>49</sup> Isten szabadságot, teret enged az embernek: „Nem kényszerít, inkább váraozik,/ áldozattá változik.”<sup>50</sup> De ez nem egy magától értetődő szabadság, hanem ezért a Mesternek is és az embernek is meg kell küzdenie: „Emberek, kincset az Égben gyűjtsetek,/ a szabadság így lesz osztályrészetek.”<sup>51</sup>

Az a szabadság, amit Isten ad, egyszerre fogva is tartja az embert: megkötöttséget jelent, az apostoli küldetés, a feladat kötelékét: „Szabad-dá tettelek,/ Isten igájába küldtelek./ Feszülnek e kötelek,/ többé el nem engednek.”<sup>52</sup> Segít, hogy szabad legyen az ember az elvárásoktól: „Nem gátolnak konvenciók,/ ostobán-dühödten villogó tekintetek./ Nem akadályoz senki és semmi./ Mester, fönntart Tekinteted.”<sup>53</sup> Isten gondoskodik ennek a szabadságnak a fennmaradásáról: „Őrzöd, féltékenyen/ vigyázod szabadságom./ Nagyon szerethetsz,/ ha ennyire őrizesz.”<sup>54</sup>

<sup>45</sup> Uo. 13. *Engem hívtál* című vers.

<sup>46</sup> Uo. 170. *Boldogok a szegények* című vers.

<sup>47</sup> Uo. 28. *A Getszemáni kertben (Éjszaka volt)* című versben.

<sup>48</sup> KUMINETZ (2018) i. m. 123. *Örök pogányság (Krisztus nélkül)* című vers.

<sup>49</sup> KUMINETZ (2013) i. m. 40. *Az emberi lét paraméterei* című vers.

<sup>50</sup> Uo. 17. *Isten embere* című versben.

<sup>51</sup> Uo. 29. *A Getszemáni kertben (Az utolsó kísértés)* című versben.

<sup>52</sup> Uo. 35. *Apostolkodás* című vers.

<sup>53</sup> Uo. 39. *A világ világosságává tettelek* című vers.

<sup>54</sup> Uo. 123. *Gondviselés* című vers.

Kölcsönös emberi kapcsolatban, barátságokban többször megjelenő, visszatérő kép: szabadnak szeretni: „Enyém maradsz, ha szabadnak szeretlek./ Tied maradok, ha szabadnak szeretsz engemet.”<sup>55</sup> Hasonló és élesebb megfogalmazásban olvashatjuk: „Pap vagyok,/ szüzességben élek./ Te tudod, hiszed ezt./ Ezért megölelhetsz.”<sup>56</sup>

Szabadság a munka lázában könnyedséget, fesztelenséget jelent.<sup>57</sup> Függesek ellenére nem függőséget: „Mit is jelent szabadnak lenni?/ Semmiképp se függetlenséget,/ hanem épp függéseink elismerését./ (Függesekről, de semmiképp/ se függőségről beszéltem!)”<sup>58</sup>

Az *Analízis* című versben igazában nem derül ki, hogy kivel szembeni az alávetettségtől való szabadság: „Mert látsz és mert nem látsz,/ mert hatalmadnak magam alávetem/ és még sincs hatalmad fölöttem,/ vagy meggyűlölsz vagy megszeretsz.”<sup>59</sup>

A legutóbbi, 2018-as kötetnek szinte alig van olyan oldala, ahol valamilyen formában ne kerülne elő a rabság és a szabadság témája valamilyen összefüggésben, nagyon éles egyén, társadalom és egyházkritikában. Annyira, hogy már kockáztatni érzi is a Szerző saját hivatásának gyakorlását, szabadságát is: „Egyszer eljöhét a nap,/ s nem ír(hat) ok cikkeket, könyveket./ És csak igéid rebeghetem el, valahogy./ Mindezt ma még megtehetem./ Ám holnap övéid,/ Egyházad megvett emberei/ ezt a lehetőséget is elvehetik tőlem. ...mától már arra is készen állok,/ hogy csak magamban őrizhetem igéidet...”<sup>60</sup> Ennek elfogadására is kész, erre is szabad.

## 7. A jog fogalmáról

Ezt a témát a Szerző miatt is választottam, hiszen Géza atya azok mellett, hogy számos papnevelői, pasztorális feladatot ellátott már eddig is, gyökereiben egyházjogász. De a jog számára sosem választható el az erkölctől. Nem kérdés ez számunkra, akik ismerjük személyiségét. Éppen ebben a vonatkozási körben jelenik meg legtöbb utalása törvényre, jogra, joghasználatra.

<sup>55</sup> Uo. 44. *Barátok vagyunk* című vers.

<sup>56</sup> Uo. 178. *Krisztusban mindent szabad* című vers.

<sup>57</sup> Uo. 34. *A munka lázában* című vers.

<sup>58</sup> Uo. 232. *A szabadságról* című vers.

<sup>59</sup> Uo. 34.

<sup>60</sup> KUMINETZ (2018) i. m. 95-96. *Készen a Golgotára* című vers.

Korábban már említettem az a köteléket, törvényt, ami a természetben jelenik meg, az Isten akarata szerinti, szükségszerű, megkerülhetetlen kötelék, vagy ha megkerülhető, nem lesz negatív következmények nélkül. Most viszont a tételes jogról összegzem a Szerző gondolatait. Nem definíciót keresünk, de azért kirajzolódik a jogról alkotott elég teljes kép, főleg abból a megközelítésből, ahogy az a mindennapi életben hat, megjelenik, vagy éppen hiányzik.

## 7.1. A jog pozitív megközelítései

Egy egész aforizmagyűjteményt szentel Géza atya a jog kérdéskörének (többször egész versek érintik a témát.) Úgy érzékelhető, hogy igen sok tételt, állítást szentenciákban, aforizmákban rögzít. Egyáltalán nem akar lírikus lenni, inkább a gondolati egymásba fűződés határozza meg a formai jellegzetességet, sortördelést.

*A jog gyökerei* című gyűjtemény a következőkre tér ki: rosszra nincs joga az embernek. Jogállam és köteleltségteljesítés együtt járnak. A bajok forrása nem a struktúra, hanem maga az ember. Az tud igazságos lenni, aki megtapasztalta az igazságtalanságot is. A jogot nem elég kicsikarni, életet kell általuk táplálni. Jog és etika fontosságánál a jog elsőbbségnek tűnik, de a jognak kell érvényt szerezni. Az etika nem érvényszerzési kategória.<sup>61</sup> És ha már az etikánál vagyunk, részletes kifejtést találunk jog és erkölcs viszonyáról az *Ekvivalens kérdések*<sup>62</sup> című aforizmagyűjteményben: lehet-e jogos az, ami erkölcstelen? Ha a jogfajtákat nézzük, a személyiségi jogok érdekes alkalmazását látjuk a következő *Szentenciá*-ban: „Nemi életet akár az utcán is szabad élni,/ látványosan, mert ez modern./ Ám egy vizsga eredményét csak titokban szabad közölni,/ mert különben a hatóság személyiségi jogok sértése miatt/ el fog ítélni!”<sup>63</sup> Ezzel a gyakorlattal szemben fogalmazza meg a helyes joghasználat szempontjait a Szerző, amikor a jogot nem az elítélésre használja, de a kritikai észrevételt szükségesnek érzi kimondani: „Nem ítélni jöttem,/ de azért megvannak a jogos/ kritikai észrevételeim.”<sup>64</sup> Udvarias a megfogalmazás, nem akarnok, de egyértelmű. Azzal az egyértelműséggel fogalmaz, amivel állítja, hogy az igazságot nem a mennyiségi viszonyok határozzák meg: „Az a többség,

---

<sup>61</sup> Vö. KUMINETZ (2013) i. m. 164–165.

<sup>62</sup> Vö. Uo. 233.

<sup>63</sup> Vö. Uo. 271.

<sup>64</sup> Uo. 213. *Egy érzékeny pont* című vers.

akinek igaza van/ még akkor is, ha egyedül marad”.<sup>65</sup> Bibliai beszédformába illő mondatfűzéssel akar rámutatni rejtőzködő kapcsolatra törvény és Szeretet/szeretet között:

A törvény teljessége a Szeretet.  
Vagyis a szeretet nem más,  
mint a törvény teljessége.  
Ne hidd,  
hogy csak játszottam a szavakkal.<sup>66</sup>

A megoldás a kis és nagy kezdőbetűkben van elrejtve. A jog iránti elfogultságát is megvallja Géza atya egyik verscímében is, ebben így írja le a jog helyét a szent tudományok között: „A szent tudományok az Élet szolgálóleányai./ Ha csokorba kötöm őket, a jog nincs ott a csokorban;/ nem virág, illata sincsen. De ő a csokrot összefogó marok, vagy szalag.”<sup>67</sup>

A többi szabály jellegű kategóriával – erkölcs és illem – együtt tekintve: „A jog (és persze az erkölcs és az illem is),/ annyit ér, amennyit megvalósítunk belőle. A jogot (erkölcsöt és illemet) nem elég tehát tudni,/ (eréllyel) érvényt is kell szerezni neki.”<sup>68</sup> Határozott hangneme nem engedí összekeverni a dolgokat: „valódi jogodat,/ de ne szívességet kérj!”<sup>69</sup> Látszólag társadalmi igazságosság kérdését érinti a sztrájkról szóló írás, de valójában inkább arról szól, hogy bár megengedi a sztrájkot a jog, de kötelezővé nem teszi és attól, hogy követelés van benne, még nem válik joggá, s viszont sem áll: a jogok nem követelések. Egy óvatos elgondolkodtatással fejeződik be az aforizmavers: „Mielőtt az utcára mennél,... kérdezzed meg magadtól:/ Harcos szellemed használ-e/ családodnak, népednek?” Kicsit furcsa a prófétai lelkületű Szerzőtől ez az óvatosság, de valószínűleg a felelős hasznot és nem az önös hasznot érti ez alatt.<sup>70</sup>

Többször visszatérő gondolattársításban jelenik meg a kegyelem és a fegyelem az írásokban:

<sup>65</sup> Uo. 249. *Szentenciák*.

<sup>66</sup> Uo. 241. *Szentenciák, aforizmák*.

<sup>67</sup> Uo. 165. *A kánonjogról némi elfogultsággal* című „vers”.

<sup>68</sup> KUMINETZ (2018) i. m. 136. *Szentenciák*.

<sup>69</sup> Uo. 13. *A feje tetejére állt/állított világ* című vers.

<sup>70</sup> Vö. KUMINETZ (2013) i. m. 168. *A sztrájkról* című vers.

Tudom, talány ez.  
De ne feledd,  
a hit kegyelem,  
hiába táplálja  
oly sokszor a fegyelem.<sup>71</sup>

## 7.2. Téves jogérvényesítés

Kuminetz Géza kritikus szemlélete saját szakterülete felé is élesen megfogalmazódik. Majdhogynem a legerősebb kifejezéseket itt használja, például az őszinteségét veszített ember „okos állattá lett” s így „jogait öntudatosan érvényesíti”.<sup>72</sup> Ugyancsak a jogérvényesítés kerül elő az *Ok-okozati viszony* című versben, amelyben a jogot összekapcsolja a kötelesek teljesítésével, aki pedig nem találja meg helyesen a jog helyét, az „minimalista, igazságtalan, vagyis kókler lesz.”<sup>73</sup>

Azok a személyek, akik a jog gyakorlatában élnek, mint személyek okozzák a jog helytelen megnyilvánulását, mint például az ügyvédek az *Ügyvédi jelenség*<sup>74</sup> című versben, vagy a bírók a *Mondd, mit ér?*<sup>75</sup> című versben. Vagy amikor jajt kiált a jogászoknak *Szentenciák, aforizmák* című gyűjteményben.<sup>76</sup> Ebben a világban az alapjogok védelme kényszer, nem pedig szabadság.<sup>77</sup> Nem csak a szabadsággal, de az erkölccsel is ütközhet az, ami önmagában lehet jogszerű:

Mindenütt ezt hallani: Jogszerű volt.  
Tehát az érintettek becsületesek?  
Kérdezd meg, miért nem veszik komolyan  
az „erkölcsileg megengedett volt-e” kérdésre a választ.<sup>78</sup>

Sajnos a kánonjog tanulásáról a „ki miben tudós, abban gyanús mondás” alapján feltételezhetően személyes tapasztalattal is megerősítve

---

<sup>71</sup> Uo. 254. *G.J. testvéremnek (Barátsággal)* című vers.

<sup>72</sup> Uo. 169. *Atavizmus* című vers.

<sup>73</sup> Uo. 181.

<sup>74</sup> Vö. uo. 184.

<sup>75</sup> Vö. uo. 226.

<sup>76</sup> Vö. uo. 240.

<sup>77</sup> Vö. uo. 246. *Ördögi világ* című vers.

<sup>78</sup> Uo. 248. *Szentenciák*.

mondja ki Géza atya: „Aki kánonjogot tanult,/ elveszítheti/ igazság és igazságosság érzetét.”<sup>79</sup>

A jog szükségszerű feltétele az intézményesülésnek. Erre a témára is sokszor visszatér az aforizmákban. Bár intézményekre szükség van, veszélyesek: „Ha intézményesedünk,/ tönkremegyünk./ Ha nem, hát elveszünk.”<sup>80</sup> És sajnos néha könnyebb intézményt, intézetet – akár jogosan is – alapítani, mint egy lelket Krisztusnak igazán meghódítani.<sup>81</sup> Bár lehet hivatalon kívül is hivatással élni,<sup>82</sup> de árt, ha más az, aki a hivatalban és más az, aki a magánéletben cselekszi. Ettől még viselkedhet másképpen...<sup>83</sup> Tipikus paradox formában megfogalmazott szentenciát látunk itt példaként. Jézusi akaraton nyugszik az intézményesülés ténye, ám – magával Jézussal beszélgetve<sup>84</sup> szól a Költő: „ám Te nem akartál/ olyan nevedben létező intézményt,/ mi nem ismer Téged.”<sup>85</sup> Ami Géza atya olvasatában azt jelenti, hogy „előbb egyszerűen élni,/ és csak aztán intézményesedni.”<sup>86</sup>

S eljön az a pont, amikor a jogot túl kell szárnyalni:

A jogot nemcsak érvényesíteni kell,  
hanem túl is kell szárnyalni.  
Hol nem törekednek hatékonyan erre,  
a békétlenség magvát vetették el.<sup>87</sup>

Jogállamiságunkban védett jogaink mellett azért még elveszíthetjük a becsületünket.<sup>88</sup> Nem beszélve arról, hogy „Vallás dolgában ma is annak könnyebb hinni,/ aki kevesebbet vagy épp többet ígér, mint ami a jogos, méltányos, vagy üdvös.”<sup>89</sup> Ezekben az utóbbi idézetekben is látható, hogy bár figyelmeztet a költő, de a valóság az, hogy ezek igazában lehetőségek, veszélyek. És épp a megismert bölcsesség és annak megosztása segítségével is elkerülhetőek.

<sup>79</sup> Uo. 260. *Szentenciák*.

<sup>80</sup> Uo. 143. *Zsákuca (Szűk kijáráttal)* című vers.

<sup>81</sup> Vö. uo. 219. *Szentenciák*.

<sup>82</sup> Vö. uo. 179. *Megszállottság nélkül* című vers.

<sup>83</sup> Vö. uo. 185. *Szentenciák*.

<sup>84</sup> Ha már beszélgetés Jézussal: fölmerül a kérdés: misztikus szerző-e Kuminetz Géza? Ennek megválaszolását egy későbbi tanulmány lehet hivatott vizsgálni.

<sup>85</sup> Uo. 268. *Ismét itt a kérdés* című vers.

<sup>86</sup> KUMINETZ (2018) i. m. 77. *Előbb lenni* című vers.

<sup>87</sup> KUMINETZ (2013) i. m. 139. *Mérce* című vers.

<sup>88</sup> Vö. uo. 140. *Sztohasztikus kapcsolat* című vers. Sztohasztikus: valószínűség számításon alapuló megállapítás.

<sup>89</sup> KUMINETZ (2018) i. m. 139. *Szentenciák*.



## 8. Összefoglalás

Néhány nappal ezelőtt hallgattam Géza atya rektori első tanévkezdő Veni Sancte homíliáját.<sup>90</sup> Szinte borsózott a hátam, amikor az elhangzó mondatok között nem egy olyannal találkoztam, ami megtalálható volt a verseiben is. De találkozom hasonló gondolattal tanulmányai között is. A forma, a stílus, a keret lehet változó, az üzenet lényege, tartalma visszatérő, hisz a szerző s elkötelezettsége alapja, vonatkoztatási pontja mindezekről függetlenül – ugyanaz.

Amikor egy teológus pap tanulmányt, cikket ír, annak témáját legtöbbször egy konkrét konferenciára, saját szakterülete tematikája alapján választja ki. Amikor homíliát mond, vagy ír, azt az adott liturgikus körülmények határozzák meg. Ugyanígy egy exhortáció témáját is a hallgatói közeg igényei súlypontoszák. De amikor a papköltő verset ír, az teljesen a saját lelke mozdulásának tükré. Azt írja le, ami őt épp akkor, személyesen, üzenet-tartalomként érinti. Mondhatjuk, hogy ez az ő „*motu proprio*”-ja, „saját kezdeményezésből” megfogalmazott írása. Éppen ezért a vers nagyon személyes is, de a köznek szánt gondolat és forma.

„Élő költőről írni a kritikuskak többnyire olyan, mint egy dialógus. Amit a költőről és a művésztől mond, félig-meddig a költőnek is szánja.”<sup>91</sup> Kicsit így vagyok én is ebben az írásban. Részemről, amit a Költőnek szánok, ez: olvasva sok üzeneted, gondolatod egy-kettő talán csak eljutott hozzám! Ennek tanúságtétele is akar lenni ez az írás, és üzenet azoknak is, akik tanulmányt hamarabb olvasnak, mint verset és ezért még nem olvasták a verseid. Biztatás: vegye bárki? – vigyázat! nem biztos, hogy kényelmes olvasmányt kap<sup>92</sup> – kezébe verseidet, én is remélem, hogy *legalább egy gondolat is akár ezek között megvilágítja életük útját.*<sup>93</sup>

Most magam elé képzelem Géza atya arcát, amikor majd eljut ezekhez a sorokhoz, kedvesen mosolyog – ez az Ő válasza, és minden megy tovább: Isten kegyelméből, Krisztusra tekintve, minden mást csak másodlagosnak tartva, készen az emberek krisztusi lelkületű szolgálatára:

---

<sup>90</sup> Például a beszédnek ez a mondata: „bizonyos értelemben könnyebb diplomát, doktori fokozatot, netán professzori katedrát szerezni, semmint a személyiségünket krisztusibbá tenni” visszhangozza a Szilánkok Tudósoknak című vers sorait: „Az okos beszéd még nem tudomány./ a rendszerezett ismeret még nem bölcsesség.” /KUMINETZ Géza: *Homília*, elhangzott a Pázmány Péter Katolikus Egyetem tanévnyitó Veni Sancte-ján 2019. szeptember 7-én a budapesti Belvárosi templomban. [shorturl.at/bBISU](http://shorturl.at/bBISU) KUMINETZ (2013) i. m. 186./

<sup>91</sup> RÓNAY György: Az olvasó naplója. *Vigília*, 1964/1. 46.

<sup>92</sup> Vö. KUMINETZ (2018) i. m. 5. Birher Nándor ajánlója.

<sup>93</sup> Vö. KUMINETZ (2013) i. m. 5.

Az a hír rólam,  
hogy megközelíthetetlen vagyok.  
Akik ezt állítják,  
valószínűleg sohase jöttek a közelembe.  
Mert én ott álltam és állok az ajtóban,  
és vártam és várok:  
Csak szólítsatok meg  
és máris a tietek vagyok!<sup>94</sup>

Hogy mennyire nem megközelíthetetlen, azt a versek is bizonyítják. Kevesen mernénk ilyen őszintén megnyílni ország-világ előtt és tanúságot tenni szabadságról, Krisztus szolgálatáról, jogról és igazságosságról.

---

<sup>94</sup> KUMINETZ (2018) i. m. 145. *Szilánkok magamról – magadról* című vers.



# NEMZEDÉKEK ÉS SZOCIÁLIS PROBLÉMÁK HAZAI VIZSGÁLATOK TÜKRÉBEN<sup>1</sup>

LEVELEKI MAGDOLNA  
főiskolai tanár (VHF)

A szociális problémák és a nemzedékek közötti összefüggés kétféleképpen értelmezhető. Egyrészt vizsgálhatjuk egy adott időszakban a szociális problémák előfordulását különböző életkori csoportokban, másrészt beszélhetünk nemzedékenkénti különbségekről abban az értelemben, hogy egy-egy generáció életének ugyanabban a szakaszában milyen szociális problémák jellemzőek. A kétfajta megközelítést érdemes külön-külön alkalmazni, és mindkét szempontból megvizsgálni a nemzedékekhez és az életkori csoportokhoz való tartozás és a különböző szociális problémák előfordulásának gyakoriságát. Tanulmányomban a szóba jöhető számos társadalmi probléma közül *az alacsony* várható élettartamnak, a korai halálozásnak, *a betegségeknek* és mentális zavaroknak a változásait vizsgálom az életkor függvényében, illetve ahol a rendelkezésre álló kutatási eredmények az összehasonlíthatóságot lehetővé teszik, ott a problémák előfordulásának időbeni alakulását, a nemzedékek közötti különbségeket is vázoló a statisztikák alapján. Külön részben foglalkozom a szociális problémák kialakulását valószínűsítő életmódbeli sajátosságokkal, a dohányzással, *a túlzott alkoholfogyasztással*, illetve *a szegénységgel, a társadalmi kirekesztettséggel* a különböző életkori csoportokban.

A tanulmány a Veszprémi Érseki Hittudományi Főiskola szociális munka szakán 2016-ban kezdődött *Nemzedékek és szociális problémák* c. kutatás keretében készült elsősorban a hazai népszámlálási adatok és KSH elemzések, valamint az Európai Lakossági Egészségfelmérés 2009. és 2014. évi eredményeinek felhasználásával.

---

<sup>1</sup> A tanulmány a *Studia Wesprimensia* 2016. I–II. számban megjelent írás szerkesztett változata.

## 1. A betegségek, a halandóság és a mentális zavarok időbeni változása, előfordulásának gyakorisága az életkor függvényében

A magyarországi népesség egészségi állapotáról átfogó képet két fő forrásból szerezhethetünk: az egyik forrás a tízévente sorra kerülő népszámlálások adatbázisa, a másik az Európai lakossági egészségfelmérés (ELEF), melyben 2009-ben Magyarország még önkéntesen vett részt, de 2014 óta az adatfelvétel minden európai országra kötelező. A 2014-es vizsgálatot a 2009. évihez hasonlóan a Központi Statisztikai Hivatal bonyolította le.

Az egészségi állapot vizsgálata hazánkban nem előzmények nélküli. 1994-ben már volt egy egészségi állapotfelvétel, és a 2000-ben illetve 2003-ban az Országos Epidemiológiai Központ által lebonyolított Országos Lakossági Egészségfelmérés (OLEF) is nemzetközileg standardizált módszereket használt.<sup>2</sup> Ezek a kutatások lehetővé teszik az időbeni folyamatok leírását, a mérési eredmények összehasonlítását.

Mint a 2010. évi „Társadalmi helyzetkép” összegzésében megállapítja, *„a magyar lakosság fiatalabban betegszik meg és hamarabb hal meg, mint az európai országok többségében élők, és kevesebb egészséges élet évekre is számíthat. Ez annak ellenére is így van, hogy az utóbbi két évtizedben számottevő javulás mutatkozott mindkét nem és minden életkor egészségviszonyaiban.”*<sup>3</sup>

### 1.1. A halandóság, a várható élettartam és a halálhoz vezető leggyakoribb betegségek időbeni változásai Magyarországon

Az időbeni változások egyik fontos hozadéka, hogy 1990-ben megfordult a születéskor várható élettartamok addig csökkenő illetve stagnáló trendje. 2000–2010 között Magyarországon a születéskor várható élettartam a férfiak esetében 67,1-ről 70,5, a nők esetében 75,6-ról 78,1 évre emelkedett. A férfiak és nők életkilátásai közötti különbség is csökkent ebben a 10 évben 8,5-ről 7,6 évre.

A KSH (2010) elemzése szerint, ez a tendencia hazai viszonyok között látványos, hiszen 1960–2000 között nem volt tapasztalható ilyen intenzív javulás, de az EU-27 országainak 2000–2010 közötti adatait tekintve a várható élettartam magyarországi évi átlagos növekedése az alacsonyab-

---

<sup>2</sup> Európai lakossági egészségfelmérés, 2014. Statisztikai tükrő, 29. [a továbbiakban: KSH 2015/a]

<sup>3</sup> Társadalmi helyzetkép. Egészségi állapot, egészségügy. [a továbbiakban: KSH 2010] 3. <http://bit.do/e6x6T>

bak közé tartozik. A 2010. évi adatok alapján Magyarország mindössze Litvániát, Lettországot és Bulgáriát előzi meg a 27 tagállam közül. Az országok rangsorában a férfiak Svédországban élnek legtovább, várható élettartamuk kilenc évvel több, mint Magyarországon. A nők esetében Franciaország áll az élen, ahol a mienknél hét évvel magasabb a mutató.

### 1. tábla

#### A születéskor várható átlagos élettartam az EU néhány tagállamában

	Férfiak		Nők	
	2000	2010	2000	2010
Svédország	77,4	79,6	82,0	83,6
Franciaország	75,3	78,3	83,0	85,3
Ausztria	75,2	77,9	81,2	83,5
Lengyelország	69,6	72,1	78,0	80,7
Szlovákia	69,2	71,7	77,5	79,3
Csehország	71,7	74,5	78,5	80,9
Románia	67,1	69,8	74,2	77,4
Magyarország	67,5	70,7	76,2	78,6

Jelentős különbség Magyarország és az EU más országai között az is, hogy az Unióban a várható élettartam növekedése elsősorban annak következménye, hogy mind többen érik el az öregkort, Magyarországon viszont 40%-ban a harmincas, negyvenes éveiben járók halandóságának csökkenése és a javuló csecsemőhalálozás járul hozzá az életésélyek növekedéséhez.<sup>4</sup>

A magyarországi várható élettartam kedvezőtlen mutatóinak fő oka a korai, 65 év alatti halálozás, 2000-től számítva átlagosan a meghaltak 42%-a nem érte meg a 65 éves kort. Az Unióban ez az arány 33% körüli.

A halálhoz vezető leggyakoribb betegségek a 60-as évek óta a keringési rendszer betegségei és a daganatos betegségek. A legtöbb korai – 65 év alatti – halálozás rosszindulatú daganatos betegség miatt következik be, 2010-ben 13 ezren hunytak el ily módon, ez a halálozások 38%-át jelenti. Ezt követik a keringési rendszer betegségei okozta korai halálok 15%-kal, 2010-ben 10 ezer áldozattal. Ki kell még emelni a korai halálokok között a közlekedési balesetből eredő eseteket és az öngyilkosságot, melyek jelentős számban 65 évnél fiatalabb embereket érintenek.

<sup>4</sup> KSH 2010

A halálesetek egy része időben nyújtott megfelelő orvosi ellátás esetén nem következne be, ezeket nevezi a szakirodalom *elkerülhető halálozásoknak*.<sup>5</sup> Magyarországon a javuló tendenciák jelentős részben az elkerülhető halálozások számában bekövetkező csökkenésnek köszönhető, ami az orvosi ellátás eredményességét, a népegészségügyi programok hatékonyságát és az egészségesebb életmód terjedését mutatja.<sup>6</sup>

Nézzük meg a továbbiakban, *hogyan függenek össze a betegségek, a betegségek kialakulását valószínűsítő életmód és az életkorcsoportokhoz való tartozás?*

## 1.2. Az időskorúak betegségei

A felnőtt népesség betegségei közül a leggyakoribb egészségi probléma *a magas vérnyomás*, mely a népességnek körülbelül harmadát érinti. Az életkor növekedésével nő azoknak a száma, akik magas vérnyomástól szenvednek, és a 75 évnél idősebb korosztályban már öt személy közül négy érintett. A betegség 45–54 éves korban jelenik meg először nagy számban, az ilyen korúaknak közel tizedét sújtja. Az európai lakossági egészségfelmérés adatai szerint a magyarországi előfordulás gyakorisága a 75–84 éves korcsoportban az első vagy a második legmagasabb. (ELEF, 2009)

Külön kell foglalkozni *az agyér-betegségekkel*, mely szintén népbetegségnek számít, és az életkor növekedésével egyre gyakoribbá válik. A 45–54 éves korúak között még a lakosságnak 3%-át érinti, de a 75 éven felüliek körében ennek tízszerese. Érdeemes megjegyezni, hogy mind az agyér-betegségek, mind a magas vérnyomás gyakoribb a nők, mint a férfiak körében. Míg azonban a magas vérnyomás kimutathatóan összefügg a szegénységgel, az agyér-betegségek előfordulásának gyakorisága kizárólag az életkor és a nemi hovatartozás alapján mutat szignifikáns különbségeket.

*Daganatos betegségek* előfordulásának gyakoriságát mutatja az a 2009. évi adat, mely szerint 260 ezer főre tehető azok száma, akiknek volt valaha daganatos betegsége. A 35–44 évesek korcsoportjában minden századik ember érintett, ezt követően pedig meredeken emelkedik az érintettek száma. A középkorosztályban még a nők felülreprezentáltak, de 65 éven felül az idősebb férfiak veszélyeztetettsége 20%-kal meghaladja a

---

<sup>5</sup> Uo.

<sup>6</sup> Uo.

nőkét. 75 éves és idősebb férfiak prevalenciája 12%, a nőké 8% a házi orvosok regiszterei alapján.<sup>7</sup>

A *csigolyabetegség*, mely gyakran mozgáskorlátozottsághoz és munkaképtelenséghez vezet, szintén nagy számban fordul elő. 2009-ben a nyilvántartott csigolyabetegek száma meghaladta az 1 milliót. A fiatalabbnak 5–10 százaléka, az idősebbeknek azonban már negyede szenved ebben a betegségben. A csigolyabetegség előfordulásának gyakorisága statisztikailag mérhető különbségeket mutat nemenként és a szubjektív jövedelmi helyzet függvényében is. A nőket minden korosztályban fokozottan sújtja, és a szubjektív alacsony jövedelem is a betegség gyakoribb előfordulását valószínűsíti.<sup>8</sup>

A *cukorbetegség és más anyagcsere rendellenességek* is gyakoribbá válnak az életkor előrehaladásával. A májbetegségek előfordulása az 55–64 éves kor közötti férfiak körében a leggyakoribb, ezer fő közül 25-öt sújt. A nők körében harmadennyi a májbetegnek száma. A májbetegnek harmadánál a betegség kialakulásának oka a túlzott alkoholfogyasztás, mely 2005 óta a 35–54 éves kor közöttiek körében jelentős visszaesést mutat.<sup>9</sup>

### 1.2.1. Mentális betegségek és öngyilkosság

Az alkoholfogyasztással gyakran összefüggő pszichés problémák közül a leggyakoribb a *depresszió*. Magyarországon minden tízedik ember átélt már depressziót, vagy depressziós szorongásról számolt be. Közülük négyből háromnak orvos is megállapította a betegségét. Az életkorral előre haladva nő a veszélyeztetettség, a 65 évesek, illetve idősebbek körében pedig eléri a 7–15%-ot. Az európai lakossági egészségfelmérés adatai alapján azonban a 15–24 és a 45–64 éves kor közöttiek prevalenciája Magyarországon a többi európai uniós országgal összehasonlítva a legnagyobb arányban tapasztalták meg a krónikus melankóliát.<sup>10</sup>

A többek által pszichés problémákkal magyarázható öngyilkosságok gyakorisága Magyarországon jól követi a társadalmi-politikai változásokat. Az öngyilkosságok éves rátája (100 ezer főre vetített öngyilkosok száma) 1967–1988 között olyan magas volt, hogy Magyarország a nemzetközi lista első helyére került. Ezt követően a mutató 2006-ig közel fe-

<sup>7</sup> Uo.

<sup>8</sup> Uo. 14.

<sup>9</sup> Uo.

<sup>10</sup> Uo. 15.



lére csökkent. 2006–2010 között stagnált illetve enyhén emelkedett, majd 2011-től napjainkig újabb jelentős csökkenés mutatkozott.

**1. tábla**  
**Az öngyilkossági ráták csökkenése 1987-2006 között nemenként és korcsoportonként<sup>11</sup>**

Korcsoport	Férfiak	Nők
20–29	64%	78%
30–39	59%	58%
40–49	41%	46%
50–59	32%	54%
60–69	39%	60%
70–79	55%	76%
80–89	51%	60%
Összesen	41%	56%

A ráták csökkenése minden korosztályt érintett, de leglátványosabb a csökkenés a 20–39 év közöttiek és a 70 éven felüliek körében, bár az idősek még mindig erősebben veszélyeztetettek minden más korcsoportnál. A 80–89 éves korosztályban a százezer megfelelő korú lakosra számított mutató az országosnak közel háromszorosa mind a férfiak, mind a nők körében.<sup>12</sup>

**2. tábla**  
**Az öngyilkosságok alakulása a különböző korcsoportokban, 100 000 megfelelő korú lakosra számítva (férfiak)<sup>13</sup>**

Korcsoport	Férfiak		Nők	
	1987	2006	1987	2006
20–29	46.01 fő	16.66 fő	12.98 fő	2.91 fő
30–39	77.20 fő	31.74 fő	22.07 fő	9.24 fő
40–49	106.5 fő	63.40 fő	29.89 fő	16.25 fő

<sup>11</sup> ZONDA Tamás – PAKSI Borbála – VERES Előd: *Az öngyilkosságok alakulása Magyarországon 1970–2010.* Budapest, Központi Statisztikai Hivatal, 2013.

<sup>12</sup> Uo.

<sup>13</sup> Uo.

Korcsoport	Férfiak		Nők	
	1987	2006	1987	2006
50–59	102.06 fő	69.37 fő	37.42 fő	17.40 fő
60–69	101.24 fő	61.84 fő	44.26 fő	17.89 fő
70–79	149.27 fő	67.72 fő	60.57 fő	14.65 fő
80–89	220.27 fő	107.08 fő	80.31 fő	32.46 fő
Összesen	65.92 fő	38.92 fő	25.59 fő	11.34 fő

A kedvező folyamatok következtében 1987–2006 között százezer főre vetítve az öngyilkosok száma a férfiak körében 65,92 főről 38,92 főre, a nők körében 25,59 főről 11,34 főre csökkent. A 20–29 évesek körében férfiaknál a ráta 46,01 főről 16,66 főre, a nőknél 12,98-ról 2,91 főre mérséklődött.

### 1.3. A fiatalok betegségei

Míg a fent tárgyalt betegségek és társadalmi problémák az életkor előre haladtával mind nagyobb valószínűséggel fordulnak elő, az asztma, az endokrin, táplálkozási és anyagcsere betegségek, a vér és vérképző szervek betegségei, például a vashiányos vérszegénység, valamint az immunrendszert érintő bizonyos rendellenességek elsősorban *a fiatalok betegségei*. A háziorvosok 2009. évi nyilvántartása szerint a 18 évesek vagy annál fiatalabbak több mint negyedénél állapítottak meg allergiás eredetű bőrgyulladást, 2–3%-nál szembetegséget, és hasonló arányú a deformáló hátgerinc-eltérések, a kalóriadöbblet miatti elhízás, valamint a mentális és viselkedési zavarok előfordulása.<sup>14</sup>

1999–2009 között a fiatalok betegség-prevalenciái emelkedtek. A háziorvosok regiszterei szerint egy-egy betegségkategóriában 83%-kal nőtt tíz év alatt a nyilvántartott gondozottak száma. Ezen belül az allergiás bőrgyulladás megháromszorozódott, az asztma előfordulása pedig 2,5-szeres lett az időszak végére.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> KSH 2010 15.

<sup>15</sup> Uo.

#### 1.4. A fogyatékkal élők életkor szerinti sajátosságai és a fogyatékoság előfordulásának időbeni változása

A 2011-es népszámlálás során valamivel több, mint 490 ezer személy, a teljes népesség 4,9 százaléka azonosította magát fogyatékosággal élőként.<sup>16</sup> A fogyatékkal élők többsége 60 éven felüli, közel harmada 40-59 év közötti, és az ennél fiatalabbak aránya mindössze 18,7%. Ezek az adatok azt mutatják, hogy az életkor és a fogyatékoság előfordulásának gyakorisága között van összefüggés. A veleszületett esetek aránya a fogyatékkal élők százalékában mindössze 17,9%. Iskolás kor előtt keletkezik az esetek 4,7%-a, iskolás korban, de még 18 éves kor előtt 4,8%, 18 éves kor után, de 60 éves kor előtt 41,6% és 60 éves kor után 19,5%. (A fennmaradt 8,1% nem tudja, illetve nem kívánt válaszolni.)

3. tábla

A fogyatékkal élők és a teljes népesség megoszlása korcsoportok szerint, 2011.<sup>17</sup>

Korcsoportok, éves	Fogyatékkal élők	Teljes népesség
0–14	4,7	14,6
15–39	14,0	34,3
40–59	29,2	27,7
60–x	52,0	23,5

Ha a fogyatékkal élők korcsoportok szerinti megoszlását összevetjük a teljes népesség megoszlásával, azt látjuk, hogy a fogyatékosok körében jelentősen felülreprezentáltak a 60 éven felüliek, arányuk a fogyatékkal élők között kétszer akkora, mint a teljes népességen belül. Különösen magas az idős nők körében a fogyatékoság gyakorisága, ami nagy valószínűséggel a nők hosszabb élettartamával magyarázható.

Ugyanakkor relatíve kisebb valamennyi 60 évnél fiatalabb korcsoport érintettsége. A 15–39 évesek például a teljes népesség 34,3%-át alkotják, míg arányuk a fogyatékkal élők körében mindössze 14,0%. A fogyatékkal élők korstruktúrájának a teljes népesség korstruktúrájától való eltérése részben (de csak részben!) a fogyatékkal élők jövedelmi viszonyait is magyarázza. Magas ugyanis körükben a járadékból élők aránya, és alacsony a foglalkoztatottság. A 2011. évi népszámlálási adatok szerint a fogyaté-

<sup>16</sup> KSH 2015/a

<sup>17</sup> A fogyatékosággal élők helyzete és szociális ellátásuk. Népszámlálás, 2011. Budapest [http://www.ksh.hu/docs/hun/xftp/idoszaki/nepsz2011/nepsz\\_17\\_2011.pdf](http://www.ksh.hu/docs/hun/xftp/idoszaki/nepsz2011/nepsz_17_2011.pdf) [a továbbiakban: KSH 2015/c]

kosoknak csupán 14%-a volt foglalkoztatott, míg a teljes népességen belül ez az arány 46%.<sup>18</sup>

Ha a fogyatékoság alakulásának tendenciáit vizsgáljuk a magyarországi népességben, a népszámlálási adatokra csak óvatosan támaszkodhatunk, ugyanis az adatfelvétel módszertanilag 2001-2011 között több szempontból változott. A KSH 2015. évi összehasonlító elemzése ezen módszertani különbségek, a kérdések megválaszolásának önbesoroláson alapuló szubjektív jellegének és a válaszadás eltérő arányának figyelembe vételével életkori csoportok vonatkozásában az alábbi tendenciákat rögzíti.

A fogyatékkal élők körében jelentősen változott az idősek aránya, ami általában a népesség elöregedésével magyarázható: a 60 éven felüliek aránya 2001–2011 között 45%-ról 52%-ra nőtt, ugyanakkor a 30–39 éves korosztály kivételével minden korcsoport érintettsége csökkent.

**4. tábla**

**A fogyatékkal élők számának változása életkor szerint, 2001–2011.<sup>19</sup>**

Életkor, éves	Fogyatékkal élők száma, 2011. (fő)	Fogyatékkal élők a 2001. évi százalékában	Fogyatékkal élők megoszlása %	
			2001	2011
0–14	23.190	80,5	5,0	4,7
15–19	11931	85,9	2,4	2,4
20–29	23059	70,1	5,7	4,7
30–39	33817	90,2	6,5	6,9
40–49	45102	53,5	14,6	9,2
50–59	98384	81,4	21,0	20,1
60–69	98744	96,6	17,7	20,1
70–79	88033	84,1	18,1	17,9
80–	68318	131,8	9,0	13,9
Összesen	490578	85,0	100,0	100,0

Ha a fogyatékoság típusainak előfordulását, illetve annak változásait vizsgáljuk a két népszámlálás között, számottevően nőtt a mozgássérültek és a nagyot hallók aránya, csökkent ugyanakkor a vakok, a beszédhibások és az értelmi fogyatékosok előfordulásának gyakorisága.

<sup>18</sup> KSH 2015/a

<sup>19</sup> KSH 2015/c

**5. tábla**  
**A létszám változása a kiválasztott csoportokban 2001 és 2011 között (fő)<sup>20</sup>**

A fogyatékoság típusa	2001	2011	Változás a 2001. évi százalékában
Mozgássérült	225 615	232 206	102,9
Vak	10 554	9 054	85,8
Értelmi fogyatékos	59 734	42 779	71,6
Nagyothalló	61 503	63 014	102,5
Beszédhibás	16 225	14 528	89,5

A különböző életkori csoportokban eltérőek a változások a fogyatékoság típusa szerint. A mozgássérültek körében például jelentősen nőtt az idősek aránya szemben a 60 éven aluliakkal, mely mutató minden korosztályban csökkenést jelez. A nagyothallók számának növekedése szintén a nagyothallóknak a 60 éven felüliek körében történő növekedéssel jár együtt, bár ebben a fogyatékoság típusban nőtt a 20–39 éves kor közöttiek aránya is.

**6. tábla**  
**A fogyatékosággal élők megoszlása korcsoport és a fogyatékoság típusa szerint 2001–2011. (százalék)<sup>21</sup>**

A fogyatékoság típusa	-19	20-39	40-59	60-	Összesen	0-19	20-39	40-59	60-	Összesen
	2001					2011				
Mozgássérült	3,2	7,4	35,8	53,7	100	3,0	6,4	29,0	61,6	100
Vak	6,7	9,4	21,3	62,6	100	4,8	12,8	23,6	58,8	100
Értelmi fogyatékos	28,3	32,4	23,5	15,7	100	23,8	35,1	26,3	14,8	100
Nagyothalló	4,3	7,3	19,7	68,6	100	3,9	7,4	18,8	69,9	100
Beszédhibás	19,3	22,9	29,0	28,8	100	20,0	21,8	29,8	28,4	100

Legjelentősebb a csökkenés a két népszámlálás között az értelmi fogyatékoság előfordulásában, míg 2001-ben 59.734 fő önbesoroláson alapuló adatok szerint az értelmi fogyatékosok száma, 2011-ben számuk

<sup>20</sup> Uo.

<sup>21</sup> Uo.

42.779-re csökkent. Az értelmi fogyatékosok között a 19 év alatti fiatalok és a 60 éven felüliek aránya csökkent, növekedés figyelhető meg azonban a középkorúak körében. A 20–59 év közöttiek aránya ugyanis 55,9%-ról 61,4%-ra nőtt.

Fontos felhívni a figyelmet arra is, hogy a vizsgált 10 év alatt, ha csekély mértékben is, de nőtt a 19 év alattiak aránya a beszédhibások között 19,3%-ról 20,0%-ra. A 40–59 éves korosztály részesedése hasonlóan 0,8%-kal nőtt.

A továbbiakban azt vizsgálom, hogy mit mutatnak az életmód és a társadalmi helyzet, azon belül az egészség-magatartás és a szegénység különbségei életkor szerint. Ezek a változók ugyanis valószínűsíthetően összefüggnek az előbbieken áttekintett szociális problémákkal. Bár nincs lehetőségünk arra, hogy a betegségek előfordulása, az életmód, a szegénység és valamely korcsoportozás való tartozás közötti összefüggéseket statisztikai módszerekkel ellenőrizzünk, lévén, hogy aggregált adatokkal dolgozunk, a különböző változók együtt járása, a problémák korcsoportok szerinti áttekintése tanulságokkal szolgálhat.

## 2. Az egészség-magatartás különbségei életkor szerint

Az egészséget befolyásoló tényezőket Lalonde (1981) négy csoportba sorolta. Kanadai kutatásain alapuló becslése szerint a biológiai, genetikai adottságok 27%-ban, az életmód 43%-ban, a környezeti tényezők 19%-ban, az egészségügyi ellátás 11%-ban befolyásolja egészségünket. Ha az arányok nem is vonatkoztathatóak egy az egyben a mai magyar viszonyokra, a modell felhívja a figyelmet az egészséges életmód fontosságára. Európában az egészségtelen táplálkozás és az elégtelen fizikai tevékenység az elkerülhető betegségek fő oka.<sup>22</sup>

A táplálkozásbeli hiányosságok legfőképpen a nem megfelelő mennyiségű zöldség- és gyümölcsfogyasztásban mutatkoznak meg. A helytelen táplálkozás elsősorban a fiatal felnőttekre jellemző, ők fogyasztanak legritkábban gyümölcsöt: a 2009. évi egészségügyi felmérés szerint a fiatalok heti nyolc alkalommal, az idősek 12 alkalommal. (ELEF, 2011)

Hasonlóképpen összefüggést mutat a *testmozgás gyakorisága és az életkor szerinti hovatartozás*: az életkor előre haladtával csökken a testmozgás mennyisége, illetve nő azok aránya, akik egyáltalán nem

<sup>22</sup> KSH 2010

mozognak. A mozgáshiány és az egészségtelen táplálkozás együttesen túlsúlyhoz vezet. Az elhízottak aránya 1980 óta a világon megduplázódott, a 15 év feletti magyarországi népességnek több mint egyharmada túlsúlyos, egyötöde pedig elhízott.

Életkori bontásban azt látjuk, hogy minél idősebb valaki, annál valószínűbb, hogy túlsúlyos, de 75 év felett ez a veszélyeztetettség csökken. Nem mondhatjuk azonban, hogy a fiatalok körében nem jelent problémát a túlsúlyosság. A 25–34 éves korosztályban ugyanis 50% azoknak az aránya, akiknek a testtömege meghaladja az egészséges mértéket.<sup>23</sup>

## 2.1. Dohányzás és túlzott alkoholfogyasztás életkori metszetben

Az elkerülhető halálozásoknak van még két számottevő oka: a dohányzás és az alkoholfogyasztás. WHO adatok alapján, a világon minden tizedik haláleset oka a dohányzás. (WHO, 2008) Magyarországon ez az arány megközelíti ennek a kétszeresét, vagyis évente 25–26 ezer ember élhetne tovább, ha nem dohányozna. (Ez a szám megközelítőleg az éves népességfogyás fele.) „A 35 éves dohányzó férfiak még várható élettartama 7,6 évvel, a nőké 6,3 évvel rövidebb az azonos korú nem dohányzó társaiknál”<sup>24</sup>

*A dohányzási szokások életkor szerinti különbségeit* jelentősen befolyásolja a nemi hovatartozás. Fiatal korban a férfiak nagyobb gyakorisággal dohányoznak, ellenben 45 éves kor körül közülük többen hagyják abba a dohányzást, mint a nők közül. A nők körében az jellemző, hogy a gyermekvállalás időszakában mondanak le nagy számban a cigarettáról, 35 éven felül viszont megemelkedik újra körükben a dohányzók gyakorisága. Összességében megállapíthatjuk, hogy életkor minden más tényezőnél erősebb összefüggést mutat a dohányzók számával. Ugyanakkor a kétezres évek felmérései szerint a rendszeresen dohányzók aránya a népesség egészében csökkent, főképpen a fiatal férfiak körében vált kevésbé népszerűvé ez a káros szokás.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Európai lakossági egészségfelmérés, 2009. Összefoglaló adatok. [shorturl.at/eQZ18](http://shorturl.at/eQZ18) [a továbbiakban: KSH 2011]

<sup>24</sup> Uo. 24.

<sup>25</sup> Uo.

**7. tábla**  
**A dohányzási szokások korcsoport szerint, 2009. (%)**

Korcsoport, éves	Dohányzik	Leszokott	Soha nem dohányzott	Együtt
15-24	37,2	5,6	57,3	100
25-34	38,3	16,3	45,4	100
35-44	36,2	16,8	47,0	100
45-54	38,7	22,5	38,7	100
55-64	32,3	23,0	44,7	100
65-74	16,5	22,6	60,9	100
75	4,8	21,5	73,7	100
Együtt	31,4	18,2	50,3	100

*Forrás: ELEF, 2009. (in: KSH 2011.)*

**8. tábla**  
**A rendszeresen dohányzók arányának változása nemi hovatartozás és korcsoport szerint (%)**

	Férfi				Nő			
	18–34 éves	35–64 éves	65– éves	Összesen	18–34 éves	35–64 éves	65– éves	Összesen
2000 <sup>a</sup>	44,4	41,0	13,7	38,2	29,0	28,2	3,4	23,0
2003 <sup>b</sup>	43,1	39,0	15,9	37,1	32,5	28,5	5,3	24,6
2009 <sup>c</sup>	36,3	36,4	14,1	32,7	25,6	28,8	7,0	22,6

*Szignifikancia 2000-2009*

*Forrás: a/OLEF, 2000; b/OLEF, 2003; c/ELEF, 2009 (in: KSH 2011)*

A túlzott alkoholfogyasztás a dohányzáshoz hasonlóan fontos szerepet játszik a mortalitásban. Magyarországon 1999-ben az idő előtti halálozás 21%-ért a túlzott alkoholfogyasztás volt okolható.<sup>26</sup> Bár a KSH adatfelvétele alapján vannak különbségek korcsoportok szerint, a különbségek sem a férfiak, sem a nők esetében nem szignifikáns.

<sup>26</sup> JÓZAN Péter: *Az alkohol hatása a halandóságra Magyarországon, 1970–1999.* Budapest, KSH, 2003.



**9. tábla**  
**A nagyivók és az absztinensek aránya nem és korcsoport szerint (%)<sup>27</sup>**

Korcsoport, éves	Nagyivó			Absztinens		
	férfi	nő	együtt	férfi	nő	együtt
18–24	5,3	2,9	4,2	27,8	40,2	33,8
25–34	3,2	0,2	1,7	23,8	43,0	33,4
35–44	10,3	0,5	5,4	21,2	41,3	31,2
45–54	9,8	1,0	5,3	17,4	44,7	31,3
55–64	14,4	1,6	7,4	19,0	48,4	35,1
65–74	12,0	1,6	5,8	21,5	59,6	44,3
75–	9,0	0,6	3,4	29,6	71,9	57,8
Együtt	9,0	1,1	4,8	22,2	49,0	36,5

A nagyivás gyakorisága a 35–44 éves férfiak körében 10% körüli, 55–64 éves kor között pedig 14%, ezt követően azonban csökken az arányuk. A 75 éven felüliek között 9% a nagyivó. Az összes szélsőségesen italozó több mint fele 35–64 éves férfi. A felnőtt nők között a problémás italozás gyakorisága nem mutat számottevő életkori különbségeket, de érdemes megjegyezni, hogy a legmagasabb a mutató a 18–24 éves korúak körében.

### 3. Szegénység és életkor

A korábbiakban idézett KSH elemzések mutatják, hogy családok és egyének anyagi, jövedelmi helyzetének objektív és szubjektív mutatói, valamint a szociális problémák, a betegségek kialakulása között több esetben statisztikailag mérhető összefüggés van. Éppen ezért érdemes külön megvizsgálni a szegénység és társadalmi kirekesztettség időbeni változásait és életkori jellemzőit. „Szegénynek kell tekinteni egy személyt, egy családot, illetve egy embercsoportot abban az esetben, ha a rendelkezésükre álló erőforrások (anyagi, kulturális, társadalmi) oly mértékben korlátozottak, hogy kizárják őket a minimálisan megkövetelhető életformából abban az országban ahol élnek.”<sup>28</sup>

A szegénység mérésére a hazai empirikus kutatások az Európai Unió módszerét követve három változót használnak: a jövedelem hiányát, az

<sup>27</sup> KSH 2011

<sup>28</sup> HAVAS Éva: *A szegénység fogalma, mérhetősége*. [http://deszocpol.atw.hu/tarspol/havas\\_eva.doc](http://deszocpol.atw.hu/tarspol/havas_eva.doc)

anyagilag elérhető javak körét és a munkaerő-piaccal való kapcsolatot. Ennek alapján a Központi Statisztikai Hivatal és az Eurostat összetett mutatója a szegénységet és kirekesztettséget három dimenzióban méri. 1/ A relatív jövedelmi szegénység dimenziója a szegénységi küszöbnél kisebb jövedelemből élők arányát mutatja. A szegénységi küszöböt pedig a medián ekvivalens jövedelem 60 százalékaként határozza meg. 2/ A súlyos anyagi depriváció, mint a szegénység második dimenziója „alapvető javakhoz való elégtelen hozzáférést, anyagi nélkülözést jelent”. 3/ A munkaszegénység, a nagyon alacsony munkaintenzitás pedig azokra jellemző, akik olyan háztartásban élnek, ahol a munkaképes korú háztartástagok a lehetséges munkaidejüknek legfeljebb ötödét töltötték munkával.<sup>29</sup>

A KSH statisztikái azokat a személyeket tekinti szegénynek, pontosabban azok a személyek vannak kitéve definíciójuk szerint „a szegénység és kirekesztettség kockázatának”, akik a három dimenzió közül egyben vagy többen érintettek. Mint a 2014. évi jelentés megállapítja, 2013-ban a magyar népesség 31,1%-át, 3 millió 44 ezer embert érintett a szegénység és társadalmi kirekesztettség legalább egy dimenziója. 2014-ben ez a szám 2.738 ezerre csökkent. A mindhárom dimenzióban érintettek száma 2013-ban 461 ezer fő volt, 2014-ben pedig 293 ezer, vagyis a teljes népesség 4,7%-ról 3,0%-ra mérséklődött.

Az alábbi tábla a trendeket jól szemlélteti. A 2008. évi gazdasági válság után 2012-ben csökkent a súlyosan depriváltak száma, a szegénység vagy társadalmi kirekesztettség által érintettek aránya pedig 2013–2014. évben változott jelentősen. A szegények vagy kirekesztődöttek aránya 2014-ben tért vissza a 2008. évi válság előtti szintre.

### 10. tábla

#### A szegénység vagy társadalmi kirekesztődés kockázatának kitétek aránya dimenzióként (2010–2014)<sup>30</sup>

	2010	2011	2012	2013	2014
Relatív jövedelmi szegénység	14,1%	14,3%	14,9%	15,0%	14,9%
Súlyos anyagi depriváció	23,4%	26,3%	27,8%	24,0%	19,4%
Munkaszegénység	9,8%	10,3%	10,3%	9,7%	7,1%
Szegénység vagy társadalmi kirekesztődés (legalább egy dimenzióban érintettek)	31,5%	33,5%	34,8%	31,8%	28,2%

<sup>29</sup> KSH 2014 15.

<sup>30</sup> A háztartások életszínvonala, 2014. [shorturl.at/dfCG0](http://shorturl.at/dfCG0) [a továbbiakban: KSH 2014/b]

A változások azonban korcsoportonként eltérőek. A legkedvezőtlenebb helyzetben a 18 év alatti gyerekek vannak, akik az átlagnál nagyobb mértékben, 2014. évben 8,1 százalékponttal magasabb arányban érintettek a szegénység valamely dimenziójában. Közülük is legveszélyeztetettebbek az egyszülős vagy sokgyermekes családban élők, illetve ahol a szülők nem dolgoznak. 2014-ben a 0–17 éves kor közöttiek 11,2%-a élt alacsony munkaintenzitású háztartásban, amely mutató 2,3%-kal magasabb a 18–59 év közöttiek körében hasonló helyzetűek arányánál. A relatív jövedelmi szegénység is a legfiatalabbakat érinti elsősorban. Körükben a veszélyeztetettek aránya ezen dimenzióban 2014-ben 22,7%, a 18–64 éves korosztályban 15,5%, a 65 éven felülieknél pedig 4,6%.

Ugyanakkor a javuló tendencia 2013–2014-ben éppen ebben a korosztályban regisztrálható leginkább: két év alatt 7,8%-kal, 147 ezer fővel csökkent a szegénységben élő gyermekek száma.<sup>31</sup>

**11. tábla**  
**A szegénység vagy társadalmi kirekesztődés kockázatának kitettek aránya korcsoportonként (%)<sup>32</sup>**

	2010	2011	2012	2013	2014
0–17 éves	40,4	41,9	43,9	41,8	36,1
18–24 éves	37,3	39,0	41,8	37,3	33,5
25–64 éves	32,2	34,0	36,0	32,4	28,9
65+ éves	19,0	22,0	20,2	19,0	17,3

Az országos átlagnál 5,3%-kal magasabb a szegénység kockázatának kitettek aránya a 18–24 évesek körében is. Legkevésbé pedig a 65 éven felüliek érintettek, körükben a szegények és kirekesztettek aránya 2014-ben 17,3% volt, 11,1%-kal alacsonyabb az országos átlagnál.

A Statisztikai Hivatal 2013 óta külön vizsgálja a romák életkörülményeit. Az adatfelvételek azt mutatják, hogy a 16 évnél idősebb roma származásúak körében háromszor akkora a szegénység és társadalmi kirekesztődés esélye, mint a népesség egészében. A veszélyeztetettség adódik a gyerekek magas számából, az alacsony iskolázottságból és a kedvezőtlen munkaerőpiaci helyzettel összefüggő alacsony jövedelmi

<sup>31</sup> KSH 2015

<sup>32</sup> Uo.

helyzetből. Fontos megjegyezni, hogy a roma népességnek a szegénység és társadalmi kirekesztettség általi érintettsége a szociális problémák életkori csoportok szerinti megoszlását is számottevően befolyásolja a teljes népességen belül, hiszen a cigány népesség korfája jelentősen különbözik a magyarországi összlakosság kormegoszlásától.

## Összefoglalás

Magyarországon az egyik legsúlyosabb probléma *a korai halálozás*, az EU országainál jóval *alacsonyabb születéskor várható élettartam*. 2000 óta a várható élettartam Európa szerte emelkedett, nagy különbség azonban az EU tagállamok és Magyarország között, hogy nálunk nem annak köszönhető elsősorban a statisztikai adatok javulása, hogy mind többen érik el az öregkort, hanem annak, hogy kevesebben halnak meg a harmincas, negyvenes éveikben és csökkent a csecsemőhalálozás száma is. A magyarországi várható élettartam kedvezőtlen mutatóinak továbbra is fő oka a 65 év alatti halálozás. A legtöbb korai halált okozó betegség a rosszindulatú daganatos betegség, és ezt követik a keringési rendszer betegségei.

*A felnőtt népesség betegségei* közül a leggyakoribb a magas vérnyomás, az agyérbetegségek, a daganatos betegségek, a csigolyabetegség és a cukorbetegség valamint más anyagcsere rendellenességek. Valamennyi betegségre igaz, hogy *az életkor előre haladtával mind gyakrabban fordulnak elő*. Hasonlóképpen gyakoribbá válnak idősebb korban a pszichés problémák. Ugyanakkor az asztma, az endokrin, táplálkozási és anyagcsere betegségek, a vér és vércépző szervek betegségei, a vashiányos vérszegénység, valamint az immunrendszert érintő bizonyos rendellenességek elsősorban *a fiataloké* betegségei. Mind gyakoribb a fiatalok körében az allergiás eredetű bőrgyulladás, a szembetegség, a deformáló hátgerinc-elváltozások, a kalóriatöbblet miatti elhízás, valamint a mentális és viselkedési zavarok előfordulása.

*A fogyatékoság* is elsősorban az idősebb korosztályt érinti, ahogyan nő a népesség átlagéletkora, nő a fogyatékkal élők elsősorban a mozgásérültek és a nagyothallók körében az idősek aránya. Ugyanakkor a 2001–2011 évi népszámlálás között eltelt tíz évben nőtt a nagyothallók körében a 20–39 éves korúak száma, és a 20–59 évesek arányának növekedését regisztrálták az értelmi fogyatékosok körében is. A legfiatalabb korosztály, 19 év alattiak aránya a beszédhibások körében növekedett.

Az egészségben eltöltött évek számát befolyásoló egyik fontos tényező az életmód, mely a szociológiai szakirodalom alapján jelenti az időfelhasználásunkat éppúgy, mint fogyasztási szokásainkat. Az egészséges életmód szempontjából elsődleges tényező *a testmozgás és a táplálkozás*. Míg a testmozgás mennyisége az életkor előre haladtával csökken, a helytelen táplálkozás elsősorban a fiatal felnőttekre jellemző. Életkori bontásban azt látjuk, hogy minél idősebb valaki, annál valószínűbb, hogy túlsúlyos, de a fiatalok körében is komoly gond a túlsúlyosság. A 25–34 évesek felénél a testtömeg meghaladja az egészséges mértéket.

A *dohányzás és az alkoholfogyasztás* is csökkenti az egészségben leélt éveket. Az életkor szerinti megoszlása a népességnek minden egyéb tényezőnél erősebb összefüggést mutat a dohányzók számával. Legnagyobb arányban a 25–54 éves kor közöttiek dohányoznak, de a dohányzók számát tekintve alig marad el tőlük a 15–24 éves korosztály. A túlzott alkoholfogyasztás is fontos szerepet játszik a mortalitásban, a nagyivók arányát tekintve a középkorúak, különösen az 55–64 év közöttiek a legveszélyeztetettebbek.

Végezetül az életmódot és közvetve az egészségben leélt élet hosszát befolyásoló tényező a *szegénység és társadalmi kirekesztettség*. A szegénység kockázatának kitétek aránya a 18 évnél fiatalabbak körében a legmagasabb, ők élnek legnagyobb számban alacsony munkaintenzitású háztartásokban, és a relatív jövedelmi szegénység is a legfiatalabbakat érinti elsősorban, ugyanakkor 2013–2014-ben a javuló tendencia éppen ebben a korosztályban regisztrálható leginkább.

# AZ EREDENDŐ RENDELLENESSÉGGEL SZÜLETETT GYERMEK ÉS A JOG

*Gondolatok a szülők kártérítési igényeinek következményeiről*

NAVRATYIL ZOLTÁN  
egyetemi docens (PPKE JÁK)

## 1. In medias res

A híres orvos Weizsäcker mutatott rá, hogy egyrészt az orvoslás megfeszített küzdelme a gyógyításért, másrészt a *gyógyíthatatlan* tudomásul nem vétele, elvi síkon való megsemmisítése ugyanazon érme két oldala, az egészséges és szenvedésmentes élet dicsőítése, s ha betegség nem számolható fel, felszámolható maga az élet.<sup>1</sup>

Napjaink hallatlan orvostudományi fejlődése által átítatott társadalmában a sorscsapásnak vélt élethelyzet többé már nem elviselhető, s ha mégis megtörténik, akkor megpróbáljuk visszavezetni emberi (orvosi) mulasztásra.<sup>2</sup> A prenatális (születés előtti) diagnosztika megváltoztatta a mindennapi életet és gondolkodást. Az olyan társadalom, amiben az abszolút egészség és tökéletesség ideálja ilyen mértékben befolyásoló tényező, ott egy fogyatékos gyermek léte elviselhetetlen tapasztalása és látványa a szenvedésnek.<sup>3</sup>

Az ún. *gyermek mint kár* igények az 1960-as években az amerikai joggyakorlatból indultak ki,<sup>4</sup> s az eredendő genetikai rendellenességgel fogant gyermek születése esetén érvényesített szülői kártérítési igényt a szakirodalom mára már egységesen *wrongful birth* igénynek nevezi, melynek differenciált magyar nyelvű megfelelője lehetne a *nemkívánt születés* kifejezés. A *wrongful* itt nem a jogtalanság értelmében használatos, sokkal inkább jelenti egy nem akart vagy nem kívánt esemény, szituáció

---

<sup>1</sup> Ulrich EIBACH: *Gentechnik – Erzeugung von Leben nach menschlichen Wünschen? Ethischer Aspekte aus christlicher Sicht.* In: Thomas KÖCH – Christian MOHR – Jan WALSH (Hrsg.): *Gentechnik und Gesellschaft.* Hamburg, summa.verlagsprojekt, 2002. 113.

<sup>2</sup> A. MORRIS – S. SAINTER: *To Be or Not to Be: Is That The Question? Wrongful Life and Misconceptions.* *Medical Law Review*, vol. 11., no. 2. (2003) 170.

<sup>3</sup> G. KLINKHAMMER: *Kind als „Schaden“: ein Spiegelbild der Gesellschaft?* *Deutsches Ärzteblatt*, Heft 95. (1998) 15.

<sup>4</sup> Thomas A. BURNS: *When Life is an Injury: An Economic Approach to Wrongful Life Lawsuits.* *Duke Law Journal*, vol. 52., no. 4. (2003) 808.

bekövetkezését. A *wrongful birth* kifejezés jelenti a fogyatékkal született, de fogyatékosága miatt nem kívánt gyermek szüleinek kárigényét.

Az alaptényállás a következő: Ha – az eredetileg a szülők által tervezett és kívánt gyerekkel kapcsolatban – az orvos a várható születési rendellenességekről megfelelően tájékoztatta volna őket, lemondtak volna a gyermek nemzéséről, vagy az anya megszakította volna a terhességet.<sup>5</sup> Mivel az orvos a megfelelő vizsgálatokat vagy a tájékoztatást elmulasztotta, megfosztotta az anyát a terhesség megszakításának a lehetőségétől. Ugyan nem az orvos okozta a fogyatékoságot – az egy eredendő genetikai rendellenességre vezethető vissza –, mulasztása abban nyilvánul meg, hogy a terhesség előtt vagy alatt végzett vizsgálatok során nem ismerte fel a magzati megbetegedést, így a szülők nem dönthettek szabadon a fogyatékos magzat életének megszüntetéséről, aki így már nem kívántta vált számukra.<sup>6</sup> A szülők kártérítési igénye kiterjed a várandóssággal összefüggő költségekre és a fogyatékkal született gyermek felnevelésének költségeire.

A fogyatékkal született gyermek miatt érvényesített igények a joggyakorlatban egyre inkább általánossá váltak, s jogszerű utat nyitottak a szülőknek, hogy kártérítésre és/vagy nem vagyoni jellegű kompenzációra tarthassanak igényt, ha az orvosi mulasztás miatt fogyatékos gyermekük születik.<sup>7</sup>

Elmondható, hogy a kontinentális és angolszász bírói gyakorlat a szülők kártérítési igényének ilyen esetekben helyt ad.<sup>8</sup> Jelen tanulmány e joggyakorlatbeli tényt kiindulópontnak tekinti, s nem az egyes országok

---

<sup>5</sup> G. B. ROBERTSON: Civil Liability Arising from „Wrongful Birth” Following an Unsuccessful Sterilisation Operation. *American Journal of Law & Medicine*, vol. 4., no. 2. (1978) 131.

<sup>6</sup> Vö. P. M. A. BEAUMONT: Wrongful Life and Wrongful Birth. In: S. A. M. McLEAN: *Contemporary Issues in Law, Medicine and Ethics*. Aldershot, Dartmouth, 1996. 100–101.; BURNS i. m. 809–810.

<sup>7</sup> Cailin HARRIS: Statutory Prohibitions on Wrongful Birth Claims & Their Dangerous Effects on Parents. *Boston College Journal of Law & Social Justice*, vol. 34., no. 2. (2014) 367.

<sup>8</sup> Ld. részletesen pl.: Claudia JUNKER: *Pflichtverletzung, Kindesexistenz und Schadenersatz*. Berlin, Duncker & Humblot, 2002.; Andreas REINHART: *Familienplanungsschaden*. Berlin, Peter Lang, 1999.; Thomas WINTER: „Bébé préjudice” und „Kind als Schaden”. Berlin, Duncker & Humblot, 2002.; LÁBÁDY Tamás: *Előterjesztés a Pécsi Ítéltábla Polgári Kollégiumának ülésére a fogyatékosággal született gyermek saját jogú kártérítési igénye tárgyában*. Pécs, 2006.; HERPAI Annamária: Újabb jelenségek a születéssel kapcsolatos kártérítési igények körében. *Magyar Jog*, 2005/11.; JOBBÁGYI Gábor: Az ember, mint kár? *Magyar Jog*, 2004/1.; DÓSA Ágnes: Kérhető kártérítés egy gyermek megszületéséért? *Lege Artis Medicinae*, 2001/2.; HALÁSZ Csenge: Nem kívánt életetek, avagy a létezés maga a kár? A gyermek születésével összefüggő kárigények bírói gyakorlatának a margójára. *Publicationes Universitatis Miskolcensis. Sectio Juridica et Politica*, Tomus XXXVI/2. 2018.; CZINE Aliz: A születéssel kapcsolatos kártérítési igények megítélése – azaz lehet-e kár az emberi élet? *Themis*, 2014/12.

bírói gyakorlatának bemutatására vállalkozik, hanem e jogi jelenség társadalmi következményeit feszegeti.

## 2. A kártérítési jog morális kalodákban vagy fordítva?

A modern társadalmi gondolkodásban az ember jelenti a legnagyobb értéket, vallási vagy erkölcsi szempontból is.<sup>9</sup> Azaz a jogi megítélés számára az embernek, a személynek az értékjellege a meghatározó.<sup>10</sup> Az alapellemzés tehát adott, ha ugyanis az ember, a személy a jog számára értéket jelent, akkor nehezen lehet elképzelni, hogy bizonyos élethelyzetben mégis *kárként* lesz titulálva.

Tény, hogy a súlyos fogyatékkal világra jött gyermek adott esetben rendkívüli megterhelést okoz a szülőknek. A méltányossági szempontok messzemenően elfogadhatók, de az is leszögezhető, hogy nem a kártérítési jog fog erre megoldást adni, s a szülői kártérítési igényeknek helytadó bírósági ítéletek is jobbra szociálpolitikai szempontokat tartanak szem előtt. Nem lenne szabad alábecsülni a nemkívánt születés (*wrongful birth*) kérdéskörének demoralizáló társadalmi kisugárzását, az előítéletek, sztereotípiák fokozódását a fogyatékkal élő emberekkel kapcsolatban.<sup>11</sup> Mert erőteljes üzenete van, az, hogy a jog szerint a fogyatékos élet csökkent értékű, s nincs helye a társadalomban.<sup>12</sup>

A mindennapi szóhasználatban az *egészséges* kifejezést gyakran a *fogyatékos* ellentétéként használják. Azonban az *egészséges* ellentéte a *beteg*, ami azt fejezi ki, hogy egy negatív irányú orvosilag megállapítható eltérés van egy ember saját szokásos fizikai, szellemi állapotához képest. Egy fogyatékkal született embernek a saját állapota az, hogy fogyatékkal él, s az előbbi eltérés nem megragadható.<sup>13</sup> S vajon teljes bizonyossággal – szubjektív és társadalmi előítéletek nélkül – meg lehet-e határozni, hogy mi is az a fogyatékos? Tekintettel arra is, hogy napjainkban több

<sup>9</sup> SÁNDOR István: *Előadásvázlatok a személyek jogából*. Budapest, Patrocinium, 2013. 16.

<sup>10</sup> TÖRÖ Károly: *Személyiségvédelem a polgári jogban*. Budapest, Közgazdaságtani és Jogi Könyvkiadó, 1979. 20.

<sup>11</sup> Christina L. GOEBBELSMANN: Putting Ethics and Traditional Legal Principles Back into California Tort Law: Barring Wrongful Birth Liability in Preimplantation Genetic Testing Cases. *Loyola of Los Angeles Law Review*, vol. 43., no. 2. (2010) 679.

<sup>12</sup> Kate WEVERS: Prenatal Torts and Pre-Implantation Genetic Diagnosis. *Harvard Journal of Law & Technology*, vol. 24., no. 1. (2010) 261.

<sup>13</sup> Martin SCHAUER: „Wrongful birth” in der Grundsatzentscheidung des OGH. *Recht der Medizin*, 2004/1. 18.



ezer genetikai rendellenesség ismeretes.<sup>14</sup> Egységes fogalmi meghatározás aligha lehetséges, több tudományterület – például orvostudomány, szociológia, pszichológia – megállapításai adhatnak lehetséges határvonalakat.<sup>15</sup>

Az Egyesült Államokban például egyszer egy siket pár az in vitro fertilizációt (anyatesten kívüli művi megterméskemyítést) donor hímvarsejt felhasználásával vette igénybe. Azt szerették volna elérni, hogy gyermekük is siket legyen, ennek érdekében egy olyan donort választottak, akinek öt generációra visszamenőleg kimutatható volt a siketség a családjában. Az eljárás sikerült, s a gyermek siket lett. Ugyan nem használták a preimplantációs diagnosztikát ennek elérése érdekében, de donorszelekciót igen. A siketség orvosilag betegségnek, fogyatékoságnak számít, noha annak ilyenén módon való értékelése a szülők szerint csupán egy kulturális különbözőséget jelent.<sup>16</sup> Hogyan értékeljük a szülők magatartását?<sup>17</sup>

Érdekesség, hogy e jelenséggel összefüggésben az angol szabályozás kifejezetten rögzíti, hogy in vitro fertilizáció esetében a rendellenességet hordozó anyatesten kívüli embrió nem részesíthető előnyben a rendellenességet nem hordozó embrióhoz képest. Ha pedig minden embrió esetében fennáll a rendellenesség esélye, s az anya visszaültetést kér, e döntését a klinika etikai bizottságának kell jóváhagynia, figyelemmel a később születendő gyermek feltehető érdekére is.<sup>18</sup>

Hasonlóval találkozunk a magyar szabályozásban is, ami kimondja, hogy nem végezhető el az asszisztált reprodukciós eljárás, ha abból – nagy valószínűséggel – egészséges gyermek nem szülehet.<sup>19</sup> A szabályozáson keresztül így végső soron a jogalkotó állást foglal az emberi élet értéke tekintetében, hiszen az a gondolat húzódik meg mögötte, hogy a rendellenességgel világra jövő gyermek nem kívánatos.

---

<sup>14</sup> Gregor WOLBRING: A Disability Rights Approach to Genetic Discrimination. In: Judit SÁNDOR (ed.): *Society and Genetic Information*. Budapest–NewYork, CEU Press, 2003. 183.; T. KOCH: Disability and Difference: Balancing Social and Physical Constructions. *Journal of Medical Ethics*, vol. 27., no. 6. (2001) 376.

<sup>15</sup> HALMOS Szívia: Esélyteremtés vagy önkény? A fogyatékoság fogalma a magyar és a német jogban. *Fundamentum*, 2007/4. 95.

<sup>16</sup> Note: Regulating preimplantation genetic diagnosis: The pathologization problem. *Harvard Law Review*, vol. 118., no. 8. (2005) 2781–2782.

<sup>17</sup> Heather WIDDOWS: Persons and Their Parts: New Reproductive Technologies and Risk of Commodification. In: Stephen W. SMITH – Ronan DEAZLEY (eds.): *The Legal, Medical and Cultural Regulation of the Body*. Farnham, Ashgate, 2009. 79.

<sup>18</sup> Human Fertilisation and Embryology Act 1990 (as amended) sec. 14 (9); Code of Practice 10C.

<sup>19</sup> 30/1998. (VI. 24.) NM rendelet az emberi reprodukcióra irányuló különleges eljárások végzésére vonatkozó, valamint az ivarsejtekkel és embriókkal való rendelkezésre és azok fagyasztva tárolására vonatkozó részletes szabályokról. 1. § (2) b).

Indokolt lenne feltenni a kérdést: Vajon teljes bizonyossággal – szubjektív és társadalmi előítéletek nélkül – meg lehet-e határozni, hogy mi is az a *fogyatékoság*, aminek elkerülése miatt a szelekció zajlik?

### 3. A fogyatékoság két elméleti modellje

A nemzetközi irodalomban a *fogyatékoság* kifejezést alapvetően két irányból közelítik meg. E két irány az ún. *orvosi modell* és a *szociális modell*.<sup>20</sup> Az orvosi megközelítés szerint a fogyatékoság személyes tragédia, magában a személyben rejlő biológiai defektus, ami a rendestől (normális-tól) eltérővé teszi a személyt, s ez alacsonyabb életminőséget biztosít neki (és családtagjainak). A fogyatékoság kezelése szintén biológiai alapokon áll, orvosi módszerekkel történik a *normális*hoz való közelítése, amennyire csak lehet. A fogyatékkal élőkre a biológiai determinizmus alapján úgy tekint e felfogás, hogy ők alacsony életminőséggel rendelkező szenvedő lények, s a leginkább érintetteknek saját szubjektív tapasztalatait nem veszi figyelembe.<sup>21</sup>

Ezzel ellentétben a szociális megközelítés nem úgy néz a fogyatékkal élő emberre, mint orvosi kóresetre, hanem mint egy bizonyos adottsággal rendelkező személyre, s egy tág értelmezést alapul véve a különböző biológiai adottságokkal rendelkező személyeknek a társadalmi integrációja a célja. A fogyatékoság egy kultúrafüggő társadalmi konstrukció, nagy részben a társadalom reakciója az egyén biológiai adottságát illetően. E szerint a nem fogyatékos emberek által létrehozott kulturális előítéletek, intézményesített szabályok okozzák legfőképpen a fogyatékosként való megkülönböztetést, nem pedig maga a testi rendellenesség.<sup>22</sup> Ezért e megközelítés szociális követelményeket támaszt a társadalmi felelősség szintjén, hogy a társadalom eltérő adottságú tagjai a társadalmi élet minden területén részt vehessenek. Nem tagadja a fogyatékkal élő egyén orvosi problémáját – bár a kifejezetten súlyos fogyatékoságot nem tudja a

---

<sup>20</sup> WOLBRING i. m. 162–165.

<sup>21</sup> John HARRIS: Is there a Coherent Social Conception of Disability? *Journal of Medical Ethics*, vol. 26., no. 2. (2000) 95–100.

<sup>22</sup> Solveig Magnus REINDAL: Disability, Gene Therapy And Eugenics – A Challenge to John Harris. *Journal of Medical Ethics*, vol. 26., no. 2. (2000) 92.

rendszerbe illeszteni –, de nem ez válik meghatározóvá.<sup>23</sup> Nem mindenáron akarja kezelni a személy biológiai adottságát, de megpróbálja mindenáron kezelni a téves társadalmi habitust. Korlátokat bont le.

A fogyatékoság megítélésének kulturális paradigmákba való beágyazottsága valóban meghatározó. Ami az egyik társadalomban hátrányos, egy másikban lehet, hogy inkább előnyt jelent. A jelenséget remekül illusztrálja H. G. Wells *A Vakok Országá* című elbeszélése, ami egyben példája a fogyatékoság – egysíkú, ezért félrevezető – orvosi modelljének is. A történetben egy hegymászó véletlenül egy elszigetelt völgybe zuhan, ahol minden völgylakó születésétől kezdve vak, eredendően szem nélkül születnek (orvosi kifejezéssel: anophthalmia). Egyéb érzékszerveik viszont bámulatosan kifinomodtak, mintegy kompenzálva a hiányzó látást. A hegymászó annak ellenére, hogy lát, esetlenül mozog e társadalomban, s nem tud beilleszkedni. A völgylakók bolondnak tartják, helyzetüknél fogva nem értik különös és szokatlan viselkedését. De hamarosan rájönnek, hogy mi okozza azt: az a furcsa valami, amit ő szemnek nevez. Az elméjében is zavarokat okoz. Megvan tehát a diagnózis, s a hegymászó rendellenességének kezelése így már egyszerű: el kell távolítani ezeket a fölösleges testeket. „– És akkor teljesen épelméjű lesz? – Teljesen épelméjű, és kitűnő honpolgár.”<sup>24</sup>

A fogyatékoság nagyban függ attól, hogy mit tekintünk normálisnak, s mihez képest történik az értékelés. Ha pedig statisztikai értelemben használjuk, Wells bennszülöttei normálisak, akinek pedig szeme van, az fogyatékos. A völgylakók megállapítják a diagnózist és a kezelési módszert. De ha közösségük szemponjai szerint normálissá teszik, vajon a javára válik?

Ha el is fogadjuk, hogy a jogrend megengedi a terhesség-megszakítást a magzati rendellenességre tekintettel – ami mögött szintén a fogyatékos életről alkotott negatív értékítélet alapján folyik egy leplezett szelekció –, a *nemkívánt születéssel (wrongful birth)* összefüggő esetek nem hasonlíthatók össze ezzel a kérdéskörrel. Itt már egy – fogyatékkal – megszületett gyermekről van szó, akivel kapcsolatban a jogrend már semmiképpen

---

<sup>23</sup> A szociális modell egy továbbfejlesztett változata az ún. *transhumanist model*. Nem tekinti a fogyatékoságot a normálistól eltérőnek, hanem az elmélet szerint minden ember általánosan eltérő képességekkel rendelkezik, s ezek minden ember esetén fejleszthetők. A szociális modell további kinövése az emberi jogi–kisebbségi modell, mely szerint a fogyatékkal élő emberek ugyanolyan társadalmi csoportot alkotnak, mint a civil társadalom egyéb szerveződései. Wendy F. HENSEL: The Disabling Impact of Wrongful Birth and Wrongful Life Actions. *Harvard Civil Rights–Civil Liberties Law Review*, vol. 40., no. 1. (2005) 149.

<sup>24</sup> A történet nem ismeretlen a jogi szakirodalomban sem. Ld. R. B. JONES: Impairment, Disability and handicap – Old Fashioned Concepts? *Journal of Medical Ethics*, vol. 27., no. 6. (2001) 377–379.

sem járhat el úgy születése után, mint a magzati étellel szemben korábban, a születés előtt. Nem játszik szerepet ennek megítélésében az, hogy a fogantatástól vagy a születéstől számítjuk az emberi élet kezdetét, mert vitán felül áll, hogy megszületett emberről van szó. A későbbi kártérítési jogi helyzet nem vezethető le abból a hipotetikus feltevésből, hogy magzatkorban abortuszra került volna sor.

Egy jogrend nem sugalmazhatja, nem állíthatja egy – fogyatékkal vagy a nélkül – megszületett embernek azt, hogy ezt az emberi életet meg kellett volna szüntetni még magzatkorban;<sup>25</sup> azt, hogy egy *ésszerűen gondolkodó* ember megszakította volna korábban ennek a már élő gyermeknek az életét; azt, hogy nemlétezése mennyivel előnyösebb helyzetet teremtené szüleinek és – közvetve – a társadalomnak. Ez egy további lépés az emberi élet feltételelessé, viszonylagossá tétele során,<sup>26</sup> ráadásul családi kötelekekről van szó, melyeknek funkciója épp ezzel ellentétes.<sup>27</sup>

#### 4. A fogyatékos gyermeki élet mint a szülők jogi hátránya?

Egy, a születéstől fogva fennálló testi vagy szellemi fogyatékoság elválaszthatatlan a gyermek személyétől. Meghatározza életét, önértékelését, kapcsolatait, érzelmeit. Érez örömet, szeretetet, de szenvedést, fájdalmat is – mint minden más ember. A jog minden életet egyenlő értékűnek kell tekintsen. Ezért ellentétes az emberi méltósággal, hogy valakit – létezését vagy felnevelését – kimondottan csak fogyatékosága miatt *kárként* posztulálnak. Ez a fogyatékos élet értéktelenségét foglalja magában.

A méltányossági, részvételi, emberiességi szempontok természetesen messzemenően elfogadhatóak, de a megoldást nem a kártérítési jog fogja nyújtani, az egy bizonyos ponton önnön határaihoz érkezik. Nem arról van szó, hogy a jog nem nyújt pont ott segítséget, ahol a leginkább kellene. Mert valóban kellene. De a megoldás nem az élet tagadása.

A fogyatékos gyermeket nevelő szülők anyagi támogatására nagymértékben szükség van. Ha hártányként is érzékeljük, s tragikusnak tartjuk, hogy egyes emberek fogyatékkal kényszerülnek élni, vagy fogyatékos

<sup>25</sup> Hans REIS: *Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes als Verfassungsproblem*. Tübingen, Mohr, 1984. 162.

<sup>26</sup> Eduard PICKER: Schadenerzatz für das unerwünschte Kind („Wrongful birth“). *Archiv für die civilistische Praxis*, 1995/6. 543.

<sup>27</sup> FRIVALDSZKY János: A házasság és a család: elnyomó hatalmi viszonyok avagy a jog relacionális jellegének prototípusai? Az olasz relacionalista jogfilozófiai eredmények tükrében. *Iustum Aequum Salutare*, 2008/3. 14.

gyermeket kell nevelniük, ami adott esetben egész életüket alapvetően megváltoztatja, akkor sem áll hatalmunkban – s gyakran az orvoslásában sem –, hogy ezt valahogyan perifériára szorítsuk. Az elfogadás kell legyen meghatározó, nem pedig a kétségbeesett kutatás a gyermek életének okozója, egy jogilag *felelősségre vonható* személy után.<sup>28</sup>

Az eredendő születési rendellenességgel megszületett gyermek mind a gyermek, mind a szülő számára sorskérdés, nem pedig kártérítési jogkérdés, amiért valakit mindenképpen felelőssé kell tenni.

Ellenkező esetben a kártérítési jog is okozhat helyrehozhatatlan és megtéríthetetlen *kárt* a társadalmi együttélésben. Bármennyire is semmitmondóan hangzik, de a feladatot az állami szociálpolitikának kell magára vállalnia, amely a bizonyos formájú emberi létezés megszüntetendőségének és értéktelenségének ítélete nélkül adja – adná – a támogatást. Ha ez az elgondolás sablonos és nem kielégítő, akkor az sem lehet kielégítő, ha a fogyatékos személyek támogatását a jogi kárfelelősség kiterjesztésével érjük el.

Ismételten hangsúlyozandó, hogy a bíróságok is gyakran az együttérzés, a részvétel talaján állva ítélik meg a fogyatékos gyermek szüleinek – vagy magának a gyermeknek – a kártérítést. A fejlődés e téren inkább az lenne, ha az állami szociálpolitika olyan mértékben és módon vállalná fel a fogyatékkal élők és családtagjaik támogatását, ami mindenben megfelel szükségleteiknek,<sup>29</sup> s tenné ezt olyan – nem pedig a Magyarországra leginkább jellemző pusztán deklaratív – jogszabályok háttérével, amelyek méltán funkcionálhatnának úgy, mint a jogalkotói és társadalmi szolidaritás szeizmográfjai.

Lehetséges, hogy ezek inkább morális színezetű vagy cseppfolyós társadalompolitikai megfontolások, semmint kopogós jogiak – s „gumi-szalagból nem lehet rőföt csinálni”<sup>30</sup> –, de ha e megfontolások részvételét tagadnánk a fogyatékkal élő személyek helyzetének megítélése, és a velük való bánásmód kapcsán, akkor nemcsak a fogyatékkal élő emberek alól húznánk ki azt a szilárd alapot, amelyre civilizációnk felépült. Az egészségkárosodás csak akkor válik *fogyatékoságá*, ha a társadalom azzá teszi.<sup>31</sup>

---

<sup>28</sup> SCHAUER i. m. 25.

<sup>29</sup> Uo. 24.

<sup>30</sup> MARTON Géza: *A polgári jogi felelősség*. Triorg, (é.n.) 66.

<sup>31</sup> 1998. évi XXVI. törvény a fogyatékos személyek jogairól és esélyegyenlőségük biztosításáról.

A *nemkívánt születésre* (wrongful birth) alapított igénynek a háttere a nem kívánt fogyatékos gyermek életének értéktelensége.<sup>32</sup> Üzenete a gyermeknek, más fogyatékkal élőknek, családtagjainak, a társadalomnak ugyanaz, hiba volt a gyermeket világra hozni, feltételezve azt, hogy családjának és a társadalomnak is jobb lenne nélküle.<sup>33</sup> Olyasfajta értékítéletet hordoz magában, mely szerint kifejezetten rossz, ha olyan gyermek világrajövetelét engedjük meg, akinek feltételezetten kedvezőtlen életkörülmények között kell leélnie az életét.<sup>34</sup>

A *nemkívánt születésre* (wrongful birth) alapított szülői kártérítési igények szükségszerűen erősítik a fogyatékkal élő emberek másodlagos, csökkent értékű társadalmi szerepét. Családi és közösségi kötelekeket vágnak át. Hatalmat adnak a fogyatékos nélkül élők kezébe, hogy egy *ésszerűen gondolkodó* személy perspektívájából ítélik meg, a fogyatékkal élni rossz, annál a nemlét is jobb.<sup>35</sup>

## 5. Gondolatok, következtetések

A legtöbb ország joggyakorlata a 60-as évektől fokozatosan szembesült az – egészséges vagy fogyatékos – új élet születésében rejlő kártérítési jogi problémával. Az időpont nem meglepő, ez már ugyanis a szexuális forradalomnak nevezett jelenség korszaka. A meddővé tétel, a fogamzásgátlás, a terhesség-megszakítás növekvő térnyerése és igénybe vétele a modern családtervezés valóságává vált.

De hamarosan fel kellett tenni a kérdést, hogy következik-e mindebből, hogy e modern családtervezést kártérítési úton is körül kell bástyázni. A legtöbb ország joggyakorlata szerint a válasz igen. Ugyanakkor azokat a kulturális-civilizációs előfeltételeket, amelyek szerint maga a gyermekszületés társadalmi szinten értéket képvisel – még akkor is, ha e gyermek a szülők részéről nem kívánt –, nem lehet letagadni. A gyermekszületés társadalmi szinten értéket képvisel, de általános felfogás szerint csak akkor, ha e gyermek egészséges? A nem kívánt fogyatékos gyermek születését már sikerült belekényszeríteni a kártérítési jog kalodáiba, mit sem

<sup>32</sup> I. Glenn COHEN: Intentional Diminishment, the Non-Identity Problem, and Legal Liability. *Hastings Law Journal*, vol. 60. (2008) 347.

<sup>33</sup> HENSEL i. m. 176.

<sup>34</sup> David ARCHARD: Wrongful Life. *Philosophy*, vol. 79., no. 3. (2004). 403.

<sup>35</sup> HENSEL i. m. 194.

törődve azzal, hogy a jogi formalizmus egyre több és több valóságemtől fosztotta meg ezen eseményt.

Az orvosnak (egészségügyi intézménynek) pedig szemére hányja a jog, hogy hagyott egy gyermeket megszületni, nem vette el még idejében az életét. Terhére rója azt, amit alkotmányosan biztosított lelkiismereti szabadságával élve lehet, hogy nem tett volna meg. A dolog persze nem ennyire egyszerű, hiszen az orvosnak csak az anya figyelmét kell felhívnia. Ez azonban mit sem változtat az előbbi megállapításon, az orvos nem tette lehetővé, hogy az anya döntsön a terhesség megszakításáról. Jogellenesen hozzájárult egy gyermek világra jöttéhez.

A kárfelelősség kiterjesztésével egyidejűleg csökken az olyan emberek elfogadottsága, akik nem felelnek meg az uralkodó elképzelés szerinti kritériumoknak. Az egészséges élethez való jogot felváltja az egészséges életre való kényszer. A véletlenszerűt felváltja a tervszerű, a sorsszerű behelyettesítődik a jogszerűtlennel. A genetika forradalma lerombolja hagyományos meggyőződésünk alapjait, s egy betegségek és fogyatékoságok nélküli világ eljövételét tűzi zászlajára. S mint minden forradalomnak, ennek is megvannak a maga áldozatai, akik itt a fogyatékkal élő emberek. Mindez azonban a valóságban csupán fikció, hiszen meg sem tudjuk teljes bizonyossággal határozni, hogy mit értünk betegség, fogyatékoság alatt, hol lehet határt vonni. Ha mégis, az többnyire szubjektív és önkényes.

A szülők autonómiája, függetlensége áll szemben egy – egészséges vagy fogyatékos – gyermek életével. Tény, hogy az anya önrendelkezési joga a magzat élete felett a legtöbb ország jogrendjében – így vagy úgy – befogadást nyert. Jelen tanulmány sem ezt sérelmezi. De a *nemkívánt születés*, a *wrongful birth* eseteknél már nem erről van szó. Itt már egy gyermek megszületett, akinek fogyatékos élete kerül megmérettetésre, azon a hipotetikus alapon, hogy e gyermeknek nem lenne szabad élnie, s ha minden *rendben* történt volna, akkor nem is élne. Mintha az anya magzati élet feletti önrendelkezési joga terjedne tovább, azonban annak lehetősége már lezárult a várandósság alatt, az itt csupán a korábbi önrendelkezési jognak reminiscenciája, nem egyéb, mint illúzió.

Más szempontból az önrendelkezés – ahogy neve is mutatja – nem arra szogál, hogy egy már megszületett gyermek élete, életminősége felett is rendelkezést biztosítson, a jogot használva ehhez a merőben szubjektív, egyéni elképzelés szerinti megítéléshez, mint eszközt. Felvállalhatja-e ennek ódiúmat a jog? Minősíthet-e a jog egy megszületett emberi életet értéktelennek, mondhatja-e a jog nyíltan, hogy nincs helye az életben, mert nem olyan, mint a statisztikai átlag, mert fogyatékos?

A huszadik század, mint a *jogok évszázadának* emberi jogi vívmányai semmi esetre sem megkérdőjelezhetők, bár e jogok népszerűségük ellenére gyakran formátlanok, homályosak, nehezen megragadhatók.<sup>36</sup> Senki nem vitatja például a családtervezés szabadságát, a szülők legszemélyesebb döntését arról, hogy kívánnak-e gyermeket világra hozni, s ha igen mennyit és mikor. A család – mint társadalmi közvetítő közeg és szociális egység – *közjő*.<sup>37</sup> Egy bizonyos ponton túl azonban a jog nem fér – és nem is férhet – hozzá a család, az élet továbbadása és az emberi létezés alapvető viszonyaihoz.

A *reprodukciós szabadság*, mint minden szabadság nem magtától létező *valami*, az ember kezében ölt formát. E szabadságot kártérítési jogilag próbáljuk szinte minden oldalról teljeskörűen biztosítani, mondván, amennyire csak lehet, enyhíteni kell a szabad akaratból történő szexuális aktus nem kívánt következményeiből adódó gondokat; az orvos (egészségügyi intézmény) ne találjon a kártérítési jog torlaszán kibúvót.

Valaki módot ad arra, hogy egy élet keletkezzék, azután meg terhes a számára.<sup>38</sup> Ez lenne a testet öltött szabadság? Kétségbeesett kutatás, hajsza egy gyermek életének okozója után? Ne feledjük G. B. Shaw gondolatát: „A szabadság felelősséget jelent: a legtöbb ember ezért retteg tőle.”

---

<sup>36</sup> Tom CAMPBELL: Human Rights: The Shifting Boundaries. In: Tom CAMPBELL – Jeffrey GOLDSWORTHY – Adrienne STONE (eds.): *Protecting Human Rights*. Oxford, Oxford University Press, 2003. 22.

<sup>37</sup> Alan BRUDNER: *Constitutional Goods*. Oxford, Oxford University Press, 2004. 354.

<sup>38</sup> ZLINSZKY János: Értékek a polgári jogban. *Magyar Jog*, 1998/8.





# A TRENTÓI ZSINAT TANÍTÁSA AZ EUCHARISZTIÁRÓL

PUSKÁS ATTILA  
egyetemi tanár (PPKE HTK)

## 1. Az Eucharisztia témája a zsinaton: előzmények és kontextus

A Trentói zsinat a reformáció által felvetett kérdésekre, a reformátorok által megfogalmazott, a katolikus tanítást éppúgy, mint az egyházi gyakorlatot érintő kritikákra adott válaszként született meg. Miután kudarcba fulladtak a Lutherrel folytatott teológiai disputák (lásd Johannes Eck és Cajetan de Vio bíboros tevékenysége), és hatástalan maradt, sőt ellenkező hatást ért el X. Leó pápa *Exsurge Domine* kezdetű bullája (1520), mely Luther tévesnek ítélte tételeit tartalmazta, s a bulla nyilvános elégetését követően megtörtént Luther kiközösítése (1521), s miután megghiúsult az augsburgi birodalmi gyűlésen (1530) a teológiai megegyezésre tett kísérlet is, V. Károly császár sürgetésére III. Pál pápa egyetemes zsinatot hívott össze (1536) Mantovába. Ez a kezdeményezés azonban szintén kudarcra volt ítélve az V. Károly császár és I. Ferenc király közötti háborúskodások miatt. A pápa által immár Trentóba újra összehívott zsinat végül 1545-ben nyílt meg, s viszontagságos események közepette, a közel két évtized leforgása alatt tartott négy nagy ülészakán fogalmazta meg tanító és reformhatározatait, hogy végül 1563-ban fejezze be munkáját. A zsinat eredeti célkitűzése nem csupán a katolikus tanítás rögzítése és az egyházi élet meghatározott területeinek a megreformálása volt, hanem az Egyház egységének és békéjének a helyreállítása is annak reményében, hogy sikerül a protestánsokkal megegyezni az alapvető hitigazságok értelmezésében.<sup>1</sup> Ez utóbbi célkitűzés azonban, sajnálatos módon, nem valósult meg, miután az 1552-ben a zsinaton megjelent protestánsokkal folytatott egyesülési tárgyalások még ugyanazon évben meg is szakadtak.<sup>2</sup> A katolikus

<sup>1</sup> A Tridenti zsinat megkezdéséről szóló első zsinati dekrétum a következő célkitűzéseket határozza meg: a Szentháromság dicséretére a keresztény hit és vallás növelése és felemelése, az eretnokségek kigyomlálása, az Egyház egysége és békéje, a klérus és a keresztény nép megreformálása, valamint a keresztény név ellenségeinek legyőzése. Vö. *Decretum de inchoando concilio* (1545.12.13.). In: Josef WOHLMUTH (Hrsg.): *Dekrete der ökumenischen Konzilien. Band. 3. Konzilien der Neuzeit / Konzil von Trient (1545-1563)*. Paderborn–München–Wien–Zürich, Schöningh, 2002. 660,5.

<sup>2</sup> Hubert JEDIN: *Geschichte des Konzils von Trient. Band 2. Die erste Trienter Tagungsperiode 1545/47*. Freiburg, Herder, 1957. 4–7; Hubert JEDIN: *Geschichte des Konzils von Trient. Bd 3. Bologneser Tagung (1547/48., Zweite Trienter Tagungsperiode 1551/52.)* Freiburg–Basel–Wien, Herder, 1970. 304–312., 359–364., 374–381.

tanítás tisztázása és kötelező érvényű előterjesztése azonban megtörtént, ahogy a szükséges reformok elhatározása is.

Az Eucharisztia katolikus teológiájával és egyházi gyakorlatával kapcsolatos reformatori kritika a következő három fő területen fogalmazódott meg: (1) Krisztus eucharisztikus jelenlétének értelmezése; (2) az egy szín alatti vétel gyakorlatának kritikája és a két szín alatti vétel követelése; (3) a szentmise áldozati jellegének kétségbevonása.<sup>3</sup> E három fő kritikára adott válaszként a Trentói zsinat három tanítói dokumentumot terjesztett elő az Eucharisziára vonatkozóan: (1) Határozat a legszentebb Eucharisziáról (1551; II. Trentói periódus); (2) Tanítás az Eucharisztia vételéről (1562; III. Trentói periódus); (3) Tanítás a szentmiseáldozatról (1562; III. Trentói periódus). A zsinat munkájának csak a második és a harmadik trentói periódusában foglalkozott az Eucharisziával kapcsolatos kérdésekkel. Ennek az a kézenfekvő magyarázata, hogy a tanítások megszületésének időbeli sorrendje követte azt a tárgyi-tartalmi összefüggést, mely a hitigazságok egymás közötti belső rendjéből fakadt, illetve melyet a protestáns teológia alapvetései és tárgykörei előrajzoltak. Mivel a reformatori kritikák a *sola scriptura* elvén alapultak és az egyedül kegyelemből történő, egyedül hit általi, egyedül Krisztusnak köszönhető megigazulás tanításában (*iustificatio sola gratia, sola fide, solo Christo*) koncentráálódtak, s mivel a protestáns szentségtan és Eucharisztia-felfogás pontosan ezeknek a függvénye, ezért a zsinatnak is először ezekben a nagy témakörökben kellett megfogalmaznia a katolikus álláspontot. Ez történt a zsinati munka első periódusában (1545–1547), melynek ülésein határozatokat fogadtak el a Szentírás és a hagyományok viszonyáról, az áteredő bűnről, a megigazulásról, valamint általában a szentségekről és speciálisan a keresztségről és a bérmálásról. Csak ezen alapvetések és nagy teológiai témák tisztázása után kerülhetett sor az Eucharisztia, valamint a többi szentség tárgyalására. Az Eucharisziáról szóló zsinati dokumentumokban – ahogy a többi vitatott teológiai kérdéseket tisztázó határozatokban is – jól tükröződik a Szentírás és a Hagymány kapcsolatáról mindjárt az első periódus negyedik ülésén (1546) a *Sacrosancta* kezdetű határozatban<sup>4</sup> megfogalmazott zsinati álláspont,

---

<sup>3</sup> Karl LEHMANN – Wolhart PANNENBERG (Hrsg.): *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Band 1. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*. Freiburg in Breisgau, Herder, 1988. 89.

<sup>4</sup> A dekrétum tételmondata, mely a zsinati munka során mindvégig módszertani vezérelv maradt, így hangzik: „A szentséges, egyetemes és általános Tridenti zsinat [...] mindig szem előtt tartva azt a célt, hogy a tévedések kiküszöbölésével maga az evangélium tisztasága megőrződjék (puritas ipsa evangelii) az Egyházban, mely egykor a próféták által a szent iratokban megígértetett, s melyet a mi Urunk Jézus Krisztus előbb saját szájával hirdetett és azután apostolainak megparancsolta, hogy mint minden üdvös igazság és erkölcsi fejelem forrását (tamquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae) minden teremtménynek

amennyiben az Eucharisziáról szóló újszövetségi szövegeket, különösen az alapítási ígéket, a zsinat tudatosan a tradíció fényében értelmezi: össszhangban a liturgia (vö. római kánon) imáival, valamint az atyák és a korábbi zsinatok tanításával. A Trentói zsinat nagy mértékben támaszkodott a koraközépkori eucharisztikus viták<sup>5</sup> eredményeire, különösen is az eucharisztikus jelenlét értelmezését illetően, melyek mind a Tanítóhivatal megnyilatkozásaiban, mind az érett skolasztika teológiai reflexiójában és fogalmiságában lecsapódtak.<sup>6</sup> A pusztán metaforikus-szimbolikus és a szélsőségesen naturalista értelmezés közötti vitákban kikristályosodott mérsékelt realista álláspont középkori teológiai örökségét tette magáévá a zsinat. Noha nem kívánt egyetlen szerző vagy teológiai iskola mellett sem elköteleződni, tanításába szemmel láthatóan szívesen beépítette Aquinói Szent Tamás Eucharisztia-teológiájának számos elemét (pl. az Eucharisztia mint a szentségi üdvrend középpontja, egyedülálló és leghathatósabb szentség, kegyelmi hatásai, szubsztanciális jelenlét értelmezése, a vétel hármasság módja stb.), mely teológia maga is a szintézisalkotás igényével született meg.<sup>7</sup> A Trentói zsinat azzal az igénnyel fogalmazta meg tanítását az Oltáriszentségről, hogy csorbíthatatlanul megőrizze az Eucharisztia miszté-

---

prédikálják (vö. Mk 16, 15); és elismerve, hogy ezt az igazságot és fegyelmet (hanc veritatem et disciplinam) írott könyvek és íratlan tradíciók tartalmazzák, melyek, miután az apostolok magának Jézusnak a szájából hallották, vagy maguk az apostolok a Szentlélek diktálására mintegy kézről kézre áthagyományozták, egészen hozzánk eljutottak; az igazhíű atyák példáját követve mind az O-, mind az Újszövetség összes könyveit – minthogy mindkettőnek az egy Isten a szerzője – nem különben mind a hitet, mind az erkölcsöket (tum ad fidem, tum ad mores) érintő tradíciókat, mint amelyeket a saját beszédével Krisztus mondott el vagy a Szentlélek diktált, és a katolikus egyház szakadatlan folytonossággal megőrzött, a jámborság egyenlő érzületével és megbecsüléssel fogadja és tiszteli (pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur).” DH 1501.

<sup>5</sup> Az első eucharisztikus vita a IX. században zajlott Corbie apátságának falain belül két szerzetes, Paschasius Radbertus és Ratramnus között Krisztus eucharisztikus jelenlétéről. Az előbbi szerző *De corpore et sanguine Domini* című munkájában mérsékelt realista álláspontot képviselt, amikor azt állította, hogy a föltámadt Krisztus testileg, valóságosan jelen van az eucharisztikus kenyér és bor színe alatt, míg szerzetestársa ugyanilyen címmel kiadott írásában a szimbolikus-metaforikus értelmezésre hajló nézetet vallott, mely Krisztus csupán lelki jelenlétét állította. A második eucharisztikus vita a XI. században zajlott, szereplői a pusztán lelki jelenlétet állító, csupán szimbolikus értelmezést követő Tours-i Berengár valamint a valóságos testi jelenlétet valló és mérsékelt realista álláspontot képviselő Lanfrancus voltak. A vitát részletesen ismereti: Helmut HOPING: *Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie*. Freiburg–Basel–Wien, Herder, 2015., 2. bővített kiad. 182–208. Vö. Paschasius RADBERTUS/RATRAMNUS: *Az Úr testéről és véréről*, ford. ROKAY Zoltán. Budapest, Kairosz, 2001.

<sup>6</sup> Az eucharisztikus viták során a Lanfrancus által alkalmazott különbségtétel az eucharisztikus adományok lényege (*substantia*) és érzékelhető alakja/formája (*species*) között, valamint Aversa-i Guitmund (1073) „*conversio substantialis*” kifejezése előzményeit jelentik a „*transsubstantiatio*” fogalom használatának, melyet feltehetően Robertus Pullus alkotott, de bizonyíthatóan először 1155/56-ban jelent meg Roland Bandinelli, a későbbi III. Sándor pápa egyik írásában. A „*transsubstantiatio*” fogalmát a IV. Lateráni zsinat is felhasználta (vö. DH 802). Vö. HOPING i. m. 208–220.

<sup>7</sup> Vö. Jan-Heiner TÜCK: *Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin*, Freiburg–Basel–Wien, Herder, 2009.

riumának teljességét. Nem feloldani, megszüntetni vagy megmagyarázni, hanem szemlélni és csodálni kívánta a hit nagy titkát, a maga egészében és minden következményével együtt. Ezzel együtt azokat a határokat is meg akarta vonni, melyeket átlépve – a katolikus felfogás szerint – a gondolkodás elveszít valami fontosat a hit misztériummal teljes igazságának gazdagságából. A határok kijelölése egyben azt is jelentette, hogy bizonyos pontokon elhatárolódott a protestáns értelmezés egyes tételeitől, illetve kritikákat fűzött hozzá. Ahogy a többi zsinati dokumentum esetében, úgy ezúttal is kifejtő fejezetekben (*capita*) és tanbeli elítélésekben (*canones*) fogalmazta meg tanítását az Eucharisziáról; az előbbieken (*capita*) érvelő-megalapozó módon, az utóbbiakban (*canones*) a végső következtetéseket tézisekben összegezve, általános érvényű, feltételes mondatokban („Ha valaki azt állítaná/tagadná, hogy [...] legyen kiközösítve”) megfogalmazott tanbeli elítélések és kiközösítések formájában. Az Eucharisziára vonatkozó zsinati dokumentumok „korrektura-szövegek”, céljuk a tévesnek vagy nem kielégítőnek tekintett protestáns nézetek „javítása”, „kiigazítása”. Jól tükrözi ezt a szándékot az a meglehetősen gyakran felbukkanó formula, mely a reformátori nézetben szereplő „csak” és „egyedül” (*tantum, tantummodo, sola*) szócskákat illeti bírálattal.<sup>8</sup> Ez a megfogalmazásmód burkoltan és közvetetten feltételezi, hogy a bírált reformátori nézetben van olyan elem, mely a katolikus felfogással közös, ám a szöveg háttérben hagyja ezeket a közös pontokat. A zsinati tanítás elsősorban a nézetkülönbségekre figyel, ezeket „élesíti ki”. Összességében azt mondhatjuk a Trentói zsinatnak az Eucharisziáról szóló tanításáról, hogy olyan korrektura-szövegek, melyek átfogó módon és lényegre koncentráló érveléssel-értelmezéssel vázolják a katolikus Eucharisztia-felfogás teherbíró alapjait; s noha nem kész traktátust fogalmaznak meg az Eucharisziáról, mégis maradandó mércét és lényegi vázlatot adnak a katolikus Eucharisztia-teológiához.

## 2. Határozat a legszentebb Eucharisziáról

### 2.1. Előzmények: úrvacsora viták és reformátori álláspontok

Az Eucharisziáról szóló zsinati tanítás első dokumentuma (1551) Jézus Krisztus eucharisztikus jelenlétének a témájával foglalkozik. A határo-

---

<sup>8</sup> Vö. DH 1651, 1654, 1658, 1661.

zatnak többféle reformátori nézetre kellett reagálnia, ugyanis ebben a kérdésben maguk a protestáns álláspontok is meglehetősen eltérőek voltak, hiszen egy hosszú évtizedeken átnyúló, szenvedélyes vita bontakozott ki a reformátorok között arról, hogy Jézus úrvacsorai jelenlétét hogyan helyes értelmezni, s mi történik voltaképpen az úrvacsoravételkor.<sup>9</sup> A számos vitairat elkészítése után az első szóbeli disputára 1529-ben kezdődött a marburgi kollokviummal, melynek főszereplői Luther és Zwingli voltak. Osiander feljegyzéséből tudjuk,<sup>10</sup> hogy a vita megkezdése előtt Luther krétával a tárgyaló asztal lapjára írta, majd kendővel letakarta az Eucharisztia alapítási szavakat – „*Hoc est corpus meum*” – s a vita tetőpontján teátrális mozdulattal eltávolítva a kendőt, rámutatott a felírt jézusi szavakra, melyek reális jelentéséhez mindenképpen ragaszkodni akart. Később Luther és Melancthon a felsőnémet reformált közösségekkel kereste a megegyezést az úrvacsora értelmezése ügyében, ennek gyümölcse a *Wittenbergi Konkordia* (1536). Majd, az 1540-es évek közepén a svájci reformációval, s különösen Kálvinnal folytak az egyeztetések (1544-45); úgy tűnt, hogy sikerült egy kompromisszumos megoldást találni (Consensus Tigurinus), ám ez nem bizonyult teherbírónak, az álláspontok összehangolása végül kudarcra zárult. A lutheránusok végső álláspontját a *Formula Concordiae*ben (1577) rögzítették, a kálvini irányzat mértékadó felfogását a *Heidelbergi Káté* (1536) és a *Helvét Hitvallás* (1566) fogalmazta meg. Időközben a reformáció lutheri irányzata megegyezésre törekedett a katolikus felfogással is. Ennek jegyében az Ágostai Hitvallás (1530) úgy fogalmazott, hogy „Krisztus teste és vére igazán (*vere*) jelen van és kiosztatik az úrvacsorán”. Az Ágostai Hitvallás Apológiája (1531) pedig az „igazán” mellett a „szubsztanciálisan” kifejezést is használja, amikor így fogalmaz: (1531): „Az úrvacsorán igazán és szubsztanciálisan (*vere et substantialiter*) jelen van Krisztus teste és vére”. Melancthon a *Confessio Saxonica*t (1551) azzal a céllal állította össze, hogy lutheránus álláspontként beterjesszék a Trentói zsinatra. Ez a szöveg is arról beszél, hogy Krisztus teste és vére „*vere et substantialiter*” jelen van az úrvacsorán, de az Oltáriszentség imádását és körmenetben körülhordozását elveti azzal az indokkal, hogy az nem felel meg Krisztus rendelkezésének.

<sup>9</sup> A témáról adott rövid ismertetésünkben főként az alábbi munkákra támaszkodunk: Zamfir KORINNA: *A katolikus-protestáns egyháztani párbeszéd eredményei*. Kolozsvár, Kolozsvár Egyetemi Kiadó, 2007. 145–171.; HOPING i. m. 250–262.; Erwin ISERLOH: „Abendmahl III/3” Art. In: Gerhard KRAUSE – Gerhard Müller (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*. Band 1. Berlin–New York, Walter de Gruyter, 1977. 107–131.

<sup>10</sup> HOPING i. m. 256.

Luther az Eucharisztia-alapító igéket – „*Hoc est corpus meum*” – úgy értelmezte, hogy azokból Krisztus valóságos, testszerinti, szubsztanciális jelenlétének megvalósulását olvasta ki. Vallotta, hogy Krisztus szavai hatékonyak, valóban létrehozzák azt, amit mondanak. Megvalósítják Jézus testének és vérének, Jézus egész valóságának objektív jelenlétét, függetlenül a kiszolgáltató és a felvevő hitétől. Krisztus megdicsőült testét sem a menny, sem a kenyér és a bor nem zárják magukba, így nem esik csorba dicsőséges létmódja méltóságán. Eddig a pontig Luther felfogása nagyfokú érintkezést mutatott a katolikus értelmezéssel. Két szempontból tért el ez utóbbtól. Egyrészt Jézus valóságos, lényegi jelenlétét a szentség vételének idejére (*praesentia in usu*) korlátozta, tagadva a jelenlét maradandóságát az úrvacsorán kívül. Másrészt elvetette a „*transsubstantiatio*” kifejezés használatát, helyette a „*consubstantiatio*” fogalmát alkalmazta. Eszerint az úrvacsorán nem az történik, hogy a kenyér és a bor átlényegül Krisztus testévé és vérévé, hanem a kenyér és a bor megmaradó lényegéhez járul Krisztus testének és vérének lényege. Krisztus teste a „kenyérben, a kenyérral és a kenyér alatt” van jelen (*impanatio*). A nominalista teológiát követve Luther azért utasította el a transzszubsztanciáció tanát, mert a kifejezés nem szentírási eredetű, hanem az arisztotelészi filozófiát használja fel, de úgy, hogy nem tesz eleget teljes mértékben e filozófia követelményeinek.<sup>11</sup> Luther értelmezése szerint Jézus Eucharisztia-alapító kijelentésében az „ez” (*hoc*) mutató névmás egyszerre vonatkozik a kenyérré és Jézus testére, a kettő lényegére együtt (*consubstantialitas*). Luther realista álláspontjával szemben Zwingli pusztán metaforikus-szimbolikus felfogást vallott, mely sok tekintetben emlékeztetett Tours-i Berengar egykori nézeteire. A jézusi alapító kijelentésben – „*Hoc est corpus meum*” – szereplő „*est*” (*van*) igét a svájci reformátor a „*significat*” értelmében olvasta. Eszerint a kenyér és a bor csak jelek, melyek pusztán emlékeztetnek, s ebben az értelemben csak jelzik, csupán jelentik Krisztus áldozatul adott testét és vérének, mely valójában azonban nincs jelen. A Jézus eucharisztikus beszédében (Jn 6) szereplő „enni-inni” igéket is pusztán metaforikusan értelmezte, mint a „hinni” ige képletes szinonimáit. Összességében tehát tagadta Krisztus testszerinti jelenlétét az Eucharisziában, véleménye szerint Krisztusnak csak isteni, kegyelmi ereje van jelen az úrvacsorán. Ezt azzal indokolta, hogy Krisztus megdicsőült testében a mennyben, az Atya jobbán foglal helyet, s ezért nem lehet ugyanakkor testével jelen az egyház úrvacsoráján.

<sup>11</sup> Luther szubsztanciafogalma követte a nominalista felfogást, mely döntően eltért a skolasztikus felfogástól, amennyiben ez utóbbival szemben nem transzempirikus metafizikai lényegét értett rajta, hanem az akcidensek empirikusan észlelhető összessége által kimerítően meghatározott tárgyi valóságot.

Ez a következtetés nyilván azon a téves előfeltevésen alapult, mely azonosította Krisztus föltámadt testének létmódját és tulajdonságait földi testének létmódjával és tulajdonságaival. Kálvin mintegy köztes pozíciót foglalt el Luther és Zwingli között. Egyfelől Zwingli következtetésével egyetértve vallotta, hogy Krisztus testileg (teste, vére) nincs jelen az eucharisztikus elemekben, hanem csak isteni erejével, melyet a Szentlélek közvetít. Úgy gondolta, hogy a romlandó jegyekhez kötődő jelenlét méltatlan is lenne Krisztus dicsőséges alakjához. Ugyanakkor Zwinglivel szemben állította, hogy a Jézus eucharisztikus beszédében (Jn 6) szereplő „enni-inni” igék jelentése nem azonosítható a „hinni” igével, hanem ennél többet jelent. Vallotta, hogy az eucharisztikus kenyér és bor jegyének vétele révén megvalósul a hívő részesedése Krisztus áldozatában és életében, a lelki egyesülés vele. Ebben a Szentléleknek tulajdonított döntő szerepet. A hívő embert, aki hittel fogadja Krisztus alapító szavaiban tartalmazott ígértét a bűnbocsánatra és hittel veszi magához az eucharisztikus kenyér és a bor elemét, mint ezen ígértet tanúsító jeleit, azt a Szentlélek felemeli a megdicsőült Krisztussal való egyesülésre, az ő áldozatában, vagyis testében és vérében való részesedésre.

## 2.2. A zsinat válasza

A Trentói zsinat határozata a legszentebb Eucharisziáról a következő gondolati ívet futja be. A dekrétum előszava a páli tanításra (vö. 1Kor 10), s annak a sok évszázados tradícióban folyamatosan jelenlévő értelmezésére nyúlik vissza, amikor az Eucharisziát, mint az egység szakramentumát állítja a keresztények elé: az Oltáriszentséget „a mi Üdvözítőnk mint az egység és a szeretet szimbólumát (*symbolum unitatis et caritatis*) hagyott hátra az Ő Egyházában, amely által az Ő akarata szerint minden kereszténynek egymással össze kell kapcsolódnia és egyesülnie”.<sup>12</sup> A zsinati tanítás az egységet nem elsősorban az Eucharisztia kegyelmi hatásaként, hanem inkább az Oltáriszentség jézusi alapításának szándékából következő morális kötelezettségként értelmezi, melynek értelmében az Eucharisziát hittel ünneplő minden kereszténynek feladata az egység és a szeretet építése. A keresztények közötti hitbeli megosztottság, s különösen is az Eucharisztia értelmezésében mutatkozó éles ellentétek magával az Oltáriszentséggel mennek szembe, mely a szeretet és az egység szimbóluma.

<sup>12</sup> DH 1635.



A határozat utolsó fejezetének záró gondolatai még egyszer visszatérnek az eucharisztikus hitből egyenesen fakadó morális kötelezettségre, a keresztények közötti egység – különösen az Oltáriszentségre vonatkozó tanításban és hitben elérendő egység – építésének feladatára. „Végül pedig atyai érzéssel figyelmeztet, buzdít, indítványoz és kér a szent zsinat »Isten könyörülő irgalmából« (Lk 1, 78) mindenkit egyéenként, aki csak a keresztény névre hallgat, hogy az 'egység e jelében', a 'szeretet kötelékében', az egyetértés e jelképében már végre egyszer egyezzenek meg és értsenek egyet [...]»<sup>13</sup> Amikor e buzdítást megfogalmazta a zsinat, javában zajlottak az eucharisztikus viták a protestánsok között. Ugyanakkor még megvolt a remény, hogy magán a zsinaton elérhető lesz a megegyezés legalább lutheránusok és katolikusok között, hiszen ugyanebben az időben, a dekrétum megfogalmazásának esztendejében (1551) készítette el Melancthon a zsinati előterjesztésre is szánt *Confessio Saxonicát*, mely a katolikus felfogáshoz közeledő lutheránus álláspontot tartalmazta. Végül azonban a megegyezés elmaradt, miután az 1552-es félbeszakadt zsinati ülészakot követően a protestánsok már nem tértek vissza a zsinati tanácskozásra. A zsinati dekrétum szövegét érdemes úgy olvasnunk, hogy szem előtt tartjuk a dokumentum keretét alkotó vezérgondolatot a helyreállítandó hitbéli egységről. A dekrétum azzal a szándékkal terjeszti elő a katolikus álláspontot, hogy az teherbíró alapja lehet a jövőbeli tanbeli egységnek.

E bevezetőt követően a határozat első lépésben az Eucharisztia-alapító jézusi szavak értelmét tisztázva Jézus eucharisztikus jelenlétének módját határozza meg a következő kifejezésekkel: Jézus „igazán, valóságosan és lényegileg” (*vere, realiter ac substantialiter*) jelen van az Oltáriszentségben. Második lépésben megadja e valóságos jelenlét célját, más szóval az Eucharisztia ránk gyakorolt kegyelmi hatásait. Harmadik lépésben – mintegy az első két lépés summázataként – kiemeli az Oltáriszentségnek a szentségek üdvrendjében elfoglalt egyedülálló és kimagasló helyét. A negyedik lépésben a valóságos és lényegi jelenlét megvalósulását eredményező eseményt világítja meg a csodálatos átváltozás (*conversio mirabilis*) és az átlényegülés (*transsubstantiatio*) kifejezésekkel. Ötödik lépésben a valóságos és lényegi jelenlét következményei kerülnek sorra: (a) a tisztelet és imádat; (b) az őrzés és betegek áldoztatása; (c) az előkészület a méltó vételre; (d) a szentség vételének (használatának) módjai. Ezek a témakörök mind megtalálhatók Aquinói Szent Tamás *Summájának* az Eucharisziára

---

<sup>13</sup> DH 1649.

vonatkozó megfontolásaiban, s még a témák tárgyalási sorrendje is lényegi hasonlóságot mutat.<sup>14</sup>

### 2.2.1. Jézus Krisztus valóságos jelenléte a legszentebb Eucharishtiában

A zsinati határozat első lépésben Krisztus eucharisztikus jelenlétének módjáról tanít, melyet az első fejezet címében valóságos jelenlétként (*praesentia realis*) jellemez. Ennek részletesebb taglalására szolgálnak az „igazán, valóságosan és lényegileg” kifejezések, melyeket a kifejtő fejezet főszövege és a hozzátartozó kánon egyaránt használ.<sup>15</sup> A zsinati határozat Zwingli és Oecolampadius tévedésével szemben, akik a pusztán metaforikus-spiritualista értelmezést követve azt állították, hogy Krisztus „csak jel vagy ábra vagy erő szerint” (*tantummodo esse in eo ut in signo vel figura, aut virtute*) van jelen a szentségben, kijelenti, hogy az Eucharisztia szentségében „igazán, valóságosan és lényegileg jelen van (*contineri vere, realiter et substantialiter*) a mi Urunk Jézus Krisztus teste és vére, együtt az Ő lelkével és istenségével, s emiatt az egész Krisztus”.<sup>16</sup> Az eucharisztikus viták szóhasználatát figyelembe véve vélhetően a „*vere et realiter*” határozószók az „*in signo vel in figura*” kifejezésekkel állnak szemben, míg a „*substantialiter*” elsődlegesen a „*virtute*” ellenpontja. A kánonban megfogalmazott tanbeli elítélés voltaképpen tárgya a „*tantummodo*”, vagyis az az állítás, mely szerint Krisztus kizárólag, pusztán isteni erejével és csupáncsak jelképi módon van jelen az Eucharishtiában. A zsinat nem tagadja, hogy Krisztus isteni erejével is jelen van, mégpedig a szent jelhez kötötten az Oltáriszentségben, de önmagában elégtelennek és kiegészítendőnek ítéli ezt az értelmezést. Az első fejezet magyarázó főszövege ugyanezeket a kulcskifejezéseket ismétli meg a reális jelenlét kifejezésére, mint a kánon – „*vere, realiter et substantialiter*” –, de kiegészíti ezt a hitigazságot egy értelmező megkülönböztetéssel. Krisztus a mennyben, az Atya jobbán a természetes létmód szerint van jelen, azaz a föltámadott Úr dicsőséges létmódja szerint; miközben számunkra szentségileg van jelen, az Ő lényegével, egyszerre sok helyen az Eucharishtiában a kenyér és a bor színe alatt (*sacramentaliter praesens sua substantia nobis adsit*). A „szakramentális jelenlét” kifejezés arra utal, ami az Oltáriszentséget, s

<sup>14</sup> Vö. *Summa theologiae*, III, q 75–80.

<sup>15</sup> DH 1636; 1651.

<sup>16</sup> DH 1651. Vö. LEHMANN-PANNENBERG (Hrsg.) i. m. 94–95.

benne Krisztus jelenlétét hasonlóvá teszi a többi szentséghez, és bennük Krisztus jelenlétéhez. Mindegyik szakramentum esetében ugyanis szent jelekhez kapcsolt és általuk közvetített jelenlétről van szó. Ezzel szemben a „reális és szubsztanciális jelenlét” kifejezés az eucharisztikus jelenlét egyedülálló sajátosságát akarja megjelölni, amely az Oltáriszentséget megkülönbözteti a többi szentségtől. A zsinati tanításban a szubsztanciális jelenlét (*substantialiter contineri; praesens sua substantia adsit*) a következőket jelenti. (a) Krisztus nemcsak isteni erejével és cselekvésével van jelen, mint a többi szentségben, hanem teljes valójával, lényegével, istenségével és emberségével, emberi lelkével és megdicsőült testével. A szubsztanciális jelenlét tehát testi jelenléte is magában foglal. (b) A szubsztancialitás azt is kifejezi, hogy Krisztus földi-fizikai teste, föltámadt-megdicsőült teste és az Eucharisziában jelenlévő teste egy és ugyanaz a test, bár más-más létmód szerint (történelmi-dicsőséges-szakramentális). Krisztus teste tehát nem sokszorozódik meg az Eucharisziában sem, hanem ugyanannak az egyetlen testnek, a dicsőséges testi szubsztanciának a sok helyen való szakramentális jelenléte valósul meg. (c) E testi jelenléte objektív és az Eucharisztia vételét megelőző, vagyis nem pusztán az alkalmazás, a vétel során létrejövő jelenlét, mint a többi szentség esetében. (d) Krisztus dicsőséges test szerinti jelenlétének objektivitása egy sajátos maradandóságot is magában foglal: a szentségi jelek megmaradásáig Krisztus jelen van a színek alatt. Ez ismét sajátossága az eucharisztikus-szubsztanciális létmódnak, s ez alapozza meg az Oltáriszentség őrzését és imádását. (e) A szubsztanciális jelenlét sajátossága az, hogy az egész valóság egyszerre és teljesen van jelen az egészben és a részekben. Következésképpen Krisztus dicsőséges testével a konsekrált kenyér és bor egészében és minden részében ugyanúgy jelen van. A Krisztus valóság és szubsztanciális jelenlétéről szóló tanításának bibliai alapját a zsinati határozat Jézus Eucharisztia-alapító szavaiban jelöli meg, melyekkel az Üdvözítő „világos és érthető szavakkal tanúsította, hogy saját testét és saját vérének nyújtotta nekik”.<sup>17</sup> A zsinati tanítás az egyházatyák egyöntetű tanúságtételére hivatkozva állítja, hogy Jézus alapító szavai „sajátos és egészen nyilvánvaló (*propria et apertissima significatio*) jelentéssel bírnak”, nem pusztán metaforikus, jelképi értelmük van.

---

<sup>17</sup> DH 1636.

### 2.2.2. Az Eucharisztia alapításának célja

A következő fejezet Jézus eucharisztikus jelenlétének a céljáról tanít.<sup>18</sup> Az Oltáriszentség alapítása, mint a többi szentségé is, érettünk történt; Jézus értünk, a mi üdvösségünkre van valóságosan jelen az Eucharishtiában. E különleges jelenlét tehát nem öncél, hanem üdvözítő jelenlét. E valóságos jelenlét bár objektív, vagyis megvalósulása nem a mi hitünk függvénye, hanem a jézusi ígélet, rendelés és szavak hatékonyságának köszönhető, mégsem dologszerű, hanem személyes, érettünk megvalósuló jelenlét, az Ő velünk és a mi Vele való személyes kapcsolatunk kedvéért történik. A zsinati határozat e személyes, üdvözítő jézusi jelenlétnek a célját az Eucharisztia Biblia által tanúsított sokféle kegyelmi hatásainak a felsorolásával fejt ki. Az Oltáriszentség Jézus isteni szeretetének egész gazdagságát magába foglalja (vö. Jn 13, 1). Az ő emlékezetét, üdvözítő szeretete csodatetteinek emlékét ünnepeljük (Lk 22, 19), vele találkozunk, az ő halálát és dicsőséges eljövételét hirdetjük (1Kor 11, 26). Az Eucharisztia lelkünk szellemi étele, mely Jézus életével táplál és erősít minket (Jn 6, 58). A mindennapi bűnöktől megszabadító és a halálos bűnök elkerülését lehetővé tevő gyógyszer. Eljövendő dicsőségünk és boldogságunk záloga, jelképe (*symbolum*) az ő titokzatos teste, az Egyház egységének (1Kor 11, 3). A zsinati tanítás által felsorolt kegyelmi hatások egy része a reformátorok tanításában is szerepelt, bár a protestáns értelmezés hajlamos volt arra, hogy az Eucharisztia legfőbb (egyedüli) kegyelmi hatásának a bűnbocsánatot tekintse.<sup>19</sup>

### 2.2.3. Az Eucharisztia kiválósága a többi szentség fölött

A harmadik fejezet mintegy összegzi az első kettő tanítását, amikor az Eucharisztia egyedülálló és központi helyéről beszél a szentségi üdvrendben. Krisztus szubsztanciális jelenléti módja és a kegyelmi hatások gazdagsága ugyanis az, amiből az Oltáriszentség egyedülálló kiválósága fakad. E kiválóságot folyamatosan érzékelteti már önmagában a következő szóhasználat is, amikor a zsinat a patrisztikus és liturgikus kifejezőmódokat követve a „legszentebb” szentségnek,<sup>20</sup> kiváló és tiszteletreméltó,<sup>21</sup> valamint

<sup>18</sup> DH 1638.

<sup>19</sup> Lásd a dekrétum 5. kánonját: DH 1655.

<sup>20</sup> sacrosanctum sacramentum: DH 1636, 1643; sanctissimum sacramentum: DH 1731.

<sup>21</sup> praeelsum et venerabile sacramentum: DH 1644.

csodálatos szentségnek,<sup>22</sup> illetve a legszentebb Eucharisziának<sup>23</sup> nevezi az Oltáriszentséget. A határozat világossá teszi, hogy mi az, amiben közös vonásai vannak az Eucharisziának a többi szentséggel, és mi az, ami ezek fölé emeli. A többi szentséggel összeköti, hogy hozzájuk hasonlóan az Oltáriszentség is „szimbóluma a szent valóságnak (*symbolum rei sacrae*) és a láthatatlan kegyelem látható formája”.<sup>24</sup> A *Decretum Gratianum*ból<sup>25</sup> vett és az ágostoni szentségteológiában gyökerező meghatározásban szereplő „*symbolum*” kifejezést a zsinat a hatékony jel értelmében veszi. Ez minden szentségre általánosan érvényes, ám az Eucharisztia esetében a jel hatékonysága különös módon valósul meg. A patrisztikus értelmezés vonalán haladva és Aquinói Szent Tamás tanítását követve<sup>26</sup> az Eucharisztia-alapító jézusi szavakat – „Ez az én testem” – a zsinat úgy értelmezi, hogy „míg a többi szentség csak akkor bír megszentelő erővel, amikor valaki élni kezd velük, addig az Eucharisziában maga a szentség szerzője (*ipse auctor sanctitatis*) már a használat előtt jelen van”.<sup>27</sup> Közvetlenül a konsekráció után, már a vétel előtt „az Úr valódi teste és valódi vére van a kenyér és a bor színe alatt”. Az első fejezetben a szubsztanciális jelenlétről mondottakat továbbfűzve, ismét csak kifejezetten Szent Tamás teológiáját követve,<sup>28</sup> a teljes Krisztus jelenlétének megvalósulását most úgy értelmezi a határozat, hogy a szentségi szavak erejéből van jelen a kenyér és a bor színe alatt Krisztus teste és vére; a föltámadott Krisztus létmódját jellemző test-lélek elszakíthatatlan egysége miatt, azaz a természetes összekapcsoltságuknak köszönhetően jelen van Krisztus emberi lelke; valamint a megtestesülésben megvalósult személyi egység (*unio hypostatika*) miatt a teljes emberségével együtt Krisztus istensége is jelen van, vagyis valóban és egészen a teljes Krisztus. E zsinati tanítást az egész Krisztus valóságos jelenlétéről csak alátámasztani tudja a mai egzegézis, amikor arra hívja fel a figyelmet, hogy az alapító jézusi szavakban használt „test” (*szóma*) kifejezés, de ehhez hasonlóan a „vér” (*haima*) szó is a „*pars pro toto*” értelmében, a bibliai antropológiának megfelelően az egész személyt kifejezi.

---

<sup>22</sup> admirabile sacramentum: DH 1648.

<sup>23</sup> sacrosancta Eucharistia: DH 1635; 1639.

<sup>24</sup> DH 1639.

<sup>25</sup> Vö. GRATIANUS: *Decr.* III dist. 2 c. 32. Vö. AURELIUS AUGUSTINUS: *Quaestionum in Heptateuchum.* III, c. 84 (in Lev 21).

<sup>26</sup> Vö. *Summa theologiae*, III q 65 a 2; q 73 a 1.

<sup>27</sup> DH 1639.

<sup>28</sup> Vö. *Summa theologiae*, III, q 76, a 1.

## 2.2.4. Az átlényegülés

A zsinati határozat negyedik fejezete azt az egyedülálló eseményt értelmezi, melynek nyomán megvalósul Krisztus szubsztanciális jelenléte. Ennek a történéseknek a megjelölésére használja az „átlényegülés” (*transsubstantiatio*) kifejezést. Ha ez első fejezethez kapcsolt kánon<sup>29</sup> a jelenlét Oecolampadius és Zwingli által vallott pusztán szimbolikus értelmezését veti el, akkor a negyedik fejezethez tartozó kánon<sup>30</sup> Wyclif és Luther konszubsztancialitás tanát utasítja el, mert katolikus értelmezés szerint nem felel meg Jézus Eucharisztia-alapító szavainak. A reformátori felfogással szemben a zsinat a patrisztikus tradícióból örökölt és a középkori teológiai hagyományban mindvégig használt kifejezést alkalmazza annak az ontológiai változásnak a jellemzésére, melynek révén a konszekráció által a teljes Krisztus szubsztanciálisan jelen lesz a kenyér és a bor színe alatt. Ez a kifejezés a „csodálatos és egyedülálló átváltozás” (*mirabilis et singularis conversio*). Az átváltozást úgy érti a zsinat, hogy a kenyér és a bor teljes szubsztanciája átváltozik Krisztus teste és vére szubsztanciájává, miközben a színek (*species*) változatlanul megmaradnak. Vagyis a változás nem fizikai és empirikusan észlelhető, hanem metafizikai jellegű, de a metafizikai értelmezés számára is egészen egyedülálló. Majd ezt *conversiót* a mintegy négyszáz éves szóhasználatot követve *transszubsztanciáció*nak, *átlényegülés*nek nevezi, melyet igen alkalmas és megfelelő (*aptissime*) nyelvi eszköznek minősít az ontológiai változás jellemzésére.<sup>31</sup> Ugyanakkor a zsinat egyáltalán nem állítja, hogy a *transsubstantiatio* lenne az egyedül alkalmas szó a hit titkának a kifejezésére. Összességében megállapíthatjuk, hogy a *transszubsztanciáció* elnevezést nem, de fogalmi tartalmát definiált hittételnek kell tekintenünk, amennyiben a határozat

<sup>29</sup> 1. kánon: DH 1651.

<sup>30</sup> 2. kánon: DH 1652.

<sup>31</sup> A zsinati aktákból kiolvasható, hogy a „*transsubstantiatio*” kifejezés alkalmazásának bibliai háttere is volt. A Miatyánk mátéi változatának (Mt 6, 11) kérésében a kenyér jelzőjeként szereplő görög επι-ούσιον kifejezést, mely egyaránt értelmezhető úgy, mint „létfenntartásra szolgáló” (kenyér) vagy „holnapra való (kenyér)”, latinul a (*panis*) „*super-substantialis*” szóval adták vissza (a Lk 11, 3 latin fordítása viszont: *panis quotidianus*), melyet a Jn 6-ban szereplő eucharisztikus beszéd fényében könnyen vonatkoztathattak az Eucharisztiaira, mint arra a természetfölötti életet tápláló kenyérré, amely a biológiai életet tápláló közönséges kenyértől lényegileg különbözik, afölött van (*super-substantialis*). Johannes Fonseca püspök pl. a „*transsubstantiatio*” kifejezés melletti nyomós érvként hivatkozik a Miatyánk „*panis supersubstantialis*” latin kifejezésére. Vélhetően a „*transsubstantiatio*” szó korai skolasztikában végbement képzésének a bibliai kifejezés latin nyelvű fordítása lehetett inkább az alapja, mintsem az arisztotelészi „*substantia-accidens*” sémájú filozófia. Vö. Edward SCHILLEBEECKX: *Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz*. Düsseldorf, 1968. 46.

2. kánonja a teljes szubsztanciális *conversiót* a reális és szubsztanciális jelenlét elengedhetetlen követelményeként állítja.<sup>32</sup>

Krisztus reális és testi eucharisztikus jelenlétének hitigazságát a pusztán metaforikus-spiritualista nézetekkel szemben a Tanítóhivatal már a XI. századtól kezdődően a szubsztanciális átváltozás (*substantialiter converti*), sőt a transzszubsztanciáció kifejezésekkel fogalmazta meg. Ha megvizsgáljuk, hogy az átlényegülés tanának a szubsztancia-akcidens kategóriák alapján történő tamási értelmezése mennyiben hatott a későbbi magiszteriumi megnyilatkozások Eucharisztia-tanára, akkor a következő kép bontakozik ki előttünk. A terminológia szintjén a Tanítóhivatal dokumentumaiban nem jelenik meg a szubsztancia-akcidens fogalompár, illetve a járulékok említése, kivéve a Konstanzi zsinatnak (1415) a Wyclif János téves tételeit elítélő rendelkezésében. Itt is azonban csak azért, mert az elutasító formula tartalmilag idézi és szóhasználatában követi Wyclif megfogalmazásait.<sup>33</sup> Tény, hogy a Tridentinum Oltáriszentségről szóló határozatainak, mind a kánonoknak, mind a kifejtő fejezeteknek a szövegéből, sőt a hivatalos tervezetekből is hiányzik az *accidens* szó. A zsinat használja bőségesen a „*substantia*”, a „*species*”, a „*conversio*” és a „*transsubstantiatio*” kifejezéseket, de az „*accidens*” szót egyáltalán nem.<sup>34</sup>

Ennek magyarázatára az az értelmezés tűnik a legvalószínűbbnek, mely szerint a zsinat úgy akarta meghatározni az Egyház hitét Krisztus reális eucharisztikus jelenlétében, hogy tudatosan kerülni szándékozott

<sup>32</sup> A „*transsubstantiatio*” fogalmi tartalmának az Eucharisztziára vonatkozó katolikus hithez tartozását mutatja, hogy része a Trienti hitvallásnak (DH 1866). Vö. VI. Pius: *Auctorem fidei*, 29 (DH 2629). Melchior Cano zsinati hozzászólásában világosan megfogalmazta a trienti dogmameghatározás eredeti szándékát és a hittétel tartalmát, amikor kijelentette, hogy eretnokségbe az esik, aki a szubsztanciális *conversiót* tagadná, vagyis azt, hogy a kenyér Krisztus testévé változik. Maga a „*transsubstantiatio*” kifejezés azonban nem tartozik feltétlenül a hittételhez. Vö. SOCIETAS GÖRRISIANA (ed.): *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistolarum, tractatum nova collectio*. Freiburg 1901-től, VII/1, 125. Idézte: García Á. IBÁÑEZ: *L'Eucaristia, dono e mistero. Trattato storico-dogmatico sul mistero eucaristico*. Róma, 2006. 296. A keleti egyházak az eucharisztikus *conversio* megnevezésére pl. szívesen használják a μετασώσις kifejezést, mely közel áll a „*transsubstantiatio*”-hoz, de mégsem teljesen azonos tartalmú azzal. A magiszterium soha nem emelt kifogást ezzel a szóhasználattal szemben.

<sup>33</sup> DH 1151–1153.

<sup>34</sup> Míg a zsinati aktákban nyoma sincs annak, hogy szükségét érezték volna a szubsztancia fogalom meghatározásának, addig az a kérdés fölmerült, hogy a „*species*” vagy az „*accidentia*” kifejezést használják-e a dokumentumokban. A szubsztancia fogalmát függetlenül használták az akcidensétől. Ez utóbbi alkalmazásának a kérdése csak abban az összefüggésben merült fel, hogy a teljes szubsztancia megváltozása után is megmaradó külső tulajdonságok megjelölésére a „*species*” vagy az „*accidens*” lenne-e megfelelőbb. Voltak, akiknek a szemében mindkét kifejezés alkalmasnak látszott, ugyanazt jelentette. A „*species*” mellett érvelők arra hivatkoztak, hogy az atyák és az Egyház tradíciója ezt a kifejezést használták. Számukra nem volt teljesen nyilvánvaló a „*species*” és az „*accidens*” teljes azonosíthatósága. Ugyanakkor az „*accidens*” alkalmazásával szemben nem fogalmazódott meg tartalmi kifogás. Végül szavazategyenlőség mellett, maradt az eredeti tervezetben szereplő „*species*”. IBÁÑEZ i. m. 298–299.; SCHILLEBEECKX i. m. 35., 39.

bármely kidolgozott filozófiai rendszerhez és annak szakfogalmaihoz való teljes kötődést. Ezt a törekvést egyébként maga zsinat is megfogalmazta, amikor felhívta a teológusokat, hogy érveiket „a Szentírásból, az apostoli tradíciókból, a jóváhagyott szent zsinatokból, a pápák rendelkezéseiből és határozataiból, a szentatyák írásaiból valamint a Katolikus Egyház egyetértéséből” vegyék.<sup>35</sup> A zsinati dokumentumok ennek jegyében születtek, az újszövetségi írásokra, az atyák műveire (Irenaeus, Nüsszai Gergely, Ambrus, Aranyszájú János, Agoston, Riezi Faustus, Theophylactus, Damaszkuszi János), s mindenekelőtt a korábbi magisztériumi megnyilatkozásokra (Tours-i Berengár hitvallástétele, III. Ince levele, IV. Lateráni zsinat, Firenzei és Konstanzi zsinat) hivatkoznak és támaszkodnak. Ugyanakkor teljesen hiányoznak az utalások a XIII. század nagy teológusainak (lásd Aquinói Tamás) tanítására, melyekben már érvényesült az arisztotelészi hülemorfizmus szubsztancia-akcidens tana. Ez a tudatos tartózkodás azonban nem jelenti azt, hogy a zsinat elutasította volna a filozófiai továbbértelmezést. Sőt, feltételezhető, hogy a zsinati atyák szubsztancia-felfogására hathatott az arisztotelészi szubsztancia fogalom, valamint a „*species*” és az „*accidens*” jelentését is könnyen rokoníthatták, hiszen valamennyiüknek az arisztotelészi filozófia keretében művelt skolasztikus képzettsége volt. Mindenesetre a terminológia és az alkalmazott szakkifejezések elsődleges és meghatározó jelentésének szintjén az arisztotelészi filozófia nyugati recepcióját megelőző, a VI. századtól a XII. századig terjedő korszaknak a fokozatosan kifejlődő teológiai tradíciójához nyúltak vissza, melyben a „*substantia*” még általánosabb értelemben vett maradandó, lényegi valóságot jelentett, s melynek fogalompárja a külsőleg érzékelhető tulajdonságokat, valamint jel- és képszerűséget kifejező „*species*” szó volt. Nem felel meg tehát a tényleges zsinati szóhasználatnak, sem a zsinati atyák szándékának az az állítás, hogy a Tridentinum az arisztotelészi filozófia szakkifejezéseit, szubsztancia-ontológiáját és hülemorfizmusát teljes mértékben magáévá tette, s mivel ebben a bölcseleti rendszerben fogalmazta meg dogmáit, az Eucharisziára vonatkozó hittételek szükségszerű előfeltételévé avatta volna azt.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> E metodológiai útmutatás a zsinat harmadik ülészakánának elején hangzott el. Idézve: IBAÑEZ i. m. 299.

<sup>36</sup> Azok a skolasztikus, újskolasztikus kézikönyvek, melyek nem veszik figyelembe a zsinat sajátos szóhasználatát és tanítói szándékát, elhamarkodottan azonosítják a zsinati „*substantia-species*” fogalompárt az arisztotelészi „*substantia-accidens*” kategóriákkal, s a fent említett szükségszerű kapcsolatot sugallhatják.



### 2.2.5. A valóságos és szubsztanciális jelenlétből fakadó következmények

Az előző fejezetekben kifejtett valóságos jelenlétnek az első következménye (5. fejezet), hogy az eucharisztikus színek alatt jelenlévő Krisztust imádás illeti meg. A zsinat elismeri, hogy az Eucharisztia alapításának elsődleges célja nem az imádás, hanem a Krisztus testében való részesezés az Oltáriszentség magunkhoz vételével. Ez az elsődleges cél azonban nem zárja ki az imádást, illetve nem csökkenti annak jelentőségét, hiszen az a Krisztus van jelen, akit Isten angyalai (Zsid 1, 6), a napkeleti bölcsek (Mt 2, 11) és az apostolok is (Mt 28, 17) leborulva imádtak. Az úrnapi körmenet az imádó tisztelet és hála kiemelkedő, az egész Egyházban egyszerre megvalósuló, jelszerű alkalma. A szentségi jelhez kötött valóságos és maradandó jelenlét második következménye (6. fejezet) az Oltáriszentség őrzésének és a betegekhez vitelének a gyakorlata. Ez az Egyháznak a második századtól kezdve igazolható ősi szokása, melyet az I. Nikaiai zsinat (Kr.u. 325) is megerősített. A harmadik következmény (7. fejezet) az Eucharisztia méltó vételére való felkészülés kötelezettsége. Az Oltáriszentségben valóságosan jelenlévő Krisztust hittel, nagy tisztelettel és megszentelten<sup>37</sup> szabad magunkhoz venni, mely megkívánja a bűnbánó lelkületet és súlyos bűn esetén a szentgyónás előzetes elvégzését. Végül a zsinati határozat utolsó fejezete (8. f.) Aquinói Szent Tamás teológiáját követve az Eucharisztia vételének három módját különbözteti meg.<sup>38</sup> Az Oltáriszentséget csak szentségileg (*sacramentaliter*) veszik azok, akik élő hit nélkül vagy a súlyos bűn állapotában teszik ezt; bennük a szentség nem tudja kifejteni kegyelmi hatásait. Csak lelkileg (*tantum spiritualiter*) veszik azok, akik bár valamilyen oknál fogva ténylegesen nem veszik/vehetik magukhoz a szentséget, de a szeretetben tevékenykedő élő hittel vágnak annak vételére. Az ő számukra már ez a vágyakozó, lelki vétel is kegyelmi gyümölcsökkel jár. Szentségileg és lelkileg (*sacramentaliter simul et spiritualiter*) azok veszik, akik megfelelően felkészültek és ténylegesen magukhoz is veszik a szentséget, amikor az Úr asztalához járulnak. A több mint egy évtizeddel később előterjesztett „Tanítás a legszentebb miseáldozatról” (1662) dokumentumban a zsinat majd biztatja a hívőket, hogy ne csak lelki vágyakozással (*spirituali affectu*), hanem szentségileg is vegyék magukhoz az Eucharisziát.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> magna reverentia et sanctitate: DH 1646.

<sup>38</sup> DH 1648. Vö. *Summa theologiae*, III q 80 a 1.

<sup>39</sup> DH 1747.

### 3. Tanítás a két szín alatti áldozásról

Az eucharisztikus jelenlét sokféle értelmezésétől eltérően a reformátorok egységes álláspontot képviseltek abban, hogy Krisztus rendeléséből az úrvacsorán minden hívőnek két szín alatt kell magához vennie az Eucharisziát. A protestánsok ezzel Wyclif János és Husz János álláspontját tették magukévá, akik a laikusoknak is követelték az úrvacsorai kehelyben való részesedést. Erre a követelésre már a Konstanzi zsinat megadta a válaszát (1415), amikor védelmébe vette a laikusok egy szín alatti áldoztatásának szokását és visszautasította azt a vádat, hogy ez a gyakorlat szentségtörő vagy tilos lenne. A konsekrált kenyér egyetlen színe alatti áldozás lehetőségének a dogmatikai indokát abban jelölte meg, hogy az Egyház szilárd hite szerint „Krisztus testét és vérének teljesen mind a kenyér színe, mind a bor színe valóságosan tartalmazza”.<sup>40</sup> A Konstanzi zsinat bár elismeri, hogy „az ősegyházban ezt a szentséget a hívők mindkét szín alatt vették magukhoz”, az egy szín alatti vétel gyakorlatának bevezetését a következő módon indokolja: „mégis bizonyos veszélyek és botrányok elkerülésére azt az ésszerű szokást vezették be, hogy akik létrehozzák e szentséget, mindkét szín alatt, a világiak pedig csak a kenyér színe alatt vegyék magukhoz [...]”.<sup>41</sup> A veszélyekre és botrányokra történő utalás valószínűleg célzás arra, hogy a kehelyből áldozás alkalmával előfordulhatott a konsekrált bor kiömlése a kehelyből.<sup>42</sup> A huszita váddal szemben a zsinat három minimum kijelentést tesz: (a) a teljes Krisztust veszi magához az is, aki csak a konsekrált kenyeret veszi magához; (b) Krisztus rendeléséből nem következik, hogy a laikusoknak is kötelező lenne a két szín alatti áldozás; (c) az Egyház ésszerű okból vezette be az egy szín alatti Eucharisztia-vételt, mely törvényes gyakorlatot nem szabad „az Egyház határozata nélkül tetszés szerint megváltoztatni”.<sup>43</sup>

A Trentói zsinat tanítása a reformátori követeléssel szemben megismétli a Konstanzi zsinat mindhárom tételét: (a) bármelyik szín alatt az egész és teljes Krisztust vesszük magunkhoz;<sup>44</sup> (b) „semmilyen isteni parancs nincs arra, hogy mindkét szín alatt kellene vennie az Eucharisztia szentségét a laikusoknak”;<sup>45</sup> (c) az Egyházat „súlyos és jogos okok vezették arra,

<sup>40</sup> DH 1199.

<sup>41</sup> Uo.

<sup>42</sup> HOPING i. m. 221.

<sup>43</sup> DH 1199.

<sup>44</sup> DH 1729.

<sup>45</sup> DH 1726.

hogya a szokást csak az egy szín alatti vételként hagyta jóvá”.<sup>46</sup> A Trentói zsinat tanításában azonban megjelennek új elemek is az érvelés során. A páli levelek alapján (vö. 1Kor 4, 1; 11, 34) igazolja, hogy az Egyháznak kezdettől fogva megvolt a korlátozott hatalma a szentségek kiszolgáltatásának gyakorlatában, azok lényegének megváltoztatása nélkül. Másfelől, értelmezése szerint az Eucharisztia két szín alatt történő jézusi alapításának és apostoloknak történő átadásának „nem az volt a célja, hogy minden egyes keresztény hívő köteles legyen az Úr parancsára mind a két színt venni”.<sup>47</sup> A zsinati tanítás egészéből kiolvasható,<sup>48</sup> hogy a zsinat a két szín alatti alapítást Jézus áldozatbemutató szándékának és papi cselekvésének megnyilvánulásaként értelmezi. Az „Igyatok ebből mindnyájan [...]” (Mt 26, 27) szavait pedig az apostolokhoz intézett felszólításként érti, mely az apostoli szolgálatban őket követő papokra is érvényes meghagyás, akik Jézus újszövetségi papságában részesednek. Ezzel összhangban a zsinat arra is felhívja a figyelmet, hogy Jézusnak a János-evangéliumban olvasható eucharisztikus beszédében két párhuzamos kijelentéssel találkozunk.<sup>49</sup> Az egyikben Jézus saját testének és vérének a vételéről (Jn 6, 54–55; 6, 57), a másikban csak testének vételéről (Jn 6, 52; 6, 58) beszél. Mindkét esetben – legyen szó test és vér, vagy csak a test vételéről – az örök élet elnyerése a vétel kegyelmi hatása. A zsinati következtetés szerint ez is azt támasztja alá, hogy az üdvösség elnyeréséhez elegendő az egy szín alatti vétel. Megjegyezzük, hogy a zsinat bezárását követő esztendőben, 1564-ben IV. Piusz pápa engedélyezte néhány német egyházmegyében (Mainz, Köln, Trier) a laikusoknak a két szín alatti áldozást, de addigra már az Eucharisztia katolikus tanításához való ragaszkodás megkülönböztető és gyakorlati jegyévé vált az egy szín alatti vétel, ezért a pápai engedély dacára nem terjedt el a két szín alatti áldozás. Így aztán két évtizeddel később, 1584-ben XIII. Gergely pápa vissza is vonta az engedélyt.

#### 4. Tanítás a legszentebb miseáldozatról

A reformátorok nemcsak az egy szín alatti Eucharisztia-vétel kritikájában, de az Eucharisztia áldozati természetének katolikus értelmezésére és mise-gyakorlatára vonatkozó bírálatukban is egységes álláspontot

---

<sup>46</sup> DH 1728.

<sup>47</sup> DH 1727.

<sup>48</sup> Ld. „Tanítás és kánonok a legszentebb miseáldozatról”: DH 1740.

<sup>49</sup> DH 1727.

alakítottak ki. Ez irányú kritikájuk a következő fő tényezőknek volt köszönhető: (a) a Zsidó-levél áldozatkoncepciójának protestáns értelmezése; (b) a katolikus áldozatteológia és misegyakorlat elutasítása a reformátori „*sola*”-k alapján; (c) Jézus utolsó vacsorai szavainak és cselekedeteinek protestáns értelmezése.

A Zsidó-levél kijelentéseit arról, hogy Jézus egyszer s mindenkorra szóló, tökéletes keresztáldozata, önmaga szeplőtelen áldozati adományként odaadása az Atyának a mi üdvösségünkre megszünteti az ószövetségi áldozatokat (Zsid 9, 11–10, 1–18), a reformátorok úgy értelmezték, hogy Jézus egyetlen engesztelő áldozata fölöslegessé tesz és megszüntet minden látható, jelszerűen végzett áldozatbemutatót. Az újszövetség egyetlen áldozata az, amit Jézus a Golgotán egyszer és örökérvényűen végbevitt. Jézus papsága abban áll, hogy golgotai áldozatát a mi bűneink engesztelésére véghezvitte és föltámadva a halálból örök főpapunkként közbenjár értünk. Mindebből következően az egyháznak nincs áldozata és nem végez áldozatbemutatót, csak emlékezik Krisztus golgotai áldozatára, hálával és dicséretet mondva fogadja és hirdeti annak gyümölcsként a bűnbocsánatot. Az egyház az úrvacsorai ünneplése legfeljebb hála- és dicséret áldozatnak nevezhető, engesztelő áldozatnak semmiképp.<sup>50</sup>

Ennek az értelmezésnek a fényében a reformátorok szemében úgy tűnt, hogy a katolikus misegyakorlat és áldozatfelfogás szembe megy a Zsidó-levél tanításával. Ha Jézus golgotai áldozata minden látható és engesztelő áldozatot eltörölt, akkor a katolikus mise mint áldozatbemutató cselekmény csupán emberi mű lehet. A reformátorok gyanúja és vádja szerint olyan emberi mű, amellyel az Egyház a saját áldozatával meg akarja ismételni vagy ki akarja egészíteni Jézus engesztelő áldozatát. Ez pedig megkérdőjelezése annak, hogy Jézus engesztelő áldozata egyszeri, tökéletes és örökérvényű áldozat. A protestánsok szemében a katolikus misefelfogás és gyakorlat tipikus és legszembetűnőbb esete az ember önmegigazító cselekvésének, az üdvösséget az emberi cselekvés végrehajtásától váró magatartásnak (*Werkgerechtigkeit*), amely végső soron a bízó hit hiányából fakad. Ezzel a katolikus misefelfogás és gyakorlat éles ellentétben áll azzal, hogy az ember Isten színe előtt igazzá egyedül kegyelemből, a hit által és Krisztusnak köszönhetően lesz; egyedül Isten teszi igazzá a bűnöst, s nem a bűnös önmagát. Megjegyezhetjük, hogy e bírálóat nem volt teljesen alaptalan. Ha nem is az Egyház hivatalos tanításában, de egyes teológusok munkáiban és a misegyakorlatban torzulások kelet-

<sup>50</sup> LEHMANN–PANNENBERG i. m. 89–94.

keztek, amikor például a szentmisét úgy értelmezték, mint megismétlését (*wiederholen*) Jézus engesztelő áldozatának, vagy a misének véges értékét tulajdonítottak, s a kegyelmi gyümölcseiben való részesedést a résztvevők számától tették függővé. Mindez alapot adhatott arra a kritikára, mely szerint itt pusztán emberi műről van szó.<sup>51</sup>

E két kritikai szemponthoz harmadikként társult az utolsó vacsora protestáns értelmezése. Eszerint Jézus az utolsó vacsorán az Eucharisztia alapításával nem végzett áldozati jellegű cselekményt vagy önfelajánlást, hanem pusztán végrendeletet (*testamentum*) adott egyházának, melyben megígérte (*promissio*) a bűnök bocsánatát, mely másnapi engesztelő golgotai áldozatában valósult meg. A reformátorok ezt az értelmezést hamarosan a gyakorlatba is átültették, melynek során a katolikus misét megváltoztatták és fokozatosan úrvacsorai istentiszteletté alakították át. Az átalakítás lényegi mozzanata volt, hogy minden esetben elhagyták az áldozati adományok bemutatását (*offertorium*) és a konszekrációt követő felajánlást („*offerimus*”), illetve a kánon egyéb részeit is, melyek azt a katolikus hitbéli meggyőződést fejezték ki, hogy a misében áldozati felajánlás történik. Ezzel a változtatással a reformátorok nemcsak a középkori, de a második századtól kezdve mind a latin, mind a görög tradícióban folyamatosan használt liturgikus szövegektől-imáktól is eltértek, melyek az eucharisztikus cselekményt áldozati felajánlásként értelmezték.<sup>52</sup>

Nos, a Trentói zsinatnak ezekre a kritikákra kellett válaszolnia kifejtve a szentmise katolikus értelmezését. Ezt a feladatot végezték el a zsinati atyák a „Tanítás és kánonok a legszentebb miseáldozatról” című dokumentum megalkotásával 1562 szeptemberében, néhány hónappal a két szín alatti áldozással kapcsolatos állásfoglalás után. A tanítói dokumentum azzal a célkitűzéssel született, hogy megvédje, tisztázza és igazolja a szentmise áldozati jellegéről szóló katolikus tanítást, melynek értelmében a szentmise „igazi és egyedülálló áldozat” (*verum et singulare sacrificium*), „igazi és tulajdonképpeni áldozat” (*verum et proprium sacrificium*).<sup>53</sup> Az előterjesztés első két fejezete tartalmazza a biblikus-dogmatikai alapvetést, míg a rákövetkező fejezetek a katolikus mise liturgikus gyakorlatának kérdéseivel foglalkoznak (a mise kánonja, az

---

<sup>51</sup> HOPING i. m. 236–238.

<sup>52</sup> A katolikus mise gyakorlatának megváltoztatása Wittenbergben kezdődött 1521-ben, amikor Karlstadt az offertorium és a kánon elhagyásával, liturgikus öltözet nélkül, németül vezette az úrvacsorai istentiszteletet. Ugyanígy Kaspar Kantz „Német evangélikus mise” (1522), vagy Luther „Német mise” (1526) istentiszteleti rendjében sem kapott helyet az offertorium és a kánon. Vö. HOPING i. m. 244–250.

<sup>53</sup> DH 1738; 1751.

ünneplés szertartásai, népnyelv használatának kérdése stb.). A dogmatikai előterjesztésnek a következő három egymással szorosan összefüggő viszonyt kellett tisztázni: (a) milyen kapcsolat van az utolsó vacsora és a golgotai áldozat között; (b) az utolsó vacsora és a szentmise között; (c) a szentmiseáldozat és a golgotai áldozat között. Az első fejezet, mely „A mise legszentebb áldozatának alapítása” címet viseli, Jézusnak az utolsó vacsorán mondott Eucharisztia alapító szavait és végbevitt cselekményét értelmezi a golgotai áldozathoz (a) és a szentmiséhez való viszonyában (b), de kitér a szentmiseáldozatnak a golgotai áldozattal való kapcsolatára is. A második fejezet, mely a „Látható és engesztelő áldozat élőkért és megholtakért” címet viseli, a golgotai áldozat és a szentmiseáldozat összefüggésével (c) foglalkozik az engesztelés fogalmának a nézőpontjából.

Az utolsó vacsoráról szóló zsinati tanításnak két fő fókuszpontja rajzolódik ki: (a) Jézus az utolsó vacsorán áldozati felajánlást és így papi cselekvést végzett; (b) egyháza számára új, látható áldozati kultuszt és papságot alapított, saját áldozatának felajánlását elrendelve az apostoloknak és a papságban utódaiknak. A reformátoroktól eltérően a zsinat értelmezése szerint Jézus az utolsó vacsorán nem csupán testamentumát és ígérését adta egyházának a bűnök bocsánatára, melyet másnapi golgotai áldozatával teljesített, hanem valódi áldozati fölajánlást végzett, amikor „testét és véré a kenyér és a bor színe alatt (*sub speciebus panis et vini*) az Atyaistennek fölajánlotta (*obtulit*) és ugyanazon színek alatt (*sub earundem rerum symbolis*) az apostoloknak nyújtotta, hogy magukhoz vegyék”.<sup>54</sup> Ez azt is jelenti, hogy az utolsó vacsorán önmagát felajánló Jézus már az eucharisztikus felajánlással papi cselekményt végzett, hiszen az áldozati felajánlás papi cselekmény. Jézus már az utolsó vacsorán kinyilvánította és gyakorolta papságát, nemcsak a másnapi golgotai áldozatának bemutatásával. Jézus már az utolsó vacsorán a végső áldozat bemutatására kész lelkülettel volt jelen, mint aki „halálával önmagát egyszer s mindenkorra kész volt feláldozni az Atyaistennek”,<sup>55</sup> s éppen ezt a végső megváltói áldozatot, önmagának a felajánlását vitte ekkor végbe papi jelcselekvésével. Ezt az értelmezést erősíti meg az az összefüggés, melyet a zsinat Jézus Eucharisztia-alapítása és a Zsidó-levélnek a Jézus Melkizedek rendje szerinti papságáról szóló tanítása között lát. Azzal, hogy Jézus éppen a kenyér és a bor színe alatt ajánlja fel önmagát az Atyának az utolsó vacsorán, pontosan Melkizedek rendje szerinti papságát nyilvánítja ki (Zsolt 110, 4;

<sup>54</sup> DH 1740.

<sup>55</sup> Uo.

Zsid 5, 6; 7, 11), hiszen Melkizedek kenyeret és bort ajánlott fel áldozati adományként, s így lehetett előképe Krisztusnak.

Az utolsó vacsorára vonatkozó zsinati tanítás másik fókuszpontja az az állítás, hogy Jézus az Eucharisztia szerzésével új kultuszt, az újszövetség áldozati kultuszát alapította meg. A zsinati tanítás így értelmezi Jézus célját az Eucharisztia alapításával: „hogy szeretett jegyesének, az Egyháznak látható áldozatot [...] hagyjon hátra”. Ehhez kapcsolódóan az apostoloknak szóló rendelkezésének – „Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre” (Lk 22, 19; 1Kor 11, 24) – az volt a célja, hogy az eucharisztikus áldozatot az apostolok és a papságban utódaik „felajánlják” (*offerent*). Jézus miután megünnepelte a régi Húsvétot, „új Húsvétot (*novum Pascha*) alapított, hogy önmagát majd feláldozhassa (*se ipsum immolandum*) az Egyház által, éspedig a papok által, látható jelek alatt, ebből a világból az Atyához történő átmenetének emlékére [...]”.<sup>56</sup> A szövegben szereplő „feláldozni” (*immolare*) ige jelentését az előző mondatban használt „felajánlani” (*offere*) ige világítja meg: a szentmisében az Egyház áldozati felajánlást végez, amikor az eucharisztikus kenyér és bor színe alatt jelenlévő Krisztust felajánlja az Atyának. Ehhez kapcsolódóan a dokumentum ismét Jézus Melkizedek rendje szerinti papságára utal, de most abból a szempontból, hogy Jézus papsága örök papság, ahogy a Zsidó-levél állítja (Zsid 5, 6; 7, 17). A zsinat Jézus örök papságát – túl azon, hogy feltámadva a halálból a mennyei szentélyben teljesít papi szolgálatot közbenjárónként az Atyánál – abban is megvalósulni látja, hogy Jézus papi tevékenységét a világ végéig folytatja az utolsó vacsorán általa alapított újszövetségi papság szolgálata által, akik a Jézus által alapított újszövetségi, eucharisztikus áldozatnak a bemutatói, felajánlói az Egyházban.

A zsinati tanítás kitér a szentmisében történő ezen áldozati felajánlás és a golgotai keresztáldozat kapcsolatára is. Az első fejezet szövegében ezt a viszonyt a következő három kifejezéssel írja le: megjelenítés, emlékének fennmaradása, üdvös erejének alkalmazása. Jézus az Egyháznak látható áldozatot hagyott hátra, „hogy azzal jelenítse meg (*repraesentaretur*) a keresztben ama egyszer véresen megtörténtet, és annak emléke (*memoria*) a világ végéig fennmaradjon (*permaneret*), és annak az áldozatnak üdvös ereje a tőlünk naponta elkövetett bűnök bocsánatára szolgáljon (*applicaretur*) [...]”.<sup>57</sup> A dokumentum második fejezete a golgotai keresztáldozat és a szentmiseáldozat viszonyát tovább pontosítja, amikor azt tanítja, hogy

---

<sup>56</sup> DH 1741.

<sup>57</sup> DH 1740.

„Egy és ugyanaz az áldozat (*hostia*), ugyanaz a most felajánló (*offerens*) – a papok keze által –, mint aki akkor a kereszten önmagát feláldozta, csak a felajánlás módjában (*ratione offerendi*) van különbség”.<sup>58</sup> Az áldozati adomány – maga Krisztus – és az áldozatbemutató fő cselekvő alany – szintén maga Krisztus – azonosságának a nyomatékos hangsúlyozásával kívánja a zsinat elkerülni azt a téves látszatot, mely szerint a szentmise Krisztus egyszeri és tökéletes golgotai áldozatának a kiegészítése, megismétlése vagy megsokszorozása lenne. A különbség egyedül a felajánlás módjában van, amennyiben Krisztus egykori golgotai áldozata a maga véres-fizikai valóságában véghezvitt áldozat volt, míg ennek megjelenítése a szentmisében a Krisztustól alapított Eucharisziával és az általa elrendelt módon, azaz szakramentálisan, szent jelek révén történik. A zsinat nem említi kifejezetten, de tanításában feltételez egy másik különbséget is, tudniillik azt, hogy míg a Golgotán (és az utolsó vacsorán is) egyedül Jézus volt saját áldozatának felajánlója, addig Jézus rendelkezésének megfelelően a szentmisében az ő áldozatát, hozzá társulva, vele egységben szeretett jegyese, az Egyház is felajánlja. Mivel a szentmisében most is ugyanaz az áldozati adomány és ugyanaz a fő áldozati felajánló, mint a Golgotán, vagyis maga Krisztus, aki engesztelésül ajánlotta fel önmagát mindenkiért, ezért nevezhető a miseáldozat engesztelő áldozatnak (*sacrificium propitiatorium*), mely mindenkiért, élőkért és megholtakért egyaránt felajánlható.<sup>59</sup> Ezzel az érveléssel utasítja el a zsinat azt a protestáns nézetet, mely szerint az Eucharisztia legfeljebb dicséret vagy hálaáldozat lenne, vagy pőre visszaemlékezés a keresztdőzatra.<sup>60</sup>

## Kitekintő zárógondolatok

A Trentói zsinat általános célkitűzései, beleértve az Eucharisziára vonatkozó tanítás megfogalmazását is, csak részben valósultak meg. Ahogy a leglényegesebb és erősen vitatott nagy kérdésekben, úgy az Eucharisztia értelmezésében sem sikerült a hit egységének a helyreállítása, a protestánsokkal való tanbeli megegyezés. Másfelől azonban azt a célt elérte a zsinat, hogy tisztázta, kifejtette és tekintéllyel előterjesztette a katolikus Egyház álláspontját válaszul a reformátorok kritikáira. Számvetésével és tanbeli döntéseivel az Eucharisziáról folytatott hosszan elnyúló vitákat

<sup>58</sup> DH 1743.

<sup>59</sup> Uo.

<sup>60</sup> DH 1753.



zárt le, biztosítva ezzel a katolikus értelmezés egységét. A zsinat Eucharisziáról szóló tanítása zsinórmértékül szolgált és szolgál a katolikus teológia és a későbbi tanítóhivatali megnyilatkozások számára. Dogmatikai előterjesztése maradandó mérce, de nem pusztán vitákat lezáró végpont. A későbbi magiszteriumi állásfoglalások mértékadó forrásként használtak, de tágasabb horizontra és új kontextusba helyezve ki is egészítették tanítását. Krisztus eucharisztikus jelenlétét a II. Vatikáni zsinat liturgikus konstitúciója Krisztus egyéb jelenléti módjainak a szélesebb összefüggésébe ágyazva szemlélte.<sup>61</sup> Krisztus valóságos és szubsztanciális jelenléte megvalósulásának értelmezését illetően VI. Pál a *Mysterium fidei* enciklikájában (1965) megerősítette és helyettesíthetetlennek minősítette az átlényegülés (*transsubstantiatio*) fogalmát, de nem vetette el, sőt hasznosnak ítélte újabb, kortárs teológiai megközelítések alkalmazását, mint például a rendeltetés- vagy jelentésmegváltozás (*transfinalisatio*, *transsignificatio*) koncepcióját.<sup>62</sup> A Trentói zsinat tanítása tovább gondolásának másik nagy területe az Eucharisztia és az Egyház kapcsolata volt. Amit a trentói határozatok éppen csak érintettek – az Eucharisztia mint az Egyházat és annak egységét építő misztérium –, az a II. Vatikáni zsinat egyháztanában és liturgiaértelmezésében középponti és részletesen kifejtett téma lett. Az eucharisztikus ekkleziológia meghatározó szempontjai éppúgy megjelennek a *Lumen gentium* dogmatikai konstitúcióban, mint a *Sacrosanctum concilium* liturgikus rendelkezésben.<sup>63</sup> Ugyanezen a nyomvonalon halad a *Katolikus Egyház Katekizmusa* (1997), II. János Pál pápa *Ecclesia de Eucharistia* kezdetű enciklikája (2003) és XVI. Benedek *Sacramentum caritatis* apostoli buzdítása (2007).<sup>64</sup> A XX. századi liturgikus és patrisztikus megújulási mozgalom nagy mértékben hozzájárult ahhoz, hogy – az ősi eucharisztikus imádságok és az atyák tanításának elmélyült tanulmányozása révén – a kortárs teológiai reflexió szorosabb egységben látja az Eucharisztia misztériumának három fő szempontját: a valóságos jelenlét, a lakoma és az áldozat dimenzióját. Amint láttuk, a Trentói zsinat az Eucharisziáról szóló tanítását a következő három fő szempont mentén fejtette ki: a valóságos-szakramentális jelenlét (*sacramentum*), a szakramentum vétele (*usus sacramenti*) és az áldozat (*sacrificium*). A három szempont közötti benső összefüggés megvilágítása csak részlegesen jelent meg a zsinati szövegekben. Ezt a hiányosságot igyekezett pótolni a XX.

<sup>61</sup> Vö. *Sacrosanctum concilium*, 7.

<sup>62</sup> Vö. DH 4413.

<sup>63</sup> Vö. *Lumen gentium*, 3, 7, 11; *Sacrosanctum concilium*, 10, 11, 59.

<sup>64</sup> Vö. KEK 1396–1401; EE 21–46; SCa 14–15.

századi teológia, amikor arra hívta fel a figyelmet, hogy az Eucharisztia titkának három, egymást kölcsönösen átjáró dimenziójáról van szó. Az Eucharisztia ünneplésének egésze szakramentális történet, az Úr Jézus által szerzett lakoma, melynek során Krisztus valóságosan és szakramentálisan jelen van áldozatával a mi üdvösségünkre. Az Eucharisztia magunkhoz vétele a csúcspontja ennek az eucharisztikus lakomának. Az Úr Jézus eucharisztikus lakomája lényegét tekintve áldozati lakoma, melyen Jézus áldozati jelenléte valósul meg. Ez a teológiai szemléletmód, mely szoros összefüggésben tartja a liturgikus és a dogmatikus szempontokat, jól tükröződik többek között a *Katolikus Egyház Katekizmusának* (1997) Eucharisztiairól szóló tanításában.<sup>65</sup> Befejezésül már csak arra szeretnénk röviden utalni, hogy a II. Vatikáni zsinatot követő ökumenikus párbeszéd egyik fontos tárgya éppen az Eucharisztia értelmezése volt. Ennek során a katolikus fél számára alapvető mércét jelentett a Trentói zsinat állásfoglalása éppúgy, mint a II. Vatikáni zsinatnak a trentói szempontokat tovább gondoló és kiegészítő tanítása. A dialógus fontos részeredményeket hozott, melyek a hajdani éles szembenállásokat mérséklék, sőt bizonyos kérdésekben közös megközelítést és konszenzust tesznek lehetővé. Az Egyházak Világtanácsának Hit és Egyházalkotmány Bizottsága által megszövegezett ún. Lima-dokumentum (1982)<sup>66</sup> kiemelkedő jelentőségű ebben a közeledési folyamatban, ahogy azok a munkadokumentumok is, melyek a katolikus-lutheránus ökumenikus párbeszédben születtek.<sup>67</sup> Ha a Trentói zsinat eredeti célkitűzései között szerepelt a protestánsokkal történő megegyezésre jutás az Eucharisztia értelmezéséről, akkor XX. századi ökumenikus párbeszéd eredményei úgy értékelhetők, mint egy-egy apró, de fontos lépés megtétele a Trentói zsinat eredeti céljának teljesebb megvalósulása felé. A részeredmények biztatóak, de az előttünk álló út még hosszúnak látszik és korántsem ígérkezik könnyűnek.

<sup>65</sup> Vö. KEK 1356–1401.

<sup>66</sup> COMMISSIONE DI FEDE E COSTITUZIONE: „Battesimo, eucaristia, ministero. Documento di Lima, 1982”. In: Giovanni CERETI – Sever J. VOICU: *Enchiridion Oecumenicum*. Vol. 1. Bologna, EDB, 2004. 3071–3110. A Katolikus Egyház pozitíven fogadta az ökumenikus munkadokumentumot, s a következőképpen nyilatkozott róla: „a dokumentum szerkezete és alapvető szempontjainak kifejtési sorrendje... megfelelnek a katolikus tanításnak”. Max THURIAN (ed.): *Le Chiese Rispondono al BEM*. Vol. 6. Genf, 1986–1988. A 6. kötet tartalmazza a Katolikus Egyház hivatalos „Válaszát”.

<sup>67</sup> Ezek közül is kiemelkedő jelentőségű az a németországi evangélikusok és katolikusok közötti párbeszéd-dokumentum, mely a XVI. századi kölcsönös tanbeli elítélések közös felülvizsgálatát tűzte ki céljául. LEHMANN–PANNENBERG (Hrsg.) i. m.



# A LELKIPÁSZTOROK ÉS EGÉSZSÉGÜGYI DOLGOZÓK ORVOSTUDOMÁNYI ISMERETEINEK HELYES ÉRTELMEZÉSE ÉS TOVÁBBADÁSA AZ ÉLET ÉS A TESTI-LELKI EGÉSZSÉG SZOLGÁLATÁBAN

ROJKOVICH BERNADETTE

osztályvezető főorvos (Betégápoló Irgalmasrend Budai Irgalmasrendi  
Kórház Reumatológiai Centrum)

## Bevezetés

A papok, lelkipásztorok, szerzetesek, világi krisztushívők küldetése, hogy a hozzájuk fordulók testi és lelki bajait enyhítsék. A testi- és lelki egészség megőrzése, a betegségek felismerése (önmagunkon és másokon) megkívánja az alapvető orvosi ismeretek megszerzését és tudni kell, hogy mikor kell orvosi segítséget kérni. Az orvostudomány hatalmas fejlődésen ment keresztül az elmúlt évszázadban és az emberek igénylik, hogy megismerjék ezeket a legújabb eredményeket, főleg azokat, melyek őket közvetlenül érintik. Az orvosnak szaktudását folyamatosan fejlesztenie kell, hogy a tudomány egyre bővülő ismereteivel a napi gyakorlatban lépést tudjon tartani és ezt a tudást megfelelő módon át kell adni a lelkipásztoroknak és az egészségügyben dolgozó laikusoknak.

## Történeti áttekintés

Az ókorban az orvostudomány művelése a papság kezében volt, a gyógyítást templomokban, kegyhelyeken végezték. Az ókori Görögországban a világi orvosoknak megfelelő iskolát kellett elvégezniük és tevékenységük megkezdése előtt a hippokratészi eskünek nevezett orvosi esküt kellett letenniük. A római birodalomban és az arab világban az orvostudomány tovább fejlődött. A középkori Európában a kórházak nagy része zarándokház volt, találkozóhely, a vendégszeretet helye, ahol a gyógyítás része volt a zarándokok spirituális támogatása is, ezt fejezte ki francia megnevezése, *Hôtel-Dieu*, az Isten szállója. Az orvosi teendőket kezdetben a szerzetesek látták el, a későbbiekben azonban mind több világi orvos dolgozott a kolostori ispotályokban.

*Nagy Szent Baszileiosz* (329–379) kórházat alapított kappadókiai Cezaréában, ahol a ragályos betegeket ápolta. A III. században élt, Arabiából származó *Szent Kozma (Koszmász)* és *Szent Damján (Damianosz)* ikertestvérek voltak, Kilikiában, Égé városában telepedtek meg, nemcsak orvosai, hanem apostolai is lettek a városnak. *Szent Otmár* (689–759) St. Gallen-i püspök leprásokat gondozó kórházat hozott létre. *Friedrich Karl von Schönborn* (1674–1746) Bamberg és Würzburg püspöke állította fel az első bonctani intézetet A világ első orvosi egyetemét a bencések hozták létre Salernóban a IX. században. *Istenes Szent János* (Ciudad János, 1495–1550) megalapította a Betegápoló Irgalmasrendet, mely a legjelentősebb betegápoló férfi szerzetesrend az egész világon. *Boldog Kalkuttai Teréz anya* (1910–1997) 1950-ben alapította meg Kalkuttában a Szeretet Misszionáriusai Társaságot, amely egész Indiában, majd világszerte elterjedt. Nővéreik egész életükkel a szegényeket szolgálták, a betegeket gyógyították, gondozták és munkájukért semmi pénzt nem fogadtak el.

Magyarországon Szent István király által behívott szerzetesrendek hozták létre az első kórházakat Pannonhalmán, Pécsváradon, Bakonybélen és Esztergomban. Az Egyház által fenntartott kórházakban a betegápoló szerzetes- és lovagrendek teljesen ingyen gondoskodtak a betegekről. A kolostorokban európai hírű magyar szerzetes orvosok, gyógyszerészek működtek, akik mellett gyógyszerész segédek is dolgoztak, köztük *Barkóczy Ferenc* (1710–1765), aki később esztergomi hercegprímás lett. *Eszterházy Károly* (1725–1799) későbbi egri püspök Pápan városi kórházat építtetett. Hazánkban a Betegápoló Irgalmasrend a XVIII. században telepedett le, az első rendházat 1650-ben Szepesváralján alapították Istenes Szent János szellemében, majd egymás után épültek fel a kórházak. Néhány évtized múlva a történelmi Magyarország területén már nyolc rendházban és ispotályban tevékenykedtek az irgalmasok, a trianoni békediktátumot megelőzően összesen tizenhárom kórházat működtettek. A kórházakat 1950-ben államosították, az irgalmas szellemiségű gyógyítás 1990-ben indulhatott újra hazánkban. 2000-ben kezdte meg működését Rend a Budai Irgalmasrendi Kórházban, emellett még a Gránátalma patika, a Pécsi Irgalmasrendi Kórház, a Váci Irgalmasrendi Kórház, a Szent József Idősek Otthona Érden és a Szent Erzsébet Idősek Otthona Pilisvörösváron szolgálja a betegeket.

Az orvosi ellátás mellett több orvostudományi felfedezés is papok, szerzetesek nevéhez fűződik. *Jean Baptiste Carnoy* (1836–1899), belga katolikus pap a sejttan megalapítója, *Gregor Mendel* (1822–1884), római katolikus pap, Ágoston-rendi apát az örökléstan szabályainak felfedezője,

*Louis Pasteur* (1822–1895), a ferences harmadrendi tag a mikrobiológia megalapítója.

## **Az orvosi ismeretek szükségessége a mai lelkipásztorok és egészségügyben dolgozó laikusok számára**

Jézus nyilvános életének már a kezdetén betegeket gyógyított,<sup>1</sup> kiválasztotta tizenkét tanítványát és elküldte őket, „hogy hirdessék Isten országát és gyógyítsák meg a betegeket”.<sup>2</sup> Ma is a papok, lelkipásztorok, szerzetesek, világi krisztushívők küldetése, hogy a hozzájuk fordulók testi és lelki bajait enyhítsék. Az üdvösségre vezető helyes út megmutatása mellett közvetítik Isten végtelen szeretetét és kegyelmét minden rászoruló számára, amivel elviselhetővé teszik szenvedését és erőt adnak a gyógyulásához. Az orvosok, nővérek rendelkeznek az alapvető egészségügyi ismeretekkel, de a papoknak, szerzeteseknek, laikus egészségügyben dolgozóknak ezeknek az ismereteknek a megszerzésére szükségük van, hogy a bizalommal hozzá fordulóknál fel tudják ismerni a testi és lelki bajokat, tanácsot tudjanak adni és ha szükséges, akkor orvosi segítséget kérjenek. A testet és lelket együtt kell gyógyítani. Ennek első lépcsője a helyes életmódra, életvezetésre nevelés. A lelki problémák feltárásakor fel kell ismerni az orvosi segítséget igénylő pszichiátriai betegségek tüneteit. Súlyos pszichiátriai betegek cselekedeteinek megítélése<sup>3</sup> és a szentségek kiszolgáltatásának érvényessége sokszor konzultációt igényel. Az új orvostudományi kutatások eredményei már a mindennapi gyakorlatban is megjelentek súlyos erkölcsi problémákat okozva, amikre a lelkipásztoroknak válaszolniuk kell.

## **Medicina pastoralis**

A papok és a szerzetesek egészségügyi ismereteit a *Medicina pastoralis* tantárgy oktatja. Az elérhető idegen- és magyar nyelvű tankönyvek összefoglalják a laikusok számára legfontosabb ismereteket az emberi

<sup>1</sup> Mk 3, 10

<sup>2</sup> Lk 9, 2

<sup>3</sup> FEKETE Mária – GRÁD András: *Pszichológia és pszichopatológia jogászoknak*. Budapest, HVG ORAC, 2002.; NÉMETH György: *Lelki egészségünk*. Budapest, Medicina, 1973.; SÜLE Ferenc: *Valláspatológia*. Szokolya, GyuRó Art-Press, 1997.

testről és a betegségekről. A testi és lelki betegségek ismertetése mellett különös figyelmet kell fordítani arra, hogy a pasztoráció során a lélektani megfigyeléseket és elméleteket nem könnyű összeegyeztetni a teológiai igazságokkal.

*Grünwald Pál* 1844-ben *Lelkipásztorsági gyógytan*<sup>4</sup> címmel írt először magyar nyelven papok számára szükséges egészségügyi ismeretekről. Később *Stöhr Ágoston*<sup>5</sup> tankönyve már a közegészségtant is magába foglalta.

A lelkipásztorok számára részletes, több témát felölelő magyar nyelvű *Medicina et Psychiatria Pastoralis* tankönyvét Dr. Török Mihály teológiai tanár 1928-ban adta ki.<sup>6</sup> Az orvostudomány fejlődésével keletkezett új ismeretek időszérűvé tették a II. kiadás megjelenését 1944-ben,<sup>7</sup> a gyakorlati életben is megjelenő új témák voltak a hormonok, vitaminok, eugenika kérdése. A könyv első részében elhelyezi az embert a természetben és leírja a férfi és női emberi testet. Alapvető információkat ad a sejtek, szövetek, egyes szervrendszerek, érzékszervek működéséről, az egészség és betegség fogalmáról, a betegség okairól. A gyógyszeres terápiás lehetőségek, a fertőző betegségekről és védőoltásokról az ismeretek abban a korban még nagyon szegényesek voltak. A második részben a nemi életről és Isten törvényeiről latin nyelven ír, „hogy a hozzá nem értők kicsinyeskedésének ne legyen kitéve”. A harmadik rész a *‘psychiatria pastoralis’*, a lelkipásztori pszichiatria. Az ember gondolatai, érzései, elhatározásai az idegi működéssel kapcsolatosak, ezért az idegrendszer működésének zavarai befolyásolják. Leírja az egyes jelenségeket, majd az elmebetegségeket, melyekkel a lelkipásztorok a mindennapok során találkozhatnak. A függelékben kapott helyet a hormon, vitaminok, eugenika, fontosabb karitatív és népjóléti állami intézkedések és az istentiszteleteknél használt anyagok ismertetése.

*Niedermeyer Albert*<sup>8</sup> német nyelvű tankönyve témáját három fő részre osztotta, először az alapvető elveket ismerteti, a második részben a különleges lelkipásztori orvoslást, majd a harmadik részben a vallás

---

<sup>4</sup> Albert Mathias VERING: *Lelkipásztorsági gyógytan kézikönyve*, ford. GRÜNWARD Pál. Pest, Trattner, 1844.

<sup>5</sup> STÖHR Ágoston: *Lelkipásztorkodási egészségtan különös tekintettel a közegészségtanra*. 1–2. kötet. Budapest, Hunyadi Mátyás Irodalmi és Könyvnyomda Intézet, 1884–1885.

<sup>6</sup> TÖRÖK Mihály: *Medicina et Psychiatria Pastoralis*. 1–2. kötet. Esztergom, Buzárovits, 1928.

<sup>7</sup> TÖRÖK Mihály: *Medicina et Psychiatria Pastoralis*. 1–2. kötet. Esztergom, Buzárovits, 1944., 2. bővített kiad.

<sup>8</sup> Albert NIEDERMEYER: *Compendium der Pastoralmedizin*. Wien, Herder, 1953.; Albert NIEDERMEYER: *Handbuch der Speziellen Pastoralmedizin*. Band 1–4. Wien, Herder, 1960.

és terápia (deontológia) témáját dolgozza fel. Olasz szerzőktől is nagyon részletes hasonló témájú tankönyvek jelentek meg.<sup>9</sup>

Romsauer Tibor *Medicina pastoralis*<sup>10</sup> kéziratát 1962-ben adták ki magyar nyelven, ez az utolsóként megjelent magyar nyelvű jegyzet. A gyakorlati életben a pasztorációs munkát segítő kérdéseket elemez Németh Dávid<sup>11</sup> könyve, élethelyzetek problémáinak a megoldásában az orvosi tudást, lélektani ismereteket hívja segítségül. Nem elméleti igazságokat keres, hanem konkrét helyzetek gyakorlati megoldását elemzi.

Sokat hallunk az egészséges életmód előnyeiről, de a laikusok számára mégis alig található hiteles tájékoztatás a betegségek megelőzéséről, a jellegzetes, felismerhető tüneteiről, otthoni- és szükség esetén az orvosi kezelés lehetőségeiről. *Bene Éva*<sup>12</sup> könyvében az egészségügyi ismereteken kívül biztatást ad, hogy sokat tehetünk az egészségünk megőrzéséért, rajtunk is múlik, milyen az egészségi állapotunk.

Az első fejezet a leggyakoribb egészségkárosító környezeti ártalmakat sorolja fel. Az egészségtelen táplálkozás, tartósítószeres és adalékanyagok, a napfény, sugár- és zajártalom, a stressz és a médiából és a környezetünkől induló lelki környezetszennyezés mind egészségkárosító tényezők.

A második fejezetben az egészséget veszélyeztető magatartásformákat, a dohányzást, az alkoholizmust, a kábítószer-fogyasztást túlzott gyógyszerfogyasztást, mozgásszegénységet, önkizsákmányolást ismerteti és felhívja a figyelmet önmagunk felelősségére. Az abortusz, a homoszexualitás, az öngyilkosság, az eutanázia a régebbi *Medicina pastoralis* tankönyvekben is szerepelt.

A mindenki számára fontos gyakorlati kérdéseket ismertető harmadik fejezet a leggyakoribb betegségi tüneteket mutatja be. Ilyen tünetek például a láz, a fájdalom, a fejfájás és emellett több egyéb tünetet ismertet, amiket fel kell tudni ismerni önmagunkon és másokon. A pontos megfigyelés nagy segítséget nyújt a helyes diagnózis felállításában.

A negyedik fejezet a leggyakoribb betegségeket ismerteti. A szív- és érrendszeri betegségek a leggyakoribb halált okozó betegségek, amit idejében felfedezve gyógyítani lehet. A magas vérnyomás, szívtáji fáj-

<sup>9</sup> Cristiano BARBIERI – Alessandra LUZZAGO – Luciano MUSSELLI: *Psicopatologia forense e matrimonio canonico*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2005.; Gianfrancesco ZUANAZZI: *Psicologia e psichiatria nelle cause matrimoniali canoniche*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2006.

<sup>10</sup> ROMSAUER Tibor: *Medicina pastoralis*. (kézirat) 1962.

<sup>11</sup> NÉMETH Dávid: *Pasztorálanthropológia I.* Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem–L'Harmattan, 2012.

<sup>12</sup> BENE Éva: *Védd magad! Amit az egészségről és betegségről mindenkinek tudnia kell*. Budapest, Kairosz, 2004.



dalom, szívinfarktus, érelmeszesedés, agyvérzés tartoznak ezekhez a kórképekhez. A második leggyakoribb halálokok a tumoros betegségek, melyek idejében való felismerése és kezelése életet menthet. Az enyhébb vírusos betegségek közé tartozik a nátha, felső légúti hurut, mely súlyosabb tüdőgyulladásához is vezethet. Az influenza lefolyása is az enyhe formától a súlyos kimenetelig változhat. A cukorbetegség ma már nagyon jól kezelhető, ezzel a szövődmények megelőzhetők. Ma egyre több az allergiás és túlérzékeny beteg, aminek valószínűleg a környezet- és ételmisszer szennyezés is oka lehet. Mai világunk új betegsége az AIDS, terjedésében a liberális szexuális magatartásformák<sup>13</sup> szerepet játszanak. Az ülő életmód, mozgásszegénység, elhízás a népbetegségnek számító kopásos eredetű mozgásszervi betegségek előidézője. A pszichiátriai betegségek közül Bene Éva könyvében csak a depresszió került ismertetésre, míg a régebbi kiadású *Medicina pastoralis* tankönyveknek a pszichiátriai betegségek az egyik legbővebben tárgyalt fejezetét alkották.

Az utolsó fejezet az egészségvédelemről szól, ami önmagunkkal és másokkal szemben is feladatunk. A helyes, nem túlzó egészségmegőrző szemléletet a családból hozzuk magunkkal, de az iskola, a közösségek is befolyásolják, így a lelkészek, az egészségügyben dolgozó laikusok nevelő szerepe is fontos. Az egészséges táplálkozás, vitaminok, testedzés, tisztálkodás, fogápolás, helyes ruházkodás az egészséges életmódhoz tartozik. A házásélet testi-lelki tisztasága,<sup>14</sup> az anya- a magzat-, a gyermek- és az időskorúak védelme témában az orvostudományi ismereteken kívül erkölcsi útmutatást is ad.

Napjaink orvosi irodalma is foglalkozik a '*Pastoral Medicine*' témájával.<sup>15</sup> A lelkipásztori orvoslásban a gyakorló orvos sok segítséget tud adni. Ezért a két tudományág, a teológia és az orvostudomány ezen a ponton kapcsolódik egymáshoz.<sup>16</sup> Minden orvosnak, akár katolikus, akár nem katolikus, fel kell ismernie, hogy a gyógyítás<sup>17</sup> során a beteg hitének nagy jelentősége van.

---

<sup>13</sup> Vö. SOMFAI Béla: *Szexuáletikai jegyzetek*. Budapest, Új Ember, 2003.; Vö. ROSKA Péter (szerk.): *Homoszexualitás katolikus szemmel*. Budapest, Jel, 2007.

<sup>14</sup> Vö. MEGYERI Valéria: *Születés-szabályozás a család teológiájának tükrében. A Billings-módszer ismertetése*. Budapest, Jel, 2009.

<sup>15</sup> Paul B. McCLEAVE: Compendium of pastoral medicine. *JAMA: The Journal of the American Medical Association*, vol. 184., no. 4. (1963) 321.

<sup>16</sup> G. ROTH: History of medicine and pastoral medicine. *Wiener Klinische Wochenschrift*, Band 103., Lfg. 16. (1991) 484-6.

<sup>17</sup> KOPP Mária: *A magyar népesség életminősége az ezredfordulón*. Budapest, Semmelweis, 2006.

## A természettudomány és az etika kapcsolata

A természet jelenségeinek pontos megfigyelése, a törvényszerűségeinek megismerése a természettudományok, köztük az orvostudomány feladata. Az orvosnak a betegek gyógyítása során tudása legjavát kell nyújtania a hozzá fordulóknak, hivatása megköveteli, hogy szaktudását folyamatosan fejlessze, hogy a tudomány egyre bővülő ismereteivel a napi gyakorlatban lépést tudjon tartani. Ezt a tudást kell megfelelő módon átadni a lelkipásztoroknak és az egészségügyben dolgozó laikusoknak. Az egészségügyben dolgozó nővérek, ápolók, szerzetesek, beteglátogatók tevékenysége keresztény tanúságtétel, melyre nagy szükségük van a testi és lelki bajokban szenvedő embereknek. A helyes életmódra nevelés és a betegségek felismerése megkívánja az alapvető orvos-biológiai ismereteket a lelkipásztoroktól és a laikus egészségügyben dolgozóktól is, emellett rendelkezniük kell az emberi élettel kapcsolatos alapvető erkölcsi kérdések tisztánlátásával is. Az isteni bölcsesség örök törvénye (*lex aeterna*) határozza meg az erkölcsi természettörvényt (*lex naturalis*),<sup>18</sup> amely az emberi szívbe írt erkölcsi törvény, nem egy definitív és változatlan előírások listája, hanem az inspiráció forrása, mely halad előre.<sup>19</sup>

Az etika (görög *ethosz*=szokás hagyomány, *éthosz*=erényes magatartás, latin *mos*=morál szavakból ered) filozófia résztudománya, általános érvényű alapelveket és az emberi cselekedetek normatíváját határozza meg.<sup>20</sup> A bioetika az alkalmazott etikának új ága, az orvosi etikából fejlődött ki,<sup>21</sup> az élettel kapcsolatos erkölcsi kérdésekre keresi a választ, mert a modern orvoslás egyre több problémát vet fel. Korunkat jellemzi, hogy válságba kerültek a korábbi erkölcsi értékeink, a modern etika tudománya nem ad választ a keresztény ember erkölcsi problémáira. Ezért keresztény szemlélettel kell választ keresnünk az emberi viselkedés legalapvetőbb erkölcsi normáira. A Tanítóhivatal magyar nyelven közzétett és a Magyar Püspöki Konferencia interneten is elérhető megnyilatkozásai és az

<sup>18</sup> Vö. TARJÁNYI Zoltán: *A törvény Aquinói Szent Tamás gondolkodási rendszerében*. In: TARJÁNYI Zoltán (szerk.): *A Törvény*. Budapest, Jel, 2004. 69–70. és PAPP Miklós: *Az erkölcsi belátás előrehaladása a „lex naturalis”-ra vonatkozóan*. Budapest, Márton Áron, 2003. 109.

<sup>19</sup> NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG: *Az egyetemes etika keresése*. Budapest, Szent István Társulat, 2013. 89.

<sup>20</sup> MKPK: *Az élet kultúrájáért*. (körlevél) Budapest, 2003.; FERENCZ Antal: *A bioetika alapjai*. Budapest, Szent István Társulat, 2001.; GAIZLER Gyula – NYÉKY Kálmán: *Bioetika*. Budapest, Gondolat, 2003.; HÁMORI Antal: *A humánemberi védelme erkölcszociológiai szempontból*. Budapest, Jel, 2008.

<sup>21</sup> Tom L. BEAUCHAMP et al. (eds.): *Contemporary Issues in Bioethics*. Belmont, Wadsworth, 2014., 4. kiad.; John F. KILNER – Nigel M. de S. CAMERON – David L. SCHIEDERMAYER (eds.): *Bioethics and the Future of Medicine. A Christian Appraisal*. Michigan, William B. Eerdmans, 1995.; Kovács József: *A modern orvosi etika alapjai. Bevezetés a bioetikába*. Budapest, Medicina, 2006.

értelmünkkel felismert természeti törvények segítenek választ adni az újabb orvosi etikai és a bioetikai kérdésekre.<sup>22</sup> Az erény gyakorlásához, a jó és rossz közötti különbség megtételéhez ismeretekre van szükség, ebben a lelkipásztoroknak nagy szerepe van.

## Az Egészségügyben Dolgozók Új Kartája

Az emberek egyre inkább igénylik, hogy ismerjék az orvostudomány legújabb eredményeit, főleg azokat, melyek őket közvetlenül érintik. Az orvostudomány rohamos fejlődése, az új diagnosztikai és terápiás eljárások szükségessé tették a biomedicina, bioetika és az Egyházi Tanítóhivatal dialógusát,<sup>23</sup> ezért Szent II. János Pál pápa 1985-ben megalapította *Az Egészségügyben Dolgozók (Az Egészség Lelkipásztori Szolgálat) Pápai Tanácsát*, mely 1994-ben közzétette *Az Egészségügyben Dolgozók Chartáját*.<sup>24</sup> Az újabban megismert tudományos eredményeket figyelembe véve, az új hivatkozott teológiai dokumentumokat átnézve frissítették, kiegészítették és közreadták *Az Egészségügyben Dolgozók Új Kartáját*,<sup>25</sup> mely nélkülözhetetlen útmutatást ad az egészségügyben és az Egyház lelkipásztori szolgálatában tevékenykedő „élet szolgálói”-nak.

Az új Karta kiegészült az új orvostudományi eredmények etikai értékelésével, az ezekkel kapcsolatosan felmerülő új orvos-jogi kérdésekkel, kitér az egészségügy növekvő költségei miatt az ellátáshoz való hozzáférés igazságos elosztására, a szolidaritás, a szubszidiaritás elvére is.

Az új orvostudományi kutatások eredményei már a mindennapi gyakorlatban is megjelentek súlyos erkölcsi problémákat okozva, amikre a lelkipásztoroknak válaszolniuk kell. Az utódnemzés fejezet az új kiadásban lényegesen bővült. Alapvetése, hogy az élet, amit Isten az em-

---

<sup>22</sup> Janet E. SMITH – Christopher KACZOR: *Életbe vágó Kérdések. Bioetika Katolikus szemmel*. Budapest, Szent István Társulat, 2017.

<sup>23</sup> BODA László: *Erkölcsteológia I. A keresztény erkölcsi hivatás alapkérdései*. Budapest, Katolikus Teológiai Főiskolai Jegyzetek, 1980. „Elsősorban korunk problémáiról kívánunk párbeszédet folytatni korunk erre hivatott képviselőivel, illetve nézeteivel. A dialógust egyébként az különbözteti meg a tudományos vitától (disputa), hogy a vitatkozásban ellenfelek vannak, a párbeszédben pedig tárgyaló partnerek, akik a közös értékeket keresik, és lényeges kérdésekben is képesek egyetérteni. A »keresztény hivatásból fakadó tanúságtétel« eszméje tehát egy ideális tervet körvonalaz, melynek megvalósítási kísérletéhez nélkülözhetetlen az okos kockázatvállalás. Aggódásra azonban nincs ok. Hiszen – mint Cogar említi – nem arról van szó, hogy a keresztény erkölcs követelményeit megkérdőjelezzük, hanem arról, hogy hatásosabban megvalósítsuk.”

<sup>24</sup> AZ EGÉSZSÉGÜGY PÁPAI TANÁCSA: *Az Egészségügyben Dolgozók Chartája. Római Dokumentumok IX. Az Egészségügy Pápai Tanácsa Dokumentuma*. Budapest, Szent István Társulat, 1998.

<sup>25</sup> AZ EGÉSZSÉGÜGY PÁPAI TANÁCSA: *Az Egészségügyben Dolgozók Új Kartája. Római Dokumentumok IX. Az Egészségügy Pápai Tanácsa Dokumentuma*. Budapest, Szent István Társulat, 2019.

bernek ad, az ajándék, amellyel Isten a teremtményt önmagából részesíti.<sup>26</sup> A gyermek utáni vágy tiszteletet és megértést érdemel, de nem jelenti a gyermekhez való jogot. A különböző módszereket alkalmazó mesterséges megtermékenyítés tilalmának erkölcsi indokait részletesen magyarázza a Karta. Születés előtt olyan diagnosztikus vizsgálatok elvégzését javasolja, melyek mindig a gyermek és az anya javát hivatottak szolgálni.

Elutasítja a születés és a beültetés előtti diagnosztikát és az embriók és a petesejt lefagyasztását.

Az emberi élet sérthetetlen, nem lehet vele rendelkezni sem az elején, sem a végén. Az embernek fejlődése bármely szakaszában,<sup>27</sup> a fogamzástól a természetes halálig és bármilyen állapotában joga van a méltósággal élt élethez,<sup>28</sup> ezért elutasítja az abortuszt,<sup>29</sup> az embriók számának csökkentését, a magzat beágyazódásának gátlását, a kémiai terhesség megszakítást. Méhen kívüli terhesség esetén az elsődleges cél az anya életének és egészségének megmentése, melynek nem szándékolt következménye az életképtelen embrió eltávolítása. A dokumentum kiáll az abortuszt nem végző egészségügyi dolgozók lelkiismereti szabadságának védelméért.

Az egészség megőrzése és a betegségek megelőzése kötelezettséget jelent az egészségügyi dolgozók számára. A védőoltások bevezetése a fertőző betegségek visszaszorítását eredményezte, ami felbecsülhetetlen értékű a járványok megelőzésében. Ezért támogatni kell a hazai és nemzetközi tapasztalatokon alapuló oltási rend<sup>30</sup> érvényesülését. Sokan fordulnak lelkipásztorukhoz tanácsért a védőoltások elutasítása ügyében. Helyes, bizonyítékokkal alátámasztott érvekkel kell a védőoltások személyes hasznáról és társadalmi szükségességéről meggyőzni ezeket a híveket. Erkölcsi problémát az emberi embrionális őssejtek felhasználásával készült oltóanyagok okoznak, ebben az esetben biztosítani kell más típusú vakcina beszerzésének lehetőségét. Hasonlóképpen el kell utasítani a regeneratív terápiában alkalmazott embrionális őssejt terápiát és a klónozást is. A fájdalomcsillapítás, a szervadományozás, a szervátültetés, a különböző függőségek, mint az alkoholizmus, a kábítószer, a gyógyszerfüggőség, a dohányzás témájának ismerete fontos a lelkipásztorok számára, hogy segítségét tudjanak nyújtani.

<sup>26</sup> Vö. HITTANI KONGREGÁCIÓ: *Dignitas personae* instrukció.

<sup>27</sup> SZENT II. JÁNOS PÁL PÁPA: *Christifideles laici* kezdetű apostoli buzdítás.

<sup>28</sup> Vö. SZENT II. JÁNOS PÁL PÁPA: *Beszéd az Itáliai Katolikus Orvosok Társaságához* (1978. december 28.).

<sup>29</sup> *Nyilatkozat a megfogant élet védelmében*. Magyar Katolikus Püspöki Kar. Esztergom, 1991. július 17.

<sup>30</sup> 1997. évi CLIV. törvény az egészségügyről. 57. §, 58. § 18/1998 NMrendelet.

Mit felel a lelkipásztor a választ keresőnek arra a kérdésére, hogy miért éppen én vagyok beteg? Miért érdemeltem ezt ki? „A betegség és a fájdalom az emberi életnek mindig a legsúlyosabb problémái közé tartozott. A betegségben az ember megtapasztalja a tehetetlenségét, korlátait, végességét. Minden betegség megsejtetheti velünk a halált.”<sup>31</sup> Nem szüntette meg Isten a világban a szenvedést, nem magyarázta meg a misztériumát, hanem magára vállalta azt, ami elég ahhoz, hogy megértsük a szenvedés értékét.

Sokszor kér segítséget a beteg a lelkipásztorától, hogy lelkiismeretes orvost találjon. A lelkiismeretes orvos gyakran túlterhelt, ezért kiégetté, felületessé válik. A túlzott aggodalom a betegségekől és az életcélá váló egészségmegőrzés indokolhatja a feleslegesen gyakori orvoshoz fordulást. Az orvosnak a lehetőségek szerint mindent meg kell tenni a beteg gyógyulása érdekében, de kerülnie kell a túlbuzgó, értelmetlen gyógyítást, melynek egyik formája a *'defenzív medicina'*. Az élet végső szakaszában nagy szükség van a lelkipásztorok és az egészségügyi dolgozók szeretetteljes jelenlétére, támogatására, bizalmat és reményt kell adniuk, hiszen ez a hivatásuk.<sup>32</sup> Az emberi és keresztény méltósággal megélt halál joga megkívánja a kezelések arányosságának elvét és elutasítja az eutanáziát és a túlbuzgó gyógyítást.

Az Egészségügyben Dolgozók Új Kartája segítséget nyújt a lelkipásztoroknak abban, hogyan ítélik meg az új orvostudományi kutatások eredményeit és hogyan segítsenek híveiknek a helyes döntés meghozatalában. A napi gyakorlatban a teológia, az orvostudomány és a bioetika egymást erősítve és kiegészítve kapcsolódik egymáshoz.

## Hazai jogszabályok

A XX. századig az orvosi hivatást az etikai normák szabályozták, nem voltak orvosi jogi szabályok.<sup>33</sup> Ma Alaptörvényünk kimondja, hogy „Az emberi méltóság sérthetetlen. Minden embernek joga van az élethez és az emberi méltósághoz, a magzat életét a fogantatástól kezdve védelem illeti meg.”

---

<sup>31</sup> SZENT II. JÁNOS PÁL PÁPA: *Dolentium hominum motu proprio* (1985. február 11.)

<sup>32</sup> „A halálnak evangéliumi értelmet kell adni: a haldoklónak hirdetni kell az evangéliumot.” AZ EGÉSZSÉGÜGY PÁPAI TANÁCSA: *Az Egészségügyben Dolgozók Új Kartája. Római Dokumentumok IX.* Budapest, Szent István Társulat, 2019. 127.

<sup>33</sup> JOBBÁGYI GÁBOR: *Orvosi jog Hippokratésztől a klónozásig.* Budapest, Szent István Társulat, 2011.

A hazánkban hatályos egészségügyi törvény részletesen szabályozza a betegek és az egészségügyi dolgozók jogait és kötelességeit, az állam felelősségét a lakosság egészségi állapotáért és az ennek érdekében kidolgozott egészségügyi szervezést és irányítást. Az etikai normák előkészítői a jogi szabályozásnak. A törvényben a bioetikát érintő fejezetek témái az emberen végzett orvostudományi kutatások, betegtájékoztató és beleegyezés, a szerv- és szövetátültetés, a pszichiátriai betegek gyógykezelése és gondozása, a halottakkal kapcsolatos rendelkezések. Nagyon részletesen szabályozza az emberi reprodukcióra irányuló különleges eljárásokat, az embriókkal és ivarsejtekkel végzett kutatásokat, a művi meddővételet, megszabva a büntethetőség határát. Ezeknek a kérdéseknek az erkölcsi megítélése már lényegesen eltérő az egyes emberek értékítélete szerint. Nem minden etikus, ami technikailag lehetséges, nem minden beavatkozás válik javára az embernek, ezért a keresztény bioetika a jogszabálynál szigorúbb követendő normát állít *hívei elé*. Az egészségügyi dolgozók lelkiismereti szabadságának védelmét is jogszabályokban kell biztosítani kell.

A lelkipásztoroknak szükséges tudniuk, hogy interneten is elérhetőek a hatályos jogi szabályozások a Nemzeti Jogszabálytárban. Alacsonyabb rendű jogi szabályozások, rendeletek, irányelvek részletesebben kitérnek az egyes kérdésekre. Az orvosi jog újabb aktuális kérdéseit Julesz Máté<sup>34</sup> foglalja össze könyvében. A hatályos egészségügyi törvényünk az eutanázia fogalmát nem érinti, helyette helyesen palliatív medicináról beszél. Julesz Máté új részletesebben szabályozandó kérdéseket vet fel, az eutanázia, a genetika és emberi reprodukció, a születendő gyermek nemének meghatározása, klónozás, embrionális őssejtkutatás, szenvedélybetegek, kábítószeresek, dopping.

A követendő magatartást a jogtudomány, az orvostudomány és a teológia a párbeszéd során egymással együttműködve találhatják meg.

---

<sup>34</sup> JULESZ Máté: *Az orvosi jog aktualitásai. Az eutanáziától a klónozásig*. Budapest, Medicina, 2016.



# MAI MAGÁNJOGUNK EGYES ERKÖLCSI VONATKOZÁSAI – GONDOLATOK A VAGYONVÉDELMI TRUSTOK KAPCSÁN

SÁNDOR ISTVÁN  
egyetemi docens (ELTE ÁJK)

Az új polgári törvénykönyvünk megalkotása során Vékás Lajos professzor, a Kodifikációs Főbizottság vezetőjének egyik fő mottója az volt, hogy „[a]z új Ptk. nem lesz az önzés Bibliája”.<sup>1</sup> A kódex megalkotása során a kodifikátorok igyekeztek ezt az ígéretet következetesen megvalósítani és ennek eredményeként a Ptk. több helyen is figyelembe veszi a jóerkölcs,<sup>2</sup> továbbá a jóhiszeműség és tisztesség,<sup>3</sup> valamint a rosszhiszeműség<sup>4</sup> fogalmát. A rövid ünnepi írásomban a vagyonvédelmi trustok erkölcsi megítélését szeretném röviden áttekinteni, annak fényében, hogy a Ptk.-ban bevezetésre került bizalmi vagyonkezelés intézménye is ennek megfelelő jogviszony létesítését teszi lehetővé.

## 1. A vagyonvédelmi trust és a magyar bizalmi vagyonkezelés

A vagyonvédelmi trust (*asset protection trust, self-settled spentthrift trust*) konstrukciója nagyon leegyszerűsítve akként foglalható össze, hogy a vagyonrendelő átruházza a vagyonát egy bizalmi személyre, a vagyonkezelőre és ettől kezdve a kezelt vagyon (*trust property*) elkülönül a saját vagyonától, így a hitelezői erre már nem támaszthatnak igényt. Különböző országokban ez a védelem a vagyonrendelő hitelezőivel szemben a hitelezői igény keletkezésétől számított meghatározott idő utáni vagyonrendelések, illetve a hitelezői igény keletkezését megelőző vagyonrendelések esetében áll fenn.<sup>5</sup> A kezelt vagyon elhatárolásra, elkülönítésre kerül a vagyonkezelő vagyonától is, így a vagyonkezelő hitelezői sem támaszthatnak igényt rá. Ehhez párosul az is, hogy a kedvezményezett

<sup>1</sup> VÉKÁS Lajos: Az új Ptk. nem lesz az „önzés Bibliája”. *Ügyvédek Lapja*, 2011/1. 4.

<sup>2</sup> Ptk. 6:96. §, 7:38. §.

<sup>3</sup> Pl.: Ptk. 1:3. §, 247:2. § (2) bekezdése, 6:102. § (1) bekezdése, 6:106. § (1) bekezdése, 6:130. § (3)–(4) bekezdései, 6:155. § (3) bekezdése stb.

<sup>4</sup> Pl. Ptk. 4:50. §, 5:10. § (2) bekezdése, 6:120. § (2) bekezdése, 6: 436. §-a stb.

<sup>5</sup> Lásd részletesen SÁNDOR ISTVÁN: *A vagyonvédelem jogi eszközeinek legújabb nemzetközi tendenciái*. Budapest, HVG-ORAC, 2019. 132–147.



hitelezői sem kereshetnek kielégítést a kezelt vagyonzból, ami alól csak az képez kivételt, ha a vagyonz kiadásra kerül a kedvezményezett részére. Összességében a kezelt vagyonz egy olyan elkülönült vagyonztömeg lesz, amely ugyan jogi személyiséget nem nyer, azonban mégis önálló életet él.

Ez a vagyonz elkülönítés egyúttal azzal is párosulhat, hogy a vagyonzrendelő megszabja a kezelt vagyonz további jogi sorsát. Előírhatja a vagyonzkezelőnek, hogy kinek és mikor milyen juttatást biztosítson a vagyonzból (és saját maga is lehet kedvezményezett), továbbá informálisan (pl. kívánságlevél, *letter of wishes*) vagy akár formálisan (vagyonzkezelésben lévő társaság igazgatójaként) maga is dönthet a vagyonz sorsáról. Egyúttal a vagyonzrendelő a halála esetére is rendelkezhet arról, hogy a kezelt vagyonz a későbbiekben kinek a részére kerüljön kiadásra, kiváltva ezzel a végrendelet alkalmazását (ún. *living trust*).

Ily módon a vagyonzrendelő valójában sok esetben ténylegesen irányítja a kezelt vagyonz, azonban ez a vagyonz védelmet élvez a személyes hitelezőivel szemben. Kiváló megoldást jelent ez egy kockázatos vállalkozás megindítása esetén, mivel annak sikertelensége nem hat ki a vagyonzrendelő egyéb vagyonzára. Kérdés pusztán az, hogy ez a jogi konstrukció mennyiben tekinthető a jóerkölcs társadalmi elvárásainak megfelelő intézménynek.

## 2. A vagyonzvédelmi trusthoz hasonló jogi konstrukciók

A kérdéskör központi eleme, hogy önmagában egy követelés fennállása még nem ad kellő biztosítékot arra, hogy a hitelező az igényét valóban érvényesítheti-e az adóssal szemben. Ennek sikere az adós fizetőképességével áll összefüggésben, és ha a bírósági ítélet nem végrehajtható az adós fizetéseképtelensége miatt, akkor az csak szimbolikus jelentőséggel bír.<sup>6</sup> A szerződések megkötése során a szerződő félnek lehetősége van a másik felet megválasztania, vagyis mérlegelheti, hogy kit fogad el adósának. A korlátolt felelősségű társasággal történő szerződéskötés esetén egyéb biztosítékot kérhet, és annak megadásától teheti függővé az ügylet létrehozását. Ha egy bank hitelez, akkor az adóstól a saját vagyonzán felüli fedezetet is megkövetelhet (pl. kezes, garantor stb.). Ehhez képest a szerződésen kívüli károkozás esetében a jogosultnak ilyen döntési lehetősége nincs.

---

<sup>6</sup> Lynn M. LoPucki: The Death of Liability. *Yale Law Journal*, vol. 106. (1996–1997) 4.

Az adósok különböző stratégiákat alakítanak ki a végrehajtás elleni védekezésre. Ilyen pl. olyan „baráti” követelések létesítése, amelyek biztosítékkal rendelkeznek, így az egyéb követeléseket megelőzve azok kielégítését megghiúsítják. Ezen túlmenően a vagyontárgyak értékesítése baráti körben, vagy a különböző átalakulási manőverek szintén alkalmasak a hitelezői fedezet elvonására az adós vagyonából. Kifinomult megoldás a gyakorlatban az azonos üzleti, tulajdonosi körhöz tartozó tevékenységek elválasztása egymástól. Az anya- és leányvállalati struktúra, illetve a projektársaságok létesítése kockázatos tevékenységre, mialatt a felhalmozott vagyon egy másik társaságban kerül elhelyezésre, szintén általánosan alkalmazott megoldás. Hasonló jellegű üzletpolitika a vagyon áthelyezése olyan társaságba, amellyel szemben a fizetéseképtelenség esélye nem áll fenn (*asset securization*).<sup>7</sup>

Tipikus megoldás a vagyon olyan külföldi államban történő elhelyezése, ahol a potenciális hitelező államának bírósága által meghozott ítélet nem végrehajtható. Ez általában együtt jár a választással, hogy az adott állam kedvezőbb pénzügyi feltételeket is biztosít. Ilyen esetben azonban általában elvárás, hogy a vagyon áttelepítése ne a hitelezők kiállítására irányuljon.<sup>8</sup> Az Amerikai Egyesült Államok jogában viszont, ha a vagyon ki-, illetve átvitele más országba pusztán az adós jövőbeni jólétének (*future wellbeing*) érdekében történik, úgy az nem tekinthető csalárdnak. Ha pedig a hitelezői igény keletkezését megelőzően törvényben meghatározott határidő előtt történt a vagyon-elidegenítés, úgy a jogszabály egyértelműen védelmet biztosít.<sup>9</sup> További nehézséget okoz, hogy a külföldön található vagyonnal szemben az ottani helyi bíróság előtt kell a peres eljárást lefolytatni, ugyanis gyakori jogszabályi rendelkezés, hogy külföldi ítélet végrehajtását nem teszik lehetővé, illetve a trust érvénytelensége csak a létesítés helye szerinti joghatóság bírósága által állapítható meg. Emellett a trust adminisztrációs helyének módosítását biztosító szabály (*flee clause*) alapján a per megindítása azzal járhat, hogy a vagyont automatikusan másik államba helyezik át. Ezzel a stratégiával szemben legtöbbször csak a bíróság megsértése (*contempt of court*) miatt lehet fellépni, ami az adós szabadságvesztésével jár. Ennek alkalmazása esetén azonban a vagyonkezelő nem fogja kiadni a vagyont a hitelező részére a kényszerítésre (*duress*) hivatkozva.

<sup>7</sup> LoPucki i. m. 20.

<sup>8</sup> Oberst. v. Oberst, 91 B. R. 97, 101. Bankr. C.D. Cal. 1988.

<sup>9</sup> Pl. Uniform Fraudulent Transfer Act, § 9, 7A ULA 665 (1985), Vö. Ptk. 6:120. §-ával.

Véleményem szerint az adós bebörtönzése pénzfizetési kötelezettségének nem teljesítéséért sötét ókori és középkori emlékeket idézhet fel. A jövőbeni jólét alapjainak megteremtése érdekében külföldön elhelyezett vagyon ily módon történő szankcionálása talán túlzás. Ha összevetjük az ilyen adós helyzetét azzal, aki megfontolatlanul túlköltekezik, vagy a korlátolt felelősségű társaság leple alatt kezd kockázatos üzleti vállalkozásba, akkor ez mindenképpen esélyegyenlőtlenséget eredményez.

Megemlítendő, hogy a korlátolt felelősség egyszerre költséges és értéknövelő tényező.<sup>10</sup> Egy részvény értékét emeli, ha a részvényes felelőssége korlátolt a társaság hitelezői irányában. Ha korlátlan lenne a részvényes helytállási kötelezettsége, akkor a részvény értékesítése során ez a vételárban is megjelenne, mégpedig csökkentő tényezőként. Ugyanakkor a korlátolt tagi felelősség mellett működő társaság hitelképessége kedvezőtlenebb, mint egy olyané, ahol a hitelt felhasználó személyek teljes vagyonukkal felelősek annak visszafizetéséért. Ezért egy részvénytársaság részére nyújtott hitel esetében a finanszírozó a kockázat magasabb fokát a hitel kamatlábjában vagy egyéb költségeiben kompenzálja. Kereskedelmi ügyletek esetében hasonló a helyzet, a hitelező által megkövetelt bankgarancia, zálogjog és egyéb biztosítékok, pl. biztosítási szerződés szolgálnak a kockázat kiegyenlítésére, ami viszont anyagi ráfordítással jár. Vagyis magasabb működési költség az ellenértéke a felelősség korlátozásának, kisebb mértékű profit a veszteség minimalizálása mellett.

### 3. Ellenérvek a vagyoni védelmi trustokkal szemben

A vagyoni védelmi trustok bevezetésével kapcsolatban számos ellenérv hozható fel. A legmegalapozottabb az, hogy erkölcsi problémákat vet fel, ha valaki védelem alá helyezheti a vagyonát a meglévő hitelezőivel szemben. Ehhez képest már kevésbé elfogadható az a hivatkozás, hogy az is erkölcstelen, ha valaki védelem alá helyezheti a vagyonát a jövőbeni hitelezőivel szemben. Ezek az érvek arra épülnek, hogy az Amerikai Egyesült Államokban a polgári jogi ügyekben a szerződésen kívüli károkozás esetében a szankciók pénzbüntetések és sokszor eltúlzottak, büntető jellegűek. A másik ok az, hogy a vagyont egy adott állam polgára egy másik államban védelem alá helyezheti, ami a lakóhelye szerinti ország szabályainak kijátszásával jár. A harmadik érv pedig azon alapul, hogy a

---

<sup>10</sup> LoPucki i. m. 40.

vagyonvédelmi trust a gazdagok érdekeit védi, míg a kevésbé vagyonos embereknek nincs lehetősége ezt igénybe venni.

A vagyonvédelmi trust bírálható arra alapítva, hogy közrendbe ütközik a vagyon elhatárolása a hitelezők igényei elől.<sup>11</sup> Ez a megközelítés egyes bírósági döntésekben is megjelent.<sup>12</sup> Ennél enyhébb, köztes álláspontot képez az, amely csak meghatározott hitelezői igények esetében nem tartja elfogadhatónak a vagyon elkülönítését, így tartási, gyermektartási és házassági vagyonjogi igények vonatkozásában.<sup>13</sup>

A vagyonvédelmi trust bírálóinak fő érvei közé tartozik, hogy „példátlan lehetőséget ad lelkiismeretlen embereknek, hogy elrejtsek vagyonukat, mielőtt spekulatív üzleti vállalkozásba kezdenek.”<sup>14</sup> Szintén erkölcsi ellenérv, hogy „olyan kultúrát támogat, amelyben az emberek nem felelősek a tetteikért”, illetve arra bátorítja az embereket, hogy kockázatos viselkedést tanúsítsanak annak biztos tudatában, hogy vagyonuk védeltséget élvez.<sup>15</sup> Ezek mellett a hitelezők megtévesztésére is alkalmas, akik úgy gondolják, hogy az adós még mindig tulajdonosa egyes vagyontárgyaknak, miközben azok már vagyonvédelmi trustban vannak és az adós vagyoni helyzete jelentősen megváltozott.<sup>16</sup> A jogintézmény használata „a hitelképesség téves megjelenését hozza létre”, amivel végső soron „megbolondítják a hitelezőket”.<sup>17</sup>

Altalános kritikaként szokták felhozni azt is, hogy erkölcstelen és eredendően csalárd megengedni a vagyonrendelő adósnak, hogy elkerülje az adóssága megfizetését.<sup>18</sup> Az ilyen szabályozás megalkotása „egy szerencsétlen folyamat, beharangozója az államok közötti versenynek a trust

<sup>11</sup> Randall J. GINGISS: Putting a Stop to „Asset Protection” Trusts. *Baylor Law Review*, vol. 51. (1999) 1032.

<sup>12</sup> „Such a strategy contravenes the clear public policy against allowing a debtor to shield money placed in a trust for his or her own benefit from creditors, [and] defies common sense.” In re Lawrence, 251 B.R. 630 (Fla. S.D. 2000). továbbá F.T.C. v Affordable Media, 179 F.3d 1228, 1240 (9th Cir. 1999). Kellsie J. NIENHUSER: Developing Trust in the Self-Settled Spendthrift Trust. *Wyoming Law Review*, vol. 15. (2015) 557.

<sup>13</sup> Breitenstine v Breitenstine, 62 P.3d 587, 593 (Wyo. 2003).

<sup>14</sup> Richard C. AUSNESS: Sherlock Holmes and the Problem of the Dead Hand: The Modification and Termination of „Irrevocable” Trusts. *Quinnipiac Probate Law Journal*, vol. 28. (2015). 184.

<sup>15</sup> Kevin R. MCKINNIS: The Good, The Bad, and a New Kind of Prenup: An Analysis of the Ohio Legacy Trust Act and What Asset Protection Trusts Will Mean for Ohio. *Cleveland State Law Review*, vol. 61. (2013) 1105.

<sup>16</sup> MCKINNIS i. m. 1126.

<sup>17</sup> Adam J. HIRSCH: Fear Not the Asset Protection Trust. *Cardozo Law Review*, vol. 27. (2006) 2687.; AUSNESS i. m. 184.; NIENHUSER: i. m. 562.

<sup>18</sup> Darsi Newman SIRKKNEN: Domestic Asset Protection Trusts: What is the Big Deal? *The Tennessee Journal of Business Law*, vol. 8. (2006) 142.

üzlet legvonzóbb fórumának nyújtása iránt”.<sup>19</sup> Ez egyúttal a jogegyenlőséget is sérti, mert csak a vagyonos emberek engedhetik meg maguknak ilyen trust igénybe vételét.<sup>20</sup> A hitelezőknek még óvatosabbnak kell lenniük az adós vagyoni helyzetének felmérése során, ami a finanszírozás költségeinek emelkedését vonja magával. Az igazságtalansághoz kapcsolódóan szokásos megjegyezni, hogy a szerződésen kívüli károkozás áldozatai számára hátrányos a kockázatos tevékenységet végző személyek vagyonának ilyen módon történő kivonása a fedezet köréből.<sup>21</sup>

#### 4. Érvek a vagyoni védelmi trustok mellett

A fentiekhez képest a vagyoni védelmi trust létjogosultságát támogató érvek között szerepel, hogy az alaptalan hitelezői igények érvényesítését már csírájában megakadályozza, másrészt pedig már egyébként is léteznek hasonló vagyoni védelmi konstrukciók, mint azokra fentebb utaltam.<sup>22</sup>

Fontos érv az is, hogy a vagyoni védelmi trustreztim kiszámítható pénzügyi lehetőséget biztosít az alkalmazója számára és nem kívánt pereskedésektől eltántorít másokat. Egyes becslések szerint 1994-ben több mint egytrillió US-dollár volt vagyoni védelmi trustokban elhelyezve, főként offshore környezetben.<sup>23</sup>

A vagyoni védelmi trust konstrukciójának létjogosultsága mellett szól, hogy az eredendően nem csalárd, eredeti célja ugyanis az, hogy a kedvezményezettet megvédje saját magával szemben.<sup>24</sup> Továbbá az, hogy valaki a szeretteiről gondoskodni kíván, kifejezetten becsülendő viselkedés.<sup>25</sup> Ez önmagában nem kritizálható, különösen, ha egyéb célok nem motiválják a vagyoni rendelőt, mint pl. adóelkerülés vagy hitelezők megkárosítása. Az ilyen struktúráknak a hitelezőkkel szembeni védelem mellett előnye, hogy vagyontervezésre ad lehetőséget magas titoktartás mellett

---

<sup>19</sup> „[A]n unfortunate trend, heralding the onset of a race among the states to provide the most attractive forum for trust business.” Adam J. HIRSCH: Fear Not the Asset Protection Trust. *Cardozo Law Review*, vol. 27. (2006) 2686.

<sup>20</sup> SIRKINEN i. m. 143.

<sup>21</sup> MCKINNIS i. m. 1125.

<sup>22</sup> Timothy LEE: Alaska on the Asset Protection Trust Map: Not Far Enough for a Regulatory Advantage, but Too Far for Convenience? *Alaska Law Review*, vol. 29. (2012). 154–155.

<sup>23</sup> Ritchie W. TAYLOR: Domestic Asset Protection Trusts: The „Estate Planning Tool of the Decade” or a Charlatan? *Brigham Young University Journal of Public Law*, vol. 13. (1998). 163.

<sup>24</sup> NIENHUSER i. m. 563.

<sup>25</sup> SIRKINEN i. m. 144.; Paul M. RODER: American Asset Protection Trusts: Alaska and Delaware Move „Offshore” Trusts onto the Mainland. *Syracuse Law Review*, vol. 49. (1999) 1253.

A vagyónvédelmi trust legfőbb előnye a kéretlen hitelezőkkel szembeni védelem, különösen a kártérítési igények esetében.<sup>26</sup> Az Amerikai Egyesült Államok bírósági peres eljárását felperes barátként szokták jellemezni, a szerződésen kívüli károkozás károsultjai ugyanis kifejezetten magas, sokszor eltúlzott vagyoni követelést támasztanak.<sup>27</sup> A vagyonos alperesek („*deep pocket defendants*”) sokszor válnak kártérítési igények céltáblájává,<sup>28</sup> illetve megalapozatlan követelések alperesévé.<sup>29</sup> A vagyónvédelmi trust az érdemtelen kártérítési igények esetére jelentős védelmet, megelőzést tesz lehetővé.

Szintén értékelhető a vagyónrendelés olyan megfontolásból, hogy valaki a saját költségeit szorítsa vissza, vagyis a saját gyengeségével szemben védekezzen.<sup>30</sup>

Jogpolitikai szempontból egy államban a hazai vagyónvédelmi jogalkotás előnye, hogy a sokszor offshore környezetben biztosított ilyen jellegű konstrukciót kiváltsa, ami a hazai gazdaság javára szolgál. A „kutyának szóló fütty” („*dog whistle*”) alapján a hazatelepítésre kerülő vagyón a pénzügyi és az egyéb szolgáltató szféra számára is előnyös, továbbá járulékos hasznai is vannak, mivel pl. az ingatlanárak emelkedését is magával vonja. Olyan joghatóság alatt, ahol a vagyónvédelemre lehetőség van, az ott elhelyezkedő ingatlan értéke is magasabb, mint olyan államban, ahol a hitelezők fedezetéül szolgálhat.<sup>31</sup> Nemzetközi szinten és az Amerikai Egyesült Államokban is ezek a megfontolások komoly versenyt eredményeztek a tagállamok között, hasonlóan a nemzetközi viszonylatban tapasztaltakhoz.<sup>32</sup> A politikusokra és a jogalkotókra hárult a teher, hogy az egyes államokban megfelelő módon reagáljanak a kialakult helyzetre, hiszen a pénzügyi, szolgáltató iparág fenntartása volt a tét.<sup>33</sup> Többen azzal érveltek, hogy jobb hazai környezetben kialakítani egy vagyónvédelmi rezsimit, semmint annak elmulasztása esetén hátrányt szenvedni abból,

<sup>26</sup> Susanna C. BRENNAN: Changes in Climate: The Movement of Asset Protection Trusts from International to Domestic Shores and its Effect on Creditor’s Rights. *Oregon Law Review*, vol. 79. (2000) 765.

<sup>27</sup> Henry J. LISCHER, Jr.: Domestic Asset Protection Trusts: Pallbearers to Liability? *Real Property, Probate and Trust Journal*, vol. 35. (2000) 526.

<sup>28</sup> Judith Camile GLASSCOCK: Emptying the Deep Pocket in Mass Tort Litigation. *St. Mary’s Law Journal*, vol. 18. (1987) 979. David J. COOK: Hitting Bottom in 17 States and the Suppression of Liability. *Ohio Northern University Law Review*, vol. 43. (2017) 280.

<sup>29</sup> COOK i. m. 280.

<sup>30</sup> HIRSCH i. m. 2711.

<sup>31</sup> COOK i. m. 285.

<sup>32</sup> Stewart E. STERK: Asset Protection Trusts: Trust Law’s Race to the Bottom? *Cornell Law Review*, vol. 85. (2000) 1114.; COOK i. m. 286.

<sup>33</sup> HIRSH i. m. 2710.; SIRKNEN i. m. 150.; COOK i. m. 287.

hogy az emberek külföldi joghatóságot választanak ugyanilyen célból.<sup>34</sup> Megítélésem szerint ez az opportunistának tűnő, de racionális megközelítés szintén megfontolandó és az ilyen konstrukciók iránt érdeklődők számára is kedvezőbb költségekkel jár.<sup>35</sup> Másrészt kiküszöböli a távolságból eredő hátrányokat, valamint a vagyonszármazéki esetleges visszaélésétől való félelmet.<sup>36</sup> A joghatóságok közötti verseny, mint általában a piaci mechanizmusok, az adott szektor árainak csökkenésével jár, ami a fogyasztók (vagyonszármazékok) érdekeit és jólétét szolgálja.<sup>37</sup>

## 5. A magyar szabályozás hitelezővédelmi vonásai

A Ptk. alapján a fedezetelvonás esete akkor áll fenn, ha az adott szerződéssel harmadik személy igényének kielégítési alapját részben vagy egészben elvonták.<sup>38</sup> A kielégítési alap elvonása történhet vagyontárgy, de követelés vagy jog átruházásával is, vagyis a bizalmi vagyonszármazéki jogviszony tárgyával megegyező esetekben. Ahhoz, hogy az ügylet fedezetelvonó legyen az is szükséges, hogy a szerződés megkötésének időpontjában a jogosultnak már fennálljon a követelése a kötelezettel szemben,<sup>39</sup> tehát a bizalmi vagyonszármazéki jogviszony létesítését megelőző vagyontátruházás nem tartozik ebbe a körbe, a jövőbeni hitelezői igények nem érvényesíthetők a kezelt vagyon terhére. Az is szükséges, hogy a kötelezettnek egyéb vagyona ne nyújtson fedezetet a jogosult követelésének kielégítésére,<sup>40</sup> tehát nem minősül fedezetelvonónak a vagyonszármazéki, ha a vagyonszármazéki egyéb vagyontárgyai a hitelezői számára megfelelő fedezetet nyújtanak. További tényállási elem a szerződés alapján szerző fél rosszhiszeműsége.

---

<sup>34</sup> NIENHUSER i. m. 564.; COOK i. m. 288.

<sup>35</sup> Ronald J. MANN: A Fresh look at State Asset Protection Trust Statutes. *Vanderbilt Law Review*, vol. 67. (2014) 1746.

<sup>36</sup> James J. WHITE: Corporate Judgment Proofing: A Response to Lynn LoPucki's The Death of Liability Essay. *Yale Law Journal*, vol. 107. (1998) 1409.

<sup>37</sup> STERK i. m. 1056.

<sup>38</sup> Ptk. 6:120. §. A fedezetelvonás tekintetében a szerződés terminológiát kiterjesztően kell értelmezni, és az egyoldalú jogügylet is idetartozik. Ld. 1/2011. (VI. 15.) számú Polgári Kollégiumi vélemény 1. pontját a fedezetelvonó szerződés egyes jogalkalmazási kérdéseiről.

<sup>39</sup> Ld. ehhez BDT 2002.555.

<sup>40</sup> 1/2011. (VI. 15.) PK vélemény 3–4. pontja, továbbá BH 1974.204.

ge, vagy rá nézve a szerződésből ingyenes előny keletkezése,<sup>41</sup> amiből a vagyonrendelés esetén általában fennáll az ingyenesség esete. A magyar Ptk. a fedezetelvonó ügyletre a relatív hatálytalanság jogkövetkezményét írja elő, tehát a vagyonkezelési jogviszony nem lesz érvénytelen.<sup>42</sup>

Ezzel kapcsolatban szintén fontos a fizetéseképtelenségi eljárás esetén felmerülő felelősség, illetve helytállási kötelezettség is. A magyar csődtörvény alapján a felszámolási eljárás megindítását megelőző három évben, a fizetéseképtelenséggel fenyegető helyzet bekövetkeztét követően a vezető tisztségviselők a hitelezők érdekeinek megfelelően kötelesek eljárni.<sup>43</sup> Amennyiben ezt a kötelezettségüket megszegték és a gazdálkodó szervezet vagyona emiatt csökkent vagy a hitelezői követelések teljes mértékben történő kielégítése meghiúsult, illetve a környezeti terhek rendezését elmulasztották, úgy a felelősségük megállapítható. A felelősség megállapítása peres eljárás keretében történhet és azt az ésszerű előreláthatóság alapján ítéli meg a bíróság. A tudomásszerzéstől számított 90 napon (elévülési), de legfeljebb a felszámolást elrendelő végzés közzétételének időpontjától számított 1 éves (jogvesztő) határidőn belül a hitelező vagy az adós nevében a felszámoló megtámadhatja az adósnak a felszámolási eljárás lefolytatására irányuló kérelem bíróságra történő beérkezése napját megelőző öt éven belül és azt követően megkötött, az adós vagyonának csökkenését eredményező szerződését vagy más jognyilatkozatát, ha az adós szándéka a hitelező vagy a hitelezők kijátszására irányult, és a másik fél erről a szándékról tudott vagy tudnia kellett. A hitelező vagy a felszámoló szintén megtámadhatja az adósnak a felszámolási eljárás lefolytatására irányuló kérelem bíróságra történő beérkezése napját megelőző két éven belül és azt követően megkötött szerződését vagy más jognyilatkozatát, ha annak tárgya az adós vagyonából történő ingyenes elidegenítés, illetve a vagyont terhelő ingyenes kötelezettségvállalás vagy a harmadik személy

<sup>41</sup> A fedezetelvonó szerződés Ptk.-beli rendelkezései jelentős mértékben hasonlítanak a római jogban a hitelezők megkárosítása (*in fraudem creditorum*) esetére kialakított szabályokkal. A praetor által alkalmazott *interdictum fraudatorium* és *in integrum restitutio* jogsegélyekből létrejött *actio Pauliana* az adóssal összejátszó szerzővel szemben kártérítésre, míg a jóhiszemű ingyenes szerzővel szemben a gazdagodás kiadása iránt volt indítható. . FÖLDI András – HAMZA Gábor: *A római jog története és institúciói*. Budapest, OFI, 2018., 22. kiad. 196.

<sup>42</sup> Megemlítendő, hogy a 2014. évi XV. törvény módosította a Vht.-t és a 132/A. § (3)–(5) bekezdéseiben lehetővé tette a vagyonkezelési jogviszony felmondását a vagyonrendelő elleni végrehajtási eljárásban. Erre abban az esetben biztosított lehetőséget, ha a vagyonrendelővel szemben végrehajtási eljárás indult, és vagyona nem fedezte a hitelezők követeléseit, illetve a végrehajtástól rövid időn belül eredmény nem volt várható. Ilyen esetben a hitelező kérelmére a végrehajtó felmondhatta a bizalmi vagyonkezelési szerződést, független annak létesítési időpontjától. A 2017. évi LXI. törvény a Vht. hivatkozott szabályait azonban, nagyon helyesen, hatályon kívül helyezte.

<sup>43</sup> Cstv. 33/A. §.



javára feltűnően aránytalan értékkülönbözettel megkötött visszterhes jogügylet.<sup>44</sup> A jogügyletek eredményes megtámadása esetén a szerződést érvénytelennek minősíti a bíróság. Megjegyzem, hogy a fentiekben rögzített megtámadási okon túlmenően a Ptk.-ban szabályozott egyéb érvénytelenségi okokra (pl. jóerkölcsbe ütközés, tilos szerződés stb.) is hivatkozhatnak a jogi érdekekkel rendelkező személyek. A felszámoló és a hitelező érvénytelenség címén kérheti az eredeti állapot helyreállítását és a vagyontárgyra a vagyontárgy elidegenítését követően alapított és közhiteles nyilvántartásba bejegyzett jog törlését is. Magyarországon az általános hitelezővédelmi szabályok kellő háttérrel biztosítanak arra, ha fedezetelvonó céllal kerül sor a vagyonzrendelésre.

## 6. Zárógondolatok

A vagyonzvédelmi trust és az ahhoz hasonló jogi konstrukció kialakítását lehetővé tevő magyar bizalmi vagyonzkezelési jogviszony létesítése esetén felmerülhetnek olyan erkölcsi aggályok, amelyek a külföldi szabályozás kapcsán a jogirodalomban már megjelentek. Ugyanakkor a magyar jogalkotó a fedezetelvonás és a csődjogi szabályok alapján biztosítja azt, hogy a bizalmi vagyonzkezelési jogviszony esetében a kezelt vagyonz ne élvezzen kedvezőbb helyzetet más jogviszonyokhoz képest a vagyonzrendeléskor már fennálló hitelezői igények tekintetében.

A magyar szabályozás lehetővé teszi azt, hogy aki a tortát megsütötte, annak legyen lehetősége azt megenni,<sup>45</sup> vagyis mindenki saját maga döntse el, hogy a vagyonzával mikor és milyen mértékben kíván kockázatot vállalni. Mindezt teheti oly módon, hogy a vagyonzrendeléskor fennálló hitelezői érdekek ne sérüljenek, viszont a jövőre nézve mégis biztonságos jogi kereteket lehessen kialakítani a kezelt vagyonz sorsára nézve.

\*\*\*

Ezúton kívánok az Ünnepeletnek boldog születésnapot és egészségben, sikerekben gazdag további életet! *Ad multos annos!*

---

<sup>44</sup> Cstv. 40. §.

<sup>45</sup> „One may wish to have one’s cake and eat it, too, but the law need not bring the wish to fruition”. In *Re Robbins*, 826 F2d 293, 295 (4th Cir. 1987). NIENHUSER i. m. 556.

# GONDOLATOK EGY TRÓNFOSZTÁSROL

SZABÓ ISTVÁN

dékán, tanszékvezető egyetemi tanár (PPKE JÁK)

## 1. Prológus

Trónfosztásokra, akár Magyarországon, akár más országokban, általában forradalmak következményeként került sor. A forradalom társadalmi támogatottsággal bír, de a hatalom illegális megszerzését jelenti. Finomabban fogalmazva a hatalom átvétele a korábbi alkotmányos rend szabályainak nem felel meg. Egy ilyen helyzetet közjogi oldalról nehéz elemezni. A korábbi szabályok szerint az uralkodó elmozdítása alkotmányellenes, de ezt a korábbi alkotmányos rendet az új hatalom nem ismeri el.

IV. Károly 1921 őszi trónfosztása azonban a forradalom „világos” helyzeténél bonyolultabb volt. Az 1920. január végén összeült nemzetgyűlés az alkotmányosság helyreállításáról szóló törvénnyel helyreállította az 1918 novembere előtti alkotmányos berendezkedést.<sup>1</sup> Gondot jelentett viszont, hogy eme viszonyokhoz képest maga a nemzetgyűlés is illegális módon alakult meg, hiszen nem az 1918 novemberében hatályos választójogi törvény, hanem egy 1919 őszen kibocsátott kormányrendelet alapján választották meg.<sup>2</sup> Ugyanakkor az állami szuverenitás letéteményesének nyilvánította magát, aki jogosult az ország jövőbeni államberendezkedésének meghatározására.<sup>3</sup>

Kialakult az alaki és az anyagi jogfolytonosság kettősége. Forma szerint illegális a korábbi alkotmányos rendhez történő kapcsolódás (nincs meg az alaki jogfolytonosság), tartalmilag viszont kapcsolódik hozzá (anyagi jogfolytonosság). A két fogalom szétválasztása azonban nem jelentette azt, hogy az alaki oldalt teljes egészében semmibe vették. Annak megszakadását (megszakítását) kényszer hatásának tekintették, s ismétlődését mindenképpen kerülni akarták. Ennek következményeként,

---

<sup>1</sup> Az 1920. évi I. törvénycikk 9.§-a a népköztársaság és a tanácsköztársaság minden intézkedését érvénytelenítette, aminek következményeként helyreállt az 1918. novembere előtti alkotmányos helyzet.

<sup>2</sup> 5985/1919 ME. sz. rendelet

<sup>3</sup> „A nemzetgyűlés a magyar állami szuverenitás törvényes képviselőjének nyilvánítja magát, amely alkotmányunk értelmében az államhatalom gyakorlásának további módját is jogosult rendezni.” 1920. évi I. törvénycikk 2.§

a Habsburgok trónhoz való jogának megszűnését hirdetőik sem tekinthetnek el az 1918 előtti alkotmányos szabályoktól, érvelésüket abból próbálták levezetni. Ugyanígy a trónfosztást sem lehetett forradalmi cselekménynek minősíteni, arra a korábbi közjogi rend alapján is valamilyen magyarázatot kellett találni. S ez nem volt könnyű feladat.

És ha a Habsburgok magyar trónhoz való jogát elismerőknek és elutasítóknak egyezkedni kellett egymással, nem kis feladat volt olyan szövegeket fogalmazni, amely mind két álláspont előtt nyitva hagyta az utat. Az alkotmányosság helyreállításáról szóló törvény előkészítése során a IV. Károlyra utaló részt például többször is átfogalmazták, hogy abból se a trónhoz való jogot, se annak megszűnését ne lehessen levezetni.<sup>4</sup>

## 2. A dinasztia jogai

A Habsburgok magyar trónhoz való jogát 1723 után a *Pragmatica Sanctio* biztosította, amelynek a hazai közjogi irodalom két jelentős tartalmi elemét különítette el. Egyik a trónbetöltés rendje, amely a közismertebb része volt. Emellett azonban a *Pragmatica Sanctio* egy védelmi közösséget is kimondott hazánk és az örökös tartományok között. A Monarchia felbomlásával azonban a két állam védelmi közössége megszűnt, ez egyértelmű és vitathatatlan tény volt. Vajon ez bontó feltétel-e a trónbetöltést szabályozó rendelkezésekre is, vagy azok tovább élnek a védelmi közösség megszűnése után is?

Az egyik álláspont szerint – akiket köznyelven szabad királyválasztóknak neveztek – a *Pragmatica Sanctio* magyarországi becikkelyezésének fő indoka az együttes védelem volt. Az országgyűlés általi elfogadásakor alig pár évtized telt el a török kiszorítása óta, s az ország fenyegetettsége még nem múlt el. Amennyiben ezt a közös védelmet a dinasztia már nem tudja biztosítani, akkor az véleményük szerint bontó feltétel a trónigényre

---

<sup>4</sup> A minisztertanács által 1920. február 13-án tárgyalta szövegváltozatban még benne volt IV. Károly 1918. november 13-i lemondó nyilatkozata, s annak nemzetgyűlés általi elfogadása. NOL K-27 1920. február 13-i ülés 24–25. A nemzetgyűlés elé terjesztett szövegváltozat bevetőjében IV. Károlyra csupán annyi utalás történt, hogy „a királyi hatalomgyakorlása az 1918. évi november hó 13. napja óta szünetel” KI-1920-I 3., a törvény végleges szövegében pedig ez múlt időbe került: „a királyi hatalom gyakorlása 1918. évi november hó 13. napján megszűnt.”

is. Mégpedig „ipso facto”, vagyis minden külön rendelkezés nélkül, automatikusan megszűnt a trónhoz való jog.<sup>5</sup>

A másik csoport, az ún. legitimisták álláspontja szerint az együttbirtoklás trónöröklési feltételnek nem minősíthető, legfeljebb meghagyásnak. Ha pedig ez a kötelezett fél akaratán kívüli okból nem teljesíthető, az nem vonja maga után a teljes jogviszony megszűnését.<sup>6</sup> Az oszthatatlan együttbirtoklás kimondásának célja az lehetett, hogy a Habsburgok az örökös tartományok feletti uralkodói jogokat egységesen gyakorolják, s azt ne oszthassák szét a család tagjai között.<sup>7</sup> Ez logikus következtetésnek tűnik, hiszen a közös védelem nélkülözhetetlen feltétele, hogy az örökös tartományok egységes kormányzat alatt álljanak. Ezen túl a legitimisták lényeges érve volt még, hogy a *Pragmatica Sanctio* tartalmazott a trónbetöltési igény megszűnésére vonatkozó rendelkezést, amelyet a királyi hitlevelek is folyamatosan megemlítettek. Ez pedig a Habsburg Ház jogosított ágainak kihalása volt.<sup>8</sup> Márpedig, ha az maga foglakozik a trónigény megszűnésének esetével, az csak úgy állhat elő, ahogyan a *Pragmatica Sanctio*ban tételesen rögzítve van, s újabb megszűnési feltételekkel önhatalmúlag nem egészíthető ki.

A magam véleménye szerint a szabad királyválasztók érvelésében az mindenképpen hibás volt, hogy az osztrák császár és a magyar király megbízatását összekapcsolták. Az osztrák császári tisztt elvesztéséből a magyar trónhoz való jog megszűnését vezették le. Az 1918 előtti magyar közjog viszont ezt a kapcsolatot markánsan elutasította, a két uralkodói megbízatást egymástól teljesen elkülönítve kezelte. Ennek fő oka, hogy az örökös tartományok uralkodói címei (Csehország királya stb.) az osztrák császári címbe benne foglalt részek voltak. Ha a kettő között kapcsolat áll fenn, akkor Magyarország nem perszónálunióban áll az örökös tartományokkal, hanem maga is egy örökös tartomány. Perszónálunió esetén egyik elvesztése nincs kihatással a másikra. Amikor V. Ferdinánd 1848. december 2-án lemondott, ezt kizárólag az osztrák császári címről tette. Ezt Bécsben úgy értelmezték, hogy ebben a magyar királyi trónról történő lemondás is benne foglaltatott. Deák Ferenc azonban 1861-es első felirati

<sup>5</sup> KMETY Károly: Véleményem a királykérdésben. *Jogtudományi Közlöny*, 1921/2. [a továbbiakban: KMETY (1921a)] 11.; TOMCSÁNYI Móric: *Magyarország közjoga*. Budapest, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, 1932., 2. bővített kiad. 318.

<sup>6</sup> TOMCSÁNYI i.m. 319.

<sup>7</sup> Uo. 319.

<sup>8</sup> Uo. 321.

javaslatában ezt az álláspontot elutasította.<sup>9</sup> Érveléséből az vezethető le, hogy az osztrák császári trón elvesztése semmilyen kihatással nincs a magyar koronához való jogára. A szabad királyválasztók viszont, bár nem az osztrák korona elvesztéséből, hanem a védelmi közösség megszűnéséből, de mégis ezt az eredményt vezették le.

### 3. A már megszerzett és a jövőbeni jogok

A két tábor közötti vitát még egy probléma tetézte. Ez pedig a jövőbeni (virtuális) és a már megszerzett (aktuális) jogokhoz való viszony. Az előző pontban a dinasztia trónhoz való jogát tárgyaltuk, ami IV. Károly utóda-ira is kiterjedő jogokat jelentett. A *Pragmatica Sanctio* hatálya esetleges megszűnésének egyértelmű következménye csak a virtuális, vagyis jövőbeni jogok elvesztése lehetett. Ezen törvény alapján a dinasztia következő tagja (Ottó főherceg) már nem örökölheti a magyar trónt. De elvesznek-e a már megkoronázott IV. Károly jogai is? A szabad királyválasztóknak, ahhoz, hogy a magyar trónra új dinasztiát emelhessenek, mindkét dolgot igazolniuk kellett. A trónöröklési törvény hatályának megszűnése ugyanis a már megkoronázott királyra automatikusan nem hatott ki. Ha csak a virtuális jogok szűnnek meg, akkor egy érdekes helyzet keletkezik. IV. Károly továbbra is magyar király, s törvényi rendelkezés hiányában el lehet gondolkodni azon, hogy Magyarország történeti alkotmánya szerint a választási vagy az öröklési elv erősebb. Így a király halála után választani lehet az új uralkodót, vagy a *Pragmatica Sanctio* nélkül is IV. Károly fiát, Ottó főherceget illeti a trón. Meglátásom szerint a magyar közjogban az öröklési elv erősebb volt a választásnál.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> „Föl kell szólalunk Fölséged előtt azon velünk közlött okiratokra nézve is, mik öfölségének, V. Ferdinándnak a trónról még 1848-ban történt lemondását tárgyazzák. Midőn öfölsége V. Ferdinánd 1848. december 2-án a császári koronáról lemondott, nem adott ki külön okiratot aziránt, hogy a magyar koronáról is lemond, lemondásáról Magyarországot külön meg sem említette, hanem azt mintegy a császári korona provinciájának tekintve általános lemondásába foglalta, s arról Magyarországot külön nem is értesítette. A lemondási okirat tehát magyar közjogi szempontból formájára nézve hiányos, mert Magyarország soha nem volt az Osztrák Császárságba beleolvadt provincia, külön koronával, külön alkotmányos önállással bírt, s a magyar király csak a nemzet tudtával és hozzájárulásával mondhatott volna le a magyar trónról.” KN-1861-I 109.

<sup>10</sup> Ha nincs hatályos trónbetöltési törvény, akkor nem tehetünk mást, mint azon időszakhoz térünk vissza, amikor a trónbetöltést még nem törvények szabályozták, hanem a szokásjog. A szabad királyválasztók álláspontja szerint a királyválasztás joga a nemzet szuverenitásából eredő ősi jog, amellyel szemben az öröklés beiktatása csak ideiglenes megszorításnak tekinthető. Így, ha nincs hatályos trónbetöltési törvény, akkor választás következik. KMETY (1921a) i. m. 11. Ez azonban egy erősen vitatható megállapítás. A középkori Magyarországon királyválasztásra akkor került sor, ha az éppen uralkodó dinasztia kihalt. Ez alól kivételt jelentett I. Ulászló, akit 1440-ben annak ellenére megválasztottak, hogy Habsburg Albert utószülött gyer-

A szabad királyválasztók azonban csak akkor vihették sikerre elképzelésüket, ha valamilyen érveléssel az aktuális jogokat, vagyis a már megkoronázott IV. Károly trónhoz való jogát is megszűntté tudják nyilvánítani. Erre két elmélet is volt. Az egyik verzió szerint a Monarchia felbomlása nem csak a virtuális, hanem az aktuális jogokat is megszüntette. Ha a vállalt védelmi kötelezettségének az örökös tartományok elvesztése miatt a dinasztia nem tud eleget tenni, nem csak a jövőbeni jogait veszti el, hanem a már megkoronázott király trónigénye is megszűnik. Az uralkodónak ugyanis a királyi trón elnyeréséhez szükséges feltételekkel nem csak megkoronázásakor kell rendelkeznie, hanem az uralkodása alatt is folyamatosan meg kell azoknak lennie. Ha valamely koronázási feltétel időközben megszűnik (mint pl. a védelmi kötelezettség biztosítása), akkor az uralkodói jogok is elenyésznek.<sup>11</sup> Ezen kissé merésznek tűnő állítás mellett a másik álláspont szerint IV. Károly trónhoz való joga méltatlanság címén szűnt meg. Azzal, hogy 1918 őszén elmenekült, s magára hagyta az országot, megszűntek uralkodói jogai.<sup>12</sup>

A szabad királyválasztók a virtuális jogok megszűnésére sem tudtak teljesen megnyugtató érveket felhozni, az aktuális jogok elenyészésére felhozottak azonban még gyengébb lábakon álltak. A magyar alkotmánytörténet a királyi hatalom gyakorlásának megszűnésére két esetet ismert: az uralkodó halálát vagy lemondását.<sup>13</sup> A trónról való bármilyen – akaratlan ellenére történő – elmozdításának érvényessége erős kétségeket von maga után. Márpedig az aktuális jogok megszűnésére felállított mindeket érvelésnek ez az eredménye. A koronázási feltételek megszűnésével történő bizonyítás legalább objektív körülményekből vezet le érvelését, a méltatlanná válás azonban a király valamely cselekményének a szankcionálása. A király azonban a történeti alkotmányunk szerint felelőtlen volt,<sup>14</sup> ez pedig felelősségre vonást jelentett. Az aktuális jogok megszűnésére

---

meke, V. László személyében volt törvényes trónörökös. I. Ulászló halála után azonban visszatért Lászlóhoz az öröklés rendje. A rákosi végzés is ezt erősítette meg, hiszen csak arra az esetre nyilvánította ki, hogy nem szabad idegen nemzetbeli királyt választani, ha II. Ulászló utód nélkül halna el. ECKHARDT Ferenc: *Magyar állam- és jogtörténet*. Budapest, Osiris, 2000. 75–76. Mindezek arra utalnak, hogy az öröklési elv jelen volt történeti alkotmányunkban, még hozzá erősebben, mint a választási elv. Így megalapozottabbnak tűnik az az álláspont, hogy ha a *Pragmatica Sanctio* netán mégis hatálytalan lenne, az csak a nőági örökösödést zárná ki, a szabad királyválasztás csak akkor szállna vissza a nemzetre, ha IV. Károly és minden férfi leszármazója lemondana a trónról. FERDINANDY Géza: A királyválasztás joga. *Magyar Jogi Szemle*, 1921/1.a. 49. A régi szokásjogunk ugyanis az oldalági örökösödést már nem ismerte el, vagyis ebben az esetben valóban szabad királyválasztás következett volna.

<sup>11</sup> KMETY Károly: A királyválasztás joga. *Magyar Jogi Szemle*, 1920/1. [a továbbiakban: KMETY (1921b)] 14.

<sup>12</sup> POLNER Ödön: A trón megüresedésének és betöltésének kérdéséhez. *Magyar Jogi Szemle*, 1920/4. 198–200.

<sup>13</sup> KORBULY Imre: *Magyarország közjoga*. Budapest, Eggenberger, 1884. 189–190.

<sup>14</sup> Uo. 207.; FERDINANDY Gejza: *A magyar alkotmányjog tankönyve*. Budapest, Franklin, 1911. 143.

vonatkozó érvelések ellentmondásai elsősorban abból adódnak, hogy a kontinuitás fenntartása mellett próbálták meg IV. Károlyt elmozdítani a magyar trónról. Ez pedig nem nagyon lehetséges, ehhez szakítani kell a történeti alkotmánnyal és új alkotmányos alapokat kell megállapítani.<sup>15</sup>

#### **4. A trónfosztó törvény [1921. évi XLVII. tc.]**

Az antant, IV. Károly második visszatérési kísérlete miatt, ebben a közjogi helyzetben szólította fel Magyarországot egy trónfosztó törvény elfogadására. Ha a legitimisták nézetét fogadjuk el, akkor a Habsburg Ház magyar trónhoz való joga még fennáll, vagyis azt meg kell szüntetni. Ebben az esetben ez valódi trónfosztást jelentene. Amennyiben a szabad királyválasztók koncepcióját követjük, trónfosztásról nem kell rendelkezni, csak a megszűnés tényét kell rögzíteni. Ebben az esetben ugyanis a Habsburgok magyar trónhoz való joga egy külső körülmény miatt már megszűnt, így a nemzetgyűlésnek csupán annyi a feladata, hogy ezt a viták elkerülése végett törvényileg rögzítse. Bár hozzá kell fűzni, hogy ez a második megoldás a problémát teljes egészében nem oldotta meg. A tény rögzítése esetén ugyanis fennáll a tévedés lehetősége, hogy a nemzetgyűlés nem valós tényt rögzít, így az alkotmányos szempontból értelmezhetetlen. Ha ugyanis az Osztrák-Magyar Monarchia felbomlása automatikusan nem szüntette meg a *Pargmatica Sanction*nak a trónbetöltésre vonatkozó rendelkezéseit, akkor ennek a ténynek a törvényhozási megállapításától sem fog megszűnni.<sup>16</sup>

#### **5. A trónfosztó törvény címének és szövegének ellentmondása**

Hogy mit kellett volna a probléma megoldásához a nemzetgyűlésnek rögzítenie, azt az előző pontban felvázoltuk. Világos jogi helyzetet a trónfosztás kimondásával teremthetett volna, ha az egyéb körülményekből eredő megszűnést rögzíti, az még mindig hagy maga után vitatható pontokat. A kormány által előterjesztett és a nemzetgyűlés által el is fogadott törvényjavaslat azonban ennél is több dilemmát okozott. A törvény címe

---

<sup>15</sup> FERDINANDY (1921) i. m. 49.

<sup>16</sup> BÖLÖNY József: *A kormányzói méltóság a magyar alkotmányban*. Budapest, Magyar Nemzeti Szövetség, 1942. 221–222.

ugyanis megszüntetéséről beszélt,<sup>17</sup> míg szövege a szabad királyválasztók álláspontját követi, miszerint megszűnést említett.<sup>18</sup> Itt sem történt más, mint amit a Prológusban már említettem.

A törvény címe és szövege közötti ellentmondás a nemzetgyűlésen belüli megosztottságból eredt.<sup>19</sup> A törvény miniszteri indoklása egyértelműen a legitimisták álláspontját tükrözte, trónfosztásról beszélt, s arról, hogy az országot ezzel külső nyomással saját alkotmányának megsértésére kényszerítik.<sup>20</sup> A nemzetgyűlés közjogi bizottságának a törvényjavaslatról szóló jelentése azonban a külső kényszert csak másodlagos indokként hozza fel, alapvető okként azt emeli ki, hogy az 1920:I.tc.-ből eredően a nemzetgyűlésnek a kérdés rendezése törvényi kötelezettsége.<sup>21</sup> Itt már a kormány és a közjogi bizottság álláspontja között is lényeges eltérés fedezhető fel.

A nemzetgyűlésben aztán leképződött a szabad királyválasztók és a legitimisták közötti, korábban részletesen taglalt közjogi vita. Az utóbbiak – a miniszterelnökhöz hasonlóan – a kényszerhelyzetet hangsúlyozták, s a nemzetgyűlés kompetenciáját is vitatták, hogy szabad döntéssel az ezer éves alkotmány jogfolytonosságát megszakíthatja-e.<sup>22</sup> A szabad királyválasztók azonban azt hangsúlyozták, hogy kényszerről csak a döntés időpontjára vonatkozóan lehet beszélni. Az antant nyomásgyakorlása ugyanis az ő nemzeti érzelmeiket is sértette. Azt azonban külön kinyilvánították, hogy tartalmát tekintve semmilyen kényszer nincs, vagyis a dinasztia uralkodói jogai megszűnésének megállapítása a nemzetgyűlés szabad akaratából történt. S egymás után elhangzottak ugyanazon érvek, amelyeket korábban [lásd 2–3. pont] a szabad királyválasztók álláspontja kapcsán megbeszéltünk. Az osztrák-magyar államjogi kapcsolat megszű-

<sup>17</sup> 1921:XLVII. tc.: IV. Károly Ő Felsége uralkodói jogainak és a Habsburg Ház trónörökösödésének megszüntetéséről.

<sup>18</sup> 1921. évi XLVII. tc.: „I. § IV. Károly király uralkodói jogai megszűntek. 2. § Az 1723. évi I. és II. törvénycikkben foglalt *pragmatica sanctio* és minden egyéb jogszabály, amely az Ausztriai Ház (*Domus Austriaca*) trónörökösödési jogát megállapította vagy szabályozta, hatályát veszítette és ezzel a királyválasztás előjoga a nemzetre visszaszállt.”

<sup>19</sup> EGYED István: A trónfosztásról szóló törvény. *Jogállam*, 1926/3. 130–134.

<sup>20</sup> 1921. évi XLVII. tc. általános indoklás (1)–(3) bekezdés: „A sokat szenvedett magyar nemzetre újabb megpróbáltatások ideje következett el. A közelmúlt eseményeivel kapcsolatban a magyar állammal szemben azt a követelést támasztották, hogy koronás királyát trónjától és uralkodóházát trónörökösödési jogától fossa meg. [...] Olyan intézkedést követelnek tőle, [...] amely alkotmányának alapelveivel sem egyeztethető össze.”

<sup>21</sup> EGYED i.m. 131–132.

<sup>22</sup> Uo. 133.



nésének hatása a *Pargamatica Sanctiora*, a király 1918. októberi méltatlan magatartása stb.<sup>23</sup>

A cím és a szöveg közötti ellentmondás fő okai valószínűleg ebből a helyzetből vezethetők le. A kormány egy olyan törvényjavaslatot terjesztett elő, amelyben benne volt, hogy a királyválasztás joga a nemzetre visszaszállt, ugyanakkor olyan ellentmondásokat tartalmazott, és külső kényszerre hivatkozva lett elfogadva, amelyek miatt a legitimisták támadni tudták a törvény érvényességét.<sup>24</sup> Ezen túl még a miniszteri indoklás és a törvény szövege között is található ellentmondást, hiszen az indoklás a *Pragmatica Sanctio* hatályon kívül helyezéséről beszél,<sup>25</sup> míg a törvény a hatályának megszűnését említi. Talán a kormány és a közjogi bizottság különböző álláspontjában is egy szereposztás fedezhető fel. Mindkettő a törvény elfogadása mellett érvelt a kormány azonban a legitimisták, a közjogi bizottság pedig inkább a szabad királyválasztók szempontjait követte.

A trónfosztó törvény annyiban azért konzekvens volt, hogy az aktuális és a virtuális jogok [lásd 3. pont] megszűnését egyaránt kimondta.<sup>26</sup>

## 6. A trónfosztó törvény további hiányosságai

Ha a szöveg ténymegállapításon alapszik, vagyis egy jog megszűnését állapítja meg, nem lenne mellőzhető az ok meghatározása. A trónfosztó törvény azonban a megszűnés indokaként semmit nem hozott fel. Ha az indok az, amit a szabad királyválasztók felhoztak, mármint a Monarchia felbomlása miatt a védelmi közösség megszűnése, akkor a teljes miniszteri indoklás hamis, hiszen a külső kényszer megjelenésekor a vitatott jog már nem létezett, így nem volt minek a hatályon kívül helyezését kikényszeríteni.<sup>27</sup> Amennyiben a törvény megszüntetne valamilyen jogot, vagyis címének megfogalmazását követné [lásd 5. pont], még jobban el lehetne fogadni a indoklás hiányát. Egy törvény hatálya azonban önmagától nem

---

<sup>23</sup> Uo. 134.

<sup>24</sup> BUZA László: A „trónfosztó” törvény értelme és jelentősége. *Magyar Jogi Szemle*, 1922/2. 119.

<sup>25</sup> 1921. évi XLVII. tc. általános indoklás (5) bekezdés: „A törvényjavaslat [...] kimondja, hogy IV. Károly király uralkodói jogai megszűntek; másrészt 2. §-ában hatályon kívül helyezi az 1723. évi I-II. törvényekben foglalt *pragmatica sanctiót*”.

<sup>26</sup> Az 1921. évi XLVII. tc. 1.§-a IV. Károly uralkodói jogainak megszűnését mondta ki (aktuális jogok), a 2.§ pedig a dinasztia jövőre vonatkozó trónigényét biztosító *Pragmatica Sanctio* hatályának a megszűnését (virtuális jogok).

<sup>27</sup> BUZA i. m. 119.

szűnik meg, azt vagy hatályon kívül helyezik, vagy valamilyen körülmény megszünteti a hatályát, ezen utóbbit azonban meg kellene benne jelölni.

A trónfosztó törvény további hiányossága volt, hogy nem vonja le a trónfosztás következményeit a királyi családra, illetőleg a királyi család tagjaira vonatkozóan, amelyeknek pedig származásukból eredően a magyar közjogban speciális jogállásuk volt. Ha a trónhoz való jog bármilyen oknál fogva megszűnik, akkor elvileg ezeket az előjogokat is meg kell szüntetni, vagyis azok igazából akkor is megszűnnek, ha a törvény külön nem is rendelkezik róluk.<sup>28</sup> Ez egy teljesen logikus következtetés, de a magyar törvényhozás néhány évvel később ennek ellentmondó döntést hozott. A felsőház 1926-ban történt felállításakor ugyanis a Habsburg-Lotaringiai család Magyarországon élő nagykorú férfi tagjai automatikusan a felsőházi tagságot kaptak.<sup>29</sup> A törvény miniszteri indoklása pedig arra hivatkozott, hogy az általunk most görcső alá vont 1921:XLVII. tc. a királykérdést nyitva hagyta, s annak rendezéséig a méltányosság azt kívánja, hogy a királyi család tagjai az 1918 előtti joguk alapján<sup>30</sup> az országgyűlés második kamarájának tagjai lehessenek. Tényként kezeli, hogy a Habsburg-Lotaringiai család tagjai a magyar királyi család tagjai.<sup>31</sup> Ez egyenlő az 1921-es trónfosztó törvény negligálásával.

## 7. Epilógus

A királyi trón betöltése körüli vita a két világháború közötti Magyarországon egy szinte megoldhatatlan közjogi problémát okozott. Ennek egyik lényeges intermezzója volt az antant nyomására 1921-ben elfogadott trónfosztó törvény, amely – mint a fentiekből jól látható – inkább tovább kuszálta az amúgy is zavaros helyzetet, minthogy tisztázta volna azt.

Említettem, hogy a nemzetgyűlés helyreállította az 1918 novembere előtti alkotmányos rendet, de ő maga eme jogrend szerint illegálisan ala-

<sup>28</sup> Uo.

<sup>29</sup> 1926. évi XXII. tc. 12.§ (1) bekezdés

<sup>30</sup> FERDINANDY (1911) i. m. 146.

<sup>31</sup> Az 1926. évi XXII. tc. 12.§-ához fűzött részletes indoklás: „Az 1885:VII. tc. 2. §-ának a) pontja értelmében a főrendiháznak örökös jogon tagjai voltak az uralkodóház teljeskorú főhercegei. Tekintettel az 1921:XLVII. törvénycikk által előállított közjogi helyzetre, annak a kérdésnek a megoldását, hogy a magyar királyi család tagjait milyen keretekben és feltételek mellett illesse majd felsőházi tagság, legcélszerűbb a királykérdés megoldása idejére fenntartani. Addig is, míg ez a kérdés törvényi szabályozást nyer, méltányosnak mutatkozott a Habsburg-Lotharingiai család azon tagjai részére a személyes felsőházi tagság jogát átmenetileg biztosítani, akik magyar állampolgárok, 35. életévüket betöltötték és állandóan a csonkaország területén laktak.”

kult meg. Az 1920. évi I. törvénycikkben lefektette azt is, hogy jogosult az államhatalom további módjának rendezésére. Ezzel összefüggésben pedig az lesz a döntő kérdés, hogy mennyire tartja az alaki jogfolytonosságot, s mennyire csak az anyagot. Az általam elfogadott érvelés szerint az Osztrák-Magyar Monarchia felbomlása sem IV. Károly (aktuális), sem utódai (virtuális) jogait nem szüntette meg. Így bárminemű elmozdítása az alaki jogfolytonosság újabb megszakítását jelentette.

Különösen a felsőházi törvényről írottak azt mutatják, hogy a nemzetgyűlés a trónfosztó törvény elfogadása után sem foglalt egyértelműen állást a kérdésben. Prológusban említett kettősség továbbra is fennmaradt.

Meglátásom szerint trónfosztó törvényt legjobban Buza László jellemezte, amikor az alábbiakat írta: *„A királykérdés politikai kérdés; a közjog a partie-ban csak az ütőkártya szerepét játssza, amelyet mindenik játékos szeretne saját kezében látni. A közjogi tudomány szerepe a trónfosztó törvénnyel szemben egyszerűen constatalni azt, hogy alkotmányunk sok száz éves masszív sarokköve helyére egy bármely irányba forgatható oszlop került.”*<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> BUZA i. m. 120.

## „NEMCSAK TANULTA, HANEM ÁT IS ÉLTE”

*Psz.– Dionüsziosz Areopagitész a teológusról*

SZEILER ZSOLT

megbízott oktató (PPKE BTK, SZSZHF)

Ál-Areopagita Dénes misztikus teológiájáról bőszeges irodalom áll rendelkezésünkre. De vajon milyennek látta a nyugati misztika atyja a tökéletes, Istennel egyesült teológus alakját? E rövid tanulmány, mellyel Kuminetz Géza atya születésnapjára szeretném kifejezni jókívánságaim és nagyra-becsülésem, e kérdésnek ered nyomába. A vizsgálódás történeti-filológiai jellegű, és az *Isten nevei* című dénesi traktátus egy rövid, pársoros szöveg-helyének elemzésére szorítkozik.

### 1. A dénesi misztika plótinosi alapfogalmi

Az *Isten nevei* egy fontos szakaszában Dénes *Hierotheosz* nevezetű mesteréről szól, aki a megtestesülésről írt magasztos gondolatait

vagy a szent teológusoktól vette át, vagy az Írások tudományos kutatása alapján is belátta a velük való hosszú foglalatosság és a tanulmányozásuk révén, vagy valaminő istenibb ihlet is beavatta őt, mivel nemcsak tanulta [*mathein*], hanem át is élte [*pathein*] az isteni dolgokat, s mert a velük való közös állapota [*sümpatheias*] folytán – ha lehet így fogalmazni – beavatást nyert a velük való taníthatatlan és rejtelmes egyesülésbe és a beléjük vetett hitbe.<sup>1</sup>

A dénesi misztika kutatói előtt jól ismert tény, hogy a *mathein* és a *pathein* közötti itt szereplő különbségtétel már Arisztotelésznél is megjelenik.<sup>2</sup> A *Filozófia* című művének egyik töredékében (F 15) ugyanis a sztageirai azt állítja, hogy akik beavatottak a misztériumokba, azok nem megtanulnak (*mathein*), hanem átélnek valamit (*pathein*) így egy bizo-

<sup>1</sup> PSZEUUDO-DIONÜSZIOSZ AREOPAGITÉS: Isten nevei. I-II., ford. VASSÁNYI Miklós. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2013/2. 179–180. (II. 9.) Zárójelű görög kifejezések tőlem – Sz. Zs.

<sup>2</sup> Uo. 112-es lábjegyzet. Továbbá Bernard MCGINN: *The Foundations of Mysticism*. New York, Crossroad, 172.

nyos állapotba kerülnek (*diatheténai*). Az arisztotelészi fragmentum a *mathosszal* (tanulás) a *pathoszt* állítja szembe. A kifejezés a hétköznapi görög szóhasználatban balszerencsét, szenvedést jelentett, ami független akaratunktól, s amit jobb híján passzívan elszenvedünk. E hétköznapi jelentésárnyalat gyakran még a kifejezés tisztán elméleti használatában is feldereng Arisztotelésznél.<sup>3</sup> A *pathosz* természetfilozófiai kontextusban jelölhet egyszerűen egy közönséges változás (melyet az illető dolog elszenved) eredményeként előállt jellegzetességet (pl. színt), állapotot, de vonatkozhat magára a változásra is. E jelentés a fizika terepéről azután áthúzódik a lélekfilozófia vidékére is. Azoknak a dolgoknak ugyanis, amelyek a lélekben keletkeznek, Arisztotelész szerint három fajtája van: *pathé*, képesség, lelki alkat. A *pathosz*okat felsorolással definiálja: vágy, indulat, félelem, magabiztosság, irigység, öröm, szeretet, gyűlölet, sóvárgás, féltékenység, szánalom.<sup>4</sup> A felsorolás aligha teljes, ám jól mutatja, hogy érzésekről, érzelmekről, szenvedélyekről van szó, melyeket átélünk, s amelyeknek akaratlanul kerülünk a hatása alá. Hülemorfikus megközelítésének következményeként a testnek és a léleknek a *pathoszai* közösek, nem kizárólag a lélek által átélt lelkiállapotokról van szó tehát, hanem a lélek affektusai testi változásokkal járnak együtt.<sup>5</sup> Ezzel összhangban a filozófus a *Retorikában* a kifejezéssel olyan érzelmeket (szeretet, gyűlölet, harag stb.) jelöl, melyeknek hatása alá kerülve „változást szenvedünk” (testi és lelki értelemben egyaránt), így egy bizonyos állapotba, „hangoltságba” kerülünk, mely befolyásolja döntéseinket, értékítéleteinket. Amennyiben a szakértőknek igaza van, és Dénes szemei előtt valóban ez az arisztotelészi szakasz lebegett, akkor ezen a nyomon – az arisztotelészi *pathosz* kifejezés poliszémikus volta miatt – aligha jutunk messzire alapszakaszunk megértésében. A fogalom dénesi használatának jellegzetességeit inkább valahol az újplatonizmus forrásvidékén kell keresnünk.

Plótinusz gondolkodását az affektusok mibenlétéről a fenti nyelvi intuíció vezeti. A *pathosz* a *paszkhein* (elszenvedni) kifejezéssel rokon, így valamiféle külső, idegen hatásra keletkező, kényszerű változást jelent, mely passzivitásként jelentkezik befogadója oldalán.<sup>6</sup> Ezért a kifejezés

<sup>3</sup> ARISZTOTELÉSZ: *Metafizika*. 1022b 15–21. Ez az új jellegzetesség azonban nem tartós minősége a dolognak. Vö. ARISZTOTELÉSZ: *Kategóriák*. 9b 30.

<sup>4</sup> ARISZTOTELÉSZ: *Nikomakhoszi etika*, ford. SZABÓ Miklós. Budapest, Európa, 1987. 41. (1105b 20)

<sup>5</sup> Vö. ARISZTOTELÉSZ: *A lélek*. 403a 1–25. Arisztotelész szóhasználatában azonban nem teljesen konzekvens. Úgy tűnik ugyanis, hogy lehetnek olyan *pathosz*ok is, melyek egyedül a lélek sajátjai (pl. a fogalmak). Vö. ARISZTOTELÉSZ: *Herméneutika*. 16a 3.

<sup>6</sup> Vö. Paul KALLIGAS: *The Enneads of Plotinus. A Commentary*. Princeton, Princeton University Press, 2014. 107.

Plótinosznál egyszerűen egy tetszőleges (fizikai vagy pszichikai) hatást, vagy egy ilyen hatás elszenvedésének eredményét jelenti, így szerepelhet változás, minőség, vagy állapot megnevezéseként.<sup>7</sup> Az affektus csakúgy mint Arisztotelésznél, az organizmusra (*to zóion*), vagyis a testből és lélekből álló kompozit entitásra (*to koinon*) vonatkozik, ám e ponton el is határolódik a stageirai pszichológiájától. Mivel a forma önmagában szemlélve tevékenység (*energeia*), ezért nem szenvedhet (*paszkhein*) hatást, a passzivitás ugyanis a forma anyagára, azaz a testre jellemző.<sup>8</sup> Szemben tehát Arisztotelésszel, magának a léleknek nincsenek affektusai. Ám Plótinosz sem mindig ennyire következetes a fogalom használatában. Időnként a terminus jelentése sokkal inkább az „élmény” vagy a „tapasztalat” szóval adható vissza nála, így nemegyszer szerepel olyan kontextusban, ahol a tapasztalat lefolyásában nincs szerepe testi változásnak.<sup>9</sup> De találunk olyan szöveghelyeket is, ahol – kifejezetten az egyesülés misztikus kontextusában – az *erósz* szenvedélyes, sodró erejét hangsúlyozandó, *pathosznak* nevezi a szerelmet (*erótikon pathéma*) is.<sup>10</sup> Plótinosz ugyanis az *erósz*t a *pathoszok* közé sorolja.<sup>11</sup> Pontosabban az *erósz* egyránt vonatkozhat nála arra az affektusra, mely a kompozit entitás, a földi ember sajátja, ahogy a „benső ember” tisztán noetikus törekvését is jelölheti.<sup>12</sup> Úgy tűnik tehát, hogy az *erósz bizonyos értelemben* szenvedély, így az affektusok alá sorolható, *egy másik értelemben* viszont nem az.<sup>13</sup> Ez azonban nem akadályozza Plótinoszt, hogy – Platónt követve – többnyire egyazon szóval nevezze meg a szerelem különféle fajtáit.

Ennek egyrészt az lehet a magyarázata, hogy Plótinosz szerint a földi szerelem hús-vér tapasztalata képes megvilágítani az égi szerelem rejtettebb valóságát, egyszersmind kiindulópontul szolgálhat a hozzá való felemelkedéshez. Továbbá függetlenül attól, hogy e szerelem testileg vagy szellemileg valósul meg, valójában ugyanaz az eredete, és ugyanarra irányul, tudniillik a Jóra.<sup>14</sup> Végül noha a noetikus szerelem Plótinosz szerint egyáltalán nem szorul testre, extatikus volta miatt nagyon közel kerül a

<sup>7</sup> J. H. SLEEMAN – G. POLLET: *Lexicon Plotinianum*. Brill, Leiden, 1980. 795.

<sup>8</sup> *Enn.* III. 6.4, 35-37.

<sup>9</sup> Vö. *Enn.* VI. 7. 29,30; 30,5; 33,23; VI.9.3,53-55.

<sup>10</sup> *Enn.* VI.9.4.19.

<sup>11</sup> *Enn.* VI.7.33,23-25.

<sup>12</sup> *Enn.* I.1.10,14-15.

<sup>13</sup> Plótinosz szerelemről szóló traktátusa (III.5.) voltaképpen hermeneutikai vállalkozás, mely összhangot keres a különböző platóni szöveghelyek között, ahol az *erósz* hol *pathoszként*, hol *daimonként*, hol istenként (égi Aphrodité) jelenik meg. Plótinosz traktátusában igazolja mindhárom elképzelés érvényét. Hogy milyen értelemben affektus a földi szerelem, lásd *Enn.* III.5.1.

<sup>14</sup> *Enn.* III.5.1, 33.

földi, a lelket hatalmába kerítő affektushoz. Ezt mutatja például a következő szakasz:

[a lélek] ott felhagy minden tanulással [*mathéma*], és miután a nevelés elvezette eddig a fokig [*paidagógetheis*] és megállapodott a Szépben, [...] valamiképp a Szellem [*Núsz*] hulláma elragadta onnan és mintegy feltornyosulva a magasba emelte, és nem látva hogyan, hirtelen látni kezdett.<sup>15</sup>

Az idézet arról a pillanatról ad számot, amikor a Jó fénye betölti a lelket, elvakítja azt úgy, hogy magán a fényen kívül semmi mást nem képes megpillantani. A jó fényéhez a lelket a Szellem hulláma emeli fel. Valójában tehát a második hüposztázis Isten iránti erőszja az a „hullám”, amely magával ragadja, magával sodorja a lelket is e fény látásához. A dinamikus, viharos sorok érzékeltetik a Szellem szerelmének eksztatikus, sodró erejét, s ezzel e sorok nagyon közel kerülnek ahhoz, ahogyan majd a középkor misztikusai az elragadtatásról (*raptus*) beszélnek.<sup>16</sup> Mindez – úgy vélem jól aláhúzza konklúzióinkat: noha a noétikus szerelem nem szigorú értelemben vett *pathosz*, sodró, eksztatikus volta közeli rokonságot mutat az affektussal.

A szakasz szervesen tagozódik a 36. szakasz témájába, amely a misztikus út állomásainak a bemutatása. Az egyesülésnek eszerint a következő lépcsőfokai vannak. (1) A platonikus tanulmányok gyakorlója először bejárja a tudományok anagogikus-pedagógiai útját, hogy felemelkedjék az ideák ismeretéig. Ezt szolgálja a platóni *megiszton mathéma*, a „legmagasabb rendű tanulmány” témájának felidézése. Míg Platón szerint ennek a Jó ideája a tárgya,<sup>17</sup> Plótinosz értelmezésében ez nem maga a Jó látása, hanem csak út ahhoz: létrával szolgál az Istenhez való felemelkedéshez (5–10 sorok). A tudományok előkészítő, pedagógiai útjának felidézését immár (2) a Szellemmel való misztikus egyesülés témája követheti. A lélek „többé már nem kívülről tekint rá” – jegyzi meg Plótinosz, érzékeltetve, hogy ez immár nem a fáradságos, hűvös, objektív tudásszerzés, azaz a tanulás folyamata, hanem a lét (*Núsz*) jelenvalóságának élményszerű *átélése*. Innen már a Jó sem hiányozhat, hiszen „ott fénylik minden, ami érthető”,<sup>18</sup> tudniillik az ideákon. (11–15 sorok). (3) Ezután következhet

---

<sup>15</sup> *Enn.* VI.7.36, 16–20. A szöveg párhuzamát Platónnál a *Lakomában* találjuk. Vö. PLATÓN: *Lakoma*. 210e.

<sup>16</sup> Lásd még *Enn.* V.8.10,42–45.

<sup>17</sup> PLATÓN: *Allam.* 505a 2.

<sup>18</sup> *Enn.* VI.7.36, 15.

magával a Jóval való egyesülés. Éppen ezt az új témát, a misztikus út végpontját vezetik be a fentebb idézett sorok, és ennek tárgyalása folytatódik a fejezet végéig (20–27. sorok).

Az affektusok elemzése az *erósz* jelenségére irányította az elemzés fókuszát, és ebben az irányban vezet minket tovább a dénesi alapszövegben felbukkanó *szümpatheia* fogalma is. A kifejezés a görög nyelvben együttrezgést, a húrok között érvényesülő harmóniát jelentett. Ebből a jelentésrétegből érthető, hogy a szó képes volt kifejezni a személyközi viszonyokban érvényesülő rokonszenvet, együttérzést is. A filozófiai terminus közös (*szün*) hatáselszenvedést (*pathein*) vagy közös állapotot jelent. Azt jelenti, hogy „egy dolog azért szenved el hatást egy bizonyos módon, mert egy másik – rendszerint hasonló módon – szenved változást.”<sup>19</sup> Látható, hogy a fogalom a *pathosz* jelentésrétegein alapul. Plótinosznál és a későbbi neoplatonikusoknál egyfajta oksági viszonyt jelölt olyan esetekben, amikor a hatás gyakorlója és elszenvedője nincs közvetlen fizikai kapcsolatban, a fizikai távolság ugyanis egyáltalán nem jelent akadályt, hogy a plótinoszi egységes univerzum különböző részén elhelyezkedő tagok mintegy „kommunikáljanak” egymással. A húrok rezgése jó példával szolgál minderre. Plótinosz szerint gyakran megesik, hogy ha megpendítünk egy húrt, egy másik (távolabbi) is megpendül anélkül, hogy érintenénk, feltéve, hogy össze vannak hangolva. Ilyenkor ez a másik „mintegy érzékeli” párja mozgását.<sup>20</sup> A *szümpatheia* közelebbi oka a tagok közötti *hasonlóság*. Ugyanis a tagok között valamiféle előzetes hasonlóságnak kell fennállnia, hogy közös állapotba kerülhessenek, vagy hogy egyenesen érzékeljék, ha a másik változáson esik át. A jelenség végső magyarázatát Plótinosz a kozmosz organikus voltában jelölte meg: kozmoszunk egyetlen lelkes lény, melynek magunk is tagjai vagyunk, így a jelenség végő soron az univerzum egységének a kifejezője és megteremtője.<sup>21</sup> Plótinosz és a neoplatonikusok a lehető legkülönbözőbb jelenségeket magyarázták a segítségével a mágiától az asztrológián át a hétköznapi érzékelésig.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Eyjólfur K. EMILSSON: *Plotinus*. London–New York, Routledge, 2017. 162.

<sup>20</sup> *Enn.* IV.4.41,5–7.

<sup>21</sup> EMILSSON i. m. 165.

<sup>22</sup> A fogalom Proklosz filozófiájában is fontos szerepet kap. Így például a mágia és theurgia, valamint általában az okság magyarázatában. Vö. PROKLOSZ: *Peri tész hieratikész tekhnész*. In: Joseph BIDEZ (ed.): *Catalogue des manuscrits alchimiques Grecs VI*. Brussels, Maurice Lambertin, 1928. 139–151. Lásd továbbá *A teológia elemei*, 35. propozícióját. In: E. R. DODDS: *Proclus. The Elements of Theology*. Oxford, Clarendon Press, 1963. 39.



Eddig az egymással azonos szinten álló tagok között érvényesülő horizontális viszonyait tárgyaltuk a „szimpátia” jelenségének. A szakértők azonban felhívják a figyelmet arra, hogy a szümpathetikus relációk végső fundamentumát vertikális viszonyokban, a plótinuszi *kettős energeia* doktrínájában kell keresnünk.<sup>23</sup> Mivel ez a plótinuszi metafizikát átszövő magyarázó elv a misztika szempontjából is releváns, érdemes futó pillantást vetni rá. Arisztotelész megkülönböztette egymástól az ún. első és második megvalósultságot. Míg az előbbi egy forma aktuális fennállta (pl. a tűz aktuális létezése), addig az utóbbi e formára jellemző tevékenység aktuális gyakorlása (hevítés). Az utóbbi az előbbinek szükségszerű következménye, hisz minden megvalósult formából valamilyen tevékenység ered. A plótinuszi belső tevékenység (*energeia tész úsziasz*) és a kifelé irányuló tevékenység (*energeia ek tész úsziasz*) között hasonlósági reláció van. Ezzel Plótinosz voltaképpen a platóni minta ok valódi hatóoksági működését igazolja, vagyis végső soron a koncepció a *minta* és a *képmás* viszonyának megvilágítására, vagyis a részesedés magyarázatára szolgál. Világossá teszi, hogy a magasabb rendű valóság miként képes működni, miként képes folyamatosan *jelen lenni* mint képmás vagy nyom az alacsonyabb rendűben.<sup>24</sup> Nem mellékesen ezzel a teljes plótinuszi univerzum vertikálisan is (a szellemitől az érzékiig) egységet nyer, folytonosságot, melyet hasonlósági relációk szönek át.

## 2. Az eksztatikus isteni szeretet és a *szümpatheia* Dénesnél

Dénes – ismerve a *szümpatheia* kifejezés neoplatonikus eredetét – igyekszik elhatárolódni a mögötte meghúzódó mágikus-theurgikus hagyománytól. Ennek jele a távolságtartó „ha lehet így fogalmazni” fordulat. Mint azt láttuk, Plótinosznál a fogalom elsősorban horizontális egységet fejezett ki, vertikális vonatkozásai csak jelzésszerűen bukkannak fel nála. Az *Isten nevei* idézett szakasza viszont világossá teszi, hogy a kifejezés Dénesnél vertikális vonatkozásban szerepel: a felülről érkező isteni megvilágítás (a plótinuszi kifelé irányuló *energeia*<sup>25</sup>) befogadásának és a misz-

---

<sup>23</sup> EMILSSON i. m. 167.; D. M. HUTCHINSON: Sympathy, Awareness, and Belonging to Oneself in Plotinus. In: R. PATTERSON – V. KARASMANIS – A. HERMANN (eds.): *Presocratics and Plato: A Festschrift in Honor of Professor Charles H. Kahn*. Las Vegas, Parmenides Publishing, 2012.

<sup>24</sup> Lloyd P. GERSON: *Plotinus*. London–New York, Taylor & Francis, 2010. 18–35.; E. K. EMILSSON: *Plotinus on Intellect*. Oxford, Clarendon Press, 2007. 26–30.

<sup>25</sup> Úgy tűnik, a kétféle *energeia* plótinuszi-neoplatónikus doktrínája segítette Dénest a mennyei hierarchia vertikális viszonyainak megrajzolásában.

tikus egyesülésnek a feltétele az ember felől tekintve. Noha tudomásom szerint a kifejezés csupán egyszer, az idézett helyen jelenik meg a dénesi korpuszban, maga a gondolat más írásokban is szerepet kap.<sup>26</sup> *A mennyei hierarchiáról* című munkában például a *szümpatheia* koncepciója mint az isteni Szépséghez való „harmonikus hasonlóság” jelenik meg, mely mintegy meghatározza az isteni beavatás „mértékét”.<sup>27</sup> Platonikus modorban kifejezve a misztikus egyesülés „istenhez való hasonlóná válást (*homoiószisz theó*)” követel az ember részéről. Paradox módon ez a „hasonulás”, harmónia egyszerre feltétel és egyszerre eredmény, melyet Isten teremtményei felé irányuló tevékenysége (ha úgy tetszik a megvilágítás) mozdít elő.<sup>28</sup> De fel kell tennünk a kérdést: a *szümpatheia* „szün”-je egész pontosan miféle isteni tulajdonság és az ember miféle *pathosza* között teremt kapcsolatot?

Az Areopagita számára ismert az *agapé* és az *erósz* közti keresztény megkülönböztetés, ennek ellenére – a fenti hagyományt követve – semmiféle veszélyt nem lát abban, hogy Isten teremtményei felé irányuló szeretetét az *erósz* fogalmával ragadja meg:

a mindenség oka is [...] a mindenség iránti szerelem által lép ki önmagából a minden létező iránti gondviselés végett a maga szerelmi jóságának többlete miatt [...] és a mindenség feletti és mindent meghaladó helyről lejön a mindenkben benne lévőbe a maga lényegfeletti túllépő-képessége révén.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Vö. PSZEUDO-DIONÜSZIOSZ AREOPAGITÉSZ i. m. 175–176. (I. 6.). A szöveg Isten kifelé ható *energeidját*, megvilágosító hatását a pecsétnyomó tevékenységéhez hasonlítja. A *szümpatheia* kifejezés ugyan nem jelenik meg a szakaszban, de világos, hogy a befogadó diszpozíciója befolyásolja a pecsét nyomának befogadását. Sőt „ha valami esetleg hiányzik ezekből a feltételekből, a részesedésre való képtelenséget és homályosságot és más, olyan tulajdonságokat fog okozni benne, melyek a részesedésre való alkalmatlansága folytán jönnek létre”. A fordulat Plótinoszhoz azokat a sorait idézi, amikor az égitestek aktivitása (mely önmagában jó), valami rossz és fogyatékoságot eredményez azokban a befogadóknak, akik nem rendelkeznek a velük való kellő összhanggal, *szümpatheia*ival. Vö. *Enn.* IV.4.38,8–13.

<sup>27</sup> „Az a szépség pedig, amely Isten sajátja, [...] mindegyiket rangja szerint részesíti a saját fényéből, és a legistenibb beavatás által tökéletessé teszi a beavatottaknak a hozzá való harmonikusan pontos hasonlósága szerint.” PSZEUDO-DIONÜSZIOSZ AREOPAGITÉSZ: *A mennyei hierarchiáról*. In: HÁY János (szerk.): *Az isteni és emberi természetéről II.*, ford. Erdő Péter. Budapest, Atlantisz, 1994. 221.

<sup>28</sup> Vö: „jóságához illően megmutatkozik minden egyes létező arányos megvilágosításaiban [*ellampszeszin*], s a szent szellemeket felemeli a nekik elérhető, órá irányuló szemlélődéshez és közösséghez s a hozzá való hasonlúshoz [*homoiószin*].” PSZEUDO-DIONÜSZIOSZ AREOPAGITÉSZ: *Isten nevei*. i. m. 157. (Az idézetben eredetileg görög karakterekkel szereplő szavak átírása tőlem – Sz Zs).

<sup>29</sup> Ál-Areopagita Szent Dénes: *Isten nevei*. IV. 13. Vassányi Miklós fordítása. Köszönettel tartozom a fordítóknak, amiért a teljes mű fordításának kéziratát nagylelkűen a rendelkezésemre bocsátotta.

A sorok úgy ábrázolják Istent, mint aki nem képes transzcendens trónusán megmaradni, hanem „lejön” és mintegy belép a teremtménybe. Annak oka, hogy Isten „kilép önmagából”, a szöveg szerint a „szerelem” (*erósz*), „jóságának többlete” (*hüperbolé*) és „túllépő-képessége” (*eksztaszisz*). Mármost egy és ugyanaz a dolog Isten *erósz*a, a jóság mértéket nem ismerő túláradása és az isteni ekasztázis, mégpedig valami olyasmi, mely az Ő léten túli (*hüperúszion*) valósága. Vagyis az önmagán túláradó, ekasztatikus *erósz* Isten – plótinosiszi értelemben vett – lényegi, benső tevékenysége, amely a szöveg szerint annak indoka, hogy Isten mintegy „belép” a teremtménybe (kifelé irányuló tevékenység).

Az ember oldaláról az Istennel való egyesülés feltétele ennek az isteni ekasztatikus szerelemnek a „képe”, „lenyomata”: az ember Isten iránti szeretete. Ez az a valóság az emberben, mely „szümpatheiót”, „közös állapotot” eredményez Isten és ember között, és ennek eredménye Dénesnél az Istentől származó megvilágosodás. Itt Isten mindent megelőző ekasztatikus, „kenotikus” szeretete az első. Ennek felel meg az ember lehetősége a szeretet ekasztázisára, amely istenképiségének folyamánya. A kétféle, a világon túlról érkező és a világból kiinduló önmagán szüntelen túllépő szeretet az átistenülés tapasztalatában találkozik egymással. Ezzel alighanem minden eszközünk együtt van a kiindulásul választott dénesi szakasz pontosabb megértéséhez.

### 3. A misztikus teológus portréja

A dénesi szakaszt valójában nem az arisztotelészi töredék ihlette. Hátterében sokkal inkább a platonikus képzés és a tudományok segítette Istenhez való felemelkedés koncepciója húzódik meg. A szakasz nem állítja szembe egymással a tanulást és a misztikus megvilágítást. Nincs feszültség tanulás, megértés és Isten iránti szeretet között, ezt világossá teszi az az „is”, mely a *matheint* és a *patheint* összekapcsolja. A teológus számára az érzékelhető világból származó, tanulással elsajátítható bölcséleti tudás szükséges lépcsőfok az Istenhez való felemelkedéshez. Ez a teológiai koncepció világosan kiolvasható a *Misztikus teológia* harmadik fejezetéből, ahol a szerző összefoglalja életművét, egyben megrajzolja a teológia teljes rendszerét. A „Szimbolikus teológia” ugyanis az érzékelhető valóságokból kiindulva indul el Isten megismerése felé. A következő lépcsőfok maga mögött hagyja az érzékelést, hisz az „Isten nevei” immár az isteni tulajdonságok ésszel feltárható összefüggéseit elemzi. Végül a

„Teológiai fejtegetések” a Szentháromság kinyilatkoztatott titkaiig emelkednek. Ezután nincs több Istenről szóló *logion*. A „Misztikus teológia”, a teljes elhallgatásban, az Istennel való szerető egyesülésben végződik. Voltaképpen minden erre irányul, Dénesnél ezt a misztikus egyesülést szolgálják az emberi képességek, a tudományok és minden egyes teológiai diszciplína.

A neves Plótinusz-kutató, Pierre Hadot szerint Plótinusz a felemelkedés három útját különböztette meg, és e három útnak három embertípust feleltetett meg: az ihletett embert, a filozófust, és a szeretőt.<sup>30</sup> Hierotheosz ideális alakjában Dénes, mintha e plótinوسzi alakokat sűríténé egybe. Az ideális teológus ugyanis filozófus, aki képes a tanulás és a szellemi képességek megfeszítésével felemelkedni a szellem világához. Szerető, akit szenvedélyes szeretete „hangol össze” Istennel, és ez az Istenhez alakító szeretet az, amely lehetővé teszi, hogy a teológus „ihletett”, Istentől megvilágított emberré váljék.

---

<sup>30</sup> Pierre HADOT: *Plótinusz avagy a tekintet egyszerűsége*. Budapest, Kairosz, 2013. 69.



# MEGÉRTETNI A KERESZTÉNY HIT IGAZSÁGAIT

*Gondolatok Francis S. Collins: Isten ábécéje című műve nyomán*

SZILÁGYI CSABA  
egyetemi docens (PPKE KJPI)

## 1. Bevezetés

Töredelmesen bevallom, az ismert amerikai pszichológus-genetikus Francis S. Collins alcímében hivatkozott, több, mint tíz éve publikált műve és egyáltalán munkássága egészen a közelmúltig ismeretlen volt előttem. 2019 nyarán azonban az a megtiszteltetés ért, hogy az éppen legújabb feladatára, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem rektori székének átvételére készülő Kuminetz Géza atya e megbízatásával összefüggésben engem is felkért, hogy munkáját segítőként vegyek részt vele a közelgő egyeztető megbeszéléseken. Az egyik ilyen szakmai egyeztetés végeztével, Géza atya a táskájába nyúlt, hogy elővegye az említett kötetet, amiről igen nagy lelkesedéssel kezdett beszélni. A mű eredeti címe: *The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief*, mely magyarul *Isten ábécéje: Egy tudós érvei a hit mellett* címmel jelent meg.<sup>1</sup> Úgy gondolom, e cím is teljesen lefedi mindazt, amit az Ünnepeletről elmondhatok: olyan tudós, katolikus pap, akit a tudomány minél jobb megismerése arra serkent, amit maga is hirdet, azaz, hogy a hit és a tudomány nem kibékíthetetlen egymással.

## 2. Kiindulási tézisek

Mondanom sem kell, a bevezetőben említett könyvet menten beszereztem és elolvastam, ami arra inspirált, hogy végig gondoljam, mit jelent

---

<sup>1</sup> Francis S. COLLINS: *Isten ábécéje. Egy tudós érvei a hit mellett*. Budapest, Akadémiai, 2018. Francis S. Collins világhírű természettudós, a humán genom projekt korábbi vezetője, aki életének egy pontján – még a nagy tudományos felfedezés előtt – a hit felé fordult. A cisztás fibrózis nevű genetikai rendellenesség okát kutatta, amelyet rendszerint olyan újszülötteknél, illetve kisgyermeknél diagnosztizálnak, akik nem növekednek megfelelően, emellett újabb és újabb légzőszervi fertőzéseket kapnak el. Uo. 120.

a tudományos gondolkodás az Egyház történetében,<sup>2</sup> illetve az Egyház tanításának összefüggésében.

Collins könyvét egy önéletrajznak is felérő vallomással kezdi, az egyik alfejezetének címe: *Az ateizmustól a hitig*. Vallomásában a szerző azt írja, egyetemistaként agnosztikus volt. „Akkoriban ugyan még nem ismertem ezt a kifejezést, de agnosztikus lettem. A szót a 19. századi tudós, T. H. Huxley alkotta olyas valaki jellemzésére, aki egyszerűen nem tudja, hogy Isten létezik-e vagy sem. Sokféle agnosztikus van: néhányan úgy jutnak erre a következtésre, hogy sok energiát befektetve elemzik a bizonyítékokat, sokan mások viszont mindössze kényelmesnek találják ezt az álláspontot, mivel így nem kell átgondolniuk egyik oldal kényelmetlen érveit sem. Én egyértelműen az utóbbi csoportba tartoztam. Amikor azt mondtam, hogy »nem tudom«, valójában inkább azt kellett volna mondanom, hogy »nem akarom tudni«. Egy csábításokkal teli világban felnövő fiatalember számára kényelmes, ha nem vesz tudomást semmiféle magasabb spirituális tekintélyről, amely esetleg számon kérhetné rajta a tetteit.”<sup>3</sup>

Miután ezeket a gondolatokat, illetve Collins könyvének egyéb fejezetét elolvastam, kulcsszavak, kifejezések jutottak eszembe: ateizmus, vallásközi dialógus, a tudomány és a hit kapcsolata stb. E hívószavakból kiindulva próbálok felvázolni a keresztény (katolikus) hit megkerülhetetlen kihívásait. Munkámban inkább és elsősorban magukat az Egyház tanításából eredő forrásokat idézem, teret hagyva az Olvasónak a szöveghegyek továbbgondolására. Tanulmányom egyfajta forrásközlésnek számom tehát, amelynek nem titkolt szándéka magának az Egyház tanításának a magyarázata.

<sup>2</sup> Szándékosan nem az egyháztörténet kifejezést használom. Gál Ferenc definíciójából kiindulva (*Történelem és üdvtörténet*) értelmezem az Egyház történetét: „Az ember a világgal úgy áll szemben, mint ismerő, befogadó és cselekvő alany, vagyis tudatosan megéli az eseményeket. A történelem és az üdvtörténet megkülönböztetését csak a kereszténység használja. Történelmen az élet természetes lefolyását, üdvösségtörténeten pedig azt a folyamatot, amely történelemben Isten céltudatos beavatkozásának hatására játszódik le. Ezen belül különbséget teszünk sajátos és egyetemes üdvtörténet között.” GÁL Ferenc: *A kereszténység mint vallás*. Budapest, Szent István Társulat, 2015. 21–22. A teológia és történettudomány egymáshoz való viszonyáról 2018-ban egy antológia jelent meg. A sok jeles szerző mellett figyelmet érdemel Hubert Jedin egyik írása. Hubert JEDIN: Az egyháztörténet mint teológiai tudomány. In: BÁNKUTI Gábor – CSIBI Norbert – GÓZSY Zoltán – VARGA Szabolcs – VÉRTESI Lázár (szerk.): *Teológia és Történettudomány. Antológia az egyháztörténet-írás elméleti kérdéseiről*. Pécs, Történészceh Egyesület és a META Egyesület, 2018. 105–118.

<sup>3</sup> COLLINS i. m. 35.

### 3. Korunk nagy kihívása az ateizmus

Az ateizmus kérdése, terjedése, annak hatása szinte központi helyen szerepel mind a világi, mind a szenttudományok művelőinek körében. Fontos hangsúlyozni ugyanakkor, hogy a történelem folyamán már maga a fogalom is (jelentés)változásokon ment keresztül. Kr. u. 156-ban Polikárpot, Szmirna püspökét letartóztatták és a kereszténység vádjával bíróság elé állították, majd máglyahalálra ítélték. A vád ellene ateizmus volt. A korai keresztények korában az volt „ateista”, aki a valami más iránti hűséget a szakrális államhatalom fölé helyezte – írja Rowan Williams volt canturbury érsek, és megjegyzi: Polikárp püspök esete arra hívja fel a figyelmet, hogy az ateizmus megértéséhez azt is tudnunk kell, ki milyen isteneket tagad és miért.<sup>4</sup>

Az I. Vatikáni Zsinat *De fide catholica* konstitúciója felvázolja az ateizmushoz vezető folyamatot, amely a Trienti Zsinat utáni kort jellemezte. A zsinati tanításból mind a mai napig érzékelhetőek azok a gondolkodási módok, amelyek ki akarják zárni Krisztust a népek életéből. Ezek a következők: „*Relicta autem proiectaque christiana religione, negato vero Deo et Christo eius, prolapsa tandem est multorum mens in pantheismi, materialismi, atheismi barathrum, ut iam ipsam rationalem naturam, omnemque iusti rectique normam negantes, ima humanæ societatis fundamenta diruere connitantur.*”<sup>5</sup>

P. Szabó Ferenc SJ nemrégén megjelent könyvében részletesen foglalkozik napjaink ateizmusának égető kérdéseivel. Írásának egyik alcíme: *Az ateizmus – az idők jele?*<sup>6</sup> A szerző a kérdésre a következő választ adja: „vajon az ateizmus az »idők jelei«-hez tartozik? Szakemberek szerint nem, bár a modern kor egyik fő jellemzője. Jean Guitton francia filozófus szerint két szóval jellemezhetjük korunkat: *az ateizmus és az ökumenizmus kora.* [...] a modernséget gyakran az »Isten meghalt« nietzschei metaforával szokták jelölni. Bizonyos értelemben az ateizmus jel és jelzés, kihívás az Egyháznak az új evangelizálás fellendítésére. De az »idők jelei« kifejezés szoros értelemben teológiai (krisztológiai és eszkatológiai) fogalom: az

<sup>4</sup> Rowan WILLIAMS: *A hit szerepe a mai világban.* Pannonhalma, Bencés Kiadó, 2014. 339–340.

<sup>5</sup> *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, curantibus: Josepho ALBERIGO – Josepho A. DOSSETTI PERIKLE – P. Joannou Claudio LEONARDI – Paulo PRODI, consultante Huberto JEDIN, Bologna, editio Instituto per le Scienze Religiose, editio tertia, MCMLXXIII, 804–805. (*Miután elhagyták és elvetették a keresztény vallást, miután pedig megtagadták az igaz Istent és az ő Felkentjét, majd sokak elméje a pantheizmus, a materializmus és az ateizmus végtelen szakadékába süllyedt, hogy már magát az észbeli természetet (=az ész létét), az igaz és a helyes minden előírását tagadván, az emberi társadalom legmélyebb alapjait is lerombolni kezdik.*)

<sup>6</sup> SZABÓ Ferenc: *Isten nem halt meg. Napfogyatkozás.* Budapest, JTMR–Távlatok, 2019. 48–51.



Isten országa kibontakozásával kapcsolatos, amely Ország csíraszerűen jelen van a történelmi Egyházban. Ez az Ország csak a világ végén teljedik be, amikor majd Isten lesz minden mindenben, (1Kor 15,28).<sup>7</sup>

Az ateizmus szó sajátosság jelentésének megértéséhez a II. Vatikáni Zsinat *Gaudium et spes* kezdetű konstitúció 19. és 29. pontjában olvashatunk pontos definíciókat: „Az ateizmus szó egymástól igen különböző jelenségekre használható: némelyek határozottan tagadják Istent; mások úgy vélik, hogy az ember egyáltalán semmit sem tudhat meg Róla; mások Isten létének kérdését olyan módszertani előfelvetésekkel kezdik vizsgálni, amelyek ezt a kérdést már önmagában véve értelmetlennek tüntetik fel. Sokan jogosulatlanul lépik túl a tapasztalati természettudományok határait, és vagy kizárólag természettudományos módszerrel iparkodnak mindent megmagyarázni, vagy éppen ellenkezőleg, tagadják, hogy létezik abszolút, feltétlen Igazság. Némelyek inkább hajlanak az ember jelentőségének állítására, mint az Isten tagadására, így az embert annyira felmagasztalják, hogy ezáltal az Istenben való hit elveszíti életet irányító erejét. Mások elgondolnak maguknak egy istent, következésképp az a kép, amit elutasítanak nem az Evangélium Istene. Vannak olyanok is, akiket nem foglalkoztatnak Istennel kapcsolatos kérdések; úgy látszik, nem érznek vallásos nyugtalanságot, és így nem értik, miért kellene a vallással törődniük. Az ateizmus oka továbbá nemritkán szenvedélyes tiltakozás a világban tapasztalható rossz ellen, vagy pedig az, hogy bizonyos emberi értékeket Isten helyébe tesznek, mert felruházták azokat – alaptalanul – magának a Végtelennek a jegyével. Gyakran a mai civilizáció is megnehezíti Isten elismerését, persze ez nem lényegéből következik, hanem abból a tényből, hogy túlságosan az evilági valósághoz kötődik.”<sup>8</sup>

### 3.1. A keresztény – ateista párbeszéd

Az ateistákkal folytatott párbeszéd tekintetében számomra mintául szolgál Anselm Grün egyik írása.<sup>9</sup> A bencés szerzetes Pál apostolnak az areioszpagoszi beszédét elemzi,<sup>10</sup> amelyet röviden ekként foglalhatunk össze. Pálnak

---

<sup>7</sup> Uo. 50–51.

<sup>8</sup> SZABÓ i. m. 70–71.

<sup>9</sup> Az összefoglalás alapja: Anselm GRÜN: Pál areioszpagoszi beszéde. Az ismeretlen Isten. In: Anselm GRÜN – Tomaš HALIK – Winfried NONHOFF (szerk.): *Távol az Isten. Hit és hitetlenség párbeszéde*. Pannonhalmi Főapátság, Bencés Kiadó, 2018. 169–173.

<sup>10</sup> ApCsel 17, 16–34

– mivel Jézus és a feltámadás örömhírét hirdette – ezt mondták az athéniak: „Úgy látszik idegen istenségek hirdetője.”<sup>11</sup> Pál két filozófiai iskola képviselőivel vitázott: sztoikusokkal és epikureus bölcselőkkel. A sztoikusok hittek Istenben – egy filozófiai Istenben. Az epikureisták ugyan nem tagadták a görög isteneket, de nem is foglalkoztak velük. Pál a beszédét *captatio benevolentiae*-vel kezdi, ezért nevezi őket „módfelett vallásos” férfiaknak.<sup>12</sup> Majd Pál arra az oltárra hivatkozik, amelyen ez olvasható: „Az ismeretlen istennek.”<sup>13</sup> Majd hozzáteszi: „amit ti ismeretlenül tiszteltek, én azt hirdetem nektek.”<sup>14</sup> Pál prédikációját korunk nyelvére lefordítva azt mondhatnánk: az ateistáknak saját oltáruk van az idézett felirattal. A hallgatóság érdeklődése után Pál olyan beszédet mond, amellyel a sztoikus filozófusok is egyetérthetnek. Pál beszédében nem direkt módon beszélt Istenről, hanem olyan szavakat és kifejezéseket használt, amely továbbgondolkodásra serkentette a hallgatóság egy részét. Ismert, hogy egyesek gúnyolódtak Pál beszédén, viszont néhányan csatlakoztak hozzá.

Tomaš Halik kortárs cseh teológus, szociológia professzor – a nem hívőkkel (ateistákkal, vagy inkább apateistákkal) folytatott párbeszéd elkötelezettje – hívta fel a figyelmet: „[...] hogy ami nagypéntek sötétségében történt, csak most jut igazán szóhoz – szükséges ezért, hogy észrevegyük: a keresztény hit szempontjából a szekuláris kor maga a kairos, az elékezett idő, [...]. A vallás válsága azonban a kereszténység új, mélyebb lehetőségeit tárja fel: az evangélium új értelmét, Jézus megújult követését a másokért való önátadásban.”<sup>15</sup>

### 3.2. A vallásközi és/vagy interkulturális párbeszéd

Továbblépve arról a területről, amely az ateizmussal folytatott párbeszéd egyik modelljéről szolt, tágitom a kört, és rátérek a vallásközi párbeszéd nehézségeire.

<sup>11</sup> GRÜN i. m. 169.

<sup>12</sup> Uo.

<sup>13</sup> ApCsel 17, 23.

<sup>14</sup> GRÜN i. m. 172–173. (ApCsel 17, 23.) Ezzel szemben a magyar fordítás eltér: „Nos, *akit* ti ismeretlenül tiszteltek, én azt hirdetem nektek.” Lásd: *Újszövetség*, fordította, a bevezetőt és az utószót írta SIMON Tamás László o.s. b. Pannonhalmi Főapátság, 2014. Más magyar fordítások is az *akit* szót használják. Az eltérés a görög szó értelmezésén alapul. Az eredeti görög szövegben a *ō* szó szerepel, ami jelent egyaránt: *akit*, *amit*. Tehát Grün értelmezésében a második jelentés kap hangsúlyt. Megnéztem a *Vulgáta* latin fordítását is, ahol a *quod* szó szerepel, egyértelmű, hogy *amit* jelentéssel bír. Ilyen értelmezésben teljesen elfogadható Grün érvelése: „Lukács tehát óvakodik attól, hogy az oltár feliratához világosan körvonalazott, személyes istenképet társítson.” Uo. 173.

<sup>15</sup> GRÜN–HALIK–NONHOFF (szerk.) i. m. 73.

„A vallásközi párbeszédben a legnagyobb kérdést Isten létének értelmezése jelenti. Noha Isten létét tekintve a zsidók, a keresztények a muzulmánok ugyanahhoz az Istenhez fordulnak, de Isten személyét illetően nincs egyetértés közöttük. Ez a különbség nem másodrendű, hanem a hit egészének és gyakorlásának szempontjából alapvető. Nem valamilyen félreértésen alapul, amit tisztázni lehet. Ebben a dologban nem lehet kompromisszumot kötni úgy, hogy mindenki meg legyen elégedve.”<sup>16</sup> III. Gergely Lahhám Antióchia és az egész Kelet, Alexandria és Jeruzsálem emeritus görög-melkita katolikus pátriárkája egy francia újságíróval való interjú során kijelentette: „A »dialógus« túlságosan általános, a valóságban még senki sem tudta definiálni. [...] A dialógus tarthat vég és határ nélkül, mert jobban megismerjük egymást teológiai és tudományos szempontból, és ez mindig további pontosítást igényel, és újabb kérdéseket vet fel (elég egy valláson belül zajló teológiai vitára gondolni, hogy megértsük, soha nem értünk el semmit!).”<sup>17</sup>

A köztudatban kevésbé ismert, hogy 2013-ban jelent meg a Nevelési Kongregáció álláspontja, miszerint a multikulturális párbeszéd helyett interkulturális párbeszédre van szükség. Eszerint, a nyugati társadalomban a szekularizáció gyorsuló folyamatát látjuk, vagyis a vallási tapasztalatnak csak a privát szférában van jogosultsága, legitimitása, így fennáll a keresztény hitélet szélsőséges marginalizációjának veszélye. Az a törekvés, hogy a kultúrából minden vallásos megnyilvánulást kiirtsanak – figyelmen kívül hagyva, hogy a vallásos dimenzió a termékeny, hatékony interkulturális dialógusban is rendkívül értékes lehet –, a szekták, a New Age mozgalom elterjedéséhez vezetett, melyeket teljes mértékben a modern kultúra termékeiként lehet azonosítani.

A vallás csakis akkor tud közreműködni az interkulturális dialógusban, ha „Istennek van helye a nyilvános szférában”.<sup>18</sup> Ha megtagadják azt a jogot, hogy valaki nyilvánosan gyakorolhassa vallását, vagy hogy a hit igazságai kifejthessék hatásukat az emberek életében és a közösségekben, akkor ennek negatív következményei lesznek a közéletben is. Ugyanis a vallás kizárása a közéletből – épp úgy, mint a másik véglet, a vallási fundamentalizmus – gátolja a személyek közötti érdemi találkozást és együttműködést. Mindkét esetben emberi jogok sérülhetnek, vagy azért, mert ezek a jogok meg vannak fosztva transzcendens alapjuktól, vagy

<sup>16</sup> Hugo STAUDINGER: *Egyháztörténelem mint a világtörténelem magyarázata*. Budapest, Kairosz, 2008. 222.

<sup>17</sup> Gregorios III. LAHHÁM: *Ne hagyjátok, hogy eltűnjünk! Kiáltás a béke szolgálatában*, kérdező: Charlotte d’Ornellas. Magyarszék, Sarutlan Kármelita Nővérek, 2017. 83., 84.

<sup>18</sup> Vö. XVI. Benedek *Caritas in Veritate* kezdetű enciklikája (2009. január 29.), n. 56.

azért, mert a személyes szabadság sérül. A szekularizmus és a fundamentalizmus tehát egyaránt kizárják az ész és a vallásos hit közötti termékeny dialógus és hatékony együttműködés lehetőségét, amelyre pedig nagyon nagy szükség mutatkozik világunkban. [...] A dialógus azonban nem kompromisszumot, hitazonosságunk feladását jelenti, hanem kölcsönös tanúságtevésre ad alkalmat a különböző vallású emberek között. A dialógusnak kerülnie kell a relativizmust és a szinkretizmust, és világosságnak kell jellemeznie, mely esetünkben főleg a saját keresztény identitásunkhoz való egyértelmű hűséget jelenti.<sup>19</sup>

#### 4. Két pápa Európa keresztény gyökereiről

Az alcímben megjelölt téma fontosságát jelzi, hogy a vallási és/vagy kulturális párbeszédben pontosan kell látnunk azt az Európát, ahol élünk, dolgozunk és ahol a krisztusi örömhírt hirdetni akarjuk. Még több időnek kell eltelnie, hogy Ferenc pápa eddigi pontifikálást pontosan tudjuk értelmezni, de azt már most látjuk, hogy a jövőben szükséges lesz a kereszténységet nem csak Európa horizontján vizsgálni.<sup>20</sup>

Pontosan erről beszélt Szent II. János Pál pápa is egy Európa keresztény gyökereiről szóló kollokviumon. *„Itt van a kultúra Európája, a nagy bölcséleti, művészi és vallási mozgalmakkal, amelyek sajátos jellegét adják, és valamennyi földrész tanítójává teszik; itt van a munka Európája, amely a tudományos és technológiai kutatás folytán a különféle civilizációkban kifejlődött és végül is eljutott az iparosodás meg a kibernetika jelen koráig; itt van a népek és nemzetek és nemzetek tragédiáinak Európája is, a vér, a könnyek, a harcok a törekvések, a legfélelmetesebb kegyetlenségek Európája.* Erre az Európára is, a nagy szellemek üzenete ellenére, súlyosan és borzalmasan ránehezedett a bűn, a Gonosz drámája, aki az evangéliumi példázat szerint a történelem szántóföldjébe elhinti az elszomorító konkolyt. És ma a probléma, amely nem hagy békén, pontosan ez: megmenteni Európát és a világot további katasztrófáktól. [...] Olyan Európában élünk, amelyben egyre erősebben mutatkozik az ateizmus meg a szkepticizmus kísértése, amelyben kínos erkölcsi bizonytalanság ver gyökeret, a család szétesésével és az erkölcsök elfajulásával,

<sup>19</sup> A teljes angol nyelvű szöveg: [shorturl.at/afhZ8](http://shorturl.at/afhZ8) Az itt közölt összefoglaló készítését Bethlenfalvyné Dr. Streitmann Ágnesnek köszönöm!

<sup>20</sup> Erre lásd a legfrissebb elemzéseket tartalmazó könyvet. Andrea RICCARDI (szerk.): *Ferenc pápa és az ő ideje*. Pannonhalmi Főapátság, Bencés Kiadó, 2019.

amelyben az eszmék és mozgalmak veszélyes konfliktusa uralkodik. A civilizáció válsága (Huizinga) és a »Nyugat alkonya« (Spengler) nem jeleznek egyebet, mint Krisztus és az evangélium legvégső időszerűségét és szükségességét. *Az embernek mint Isten képmásának keresztény értelme* – a görög teológia szerint, amelyet Cirill és Metód annyira szeretett, Szent Ágoston pedig elmélyített – *Európa népeinek a gyökere*. Ezt kell szeretettel és jóakarattal vonatkozási pontnak venni, hogy korunknak békét és derűs nyugalmat adjunk. Csak így fedezhetjük fel emberi értelmét, amely valójában »üdvösségtörténet«.<sup>21</sup>

E gondolatokhoz csatlakozva, XVI. Benedek pápa most a kereszténység európai terjedésére reflektálva érdekes kettősségre hívja fel a figyelmet. „Igaz, hogy a kereszténység nem Európából indult ki, tehát nem is minősíthető európai vallásnak, az európai kulturális környezet vallásának. De éppen Európában nyerte a maga történetileg leghatásosabb kulturális és intellektuális arculatát. Éppen ezért különleges módon összefonódott Európával. [...] Ha egyfelől azt állítjuk, hogy a kereszténység leghatékonyabb formáját Európában találta meg, másrészt azt is kell mondanunk, hogy Európában bontakozott ki olyan kultúra, amely a legradikálisabb ellentmondást képviseli nem csupán a kereszténységgel, hanem az egész emberiség vallási és erkölcsi hagyományaival szemben. Innen érthető a feszültségek radikálisítása is, melyekkel kontinensünknek szembe kell néznie.»<sup>22</sup>

Az emeritus pápa gondolatai napjainkban égető kérdéssé váltak.

## 5. A hit és a tudomány

Érdekes és a mai tudományosságtól némileg talán idegen módon, Collins műve végén intelmeket fogalmaz meg korunk tudósai számára, melyek közül az alábbi kettő talán nem is specifikusan a tudóshoz, hanem sokkal inkább az emberhez és a valamennyiünkben meglévő a mindenség titkát fürkésző olthatatlan tudásvágyhoz és az ismeretlentől, a tudományosan megragadhatatlantól és megérthetetlentől való félelmünkhöz szól. Collins az ember ezen tragédiáját zseniális könnyedséggel igyekszik magyarázni, felvetve, „Esetleg egy-egy konkrét filozófiai probléma nyugtalanítja önt a hittel kapcsolatban? Például az, hogy egy szerető Isten miért hagyja az embereket szenvedni? Ne felejtse el, a szenvedés nagy részét mi magunk

---

<sup>21</sup> SZABÓ i. m. 46–47.

<sup>22</sup> Joseph RATZINGER: *Benedek Európája a kultúrák világában*. Budapest, Szent István Társulat, 2005. 32. (A címben szereplő Benedek, Szent Benedek, a bencés rend alapítója.)

szabadítjuk magunkra és másokra, és abban a világban, amelyben az emberek szabad akarattal rendelkeznek, mindez elkerülhetetlen. Értsük meg azt is, hogy ha Isten valóban létezik, céljai gyakran különbözhetnek a mi céljainktól. Bár ezt nagyon nehéz elfogadni, a szenvedés teljes hiánya nem feltétlenül szolgálná spirituális fejlődésünket. Vagy egyszerűen nehezebb esik elfogadni, hogy a tudomány eszközei alkalmatlanok az összes fontos kérdés megválaszolására? Ez főként a tudósok számára okozhat problémát, akik annak szentelték az életüket, hogy kísérletes módszerekkel vizsgálják a valóságot. Ebből a nézőpontból annak elismerése, hogy a tudomány nem képes minden kérdés megválaszolására, sértheti intellektuális büszkeségünket – de fel kell ismernünk az önérzetünket ért sérelmet, fel kell dolgoznunk és tanulnunk kell belőle.”<sup>23</sup>

Collins könyvének olvasása közben eszembe jutott Jáki Szaniszló – a tudós, magyar származású bencés szerzetes, aki tudománytörténettel foglalkozott – egyik rövid könyvecskéje, amelynek címe nagyon hasonlít Collins munkájának címére: *A tudomány és a vallás kapcsolatának ábécéje*.<sup>24</sup> A szerző dinamikus erővel, sajtósággal – néha vitatható – ám elgondolkodtató stílusban ír és tesz fel konkrét kérdéseket, melyekből a következőket emelném ki: 1. Be tudja-e bizonyítani a tudomány Isten létét? 2. Hozzájárulhat-e a tudomány Isten létének bizonyításához? 3. Beszélhetünk-e keresztény darwinizmusról?<sup>25</sup> 4. Keresztény istenhit és a tudomány története. Terjedelmi okok miatt most ezekre nem térhetek ki részletesen, de Jáki Szaniszló könyve végén húsz pontban foglalja össze a vallás és a tudomány viszonyára vonatkozó problémákat. Mindezt Étienne Gilson – akit Jáki Aquinói Szent Tamás óta talán a legnagyobb keresztény filozófusnak tartott – irányelvei alapján teszi. Írásomban foglaltak szellemében csak a 17. pontot idézem: „A tudományról való intelligens beszéd alapvető jártasságot föltételez ezen a területen, ami egyenértékű az egzakt tudományok valamelyikében szerzett Ph. D. fokozattal. Ez a szabály különösen teológusokra és filozófusokra vonatkozik, de megvan a tudósoknak szóló változata is: nagyon kemény munka szükséges ahhoz, hogy alapos jártasságunk legyen a teológiában, a filozófiában és a történelemben, ideértve a tudománytörténetet is.”<sup>26</sup> Ehhez annyit tennék hozzá, a tudományterületek ilyen módon történő éles szétválasztása nem

<sup>23</sup> COLLINS i. m. 250–251.

<sup>24</sup> JÁKI Szaniszló: *A tudomány és a vallás ábécéje*. Budapest, Kairosz Kiadó, é. n.,

<sup>25</sup> JÁKI i. m. 40–53; Darwin elméletéről Collins is értekezett: COLLINS i. m. 116–118., 152–160., 167–173.

<sup>26</sup> JÁKI i. m. 89–90.

feltétlenül szükséges, ám egy tudományos kutatónak, meglátásom szerint, oly széles tudással kell rendelkeznie, amennyire az csak lehetséges.

## 6. Zárógondolatok

Jelen, részben forrásközlésnek szánt tanulmányom bevallott célja a magukat keresztényeknek valló olvasók az Egyház tanítása iránti nagyobb érzékenységének olyan forrásközlésekkel történő (*ad fontes*) felkeltése, amelyek eddig, megítélésem szerint, nem tudtak szerves részévé válni a keresztény (katolikus) közgondolkodásnak. E krisztusi küldetésben természetesen a katolikus oktatásnak és ekként hazánkban kiváltképp a Katolikus Egyetemenek sokat szükséges még tennie. A Katolikus Egyház tanítása a nem katolikusok számára nem kötelezhető, de választható, mint a párbeszéd, a dialógus alapja. És éppen erre a dialógusra van szükségünk ahhoz, hogy keresztényekként az evangéliumi küldetésünk biztos tudatában előremutató módon konstruáljuk jövőnket. Ennek egyik specifikus megnyilvánulása a napjainkban egyre gyorsabban fejlődő egyes tudományágak sajátos kihívásaira való katolikus reflexió. A katolikus tudós, és általában a Katolikus Egyetem küldetése a felkészültségen, alapos és biztos tudás talaján állva, de mindenekelőtt a hit fényében történő dialógus keresése, mely dialógus a hit igazságaira építve és egyben a kutatás szabadságának tiszteletben tartása mellett az igazság szolgálatában áll. Ezek szintézisben tartása kihívás mindenki számára, akármelyik tudományterületen kutasson is.

Collins könyvét olvasva, jó érzéssel töltött el, hogy nemzetközileg is számottevő, meghatározó tudósok nem állítják szembe a tudományt és a hitet, hanem azon fáradoznak, hogy „kibékítsék” azokat egymással. Akármelyik aspektusból közelítsem meg a keresztény (katolikus) hit viszonyát a tudományhoz, csak Pál apostol szavaival tudok minden feltett kérdésre válaszolni: „Most tükör által, homályosan látunk, akkor majd színről színre. Most töredékes a tudásom, akkor majd úgy ismernek, ahogy engem megismert az Isten.”<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> 1Kor 13, 12.

# AZ ÖRÖK TÖRVÉNY FRANCISCO SUÁREZ JOGFILOZÓFIÁJÁBAN

TATTAY SZILÁRD  
egyetemi docens (PPKE JÁK)

A XVI–XVII. századi ún. ‘második skolasztika’ vagy ‘reneszánsz skolasztika’ spanyol tomista teológusai – a jezsuita Francisco Suárez, Luis de Molina és Gabriel Vázquez, a dominikánus Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Bartolomé de las Casas és mások – voltak a középkori természetjogi és állambölcseleti hagyomány utolsó nagy letéteményesei. Munkásságuk így fontos összekötő kapcsot képez a skolasztikus és a modern természetjogi tanok, illetve az azok alapján kifejtett politikai filozófiák között.<sup>1</sup>

Szemben a döntően nominalista és voluntarista nézetekkel azonosuló korabeli protestáns gondolkodók többségével, az ellenreformáció teológusai a jog- és erkölcsfilozófia területén általában a racionalizmus felé hajlottak. Sőt, az ész elsőbbségének helyreállítása az erkölcs- és jogfilozófiában a XVI–XVII. századi tomista reneszánsz egyik meghatározó célkitűzése volt.<sup>2</sup> A ‘második skolasztika’ ennek megfelelően rendkívül jelentős szerepet játszott az arisztoteliánus–tomista természetjogi doktrína újjáélesztésében. A ‘reneszánsz skolasztika’ egyik legfontosabb érdemeként emelhető ki ezzel összefüggésben, hogy helyreállította a *lex aeterna* hagyományos, ám a nominalista és protestáns szerzők által többnyire elhanyagolt ágostoni–tamási eszméjét.<sup>3</sup> Tanulmányomban a második skolasztika talán legnagyobb hatású alakja, a skolasztikus jogfilozófia

---

<sup>1</sup> Az írásban szereplő latin szövegeket a saját fordításomban közlöm. A latin nyelvű idézetek forrásai: AQUINÓI Szent Tamás: *Summa theologiae*. In: AQUINÓI Szent Tamás: *Opera omnia*. Vol. 4–12. Róma, Typographia Polyglotta, 1888–1906; FRANCISCO SUÁREZ: *De legibus*, szerk. Luciano Pereña et al. Vol. 1–8. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971–1981.

<sup>2</sup> JAMES ST. LEGER: *The „Etiam si Daremus” of Hugo Grotius: A Study in the Origins of International Law*. Róma, Pontificium Athenaeum Internationale, 1962. 93.

<sup>3</sup> Rimini Gergely, Gabriel Biel és Philipp Melanchthon viszont például kivételt képeznek ez alól a tendencia alól. Jogfilozófiájuk elemzését Gergely vonatkozásában lásd Michael B. CROWE: *The „Impious Hypothesis”: A Paradox in Hugo Grotius?* *Tijdschrift voor Filosofie*, vol. 38., no. 3 (1976) 396–403.; Bielt illetően Heiko A. OBERMAN: *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1963. 4. fejezet; Melanchthon esetében Mario SCATTOLA: *Das Naturrecht vor dem Naturrecht. Zur Geschichte des „ius naturae” im 16. Jahrhundert*. Tübingen, Niemeyer, 1999. 28–55.



átfogó szintézisét nyújtó jezsuita filozófus-teológus Francisco Suárez (1548–1617) örök törvény-fogalmának rekonstrukciójára vállalkozom.

Suárez Aquinói Szent Tamást követi annyiban, hogy az örök törvény az ő számára is *lex per essentiam* és az összes többi törvény forrása.<sup>4</sup> Voluntarista törvényfogalmából<sup>5</sup> fakadóan azonban komoly nehézségekkel küzd, hogy az örök törvényt konzisztensen beillesse törvényhierarchiájába.

(1) *A kihirdetés és alkalmazás problémája*: Minthogy a világot Isten teremtette, az örök törvényt nem lehetett öröktől fogva kihirdetni és alkalmazni, hiszen a teremtés előtt nem lett volna kinek – mint alattvalónak – törvényt előírni.

(2) *Az isteni szabadság és mindenhatóság problémája*: Akárcsak Duns Scotus és William Ockham, Suárez is központi jelentőséget tulajdonított az isteni szabadság kérdésének. De nem jelent-e vajon az örök törvény létezése önmagában potenciális veszélyt Isten szabadságára és mindenhatóságára nézve?

## 1. A kihirdetés és alkalmazás problémája

Kezdjük az első problémával. Suárez Tamás nyomán különbséget tesz „a törvényhozóban létező törvény” és „az alattvalóban létező törvény” között.<sup>6</sup> Ennek alapján két stádiumát különíti el általában a törvénynek és azon belül az örök törvénynek. „Az egyik a törvényhozó belső gondolkodási folyamatában létezik, annyiban, amennyiben e törvény már megfogalmazódott elméjében, és végleges döntéssel, szilárd akarattal elhatározta azt. A másik stádium az, amikor a törvényt külsőleg elrendelik, s az alattvalók számára kihirdetik.”<sup>7</sup> Az első értelemben igen, a másodikban ellenben nem beszélhetünk örök törvényről, tekintve, hogy nincsenek örök

---

<sup>4</sup> *De legibus ac Deo legislatore* (a továbbiakban: *DL*) 2., bevezetés: „Post tractationem de lege in communi sequitur ut ad singulas species legum descendamus, inter quas primum locum obtinet lex aeterna propter suam dignitatem et excellentiam et quia est legum omnium fons et origo [...] naturalis lex est prima earum per quas lex aeterna nobis applicatur seu innotescit, et [...] differunt tanquam lex per essentiam et per participationem”.

<sup>5</sup> A Szent Tamás és Suárez általános törvényfogalma közötti alapvető különbség abban áll, hogy a jezsuita teológus a törvényt már nem az ész rendelkezésének, hanem a feljebbvaló által az alattvaló részére kiadott, kötelező erejű parancsnak tekinti.

<sup>6</sup> *DL* 1.4.4. E különbségtétel *locus classicus*a a *Summa theologiae* (az alábbiakban: *ST*) I-II q. 90 a. 1 ad 1. E szakaszban Tamás kifejti, hogy a törvény kétféle értelemben létezhet valamiben: mint szabályozóban és mértékadóban, illetve mint szabályozottban és mérték szerintiben.

<sup>7</sup> *DL* 2.1.5.: „Distinguamus ergo in lege duplicem statum: unus est quem habet in interna dispositione legislatoris, quatenus in mente eius iam illa lex descripta est et eius absoluto decreto ac firma voluntate stabilita. Alius status est quem habet lex exterius constituta et subditis proposita.”

alattvalók, akiket az a kezdet kezdetétől kötelezhetett volna.<sup>8</sup> Ez paradox helyzetet eredményez: ha az örök törvény csakugyan örök, akkor csak Isten elméjében létezhet öröktől fogva, vagyis nem törvény; ha viszont valódi törvény, úgy nem lehet örök.

Suárez Tamással együtt azt vallja, hogy az isteni bölcsesség örök Istenben, voluntarista törvényfogalma azonban kizárja, hogy az örök isteni értelem elméletében törvény jelleget öltjön. Ezért elutasítja – tapintatosan nem nevezve néven mesterét – Tamásnak az isteni világkormányzás terveként felfogott örök törvény-koncepcióját. Célszerűnek látszik előbb a *Summa theologiae* vonatkozó passzusát idézni:

amint bármely mesteremberben előzetesen létezik azoknak a dolgoknak a terve, amiket a mestersége révén megalkot, ugyanúgy bármely kormányzóban előzetesen léteznie kell a kormányzásának alávetett személyek cselekvési rendje tervének. [...] Ámde Isten a maga bölcsessége által minden dolognak a teremtője, amelyekhez úgy viszonyul, mint a mester műalkotásaihoz [...]. Azonfelül kormányzója is az egyes teremtményekben található minden tevékenységnek és mozgásnak [...]; ekképpen a mindent megfelelő céljára irányító isteni bölcsesség terve törvény jellegével bír.<sup>9</sup>

Suárez a *lex* szó ilyen értelmű használatát tisztán metaforikusnak, s így helytelennek ítéli:

E szerint a magyarázat szerint az örök törvény úgyszólván nem erkölcsi törvény [magatartásszabály], hanem az alkotó [Isten mint *supremus artifex*] tevékenységére vonatkozik, mert hiszen minden, amit Isten teremtett, úgy viszonyul hozzá, mint a műalkotások a mesterhez; [...] a mesterember által saját maga számára előírt eszme törvénynek nevezhető [...]. A kihirdetéssel kapcsolatos ellenérv ennélfogva elesik, mivel a kihirdetés elengedhetetlen, ha egy erkölcsi törvényről van szó, de nem az valamely alkotótevékenységet szabályozó törvény esetében [...]. Ez a magyarázat azonban nem

<sup>8</sup> Uo.: „Priori modo manifestum est dari in Deo legem aeternam [...]. Posteriori autem modo aeque certum est non habuisse legem Dei hunc secundum statum ab aeterno”.

<sup>9</sup> STI-II q. 93 a. 1 co.: „sicut in quolibet artifice praexistit ratio eorum quae constituuntur per artem, ita etiam in quolibet gubernante oportet quod praexistat ratio ordinis eorum quae agenda sunt per eos qui gubernationi subduntur. [...] Deus autem per suam sapientiam conditor est universarum rerum, ad quas comparatur sicut artifex ad artificiatia [...]. Est etiam gubernator omnium actuum et motionum quae inveniuntur in singulis creaturis [...]; ita ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem, obtinet rationem legis.”

kielégítő, [...] a fenti szóhasználat ugyanis erősen metaforikus, és nem lenne megfelelő e terminológiát pusztán átvitt értelme alapján a törvények kérdéskörére alkalmazni.<sup>10</sup>

Suárez Szent Tamásnak a kihirdetés problémájára adott konkrét megoldási javaslatát is elveti (ezúttal már hivatkozva rá), miszerint a teremtmények öröktől fogva léteznek Isten előretudásában; mint kifejti, a kihirdetés aktusa nem csupán az isteni szellemben, hanem valóságosan is létező lényeket feltételez.<sup>11</sup>

Az eddig elmondottakból logikusan az következne, hogy az örök törvény a szó suárezi értelmében nem törvény. A *doctor eximius* mégis a *lex aeterna* jogi jellege mellett száll síkra. Ebben Alexander Halensis érve van segítségére, aki szerint a törvény fogalmához önmagában elegendő, hogy kötelező erővel rendelkezzen, és így nem számít az, hogy adott esetben még nem kötelez senkit, mivel még nem kerülhetett alkalmazásra.<sup>12</sup> Ezen az érven keresztül viszont Suárez hallgatólagosan elismeri, hogy az alattvalók részére történő tényleges kihirdetés nem tartozik az örök törvény fogalmához. Ezt később kifejezetten is kijelenti.<sup>13</sup> Sőt, azt is kimondja, hogy az örök törvény nyilvános kihirdetése sosem történik meg; vagy pontosabban csak közvetve kerül rá sor – és címzettjeit is ebben a formában kötelezi –, a természeti törvény (és más törvények) kihirdetésén keresztül.<sup>14</sup> Szigorúan véve tehát csak potenciálisan kötelező jelleggel bír.<sup>15</sup>

---

<sup>10</sup> DL 2.1.7.: „Iuxta quam expositionem lex illa non est lex morum (ut sic dicam) sed artificiorum, nam omnia quae a Deo fiunt comparantur ad illum tanquam artefacta ad artificem; [...] idea artificis dici potest lex quam ipse sibi praescribit [...]. Quapropter cessat ratio de promulgatione, nam haec est necessaria in lege morum, non in lege artificiorum [...]. Haec vero expositio non placet, [...] quia illa appellatio valde metaphorica est et impertinens esset pro materia de legibus ratione solius metaphoricæ significationis”.

<sup>11</sup> DL 2.1.9.: „Nec satisfacit quod divus Thomas [...] ait fuisse tunc creaturas in praecognitione divina, quia promulgatio non fit creaturis obiective praecognitis sed in se existentibus”.

<sup>12</sup> DL 2.1.8.: „Quod si instes quia lex quae non ligat non meretur nomen legis, respondet in summa ad rationem legis satis esse quod de se vim habeat ligendi, licet nondum actu liget, quia nondum est applicata.” Suárez ezt az érvet Alexander főművéből, a *Summa universae theologiae*ből (lib. 3, p. 2, inq. 1, q. unica) idézi.

<sup>13</sup> DL 2.1.11.: „Ex hac vero doctrina divi Thomae aperte concluditur iuxta mentem eius de ratione huius legis aeternae non esse promulgationem actu factam subditis.” Láthatjuk, hogy Suárez itt Szent Tamásra hivatkozik. Kétségtől az örök törvény esetében Tamás is feladja implicita a kihirdetést mint a törvény fogalmi elemét (ld. *ST* I-II q. 91 a. 1 ad 1 és ad 2), ám azzal a fontos különbséggel, hogy az ő számára a kihirdetés távolról sem olyan alapvető eleme a törvény fogalmának, mint Suárez elméletében.

<sup>14</sup> Uo.: „Unde in hac lege aeterna, per se loquendo, nulla alia publica promulgatio requiritur ut actu obliget, sed solum quod veniat in notitiam subditi. [...] Ordinarie autem Deus non obligat homines per legem aeternam nisi mediante aliqua exteriori lege, quae sit illius participatio et significatio. Et ita quando aliae leges promulgantur hominibus, promulgatur ad extra lex ipsa aeterna; ideoque in illa, ut aeterna est, non habet locum propria promulgatio.” DL 2.4.10.: „potest dici legem aeternam nunquam obligare immediate, sed mediante aliqua alia lege.”

<sup>15</sup> DL 2.4.10.: „praecise spectata ut aeterna est, non potest dici obligare, sed dici poterit obligativa (ut sic res

## 2. Az isteni szabadság és mindenhatóság problémája

Ami az isteni szabadság és mindenhatóság problémáját illeti, a *lex aeterna* eszméjének klasszikus, XIII. századi skolasztikus felfogása az isteni ész normaként helyezte Isten akarata fölé. Az örök törvényt Isten „kifelé irányuló munkáinak” (*opera ad extra*) ésszerű szabályaként és mértékeként fogták fel, amit Isten önként rótt ki magára. Ez a nézet Suárez számára elfogadhatatlan. Egyrészt terminológiai okból: a törvény szerinte alá-fölérendeltségi viszonyt feltételez. „Márpedig Istennek nincs feljebbvalója, és saját magát sem kötelezheti paranccsal vagy törvénnyel, minthogy önmagának sem feljebbvalója.”<sup>16</sup> Másrészt – és főként – teológiai megfontolások alapján: még az örök törvény sem korlátozhatja Isten szabadságát. Tamást idézve Suárez leszögezi, hogy mivel „Isten önmaga számára törvény”, ezért „amennyiben az akarata szerint cselekszik, igazságosan cselekszik”.<sup>17</sup> Suárez pontosan idézi Tamást, de nézzük meg közelebbről az angyali doktor érvelését! A törvényről szóló értekezésben Tamás azt írja, hogy önmagában véve Isten akarata nincs alávetve az örök törvénynek, hanem azonos vele és az isteni lényeggel; ha viszont Isten akaratát a teremtmények vonatkozásában vizsgáljuk, azt mondhatjuk, hogy alá van rendelve az örök törvénynek és az isteni észnek.<sup>18</sup> Isten akarata ennek megfelelően Tamás szerint mindig ésszerű és igazságos, hiszen „lehetetlen, hogy Isten mást akarjon, mint amit a saját bölcsessége megszab”.<sup>19</sup>

Úgy vélem, nyilvánvaló, hogy Tamás pontosan azok alapján a premisszáknak alapján jut el az isteni akarat racionalitásának és igazságosságának téziséhez, amelyeket a *doctor eximius* el akar kerülni. Suáreznek emiatt újra kell gondolnia az isteni ész és akarat viszonyát. Ő is Isten egyszerűségéből indul ki: ha az ész és az akarat valóságosan nem különböznek egymástól Istenben, akkor Isten akarata nem csupán ésszerű,

explicitetur) seu de se sufficiens ad obligandum. [...] Unde etiam fit ut lex aeterna nunquam per seipsam obliget separata ab omni alia lege”.

<sup>16</sup> DL 2.2.6.: „Sed Deus non habet superiorem, neque se ipsum per modum praecepti et legis obligare potest, quia non est sibi superior.”

<sup>17</sup> A ST I q. 21 a. 1 ad 2 nyomán DL 2.2.8.: „Deus autem sibi ipsi est lex”; „quod secundum suam voluntatem facit, iuste facit”.

<sup>18</sup> ST I-II q. 93 a. 4 ad 1: „de voluntate Dei dupliciter possumus loqui. Uno modo, quantum ad ipsam voluntatem: et sic, cum voluntas Dei sit ipsa eius essentia, non subditur gubernationi divinae neque legi aeternae, sed est idem quod lex aeterna. Alio modo possumus loqui de voluntate divina quantum ad ipsa quae Deus vult circa creaturas: quae quidem subiecta sunt legi aeternae, in quantum horum ratio est in divina sapientia. Et ratione horum, voluntas Dei dicitur rationabilis.”

<sup>19</sup> ST I q. 21 a. 1 ad 2: „impossibile est Deum velle nisi quod ratio suae sapientiae habet”.

hanem maga az isteni ész.<sup>20</sup> Tamástól eltérően azonban ebből arra a következtetésre jut, hogy „[a]mint az örök isteni értelmet, úgy az isteni akaratot sem szabályozza törvény szabad aktusaiban; ellenkezőleg, az önmagában helyes”.<sup>21</sup> Az isteni ész ítélete – bár időben és logikailag is megelőzi – nem határozza meg vagy köti az isteni akaratot, melynek vonatkozásában nem bír valódi törvény jelleggel. Isten akarata önmagában helyes és jó.<sup>22</sup> Suárez ragaszkodik hozzá, hogy mint törvény, az örök törvény nem magát Istent, hanem az Isten által teremtett és kormányzott értelmes lényeket kötelezi: Isten szabad akarati aktusa, aki fölött nem áll törvény.<sup>23</sup> És tekintve, hogy az isteni szabadság székhelye az isteni akarat, az örök törvény formálisan az isteni akarat szabad döntésében áll (*decretum liberum voluntatis Dei*).<sup>24</sup> Bizonyos szempontból értelmi aktusnak is tekinthető, elvégre az isteni ész „gondolja el magában előzetesen azt a törvényt, amelyet majd a maga idejében az egyes dolgok számára elő kell írni”; ám ez nem változtat azon a kulcsfontosságú tényen, hogy Isten akarati döntése képezi az örök törvény „mintegy lelkét és velejét”.<sup>25</sup>

Suárez tehát alapvetően újraértelmezi a *lex aeterna* tomista koncepcióját. Míg Tamásnál az örök törvény az *ad extra* megnyilvánuló isteni akaratot irányító örök isteni bölcsességet tükrözi, Suárez számára az a szabad isteni akarat kifejeződése, amelyet nem köt az isteni ész ítélete. Ez a mélyreható különbség nem egyedül a törvény lényegéről vallott felfo-

---

<sup>20</sup> DL 2.2.8.: „in Deo non distinguuntur in re voluntas et ratio, propter quod dixit divus Thomas (quaest. 93, art. 4, ad primum) voluntatem Dei secundum se non recte dici rationabilem, nam potius est ipsa ratio.”

<sup>21</sup> Uo.: „Sicut ergo ratio Dei aeterna non mensuratur lege, ita nec voluntas etiam prout libere vult, sed per se recta est”. Quentin Skinner szerint az ész és az akarat „összeolvasztása” Istenben mint törvényhozóban általános tendencia volt a korabeli jezsuita gondolkodók körében. Ennek szemléltetésére Suárez mellett Molinát hozza fel példaként. Lásd Quentin SKINNER: *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 1978. Vol. 2. *The Age of Reformation*, 149–150.

<sup>22</sup> DL 2.2.8.: „iudicium rationis in Deo solum est necessarium ex eo quod nihil potest esse volitum quin praeognitum. Non tamen habet munus quasi obligandi vel determinandi voluntatem, sed ipsa voluntas per se est honesta, et ideo dictamen rationis quod intelligitur ratione praecedere in intellectu, non potest habere rationem propriae legis respectu divinae voluntatis.”

<sup>23</sup> DL 2.2.9.: „Lex aeterna [...] dici potest habere rationem legis respectu rerum gubernatarum, non vero ipsius Dei seu voluntatis eius. [...] Deus autem non manet illi subiectus, sed semper manet solutus legibus”.

<sup>24</sup> DL 2.3.4.: „libertas etiam Dei est formaliter in voluntate divina. Sed lex aeterna est aliquid liberum in Deo. Ergo includit voluntatem.” DL 2.3.6.: „ex dictis infertur satis convenienter dici posse legem aeternam esse decretum liberum voluntatis Dei”.

<sup>25</sup> DL 2.3.9.: „Si quis autem iuxta ea quae diximus, voluerit hanc legem aeternam in divino intellectu considerare, non erit difficile id explicare. Oportet tamen ut eam consideret in intellectu divino ut subsequente secundum rationem dictum decretum voluntatis Dei. Negari enim non potest quin illud decretum sit veluti anima et virtus huius legis [...]. Tamen supposito illo decreto, intelligi potest in mente Dei cognitio illius decreti, quae ad illud subsequitur et quod ratione illius iam intellectus divinus iudicat determinate, quae ratio tenenda sit in gubernatione rerum atque ita in se praeconcupere legem, quae unicuique rei suo tempore praescribenda est.”

gásuk különbözőségére vezethető vissza, hiszen Suárez voluntarizmusa még határozottabban van jelen örök törvény-felfogásában, mint általános törvényfogalmában. Suárez tesz ugyan rá néhány tétova – és tegyük hozzá rögtön: nem sok eredménnyel kecsegtető – kísérletet, hogy voluntarista törvénykoncepcióját az örök törvény tradicionális skolasztikus felfogásával összehangolja, de erre természetesen csak részben képes, ráadásul úgy, hogy mindkét oldalon komoly engedményeket kényszerül tenni.<sup>26</sup>

Így erős a kísértés, hogy azt gondoljuk: elméletének koherenciája érdekében Suáreznek voltaképpen fel kellett volna adnia az örök törvény eszméjét. Különös tekintettel arra, hogy az örök törvény és a természeti törvény csupán ugyanannak a törvénynek a két különböző oldala (mint „a törvényhozóban létező törvény” és „az alattvalóban létező törvény”):

a természeti törvényt, abban az értelemben, ahogy itt beszélünk róla, úgy tekintjük, mint ami nem a törvényhozó személyében létezik, hanem magukban az emberekben, akiknek a szívébe azt a törvényhozó beleírta, [...] a természeti törvény [...] a törvényhozóban nem más, mint az örök törvény.<sup>27</sup>

És mint láttuk, az örök törvény csak a természeti törvényen keresztül kerül kihirdetésre és kötelezi az embereket. Úgy tűnik tehát, hogy – „Ockham borotvájának” szigorú módszertani elvét alkalmazva – Suárez akár le is mondhatott volna a *lex aeterna* eszméjéről. Mégis úgy döntött, hogy fenntartja azt. Meggyőződésem szerint nem csupán Aquinói Szent Tamás tekintélye és a középkori természetjogi hagyomány (vagy éppen a jezsuita rend belső szabályai)<sup>28</sup> iránti tiszteletből tett így, hanem elsősorban azért, mert az erkölcsi objektivizmust akarta a jogban hangsúlyozni.

<sup>26</sup> Pauline C. Westerman felettebb szigorú kritikája szerint Suárez parancsként felfogott törvényfogalma egész egyszerűen összeegyeztethetetlen az örök törvény autentikus eszméjével, amit „érthetetlené, önmagának ellentmondóvá és blaszfémikussá”, s mindezekén túl „feleslegessé” tesz. Lásd Pauline C. WESTERMAN: *The Disintegration of Natural Law Theory: Aquinas to Finnis*. Leiden, Brill, 1998. 86. Ez így persze erős túlzás. Egy voluntarista törvénykoncepció nem eleve kibékíthetetlen az örök törvény fogalmával. Ez olyannyira igaz, hogy a *lex aeterna* eredeti ágostoni eszméje is részben voluntarista volt. Agoston ugyanis a következőképpen határozta meg az örök törvényt: „az isteni ész vagy Isten akarata, mely megparancsolja a természetes rend megőrzését, és tiltja annak megzavarását”. Lásd *Contra Faustum* 22.27. Ez a tény – nem meglepő módon – Suárez figyelmét sem kerüli el. Vö. pl. *DL* 2.3.1. és 2.3.9.

<sup>27</sup> *DL* 2.5.14.: „Considerandum est ergo legem naturalem, prout de illa nunc loquimur, non considerari in ipso legislatore, sed in ipsis hominibus in quorum cordibus ipse illam descripsit, [...] lege naturali, quae in legislatore non est aliud quam lex aeterna”.

<sup>28</sup> A *Konstitúciókban* Loyolai Szent Ignác kötelezővé tette a tamási tanítást a jezsuita rend tagjai számára.

### 3. „Negaret autem seipsum, si ipsum ordinem suae iustitiae auferret”<sup>29</sup>

De hogy lehet az örök törvény objektív és változhatatlan, ha az lényegében a korlátlanul szabad isteni akarat megnyilvánulása? E kérdés megválaszolásához tisztán kell látnunk a helyes ész és az isteni akarat viszonyát Suárez természetjogi elméletében. Sok minden múlik azon, mit ért pontosan Suárez az alatt, hogy „Isten nem teheti meg, hogy nem tiltja meg azt, ami belső lényegénél fogva rossz és rendetlen az ésszerű természetben”.<sup>30</sup> Ez pedig annak a függvénye, hogy milyen álláspontot foglal el a *potentia Dei absoluta* és *potentia Dei ordinata* (Isten abszolút és rendezett hatalma) körüli régi teológiai vitában. Suárez egyfelől nem fogadja el William Ockhamtól azt a voluntarista nézetet, miszerint abszolút hatalmánál fogva Isten eltekinthet e tilalom elrendelésétől,<sup>31</sup> és azt vallja, hogy az isteni akarat szükségképpen feltételezi az isteni észnek az adott magatartást erkölcsösnek vagy erkölcstelennek nyilvánító ítéletét.<sup>32</sup> Másfelől viszont visszatérően és nyomatékosan tagadja, hogy akár a racionális emberi természet, akár az isteni ész ítélete önmagában törvény volna, és e minőségében kötné Isten akaratát. Isten szerinte semmilyen törvénynek nincs alávetve, így amit akar, az mindig igazságos és helyénvaló.<sup>33</sup>

Ezért bármely törvény ellenére, amit a dolgok kormányzására alkotott, Isten megteheti, hogy abszolút hatalmával élve – például a jutalmak és büntetések elosztása és hasonlók tekintetében – eltér e törvénytől; mert nem köteles a törvényt betartani, mivel Ő a legfőbb Úr, aki minden rend felett áll.<sup>34</sup>

---

<sup>29</sup> STI-II q. 100 a. 8 ad 2: „Megtagadná azonban önmagát, ha félretenné a saját igazságosságának rendjét”.

<sup>30</sup> DL 2.6.21.: „non potest Deus non prohibere id quod est intrinsece malum et inordinatum in natura rationali”.

<sup>31</sup> DL 2.6.20.: „In quo duo possunt cogitari modi dicendi. Primus est Deum quidem posse de potentia absoluta non facere talem prohibitionem, quia non apparet implicatio contradictionis, ut videntur probare omnia quae Ockham, Gerson et alii pro sua sententia congerunt; nihilominus tamen id fieri non posse secundum legem ordinariam divinae providentiae rerum naturis consentaneam. Nam hoc ad minus probant rationes in contrarium factae pro nostra sententia et multum favent testimonia Scripturae et Patrum.”

<sup>32</sup> DL 2.6.13.: „lex naturalis potest vel in Deo vel in nobis considerari. Et in Deo quidem secundum rationis ordinem supponit iudicium ipsiusmet Dei de convenientia vel disconvenientia talium actuum. [...] Unde probandum non est quod doctores posteriori loco allegati dicunt voluntatem divinam, qua lex naturalis sancitur, non supponere dictamen divinae rationis dictantis hoc esse honestum vel turpe”.

<sup>33</sup> Ld. pl. DL 2.2.5.: „Anselmus [...] dicens Deum esse omnino liberum a lege et ideo quod vult, iustum et conveniens esse”.

<sup>34</sup> DL 2.2.6.: „Unde non obstante quacumque lege a se posita circa rerum gubernationem, potest illam non servare, sua potentia absoluta utendo, ut circa praemia vel poenam retribuendam et similia, quia non obligatur ad servandam legem, quia est supremus Dominus et extra omnem ordinem”.

Egyértelmű tehát, hogy amikor Suárez azt mondja, hogy Istennek meg kell tiltania, ami *per se* rossz, ezen semmiképpen sem azt érti, hogy Isten jogilag köteles lenne ezt megtenni, vagy hogy e tilalmat mechanikusan, mérlegelés nélkül bocsátja ki. Mégis igaz az, hogy Isten nem teheti meg, hogy nem tiltja meg a bűnt, de egészen más okból kifolyólag. Érdeemes itt hosszan idézni Suárez indokolását:

az isteni akarat kifelé irányuló tevékenységét illetően abszolút szabad; feltételezve [*ex suppositione*] azonban, hogy véghezvisz egy szabad cselekvést, ez szükségessé tehet egy másikat [...], ha meg akarja teremteni a világot, és fenn akarja tartani annak rendjét egy meghatározott cél szerint, úgy nem teheti meg, hogy ne viseljen gondot rá [...]. Következésképpen, ha feltesszük [*supposita*], hogy ésszerű természetet akart teremteni, a jó és a rossz megtételéhez elegendő tudással, s a mindkettőhöz elégséges isteni együttműködéssel, akkor Isten nem tehetette meg, hogy ne akarja egy ilyen teremtménynek a belső lényegüknél fogva rossz tetteket megtiltani, vagy a szükséges jó cselekedeteket előírni. Mert ahogy Isten nem hazudhat, ugyanúgy oktalan és igazságtalan módon sem kormányozhat. [...] Abszolút értelemben Isten megtehetné ugyan, hogy semmit sem parancsol vagy tilt meg; mindazonáltal ha azt feltételezzük [*ex suppositione*], hogy az eszűket használó teremtményeket akart, akkor nem mulaszthatta el, hogy – legalább a helyes természetes erkölcshez elengedhetetlen dolgokban – törvényt hozzon számukra.<sup>35</sup>

Ez a megoldás első ránézésre Ockham ‘feltételes természetjog’-konceptiójára emlékeztet,<sup>36</sup> amennyiben Suárez érvelésének magvát a következő megfontolás képezi: ha *feltesszük*, hogy Isten úgy döntött, hogy az embert ésszel és szabad akarral rendelkező lényként teremti meg, akkor nem tartózkodhat attól, hogy megparancsolja, illetve megtiltsa számára

<sup>35</sup> DL 2.6.23.: „Dico [...] divinam voluntatem, licet simpliciter libera sit ad extra, tamen ex suppositione unius actus liberi posse necessitari ad alium [...], si vult creare mundum et illum conservare in ordine ad talem finem, non potest non habere providentiam illius [...]. Ideoque supposita voluntate creandi naturam rationalem cum sufficienti cognitione ad operandum bonum et malum et cum sufficienti concursu ex parte Dei ad utrumque, non potuisse Deum non velle prohibere tali creaturae actus intrinsece malos vel nolle praecipere honestos necessarios. Quia sicut non potest Deus mentiri, ita non potest insipienter vel iniuste gubernare. [...] Nam absolute posset Deus nihil praecipere vel prohibere. Tamen ex suppositione quod voluit habere subditos ratione utentes, non potuit non esse legislator eorum saltem in his quae ad honestatem naturalem morum necessaria sunt.”

<sup>36</sup> Az ockhami ‘feltételes természetjog’ kontingens, másképpen is lehetséges körülményekre ad ésszerű válaszokat. Vö. *Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate* 3.2.3.6.



azt, ami megfelel a természetének, vagy ellenkezik vele, s amit a helyes ész ennek alapján önmagában véve jónak, illetve rossznak ítél. (Rögtön hozzát teszi: már maga a tény, hogy az értelem fénye világít bennünk, kellőképpen bizonyítja Isten erre vonatkozó akaratát.)<sup>37</sup>

Am ha közelebbről megnézzük, ez pusztán formai hasonlóság. Tartalmi szempontból Suárez felfogása sokkal inkább ahhoz a tamási nézethez áll közel, amely szerint bár elméletileg elképzelhető, hogy Isten abszolút hatalma révén a teremtett rendtől függetlenül cselekedjen, akarata valójában mindig egybeesik az általa létrehozott renddel.<sup>38</sup> Az isteni kormányzásról és az okok rendjéről értekezve Tamás kifejti, hogy ha a természet rendjét úgy vizsgáljuk, ahogy az az első októl, ti. Istentől függ, akkor azt mondhatjuk, hogy

Isten nem cselekedhet a dolgok rendje ellen, mert ha így tenne, ezzel saját előretudása, akarata vagy jósága ellen cselekedne. Ha viszont a dolgok rendjét úgy szemléljük, mint ami bármelyik másodlagos októl függ, ilyenformán Isten cselekedhet e renden kívül. Ő maga ugyanis nincs alávetve a másodlagos okok rendjének, hanem ez a rend van neki alárendelve, mivel tőle ered, mégpedig nem természeti szükségszerűséggel, hanem szabad akarati döntése folytán; hiszen a dolgok más rendjét is képes lett volna megalkotni.<sup>39</sup>

A jelenleg létező dolgok számára semmilyen más rend nem lenne jó és megfelelő, Isten mindamellet elvileg teremthetne más dolgokat, amelyek számára más rendet szabhatna, minthogy nem tartozik másnak, csak önmagának. Ez másrésztől azt is jelenti, hogy Isten csak azt teheti meg, ami illő hozzá és igazságos.<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup> *DL* 2.6.24.: „dicitur ulterius ipsummet iudicium rectae rationis inditum naturaliter homini esse de se sufficiens signum talis voluntatis divinae”.

<sup>38</sup> Mary Anne PERNOUD: *The Theory of the Potentia Dei* according to Aquinas, Scotus and Ockham. *Antonianum*, vol. 47. (1972) 83.

<sup>39</sup> *STI* q. 105 a. 6 co.: „Si ergo ordo rerum consideretur prout dependet a prima causa, sic contra rerum ordinem Deus facere non potest: sic enim si faceret, faceret contra suam praescientiam aut voluntatem aut bonitatem. – Si vero consideretur rerum ordo prout dependet a qualibet secundarum causarum, sic Deus potest facere praeter ordinem rerum. Quia ordini secundarum causarum ipse non est subiectus, sed talis ordo ei subiicitur, quasi ab eo procedens non per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis: potuisset enim et alium ordinem rerum instituire.”

<sup>40</sup> *STI* q. 25 a. 5 ad 3: „licet istis rebus quae nunc sunt, nullus alius cursus esset bonus et conveniens, tamen Deus posset alias res facere, et alium eis imponere ordinem”. *STI* q. 25 a. 5 ad 2: „Deus non debet aliquid alicui nisi sibi. Unde, cum dicitur quod Deus non potest facere nisi quod debet, nihil aliud significatur nisi quod Deus non potest facere nisi quod ei est conveniens et iustum.”

Suárez és Szent Tamás (sőt Ockham) között tehát tulajdonképpen egyetértés mutatkozik abban, hogy Isten más erkölcsi rendet is teremthetett volna. Suárez hangsúlyozza, hogy a teremtés teljes mértékben szabad aktus: az isteni akarat szabadon választhat számos ésszerű terv közül. Ám miután Isten valaminek a megtétele – vagy az attól való tartózkodás – mellett határozott, „nem cselekedhet a saját döntése ellenében, de nem a döntésben foglalt valamely tilalomnál fogva, hanem magában az ilyen cselekvésben rejlő ellentmondás miatt”.<sup>41</sup> Bár jogosan megtehetné, hogy eltér korábbi döntésétől, ez természete ellen való volna. És Isten nyilvánvalóan nem tagadhatja meg önmagát. Ebből következően nem teheti félre a saját igazságosságának rendjét:

feltéve, hogy úgyszólván nem fizikai, hanem csak erkölcsi ellentmondást vonna maga után, ha Isten megmásítaná elhatározását, és következésképpen feltételezve, hogy ha egyszer meghozott egy döntést, ellenkezne saját rendjével, ha azzal ellentétesen cselekedne, ez a rendellenesség mindazonáltal nem valamilyen tilalomból fakadna, hanem Isten belső természetéből és lényegéből [...]. Mert ahogy a megtévesztés, úgy az állhatatlanság sem illik Istenhez.<sup>42</sup>

## Konklúzió

A *doctor eximius* tehát radikálisan újraértelmezi a *lex aeterna* tamási koncepcióját. Az örök törvényt, szemben a hagyományos, Aquinói Szent Tamás által is vallott skolasztikus felfogással, nem az isteni akarat felett álló normaként, hanem annak szabad és korlátlan megnyilvánulásaként gondolja el.

Elméletének voluntarista oldala így itt még hangsúlyosabban jelenik meg, mint általános törvényfogalmában és jogfilozófiája többi részében, ami szinte megoldhatatlan feladattá teszi számára, hogy az örök törvényt

<sup>41</sup> *DL* 2.2.7.: „Dices: si Deus, postquam decrevit absolute aliquid non facere, id ageret, inordinate faceret, et ideo id facere non potest. Ergo liberum decretum Dei habet vim positivae legis respectu voluntatis eius, ut non possit honeste facere quod per se ac remoto illo decreto libere facere potuisset. Respondeo Deum non posse facere contra suum decretum, non propter prohibitionem quam decretum inducat sed propter repugnantiam ipsius rei”.

<sup>42</sup> Uo.: „dicitur: esto non implicaret contradictionem physicam (ut sic dicam) mutare Deum decretum suum, sed tantum morale ac subinde posito uno decreto esse inordinatum agere contra illud. Nihilominus id non oriri ex prohibitione, sed ex intrinseca natura et essentia Dei [...]. Quia sicut non decet divinitatem fallere, ita nec inconstantem esse.”

konzisztensen beillessze a racionalista tomista természetjogtan által ihletett törvényhierarchiájába.

Ami a kihirdetés és alkalmazás problémáját *illeti*, annak érdekében, hogy megőrizze a *lex aeterna* jogi jellegét, Suáreznek fel kell adnia az örök törvény esetében a kihirdetést mint a törvény fogalmi elemét.

Az örök törvény szabad akarati döntés jellege s az ebben rejlő kontingencia és a természetjog racionalitása és stabilitása közötti feszültséget pedig oly módon tudja feloldani, hogy az örök törvényt és a teremtést Isten abszolúte szabad döntéseiként fogja fel, míg későbbi aktusait – beleértve a természeti törvény parancsait is – úgy gondolja el, mint amelyek csupán relatíve szabadok, minthogy az előbbieik által meghatározottak.

Ez utóbbi tény megvilágítja, hogy miért ragaszkodik Suárez ezen új formában – a fent elemzett elméleti nehézségek és inkonzisztenciák dacára – az örök törvény tradicionális eszméjéhez: mert így tudja egy fogalomban egyesíteni és összehangolni az etikai objektivizmus és az isteni szabadság és mindenhatóság védelmezésének szempontjait.

# PADÁNYI BIRÓ MÁRTON VESZPRÉMI PÜSPÖK KÁNONI ELJÁRÁSA (1745)

TÓTH TAMÁS  
főiskolai tanár (GFF TK)  
titkár (MKPK)

## 1. A kánoni eljárások

A püspöki, illetve érseki kinevezések kánoni, információs eljárásának (processus informativus, más néven processus inquisitionis vagy processus canonicus), az ún. püspöki processzusoknak az anyagai, amelyek az egyháztörténet eddig kevésbé kutatott, értékes forrásai.

A püspökjelöltek kánoni vizsgálatának szabályozása a középkorra nyúlik vissza.<sup>1</sup> Hubert Jedin az első szabályozást III. Miklós pápa (1277–1280) 1280-as *Decretale*-jára vezeti vissza.<sup>2</sup> Az egységes eljárásrend nem sokkal a Trienti Zsinat (1545–1563) után alakult ki. A jelölt ügyét a Trienti Zsinat (*sessio XXII, canon 2; sessio XXIV, canon 1*) XIV. Gergely (1590–1591) révén 1591-ben pontosított rendelkezései (*Onus Apostolicae Sedis*) szerint tárgyalták. VIII. Orbán (1623–1644) speciális instrukciói (*Si processus*) mindenekelőtt a jelölt pápa által történő kinevezését megelőző a *processus informativus* kérdéseknek helyet adó részét pontosították 1627-ben.

Általában kérdéssoronként 2–3 tanút hallgattak ki eskü alatt és *sub secreto vocato*, azaz titokban.<sup>3</sup> Különböző kritériumok alapján választották

---

<sup>1</sup> A processzus-kutatáshoz lásd: TUSOR Péter: Magyar püspökök kánoni kivizsgálási jegyzőkönyvei 1605–1711 (Historiográfia és projektterv). In: TUSOR Péter – SZOVÁK Kornél – FEDELES Tamás (szerk.): *Magyarország és a római Szentszék. II: Vatikáni magyar kutatások a 21. században* (Collectanea Vaticana Hungariae I/15). Budapest–Róma, MTA-PPKE Fraknói Vilmos Római Történeti Kutatócsoport – Gondolat, 2017. 243–315.; Veszprémi püspökök proszopográfiai/proszopológiai forrásai a vatikáni levéltárban, 1629–1696 (Széchényi György processzusainak kivonataival). In: KARLINSZKY Balázs – VARGA Tibor László (szerk.): *Erőgyűjtés és újrakezdés. A veszprémi egyházmegye története a 17. században*. Veszprém, Veszprémi Főegyházmegyei Levéltár, 2019. 167–206.; A kutatást az MTA-PPKE Fraknói Vilmos Római Történeti Kutatócsoport útján az MTA TKI támogatta.

<sup>2</sup> Hubert JEDIN: Die Reform des bischöflichen Informativprozesses auf dem Konzil von Trient. *Archiv für Katholisches Kirchenrecht*, vol. 116. (1936) 389–413; Hubert JEDIN: *Kirche des Glaubens. Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge. I. Kirchengeschichtsschreibung. Italien und das Papsttum. Deutschland, Abendland und Weltkirche. II. Konzil und Kirchenreform*. Freiburg–Basel–Wien, 1966. II, 441–459.

<sup>3</sup> TÓTH Tamás: *A 18. századi magyar püspöki processzusok a Vatikáni Titkos Levéltárban 1711–1780*. In: TUSOR Péter – SZOVÁK Kornél – FEDELES Tamás (szerk.): *Magyarország és a római Szentszék. II: Vatikáni magyar kutatások a 21. században* (Collectanea Vaticana Hungariae I/15). Budapest–Róma, MTA-PPKE Fraknói Vilmos Római Történeti Kutatócsoport – Gondolat, 2017. 317–335.

ki őket. Sok esetben ugyanazt a személyt egymás után kérdezték a jelöltről és a szóban forgó egyházmegyéről is. A püspökjelöltre vonatkozóan a XVII–XVIII. században tizenhárom kérdést kaptak, melyek célja a jelölt képességeinek és tulajdonságainak megismerése volt, a másik tizenhárom kérdés pedig az egyházmegye állapotára vonatkozott. Áthelyezés esetén a kérdések más természetűek voltak, és a kérdőív mindössze tíz kérdésből állott. A XVII., de még a XVIII. században is ezek a tanúvallomások nagyon értékes információkkal szolgáltak egy-egy terület állapotára, de gyakran magára a jelöltre vonatkozóan is. Ezekre a részletes, pontosan megfogalmazott kérdésekre szükség is volt, hiszen a nunciatúra, illetve Róma nem ritkán viszonylag kevés közvetlen ismerettel rendelkezett a jelöltre vagy az egyházmegyére vonatkozóan.

Sematikusan összefoglalva a következő kérdéseket tették fel egy még nem püspökké szentelt jelölt esetében (*super qualitibus*): (1) mióta ismeri a jelöltet, rokona-e; (2) hol született; (3) törvényes házasságból született-e; (4) mikor született; (5) az egyházi rend mely szentségeiben részesült; (6) eddigi szolgálati helyeit hogyan látta el; (7) milyen a hitének tisztasága; (8) milyenek az erkölcei; (9) az okosság erényét hogyan gyakorolja; (10) milyen a tudományokban való jártassága; (11) hol szolgált eddig; (12) okozott-e valaha botrányt; (13) méltó-e a kinevezésre, illetve hasznos-e az az egyházmegye számára.

Az egyházmegyére vonatkozóan (*super statu Ecclesiae*) a kérdések a következők voltak: (1) mekkora székváros, mennyi lakosa van; (2) milyen a székesegyház; (3) melyek a szuffragáneus (alárendelt) egyházmegyéi/melyik metropolita alá tartozik; (4) mekkora a székeskáptalan és milyen jövedelmekkel rendelkezik; (5) ki látja el a székváros plébánosi teendőit; (6) milyen a plébániatemplom felszereltsége; (7) vannak-e ereklyéi; (8) milyen az érseki/püspöki rezidencia; (9) mekkora az érseki/püspöki asztal bevétele; (10) melyek a székvárosban még jelen lévő társaskáptalanok, szerzetesrendek és kegyes társulatok; (11) mekkora az egyházmegye területe; (12) mekkora a szeminárium; (13) és végül az érseki/püspöki szék miért van üresedésben.

A tanúvallomásokhoz csatolták még fel nem szentelt püspök esetében a keresztlevelet, a papszentelést és esetlegesen a kisebb rendek felvételét, továbbá – ha volt – a doktorátust igazoló iratot, valamint a püspöki vagy érseki kinevező uralkodói diplomát vagy ezzel egyenértékű dokumentumot. Volt, hogy az eredeti iratokat, de gyakran csak hitelesített másolatokat vagy azoknak a nunciatúra jegyzője által egyszerűen átvezetett szövegeit csatolták a processzushoz. A kinevező diploma esetében gya-

korta megelégedtek azzal, hogy az irat a nuncius előtt bemutatásra került. Időnként más, fontosnak tartott dokumentumokat is csatoltak. A csatolt iratok száma és minősége változó, a szinte mindig biztosan meglévő elem az általában a nunciatúra jegyzője által hitelesített hitvallás, amelyet új püspöki kinevezés esetében mindig le kellett tenni.

A Vatikáni Titkos Levéltárban (*Archivum Secretum Vaticanum*) több helyen is találunk ilyen dokumentumokat. Magyar vonatkozásban igen fontos lelőhely a Bécsi Apostoli Nunciatúra Levéltárán (*Archivio della Nunziatura di Vienna*) belül *A püspökségek és apátságok kánoni eljárásai* (röviden Kánoni eljárások; *Processi Canonici dei vescovati e delle abbazie*, röviden *Processi Canonici*) fondban az eredetileg Bécsben maradt példányokat olvashatjuk. A másik fő lelőhely pedig a Konzisztoriális Levéltár (*Archivio Concistoriale*) Konzisztoriális eljárások (*Processus Consistoriales*) nevű fondja, ahol a világ nunciatúráiról a kinevezési eljárás során Rómába küldött tisztázatok anyagát gyűjtötték egybe. Ez utóbbiak alapján tárgyalta a konzisztórium a pápa jelenlétében a püspökjelölt ügyét.

## 2. Biró Márton püspöki processzusa – tanúvallomások a jelöltről

Biró Mártonra mint a török után újjáéledő Veszprémi Egyházmegye megújítójára tekintünk. Emlékét ránk maradt irodalmi munkái mellett egykori székvárosában és szerte az egyházmegye területén ma is számos épület, építmény őrzi a mai napig. A Veszprémi Egyházmegye papja volt. Plébános, majd kanonok. A püspök után következő legfontosabb posztot, a nagypréposti hivatalt birtokolta, amikor 1645. március 18-án Mária Terézia (1740–1780) veszprémi püspökké nevezte ki. Hamarosan elkezdődött a kánoni vizsgálata [Lelőhely: ASV Arch. Concist, Processus Consist., 132, ff. 804–821 (804–821r); ASV Arch. Nunz. Vienna, Processi Canonici, 424], amelyet Camillo Paolucci bécsi nuncius (1738–1745), bíboros 1745. április 15-re fejezett be [Processus Consist., 132, f. 820v]. A jegyző Altamer Péter Pál apostoli protonotárius, nunciatúriai kancellár volt [f. 820r; 1745. április 15.] A konzisztórium példányon ott található az anyag áttanulmányozó négy bíboros aláírása is [f. 820v–821r].

A jelölt személyéről és az egyházmegye állapotáról ugyanazt három tanút hallgattak ki:

Név	Dátum	foglalkozás	életkor
Lenthy István	1745. március 29.	veszprémi kanonok	46 éves
Szentimrei (Szabó) Ferenc Xavér	1745. március 29.	veszprémi örkanonok	46 éves
Franyul Márk	1745. március 30.	apostoli protonotárius	48 éves

A tanúk mindegyike több mint húsz éve ismerte a jelöltet, leginkább az egyházmegyéhez kötődő tisztségei okán. Lenthy István tudott protestáns származásáról, és még azt is hozzátette, hogy református apja öt héttel Márton gyermeke születése előtt halt meg.

Tanulmányai közt elsősorban nagyszombati éveit említették, ahol a Collegium Rubrorum növendéke volt, de doktori fokozatot nem szerzett. Érdemei kapcsán a tanúk kiemelték bicskei plébánosságát és veszprémi kanonoki ténykedését, amely utóbbi hivatalához kapcsolódóan sikerrel vett részt káptalani delegátusként az országgyűlés munkájában.

Sokkal érdekesebb lehet prozopográfiai szempontból a csatolt keresztlevél. Észertint a közeli Álistálban keresztelték a születése napján. Az 1745-ös dokumentum a születés évét 1696-ra teszi. Több helyütt 1693-at hozza a szakirodalom, azonban a tanúvallomások is a keresztlevélben foglaltakat erősítik meg, mivel ketten is azt nyilatkozták, hogy 48 éves a jelölt. A keresztlevélből ezen túl a szülők mellett a keresztszülők és a keresztelő református lelkész (sic!) nevét is megtudjuk. A Veszprémi Káptalannak a szentelése előtt oklevelet kiadnia, ahol a családi háttérét, legfőképpen katolikus származását taglalták. Továbbá a püspöki konszekrációval összefüggésben az előírt hitvallás mellett egy további esküt is le kellett tennie Biró Mártonnak.

A szentelési tanúsítványokat mind csatolták a kánoni eljárás jegyzőkönyvéhez. Ezekből megtudjuk, hogy hol, mikor és kinek kezei által vette fel Biró a szent rendeket. Egy eredeti oklevél – abszolút kuriózumként a processzusok világában, mivel ezt nem volt szokás ezek közt az anyagok közt őrizni – a püspökszenteléséről is tudósít. Patachich Gábor érsek – a veszprémi ügyekben illetékes metropolita, az esztergomi érsek engedélyével – 1745. augusztus 15-én szentelte püspökké Kalocsán. A megőrzött dokumentumból a társszentelők személyére is fény derül.

***Stephanus Lenthy, ecclesiae cathedralis Wesprimiensis canonicus***  
[f. 805v]

1. A viginti quatuor circiter annis nosco reverendum perillustrum dominum Martinum Biro, ecclesiae cathedralis Wesprimiensis praepositum majorem, et canonicum, et praesertim a triennio sum saepissime cum

ipso conversatus. Non sum ipsius consanguineus, cognatus, affinis, non nimum familiaris, nec inimicus, aemulus, vel odiosus.

2. Ex ipsius relatione scio ipsum natum esse in loco dicto Padán<sup>4</sup> sito in comitatu Poseniensi.

3. Ex ipsius dicto scio natum esse ex matre catholica, quam novi; ex patre vero Calvino, qui obiit quinque septimanis ante ejus ortum (est enim postumus), non dubito, quod sit natus ex legitimo matrimonio; sicuti enim dixi novi ejus matrem honestam, et nobilem: ex ipsius relatione pariter mihi constat, quod ejusdem consanguinei nobiles sint, licet acatholici.

4. Ex ipius relatione mihi constat, quod agat annum quadragesi[f. 806r]mum octavum, et hoc colligo etiam ex ejusdem aspectu.

5. A viginti annis, et ultra est in sacris ordinibus constitutus, a tali tempore enim vidi ipsum celebrantem.

6. Ex quo pluries viderim ipsum private celebrantem cum devotione, assero esse in susceptione sacramentorum frequentem, et devotum. Ex quo demum, quod multoties eundem viderim solemniter celebrantem in variis locis dioecesis Weszprimiensis et advertim ecclesiasticas ceremonias exacte adimplentem, testor esse in exercitio ordinum susceptorum diu versatum.

7. Ex conversatione cum ipso habita, et a tempore, quo ipsum nosco, adverti, quod semper catholice vixerit, et in fidei puritate permanserit.

8. Ex pari ratione conversationis cum ipso habitae, testor ipsum praeditum esse innocentia vitae, bonis moribus, quodque sit bonae conversationis, et famae, quodque reputetur pro exemplari ecclesiastico.

9. Adverti ex ejusdem conversatione, quod sit vir gravis, et prudens: ex quo vero laudabiliter munus vicarii generalis Weszprimiensis exercuerit; nec non a capitulo Weszprimiensi fuerit delegatus pro suo deputato ad comitia regni pro negotiis capituli tractandis, et prout effectus demonstravit laudabiliter hoc sibi commisso munere functus sit, infero, quod etiam usu rerum sit praestans.

10. Mihi constat, quod Tirnaviae in collegio generali rubrorum dicto, operam dederit sacrae theologiae per quadriennium; ego enim eo tempore fui alumnus in eodem collegio, et licet non sit laureatus in sacra theologia, testor tamen, quod cum fructu materiis theologicis operam dederit, et hoc egoment sum expertus, cum mihi contigerit pluries sermonem cum ipso instituere de materiis theologicis, ac etiam canonicis, et assero pariter

<sup>4</sup> Padány (Padaň, Szlovákia)



ipsum vere ea doctrina pollere, quae in episcopo requiritur ad hoc ut alios decere possit.

11. Per quinque annos exercuit curam animarum Bicske, et subinde fuit factus canonicus in cathedrali Weszprimiensi et passim audivi, quod in exercitio supradictae curae animarum laudabiliter se gesserit in adimp-  
lendis iis, quae requiruntur in curato animarum.

12. Neque adverti, neque ab aliis audivi, quod aliquando publicum [f. 806v] aliquod scandalum dederit circa fidem, mores, seu doctrinam, similiter neque adverti, neque ab aliis audivi, quod aliquo corporis, aut animi vitio, aliove canonico impedimento teneatur, quominus possit ad episcopatum promoveri.

13. Ex praemissis, et ex quo sit ecclesiasticus doctus, zelosus, et exemplaris, ac in existimatione in regno Hungariae, idoneum existimo ad bene regendam ecclesiam Weszprimiensem dignum, qui ad illam promo-  
veatur, et censeo ipius promotionem eidem ecclesiae utilem, et proficuum futuram fore.

***Franciscus Xaverius Szent Imrei, canonicus, et custos venerabilis capituli Weszprimiensis***

[f. 807v]

1. Nosco reverendum perillustrem dominum Martinum Biro, ecclesiae cathedralis Weszprimiensis praepositum majorem, et canonicum a viginti, et ultra annis, et praesertim ab annis decem, cum ambo simus in capitulo Weszprimiensi cumcanonici, occasionem habui assidue cum ipso conversandi. Non sum ejusdem consanguineus, cognatus, affinis, non nimium familiaris, nec inimicus, aemulus, vel odiosus; et nihil ab ipso spero pro hoc examine subeundo, licet antequam Viennam advenerim tanquam ablegatus a nostro capitulo, ut nomine ejusdem gratularer praedicto reverendo perillustri domino Martino Biro super ejus praesentatione ad episcopatum Weszprimiensem, ipse mei favore supplicem libellum praeparaverit Sua regia Majestasti praesentandum, ut a Sua regia Majestate ego obtineam praeposituram majorem in cathedrali Weszprimiensi per ejus promotionem vacaturam.

2. Ignoro in qua civitate, vel loco, aut dioecesi sit natus, et tantum audivi, quod ex loco Czaloköz<sup>5</sup> dicto oriundus sit.

[f. 808r]

---

<sup>5</sup> Csallóköz

3. Non dubito ipsum natum esse ex legitimo matrimonio; matrem enim ejusdem catholicam novi Weszprimii de ejus autem patre nihil scio.

4. Ab ipso audivi, quod annum circiter quadragesimum octavum agat, et etiam ex ejusdem aspectu apparet.

5. Longe ante sex menses est in sacris ordinibus constitutus, vidi enim ipsum celebrantem a tempore, quo ipsum nosco.

6. Assero ipsum esse frequentem, et devotum, in susceptione sacramentorum, quia saepissime ipsum vidi sacrosanctum Missae sacrificium celebrantem cum devotione, ex quo pariter saepissime eundem viderim solemniter celebrantem, et adverterim, quod accurate sacros ceremonias adimpleverit, testor eundem in exercitio susceptorum ordinum esse diu versatum.

7. Ex conversatione frequenti cum ipso habita, adverti, quod semper catholice vixerit, et in fidei puritate permanserit.

8. Ex eadem ratione testor praeditum esse innocentia vitae, bonis moribus, quodque sit bonae conversationis, et famae.

9. Ex supradicta ratione frequentis conversationis cum ipso habitae, adverti, quod sit vir gravis, et prudens. Infero etiam, quod usu rerum sit praestans ex eo, quod a nostro capitulo fuerit delegatus ad comitia regni pro tractandis negotiis capituli, et ex relationibus ejusdem nostro capitulo exinde factis, adverti, quod negotia sibi commissa salutariter tractaverit.

10. Non mihi constat, quod sit laureatus, mihi tamen constat, quod operam dederit sacrae theologiae per quadriennium Tirnaviae in collegio rubrorum dicto, et cum fructu ex eo quod pluries mihi contigerit sermonem cum ipso instituere super materiis theologicis, et comprehendi ex talibus sermonibus, quod in eisdem sit versatus, et assero, quod vere sufficienti doctrina polleat, quae in episcopo requiritur ad hoc alios docere possit.

11. Exercuit curam animarum in parochia Biczkiensi<sup>6</sup> dioecesis Weszprimiensis per sex annos circiter; et a pluribus audivi, quod fuerit laudatus, quodque se gesserit tanquam bonus parochus erga suos oviculas.

12. A tempore, quo ipsum nosco nunquam audivi, quod aliquod publicum scandalum dederit circa fidem, mores, seu doctrinam. [*f. 808v*] Neque adverti, neque ab aliis audivi, quod aliquo corporis, aut animi vitio, aliove canonico impedimento teneatur, quominus possit ad episcopatum promoveri.

---

<sup>6</sup> Bicske

13. Ex praemissis, et ex quo sit in magna existimatione in regno Hungariae, idoneum existimo ad bene regendam ecclesiam Weszprimiensem, dignum, qui ad illam promoveatur, illiusque promotionem eidem ecclesiae utilem, et proficuum futuram esse censeo.

***Marcus Franyul(l) prothonotarius apostolicus***

[f. 809v]

1. A viginti annis nosco reverendum perillustrem dominum Martinum Biro, ecclesiae cathedralis Weszprimiensis praepositum majorem, et canonicum, et ab illo tempore ad praesens mihi accidit saepius cum ipso conversari. Non sum ipsius consanguineus, cognatus, affinis, non nimium familiaris, nec inimicus, aemulus, vel odiosus.

2. Ignoro.

3. Audivi a pluribus ipsum natum esse ex legitimo matrimonio, et utroque parente catholico ex stirpe nobili, et ego novi ejus patrem, et matrem.

4. Ab aliis audivi, quod agat annum quadragesimum sextum, ac etiam dignoscitur ex ejusdem aspectu.

5. Longe ante sex menses est in sacris ordinibus constitutus; quando enim ipsum primo noscere incepti, erat parochus in Biczke.

6. Ex quo ipsum frequenter viderim privatam sacrificium Missae celebrantem cum maxime devotione, assero ipsum esse in susceptione sacramentorum frequentem, et devotum; ex eo pariter, quod eundem viderim solemniter celebrantem pluries in variis ecclesiasticis, et accurate sacras caeremonias adimplentem, testor, ipsum in exercitio susceptorum ordinum esse diu versatum.

7. Ex conversatione cum ipso habita adverti, quod semper catholice vixerit, et in fidei puritate permanserit.

8. Ex eadem ratione testor, et expertus sum, quod praeditus sit innocentia vitae, bonis moribus, quodque sit bonae conversationis, et famae.

9. Ex supra recensita ratione conversationis cum ipso habitae, adverti, ipsum esse virum gravem, et prudentem; nec non ex eo, quod fuerit ablegatus a capitulo Weszprimiensi ad comitia regni [f. 810r] pro negotiis ejusdem capituli ibi tractandis, et audiverim, quod laudabiliter munere sibi commisso functus sit, infero, quod etiam usu rerum sit praestans.

10. Audivi a pluribus, quod sit laureatus in sacra theologia, audivi pariter, quod operam dederit sacrae theologiae Tirnaviae ab ejusdem condiscipulis, et colligo, quod cum fructu operam dederit sacrae theologiae ex eo, quod cum pluries ipsum audiverim cum aliis loquentem de materiis

theologicis, et firmissime credo, ipsum vere ea doctrina pollere, quae in episcopo requiritur ad hoc, ut alios docere possit.

11. Per decem circiter annos exercuit curam animarum in loco dicto Biczke; et egoment adverti tanquam vicinus parochus, quod exemplariter se gesserit tam quoad doctrinam, quam quoad prudentiam, integritatem, et mores. Audivi demum a pluribus, quod plures haereticos ad orthodoxam fidem converterit, et denominaretur eorum flagellum.

12. Neque adverti, neque ab aliis audivi, quod publicum aliquod scandalum dederit circa fidem, mores, seu doctrinam, neque pariter adverti, neque ab aliis audivi, quod aliquo corporis, aut animi vitio, aliove canonico impedimento teneatur, quominus possit ad episcopatum promoveri.

13. Ex praemissis, et ex quo sit in magna existimatione in regno Hungariae, idoneum existimo ad bene regendam ecclesiam Weszprimiensem, dignum, qui ad illam promoveatur, et censeo, quod ejus promotio eidem ecclesiae utilis, et proficua futura sit.

Típus:	keresztlevél, eredeti
Név:	Martinus Biro electus episcopus Weszprimiensis
Dátum:	Padány/in ecclesia Alistáliensi 15. Aprilis 1696 progenitum baptizatumque
Szülők:	nobilis Martinus Biro, Catharina Hagymásy romano-catholicae fidei una cum antenatis suis stabilis cultrix
Keresztszülők:	nobiles Benedictus László, Helena Bakó
Keresztelő:	Michael Szomódi Helveticae confessionis minister
Kiadó:	Georgius Szalay parochus Alistáliensis, Alistál [Dolný Štál,], 7. Aprilis 1745.
Jelzet:	ASV Arch. Nunz. Vienna, Processi canonici, 424
Megjegyzés:	„Repentina dein morte (antequam adhuc in lucem editus esset) ex vivis sublato genitore suo, a praenominata genitrice sua (sicuti finem in eum convocati fide digni testes coram me consona, et unanimi voce jurato asseverabant) catholice constanter enutritum, et educatum, variisque in gymnasiis catholicis, novissime demum in academia Tyrnaviensi litteris imbutum.”
Egyéb előfordulás:	ASV Arch. Concist., Processus Consist., 132, ff. 811, másolat

Típus:	Szent rendek felvétele, eredeti tanúsítvány
Kiadó:	Michael Ignatius Frivaisz, episcopus Germanopolitanus, abbas B.M.V. de Curru, ss. theologiae doctor, ecclesiae metropolitanae Strigoniensis praepositus major, et canonicus; celsissimi [...] per eandem archidioecesim in pontificalibus suffraganeus, et in spiritualibus vicarius generalis
Dátum:	Tyrnaviae, 8. Aprilis 1745
Szentelő:	Georgius Ghillányi de Lázy episcopus Tynniniensis et suffraganeus Strigoniensis
Tonzúra és kisebb rendek:	Tyrnaviae
Szubdiakonátus:	[Tyrnaviae], 7. Junii 1721
Diakonátus:	[Tyrnaviae], 20. Decembris 1721
Preybiterátus:	Tyrnaviae, 21. Martii 1722
Megjegyzés:	Josephus Bajzat secretarius
Jelzet:	ASV Arch. Nunz. Vienna, Processi Canonici, 424
Egyéb előfordulás:	ASV Arch. Concist., Processus Consist., 132, ff. 811v–812r, másolat

Típus:	Tanúsítvány de fide et moribus
Kiadó:	Veszprémi Káptalan
Dátum:	8. Aprilis 1745
Megjegyzés:	teljes szöveg idézve
Jelzet:	ASV Arch. Nunz. Vienna, Processi Canonici, 424
Egyéb előfordulás:	ASV Arch. Concist., Processus Consist., 132, ff. 812r–820r, másolat

Nos capitulum cathedralis ecclesiae Weszprimiensis notum facimus, et attestamur praesentium per vigorem. Quod reverendissimi domini Michael Pösténi antelatae ecclesiae nostrae lector, abbas beati Michaelis archangeli de insula Beatae Mariae Virginis juxta Budam, et Stephanus Kiss ejusdem ecclesiae nostrae archidiaconus cathedralis fratres, socii, et concanonici nostri, nostram personaliter venientes in praesentiam ex debito officii ipsorum obligamine, sub juramento suo in generali regni decreto superinde contento fideliter, et uniformiter retulerunt nobis hunc in modum: Qualiter posteaquam iidem penes solitam exmissionem nostram die septima praesentis mensis Aprilis, anni modo labentis infra notati in arce oppidi Weszprem, comitatu nominis ejusdem existenti, consequenter in solita ejusdem ecclesiae nostrae praepositali residentia erga exaudiendam ab infra uberius denotatarum personarum testificationem una cum adjuncto

sibi egregio viro Nicolao Sághi praelibati capituli nostri jurato notario personaliter fuissent constituti, ex tunc ibidem coram eisdem nobilis dominus Martinus Markovcsics illustrissimi ac reverendissimi domini domini Martini Biro de Padány, electi episcopi Weszprimiensis et (titulus) domini praelati nostri gratiosissimi vitricus personaliter constitutus, lectoque aegritudinis suae diuturniori jam tempore affixus, hic quidem ob venerandam ejusdem senectutem, nimiumque attritarum debilitatem virium sub puritate conscientiae recensisset eo modo; Quod tametsi ob imbecillem hac semili jam in aetate memoriam suam de, et super eo, exacte recordari minus [*f. 1v*] possit: Quoto videlicet anno idem fatens, sive testimonium perhibens, sibi in uxorem duxerit dominam Catharinam Hagymásy, nobilis condam domini Martini Biro de Padány relictam viduam, titulati autem illustrissimi ac reverendissimi domini Martini Biro jam electi (ut attactum haberetur) episcopi Weszprimiensis genitricem desideratissimam; recordatur nihominus eundem titulum illustrissimum ac reverendissimum dominum tempore matrimonialis ipsorum conventionis annorum circiter trium fuisse. Non minus reflectit se: memoratam dominam Catharinam condam Hagymásy ex Jazigio loco quippe vulganiter Arok Szállás<sup>7</sup> dicto (quo in loco nemo omnino ab orthodoxa fide romano catholica residere alienus<sup>8</sup> permittitur) sicut a progenitoribus utriusque sexus catholicis ortam, catholicam fuisse; ita filium eorundem saepe titulum videlicet illustrissimum ac reverendissimum dominum episcopum Weszprimiensem semper in fide catholica fuisse educatum, et enutritum.

Non absimiliter nobilis domina Catharina, filia antelati nobilis domini Martini condam Biro de saepe dicta Padány ex consorte sua, jam fata nobili domina Catharina Hagymásy suscepta, et progenita crebrius titulatae ejusdem illustrissimae, ac reverendissimae suae dominationis carnalis, et uterina soror, coram eisdem eadem pariter occasione constituta suo deposito praevis corporali juramento attestata extitisset: modo titulum illustrissimum, ac reverendissimum dominum circa annum millesimum, sexcentimum, nonagesimum sextum in hanc lucem editum, tempore jam eo, quo domina mater sua ad secunda semet vota transtulerat, haec fatens septennis circiter puella eotum existens, opinatur eundem illustrissimum, ac reverendissimum dominum tertium, aut quartum aetatis suae attingisse annum; Id autem pro certo se audivisse, asseverasset, quod mentionata domina Catharina Hagymásy ex Jazigio, et signanter ex [*f. 2r*] posses-

<sup>7</sup> Árokszállás (Grafenschachen, Ausztria).

<sup>8</sup> Beszűrt szó.

sione Árok Szállás orta (ubi nullus acatholicorum suam admittitur habere residentiam) ac omnes, quos tamen novisse poterat progenitores utriusque sexus catholicos fuisse, in eademque fide catholica se, titulumque illustrissimum ac reverendissimum dominum ab uberibus matris suae, vel ideo etiam educatum extitisse, quia a morte et ex hac luce decessum genitoris eorundem mentionati quippe domini Martini Biro toties titulus illustrissimus ac reverendissimus dominus velut posthumus decem primo septimanis lucem conspexerit; prout hoc ipsum saepissime dominam matrem suam narasse recordatur. Hoc addito: quod tempore attactarum solemnitatis nuptiarum idem illustrissimus, ac reverendissimus dominus qua parvulus puer religiosus, ordinis sancti patris Francisci vestibus indutus incesserit. Super qua praevio memoratorum reverendissimorum dominorum coram nobis sub consueto juramento suo facta relatione, praesentes jurium toties titulati illustrissimi, ac reverendissimi domini ordinarii nostri gratiosissimi futuram, utioremque ad cautelam necessarias authentici sigilli nostri munimine roboratas dandas esse, duximus, et concedendas litteras testimoniales. Datum ex capitulo nostro die octava mensis Aprilis anno Domini millesimo, septingentesimo quadragesimo quinto reverendissimis, et admodum reverendis dominis (praepositura majore vacante) Michaelae Pöstényi lectore, abbate Beati Michaelis archangeli in insula Beatae Mariae Virginis juxta Budam, Stephano Dubniczai cantore, praeposito Beati Michaelis archangeli de Hantha, Francisco Xaverio Szabo custode, Stephano Kiss cathedrale, altero item Stephano Lenthly canonicis;<sup>9</sup> In hac ecclesia nostra Deo jugiter, et devote psallentibus, atque famulantibus.

[f. 2v]

L.S.

Lecta in capitulo et correcta in vocala audivisse, et additum margine: alienus; per me Franciscum Xaverium Szent Imrei m.p.

Típus:	Professio fidei, eredeti
Dátum:	29. Martii 1745
Jegyző:	Petrus Paulus Altamer prothonotarius apostolicus, cancellarius
Tanúk:	praesentibus admodum reverendo domino Jacobo Gagni, et Domino Nicolao Martinez ejusdem Eminentiae Suae nobilibus familiaribus testibus
Jelzet:	ASV Arch. Concist., Processus Consist., 132, ff. 813, 819

<sup>9</sup> A veszprémi káptalan nagypréposti stalluma éppen Biró Márton kinevezése miatt 1745. április 8-án üresedésben volt. Rangban utána következtek: Pöstényi Mihály olvasókanonok és Szent Mihály főangyalról nevezett budai Szűz Mária-szigeti (Margitsziget) apát, Dubniczay István éneklőkanonok és Szent Mihály főangyalról nevezett hantai prépost, Szentimrey (Szabó) Ferenc Xavér örkanonok, Kiss István és Lenthly István kanonokok.

Típus:	Formula juramenti in apostolicis litteris praenotati
Kiadó:	Gabriel Patachich archiepiscopus Colocensis et Bacsensis
Kiadás dátuma:	Colocae [Kalocsa], 22. Augusti 1745
Dátum:	Colocae [Kalocsa], 15. Augusti 1745
Megjegyzés:	Datum Romae apud Sanctam Mariam majorem anno Incarnationis Dominicae 1745. quarto decimo Kalendas Augusti [...] Super quibus litteris ego notharius publicus infrascriptus praesens transumptum recepi et subscripsi. Actum ut supra praesentibus dominibus Cajetano Tasser, et Philippo Nuzzii testibus. Quod reverendissimus ac illustrissimus pater dominus Martinus Biro de Padány episcopus ecclesiae Veszprimiensis consecrationi per manus meas in ecclesia metropolitana Colocensi ipso Assumptionis Beatissimae Virginis Mariae, et patrocinii metropolitanae ecclesiae Colocensis festo recepta, primum quidem vivae vocis suce eloquio in vulgari sive Hungarico idiomate coram nobilissimo et spectatissimo auditorio et Virgine in Caelos Assumpta Solennem et eruditissimam panegyrim praemiserit, dein vero juramentum juxta formulam apostolicis litteris annotatam, et hic praeinsertam de Verbo ad Verbum ad manus meas, tactis sacrosanctis Evangeliiis praestiterit, praesentibus sub proprie manus subscriptione, et usualis sigilli mei appensione testor.
Jelzet:	ASV Arch. Concist., Processus Consist., 132, ff. 815, 817
Egyéb előfordulás:	ASV Arch. Concist., Processus Consist., 132, ff. 814, 818, másolat

Típus:	Oklevél püspökszenteléről, eredeti
Kiadó:	Gabriel Patachich archiepiscopus Colocensis et Bacsensis
Kiadás dátuma:	Colocae [Kalocsa], 22. Augusti 1745
Dátum:	Colocae [Kalocsa], 15. Augusti 1745
Megjegyzés:	Esterházy Imre esztergomi érsek 1745. augusztus 3-iki engedélyével (indulto); Társszentelők: Franciscus e comitibus Zichy de Vásonkő ecclesiae Jaurinensis Episcopus, Carolus e comitibus de Moltzán episcopus Leontopolitanus, et per dioecesim Jaurinensem in pontificalibus suffraganeus Josephus Zanathy secretarius
Jelzet:	ASV Arch. Concist., Processus Consist., 132, ff. 816



### 3. Tanúvallomások az egyházmegyéről

Az egyházmegyéről ugyanaz a három egyházi személy vallott. Tanúvallomásaikból megtudjuk, hogy milyen körülmények közé érkezett Biró Márton Veszprémbe. (Azt, hogy milyen körülményeket hagyott maga után, ahhoz az utódja kánoni vizsgálatának tanúvallomásai adhatnak további érdekes információkat.)

Veszprém városát közepes nagyságú, az uralkodó kegyurasága alá tartozó városként írták le. Lenthly István kanonok szerint 40–50 házból állhatott, körülbelül 1500 katolikus és 1200 nem katolikus lakóval. A többiek ettől valamelyest eltérő adatokat vallottak, de Lenthly tünik a legtájékozottabbnak. A település vegyes vallású voltát minden tanú kiemelte.

A székesegyház az előző püspök építette fel újra. Volt keresztelőkútja, orgonája, harangjai, és temetője a városon kívül, de nem volt kórusa (itt imádkoztak volna a kanonokok), és a szent ruhák tekintetében is szerényen volt ellátva. A lelkipásztori szolgálatot egy káplán segítette. A városban jelen voltak még a ferencesek és a piaristák, akik világi kegyes társulatokat (confraternitas) is működtettek.

A veszprémi püspöki rezidencia közel, Lenthly István becslése szerint úgy 30–40 lépésnyire állhatott a székesegyháztól, de elég szerény kinézetű volt. A püspöki asztal bevétele úgy 20 ezer forint körül mozoghatott a tanúvallomások szerint.

A káptalan hat főből állott, azaz nem volt ugyan nagy, de arányaiban mégis hasonlított a török háborúk után újjáéledő hasonló kollégiumokhoz: a nagyprépost vezetése alatt olvasó-, éneklő és örkanonok, valamint két székesegyházi kanonokból állt, akik természetbeni és pénzbeli juttatást egyaránt kaptak.

Szeminárium nem volt a városban, a papnövendékek leginkább Nagyszombatban tanultak.

Jelentősebb városokként (szubjektív módon) Sümeg, Székesfehérvár, Zalaegerszeg, Tapolca, Keszthely, Várpalota és Karád nevét említették a tanúk.

#### *Stephanus Lenthly, Ecclesiae cathedralis Weszprimiensis canonicus* [f. 806v]

1. Civitas residentiae episcopalis Weszprimiensis sita est in regno Hungariae. Mediocris magnitudinis, quadringentis, vel quingentis conflatur domibus, a mille quingentis circiter catholicis inhabitatur, et a mille ducentis circiter acatholicis, et subjacet in temporalibus dominio Suae

regiae Majestatis. Causa scientiae circa praemissa, quia actu in eadem civitate habito, et sum canonicus ejusdem cathedralis ecclesiae.

2. Est in illa civitate ecclesia cathedralis sub invocatione sancti Michaelis archangeli, a viginti annis a fundamentis noviter reaedificata; et prout, bene adverti nulla indiget reparatione.

3. Est suffraganea archiepiscopo Strigoniensi et hoc mihi constat ex quo egomet adverterim, quod causae in gradu appellationis devolvantur ad dictum archiepiscopatum Strigoniensem.

4. Quatuor sunt in dicta ecclesia dignitates, nimirum praepositura major, quae est prima post pontificalem, lectoratus, cantoratus, et custodia, sex canonicatus, quorum quatuor sunt adnexi praedictis dignitatibus, nulla alia beneficia ecclesiastica sunt. Numerus presbyterorum inibi interpolate in divinis inservientium reducitur ad supradictas dignitates, binos canonicos, et unum capellanum. Redditus dignitatum, et canonicatum consistunt in frumento, et vino, et calculari possunt ad octingentos, et etiam mille florenos circiter pro quolibet; excepto praeposito majori, cujus redditus excedent in tercentis circiter florenis. Praebenda theologalis, et poenitentiaria non reperiuntur fundatae, et apud nos ignotae sunt.

5. Exercetur in cathedrali Weszprimiensi cura animarum partim per supradictum capellanum, et partim per canonicos, et est fons baptis/f. 807r/malis. Ego enim tanquam canonicus fontem benedixi, et in eo baptizavi infantes.

6. Habet sacrarium miserrime instructum, prout video, sacra supellectili, caeterisque rebus ad divinum cultum, et ad pontificalia exercenda necessariis. Chorus non est formatus, sedemus enim nos canonici in scamno. Organum est, campanile pariter cum campanis, et coemeterium extra civitatem situm, saeptum, et instructum capella, quae omnia vidi tanquam canonicus.

7. Nullas vidi reliquias sanctorum in nostra ecclesia cathedrali Weszprimiensi.

8. Est domus pro episcopi habitatione, sed misera, angusta, imperfecta, et indiget quod totaliter<sup>10</sup> aedificetur, et haec domus distat ab ecclesia cathedrali per tercentos,<sup>11</sup> vel quadringentos passus. Causa scientiae, ut supra, quia sum canonicus.

9. Audivi, quod redditus mensae episcopalis ascendant annuatim ad octodecim, seu viginti mille circiter florenos Rhenensos<sup>12</sup> et proveniunt ex

<sup>10</sup> Javitott: quod totaliter.

<sup>11</sup> Recte: triginta (?)

<sup>12</sup> Eredeti kiemelés (hosszú szaggatott vonallal).

bonis mensae, ex vino, et ex frumento: nec mihi constat, quod sint aliqua pensione onerati.

10. Tantum in ecclesia cathedrali exercetur cura animarum, quae ut supra dixi, habet fontem baptismalem. Nulla est ecclesia collegiata, est conventus patrum Franciscanorum, et residentia patrum Scholarum Piarum. Deodicatarum virginum vero nullum est monasterium. In ecclesia patrum Franciscanorum est una confraternitas cordigerorum; et altera confraternitas scapularis exercetur in cathedralis certa capella per patres Piarum Scholarum, qui propriam ecclesiam non habent. Hospitale demum, et mons pietatis non sunt. Causa scientiae, quia sum canonicus.

11. Mediocris amplitudinis est dioecesis Weszprimiensis, extenditur enim in longum ad viginti quinque milliaria circiter, et in latum ad sex circiter milliaria, et complectitur oppidum Schumek,<sup>13</sup> ubi est altera residentia episcopalis, civitatem Albam Regalem, oppidum Eggerseg, oppidum Tapolza, Kestel,<sup>14</sup> et alia loca inferioris notae. Causa scientiae, quia in omnibus ferme praedictis locis fui.

12. In civitate Weszprimiensi, neque in tota dioecesi, reperitur erectum seminarium, sed fundatio pro septem alumnis est Tirnaviae<sup>15</sup> in collegio rubrorum: et pro aliis duobus apud Stephanitas, quorum cura est [f. 807v] apud canonicos.

13. Ecclesia Weszprimiensis vacat per obitum illustrissimi et reverendissimi domini Adami Aczadi<sup>16</sup> secutam de praeterito mense Octobris, et ego fui praesens quando expiravit.

***Franciscus Xaverius Szent Imrei, canonicus, et custos venerabilis capituli Weszprimiensis***

[f. 808v]

1. Civitas residentiae episcopalis Weszprimiensis sita est in regno Hungariae, mediocris magnitudinis, quadringentis circiter conflatur domibus; a quadringentis circiter catholicis inhabitatur, et a tercentis<sup>17</sup> acatholicis, prout puto; et subjacet in temporalibus dominio Suae regiae Majestatis. Causa scientiae circa praemissa, quia a decem annis qua canonicus ibidem habito.

---

<sup>13</sup> Sümeg

<sup>14</sup> Székesfehérvár, Zalaegerszeg, Tapolca és Keszthely.

<sup>15</sup> Nagyszombat (Trnava, Szlovákia)

<sup>16</sup> Acsády Ádám veszprémi püspök (1725–1744).

<sup>17</sup> Recte: triginta (?)

2. In illa civitate, seu oppido, prout dicitur, est ecclesia cathedralis sub invocatione sancti Michaelis archangeli modernae structurae, renovata a duodecim circiter annis a moderno illustrissimo et reverendissimo domino archiepiscopo Strigoniensi et nulla indiget reparatione, prout de recenti adverti, nisi forte hinc inde deficerent scandulae in tecto. Verum substantiali reparatione non indiget, sed tantum deberent construi in eadem ecclesia plures arae, et stalla pro canonicis.

3. Est suffraganea archiepiscopo Strigoniensi ad illum enim devolvuntur causae in gradu appellationis, prout adverti.

4. Quatuor sunt dignitates, nimirum praepositura major, quae est prima post pontificalem, lectoratus, cantoratus, et custodia; sex canonicatus, qui simul aliquam ex praedictis dignitatibus possident. Non sunt alia beneficia ecclesiastica, numerus presbyterorum inibi in divinis interpolate inservientium reducitur ad supradictas dignitates, binos canonicos, et unum capellanum. Redditus dignitatum, et canonicatum ascendunt ad septingentos florenos circiter. Praebenda theologalis, et poenitentiaria fundatae non sunt. Causa scientiae circa praemissa, quia sum canonicus, et custos.

5. Exercetur in ea per capellanum cura animarum, et est fons [f. 809r] baptismalis, prout vidi qua canonicus.

6. Habet sacrarium miserrime instructum sacra suppellectili, caeterisque rebus ad divinum cultum, ac etiam ad pontificalia exercenda necessariis. Chorus non est, organum adest, campanile pariter cum campanis, et coemeterium situm extra oppidum, quod est commune etiam haereticis nullo muro circumdatum, nec saepe. Causa scientiae, quia sum canonicus, et custos.

7. Nec corpora, nec alia reliquiae sanctorum in ea reperiuntur.

8. Habet miseram domum pro episcopi habitatione, in qua sunt ad summum septem cubicula, et necessario debet ampliari, et restaurari, prout egomet adverti, et non multum distat ab ecclesia cathedrali.

9. Redditus mensae episcopalis Weszprimiensis annuatim ascendunt ad viginti tria millia florenorum circiter, et proveniunt ex bonis<sup>18</sup> mensae, ex frumentis, et vino, nec sunt aliqua pensione onerati. Causa scientiae, quia ego tanquam custos conscripsi bona, et redditus mensae episcopalis.

10. Non exercetur cura animarum nisi in ecclesia cathedrali, quae ut supremis dixi habet fontem baptismalem. Nulla est ecclesia collegiata, est conventus patrum Franciscanorum reformatae et residentia patrum

<sup>18</sup> eredeti kiemelés (szaggatott vonallal)

Scholarum Piarum. Monialium monasterium nullum est, tam apud patres Franciscanos, quam apud patres Scholarum Piarum sunt confraternitates. Hospitale demum, et mons pietatis non sunt. Causa scientiae prout supra innui.

11. Dioecesis Weszprimiensis mediocris amplitudinis est, credo enim, quod in longitudine se extendat ad duocedim, in latitudine vero non extendatur ultra septem milliaria, et complectitur varia loca; nimirum Schimek, Egerseginum, Karad,<sup>19</sup> et alia inferioris notae.

12. In civitate Weszprimiensi et in dioecesi non reperitur erectum seminarium, aluntur tamen alumni in numero novem Tirnaviae, septem in collegio rubrorum dicto, et bini apud Stephanitas, prout mihi constat.

13. Ecclesia Weszprimiensi vacat per obitum illustrissimi et reverendissimi domini Adami Aczadi secutam decima Octobris proxime praeteriti, cujus funeri interfui.

***Marcus Franyul(l) prothonotarius apostolicus***

*[f. 810r]*

1. Civitas residentiae episcopalis Weszprimiensis sita est in regno Hungariae mediocris magnitudinis; ducentis, prout mihi videtur, conflatur domibus, a tercentis<sup>20</sup>, et ultra catholicis inhabitatur, et a certo numero acatholicorum, et subjacet in temporalibus dominio Suae regiae Majestatis. Causa scientiae circa praemissa, quia pluries fui in civitate Weszprimiensi.

2. In illa civitate est ecclesia cathedralis sub invocatione aparitionis sancti Michaelis archangeli recenter reaedicata opera illustrissimi et reverendissimi domini *[f. 810v]* archiepiscopi Strigoniensis a viginti annis, et a bienno, a quo fui in eadem ecclesia adverti, quod non magna indigeat reparatione in statu in quo est ecclesia, nisi amplior esset facienda, deberet tamen augeri numerus altarium, eoquod non adsint nisi quatuor.

3. Est suffraganea archiepiscopo Strigoniensi mihi enim constat, quod causae in gradu appellationis ad ipsum devolvantur.

4. Quatuor sunt in ecclesia Weszprimiensi dignitates, nimirum praepositura major, quae est prima post pontificalem, lectoratus, cantoratus, et custodia; sex canonicatus, quorum quatuor sunt annexi supracictis dignitatibus. Alia beneficia ecclesiastica non sunt. Numerus Presbyterorum, inibi interpollate in divinis inservientium limitatur ad praedictos

---

<sup>19</sup> Sümeg, Zalaegerszeg és Karád.

<sup>20</sup> Recte: triginta (?)

sex canonicos, et unum capellanum. Praecise ignoro, quales sint redditus supradictarum dignitatum, et canonicatum, ignoro pariter an praebenda theologalis, et poenitentiaria fundatae reperiantur. Causa scientiae, quia saepius Weszprimii fui, et cum canonicis sum conversatus.

5. Adverti, quod in dicta ecclesia exerceatur cura animarum per capellanum supradictum, et vidi, quod sit fons baptismalis.

6. Pluries egoment vidi, quod sacrarium sit plane misere instructum sacra suppellectili, caeterisque rebus ad divinum cultum, et ad pontificalia exercenda necessariis. Mediocris structurae est chorus, organum, campanile cum campanis, et coemeterium extra civitatem situm cinctum saepe, prout vidi, in quo tumulantur tantum cadavera fidelium catholicorum; et hoc passim in Hungaria observatur; cadavera enim acatholicorum non tumulantur permixtim cum catholicis, sed separatim, et hoc positive mihi constat.

7. Non mihi constat, quod in ecclesia cathedrali Weszprimiensi sint corpora, aut aliae reliquiae sanctorum.

8. Habet domum pro episcopi habitatione, quae tamen insufficiens est, et non multum distat ab ecclesia cathedrali, et multa indiget reparatione, ut sit apta habitatio pro episcopo, prout a biennio adverti.

9. Ignoro quales sint redditus mensae episcopalis, nec mihi constat, quod sint aliqua pensione onerati.

10. Nulla alia est ecclesia parochialis, quam in cathedrali, in qua est fons baptismalis, prout superius dixi. Collegatae non sunt, est conventus patrum Franciscanorum reformatae et residentia patrum Schola[f. 811r]rum Piarum. Deo dicatarum Virginum vero nullum est monasterium, apud patres Franciscanos est una confraternitas. Hospitale demum et mons pietatis non sunt. Causa scientiae circa praemissa, quia pluries fui in illa civitate.

11. Mediocris amplitudinis est dioecesis Weszprimiensis extenditur enim in longitudinem ad triginta milliaria, et ultra, in latitudinem ad triginta, complectitur civitates Albam Regalem, Canisam, oppidum Pallotta,<sup>21</sup> et alia loca, quae praecise non possum recensere. Causa scientiae, quia fui in istis locis.

12. Neque in civitate Weszprimiensi neque in dioecesi reperitur erectum seminarium, Tirnaviae tamen octo aluntur alumni, prout audivi.

<sup>21</sup> Székesfehérvár, Nagykanizsa és Várpalota.

13. Ecclesia Weszprimiensis vacat per obitum illustrissimi et reverendissimi domini Adami Aczadi secutam decima Octobris anni praeteriti, prout publica fama est.

Biró Márton példáján is látható, hogy a püspöki processzusok anyagának folyamatban lévő kutatása értékes kiegészítésekkel szolgál az egyes főpapok életrajzi adataihoz, de fontos többletinformációkat nyújt egy-egy egyházmegye fejlődésének pontosabb feltérképezéséhez is.

# MARITAIN MINT ‘AUSTINIÁNUS’ ÉS MINT ‘METAETIKUS’

*Adalékok a tomizmus és az angolszász filozófia viszonyának történetéhez*

TURGONYI ZOLTÁN  
tudományos főmunkatárs (Bölcsészettudományi Kutatóközpont,  
Filozófiai Intézet)

Ha a cím kissé meglepő az olvasó számára, sietek leszögezni, hogy Jacques Maritain természetesen nem volt a nála egy emberöltővel fiatalabb John Langshaw Austin követője, és a metaetika művelőjének sem vallotta magát. Tomista lévén idegen volt számára az a közelítésmód, amely a nyelv vizsgálatát helyezi a filozófia középpontjába. Ennek ellenére találhatunk nála olyan kijelentést, amely különös módon összecseng a beszédaktus-elmélet állításaival, továbbá foglalkozott olyan problémákkal, amelyeket a XX. századtól a metaetika kérdései közé szokás sorolni. Ez utóbbi tényben nincs semmi meglepő, hiszen a mai értelemben vett, az erkölcs-filozófia önálló rész tudományaként művelt metaetika születésének ugyan a George Edward Moore által írt *Principia Ethica* 1903-as megjelenését szokás tekinteni, de metaetikai vonatkozású kérdéseket – természetesen ezt az elnevezést még nem használva – már jóval korábban is vizsgálták a legkülönbözőbb hagyományokhoz tartozó szerzők. Gondoljunk például a platóni Euthüphrón-problémára, a nominalisták voluntarizmusára, az „*etsi Deus non daretur*” gondolatára (amelynek leghíresebb megfogalmazója Hugo Grotius, de amely már a középkorban is felbukkan), vagy főként David Hume munkásságának metaetikai vonatkozásaira: ő veti föl először azt az azóta sokat vizsgált problémát, vajon levezethetők-e tényeket leíró mondatokból felszólítások, értékítéletek,<sup>1</sup> emellett az egyik XX. századi metaetikai irányzat, az emotivizmus előfutárának, vagy akár korai képviselőjének is tekinthető, hiszen úgy véli, „[a]z ész csak rabszolgája a szenvedélynek”.<sup>2</sup>

Lássuk először, hogyan rokonítható Maritain szemlélete a beszédaktus-elmélettel! Ez utóbbi, mint ismeretes, mérföldkőnek számít a nyelv természetéről való gondolkodás történetében. A filozófia hagyományosan elsősorban a világról szóló *leírásoknak*, a nyelvtől függetlenül fennálló

<sup>1</sup> David HUME: *Értekezés az emberi természetről*, ford. BENCE György. Budapest, Akadémiai, 2006. 468. (III. könyv, I. rész, 1. szakasz)

<sup>2</sup> HUME i. m. 396. (II. könyv, III. rész, 3. szakasz)



*tényállásokra* vonatkozó közléseknek tekintette mondatainkat. J. L. Austin ezzel szemben rámutatott, hogy a nyelv nem pusztán másodlagos az általa leírt világhoz képest, hanem része is annak, s valóságos változtatásokat képes benne létrehozni. Ha pl. egy bíró kijelenti: „A vádlottat fölmentem”, akkor, noha nyelvtani értelemben véve egy kijelentő mondatot használ, ez mégsem pusztán leírása egy tőle függetlenül végbemenő folyamatnak; nem azt állítja, hogy e kijelentés kimondásával egyidejűleg egy ettől különböző *másik* ténykedése által éppen felmenti a vádlottat, hanem *maga ez a mondat képezi a felmentés aktusát*. Ennek elhangzása nyomán nagyon is 'kézzel fogható' változások keletkeznek a világban, hiszen ez a mondat hozza létre azt az új összefüggésrendszert, amelyben a vádlott a szó fizikai értelmében szabadon távozhat a tárgyalóteremből. Számos hasonló példát lehetne még említeni, amelyeket nap mint nap alkalmazunk és tapasztalunk, csak éppen megszokottságuk miatt nem figyelünk föl rájuk. Ha azt mondom: „Köszönöm a segítségedet”, e mondatommal sem 'tudósítom' az érintett személyt arról, hogy ekkor éppen megköszönöm a segítségét, hanem itt is maga a mondat képezi a köszönetnyilvánítás aktusát, s persze ez is befolyásolja a külvilág tényeit: kimondása erősítheti, elmaradása gyengítheti az illetővel fennálló jó viszonyt, aminek azután megint csak lehetnek 'fizikai' következményei, pl. máskor is segíteni fog, illetve legközelebb már talán nem lesz olyan készséges... S vég nélkül folytathatnánk a példák felsorolását a 'boldogító igen'-től a bocsánatkérésen át a gratulációig.

Austin elméletének összefoglalása az 1955-ben a Harvard Egyetemen tartott előadásainak szövege nyomán szerkesztett *How to Do Things with Words* című kötet.<sup>3</sup> Az ennek alapjául szolgáló gondolatok azonban – ahogy maga Austin írja – már 1939-ben kiformalódtak.<sup>4</sup> A koncepció bizonyos elemei másnál is felbukkannak már 1955 előtt, így Ludwig Wittgenstein 1945-re elkészült (de csak posztumusz kiadásban megjelent) kései főművében, a *Filozófiai vizsgálódásokban*.<sup>5</sup> Az Oxfordban működő Austin nem tartozott az 1939-től Cambridge-ben tanító nagy osztrák gondolkodó köréhez, de kettejük nyelvszemléletének vannak közös vonásai.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> J. L. AUSTIN: *How to Do Things with Words*, ed. J. O. URMSON. Oxford, Clarendon Press, 1962. Magyar kiadása: J. L. AUSTIN: *Tetten ért szavak*, ford. PLÉH Csaba. Budapest, Akadémiai, 1990.

<sup>4</sup> Ezzel kapcsolatos szavait idézi: J. O. URMSON: A kiadó előszava. In: AUSTIN (1990) i. m. 27.

<sup>5</sup> Az I. rész 23. pontjában, ahol a nyelvjátékok sokféleségét mutatja be, a nyelv leíró szerepét illusztráló példák mellett azt is hangsúlyozza, hogy a nyelv segítségével lehet egyebek között parancsolni, kérni, megköszönni, átkozódni, köszönteni stb. Ludwig WITTGENSTEIN: *Filozófiai vizsgálódások*, ford. NEUMER Katalin. Budapest, Atlantisz, 1992. 30–31.

<sup>6</sup> PLÉH Csaba: A szaván fogott szó. In: AUSTIN (1990) i. m. 10.

Kevésbé közismert, hogy a mindkettőjükétől meglehetősen különböző szellemi hagyományhoz tartozó Maritain is 'ráérzett' a nyelv valóságalkotó (és nem pusztán valóságleíró) szerepére. Egy 1950-ben a természetes erkölcsi törvényről tartott előadás-sorozatában a hazugság tilalmáról általa mondottakhoz fűz egy az adott kontextusban szinte mellékes, néhány mondatból álló megjegyzést a nyelv szerepéről, s ebben írja a következőket: „A beszédnek nem az az egyetlen célja, hogy kifejezzük magunkat, hanem jogi minőséget teremt, amely fontosabb, mint a pusztán tényközlés, és amelynek célja reális relációk teremtése.”<sup>7</sup> Maritain itt csupán a jogi természetű viszonyoknak mint reális relációk alapjainak szavak kimondása általi módosítására utal, de már ebből is látszik, hogy elismeri a nyelv leíró funkciója mellett annak létrehozó, a leírt világban tényleges változásokat eszközölő működését is.

Itt nem vizsgálhatom azt a kérdést, mennyit tudhatott 1950-ben Maritain a fentiekről. Nem is az időrendi elsőbbség kérdése az érdekes (hiszen az elmélet valódi kidolgozása vitathatatlanul Austin érdeme, s Maritainnek e futó megjegyzését nyilvánvalóan nem lehet összemérni az angol filozófus említett kötetével). Maritain sorai inkább arra szolgálnak precedensként, hogy a klasszikus tomizmus kiegészíthető olyan új elemekkel, amelyek segítségével hitelesebb képet festhet a valóságról, s metafizikai téren olyan gondolatokat fogalmazhat meg, amelyeknek egyrészt az ember- és társadalomkép tökéletesítésében, másrészt akár a katolikus teológiában is hasznát lehet venni.<sup>8</sup> Ha elfogadjuk, hogy a nyelv (vagy általában véve a szimbólumok) használata, ahogy Maritain fogalmaz, „reális relációkat teremthet”, ezzel voltaképpen azt ismerjük el, a beszédaktus-elmélet híveihez hasonlóan, hogy az ember pusztán jelek útján ontológiai változásokat tud létrehozni, amelyek ugyanolyan valóságosak, mint a fizikai vagy a biológiai törvényekkel leírható események. Ennek alapját részben az képezi, hogy egy emberben a maga valóságos tulajdonságainak jelentős része nem úgy van 'benne', ahogy egy élettelen fizikai tárgyban a mérete vagy az alakja, hanem részben más személyek tudata hordozza. Önmagában véve az sem kizárólag az ember világának sajátossága, hogy egy szubsztancia valóságos tulajdonságait részben rajta

<sup>7</sup> Jacques MARITAIN: *La loi naturelle ou loi non écrite*. (Texte inédit, établi par Georges BRAZZOLA.) Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1986. 199.

<sup>8</sup> E javaslatommal részben nyitott kapukat döngetek: már vannak a beszédaktus-elmélet hatását mutató katolikus munkák. Ld. pl. Louis-Marie CHAUVET: *Symbole et Sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*. Paris, Cerf, 1987. Vö. Mervyn DUFFY: *How Language, Rituals and Sacraments Work. According to John Austin, Jürgen Habermas and Louis-Marie Chauvet*. Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2005.

kívüli dolgok hordozzák. A virágban magában sincs benne a színe mint ilyen, hanem olyan szerkezetű a felszíne, hogy az erről visszaverődő fényt a megfelelő látószervvel rendelkező élőlény egy adott színként érzékeli; mégis joggal tekintjük e színt a virág valóságos tulajdonságának.<sup>9</sup> A társadalom esetében nagyságrendekkel megnő annak előfordulása és egyben fontossága is, hogy egy szubsztancia valamely *saját* tulajdonságát *más* szubsztanciák hordozzák. A beszédaktus-elmélet fenti rövid jellemzésekor bemutatott első példánk jól szemlélteti ezt: ha a bíró szájából elhangzik „A vádlottat felmentem” mondat, ennek hatására az addigi vádlottból *valóságosan* felmentett személy lesz, a többi emberhez őt hozzákapcsoló viszonyrendszer e vonatkozásban lényegesen módosul, ennek minden akár a szó szoros értelmében vett fizikai következményével, miközben az illetőnek mind a korábbi, mind a mostani státusa azáltal létezett, hogy emberi tudatok hordozták.<sup>10</sup>

Akár a szentségtanban is alkalmazható mindez, s kivédhetővé teszi azt a vádat, hogy a szentségek kiszolgáltatása valamiféle mágikus praktika lenne. Ha valaki megsérti a barátját, aztán bocsánatot kér, a másik pedig megbocsát, s ezt bizonyos szavak (pl. „Már nem haragszom”, „Felejsük el az egészet” stb.) és/vagy gesztusok (pl. kéznyújtás) által fejezi ki, ennek megtörténtével *valóságosan* helyreáll közöttük a baráti viszony, s ennek valóságos – akár fizikai – következményei is lehetnek. A kibékülés ténye közvetlenül vagy közvetve más emberi viszonyrendszereket is befolyásolhat. Valóságos oksági tényező tehát az emberi világban. Miért ne lehetne pl. a kegyelmi állapotot létrehozó vagy helyreállító szentségek működését így értelmezni? A keresztség kiszolgáltatása lehetne az Istennel való barátság létrejöttét megpecsételő beszédaktus (jobban mondva 'jel-aktus', ha nemcsak a szavakat, hanem a vízzel való leöntést is figyelembe vesszük), gyónáskor pedig az Isten nevében kimondott feloldozás szavai helyettesítik a barátok közötti kibéküléskor elhangzó megbocsátó mondatot vagy a kézfogást.

<sup>9</sup> Kb. olyasmire gondolunk itt, mint Locke a másodlagos minőségek esetében. Vö. JOHN LOCKE: *Értekezés az emberi értelemről*, ford. VASSÁNYI Miklós – CSORDÁS Dávid. Budapest, Osiris, 2003. 141. skk (II. könyv, VIII. fejezet)

<sup>10</sup> Nem ellenérv, hogy hivatalos iratok is rögzítették a kétféle státust, vagy hogy a vádlott esetleg a felmentésig őrizetben volt, tehát hogy fizikai értelemben is leírhatók a két állapot különbségei. Egyrészt régebbi korokban voltak írásbeliség nélküli eljárások, az pedig ma is előfordul, hogy valaki szabadlábon védekezik; másrészt, s ez a lényegesebb, azt a tényt, hogy az ügyvel kapcsolatos iratok kötelező érvennyel bírnak (s hogy egyáltalán jelenhetnek valamit a számunkra), illetve, hogy a vádlott fogva tartása jogilag elfogadható, szintén tudatok hordozzák. Mindezzel kapcsolatban vö. JOHN R. SEARLE: *Elme, nyelv és társadalom. A való világ filozófiája*, ford. KERTÉSZ Balázs. Budapest, Vince, 2000. főként 113–161.

Ellenérvként esetleg valaki azt mondhatja, hogy a gyónáskor csak két ember van jelen, s a keresztelés sem mindig zajlik nagy nyilvánosság előtt (szükséghelyzetben előfordulhat, hogy csak a keresztség felvevője és kiszolgáltatója vesz részt a szertartáson), s hogy ezért csak nagyon korlátozott értelemben beszélhetünk a státusváltozás tudatok általi hordozásáról. Am egyrészt az analógiaként emlegetett baráti viszony létesülésének vagy helyreállításának *valóságos* voltát sem szoktuk kétségbe vonni arra hivatkozva, hogy esetleg csak a két érintett személy tud róla, másrészt – és ez a fontosabb – nem szabad elfelejtenünk, hogy ‘harmadikként’ mindig Isten is tanúja (sőt résztvevője) a Vele való barátság megkötésének vagy a kibékülésnek, az Ő tudata tehát mindenképpen hordozza a státusváltozás tényét.<sup>11</sup>

Ami Maritainnek a metaetikához való viszonyát illeti, sokatmondó az a tény, hogy 1960-ban megjelent nagy etikatörténeti összefoglaló művében<sup>12</sup> például G. E. Moore nevét még csak meg sem említi. Bizonyos értelemben bekapcsolódik azonban az egyik legfontosabb metaetikai vitába, amikor egy 1949-ben tartott előadásában élesen bírálja A. J. Ayer emotivizmusát. E brit szerzőt Maritain mint a logikai pozitívizmus képviselőjét tartja számon, amely irányzatról egyébként különösen lesújtó a véleménye.<sup>13</sup>

Az emotivizmus Ayer által képviselt változata szerint a valamit erkölcsi értelemben jónak nyilvánító mondatok valójában nem e valaminek az objektív értékéről tesznek kijelentést, hanem a hozzá való pozitív érzelmi viszonyulásunkról tanúskodnak, s azt is célozzák, hogy rábírnak e viszonyulásunk magáévá tételére azt, akihez beszélünk. Ha azt mondom, hogy „X jó”, ez a kijelentés felcserélhető olyasféle állításokkal, mint az „Én szeretem X-et”, s egyúttal valamilyen értelemben felhívás is arra, hogy beszélgetőpartnerünk szintén szeresse X-et, tehát voltaképpen nem egy X által hordozott értékes vonást neveztem meg, hanem a saját X-szel szembeni beállítottságomat, érzelmeimet, attitűdjeimet fejezem ki. Maritain a fent említett előadásában az értékítéletekről szólva bírálja ezt a felfogást. A francia bölcselelő szerint az értékítéletek (‘jugements de valeur’) ugyan-

<sup>11</sup> Természetesen mindez alaposabb kifejtést igényelne, figyelembe véve a 8. lábjegyzetben megnevezett és az ezeken kívüli műveket is, ám erre a jelen írásban nem vállalkozhatunk.

<sup>12</sup> Jacques MARITAIN: *La philosophie morale*. Paris, Gallimard, 1960.

<sup>13</sup> *A garonne-i paraszt* V. fejezetében, ahol a korabeli filozófiai áramlatokról ad rövid jellemzést, ezt írja: „A *logical positivists*-ről [...] udvariasságból inkább nem mondok semmit.” Jacques MARITAIN: *A garonne-i paraszt*, ford. TURGONYI Zoltán. Budapest, Szent István Társulat–Kairosz, 1999. 148.

úgy lehetnek igazak vagy hamisak, mint bármely más állítás, ezért abszurdnak tartja a logikai pozitivisták ezt tagadó álláspontját, amelyet egy Ayer főművéből vett idézettel illusztrál: „Egy etikai szimbólum jelenléte egy mondatban semmit nem tesz hozzá ennek faktuális tartalmához.”<sup>14</sup> Ha ez így lenne, akkor Maritain szerint a valamely X dolgot jónak, illetve rossznak nyilvánító két vitatkozó valójában nem mondana ellent egymásnak, hiszen mindegyikük a maga érzelmeiről számolna be, nem pedig X objektíve jó vagy rossz voltáról.

Maritain mindezek kapcsán viszonylag részletesen kifejti az értékítéletekről alkotott saját nézeteit. Rámutat, hogy a tudományban és a mindennapi életben is sűrűn használunk igazságértékkel bíró értékítéleteket. Jónak szoktunk minősíteni logikai szempontból egy helyesen megfogalmazott szillogizmust, míg ugyanezt nem tesszük meg egy szofizmával; rangsoroljuk a táplálékokat azok kalória- és vitamintartalma alapján, és így tovább. Az efféle értékítéletek Maritain szerint nem pusztán szubjektív attitűdjeinket, érzelmeinket fejezik ki, hanem objektíve fennálló tényekről számolnak be.<sup>15</sup> A példák némelyike kifejezetten a dolgok *jóságáról* szól, s ezzel szerzőnk hosszabban is foglalkozik. E vizsgálódás kulcsfogalma a 'bonum debitum' (amelyet Maritain a 'bien dû' kifejezéssel fordít franciára). Ez olyasmit jelent, „amit egy dolog a természeténél fogva feltétlenül megkövetel”,<sup>16</sup> vagyis ami hozzátartozik a teljességéhez; úgy is fogalmazhatnánk: ami nélkül egy dolog „nem az, ami” (vagy legalábbis nem *egészen* az, ami). Az efféle 'bonum debitum' vagy 'bien dû' hiánya az ontológiai rossz ('mal ontologique').<sup>17</sup> Ilyenkor olyasvalami nincs meg, aminek „meg *kellene* lennie” („qui *devrait* être là”),<sup>18</sup> ahhoz, hogy a szóban forgó dolog megfeleljen saját lényegének. Ilyen ontológiai rossz lehet például egy állat vagy ember sántasága.<sup>19</sup> Ha ilyen hiány nem áll fenn, akkor mondjuk a kérdéses dolgot ontológiai értelemben jónak.

Az ontológiai jó és ontológiai rossz alesetét képezi az erkölcsi jó, illetve erkölcsi rossz. Egy cselekedet erkölcsi jóságához az kell, hogy megfeleljen a maga szabályának, mércéjének, s akkor mondjuk erkölcsileg rossznak, ha e megfelelés nem valósul meg.<sup>20</sup> Mármost e megfelelés ténye

<sup>14</sup> Alfred Jules AYER: *Language, Truth and Logic*. London, Victor Gollancz, 1936., 158., idézi Jacques MARITAIN: *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*. Paris, Pierre Téqui, 1964. 42.

<sup>15</sup> MARITAIN (1964) i. m. 60.

<sup>16</sup> Uo. 45.

<sup>17</sup> Uo. 164.

<sup>18</sup> Uo. 44–45. – Kiemelés az eredetiben. – T. Z.

<sup>19</sup> Uo. 164.

<sup>20</sup> Uo. 46–47.

vagy ennek hiánya – legalábbis a külső cselekedetek (köztük a pusztán beszéd útján végrehajtottak) megtételének vagy elmulasztásának esetében – elvben tapasztalatilag is megállapítható, s erről igazságértékkel bíró állítás tehető. Az értékítéletek tehát e vonatkozásban nem különböznek a többi ítélettől.<sup>21</sup>

Ha Maritain csak ennyit mondana, akkor felfogását metaetikai terminológiával élve minden megszorítás nélkül egyszerűen a kognitivisták (más néven deskriptivisták) irányzatokhoz sorolhatnánk, amelyek szerint az értékítéletek kimondója tőle különböző dolgok megismerhető valóságos tulajdonságairól ad leírást. A kognitivizmuson belül pedig a naturalizmus vagy definizmus képviselője lenne, hiszen azt vallja, hogy az értékítéletek mintegy ‘lefordíthatók’ tényítéletekre, ami a mi esetünkben azt jelentené, hogy az erkölcsi jó nem más, mint az a tény, hogy a cselekvés megfelel egy bizonyos szabálynak. Ám így könnyen az a vád érhetné, hogy a naturalista hiba elkövetésében vétkes, azaz erkölcsi fogalmakat nem erkölcsi fogalmakra redukál, megfélemledik az értékítéletek tényítéletekre való visszavezethetlenségéről. Hiszen nem egyszerűen arról van szó, hogy az „E cselekvés megfelel X szabálynak” tényítélet helyett, mintegy ennek rövidítéseként, az „E cselekvés jó” *leírást* alkalmazzuk (amelyben a ‘jó’ melléknév így továbbra is egy tényállásra utalna), hanem e jóság egyszer csak hirtelen valamiféle felszólítás hordozójává válik: annak a bekezdésnek a végén, amelyben Maritain az erkölcsi rossznak (mint az ontológiai rossz esetének) mibenlétét a fent bemutatott módon elemzi, minden további indoklás nélkül mondja ki, hogy „köteles vagyok a jót tenni” („je suis obligé de faire le bien”).<sup>22</sup>

Szerzőnk azonban láthatóan tudatában van valamiképpen a ‘van-lyegen’ problémának, noha feldolgozásában természetesen más terminológiát használ, mint a metaetikuskok. Ugyanabban az előadás-sorozatban, amely – mint láttuk – bizonyos értelemben tartalmazza a beszédaktus-elmélet csiráját, fontos gondolatok vannak az értékek tényekből való levezetésének kérdésével kapcsolatban is. Amikor Maritain bírálja Hugo Grotius talán leggyakrabban emlegetett állítását, amely szerint a természetes erkölcsi törvény akkor is érvényes maradna, ha Isten nem létezne,<sup>23</sup> a francia tomista a következőképpen érvel. Egyfelől elismeri, hogy ha Isten nem létezne, de a világ egyébként ugyanolyan maradna, mint jelen

<sup>21</sup> Vö. uo. 60.

<sup>22</sup> Uo. 47.

<sup>23</sup> Vö. Hugo GROTIUS: *A háború és a béke jogáról*, ford. HARASZTI György – BRÓSZ Róbert – DIÓSDI György – MURAKÖZI Gyula. 1–2. kötet. Budapest, Pallas Stúdió–Attraktor Kft., 1999. I. kötet, 11. (Bevezetés, 11.)

állapotában, akkor e világ rendje – s benne az emberi természetre épülő erkölcsi normarendszer – is ugyanaz maradna. Másfelől azonban Isten nélkül e rend létezése csupán *tény* volna a számunkra. „De miért kötelezne engem lelkiismeretben egy pusztán faktuális rend? Valójában, ha Isten nem létezik, a természeti törvénynek nincs kötelező ereje.”<sup>24</sup>

Azt jelentené ez, hogy Maritain voltaképpen a teológiai voluntarizmus vagy teonóm erkölcsi pozitivizmus követője?<sup>25</sup> Erről nem lehet szó, hiszen ugyanebben az előadás-sorozatban, Ockham álláspontjának bemutatásakor kifejezetten helyteleníti a voluntarizmust.<sup>26</sup> Isten Maritain szerint – ahogyan Szent Tamás szerint is<sup>27</sup> – az emberi természet sajátosságainak megfelelő normákat írt elő nekünk, értelme (nem pedig valamiféle önkényes és szeszélyes akarati döntés) által. Ha azonban itt arról van szó, hogy a normák *tartalma* ugyan nem lehetne bármilyen, de felszólításként (nem pedig pusztán leírható tényként) való fennállásuk csak azzal valósul meg, hogy Isten kifejezetten megparancsolja a követésüket, akkor legalább ebben a vonatkozásban mégiscsak ugyanazzal a nehézséggel nézünk szembe, mint a voluntarizmus esetében, s itt is feltehető a kérdés: „Miért engedelmeskedjünk Istennek?” Hiszen első közelítésben az, hogy valaki megfogalmaz egy parancsot, csak a valóság leírható *tényeinek* egyike, amely a parancsot halló személy számára akkor nyer felszólító erőt, ha már eleve érvényesnek tart egy olyan normát, amely szerint ennek a valakinek a parancsa kötelező. John Mackie így ír erről: „Egy törvényes emberi vezető [‘human ruler’] parancsai nem *teremtnek* kötelezettséget: ha egy ilyen vezető azt mondja neked, hogy cselekedd X-et, ez csak akkor teszi kötelezővé a számodra X végrehajtását, ha már eleve *kötelező* volt a számodra, hogy megtedd mindazt, amit a vezető mond neked. [...] Istenre is ugyanez alkalmazandó. Ő csak azért teheti kötelezővé a számunkra parancsával Y megtételét, mert már előbb létezik az az általános kötelezettségünk, hogy engedelmeskedjünk Neki. Parancsai tehát nem lehetnek általában véve erkölcsi kötelezettség forrásai: bármely ezek által előírt kötelezettséghez képest kell léteznie egy alapvetőbb kötelezettségnek, amelyet előfeltételeznek.”<sup>28</sup> Itt nyilvánvalóan fennáll a végtelen regresszus lehetősége, hiszen ezt az alapvetőbb kötelezettséget is csak akkor ismerhet-

<sup>24</sup> MARITAIN (1986) i. m. 46.

<sup>25</sup> Ezt ma inkább ‘divine command theory’ néven szokás emlegetni az angol nyelvű szakirodalomban.

<sup>26</sup> MARITAIN (1986) i. m. 109.

<sup>27</sup> AQUINÓI Szent Tamás: *Summa contra gentiles*. III. 129.

<sup>28</sup> J. L. MACKIE: *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God*. Oxford, Clarendon Press, 1982. 114. – Kiemelések az eredetiben. – T. Z.

jük el, ha előírójának parancsát valamely még alapvetőbb előírás nyomán eleve kötelezőnek tekintjük, és így tovább. De emotivista észjárással a következőképpen is megfogalmazhatjuk a problémát: ha attitűdjeim alapján nem vonzódok eleve a világ rendjének, s benne az emberi természetnek a működtetéséhez, fenntartásához, esetleg valaki rá tud beszélni erre úgy, hogy *tényekre* hivatkozik, pl. arra, hogy e működtetést, illetve fenntartást maga Isten követeli meg. *Ha* Isten iránti attitűdjeim pozitívak és eléggé fontosak a számomra, *akkor* feltehetőleg emiatt már a világ rendje stb. is fontos lesz e hivatkozás nyomán. Érték vagy norma elfogadására úgy lehet tehát valakit rábeszélni, hogy egy másik, az ő értékrendjében már ott lévő értékre vagy normára hivatkozzunk, amely valamiképpen megköveteli az általunk javasolt magatartáshoz való pozitív viszonyulást is.<sup>29</sup>

E problémáról terjedelmi korlátaink miatt itt ennél többet nem mondhatunk. Inkább arra kell felhívunk a figyelmet, hogy Maritain tomista gondolatrendszere az Istentől mint személyes törvényhozótól nyerhető kötelező erő megkövetelésén kívül más módot is kínál a ‘van-legyen’ probléma megoldására, mégpedig az emberi természet hajlamairól (‘inclinaciones’) szóló hagyományos tanítást.

Maritain különbséget tesz az erkölcsi értékek filozófiai megismerése és – hajlamok útján történő – filozófia előtti (‘préphilosophique’) megismerése között.<sup>30</sup> Az erkölcsfilozófia előfeltételezi az erkölcsi tapasztalatot (‘expérience morale’).<sup>31</sup> „Létezik egy erkölcsi ismeret, a hétköznapi emberé, a közös tapasztalaté, amely megelőzi a filozófiai megismerést. Az emberek nem vártak a filozófiára azért, hogy erkölcsük legyen.”<sup>32</sup> Maritain szerint ez az alább tárgyalandó hajlamokon keresztül nyert tudás tökéletlen, de mégis ez az erkölcs megismerésének normális, természetes útja.<sup>33</sup>

Maritain szerint nem áll az ember minden belső motiváció nélkül, tanácstalanul és döntésképtelenül egy pusztán semleges leírás tárgyát képező természetes renddel szemben. Már mielőtt megkezdődne az e rendre

<sup>29</sup> Vö. Ch. L. STEVENSON: Az etikai kifejezések emotív jelentése. In: LÓNYAI Mária (szerk.): *Tények és értékek. A modern angolszász etika irodalmából*. Budapest, Gondolat, 1981. 202–208., különösen 205. A Stevenson által itt felhozott példában két barát azon vitatkozik, moziba vagy hangversenyre menjenek-e aznap este. Egyikük a mozihoz, másikuk a hangversenyhez viszonyul pozitív attitűddel, de vitájuk nem feltétlenül süketek párbeszéde, mert ha az előbbi azt is tudja, hogy mindeközben a barátjának Greta Garbo a kedvenc filmszínésznője, s arra a *tényre* tud hivatkozni, hogy éppen egy Garbo-filmet fognak vetíteni, elképzelhető, hogy ezzel mégiscsak kedvet csinál a mozihoz a másiknak.

<sup>30</sup> MARITAIN (1964) i. m. 47.

<sup>31</sup> Uo.

<sup>32</sup> Uo.

<sup>33</sup> Uo. 58.



mint leírható tények együttesére való tudatos reflexió, működnek bennünk spontán módon különböző hajlamok. Maritain ezek közül – Aquinói Szent Tamás nyomán<sup>34</sup> – kiemelten kezel négy általános hajlamot ('inclinations générales'), amelyek az emberben a lét- és a fajfenntartásra, valamint a társadalomban való életre és az Istenről szóló igazság megismerésére irányulnak.<sup>35</sup>

A természetes erkölcsi törvény egyes konkrét normái e hajlamok érvényesülését szolgálják (pl. a szexuális normák a fajfenntartó hajlamét, a lopás vagy a hazugság tilalma a társadalomban való életre irányuló hajlamét, stb.).<sup>36</sup> Fontos megjegyezni, hogy e normák felismerése, tudatosulása nem egyszerre valósul meg, hanem egy hosszú történelmi folyamat, egyfajta kulturális evolúció során zajlik, ahol az emberiség – persze többnyire nem tudatosan – különböző normákkal 'kísérletezik', amelyek közül az emberiség működése szempontjából beváló próbálkozások rögzülnek, a többi előbb-utóbb kirostálódik. Maritain kifejezetten a biológiai értelemben vett természetes szelekcióhoz hasonlítja e folyamatot: a 'survivance du plus apte' ('a legalkalmasabb fennmaradása') kifejezéssel él, amellyel az angol 'survival of the fittest'-et szokás fordítani (ezt Herbert Spencer használta a darwini természetes szelekcióról beszélve).<sup>37</sup>

De maguk a hajlamok is bizonyos értelemben az időben bontakoznak ki: a négy általános hajlam bizonyos aspektusai – konkrétabb hajlamok formájában – sokszor elég későn jelennek meg, pl. a szabadságra vagy egyenlőségre való hajlam csak az újkorban; mindezt Maritain úgy értelmezi, hogy voltaképpen magának az emberi természetnek a megismerése is csak a történelem során valósul meg.<sup>38</sup> S e hajlamok keletkezése és formálódása is egy a fenti értelemben vett, próbálkozásokkal, sikerekkel

<sup>34</sup> Vö. AQUINÓI Szent Tamás: *Summa Theologiae*. I-II., q. 94., a. 2. Vö. KUMINETZ Géza: *Egy tomista jog- és állambölcselet vázlatá, I.* Budapest, Szent István Társulat, 2013. 780. skk

<sup>35</sup> MARITAIN (1986) i. m. 139–141., 183–190. Lehet, hogy a mai ember hiányosnak érzi ezt a listát. E bírálat jogossága elsősorban attól függ, mennyire tágan értelmezzük az Istenről szóló igazság keresését, függetlenül attól, hogy maga Szent Tamás mit gondolt erről, hiszen nem láthatta előre az emberi tevékenységformák differenciálódásának folyamatát, amely mai gazdagságukhoz vezetett. E hajlamot pl. Horváth Sándor az ember 'kultúrvágyaival' azonosítja. (HORVÁTH Sándor: A természetjog. *Vigilia*, 1949/4. 233.), ami elég tág értelmezést tesz lehetővé. S arra is rá kell mutatnunk: ha e hajlamon Tamás az ember arra irányuló törekvését érti, hogy „megismerje az igazságot Istenről”, („veritatem cognoscat de Deo”), akkor ez voltaképpen még az ateista esetében is megvalósul, aki e törekvés során a maga érvei alapján arra a következtetésre jut, hogy nincs Isten. Itt tehát egyszerűen a végső világnézeti kérdések megválaszolására való általános emberi törekvésről beszélhetünk, függetlenül attól, hogy e törekvés egyes konkrét esetekben születő eredményét katolikus szemmel helyesnek tartjuk-e.

<sup>36</sup> MARITAIN (1986) i. m. 184–185.

<sup>37</sup> Uo. 202.

<sup>38</sup> Uo. 189.

és kudarccokkal teli evolúciós-szelekciós folyamat során történik.<sup>39</sup> Nem meglepő, hogy így e fejlődés ellentmondásos, a hajlamok konfliktusba is kerülhetnek egymással, s bármelyikük eltorzulhat, s ugyanez a normákra is érvényes.

Ebbe a folyamatba kapcsolódik bele egy bizonyos fejlettségi szinten az erkölcs filozófiai megismerése, amely egyúttal vissza is hat az erkölcs hétköznapi, filozófia előtti megismerésre: tudatosítva az ember természetét korrigálja a normákat, igyekszik kiküszöbölni a hajlamok konfliktusait, torzulásait, s új hajlamokat is létrehoz.<sup>40</sup> Mindez azonban nem biztosíték arra, hogy a természetes erkölcsi törvény a továbbiakban zökkenőmentesen fog működni, hiszen éppen Maritain beszél arról, miféle visszalépések történtek e vonatkozásban a XX. században – tehát jóval a morálfilozófia születése után – erkölcsi téren. Egész társadalmak válhatnak szerinte „regresszívvé és barbárrá”,<sup>41</sup> de még a nyugati liberális demokráciákban is kezd kivészni az emberekből az erkölcsi értékek iránti érzék a pozitívizmus szcientista, redukcionista szemlélete miatt.<sup>42</sup>

Hová sorolható mindezek alapján metaetikai szempontból a maritaini rendszer? Azt kell mondanunk, hogy egyszerre több irányzat jegyeit is mutatja, ami nem azt jelenti, hogy e vonatkozásban eklektikus (már csak azért sem, mert egyáltalán nem is kíván tudatosan metaetikus lenni); inkább arról van szó, hogy igyekszik többé-kevésbé hű képet rajzolni az emberek valóságos erkölcsi gyakorlatáról, amely pedig együttesen tartalmaz különböző irányzatok által kiemelt és egyoldalúan hangsúlyozott elemeket. Annyiban, mint láttuk, ‘naturalista’ vagy ‘definista’, hogy tényítéletekkel leírhatónak tartja a jó tetteket: egy cselekedet annyiban jó, amennyiben megfelel a természetes erkölcsi törvény normáinak.<sup>43</sup> Bizonyos értelemben ‘preskriptivistának’ is nevezhető, hiszen – a tomista hagyománynak megfelelően – önevidensnek tartván a „Tedd a jót, kerüld a rosszat!” normát, el kell fogadnia, hogy az „X cselekedet (erkölcsileg) jó” állítás burkoltan már tartalmazza a „Tedd X-et!” előírást. S végül Maritain felfogása az emotívizmussal is rokonítható, annak ellenére, hogy – mint láttuk – ennek alapítóját, Ayert élesen bírálja. Hiszen a hajlamok kb. ugyanazt a szerepet töltik be a francia tomista szerző rendszerében, mint az attitűdök, érzel-

<sup>39</sup> Uo. 188.

<sup>40</sup> MARITAIN (1964) i. m. 54–55., 58.

<sup>41</sup> Erre a náciizmust hozza fel példának: MARITAIN (1986) i. m. 159. skk

<sup>42</sup> Uo. 156–169.

<sup>43</sup> Persze ezeket abban a formában tekintve, amelyben az adott korban és helyen egyáltalán tudatosultak, hiszen láttuk, hogy felismerésük egy történelmi folyamat során valósul meg.

mek az emotivistáknál: végső soron ezek motiválják viselkedésünket, jó esetben úgy, hogy – közvetve vagy közvetlenül – olyan cselekedetekre készítetnek, amelyek tartalmilag megfelelnek a természetes erkölcsi törvénynek.<sup>44</sup>

Már láttuk, hogy Maritain – miközben az erkölcsi jót mint a természeti törvénynek, s ezen keresztül végső soron a világ rendjének való megfelelést határozza meg – magát a leírható rendet pusztán ténynek tartja, amely nem önmagában bír valamiféle ellenállhatatlan vonzerővel, hanem érvényesülése feltételezi a hajlamok létezését. Ám ezek kibontakozása, alakulása, ahogyan már ugyancsak láttuk, történelmi esetlegességeknek kiszolgáltatott, ellentmondásos folyamat. Magában az immanens világban nincs semmiféle biztosíték a kulturális evolúciónak a természetes erkölcsi törvény szempontjából egyre kedvezőbb alakulására. Ezt tapasztalatból tudjuk, s Maritain is tisztában van vele, mint az imént említett történelmi példái mutatják. Katolikus hitünk sem mondhatja velünk azt, hogy *evilági síkon* a dolgok *biztosan* 'jól fognak alakulni'. A teológia csak annyit állíthat, hogy Isten mindenkinek a *túlvilági üdvösségét* akarja, s hogy ennek lehetőségét valamiképpen mindenkinek felkínálja, ideértve azokat is, akik önhibájukon kívül nem ismerik a Kinyilatkoztatást.<sup>45</sup> E lehetőség elfogadása azonban elvileg akkor is megvalósulhat, ha nagy tömegek követik a természetes erkölcsi törvény vonatkozásában leküzdhetetlenül téves lelkiismeretüket, vagy akár tudatosan szegik meg a helyesen felismert normákat, de életük végén őszintén megbánják ezt: mindkét esetben üdvözülhetnek, miközben földi életük során esetleg akár folyamatosan eltértek a természetes erkölcsi törvény objektív előírásaitól. A földi létben akár nagyfokú rendezetlenség is uralkodhat emiatt, miközben az egyes emberek lehetnek életük utolsó pillanatában valamennyien kegyelmi állapotban.

Mit tehetünk, ha a természeti törvény evilági érvényesülését is akarjuk? A Gondviselésre való hivatkozás önmagában kevés, hiszen az isteni együttműködés, a 'concurus divinus' jegyében a Teremtő a másodlagos okok útján irányít, amelyek között a mi tudatos mérlegelés alapján hozott

<sup>44</sup> Maritain nézeteitől függetlenül is nyilvánvaló: amikor az erkölcs *filozófiai* megismerése lép működésbe, *ezt* a tevékenységet is hajlamok hatására végezzük: ilyenkor ui. nyilvánvalóan a meglévő (s persze az említett történelmi esetlegességek, a kulturális evolúció véletlenjei miatt a négy általános hajlammal nem feltétlenül egybeeső) legalapvetőbb hajlamainkat szeretnénk *következetesen* érvényesíteni, s megkeresni – a valóság tényeinek minél alaposabb feltárásával – ennek legalkalmasabb eszközeit.

<sup>45</sup> Ld. ezzel kapcsolatban különösen a II. Vatikáni Zsinaton elfogadott *Lumen Gentium* kezdetű dogmatikai konstitúció 16. pontját, valamint a Nemzetközi Teológiai Bizottság által készített *Az üdvözülés reménye a keresztség nélkül meghalt kisgyermek számára* című dokumentumot: [shorturl.at/clqBS](http://shorturl.at/clqBS)

döntéseink is szerepelnek, tehát az Istenben való hit nem teszi fölöslegessé az ember felelős magatartását. Ha igaz az, amit feljebb a maritaini szemlélet és bizonyos metaetikai irányzatok rokoníthatóságáról mondtunk, akkor a természetes erkölcsi törvény híve (akinek tehát attitűdjei/hajlamai pozitívek e törvény iránt) annyit tehet, hogy a meggyőzendő emberek meglévő attitűdjeire/hajlamaira épít: olyan objektív tényekre (köztük oksági összefüggésekre) hivatkozik, amelyek ismeretében e meggyőzendők belátják, hogy adott preferenciáikat akkor tudják valóban hatékonyan érvényesíteni, ha egyúttal a természeti törvény normáit is követik. Helyszűke miatt csak egyetlen példával élve: ha belátjuk azt a tényt, hogy oksági összefüggés van az emberek többsége által választott szexuális magatartások és a népesség újratermelése között, ami akár a lakosság veszélyes mértékű fogyását, akár a túlnépesedést eredményezheti, s e kettő külön-külön is, de – mint a mai migrációs problémákból látjuk – együttesen előfordulva is katasztrofális, akár az egész emberi civilizáció jövőjét fenyegető eredményeket szülhet, és egyúttal értékesnek tartjuk e civilizációt, akkor ennek az összefüggésnek mint ténynek a belátása arra készíthet, hogy szakítsunk a nemiséget merőben magánügynek tekintő liberális felfogással, és elfogadjuk a helyesen értelmezett természetes erkölcsi törvény normáival összhangban lévő felelős szexuális viselkedés normáit. Mivel pedig látszólag nagy tarkaság uralkodik ugyan napjainkban a normák terén, ám – legalábbis remélhetőleg – valójában a legtöbb ember ma is igenli az emberi civilizáció fennmaradását, csak az ezt szolgáló oksági összefüggéseket nem látja világosan, okkal lehet bízni abban, hogy a meggyőzendők saját attitűdjeinek/hajlamainak rendszerében találunk ilyen és ehhez hasonló alapokat, amelyekre építve a szerintünk helyes irány követésére vehetjük rá őket.



# AZ 1055. KÁNONHOZ KAPCSOLÓDÓ HÁZASSÁGJOGI ALAPFOGALMAK

UJHÁZI LÓRÁND  
tudományos főmunkatárs (NKE HHK)

A házasságjog alaki – eljárásjogi elemei – turbulens változáson estek át az elmúlt években.<sup>1</sup> a házasságjog anyagi joga azonban továbbra is konstans alapját adja a házasság érvényességének mérlegeléséhez.<sup>2</sup> Ezt Ferenc pápa is megerősítette a *Mitis Iudex* kezdetű motu propriójában, amellyel egyszerűsítette a házasság semmissé nyilvánításáért folyó kánoni eljárás bizonyos elemeit. A *motu proprio* egyértelműen fogalmaz: „az Egyház évszázadok folyamán egyre világosabban megértette Krisztus szavait, felfogta, mélyebben kifejtette a szent házassági kötelék felbonthatatlanságának tanítását, kidolgozta a házassági beleegyezés érvénytelenségének rendszerét, és alkalmasabban szabályozta a bírói eljárást [...]”<sup>3</sup> A pápa azóta más fórumokon is figyelmeztetett, hogy a megváltozott világban jobban meg kell becsülni a kereszténység nagy értékeit a „házasságot és a családot”<sup>4</sup>

A házasság semmissé-nyilvánítására irányuló perek egyes eljárásjogi elemeinek egyszerűsítését nem lehet az egyház házasság felbonthatatlanságáról, lényeges elemeiről és javairól szóló tanítás liberalizálódásával magyarázni. A házassághoz kapcsolt katolikus alapelveket, amelyeket a hatályos Kódex is kodifikál továbbra is alapjait jelentik a házasság érvényességének. Sérülésük, „kizárásuk” (1101. kánon – továbbiakban k), megértésükre való értelmi képesség hiánya (1095. k.) a házasság ér-

<sup>1</sup> HÁRSFAI Katalin: Reformok az egyházi bíróságon. Évszázados eljárásjogi szabályokat változtatott meg a pápa. *Iustum Aequum Salutare*, 2016/1. 241–262; Rafael RODRÍGUEZ-OCAÑA: *Mitis Iudex: Fuero competente y sistema de apelaciones. Ius Canonicum*, vol. 56. (2016) 105–133; Geraldina BONI: La recente riforma del processo di nullità matrimoniale. Problemi, criticità, dubbi (parte terza). *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*. 2016/11. 1–29; Sebastijan VALENTAN: Ensuring Justice and Searching for Truth in the Marriage Nullity Process. *Diacovensia*, vol. 26., no. 1. (2018) 155–168; AA. VV.: *La riforma del processo matrimoniale ad un anno del Motu Proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2017. 153–171.

<sup>2</sup> Joaquín LLOBELL: Alcune questioni comuni ai tre processi. Per la dichiarazione di nullità del matrimonio previsti del M.P. „*Mitis Iudex*”. *Ius Ecclesiae*, vol. 28., no. 1. (2016) 13–38.

<sup>3</sup> FERENC: Motu proprio, *Mitis Iudex*, 2015. IX. 8 *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 107. (2015) 946. Magyarul: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=459>

<sup>4</sup> FERENC: 2014. 05. 22. Kommunikáció a találkozás hiteles kultúrájának szolgálatában Pápai üzenet a tömeg-tájékoztató 48 világnapjára. <https://regi.katolikus.hu/cikk.php?h=2061>

vényességét érinti.<sup>5</sup> Sőt, az eljárásjogi elemek egyszerűsödésével még jelentősebb az egyházi jogszolgáltatásban részt vevő bírák felelőssége. Tekintve, hogy nincs kötelező fellebbviteli fórum, még jobban kell érteniük és a jogszolgáltatásban alkalmazniuk azokat az alapfogalmakat, amelyek *conditio sine qua non*jai a természetjogi és a szentségi házasságnak.<sup>6</sup> A CIC 1055. házasságjogi felvezető kánonja rövid teológiai összefoglalás. Fontos részét képezi annak a nyolc első kánonnak, amelyek a katolikus házasságjog társadalmi, erkölcsi, etikai, illetve jogi megalapozását adják.<sup>7</sup>

Ebben a tanulmányban a házasság teológiai bevezető kánonjának (1055. k.) a joganyagban való elhelyezkedését, szóhasználatát, a házasság javairól, illetve szentségi karakteréről alkotott felfogását vizsgáljuk. Kitekintést adunk az 1055. kánonban megfogalmazott javak sérülése kapcsán a beleegyezés érvényességére. Így a jogalkalmazó bíróságok bíróinak is segítséget kívánunk adni. Kifejezetten eljárásjogi kérdésekre csak annyiban térünk ki, amennyiben azt a kérdés jobb megértése indokolja.

## 1. Házasságjogi bevezetés a hatályos Kódexben

A jogalkotó a hatályos törvénykönyvben a házasságra vonatkozó egyházjogi előírásokat nyolc bevezető kánonnal kezdi (1055–1062. kk.). A nyolc kánon szerkezetileg nem tartozik egyik fejezet alá sem, hanem rövid útmutatás és bevezetés az egész házasságjogi rendszerhez. Már a kánonok elhelyezéséből is látszik, hogy a jogalkotó itt az egész házasságjogra érvényes alapelveket kívánt tisztázni, amelyek az egyház hagyományos tanítását és a II. Vatikáni Zsinat házasságról alkotott felfogását tükrözik vissza (LG 11, GS 47–52).<sup>8</sup> Az alapelvek a házassághoz kapcsolódó többi jogszabály és jogintézmény helyes megértéséhez és alkalmazáshoz elengedhetetlenek. A nyolc bevezető kánon által tárgyalt terület egymástól jelentősen eltér. Kitér a házasság természetére (1055. k. 1. §), a házasság szentségi karakterére (1055. k. 2. §), a házasság lényegi tulajdonságaira (1056. k.), a házasság létesítő okára, a beleegyezésre (1057. k.) a házassághoz való jogra (1058. k.), a házasságot szabályozó jogrendszerekre (1059.

---

<sup>5</sup> Pasquale SILVESTRI: *La nullità del matrimonio canonico – Raccolta di sentenze*. Guida, Napoli, 2004.

<sup>6</sup> Pio FEDELE: *L'essenza del matrimonio e la sua esclusione*. In: Pio FEDELE (ed.): *Studi sul Matrimonio Canonico*. Officium Libri Catholici, Roma, 1982. 7–175.

<sup>7</sup> A normatív rendekről lásd: KUMINETZ Géza: *Egy tomista jog és állambölcsélet vázlata I.* Szent István Társulat, Budapest, 2013. 192–208.

<sup>8</sup> José RUIZ SERRANO: *L'ispirazione conciliare nei principi generali del matrimonio*. In: Adolfo LONGHITANO (ed.): *Matrimonio canonico fra tradizione e rinnovamento*. Bologna, Edizioni Dehoniane, 1991. 17.

k.),<sup>9</sup> a házasság jogkedvezményének elvére (1060. k.), a házassághoz kapcsolódó terminológiai kérdésekre (1061. k.) és végül a jövőbeli házassági ígéretre, az ún. eljegyzésre (1062. k.). A kánonok között van olyan, amely teológiai, dogmatikai kérdésekkel foglalkozik. Ilyen a házasság szentségi karaktere (1055. k.). Amely a házassághoz kapcsolódó joghatást tárgyalja (1059. k.).<sup>10</sup> Olyan, amely minden és nemcsak a keresztény házasságokra vonatkozó természetjogi alapelveket fogalmaz meg, mint az egység és a felbonthatatlanság (1056. k.). Szól a *ius connubii*-ről a házassághoz való elidegeníthetetlen jogról (1058. k.). Egyes kánonok egyszerre tartalmaznak teológiai és természetjogi alapelveket (1055. k., 1056. k., 1057. k., 1059. k.).<sup>11</sup> Más kánonok a teológiai és a természetjogi elveken kívül pozitív jogi terminológiákat tisztáznak (1061. k.). Tekintve, hogy ezek a kánonok az egyház tagjainak életállapotával kapcsolatosan rendelkeznek, eredetileg az Egyházi Törvénykönyvön kívül kihirdetésre szánt egyházi alapokmány-, az ún. *Lex Ecclesiae Fundamentalis* (LEF) is tartalmazta volna ezeket az előírásokat. Mivel az alapokmány kihirdetésére végül nem került sor, a házassággal kapcsolatos teológiai és természetjogi alapelvek csak a CIC házasságjogi bevezetőjében lettek megfogalmazva.<sup>12</sup> A LEF szövegtervezete és végül a CIC-ben kihirdetésre került szövegek között azonban jelentős különbségek vannak.<sup>13</sup>

A jogalkotó a másik hat szentség esetében is rövid teológiai bevezetéssel kezd. A többi szentségnél a bevezető rész azonban sokkal rövidebb: egy, legfeljebb két kánont tesz ki.<sup>14</sup> Ebben a tekintetben a hatályos CIC az

<sup>9</sup> A hatályos jogi megközelítéssel, amely szerint tiszteletben kell tartani a polgári hatóság illetékességét a házasság merőben polgári hatásait illetően (1059. k.), a régi szerzők közül nem mindenki értett egyet. „[...] Ugyanis a kath. egyház a házasságot vallási ügynek tekinti. Azt tanítja róla, hogy Isten szerezte, az Isten öröködi felette, az újszövetségben pedig kegyelmi eszköze tette. Mivel tehát most a szentségek közé tartozik az egyház szolgáltatója ki azt, azaz: állapítja meg azon feltételeket, melyek között a házasság létrejön és egyszersmind szentségi malasztban részesíti.” PÁDER Rezső: *A házasság szentsége*. Franklin Társulat, Budapest, 1895. 7. A világi törvények és a katolikus értékek összehasonlítása vonatkozásában lásd: FRIVALDSZKY János: A házasság és a család: elnyomó hatalmi viszonyok avagy a jog relacionális jellegének prototípusai? *Iustum Aequum Salutare*, 2008/3. 5–29.

<sup>10</sup> „Az egyház saját és kizárólagos joga ítélik: a lelki vagy lelkiekkel kapcsolatos dolgokra vonatkozó ügyekben” 1401. k. 1°.

<sup>11</sup> Az 1058. kánon, amely a házassághoz való egyetemes jogot határozza meg és az 1060. kánon, amely a házasság jogkedvezményének elvét mondja ki, nem szerepeltek a LEF tervezett szövegében, bár mindkét kánon az életállapothoz kapcsolódó alapelveket határoz meg. RUIZ SERRANO i. m. 27–28.

<sup>12</sup> Ombretta FUMAGALLI CARULLI: *Il governo universale della Chiesa e i diritti della persona*. V and P Università, Milano, 2003. 100.

<sup>13</sup> A különböző szövegváltozatokhoz lásd *Il Regno*, 1971/7. 112–129.

<sup>14</sup> Kereszttség (849. k.); bérmálás (879. k.); legszentebb Eukarisztia (897–898. k.); bűnbánat szentsége (959. k.); betegek kenete (998. k.); szent rend (1008–1009. kk.).



1917-es Egyházi Törvénykönyvet követi, amely a többi szentséghez képest a házassági joganyagot hosszabban, hét kánonnal vezette be (1917-es CIC, 1012–1018. kk.) A jogalkotó azonban a hatályos CIC-ben kisebb tartalmi átrendezést eszközölt. A házasságra való lelkipásztori felkészítésről szóló kánont kivette a bevezető kánonok közül, és külön fejezetben hosszabban (1063–1072. kk.), a *lelkipásztori gondoskodás és a házasság megkötését megelőző teendők* alatt tárgyalja.<sup>15</sup> Továbbá két újabb kánont iktatott be a jogalkotó a bevezető kánonok közé: Új a házassághoz való általános jogra a „*ius connubii*-ra” vonatkozó 1058. kánon és a beleegyezésre vonatkozó 1057. kánon. A házassághoz való jogra vonatkozó kánon a régi törvénykönyvben a házassági akadályokat bemutató a jelenlegi joganyagnál lényegesen hosszabb fejezet első kánonja volt (1917-es CIC, 1035. k.).

Ami a beleegyezésre vonatkozó 1057. kánont illeti egyes szerzők megjegyzik, hogy a kánon idegen a többi bevezető kánontól.<sup>16</sup> Jobban illene a IV. fejezethez „a házassági beleegyezéshez” (1095–1107. kk.), mint a házassági beleegyezésre való képtelenség „pozitív párja”. Az 1917-es Egyházi Törvénykönyvben sem a bevezető részben szerepelt a kánon, hanem a házassági beleegyezést tárgyaló fejezet (1917-es CIC, 1081–1093) első kánonja volt (1917-es CIC, 1081. k.). Más szerzők a házassági ígéretre, a jegyességre vonatkozó 1062. kánont tartják a bevezető kánonoktól idegennek. Amíg a többi kánonban egyetemes egyházi jogszabályokról van szó, a CIC itt a részleges jogalkotóra és a világi törvénykezésre utal.<sup>17</sup>

Összességében tehát hétről nyolcra növekedett a házassági joganyagot megalapozó „bevezető” kánonok száma.<sup>18</sup> A többi szentséghez képest a hosszú bevezető szakasz oka – egyes szerzői vélemények szerint –, hogy a házasság a többi szentséghez képest kiterjedtebb társadalmi és jogi dimenzióval rendelkezik. Továbbá számos teológiai alapely, liturgikus

<sup>15</sup> UJHÁZI Lóránd: A jegyesség intézményének csökkenő jelentősége a Katolikus Egyház jogában. *Sapientia*, 5, 2012/2. 82-89.

<sup>16</sup> RUIZ SERRANO i. m. 16.; 20.

<sup>17</sup> FUMAGALLI CARULLI i. m. 174.

<sup>18</sup>

CIC 1983	CIC 1917
1055. k.	1012. k.
1056. k.	1013. k.
1057. k.	(1081. k.)
1058. k.	(1035. k.)
1059. k.	1016. k.
1060. k.	1014. k.
1061. k.	1015. k.
1062. k.	1017. k.
(1063. k. 1°)	1018. k.

rendelkezés, lelkipásztori megfontolás, igazgatási és bírói eljárásjogi előírás kapcsolódik a házassághoz. Különösen fontosak a házassághoz kapcsolódó bírói, illetve igazgatási eljárások. A latin egyházban, mindig nagy jelentőséggel bírt a házasság semmisségi ügyek.<sup>19</sup> Mindez indokoltá teszi, hogy a jogalkotó hosszabb és pontosabb bevezetést adjon, mint a többi szentség esetén.<sup>20</sup> Továbbá, amíg a többi szentség a pozitív isteni jogból – kinyilatkoztatásból – vagyis a természetfeletti rendből vezethető le, addig a házasság az emberi természethez kapcsolódik. Minden emberre vonatkozó természetjogi elemekkel rendelkezik, még ha a keresztények között szentségi méltósággal is bír (1055. k. 2. §).<sup>21</sup> A házasság összetett természete, miszerint egyszerre természetjogi intézmény és szentség, szintén indokoltá teszi a hosszabb bevezetőt és fogalomtisztázást.

## 2. A házasság természete az 1055. kánon alapján

Az első házasságjogi kánon teológia és kánonjogi bevezető.<sup>22</sup> Meghatározza a házasság lényegi tulajdonságait, megjelöli a házasság eredetét és a házassági szövetség természetét.<sup>23</sup> A szentségi karakterre való utalással pedig kiemeli a házasság teológiai dimenzióját.<sup>24</sup> A CIC a többi szentség esetében is rövid, lényegi és teológia összefoglalóval kezdi a joganyag bemutatását (vö. 849. k., 879. k., 897. k., 959. k., 998. k., 1008. k.). Ez egyik esetben sem tekinthető szigorú értelemben vett definíciónak. Ez a házasságjog vonatkozásában is igaz, bár egyes szerzők az 1055. kánon szövegét „definícióhoz közeli” leírásnak nevezik.<sup>25</sup>

<sup>19</sup> Veleasio DE PAOLIS: Il giudizio secondo verità. In: Juan Ignatio ARRIETA (ed.): *L'istruzione Dignitas Connubii nella dinamica delle cause matrimoniali*. Venezia, Marcianum Press, 2006. 19–41.

<sup>20</sup> RUIZ SERRANO i. m. 18.

<sup>21</sup> Hèctor FRANCESCHI: Il matrimonio, sacramento della Nuova Alleanza: La relazione tra battesimo, fede e matrimonio sacramentale. In: Jorge Ernesto Vilila AVILA – Celestino GNAZI (ed.): *Matrimonium et Ius. Studi in onore del. Prof. Avv. Sebastiano Villeggiante*. Libreria Editrice Vaticana, Roma, Studi giuridici, 2006. 369–389.

<sup>22</sup> A régi törvénykönyv hasonló megközelítéséhez lásd még Angelo MACCHIA: *Studi di diritto matrimoniale*. Milano, Cedam, 1947. 141–144.

<sup>23</sup> Luigi SABBARESE: *Il matrimonio canonico nell'ordine della natura e della grazia*. Università Urbaniana, Roma, 2010. 42.

<sup>24</sup> SABBARESE i. m. 41.

<sup>25</sup> John BEAL: Kommentár az 1055. kánonhoz. In: John BEAL – James CORIDEN – Thomas GREEN (eds.): *New Commentary on the Code of Canon Law*. New York, Paulist Press, 1989. 1240. A házasság lényegi bemutatásához és a lehetséges definíciókhoz lásd Charles SCICLUNA: *The Essential Definitaion of Marriage according to the 1917 and 1983 Codes of Canon Law*. Lanham, University Press of America, 1995.

A házasság természetjogi intézmény, ezért a jogalkotó szemben a régi CIC-cel,<sup>26</sup> először azokat a „természetjogi” jellemzőket és lényegi tulajdonságokat mutatja be, amelyek minden házasságra érvényesek. Ezután foglalkozik a házasság természetfeletti-, vagyis a „szentségi karakterével”.<sup>27</sup> A jogalkotó így akarta jelezni, hogy amíg a többi szentség a természetfeletti, isteni kinyilatkoztatásból vezethető le, addig a házasság természetes alapokon áll. Az „általános”, minden házasságra érvényes elvektől halad a „specifikus” szentségi házasság felé, amely csak két keresztény között jön létre. A régi Kódex először a házasság szentségi méltóságáról beszélt (1917-es CIC, 1012. k.), és csak a második házasságjogi kánonban jelölte meg a házasság céljait (1917-es CIC, 1013. k.).<sup>28</sup> A régi kódex megközelítése is elfogadható. Attól függetlenül ugyanis, hogy a házasság természetes intézmény, mégiscsak a szentségek között kerül bemutatásra. A jogalkotó a régi törvénykönyvben pedig mindenekelőtt azt vette figyelembe, hogy a házasság illeszkedik a szentségek közé.

A törvénykönyv átdolgozása alatt felmerült, hogy a II. Vatikáni Zsinat dokumentumainak megfogalmazásaiból kiindulva a házasságról pontosabb, definíciószerű meghatározást kellene adni.<sup>29</sup> A házasság azonban – ahogy azt bevezető kánonok sokszínűsége is jelzi – olyan sokoldalú intézmény, hogy nehéz lenne mindent szempontot egyetlen definícióba sűríteni. Egyes vélemények szerint ez nem is a kánonjog, hanem a teológia feladata.<sup>30</sup>

Mindemellett az egyetemes- és a részegyházak, vagy az egyes püspöki konferenciák megnyilatkozásaiból, illetve a kánoni hagyomány és a szakirodalomból számos szempont fellelhető, amely akár a természeti, akár a szentségi házasság pontosabb meghatározásában segít.<sup>31</sup>

A hatályos joghoz írt házasságjogi kézikönyvek a házasság kapcsán annak interperszonális dimenzióját hangsúlyozzák. A régi szerzők még a „testhez való jog” – *ius in corpus* – oldaláról közelítették meg a házasság intézményét. Bár az egyes szerzői megközelítésekben voltak bizonyos hangsúlyeltolódások, de konstans eleme volt a házasság körülírásának,

<sup>26</sup> Giambattista NAPPI: *Trattato di diritto matrimoniale concordatario e civile*. Milano, Società Editrice Librarie, 1940.

<sup>27</sup> RUIZ SERRANO i. m. 38.

<sup>28</sup> NAPPI i. m. 46.

<sup>29</sup> *Communicationes*, 9/1977. 79-80.

<sup>30</sup> José F. CASTAÑO: *Il sacramento del matrimonio*. Roma, Tipolitografia P. Gianfranco, 1994. 25.

<sup>31</sup> Adolfo LONGHITANO: Il matrimonio canonico: condizionamenti culturali e rinnovata coscienza ecclesiale. In: Adolfo LONGHITANO (ed.): *Matrimonio canonico fra tradizione e rinnovamento*. Bologna, Edizioni Dehoniane, 1991. 17.

hogy a házasság a férfinak és a nőnek a törvényes és kizárólagos kapcsolata, amelyben a felek kölcsönösen megadják és elfogadják a testéhez való jogot, hogy amennyire rajtuk múlik, gyermekeknek adjanak életet, és azokat felneveljék.<sup>32</sup> Az 1917-es Törvénykönyv kánonjaiból és a hagyományból kiindulva inkább úgy határozták meg a házasság intézményét, mint amely „a férfinak és a nőnek törvényes, oszthatatlan, szövetsége. Isten szándékán alapul, és melyet Krisztus Urunk szentségi méltóságra emelt. Utódok létrehozására s a házasság többi céljának megvalósítására irányul.”<sup>33</sup>

Más szerzők a házasság természetét a kölcsönös beleegyezés oldaláról közelítették meg. A házasság a férfi és a nő oszthatatlan életközösségére irányuló törvényes „szerződés”. Ezt a megközelítést a régebbi és jelenlegi szerzők egyaránt alkalmazzák a házasság magyarázatára, de a II. Vatikáni Zsinat előtti irodalom a szerződés tárgyát inkább a test átadásában jelölte meg. „Jogot adnak egymásnak a saját testükre, azért hogy utódokat hozzanak létre.”<sup>34</sup> A házassági beleegyezéssel nyilvánvalóan a testhez való jogot is megadják egymásnak a felek, de a „szerződés” tárgya, az élet teljes közössége, amely a test átadásánál lényegesen összetettebb.<sup>35</sup>

Az 1055. kánon jelenleg nem a klasszikus, a szerződés – *contractus* –, hanem a szövetség – *foedus* – kifejezést használja a házassági életszövetség megjelölésére. Ez nem jelenti azt, hogy a Kódex lemondana a házasságra használt klasszikus *contractus* kifejezésről. Az új Kódex ugyanis mindössze három kánonban használja a – *foedus* – kifejezést (1055. k. 1. §, 1057. k. 3. §, 1063. k. 4°). A *contractus* azonban jóval több alkalommal fordul elő. A jogalkotó a szentírási és zsinati *foedus* kifejezéssel egyrészt a házasság szerződés jellegével szemben a kötelék interperszonális oldalát akarta hangsúlyozni. Másrészt a bibliai kifejezéssel az Isten és a nép, Krisztus és az egyház közötti szövetségekötés mélységéhez kívánta közelíteni és hasonlítani a házassági életközösséget. A törvénykönyv átdolgozása alatt felvetették, hogy a törvénykönyv házasságjogi bevezető kánonjában szerepeljen mindkét kifejezés – *foedus, contractus* – de ez a felvetés elutasításra került.<sup>36</sup>

<sup>32</sup> LINCOLN BOUSCAREN – ADAM C. ELLIS: *Canon Law A Text and Commentary*. Milwaukee, Bruce Pub. Co., 1946. 399.

<sup>33</sup> SIPOS ISTVÁN: *Házasságjog rendszere. A Codex Iuris Canonici szerint*. Pécs, Haladás Nyomda, Rt., 1940. 14.

<sup>34</sup> SIPOS ISTVÁN – GÁLOS LÁSZLÓ: *A katolikus házasságjog rendszere*. Budapest, Szent István Társulat, 1960. 38.

<sup>35</sup> RUIZ SERRANO i. m. 60–62.

<sup>36</sup> *Communicationes*, 15/1983. 222.

Egyes szerzők szerint a bevezető kánon előnye, amellett, hogy a bibliai és zsinati terminológiát használja, jelzi a világi és a kánoni jogrendszer felfogása közötti különbséget is. Az elmúlt évtizedekben a világi jogi rendszerekben általánossá vált a házasság jogi aspektusának és a szerződésből származó karakterének a hangsúlyozására a *contractus* kifejezés alkalmazása. A *foedus* ezzel szemben a házasság sajátos, a tisztán jogi elemeken túlmutató karakterére utal. Jelzi, hogy a házasság esetében nem a felek által szabadon elgondolt és megalkotott szerződésről van szó, és nem a feleken múlnak az intézményhez kapcsolódó lényegi kötelezettségek, illetve jogok.<sup>37</sup>

A *contractus* kifejezés pozitívuma azonban, hogy kiforrott jogi terminológia, amely a házasságból származó jogokra és kötelezettségekre mutat rá. Egyértelműen jelzi a többi kidolgozott jogi kifejezést, intézményt, jogokat és kötelezettségeket. Lehetővé teszi a házasság intézményének, jogi aspektusának érzékeltetését.<sup>38</sup> Mivel inkább a házassági szerződés jogi és nem az interperszonális vonatkozásra mutat rá, alkalmasabb a felek házassági beleegyezéssel nyert kötelezettségeinek és jogainak a hangsúlyozására. A két kifejezés együttes használata a CIC-ben egyszerre teszi lehetővé a házasság interperszonális, másrészt a házasság jogi oldalának terminológiai hangsúlyozását.

Mindemellett úgy tűnik, hogy a CIC általában egymással felcserélhető értelemben használja a házassági szövetség és a házassági szerződés kifejezéseket.<sup>39</sup> Egyes szerzői vélemények szerint a szövetség kifejezés magába foglalja a szerződést is, de a szövetség a szerződésnél gazdagabb jelentéstartalommal bír.<sup>40</sup>

Az 1055. kánon szövegében *consortium* – életközösség – szó is szerepel. A Modestinus által használt kifejezés,<sup>41</sup> egyszerre veszi figyelembe a jogi hagyományt és az emberi méltóságot, hiszen a kifejezés (*cum+sorte*) a közös sorsra, a közös életre utal.<sup>42</sup> Az 1980-as szövegtervezetben még a *communio* kifejezést használták és csak 1982-ben cserélték azt ki a *consortium*-ra, mondván ennek mélyebb jogi gyökerei vannak.<sup>43</sup>

<sup>37</sup> Juan Ignacio BAÑARES: Kommentár az 1055. kánonhoz. In: Ángel MARZOA – Jorge MIRAS – Rafael RODRIGUEZ-OCANA (eds.): *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*. Chicago, Wilson & Lafleur, 2004. 1050–1051.

<sup>38</sup> BEAL i. m. 1242.

<sup>39</sup> Uo. 1241.

<sup>40</sup> Örsy László: *Marriage in Canon law*. Dublin, Dominican Publications, 1986. 50.

<sup>41</sup> Pietro BONFANTE: *Istituzioni di diritto romano*. Torino, Giappichelli, 1957. 180.

<sup>42</sup> Egyes szerzők szerint kevésbé intim kifejezés a házasságra, mint a *communio*, és inkább a közös célok megvalósítására utal. Örsy i. m. 51.

<sup>43</sup> *Communicationes*, 15/1983. 222.

Amíg a *foedus* a házasság létesítő elemére, a beleegyezésre utal az 1055. kánonban, addig a *consortium* magára a házasságra, az életközösségre vonatkozik. Így a bevezető kánonban egyszerre tud megjeleníteni a létesítő elem (*matrimonium in fieri*) és a maga az állapot, a házasság (*matrimonium in facto esse*).

### 3. Házasság javai: a felek és a gyermek

A jogalkotó az 1055. teológiai bevezető kánonban határozza meg a házasság javait. A hatályos Kódex már nem házasság céljairól, hanem a házasság javairól szól, amelyet a felek házasságon belüli kiteljesedésükben és a gyermekek nemzésében, illetve nevelésében határoz meg.

A házasság javai a házasság természetéből származnak és elválaszthatatlanok a házasság intézményétől (*finis operis*). Nem függenek a felek akaratától (*finis operantis*), hogy a későbbiekben, hogyan gondolkodnak a házasságról. Ez nem jelenti azt, hogy a házasság javait az érvényes házasság megkötéséhez a feleknek kifejezetten akarni kellene a házasságkötés pillanatában.<sup>44</sup> Azt azonban igen, hogy kifejezetten ne zárják ki, ne utasítsák el, mert az a házassági beleegyezés érvényességét érinti.<sup>45</sup> A jogalkotó két elemet jelöl meg, de a felek is megfogalmazhatnak saját házasságuk vonatkozásában más számukra fontos értékeket, melyek nincsenek ellenében a házasság javaival.<sup>46</sup>

A felek kiteljesedése és a gyermekek nemzése és nevelése elválaszthatatlan egymástól. A házassági beleegyezéssel a család is létrejön, amely magában hordja a gyermekek nemzésére és nevelésére való beállítottságot. Ezért a polgári jogrendszerektől eltérően az egyházjog nem foglalkozik külön családjoggal. A családra vonatkozó előírásokat legfőképp a házasságjogon belül mutatja be. Illetve előfordul, hogy jogalkotó a CIC-ben vagy azon kívül foglalkozik a család kérdésével, de ott sem külön „családjogi” előírásként.<sup>47</sup>

<sup>44</sup> Giuseppe DALLA TORRE: Il „favor iuris” di cui gode il matrimonio (can. 1060-1101. § 1). In: Piero Antonio BONNET – Carlo GULLO (ed): *Diritto matrimoniale canonico*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2002. 223.

<sup>45</sup> Luis NAVARRO: L'esclusione dell'inissolubilità. In: Hector FRANCESCHI – Joaquin LLOBELL – Miguel ORTIZ (ed.): *La nullità del matrimonio: temi processuali e sostantivi in occasione della „Dignitas Connubii”*. Roma, Università della Santa Croce, 2005. 322–323.

<sup>46</sup> Johannes LINNEBORN: *Grundriß des Eherechts*. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1933. 57.

<sup>47</sup> II. JÁNOS PÁL: Alloc., 2001. II. 1, 5. pont. *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 93. (2001) 950–951.

### 3.1. A házasság „elsődleges” céljának, a gyermek nemzésnek teológiai s egyházjogi háttere

Szemben a régi joggal (1917-es CIC, 1013. k. 1. §) a hatályos CIC nem tesz különbséget a házasság elsődleges és másodlagos javai vagy régi megfogalmazás szerint céljai között. A régi joganyag elsődleges célként a gyermekek nemzését és nevelését, másodlagos célként a kölcsönös segítséget és a vágy csillapítását említette.

A régi CIC felosztása hosszú jogfejlődés eredménye, amelyhez a középkori teológiai gondolkodás jelentős lendületet adott. A skolasztikus szerzők abból a teológiai előfeltevésekből indultak ki, hogy amennyiben Isten a házasságot az emberi nem fennmaradására rendelte, akkor a házasság elsődleges célja nem lehet más, mint a gyermekek nemzése, kiegészülve a gyermekek nevelésével.<sup>48</sup> Annakellenére, hogy ez a felfogás általánosan elterjedt a skolasztikus teológusoknál, a dekretalistáknál és a glossátoroknál,<sup>49</sup> a célok és a javak pontos körülhatárolása tekintetében egyáltalán nem képviseltek egységes álláspontot. Mintahogy az is időbe telt, mire pontos megfogalmazást nyert, hogy a javak vagy a célok sérülése, hogyan érinti a házasság érvényességét.

A skolasztikusoknál a szentágostoni kategóriák meghatározó szerepet játszottak. Egyes szerzőknél szembetűnőbben – Petrus Abelardus (1079–1142) – míg másoknál újrastrukturálva, esetleg kiegészülve: Chartres-i Szent Ivó (1059 körül – 1127); Laóni Anzelm (1050–1117); Szentviktori Hugó (1096–1141); Petrus Lombardus (1096–1160); Gratianus (1075/1080–1145/1147); Aquinói Szent Tamás (1225–1274) jelentek meg az ágostoni gondolatok.

Terjedelmi okokból, csak a későbbi jogfejlődés szempontjából legjelentősebb szerzők egy-egy gondolatát emeljük ki. A skolasztikus szerzők házasság céljairól alkotott elgondolásait Claude Schahl gyűjtötte és hasonlította össze az 1948-ban megjelent francia nyelvű monográfiájában.<sup>50</sup> *Érdemes azonban megemlíteni* Laóni Anzelm felfogását, aki szerint a felek fizikai egyesülésének két alapvető célja: a gyermekek nemzése és a vágy csillapítása. Anzelm szerint a gyermekek nemzése a házasság eredetéhez tartozik – *in officium naturae* – de a vágy csillapítása a bűnbe-

---

<sup>48</sup> Joseph J. PETROVITS: *The New Church Law On Matrimony*. Philadelphia, McVey, 1921. 15–16.

<sup>49</sup> SABBARESE i. m. 57.

<sup>50</sup> Claude SCHAHL: *La doctrine des fins du mariage dans la théologie scolastique*. Paris, Editions franciscain, 1948.

esés következménye – *in remedium concupiscentiae*.<sup>51</sup> Ezért a gyermekek nemzésére, mint a házasság céljára pozitívan, de a vágy csillapítására már negatívan tekintett. Gratianus is *különbséget tesz elsődleges és másodlagos célok között*. *Elsődleges cél a procreatio prolis*, vagyis a gyermekek nemzése, a másodlagos cél pedig a paráznaság és a házasságtörés elkerülése a *vitatio fornicationes*.<sup>52</sup>

Aquinói Szent Tamás szerint a házasság céljainak összetettsége a házasság intézményének összetettségéből adódik. A házasság mindenekelőtt a kinyilatkoztatásból értelmezendő, ahol Isten tervében az emberiség fennmaradását szolgálja. Ezért a házasságnak természeténél fogva elsődlegesen a gyermekek nemzésére kell irányulnia. A „segítségnyújtás”, csak másodlagos, hiszen a bűnbeesés után kapcsolódott az intézményhez. Szent Tamás hozzáteszi, mivel a házasság Krisztusnak és Egyháznak a kapcsolatát jelképezi, az a természetfeletti rendben is helyet foglal, amelyet a házasság szentségi karaktere jelképez. Úgy tesz különbséget a házasság javai és a házasság céljai között, hogy a célokat a házasság javához, a gyermekhez kapcsolja. A gyermek java *bonum prolis* magába foglalja a házasság elsődleges célját: a gyermekek nemzését és nevelését, illetve a másodlagos célt a kölcsönös segítségnyújtást. A *bonum fidei*, mint a házasság java, jelenti a házastársi hűséget, amely kizár minden házasságon kívüli szexuális kapcsolatot – házasságtörést. Szent Tamás a *bonum sacramenti*-t tekinti a házasság legnagyobb értékének. Amíg az előző kettő a házasság természetes rendjére és küldetésére utal, addig a szentségi karakter a természetfeletti rendben helyezkedik el. Szent Tamás házasság javairól és céljairól kialakított tanításának az előnye, hogy rangsorolja a szentágostoni javakat, és beépíti a házasság céljairól szóló tanításba. Tamás társadalom szemléletéből adódóan a házasságnak „politikai” küldetése is van: a közösségi és a családi élet előmozdítása.<sup>53</sup>

A skolasztikus szerzők koncepciója később megjelent egyes zsinati rendelkezésekben is. A Firenzei Zsinat (1439) első helyen a gyermek elfogadását, és az Isten iránti szeretetre való nevelését említi. A házasság második java a hűség, melyet a hitvesek kötelesek egymás iránt megőrizni. A harmadik a házasság felbonthatatlansága, mert ez Krisztus és az Egyház felbonthatatlan kapcsolatát jelzi.<sup>54</sup>

<sup>51</sup> SABBARESE i. m. 57.

<sup>52</sup> D. 30. c. 2.

<sup>53</sup> AQUINÓI SZENT TAMÁS: *Summa Theologica*. Suppl., q. 41–68.

<sup>54</sup> IV. Jenő, *Exultate Deo*, 1439. XI. 22, In *DH*, 1327.



A Trienti Zsinat (1542) nem foglalkozott kifejezetten a házasság céljainak és javainak a rangsorolásával és az ehhez kapcsolódó teológia kérdésekkel. Csak a zsinat után merült fel az a kérdés, hogy a házasság céljai és a házasság érvényessége milyen kapcsolatban van egymással. A jezsuita Thomas Sanchez (1550–1610) hatására megerősödik az felfogás, hogy a házasság céljai a házasság érvényességére is hatással lehetnek. Sanchez a házasság lényegét, a *finis rationis sui*-t a testhez való jog kölcsönös átadásában látta.<sup>55</sup> Ez olyan célja a házasságnak, melyek a házasság érvényes és megengedett kötését is érinti, ezért is nevezték később Sanchez után egyes szerzők *finis essentialis*-nak.

### 3.2. Az „elsődleges cél” és annak jogi védelme a kodifikált jogban

Az 1917-es CIC átveszi a házasság elsődleges és másodlagos céljai közötti rangsorolást. A házasság a skolasztikus hagyomány alapján természeténél fogva in *officium naturae* – gyermekek nemzésére és nevelésére irányul, amely az emberiség fennmaradását szolgálja. Az 1917-es Egyházi Törvénykönyv (1313. k. 1. §) elsődleges és másodlagos célokról – *finis primarius-ról és finis secundarius-ról* – beszélt. Az elsődleges cél a gyermekek nemzése és nevelése, amelyhez erősen kapcsolódik a másodlagos cél a kölcsönös segítségnyújtás és a vágy csillapítása. A régi CIC több kánonban is megerősítette, hogy a házasság férfi és nő életközössége (1917-es CIC, 1182. k.), amely felbonthatatlan és monogám kapcsolat (1917-es CIC, 1113. k. 2. §, 1081. k. 2. §), illetve amelyet a kölcsönös beleegyezés hoz létre, és amely gyermekek nemzésére és nevelésére irányul (1013. k. 1. §, 1081. k. 2. §, 1082. k. 1. §).

A régi törvénykönyv „rangsorolása” a joggyakorlatban is megjelent. A jogalkotó szemmel láthatóan erőteljesebb jogi védelemben részesítette a házasság elsődleges céljait, a másodlagosakkal szemben. A hatályos egyházi jogalkotáshoz hasonlóan – érvénytelennek tekintette azokat a házasságokat, ahol a házasságkötés pillanatában az egyik vagy mindkét fél pozitív akaratilag kizárta az elsődleges célt a gyermekek nemzését és nevelését (1917-es CIC, 1081. k. 2. §). Hasonlóképpen a házasság elsődleges célját védte az impotencia akadályá is. Érvénytelenül kötötték azt a házasságot, amelyben a férfi közösülésre képtelen, mivel képtelen a házasság elsődleges céljának

---

<sup>55</sup> „[...] traditio potestatis corporis alteri coniugi, et mutua animorum coniunctio.” „mutua corporum traditio ad copulam.” Thomas SANCHEZ: *Disputationum. De sancto matrimonii sacramento tomi tres*. Antverpiae, Henricum Artssium, 1607. 2, 29, 14.

eleget tenni (1917-es CIC, 1068. k. 3. §). A mostani felfogáshoz hasonlóan a házasság természetjogi alapon érvénytelennek számított.<sup>56</sup>

Nehézséget jelentett, hogy az egyház hagyományban a női sterilitást, szemben a férfi impotenciával nem tekintették a házasságot érvénytelenítő tényezőnek.<sup>57</sup> Ezt többen azzal magyarázták, hogy ilyen esetben mindig megvan a *spes prolis*, vagyis a remény a gyermek nemzésére és születésére.<sup>58</sup>

### 3.3. A gyermek javának védelme az új jogban

A hatályos törvénykönyv bár szakított a gyermek javának (vagy céljának) a felek javával szembeni preferálásával,<sup>59</sup> továbbra is komoly jogi védelemben részesíti a gyermeket, mint a házasság javát.<sup>60</sup> A jogi védelem különösen is jelentősnek bizonyult, hiszen a nyugati társadalmakban az elmúlt években megnövekedett azoknak a semmisségi kereseteknek a száma, amelyekben részleges színlelés (1101. k. 2. §) a gyermek kizárása egyik vagy mindkét fél részéről alapján kezdeményezték a kötelék érvényességének a vizsgálatát. A gyermek nélküli házasságokról kialakított hibás nyugati mentalitás az egyház tagjaira is hatással van.<sup>61</sup> Amennyiben ugyanis valaki házassági beleegyezést ad, az azt is jelenti, hogy elfogadja a gyermekeket, akikkel „Isten megajándékozza a házasságát”. A gyermekek házasságban elfoglalt jelentőségét jelzi, hogy jóllehet a házassági beleegyezés már implicite magába foglalja a gyermekeket is,

<sup>56</sup> CSORDÁS Eörs: *Az impotencia akadálya*. Budapest, Szent István Társulat, 2003.

<sup>57</sup> Felix M CAPPELLO: *Tractatus canonico-moralis de sacramentis, De matrimonio*. Torino, Domus Editorialis Marietti, 1961. 353.

<sup>58</sup> SABBARESE i. m. 65.

<sup>59</sup> FRANCISCO GIL HELLÍN: La familia, ambito della procreazione. In: PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA (ed.): *Famiglia e procreazione umana. Commenti sul documento*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2007. 81–83.

<sup>60</sup> GARCÍA Carlos Antonio CEREZUELA: *El contenido esencial del bonum prolis*. Roma, Colección Tesi Gregoriana, 2009.

<sup>61</sup> Ezen a percimen semmissé nyilvánított házasságok magas számáról tanúskodik Francheschi tanulmánya, amely 1995-ben a gyermek kizárása miatt semmissé nyilvánított rotai ítéleteket vizsgálja. HECTOR FRANCESCO: La giurisprudenza di merito sull'esclusione della prole nel recente volume delle decisioni rotali dell'anno 1995. *Quaderni dello Studio Rotale*, vol. 11. (2001) 81–112. 2009-ben megjelentetett tanulmányában pedig az 1995-től hozzáférhetővé vált rota ítéleteket vizsgálja. HECTOR FRANCESCO: L'esclusione della prole nella giurisprudenza rotale recente. In: HECTOR FRANCESCO – MIGUEL ORTIZ (ed.): *Verità del consenso e capacità di donazione*. Roma, EDUSC, 2009. 293–336.; MICEL SCHOONYANS: La dissociazione dell'amore e della sessualità. In: PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA (ed.): *Famiglia e procreazione umana. Commenti sul documento*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2007. 97–103.

mégis a gyermekek elfogadására és nevelésére az egyház a házasságkötés szertartásában külön is rákérdez.<sup>62</sup>

A gyermekek java alatt a hatályos jogban egyértelműen, mind a gyermekek nemzését, mind a nevelését értjük. Amíg azonban az egyházi bírósági joggyakorlatban a gyermek nemzésének kizárásán alapuló részleges színlelés miatt benyújtott keresetek száma magas, addig a nevelés kizárása vonatkozásában elenyésző a keresetek száma. Ami pedig kifejezetten a gyermekek katolikus keresztelésének és nevelésének elhanyagolását illeti, bár a CIC büntetőjogi könyve szankciót helyez kilátásba (1366. k.), de a nem katolikus egyházba való keresztelés és nevelés nincs hatással a házasság érvényességére.<sup>63</sup> A keresztelés és a katolikus illetve vallásos nevelés ugyanis a természetfeletti értékekbe való bevezetést jelent, de a gyermek kizárása – nemzése és nevelése – a házasság természetes dimenziójára szorítkozik.<sup>64</sup> A joggyakorlatnak kell pontosítani, hogy hol húzódik az a határ, amely a gyermekek javának kizárása alapján már érvénytelenné teszi a házasságot.<sup>65</sup> A szerzői vélemények is megoszlanak.<sup>66</sup> Egyesek szerint érvénytelen annak a házassága, aki azzal a szándékkal köti, hogy a születendő gyermeket megöli, elhagyja, eladja, vagy a nevelésével nem foglalkozik.<sup>67</sup> Mások szerint a születés után a gyermek magára hagyása, a gyermekkel való kereskedés, prostitúcióra való átadás, táplálásának, öltözködésének, egészségének elhanyagolása mind lehet a gyermek javának kizárása. A házasság semmissége szempontjából jelentős, hogy a felek a házasságkötés előtt hogyan gondolkodtak ezekről a kérdésekről. A „szomorú” helyzet kiváltó oka, akár később, a házasságkötés után is kialakulhatott. Ellenben, ha valaki a gyermekével így bánik, akkor annak komoly pszichés okai is lehetnek, amely más percímen teheti érvénytelenné a házasságot (1095. k.).<sup>68</sup>

<sup>62</sup> Joseph PRADER: *Il matrimonio in oriente e in occidente*. Roma, Edizione Orientalia, 2003. 192.

<sup>63</sup> Heinz MUSSINGHOFF: Ausschluss der Erziehung als Nichtigkeitsgrund. *Archiv für Katholisches Kirchenrecht*, Band 156. (1987) 78–80. Lásd még Pasquale SILVESTRI: Il matrimonio interreligioso e l'educazione cattolica dei figli. In: Pasquale SILVESTRI (ed.): *La nullità del matrimonio canonico*. Roma, Guida, 2004. 195–241.; UJHÁZI Lóránd: Die Taufe der Kinder und die Frage des Aufschubs der Taufe im gültigen Kirchenrecht. *Folia Theologica*, vol. 21. (2010) 201–220.

<sup>64</sup> Angelo D'AURIA: *Il matrimonio nel diritto della Chiesa*. Roma, Lateran University Press, 2007. 217.

<sup>65</sup> BEAL i. m. 1315–1316.

<sup>66</sup> D'AURIA i. m. 216.

<sup>67</sup> PRADER i. m. 194.

<sup>68</sup> Pedro-Juan VILADRICH: Kommentár az 1101. kánonhoz. In: Ángel MARZOA – Jorge MIRAS – Rafael RODRÍGUEZ-OCANA (eds.): *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*. Chicago, Wilson & Lafleur, 2004. 1361; UJHÁZI Lóránd: A házassági beleegyezéshez szükséges értelmi képesség a Katolikus Egyház hatályos jogi szabályozása szerint. *Sapientiana*, 2012/1. 63–83.

Sokkal gyakoribb jelenség a gyermek születésének kizárása. Ezt nem szabad összekeverni azzal, ha a felek későbbre tervezik a gyermekeket, vagy valamilyen – anyagi, munkahelyi, társadalmi, családi stb. – okból nem tudnak, vagy nem akarnak rögtön a házasságkötés után gyermekeket vállalni. A *Rota Romana* joggyakorlatból ismert szóhasználatnál élve ilyen esetben a felek nem zárják ki végérvényesen a gyermekeket, hanem csak a gyermekek nemzésének „jogát” felfüggesztik.<sup>69</sup> Ezen az sem változtat, ha olyan eszközökkel akadályozzák meg a gyermek fogadását, amelyet az egyház elítél.<sup>70</sup> Az ilyen eszközök alkalmazása csak abban az esetben érinti a házasság érvényességét, amennyiben a házasságkötéskor eleve kizárták a gyermekeket, és a védekezés, ennek a kizárásnak a konkrét megnyilvánulása.<sup>71</sup> Ezzel szemben a születésszabályozás egyház által elfogadott természetes formája – mikor a testi kapcsolatot csak a terméketlen időszakokra korlátozzák – is lehet részleges színlelés miatt a házasság érvénytelenségének oka, ha a felek kifejezetten úgy kötik a házasságot, hogy ezzel a módszerrel akarják kizárni a gyermeket.<sup>72</sup>

Nem feltétlenül jelenti a gyermekek kizárását a magzati élet kioltása sem.<sup>73</sup> Az egyház tanítása szerint súlyos bűnről és bűncselekményről (1398. k.)<sup>74</sup> van szó, de a házassági beleegyezést nem minden esetben teszi érvénytelenné. Ha a felek eleve kizárták a gyermekeket, és a terhességmegszakítás ennek a kizárásnak a manifesztálódása, akkor a házasság az említett részleges színlelés miatt érvénytelen. Hasonlóképpen nem feltétlenül jelenti a gyermek kizárását az újszülött magára hagyása sem.<sup>75</sup>

Napjainkban gyakori, hogy a felek csak hosszabb együttélés után kötnek kánoni házasságot, már több gyermekük is van, és ezért már nem

<sup>69</sup> D'AURIA i. m. 216. Ezzel joggyakorlatban bevett és középkorra visszavezethető kifejezéssel a „gyermek kizárása” a „jog gyakorlásának felfüggesztése” nem minden szerző azonosul. A rotai joggyakorlat sem egységes ebben a tekintetben. FRANCESCHI (2009) i. m. 313–314. A régi CIC a másik testéhez való jog kizárásáról beszélt (1917-es CIC 1086. k. 2. §). Ebből többen arra a következtetésre jutottak, hogy az ideiglenes kizárás is ellentmond a házasság elsődleges céljának, a gyermeknek. BÁNK József: *Kánoni Jog*. Budapest, Szent István Társulat, 1960. 217.

<sup>70</sup> VI. Pál: Enc., *Humanae Vitae*, 1968. VII. 25, n. 10, *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 60. (1968) 487–488. Lásd Aurelio SABATTINI: *Exclusio prolis ad Tempus*. *Archiv für Katholisches Kirchenrecht*, Band 144. (1975) 455–457.

<sup>71</sup> DOYLE i. m. 786.

<sup>72</sup> James H. PROVOST: *Simulated consent: A New Way of Looking at an Old Way of Thinking*. *The Jurist*. vol. 55. (1995) 719. Illetve TURGONYI Zoltán: *A Humanae vitae természetjogász szemmel*. In: FRIVALDSZKY János – TUSSAY Ákos (szerk.): *A természetjog napja II. konferenciatanulmányok*. Budapest, Pázmány Press, 2019. 219–239.

<sup>73</sup> D'AURIA i. m. 216.

<sup>74</sup> Az alapfogalmak bemutatásához lásd: KUMINETZ Géza: *A kiengesztelődés szentségei*. Budapest, Szent István Társulat, 2008. 19–45.

<sup>75</sup> SABBARESE i. m. 267–268.

akarnak újabb gyermeket vállalni. A kérdéses, hogy egy ilyen helyzetet lehet-e a gyermek kizárásaként tekinteni. Néhány rotai ítélet azt látszik megerősíteni, hogy ez még önmagában nem teszi érvénytelenné a házasságot.<sup>76</sup> Ugyanakkor ilyenkor is szükséges, hogy a házaspár között olyan házastársi aktus legyen, amely gyermekek nemzésére nyitott.<sup>77</sup>

A gyermek kizárása más házasság semmisségi okkal is összekapcsolódhat. A legtipikusabb, hogy aki kizárja a gyermekeket, egyben kizárja a házasság felbonthatatlanságát is.<sup>78</sup> Nem ismeretlen a *rotai* joggyakorlatban, hogy a gyermek kizárása, a házasságra való pszichés alkalmatlansággal vagy az ítélet alkotás hiányával (1095. k.) kapcsolódik össze. Illetve arra is találunk példát a *rotai* joggyakorlatban, hogy a gyermek kizárását, a személy lényeges tulajdonságában való tévedéssel vagy a házasság szentségi méltóságának kizárásával tárgyalták együtt.<sup>79</sup>

Végezetül a gyermek javának kizárásával kapcsolatban ki kell térni a mesterséges megtermékenyítés kérdésére. Nem a gyermek kizárása, ha valakinek nem lehet gyermeke. A gyermek az egyház felfogásában Isten ajándéka, és nem a házaspár joga. Sőt a mesterséges megtermékenyítés nem adja vissza az egyház tanítását, hogy a házastársi találkozás emberi módon történik (1061. k.), illetve amellet, hogy gyermekek nemzésére irányul, a felek egymás iránti szeretetének kifejeződése is.<sup>80</sup>

### 3.4. A felek java

Az 1917-es Egyházi Törvénykönyv még „a felek” helyett” a „kölcsonös a segítségnyújtásról és a vágy csillapításáról” beszélt. Bár a hatályos Kódex megközelítése sokrétűbb,<sup>81</sup> de éppen ezért a kifejezés bizonytalanságot is hordoz. A „felek javát” ugyanis egyes szerzők Szent Ágoston által meghatározott javakkal: a gyermekkel, a hűséggel és a szentséggel azonosítják.<sup>82</sup>

---

<sup>76</sup> FRANCESCHI (2009) i. m. 306–307.

<sup>77</sup> Coram Sable, 1998. IV. 2. *SRRD*, 1998/90. 314–315.

<sup>78</sup> SABBARESE i. m. 268.

<sup>79</sup> A percímek „összekapcsolódásokhoz” lásd FRANCESCHI (2009) i. m. 294–296.

<sup>80</sup> C. FID., Instr., *Donum Vitae*, 1987. II. 22. *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 80. (1988) 70–102; Angelo SERRA: *Madri e figli della provetta*. In: PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA (ed.): *Famiglia e procreazione umana. Commenti sul documento*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2007. 185–197; Fabio SAUCHELLI: *La Rota Romana e la procreazione artificiale. Il diritto ecclesiastico*, vol. 108. (1997) 573–580.

<sup>81</sup> Sebastiano VILLEGIANTE: *Il „Bonum Coniugum” e l’oggetto del consenso matrimoniale in diritto canonico. Monitor Ecclesiasticus*, vol. 120. (1995) 289–323.

<sup>82</sup> Cormac BURKE: *The Bonum Coniugum and the Bonum Proles: Ends or Properties of Marriage? The Jurist*, vol. 49. (1989) 704–713.

Mások ezt leszűkítésnek érzik, és a felek javát szélesebb kategóriában, a házastárs szeretetben jelölik meg.<sup>83</sup> A házastársi szeretet valóban jobban kidomborítja a házasság zsinati által hangsúlyozott interperszonális karakterét, de ez a kifejezés még a „felek javánál” is nehezebben megragadható fogalom. Nem is beszélve arról, hogy a „házastársi szeretet” házassági beleegyezésre gyakorolt hatásáról a zsinat utáni szakirodalom jelentősen eltérő álláspontot képvisel.<sup>84</sup>

Egyes szerzők részéről már a II. Vatikáni Zsinat előtt történtek kísérletek, hogy a régi Törvénykönyv által a házasság másodlagos céljának nevezett „kölcönös segítséget” és a „vágy csillapítását” az elsődleges célhoz, a gyermekhez közelítsék. Ebben segítséget jelentett a huszadik század első felében megerősödő, de régi keresztény gyökerekből táplálkozó, és az emberi személyt középpontba helyező perszonalista filozófiai.<sup>85</sup> A *Rota Romana* egyes bírói ítéletei is egyre nagyobb jelentőséget tulajdonítottak a régi „másodlagos céloknak”, a mai megfogalmazással a felek javának.<sup>86</sup> Az első jelentős szemléletbeli módosítást XI. Pius *Casti cunnubii* kezdetű enciklikája hozta. Annak ellenére, hogy az enciklika még mindig úgy mutatja be a gyermekek nemzését és nevelését, mint a házasság elsődleges<sup>87</sup> „java” de figyelembe veszi a házasság interperszonális karakterét. Így az 1917-es Egyházi Törvénykönyv által másodlagos célnak (1917-es CIC, 1013. k. 2. §) nevezett kölcönös segítségnyújtást, már a házasság „elsődleges okának és értelmének tekinti.” Egyben azt is kimondja, hogy a kölcönös szeretet nemcsak külső segítségnyújtást jelent, hanem segíti a feleket a tökéletességre és az életszentségre való

<sup>83</sup> Lawrence WRENN: Refining the Essence of Marriage. *The Jurist*, vol. 46. (1986) 532–555.

<sup>84</sup> KUMINETZ Géza: A házastársi szerelem fogalma és kánonjogi jelentősége. *Studia Wesprimiensia*, 2002/1–2. 115–122.

<sup>85</sup> Dietrich von HILDEBRAND: *Die Ehe*. München, Müller, 1929.

<sup>86</sup> David E. FELLHAUER: The Consortium omnis vitae as a Juridical Element of Marriage? *Studia Canonica*, vol. 13. (1979) 88–99. Lásd még VILLEGIANTE i. m. 295–300.

<sup>87</sup> „A házasság javai között első helyen áll a gyermek. Így tanította már maga az emberi nem Teremtője, aki végtelen kegyessége szerint az emberi élet folytatásában az emberek segítségét igénybe akarta venni, midőn a paradicsomban a házasságot alapítván összüleinknek, s rajtuk keresztül az összes eljövendő házastársaknak mondta: – Növekedjetek és sokasodjatok, és töltsétek be a földet.” XI. PIUS: Enc., *Casti Connubii*, 1930. XII. 21. *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 22. (1930) 548–549, magyarul: *Amit Isten egybekötött – Pápai megnyilatkozások a katolikus házasságról 1880-1981*. Budapest, Szent István Társulat, 1986. 41.

törekvésben.<sup>88</sup> Az enciklika új megközelítése nem maradt hatástalan a régi törvénykönyvhöz írt magyarázatokra sem, melyek egyre kevésbé tekintették a kölcsönös segítségnyújtást a gyermeknek alárendelt célnak, és egyre inkább megfogalmazódott, hogy ezek célok igazából feltételezik egymást és egyenrangúak. 1941-ben azonban XII. Pius két „szélsőséges” nézet veszélyére figyelmeztette a *Rota Romana* munkatársait. Az egyik veszélyes nézet, amely a házasság másodlagos célját, a kölcsönös segítséget nem ismeri el. A másik veszély pedig, amely a házasság másodlagos célját az elsővel egyenrangúnak tekinti.<sup>89</sup> Ennek kapcsán született a Szent Hivatal 1944-es válasza is, amely elutasította azoknak a kánonjogászoknak a törekvéseit, akik az elsődleges és másodlagos célokat egymással egyenértékűnek tartották.<sup>90</sup> XII. Pius pedig 1951-ben újra megerősítette a már kifejtett tanítását, hogy a házasság másodlagos célja az elsőnek, a gyermekek nemzésének és nevelésének van alárendelve.<sup>91</sup>

A II. Vatikáni Zsinat tanításában (GS 48) a gyermek és a felek szoros kapcsolata jelenik meg.<sup>92</sup> Ezt a gondolatot a későbbi pápai megnyilatkozások is megerősítik.<sup>93</sup> Így a törvénykönyv átdolgozásának az elején megfo-

<sup>88</sup> „A szeretet megnyilatkozása a családban nem szorítkozhat csak a külső segítségnyújtásra, hanem arra is kiterjed, sőt elsősorban arra kell irányulnia, hogy a házások a belső, lelki fejlődésben és tökéletesedésben támogassák egymást, hogy az életközösségből eredően napról napra előrehaladjanak az erényekben, főleg az isteni és a felebaráti szeretetben növekedjenek, mert végülis ezen „függ a törvény és a próféták” (Mt 22, 40.). [...] A hitveseknek kölcsönös lelki formálása, a kölcsönös tökéletesítésre való állandó törekvés, mint a Római Katekizmus tanítja (2. par. VIII.13.), joggal mondható a házasság elsődleges okának és értelmének, ha a házasságot nem szorosan a gyermeknemzés és gyermeknevelés intézményének, hanem tágabb értelemben az egész élet közösségének és szövetségének fogjuk fel.” XI. Pius: Enc., *Casti Connubii*, 548–549.

<sup>89</sup> XII. Pius: Alloc., 1941. XI. 3. *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 30. (1941) 423.

<sup>90</sup> SC Off: Decr., 1944. IV. 1. *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 36. (1944) 103.

<sup>91</sup> XII. Pius: Alloc., 1951. X. 29. *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 43. (1951) 849–850.

<sup>92</sup> „A házastársi szeretet és élet bensőséges közössége, melyet a Teremtő alapított és törvényeivel körülvevett, a házassági szövetség, azaz a visszavonhatatlan személyes beleegyezés által jön létre. Így az emberi tettekből, mellyel a házastársak kölcsönösen átadják és elfogadják egymást, Isten rendeléséből szilárd intézmény keletkezik a társadalom színe előtt is; ez a szent kötelék mind a házastársak és a gyermek, mind a társadalom javát tekintve nem az emberi szabad akarattól függ.” GS 49.

<sup>93</sup> „Isten tervének megfelelően a házasság a nagyobb családi közösség alapja, mert maga a házasság intézménye és a házastársi szerelem a gyermekek világra hozására és nevelésére rendeltetett, és ebben teljeseedik be. A szeretet belső lényege szerint ajándék, s a házastársi szeretet – miközben a házastársakat elvezeti arra a »megismerésre«, melynek következtében »egy testté« válnak – sem merül ki csupán a házastársak egymás közötti kapcsolatában, hiszen alkalmassá teszi őket arra a lehető legnagyobb ajándékozásra, amellyel Isten munkatársai lesznek egy új emberi élet adományozásában. Így tehát a házastársak, amikor egymásnak adták önmagukat, önmagukon túl magát a gyermeket ajándékozzák egymásnak, mint szerelmük eleven képét, a házastársi egyesülés örök jelét, továbbá saját állapotuknak azt az élő és feloldhatatlan bizonyosságát, melynek következtében apa és anya lettek.” II. JÁNOS PÁL: Exort., Ap., *Familiaris consortio*, 1981.XI. 21, 14. pont. *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 74. (1982) 96–97.; magyarul: PM V, 31–2.

galmazódik az a vélemény, hogy kerülni kell a célok közötti hierarchikus megkülönböztetést.<sup>94</sup>

A házasság interperszonális karakterének és a felek javának a gyermek javával való egyenértékűség ellenére, a házassággal nehezen egyeztethető össze, az együttélésnek az a formája, ahol a felek csak „lelki kapcsolatot” akarnak létrehozni. Régebbi szerzők között is vitás kérdés volt az ún. „józsefházasság”. Egyesek szerint amennyiben a felek kölcsönösen meg egyeztek abban, hogy magasabb vallás-erkölcsi motivációból kizárják a testi kapcsolatot, de egymást kölcsönösen támogatják, akkor érvényes házasságot kötnek.<sup>95</sup> Más szerzők ezzel szemben a régi joganyag fényében is azt állították, hogy a józsefházasságot meg kell akadályozni.<sup>96</sup> Ez utóbbi vélemény közelebb áll a házasságról alkotott fogalomhoz, minthogy az nemcsak „lelki” kötelék, hanem gyermekekre nyitott testi kapcsolat is. Minden jó szándék és tiszta elhatározás ellenére sem tekinthetjük érvényes házasságnak azt, amelyekben pozitív akarati aktussal minden testi kapcsolat lehetőségét kizárták, és csak „lelki” köteléket akartak létrehozni.

### 3.5. A felek javának a védelme

Tekintve, hogy a jogalkotó már nem rangsorolja a házasság javait, ezért a felek javát ugyanolyan jogi védelemben részesíti, mint a gyermeket: A másik fél javának pozitív akarati aktussal való kizárása a házasság érvénytelenségét eredményezi (1101. k. 2. §). Ennek behatárolása a jogszolgáltató bíróságok számára nehéz feladat.<sup>97</sup> Lehetetlen olyan kimerítő listát összeállítani, amely tételesen felsorolná, hogy milyen esetei lehetnek a másik fél javára vonatkozó színlelésnek. Ezért ezen a területen inkább az alapelvek megfogalmazására kell törekedni.<sup>98</sup> Az biztos, hogy a másik fél javának kizárása, nemcsak a hagyományos *rotai* percímet a szexuális életközösség kizárását jelenti, hanem annál jóval átfogóbb: a teljes élet és szeretet közösségének kizárását.<sup>99</sup> Kiterjed a másik fél lelki, pszichikai támogatására éppúgy, mint a fizikai szükségletekben (lakás, megélhetés stb.) való segít-

<sup>94</sup> *Communicationes*, 1971/3, 70.

<sup>95</sup> Bánk i. m. 217.

<sup>96</sup> SÍPOS i. m. 281.

<sup>97</sup> KUMINETZ Géza: A házassági beleegyezés színlelése. *Kanonjog*, 2002/4. 17–28.

<sup>98</sup> VILADRICH i. m. 1360.

<sup>99</sup> A *Rota Romana* joggyakorlatának fejlődéséhez ezen a területen lásd Ruiz SERRANO: Le Droit à La Communauté de Vie et D'amour. *Studia Canonica*, vol. 10. (1976) 271–301.



ségre is.<sup>100</sup> A felek egymást mindenben támogatják, igyekeznek a másik felet a legelőnyösebb lelki, fizikai, szellemi körülmények közé juttatni. A másik fél elfogadása, életének teljes támogatása alatt eltérő történelmi korokban vagy más kulturális közegben mást értenek. Azonban a másik fél javának, támogatásának, elfogadásának van általános és egyetemes kerete, amely eltérő társadalmi és kulturális közegben is, ugyanazt kell hogy jelentse.<sup>101</sup> A kérdés természetéből adódóan, a másik fél javának kizárása gyakran kapcsolódhat a kizárás más formáihoz: így a hűség, a felbonthatatlanság vagy akár a gyermek kizárásának semmisségi címeihez.

#### 4. Házasság, mint szentség

A katolikus egyház tanítása szerint a házasság két keresztény között nemcsak szerződés, hanem szentség is.<sup>102</sup> A szentségi jelleg nem a házasság egyik lényeges tulajdonsága, hanem átjárja az egész életközösséget. A jogalkotó a történelmi, teológiai és jogi előzmények utalása nélkül röviden megállapítja az 1055. kánonban, hogy a szentségi karakter elválaszthatatlan két keresztény érvényes házasságától. A szentségi karakter nem járulékosan társul a „természetes házassághoz”, hanem a jogképes felek beleegyezésének pillanatában az érvényes házassággal együtt létrejön a szentség is. Nincs külön létesítő eleme a két keresztény közötti érvényes házasságának és a szentségnek.

A házasság „vallásos” jellege, egyrészt Isten szándákára, másrészt Krisztus és az egyház kapcsolatának házassághoz való viszonyítására lehet visszavezetni.<sup>103</sup> A jogalkotó tényként jegyzi meg a törvénykönyvben, hogy Krisztus Urunk a házasságot szentségi rangra emelte. A pápai, a zsinati és a szentszéki megnyilatkozások az évszázadok alatt hasonlóképpen nyilatkoztak: a házasság két keresztény között szentség. IV. Jenő az örményekkel való egyesülés *Exultate Deo* kezdetű bullája a keresztények közötti házasságot kifejezetten a hetedik szentségnek mondja.<sup>104</sup> A Trienti

<sup>100</sup> VILADRICH i. m. 1358.

<sup>101</sup> Uo. 1359.

<sup>102</sup> Urbano NAVARRETE: Matrimonio contratto e sacramento. *Monitor ecclesiasticus*, vol. 117. (1993) 91–112.; José F. CASTAÑO: Il matrimonio è contratto? *Periodica*, vol. 82. (1993) 431–476.

<sup>103</sup> A pápai megnyilatkozásokhoz, szentszéki és zsinati dokumentumokhoz, melyek a házasság szentségi karakterét és a szerződéstől elválaszthatatlan jellegét mutatják be, lásd SALERNO i. m. 9–16.

<sup>104</sup> „A hetedik szentség a házasság, amely az Apostol szerint Krisztus és az Egyház egyesülésének jele: »Nagy titok ez. Én Krisztusra és az Egyházra vonatkoztatom.« (Ef 5, 32). Létrehozó oka a szabály szerint szóbelileg kifejezett kölcsönös beleegyezés a jelenlévő hitvessel. Megjelöljük a házasság háromféle javát. Első a gyermek elfogadása, és az Isten iránti tiszteletre való nevelése. Második a hűség, amelyet a hitvesek

Zsinat anathema formájában erősíti meg, hogy a két keresztény közötti házasság szentségi karakterrel bír.<sup>105</sup>

Ennek ellenére sokáig vita tárgyát képezte, hogy elképzelhető-e az egyház jogalkotásában olyan házasság, mely ugyan érvényes, de nem szentségi. Az érvényesség és a szentség különválasztása elsősorban a házasság szentségi méltóságának védelme érdekében és nem az egyház tanításával szemben született. Egyes szerzők a protestáns felfogás, majd a szekularizáció ellenében fogalmazták meg a szentség és a szerződés különválasztására vonatkozó gondolataikat. Hátterében az az elképzelés húzódott meg, mely szerint a szentségek, mint lelki javak vonatkozásban egyedül az egyháznak van joghatósága.<sup>106</sup> Amennyiben élesen elválasztjuk ugyanis az érvényes házasságot a szentségtől nem kell tartani attól, hogy a szentségi dolgokba akár a kötelék létesülése, akár a polgári joghatások megszüntetése kapcsán illetéktelenek avatkoznak be.<sup>107</sup> Így biztosítottnak látszik a szentségi méltóság védelme, amelyben az egyház kizárólagos illetékességgel bír. Melchior Cano (1509–1560) spanyol domonkos szerzetes szerint a házasság szentségének anyaga a felek által megkötött házasság, alakja azonban a papi áldás.<sup>108</sup> A keresztények által kötött házasság csakis az áldás által lesz szentség. Mivel sokáig nem született kifejezett szentszéki megnyilatkozás, amely elutasította volna, hogy lehetséges két keresztény között olyan érvényes házasság, amely ugyanakkor nem szentség, ezért a tévedés sokáig élt. Sőt még XIV. Benedek pápa (1740–1758) is elképzelhetőnek vélte ezt a megközelítést,<sup>109</sup> amelyet csak IX. Pius *Syllabusában* került végleges elutasításra.<sup>110</sup> Ez utóbbi

---

kötelesek egymás iránt megőrizni. Harmadik a házasság felbonthatatlansága, mert ez Krisztus és az Egyház felbonthatatlan egyesülését jelképezi. Bár fajtalanság bekövetkezte esetén ágytól szabad elválasztani, másik házasságot mégsem szabad kötni, mivel a törvényesen kötött házasság köteléke mindörökké tart.” IV. Jenő, *Exultate Deo* 1439. XI. 22. In: *DS*, 1327.

<sup>105</sup> Concilium Tridentinum, *Canones de Sacramentis*, De Reform., *Ses. XXIV., Can. X.* In: Domenico MANSI (ed.): *Amplissima, Coll. Concil.* Vol. 33. Paris-Leipzig, 1902. 159.

<sup>106</sup> BEAL i. m. 1247.

<sup>107</sup> SZABÓ István: Az állami házasság megjelenése és a házasság felbonthatóságának kérdése. *Iustum Aequum Salutare*, 2008/3. 49–54.; SCHANDA Balázs: *A házasság intézményének védelme a magyar alkotmányjogban.* *Iustum Aequum Salutare*, 2008/3. 65–73.; SZALAI Márta: A házasság és más együttélési modellek magánjogi tartalmának közeledése. *Iustum Aequum Salutare*, 2008/3. 75–90. A vallásszabadság oldaláról lásd PETRUSKA Ferenc: A vallásszabadság jogának keretei keleten és nyugaton. In: KALÓ József – UJHÁZI Lóránd (szerk.): *Budapest-jelentés a keresztényüldözésről.* Budapest, Dialóg Campus, 2018. 173–181.

<sup>108</sup> MELCHIOR Cano: *De locis theologicis.* Salamanca, Excudebat Mathias Gastius, 1563, I. 8. c. 5.

<sup>109</sup> XIV. BENEDEK: *Redditae sunt*, 1746. IX. 17. In: Pietro GASPARRI (ed.): *CIC Fontes*, II, nr. 372. 41–43.

<sup>110</sup> „A házasság szentsége nem más, mint a szerződés járuléka, attól elválasztható, és maga a szentség kizárólag az esküvői áldáson alapszik. [...] Merőben polgári szerződés alapján keresztények között fennállhat szó szerinti értelemben vett házasság, és hamis az az állítás, miszerint a házassági szerződés keresztények között vagy mindig szentségi kell hogy legyen, vagy a szentség kizárása esetén a szerződés egyszerűen semmis.” IX. PIUS: *Syllabus* 1864. XII. 8, 66, 73. pont, in *DS* 2965, 2973.

álláspontot a később XIII. Leó az *Arcanum* kezdetű enciklikájában szintén megerősítette.<sup>111</sup> A II. Vatikáni Zsinat éveiben újra felmerült a keresztények közötti szentségi és érvényes házasság szétválasztásának gondolata, de ekkor ez már nem képviselt komoly erőt. Sem a zsinati dokumentumok, sem a CIC, sem a későbbi házassággall kapcsolatos pápai és szentszéki megnyilatkozások nem hagynak kétséget afelől, hogy a keresztények közötti érvényes házasság egyszersmind szentség is.

A másik oldalról viszont, amennyiben az egyik fél nincs megkeresztelve a házasságkötés pillanatában a természetjogilag érvényes, de nem szentségi házasság jön létre. Később, ha a megkereszteltlen fél megkeresztelkedik, házasságuk a felek beleegyezésének bármiféle megújítása nélkül szentségi házassággá válik, mivel a keresztények között érvényes házasság csak szentségi karakterrel létezhet (1055. 2. §).

Hogy a nem keresztények által kötött házasság a megkeresztelkedéssel automatikusan szentséggé válhat-e, vagy szükséges-e a beleegyezés megújítása sokáig képezte vita tárgyát a kánonjogászok és teológusok között.<sup>112</sup> Egyes megközelítések szerint a nem keresztények házassága sohasem válhat szentségé, akkor sem, ha később a megkereszteltlen fél megkeresztelkedik. Enyhébb irányzat szerint az ilyen házasság csak akkor válhat szentségé, ha a beleegyezést megújítják. Végül a régi Hitterjesztési Kongregáció és a mai Hittani Kongregáció elődje több alkalommal deklarálta, hogy a nem keresztény fél megkeresztelkedése után, ahhoz hogy a házasságot szentségnek tekintsük, nincs szükség a beleegyezés megújítására, ha a kötés pillanatában a természetjogi házasság megkötésére a felek egyébként alkalmasok voltak.<sup>113</sup>

A házasság oszthatatlanságának elve miatt az egyházban az a vélemény sem vált elfogadottá, hogy a keresztény és nem keresztény közötti házasság amíg a keresztény fél számára szentség, addig a nem keresztény fél számára nem az. Ez feltételezné, hogy az ilyen kötelék a keresztény féllel szemben a házasság szentségi karakteréből kiindulva más kötelezettsége-

<sup>111</sup> „Senkit ne tévesszen meg a jogászok által annyit hangoztatott különbségtétel, tudniillik, hogy szét kell választani a házassági szerződést a szentségtől, nyilvánvalóan azért, hogy az Egyházhöz tartozzanak a szentségi kérdések, magát a házassági szerződést pedig az állam hatáskörébe utalják. Egy ilyen különbségtétel, pontosabban szétszakítás nem igazolható, mert nyilvánvaló, hogy a keresztény házasságban a szentség és a házassági szerződés szétválaszthatatlan; olyannyira, hogy egy igazi és törvényes házassági szerződés nem képzelhető el anélkül, hogy szentség is ne legyen.” XIII. LEÓ: Enc., *Arcanum divinae*, 1880. II. 10, II. 4. pont. In. DS 3145.

<sup>112</sup> Franz Xaver WERNZ – Petri VIDAL: *Ius canonicum, ius matrimoniale*. Romae, Gregoriana, 1928. 53.

<sup>113</sup> SC. PROP. Fid., Decl., 1841. VII. 21. In. Pietro GASPARRI (szerk.): *Codicis Iuris Canonici Fontes*, Vol., VII, Romae, 1935, 311, n. 4791. SC. Inq., Decl. 1860. VII. 20. - Legjelentősebb az 1848. szeptember 20-án és 27-én adott válasz, amely IX. Pius pápa megerősítésével is rendelkezik.

ket támasztana, mint a nem keresztény féllel szemben. Ez a felfogás ellentmondana házasság lényegének, hiszen az a jogok és kötelezettségek szempontjából a személyek egyenjogúságát tételezi fel. De nem támasztható alá ez a vélemény az egyházi gyakorlattal sem. Azoknak a házasságoknak a „bontására”, ahol legalább az egyik fél nem keresztény bizonyos a jog által meghatározott körülmények között minid volt lehetőség szemben a megkötött és elhált szentségi házassággal, amely abszolút felbonthatatlansággal rendelkezik.<sup>114</sup> Ha elfogadnánk, hogy a házasság a keresztény fél részéről egyoldalúan szentség, akkor nem lenne lehetőség ezeknek a kötelékeknek a jog által biztosított esetben való bontására sem, jóllehet a joggyakorlat éppen azt támasztja alá, hogy erre létezik gyakorlat.<sup>115</sup>

A szentségének, és így a házasság érvényes létrejöttének feltétele, hogy a felek ne zárják ki pozitív akarati aktussal a házasság szentségi karakterét. Ami nem jelenti, hogy pozitív akarati aktussal akarják a szentségi karaktert. Nem ritka ma már, hogy a felek csak nagyon keveset tudnak a házasság szentségi dimenziójáról, de ez mégsem jelenti a házasság szentségi méltóságának a kizárását.

Ami a „hitetlen”, de katolikus személy házasságát illeti, létezett az az elképzelés, mely szerint, mivel a házasság szentségi karakteréhez szükséges a hit az ő házasságuk eleve érvénytelen.<sup>116</sup> II. János Pál a *Familiaros Consortio* kezdetű apostoli buzdításában közvetve kifejezésre jutatja, hogy a katolikusok hite sem a házasság érvényességét, sem szentségi karakterét nem érinti. A buzdítás ugyanis úgy rendelkezik, hogy a szolgálattevők alapvetően az ilyen nem hívő, de katolikus személyek házasságkötésénél is működjenek közre.<sup>117</sup> Ugyanakkor ezzel szemben a buzdítás egyértelművé teszi, hogy az egyház tanításának és a szentségi jelleg teljes elutasítása

<sup>114</sup> KUMINETZ Géza: A házassági kötelék felbontásának, illetve felbomlásának esetei a hatályos jog tükrében. In: KRÁNYI M. Mihály (szerk.): *Az atyák dicsérete. A 60 éves Vanyó László köszöntése*. Budapest, Szent István Társulat, 2002. 145–170.; Antonio ABATE: *Lo scioglimento del vincolo coniugale nelle giurisprudenza ecclesiastica*. Napoli, M. D’auria – Editore Pontificio, 1972. 124–158.

<sup>115</sup> WERNZ – VIDAL i. m. 55–56.

<sup>116</sup> Richard CUNNINGHAM: Marriage and Nescient Catholic: Questions of Faith and Sacrament. *Studia Canonica*, vol. 15. (1981) 263–284.; Michael HIMES: The intrinsic Sacramentality of Marriage. *The Jurist*, vol. 50. (1990) 198–220.

<sup>117</sup> „Ha valaki ezen túlmenően – a házasulandók hite alapján – újabb kritériumokat akarna szabni az egyházi házasságkötéshez, igen nagy veszedelmeket támasztana. Elsőként vetődik fel az alaptalan és megkülönböztető ítélletalkotás veszedelme. Ezt követi a már megkötött házasságok érvényessége feletti kételkedés, amely a keresztény közösségekben igen nagy károkat okozna azzal, hogy lelkiismereti kételyeket támaszt. Végül fölmerül a veszedelem, hogy megtámadják és kétségbe vonják sok olyan testvér házasságának szentségi jellegét akik elszakadtak az Egyház teljes közösségétől, ez pedig nem áll összhangban az egyházi hagyománnyal.” II. JÁNOS PÁL: Adhor., Ap., Familiaris consortio, n. 68, 1981. XI. 21. *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 74. (1982) 165.; magyarul: PM V, 110.

esetén, a szolgálattevők ne segédkezzenek. Ilyen esetben ugyanis a házasságkötés érvénytelenül történik.<sup>118</sup>

#### 4.1. A szentségi méltóság védelme

A jogalkotó nemcsak az 1055. kánon 1. §-ban megfogalmazott házasság javait, hanem a szentségi méltóságot is védi. A részleges színlelés sajátos formája a szentségi méltóság kizárása (1101. 2. §). Mivel két keresztyén között nem létezik olyan érvényes házasság, amely ugyanakkor ne lenne szentség is, (1055. k. 2. §) a szentségi méltóság elutasítása az egész házasság érvénytelenségét eredményezi.<sup>119</sup> Néhányan éppen a szentség és az érvényes házasság elválaszthatatlansága miatt erőteljesen hangsúlyozzák, hogy a szentségi méltóság kizárása egyben magának a házasságnak a kizárását jelenti (1101. k. 1. §). Ezért nem is említi a Kódex a „szentségi méltóság kizárást” szemben a házasság „lényegi tulajdonságainak és a lényeges elemek kizárásával.”<sup>120</sup> A szerzői vélemények és a *rotai* joggyakorlat nem egységes. Nem mindenki ért egyet azzal, hogy a házasság szentségi méltóságának kizárása automatikusan a házasság teljes színlelését jelentené.<sup>121</sup> A szentségi méltóság kizárását inkább a részleges színlelés egyik megnyilvánulásának tekintik.<sup>122</sup>

A szentségi méltóság kizárásánál két akarati cselekedetről van szó. Az egyik, amely a házasságkötésre, a másik pedig amely a szentségi méltóság kizárására irányul. Ez azt jelenti, hogy valaki jobban akarja a házasság szentségi méltóságának kizárását, mint magát a házasságot. Viszonylag ritkaság számba megy ezeknek az eseteknek a száma, hiszen ha a felek nem is hisznek a házasság szentségi méltóságában, illetve nem hívők, általában erősebb az akarat a házasságkötésre, mint a szentségi méltóság kizárására.<sup>123</sup>

<sup>118</sup> „[...] mikor minden törekvés zátonyra fut és a házasulandók kifejezetten és nyíltan megvallják, hogy elutasítják, amit az Egyház akar a házasság szentségének kiszolgáltatásával, a lelkipásztoroknak nem szabad esküvőre bocsátani őket.” II. JÁNOS PÁL: Adhor., Ap., *Familiaris consortio*, i. m. 165.; magyarul: PM V i. m. 111.

<sup>119</sup> Zenon GROCHOLEWSKI: Crisis doctrine et iurisprudentiae rotalis circa exclusionem dignitatis sacramentalis in contractu matrimoniale. *Periodica*, vol. 67. (1978) 283–285.

<sup>120</sup> D’AURIA i. m. 213–214.

<sup>121</sup> A *rotai* joggyakorlatról konkrét példákon keresztül átfogó képet ad Augustine MENDONÇA: Exclusion of the Sacramentality of Marriage: Recent Trends of Rotal Jurisprudence. *Studia Canonica*, vol. 21. (1997) 5–48.

<sup>122</sup> GROCHOLEWSKI i. m. 283–285.

<sup>123</sup> Daniele FALTIN: L’esclusione della sacramentalità del matrimonio con particolare riferimento dei battezzati non credenti. *Quaderni Studio Rotale*, 1989/4. 5–39.

Nem katolikus keresztény közösségek tagjainak házassága, attól, hogy a közösség intézményesen nem hisz a házasság szentségi méltóságában, sem tévedés miatt (1099. k.), sem színlelés (1101. k.) miatt nem válik automatikusan érvénytelenné. Csak akkor van hatása a közösség által meghatározott tanításnak a házasságuk érvényességére, ha a nem katolikus keresztény fél a saját házassága vonatkozásában is akarati cselekedettel kizárja a házasság szentségi méltóságát. Sok esetben ezek az emberek nem is tudnak arról, hogy saját közösségük, hogyan gondolkodik a házasságról. Így az is nehezen képzelhető el, hogy pozitív akarati cselekedettel kizárnák a szentségi méltóságot. Az lehetséges, hogy a rövid házassági előkészítő alkalmával a nem katolikus keresztény fél is szembesül az egyház felfogásával, de ebben az esetben is ritka, hogy a szentségi méltóságot tudatosan, pozitív akarati cselekedettel kizárná.<sup>124</sup>

Komoly összefüggés lehet a felbonthatatlanság és a szentségi méltóság kizárása között. Sok esetben előfordulhat, hogy aki kizárja a felbonthatatlanságot, az ezzel együtt azt sem fogadja el, hogy a házasság szentségi méltósággal rendelkezik. Amellett, hogy a kettő kizárása gyakran együtt történik a kizárás okai különbözőek lehetnek. Amíg a szentségi méltóság kizárásánál általában, a hit hiánya, addig a felbonthatatlanság kizárásánál a társadalmi és kulturális tényezők – jövőtől való félelem, szabados élet stb. – a meghatározók.<sup>125</sup>

## Összefoglalás

Ferenc pápa figyelembe véve a megváltozott körülményeket 2015-ben kiadott *Mitis Iudex* kezdetű motu proprio-jával jelentős eljárásjogig könnyítéseket vezetett be a házasság semmissé-nyilvánítási eljárásban. A pápát az az őszinte szándék motiválta, hogy azok számára, akiknek a házassága „zátonyra futott”, mihamarabb rendezett kánoni körülmények közé kerüljenek az egyházban, amennyiben a házasságkötés objektíve valóban érvénytelenül történt. Ne kelljen ezeknek az embereknek nélkülözniük az életadó szentségek természetfeletti erejét.

Mivel azonban az eljárás egyszerűsödött nagyobb a bírák felelőssége az ítélet meghozatalnál. Éppen ezért az lenne az ideális, ha egyre jobban megértenék és magyaráznák a házassági alapfogalmakat, tekintve hogy

<sup>124</sup> BEAL i. m. 1240., 1316–1317.

<sup>125</sup> MENDONÇA i. m. 16–17.

azok ma is konstans elemét jelentik a házasság anyagi jogának. A hiteles ismertetés az egyes ítéletek *de iure* részének állandó elemét jelentik. Ezért az Egyházi Törvénykönyv házasság anyagi jogi részének bevezetőjének ismerete, illetve annak magyarázata, amely túlmutat a Kódex kánonjain evidencia kell, hogy legyen a jogalkalmazó bírák számára.

Az 1055. kánon, amely a nyolc bevezető kánon közül az első, nem ad pontos definíciót a házasságról. A kánon által használt kifejezések és az általa felvázolt koncepció azonban az egész egyházi házasságjogi rendszer megértésének, és az eljárásban használt semmisségi címek helyes kifejtésének a kulcsa. A kánon kifejezése a *foedus* is önmagán túlmutat. A bibliai és a zsinati alapokkal rendelkező kifejezéssel hangsúlyozza a jogalkotó a házasság stabilitását, illetve a házasság egész életet átjáró komplexitását. A kánon azonban csak kiindulópont a házasság karakterének, természetének katolikus értelmezéséhez. A mélyebb megértés nem nélkülözheti a komolyabb kánonjogi kutatómunkát.

Ugyancsak elengedhetetlen a kánon által bemutatott házasság javainak – a gyermekek nemzése és nevelése, illetve a felek kiteljesedésének ismerete és magyarázata a jogalkalmazás területén. Tekintve, hogy a házasság semmissé-nyilvánítási keresetek jelentős számát napjainkban éppen a házasság javainak, különösen a gyermek kizárása, részleges színlelés (1101. k. 2 §.) alapján beadott keresetek adják, az alapos ismeret elengedhetetlen. A hatályos jogban a házasság javai egyenértékűek, de kánonjog-történeti visszatekintésből kiderül, hogy ez nem volt mindig így. Mindemellett a házasság javai és céljai kapcsán az egyháztörténelmében megfogalmazott teológia és jogi nézetek ismerete segíti a jogalkalmazó bírakat a javak és célok megkülönböztetésében és jobb megértésében.

Végezetül a bevezető kánon röviden utal a két keresztény közötti szentségi házasságra. A kánonjog története alatt számos nézet született arról, hogy hogyan viszonyul egymáshoz az érvényes házasság és a szentség. A jogalkotó nem hagy kétséget afelől, hogy két keresztény között nem állhat fenn érvényes házasság, amely egyszersmind ne lenne szentség is. A szentségi méltóságot a jogalkotó a joganyagban és a jogalkalmazásban is védi. Pozitív akarati aktussal való kizárása ugyanúgy a házasság érvénytelenségét eredményezi, mint magának a házasságnak, vagy a házasság lényeges elemeinek és javainak a kizárása. Ahhoz azonban, hogy a jogi védelem előírásait megfelelően lehessen alkalmazni, elengedhetetlen annak megértése és ismeret, hogy pontosan mit is védünk.

# MINDSZENTY JÓZSEF VESZPRÉMI PÜSPÖK EGYHÁZLÁTOGATÁSAI ÉS A HÁBORÚS KÁROK FELMÉRÉSE

VARGA ISTVÁN  
rektor, főiskolai tanár (VHF)

Mindszenty József veszprémi püspöksége rövid, egy és egynegyed évig tartott. Ennek a rövid időnek középső harmadát a nyilasok börtönében töltötte, Veszprémben Sopronkőhidán és Sopronban. Ez az év mind az egyén mind pedig a nemzet szempontjából fájdalmas és tragikus eseményekkel telt volt. Mindszenty József 1944 Gyümölcsoltó Boldogasszony ünnepén szeretne volna magát püspökké szenteltetni a zalaegerszegi Mária Magdolna plébániatemplomban. A meghívókat már kinyomtatták a szentelésre. Az ország német megszállása miatt erről a szándékáról le kellett mondania. Az új főpásztor a háborús időkhöz alkalmazkodva egészen csendben március 28-án este érkezett Veszprémbe. A következő vasárnap főpásztori szózatát minden templomban felolvasták, melyben köszöntötte az egyházmegye papságát és a híveket.

Mindszenty Józseffel ízig-vérig lelkipásztor püspök került az egyházmegye élére, hisz pappászentelése óta a lelkipásztorkodásban dolgozott. Beköszöntő körlevelében így ír: „A veszprémi papsághoz jöttem, miután voltam falusi káplán és hitoktató, szövetkezeti vezető és hittanár, városi és falusi hívek plébánosa. Új papjaim küzdelmei, gondjai, törekvései és nehézségei nem ismeretlenek előttem. Veletek akarok munkálkodni, mint első a munkában és a munkához elengedhetetlen imádságban.”<sup>1</sup>

## **Mindszenty püspök egyházlátogatásai 1944-ben**

Mi indította e veszélyes és nehéz időkben a veszprémi püspököt az egyházlátogatásokra? Milyen módszereket alkalmazott mire volt kíváncsi? Hogyan próbálta megismerni a nagy egyházmegyét a front elvonulása előtt és után? Erre megadja a választ Pehm József: Padányi Bíró Márton veszprémi püspök élete és kora című ragyogó monográfiája. Számunk-

---

<sup>1</sup> *Litterae Circulares ad venerabilem Clerum Diocesis Wesprimiensis Anno 1944 V. 31.*



ra a könyv VII. fejezete a legértékesebb. Az apostoli utak és szervező munka. Lelkipásztori módszerekben is nagy elődjét követte Mindszenty veszprémi püspök. A Trienti Zsinat előírta, hogy a püspökök két évenként látogassák egyházmegyéjüket. A látogatáskor a kérdések a következők: javadalom, kötelezettségek, (keresztény oktatás, szentmise, szentbeszéd, iskola). A veszprémi egyházmegyében Biró Márton vizitációjához hasonló nem volt, sem terjedelem sem alaposág tekintetében. Tíz kötet őrzi ezeket az adatokat. A veszprémi püspöki levéltárnak társadalom, helyi egyház és művészettörténeti szempontból is legértékesebb részét teszi ki ez a sorozat.<sup>2</sup>

Megyéspüspöki munkálkodásának középpontjában a hívek lelki gondozása állt. Ennek érdekében 1944 tavaszán vármegyénként két-két esperesi értekezletet tartott és ismertette főpásztori célkitűzéseit, hogy ezek a koronákon át eljussanak minden paphoz és a papokon keresztül minden hívőhöz. Ugyanakkor a főesperesekkel elvégzi a kánoni látogatást: Kaposvár, Keszthely, Pápa és Sümeg híveit ismételtelen felkeresi. Különös felelősségérzettel látogatta meg az iparvidék munkásságát, amelynek hitélete és szociális helyzete egyaránt érdekelte. „»Ajka, Bódé, Ajkacsingervölgy, Fűzfő«, Várpalota napjai felejthetetlen kedves emlékeim közé tartoznak évek múltán is. A péti gyártelep meglátogatását szintén kitűztem, de ez háborús okokból elmaradt.”<sup>3</sup>

A veszprémi püspök érdeklődéssel fordult a katolikus szórványvidék felé is. A csökölyi esperesi kerületet a püspöki biztossal meglátogatta.

Az 1944 évi őszi bérmaúton már megérezte a főpásztor papjai és hívei lelkében az egyre erősödő félelmet és aggodalmat. „Az őszi bérmaútra már nagyon rátelepedett a kereszt árnyéka de a tiszteletet és a valláshoz ragaszkodást a sebes és szorongó szívekben is töretlennek találtam. Ugyanezt tapasztaltam még november hóban is, amikor a Dráva menti kedves papjaimat egy-egy együttérző tekeintettel felkerestem.”<sup>4</sup>

A háborús összeomlás pillanatában – a püspökök intenciói szerint – a papság a helyén maradt és ellátta funkcióit. Míg a front nyomán a régi államgépezet széthullott, és a közigazgatási apparátus 70–80%-a, főként a keleti megyékből elmenekült, a papság a helyén maradt. A papság így a községekbe bevonuló szovjet csapatok számára az egyedül elérhető „közeg” volt.<sup>5</sup> Ezt aényt következőképpen éli át a nyáj pásztora, így

<sup>2</sup> PEHM József: *Padányi Biró Márton élete és kora*. Zalaegerszeg, Zrínyi, 1934. 117.

<sup>3</sup> *Circulares* 1945. I.

<sup>4</sup> Uo.

<sup>5</sup> GERGELY Jenő: *A katolikus egyház Magyarországon 1944–1971*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó, 1985.

ír erről a veszprémi püspök soproni börtönéből 1945 január 1-én. „Csak meghatódottsággal és atyai büszkeséggel tudok megemlékezni a megszállott somogyi és veszprémvármegyei részek papságának hősiességéről. Akárhány a prófétával könnyezhetett és viaskodhatott temploma, iskolája és faluja omladékain, a maga és hívei hajléktalanságán a közös koldusboton. De munkaereje töretlen. Az egyik kézi és gépfegyvertűben nyugodtan megy a főutcán a beteghez, ágyudörgés közepette miséz, gyóntat, temet, keresi a betegeket és a sebesülteket. Megindít a helytállás, amikor folytonos fegyverropogás közepette ott áll népe mellett a pástor. Az egyiknek a nyáját széttépte részekre a vérzivatar. Határból ki határba be, állandóan vigasztalja sorsverte juhait [...] Elveszett mindene, de inkább sajnálja népe elszegényedését [...] Kettő halálíg elment az áldozatban. Az egyiket aknaszilánk találta szíven, a másik halálát más hatóságok vannak hivatva kideríteni. Talán ennyire soha nem volt egy a pástor és a nyáj, pap és a hívő mint ebben a kegyetlen fergetegben.”<sup>6</sup>

### **Mindszenty püspök vigasztaló szavai papjaihoz a börtönből**

1944–45 fordulóján annyi ember feltette a kérdést, mit hoz a jövő? A börtönből tudott a püspök másokat erősíteni és vigasztalni. „Istenem micsoda év vége és minő új esztendő ez? Ember elöl elfödve a jövő, egy napon sőt egy óra alatt jöhetnek csapások, halál, gyász, emésztő tűz... és jöhet ha az Úr úgy találja javunkra, a harag napjának hirtelen megenyhülése. Aranyszájú Szt. János lelki nyugalmával próbáljuk elfogadni azt, amit a jövő méhe rejt magában. Ő mondta nekünk is amikor konstantinápolyi palotájából elhurcolták »Zúgnak a habok, rettenetes a vihar de mi nem félünk mert sziklán állunk.« Valóban mitől félnénk? A haláltól? Az én életem Krisztus a halál pedig nyereség. A számkivetéstől? Az Úré a föld és minden ékessége. A vagyonekobbzástól? Semmit sem hoztunk a világra és kétségkívül el sem vihetünk semmit. Nem remegek a szegénységtől, nem sóvárgom a gazdagságot nem reszketem a haláltól, nem csüggök az életem. Azért is teszek említést a jelen zavarokról és kérlek benneteket szeretettel, legyetek szilárdak és tántoríthatatlan bátorsággal. Senki sem szakíthat el bennünket kölcsönös szeretetüinktől.”<sup>7</sup>

<sup>6</sup> *Circulares* 1945. I.

<sup>7</sup> Uo.

Amikor a körleveinek sorait olvastam önkéntelenül is átnéztem a II. Vatikáni Zsinat *Christus Dominus* kezdetű határozatát a püspökök kötelességeiről. A zsinati dokumentum részletesen leírja a püspök kötelességeit az egyetemes egyházban, de a részegyházban is. „A püspökök atyai és pásztori feladatuk betöltésében övéik között olyanok legyenek mint a szolgák, jó pásztorok, akik ismerik juhaikat. Nyájuk egész családi közösségét fogják úgy össze, hogy valamennyien a szeretet közösségében éljenek és munkálkodjanak. Mindig megkülönböztetett szeretettel legyenek papjaik iránt, hiszen püspöki feladataiknak és gondjaiknak egy részét ők vállalják.”<sup>8</sup>

A püspök és a pap viszonyáról pedig így tanít a II. Vatikáni Zsinat „szeretettel legyenek papjaik iránt, hiszen püspöki feladataiknak és gondjaiknak egy részét ők vállalják. Törődjenek papjaik lelki és szellemi fejlődésével. Segíteni kész irgalommal legyenek papjaik iránt, ha azok bármiképp veszélyben forognak vagy valamiben hibáznak.”<sup>9</sup>

A Vatikáni Zsinat határozatát 20 évvel megelőzve hogyan tesz eleget e követelményeinek a nehéz 1944-es évben a veszprémi főpásztor? Milyen vigasztaló és erősítő szavakat intéz papjaihoz? Szóljanak hozzánk év utolsó körlevelének szavai: „Nagyon épültem utolsó körútamon azon, hogy papjaim milyen mélységes, az Istenbe vetett hittel és bizalommal, nyugodtan dolgoznak az Úr szőlejében. Tisztelendő Testvérek, folytatásatok ezt a nagyszerű munkát. Lássá mindenki, hogy mi nem olyan vagyunk mint akiknek nincs reményük. Felettünk a jóságos Isten, az Ő akarata nélkül egy hajszálunk sem görbülhet meg. Ezt a természetfeletti gondolkodást oltuk híveink leikébe és a viharban okosan, megfontoltan és bátran álljuk meg helyünket.”<sup>10</sup>

A szükségét szenvedő nyugdíjas papok részére Mindszenty József püspök támogatást kér papjaitól, az adományok sorát maga 5000 Pengővel nyitja meg.

Hogyan törődött a veszprémi püspök a nehéz hónapokban papjai lelki és szellemi fejlődésével? Az 1945 első számú körlevél sorai erről így vallanak. „A rekollektációs mozgalom a felterjesztett jelentések szerint igen kedvezően indult és jellemző nemcsak az idők komolyságára, de papságom buzgóságára is. Ambár nem kevés helyen rendezték meg a havi

---

<sup>8</sup> *Christus Dominus* 16.

<sup>9</sup> Uo.

<sup>10</sup> *Ciculares* 1944. XIII. 69

magábaszállást, mégis a vonatközlekedés fogyatékosága miatt hősie-  
 áldozatot hozott nem egy papom.”<sup>11</sup>

## Mindszenty József hazatérése Sopronkőhidáról Veszprémbe

Következőképpen írja le hazatérését a főpásztor „Nincs posta, nincs telefon, csak személyi futárok útján lehetne érintkezni székvárossal, de a szovjet katonák garázdálkodása miatt nagy kockázat lenne valakit útnak indítani, vagy az egyetlen lehetséges módon gyalog fölkerekedni. Végre április 20-án reggelre összeállítanak a vasútállomáson hagyott marhavagonokból egy szerelvényt, dél van és a vonat nem indul. A zár-  
 dából ide hozzák ebédünket. Csak estefelé indul ki vonatunk Sopronból. Órák múlva érjük el Pápát, de ez márt az én egyházmegyém. Valahonnan kerítenek egy fogatot. Gazdája retteg a lovaiért. Csak a püspök érdekében hajlandó azokat befogni és útnak indítani. Megnyugtatom, hogy Farkasgyepőtől visszajöhet. Számítottam arra, hogy a püspök erdésze onnan saját lovaimmal vitet haza Veszprémbe. Erdőtisztemnek azonban nem volt már egyetlen fogata de még lova sem. Ebéd után gyalog folytattuk az utat erdőkön át Herendig. Felkerestem a plébániát és ott maradtunk éjszakára. Ebből a helységből is elhajtották a lovakat, úgyhogy gyalog mentünk tovább papjaimmal.”<sup>12</sup>

Szomorú kép tárult a püspök elé Veszprémbe.

A németek mentették a magyar vagyont az oroszok elől, az oroszok a kapitalisták elől, a koldusbotra juttatott magyarok az elsőbbség jogán mindkettőjük elől. „Amit meghagyott a hernyó megette a sáska. Amit meghagyott a sáska megette a cserebogár. Amit meghagyott a cserebogár, megette az üszög.” Joel 1, 4.

Az egyházi épületeket, a püspöki palotát kifosztották. A székesegyházat a szovjet hadsereg egyik női alakulata fosztotta ki. Szétfejtették és széjjelvagdoszták a miseruhákat, és oltárterítőket, különösen a színes anyagok iránt mutattak nagy érdeklődést. Mindent elvittek, ami érték volt, vagy annak tűnt a szemükben.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> *Circulares* 1945. I.

<sup>12</sup> MINDSZENTY József: *Emlékirataim*. Budapest, Szent István Társulat, 1989. 58.

<sup>13</sup> Uo. 59.

## Az egyházlátogatások 1945-ben és a háborús károk felmérése

Veszprémbe érkezése után szinte azonnal, az élelmezési és közlekedési nehézségeken túl téve magát lovaskocsival megkezdte 88 plébániát keregett fel így.<sup>14</sup>

A VII. számú körlevélben számol be a háborús károkról és az újjáépítésről, így kezdi írását:

Amikor egyházmegyém háborús pusztulását papjaim és híveim elé tárom, úgy érzem, hogy Rogerius mester vagy Bíró Márton fájdalmába mártom a tollat. Annál inkább ezt kell tennem, – mivel megszakításokkal – 20 napon át bejártam a pusztulás mezejét, a Mezőséget, majd Somogyot, a Bakony vidéket, Zalát majd Palota táját. Álltam összeomlott, felrobbantott, aknasebes, leszegényített templomok, kápolnák erénynek és tudománynak szentelt katolikus iskolák, plébániaházak, áhítatlanlehelőzárdák, családi házak, kultúrházak, tanítólakások üszkös omladékaik felett. Súlyosan megsérült 34 templom, 17 papiak, 20 iskola, 6 filiális templom, 7 kápolna 7 zárda. Használhatatlanságig sérült 12 templom, 5 papiak, 12 iskola, 4-4 kápolna és zárda. Öt jelentős plébániatemplomot robbantottak fel a visszavonulás során: Felsősegéd, Inke, Kutas, Nagybjom, és Tarany. A legsúlyosabb károk érték a következőplébániákat Balatonfőkajár, Várpalota, Kutas, Mesztegyő, Ősi, Lepsény és Nagyatád. A veszprémi püspöki palota jelentős külső károkat szenvedett, műértéket képviselő belső felszerelése nagyrészt megsemmisült. Ezenkívül teljesen leégett az egyházmegyei könyvnyomda. Könyv és papírkereskedés a kis és nagy szeminárium épületei könnyebben, felszerelésben súlyos kárt szenvedtek. Az egyházmegyei hivatal, valamint a könyvtár felszerelése igen súlyosan megrongálódott, illetve elveszett. A könyvtár értékes nagy cédulakatalógusa tönkrement. A könyvtár és levéltár anyagában helyrehozhatatlan károk mutatkoznak. A Davidikum fiúnevelő intézet felszerelése nagyrésztben megsemmisült, a veszprémi kegyesrendi Gimnázium és Rendház lakhatatlanná vált.<sup>15</sup>

A pusztulás feletti könnyeket hamar el kellett morzsolnunk mert a közelgő ősz tette sürgetett. A helyreállítás roppant nehéz a legsúly-

---

<sup>14</sup> KÖRMENDY József: *Mindszenty József veszprémi püspök tevékenysége*. Veszprém, 1992. 7.

<sup>15</sup> *Circulares* 1945. VII, 45 p.

több helyeken. Kegyuraság ténylegesen nincs. Épp a legelpusztultabb egyházi intézmények estek hónapokon át az arcvonalba, tehát az újjáépítésre hivatott falvak házai is erősen megrongálódtak, sőt elpusztultak, a nép elszegényedett. Az újjáépítési minisztérium tetőépítő segélyei korántsem oldják meg az újjáépítést. Az egyházi vagyon nem működhetik közre, külföldről pedig el vagyunk zárva. Egyetlen mód van, az egyházmegye viszonylag épebb részei jöjjenek segítségére az elpusztultaknak. Egyrészt hálából, hogy Isten keze kevésbé nehezedett rájuk, másrészt katolikus és nemzeti érzésből. A mi népünk ad a koldusálláson megálló könyörgőnek, ad a tűzvész és árvíz sújtottainak, hogyne adna azoknak, akik a vallási vigasz és a gyermeknevelés házait is kénytelenek nélkülözni a nehéz kereszt alatt. Akárhány hely, Balatonfőkajár vagy Nagybjom, vegyes vallású és a katolikusok voltak a szegények a háború előtt is. A körlevélben a püspök atya rögtön megmondja gyakorlati útmutatást. Mit adjanak? Gabonát, mustot, bort, lisztet, zsírt, tojást, mert ezzel jobban lehet iparost kapni. Téglát, cserepet fát, amit a kárvallottak vagy elszállítanak, vagy ennek lehetetlenülése esetén a helyszínen értékesítenek, és pénzt.

Hová adjuk? Akármelyik felsorolt rászorulóbb plébániának.

Mikor adjuk? Azonnal, éspedig a helyi bizottság által megállapított módozatok szerint.

Október második vasárnapja az egyházmegye újjáépítő vasárnapja lesz. Ami ezen a napon a templomban a perselybe gyűl, az erre a célra megy. Előző vasárnap kihirdetjük, azzal, hogy jelentősen mozduljunk meg, mert az illető helynek súlyos százezrekre sőt milliókra volna szüksége. A második vasárnap ne a szokott módon perselyezzünk, hanem kérjünk fel két vezető egyházközségi férfiút, akik esetleg kosárral körüljárnak a templomban. A pénzt és természetbenit fürgén juttassuk el a választott plébánia címére, hivatalomat értesíti a küldő és megajándékozott plébánia is amely már előre néz anyag után és lefoglalja azt.<sup>16</sup>

További módok:

A papság külön adománya terményben és pénzben. Előbbi menjen egy közeli hely újjáépítésére alkalmas fuvarral. A pénz adható a kongrua legalább részbeni átengedésével. Két havi stipendium átengedésével papságom 250 000 Pengőt juttathatna. És számos más

<sup>16</sup> *Circulares* 1945. VII, 46 p.

mód található. Templomok folyó évi tiszta jövedelmét és betétjeit, ahol az előbbi a templom nélkülözheti ajánlják, illetve küldjék papjaim az év végéig havonta illetve egyszer az Alapítványi pénztárhoz a 42 543 sz . befizetési lapon. Akik élünk, életünkért, amely templomok állnak, hálából segítsék az elpusztultakat, és megsérülteket. Még mindig könnyebb adni, mint várni és elfogadni. Már eddig is megható példákat láttam híveim és papjaim részéről. Rendkívül sok kézimunkárt adták. Rövid pár nap alatt összehoztak helyben 80–100 000 P-t. A 710 000 hívő mégis sok segítséget nyújthat a háborús vonalnak. Egyházmegyénk főként zalai nyugat veszprémi része kelet somogyi és középső része ment a terület újjáépítési terhéért. A 2/3-nak kell meggyógyítani az 1/3 sebét.<sup>17</sup>

Személyi áldozatai is voltak a háborúnak.

Somlyai Ambrus püspöki tanácsos, miután híveivel együtt hűségesen kitartott a december 29 január 19 közötti megszállás idején áldozattá vált február 3-án. Ősítől kb. 1 km-nyire a havas árokban találták átlőtt fejjel, átszúrt arccal és szívvel. 25 éve gondozta ősi híveit buzgón és odaadással.

Lévai István Balatonfőkajár lelkipásztora december 8-án vált a háború áldozatává. Házát találat érte és aknaszilánk oltotta ki életét. Hosszabb ideig ép a háború miatt nem volt eltemethető, a szintén pusztulásnak indult kis plébániatemplom kertjében helyezték örök nyugalomra. Jó pásztor volt 29 éves életét adta oda juhaiért.

Németh Gábor ny. plébános Nagyvázsonyban 74-éves korában lett a háború áldozata.

Padányi Sándor inkei plébános, Inkén miután látnia kellett gyönyörű templomának pusztulását, a háború átvonulása során életét vesztette.

Martincsevics Pál gyékényesi plébánost a golai úton géppuska golyói ölték meg. Hívei temették el.

Pethő János ny. plébános Szentmártonkátán golyótól eltalálva halt meg.

Zarka József pakodi plébános 62 éves korában vált a háború golyóinak martalékává. Népén szívesen segített és népe tudta is értékelni jó szívét.

1945 szeptember 8-án este éppen Somogyból tért haza székvárosába Mindszenty püspök, ahol a püspöki kar azidőszerinti elnöke, Grósz József kalocsi érsek várt rá és közölte vele a Szentatya akaratát.

---

<sup>17</sup> Uo.

Szeptember 29-én Szent Mihály ünnepén búcsúzott el a püspök az egyházmegye papságától és híveitől. „Szívesen dolgoztam volna Veletek koporsóm zártáig, örömmel vettem volna részt a háborúban elpusztult templomok plébánia lakok, iskolák újjáépítésében új intézmények alapításában és a megviselt hívő lelkek újjárendezésében”,<sup>18</sup> de a történelem Ura mást várt tőle. Annak, hogy mi minden történt veszprémi búcsúzása és esztergomi sírján a devictus Vincit márványtábla elhelyezése között, a – sine ira et studio – kimerítő és teljesértékű ismertetése és értékelése, már más dolgozat témája.

---

<sup>18</sup> *Circulares* 1945. IX.





# A KERESZTÉNY ÉRTÉKEK ŐRZŐJE A KULTÚRÁK VÁLSÁGÁBAN

VERESS GÁBOR  
professzor emeritus (PE)

Tanulmányunkban először röviden összefoglaljuk az értékrend nélküli Európa válságának főbb okait (1. alcím), majd kísérletet teszünk arra, hogy bemutassuk Kuminetz Géza szellemi, lelki értékek feltárásában, megőrzésében és terjesztésében végzett kimagasló példamutató munkáját (2. alcím). Az ő munkássága alapján megfogalmazzuk a szellemi értékek megőrzésének főbb jellemzőit (3. alcím), Gondolatmenetünket azzal zárjuk, hogy az értékörzés célja a szív, a szeretet forradalmának a megvalósítása (4. alcím).

## 1. A kultúrák válsága Európában

Mondanivalónk kereteit meghaladná, ha kísérletet tennénk arra, hogy válaszoljunk a ma már áttekinthetetlenül sokszínű, bonyolult, és a veszébe rohanó világunkról alkotott eltérő véleményeket. Egyedül Noszlopi 1957-ben írt mondatát idézzük: „Ha a világ a nyomor, a terror és a kaosz következtében elhalálozik, úgy ez onnan fog származni, hogy mi, emberek, képtelenek vagyunk békés módon alkalmazkodni az új világhoz, *az emberiség egységének a világhoz*, amely minden időben megvolt, és amely bennünket arra unszol, hogy valóban osztatlaná legyen”.<sup>1</sup>

Az elmúlt évszázadokban egyre inkább elterjedt és napjainkban egyre erősödik és világméretűvé válik az értékrombolás. Sajnos nem mindenki veszi komolyan Robert Schumann több mint 50 évvel ezelőtti intelmét: „Bizonyára mindannyian megtanultunk óvakodni mindenféle propagandától, az ellenséges szándékú behatolásnak ettől a jelenkori formájától, amely legértékesebb hagyományainkat rombolja.”<sup>2</sup>

Hogyan jutott el a világ a nyomor, a terror és a kaosz mai áttekinthetetlen állapotáig? Melyek az értéknélküli, erkölcstelen világunk

---

<sup>1</sup> NOSZLOPI László: *Megmentő és felemelő szeretet*. Budapest, Ecclesia, 1975. 138.

<sup>2</sup> ROBERT SCHUMAN: *Európáért*, szerk. SZIRTES Gábor. Pécs, Pro Pannonia, 2004. 29.

kialakulásának a lényegi gyökér okai? Sejthető, hogy a mai erkölcstelen világnak főbb gyökér okai az individualizmus széleskörű terjedése, az erkölcstelen világrend, az értékromboló „felvilágosult” kultúra térnyerése és a világméretben elterjedt igazságtalan, így erkölcstelen kapitalizmus.

### **1.1. Az individualista társadalom**

Bár az ember létében és tevékenységeiben az igényei kielégítése végett a közösségre van utalva, a közösség elemévé válik, az elmúlt évszázadokban egyre erősödött az önző, a mások, a közösség igényeit figyelmen kívül hagyó individualizmus.

Az individualizmus elterjedésének eredményeképpen az emberek általában nem *társas-lényekké*, hanem *egy-énekekké* váltak. Háttérbe szorult a közjó, a közösség, a szolidaritás, a társadalom igényeinek a kielégítése. Az individualista társadalomban már nem kötelesség az egymás segítése, az odafigyelés, a megértés, a rászorulóknak segítése. Erősen gyengült a generáción belüli és a generációk közötti szolidaritás, amely utóbbi pedig az emberi lét fenntarthatóságának alappillére kellene, hogy legyen.

### **1.2. Erkölcstelen világrend**

A Francia Forradalom „szabadság, testvériesség, egyenlőség” csodálatosan szép alapelvei a felvilágosodás során erősen torzultak, a fennkölt elveket felváltotta a szabadság túlhangsúlyozása és a testvériesség és az igazságosság mellőzése. Kialakult a jog hangsúlyozása a kötelesség nélkül. Elterjedt a szabadság álarcába bújtatott szabadosság. Egyre nagyobb teret kap a kultúra-, érték- és tekintély-rombolás. A posztmodern irányzat igyekszik minden értéket, elvet, tekintélyt lerombolni.

### **1.3. A normarendek összekeveredése**

Az érték nélküli világban nagyon fontos lenne világosan elhatárolni: a vallás, az erkölcs és a jog, „tiszta” jelentését (ortodoxia) és egyúttal világosan meghatározni a kooperációjukat (ortopraxis) és nem a harcukat.

A vallás, az erkölcs és a jog nem törekedhet a másik legyőzésére, mert, ha csak a jog uralkodik, akkor nincs igazság, ha csak az erkölcs uralkodik,

akkor nincs meghatározva, hogy kinek az erkölce, és ha csak a vallás uralkodik, akkor a fanatizmus, a legmélyebb ösztönök fognak uralkodni.

#### 1.4. Az értékrombolásra alapozott radikális „felvilágosult” kultúra

Joseph Ratzinger egyértelműen meghatározza az értékrombolás alapvető forrását:

[...] a racionalizmus [...] nyomában Európa kifejlesztett egy olyan kultúrát, mely az emberiség számára korábban ismeretlen módon *kizárja Istent a közgondolkodásból*, akár úgy, hogy teljesen tagadja, akár úgy, hogy a létét bizonyíthatatlannak, bizonytalanak, ezért a szubjektív döntések területére tartozónak ítéli, *olyan valaminek, ami teljesen jelentéktelen a közélet számára*.<sup>3</sup>

Mint kifejti,

[...] Európában bontakozott ki egy olyan kultúra, amely a legradikálisabb ellentmondást képvisel nem csupán a kereszténységgel, hanem az egész emberiség vallási és erkölcsi hagyományaival szemben.<sup>4</sup>

Azt az eszmét tételezik fel, hogy csak a radikális felvilágosult kultúra, mely a mi korunkban érte el teljes kibontakozását, lehet építő jellegű az európai identitás számára. Mellette [...] létezhetnek különböző vallási kultúrák, [...] feltéve, hogy tiszteletben tartják a felvilágosult kultúra követelményeit és magukat alárendelik neki.<sup>5</sup>

Ezt a felvilágosult kultúrát lényegében a szabadságjogok határozzák meg. A szabadság, mint mindennek mércéjéül szolgáló alapvető érték a következőkre vonatkozik: *a vallás megválasztásának a szabadsága, mely magába foglalja az állam vallási közömbösségét, a véleménynyilvánítás szabadsága, az emberi jogok védelme, diszkrimináció* [...]<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Joseph RATZINGER: *Benedek Európája a kultúrák válságában*. Budapest, Szent István Társulat, 2005. 32–33.

<sup>4</sup> Uo. 33–34.

<sup>5</sup> Uo. 36–37.

<sup>6</sup> Uo. 37.

A felvilágosult kultúrának alapját képező szabadság rosszul meghatározott, vagy egyáltalán meg nem határozott fogalma tagadhatatlanul ellentmondásos. [...] használatával a szabadság olyan korlátozásait hozza magával, melyeket egy nemzedékkel korábban el sem tudtunk képzelni. *A szabadság zavaros ideológiája olyan dogmatizmushoz vezet, mely egyre ellenségesebbnek mutatkozik a szabadsággal.*<sup>7</sup>

A radikális kultúra zavaros szabadságésszméjének következménye, hogy a szabadság e torz értelmezése szerint az ateizmus terjesztése szabad, de az Istenhité nem, a meleg-felvonulás szabad, de a kereszt a falon nem, az óvodában a gender nemcsak megengedett, hanem kötelező, de a papás-mamás játék nem megengedett, fenyőfáról beszélhetünk, de karácsonyfáról nem, nyuszi ünnepről beszélhetünk, de húsvétról nem stb.

A radikális „felvilágosult” kultúrának ma már kialakult a *diktatúrája*: a keresztet a közösségi helyeken tilos használni, az EU himnuszát csak szöveg nélkül szabad eljátszani, az EU migrációs politikája ellen tilos szólni, az erkölcs, a szeretet szavakat tilos használni.

## 1.5. Az igazságtalan kapitalizmus

A világméreteken elterjedő kapitalizmus ideológiája az individuál-etika, ebből eredően a kapitalizmus igazságtalan. Célja a tulajdonos/részvényes (elsősorban rövidtávú!?) nyereségének a maximalizálása. Mozzgatója az örjítő versenyszellem: pusztuljon a „gyenge”, a kevesebb talentummal rendelkező. Lényege, hogy az áruknak csak piaci, pénzben kifejezett értéke van, így háttérbe szorulnak a szellemi, lelki értékek. A közösségi javak, pl. kultúr-javak, így a tudományos eredmények is piaci áruk. Természetes a dolgozók (mint „beszállítók”) és a külső beszállítók kizsákmányolása, hiszen „a vevő a király”. A kapitalizmus különleges, új jellegzetessége az európai értelmezésű migráció: új munkaerő szerzése az európai kultúra, a nemzetállamok tönkretételével.<sup>8</sup>

A kapitalizmus lényegi problémáját foglalja össze Ferenc pápa 2015-ben mondott bolíviai beszéde: „Az emberek és a természet nem állhatnak

---

<sup>7</sup> Uo. 38.

<sup>8</sup> A kapitalizmus embertelenségével foglalkozó számtalan munka közül példaként ld. Andrea TORNIELLI – Giacomo GALEAZZI: *Ferenc pápa. Ez a gazdaság öl*, ford. TÖRÖK Csaba. Budapest, Jezsuita Kiadó, 2015.; Michele ZANZUCCHI (szerk): *Hatalom és pénz. A társadalmi igazságosság Ferenc pápa szerint*. Budapest, Új Város, 2019.

a pénz szolgálatában. Nemet mondunk a kirekesztés és a társadalmi igazságtalanság gazdaságára, ahol a pénz uralkodik ahelyett, hogy szolgálna. Ez a gazdaság öl. Ez a gazdaság kirekesztő. Ez a gazdaság elpusztítja a Földanyát.”<sup>1</sup>

## 1.6. Az erkölcstelenséggel párosuló igazságtalan kapitalizmus

Mint már kifejtettük, a fejlett országokban működő, individualizmusra épülő szabadpiaci kapitalista társadalmi rend önmagában igazságtalan. Ha ez az igazságtalan kapitalizmus az erkölcstelenséggel párosul, akkor az további mérhetetlen károkat is okoz.

Az értékrend és az erkölcs háttérbe szorításával kialakult az individualista igazságtalan kapitalizmuson alapuló erkölcstelen világrend: a pénzpiacok gyarmatosítása, az árupiacok gyarmatosítása, az újkori gyarmatosítási célokat szolgáló szabadkereskedelmi megállapodások, a nemzetállamok elpusztítása az internacionalizmus és a globalizmus jelszavával és az élet hihetetlen mértékű bürokratizálása. A mindenki megfigyelésére képes információtechnológia megszünteti az egyéni szabadságot.

A szabadpiac helyett burkoltan monopóliumok, kartellek lepik el a piacot. A monopol- helyzetben levő nemzetközi mamut vállalatok igazságtalan kizsákmányoló tevékenységét segítik többek között a hitelező bankok, az állami támogatások, a kedvezményes adók, a nemzetközi kereskedelmi egyezmények.

Kialakult a fogyasztók hülyítésére épített fogyasztói társadalom. Ma már a legtöbb termelő nem a minőségre helyezi a hangsúlyt, hanem agresszív marketinggel próbálja meg eladni a gyenge minőségű termékeit.

Az erkölcstelenséggel párosuló kapitalizmus szomorú következménye a rengeteg hamisított termék, a ki nem fizetett, csődbe ment beszállítók, az átvert fogyasztók és részvényesek tömege.

## 1.7. Az erkölcstelenséggel párosuló igazságtalan kapitalizmus társadalmi következményei

Az erkölcstelenséggel párosuló gátlástalan kapitalizmusnak hihetetlen káros társadalmi következményei vannak. Áruvá váltak az emberi szervek, az embriók. Új üzletág lett a modern eugenika, az emberiség genetikai

<sup>1</sup> Ferenc pápa beszéde Bolíviában, 2015. július 9. Greenpeace Magyarország, 2015.07.28

állományának befolyásolása. Áruvá vált az ember, kialakult az emberkereskedelem, az embercsempészet, a szex ipar. A sport is áruvá vált...

Egyre nagyobb teret hódít a kábítószer-kereskedelem, világméretű hatalommá vált a gyógyszer-maffia, a kőolaj maffia. Virágzik a fegyverkereskedelem, kialakult a terrorizmus piaca.

## 1.8. A vallási értékek pusztítása hazánkban

Könyvek sokaságát lehetne írni a Rákosi terror és a kádári diktatúra hol nyílt brutális, hol fondorlatos vallásüldözéséről. Könyvünkben<sup>2</sup> bemutatjuk a ciszterci rend elleni támadásokat, és az ezzel szembeni helytállást. A vallásüldözés példáját mutatta, hogy az 1961. február 6-ai házkutatás során elvitték Noszlopi László *Világnézetek lélektana* c. könyvét, de diadalittasan a *Szent Lajos hídjá* c. könyvet is elkobozták, jelezve, hogy az ávosok egyrészt a lényegyet nem értették, másrészt minden ami „szent”, az a kommunista diktatúra ellensége, azt el kell tüntetni, meg kell semmisíteni

## 2. A szellemi értékek őrzője

Ebben az értékrombolt/értékromboló világban van-e lehetőség a fontos szellemi, lelki értékek felismerésére, feltárására, megőrzésére és terjesztésére?

### 2.1. Az ismeretek szökőárja

A technika, a távközlés és hírközlés fejlődésével, az emberiség szaporodásával, a reklám piac bővülésével ma már az ismeretek áttekinthetetlen szökőárja borítja a földet. Még nagyobb probléma, hogy az ismeretek jelentős része vagy tudatlanságból, vagy karriervágyból, vagy szándékosan félrevezető, hamis. Elterjedt a lényegyet eltakaró, a lényegyet ki nem mondó „politikailag korrekt beszéd” fogalma is, amely ma már a tudományos kutatás hatékonyságát is rontja.

---

<sup>2</sup> ROZGONYI György – PAPANÉK Gábor – VERESS Gábor: *Értékőrzés az '50-es években*. Budapest, Ciszterci Diák és Cserkész alapítvány, 2019.

## 2.2. A szellemi, lelki értékek feltárója és őrzője

Az érték és erkölcs nélküli társadalomban és az egyre nagyobb ismeretáradat és egyre több hamis állítás idején rendkívül nagy intelligencia, széleskörű műveltség, különös tehetség kell ahhoz, hogy valaki megtalálja, felismerje az igazán fontos szellemi értékeket, azokat feltárja és feldolgozva közkinccsé tegye. Kuminetz Géza munkássága hatalmas, rendkívül színes, sokirányú, hiszen a magas színvonalú tudományos és lelki vezetői munkái mellett csodálatos költeményeket is ír. Nem vagyok méltó arra, hogy Kuminetz Géza gazdag, sokirányú munkásságát értékeljem, de kísérletet teszek arra, hogy értékőrző munkásságát röviden vázoljam.

Értékőrző munkáit elemezve állítom, hogy ő különleges képességekkel rendelkezik, számos munkája a lényeges értékek felismerését, megértését és terjesztését szolgálja. Értékrombolt, fércmunkákkal és hazugságokkal teli világunkban ő képes arra, hogy az információ özönben felismerje a kiemelkedőt, a lényeges értékeket tartalmazó keresztény munkákat, azokat feldolgozza és terjessze.

Az alábbiakban összefoglaljuk Kuminetz Géza legfontosabb értékőrző munkáit.

## 2.3. Emberismeret – Noszlopi László munkásságának a megőrzése

A világunk megismerésének alapja az ember megismerése, így világnézetünk kialakításának záloga a lélektani ismeretek elsajátítása. Kuminetz Géza értékőrző munkája során a kiváló katolikus tudós Noszlopi László lélektani munkásságát részletesen elemezte, és felhívta figyelmet Noszlopi gazdag értékteremtő munkásságára.<sup>3</sup>

Amint a fenti néhány példából is jól látható, Noszlopi László művei több fontos témakört fognak össze. A mai pszichológiával túlterhelt

<sup>3</sup> KUMINETZ Géza: Egy elfeledett katolikus tudós: Noszlopi László szellemi hagyatéka. *Teológia: Hittudományi Folyóirat*, 2011/1–2. 39–64. E művében Kuminetz Géza számba veszi Noszlopi László hatalmas életművét, mely közel 20 könyvet és majd 200 közleményt takar, úgymint: NOSZLOPI László: *A szeretet. Etikai tanulmány*. Budapest, Akadémiai, 1932.; NOSZLOPI László: *Jellemlátás és jellemigézés*. Budapest, Szent István Társulat, 1935.; NOSZLOPI László: *A titkos erők és tanítások lélektana: varázslat, álomfejtés, médiumizmus*. Budapest, Pantheon, 1943.; NOSZLOPI László: *Emberismeret és emberekkel való bánás*. Budapest, Pantheon, 1944., 2. Bővített kiad.; NOSZLOPI László: *A szeretet lélektana és bölcselete*. Budapest, Pantheon, 1944.; NOSZLOPI László: *Megmentő és felemelő szeretet. A mai tudomány a szeretetről*. Budapest, Ecclesia, 1975.; NOSZLOPI László: *A világnézetek lélektana*, az előszót, a kísérő tanulmányt írta és sajtó alá rendezte: KUMINETZ Géza. Budapest, Szent István Társulat, 2012.



irodalomban jelentős munkát végzett a *lélektan* területén, jelezve nekünk e témakör fontosságát, kiemelve a világnézet, az érték és a lelkiismeret ma alig használt fogalmainak fontosságát. Fel kell hívni a figyelmet arra, hogy aki lélektannal, pszichológiával kíván kellő mélységgel foglalkozni, annak kötelező Noszlopi munkáinak a tanulmányozása.

Kuminetz Géza, amellett, hogy Noszlopi László munkáit összefoglalta, sok munkájában hivatkozik az elfeledett kiváló tudós munkáira.

#### **2.4. A keresztény abszolútum és jogrendje: a természetjogi koncepció – Horváth Sándor munkásságának a megőrzése**

Kuminetz Géza értékmentő fontos munkája Horváth Sándor jog- és állambölcseleti örökségének a feltárása és közreadása. Kuminetz Géza Horváth Sándor munkáival kapcsolatos gondolatait<sup>4</sup> az alábbiakkal vezeti be „Az emberi jogok problémaköre minősítetten kapcsolódik az abszolútum(ok)hoz és nyomában a jogrend(ek) mivoltáról alkotott felfogásokkal. Az egyes jogrend(szer)ek ugyanis (főleg tartalmukban) mindig is szorosan kötődnek valamely világnézethez, ideológiához, valláshoz. Ezért is állíthatjuk, hogy ahány abszolútum, annyi jogrend, vagyis a jogról való alapvető eszménk – s fordítva, ahány jogrend ténylegesen létezik, annyiféle abszolútumot tükröz, illetve szolgál.”

„A keresztény bölcsélet a személyes Abszolútummal való emberi kapcsolatra vezet vissza a jogrendet, legalábbis abban az értelemben, hogy az emberi értelem a természetben és az emberi lényegben is fel tudja ismerni az alapvető relációkat és azok fő tartalmát, s le tudja fordítani azt a jog nyelvére. Az így helyesen megállapított jogrend, mint bázis értékrend élvezi az Abszolútum megerősítését, szentesítését”.

Kuminetz Géza 2009-es munkájában<sup>5</sup> az alábbiakat írja: „Horváth Sándor természetjog elméletének sajátosságai között elsőként azt kell megemlítenünk, hogy világnézeti hovatartozásának meghatározásával kezdi fejtegetéseit. [...] A világnézet számára azon elvek és szempontok összessége, amelyek alapján az élet összes adottságait és eredményeit elbírálhatjuk és értékelhetjük. Munkájának végén Kuminetz Géza megállapítja, hogy Horváth Sándor jogfilozófiájának megismerése épp átfogó, egységes

---

<sup>4</sup> KUMINETZ Géza: Megfontolások az emberi jogok alakulásáról – a keresztény jogbölcsélet mérlege. *Studia Wesprimiensia*, 2018/2–3.

<sup>5</sup> KUMINETZ Géza: Horváth Sándor O.P. jog- és állambölcseleti öröksége. *Folia Selecta*, 40. sz. (2009. április) 12–45.

látásmódja, lényegre irányítottsága miatt ma is jó bevezetést nyújt a jogrend problémakörébe. Befejező mondata így hangzik: „Horváth Sándor, tanítómesteréhez, Szent Tamáshoz hasonlóan „örök értékek” felkutatója, kodifikálója és aktualizálója volt, akinek szellemi örökségét az utókornak erkölcsi kötelessége megismerni, birtokba venni és továbbadni.”

## 2.5. Nevelés – Schütz Antal pedagógiai munkásságának a megőrzése

Kuminetz Géza sok munkája foglalkozik a neveléssel. A *Schütz Antal a pedagógustudós* című munkájában<sup>6</sup> is megmutatja értékörző tevékenységét, vázolja Schütz Antal széleskörű műveltségét, sokirányú magas színvonalú munkásságát, majd részletesen elemzi gazdag, értékes pedagógusi munkásságát. Fontos azt is megemlíteni, hogy Kuminetz Géza nem csak bemutatja Schütz Antal pedagógiai munkásságát, hanem tudományosan, részletesen értékeli is. Kiemeli, hogy a pedagógia tudománya fokozottan függ a bölselettől, a világnézettől, illetve sok más tudománytól. Tanulmánya végén Kuminetz Géza az alábbiakat mondja:” Az emberi nemnek és az egyes embernek a felemelését alapvetően a nevelés és az oktatás minősége dönti el a nemzeti nagyságok hagyatékának a birtokba vételével.”<sup>7</sup>

## 2.6. Világnézet – tevékenységeink mozgatója

A mai értékzavaros/értékrombolt világunkban nagyon fontos felismerni az életünket meghatározó alapvető fogalmakat. Kuminetz Géza értékörző tevékenysége során Noszlopi László és Horváth Sándor munkáinak az elemzése során is többször felhívta a figyelmet a világnézet központi szerepére, és sok munkájában központi helyet foglal el a világnézet. A Pécsi Egyházmegye *Mit jelent?* című szabadegyetemi konferenciasorozatán 2019. május 22-én elhangzott előadás szerkesztett változatában a következőket írja:

<sup>6</sup> KUMINETZ Géza: Schütz Antal a pedagógustudós. *Katolikus pedagógia*, 2010/1. 75–98.

<sup>7</sup> Tanulságos Schütz Antal és Kuminetz Géza Pedagógia című könyvének a felépítése: 1. Nevelés és neveléstudomány; 2. Testi nevelés; 3. A gondolkodó ember nevelése; 4. A szív nevelése; 5. A törekvő ember nevelése; 6. Az alkotó és alakító ember nevelése; 7. Nevelő intézmények; 8. A pedagógia története rövid áttekintésben; 9. Függelék.

Nos, az, hogy az embert akár tudja, akár nem, hite (hitetlensége), reménye (kétségbeesése vagy utópisztikus várakozása) és szeretete (illetve gyűlölete), röviden a világnézete mozgatja. Ám világnézeti állásfoglalása mindig a hit, a remény és a szeretet ruháját vagy áruháját hordozza. Az ember ugyanis olyan lény, aki önmagával, a világgal és az abszolútummal szemben újra és újra állást foglal, értékítéletet alkot. Ezt a végső állásfoglalást nevezzük világnézetnek, vallásnak, illetve mai kifejezéssel élve spiritualitásnak. S ez az állásfoglalás a meghatározó a világ értésében, az emberi kapcsolatokban, az emberi viselkedésben, az ember előtt álló feladatok áldozatos megvalósításában. Nem járunk messze az igazságtól, ha azt állítjuk, hogy az ember tudatát a tényleges világnézete határozza meg.

## 2.7. Életpálya, hivatás

Rendkívül fontos Kuminetz Géának az emberrel, az ember életpályájával kapcsolatos értékek feltárása, elemzése, megőrzése és továbbadása. Az életpályák elemzésével kapcsolatban kiemeljük azt is, hogy ez irányú munkáinak szinte minden mondata lényeges, a mai érték és cél nélküli világban fontos iránytű például az alábbi mondata. „Az emberi élet földi beteljesedését, vagyis a boldogulást főleg a megtalált élethivatás és a hozzá való hűség adja. [...] Mert embernek lenni nemcsak adottság, de nagy feladat is, amit főleg a szellem világából való táplálkozni tudás jelent (igazság, jószág és szépség). Az értékek világával pedig főleg választott életállapotunk és hivatásunk segítségével érintkezünk.”<sup>8</sup>

E témakörben a személyiség, a jellem, a hit, az erények fogalmaival foglalkozik, továbbá a hatalom és a tekintély értelmezésével. Hangsúlyozza, hogy az ember rendeltetése, hogy személyisége jellemes legyen. Kuminetz Géza kiemeli a hivatás szeretetének fontosságát, itt ismét Noszlopi László munkájára hivatkozik. Hangsúlyozza, hogy minden foglalkozás végezhető hivatásszerűen, azaz, főleg szeretetből, szolgáló szeretetből. a hivatástudat és szereteten belül kiemeli a munka szeretetét, amely erkölcsi érték, személyiségünk kibontakoztatója.

---

<sup>8</sup> KUMINETZ Géza: Az életpályák és a rangsorok. Katolikus szemmel. *Folia Selecta*, 45. sz. (2012. október) 1–13.

### 3. A szellemi értékek őrzőinek főbb jellemzői

Kuminetz Géza munkáit elemezve megfogalmazhatók a szellemi értékek őrzőinek a főbb jellemzői.

#### 3.1. Az értékek megfogalmazása

Mind a tudományos közlemények zöme, mind a média egyre gyengébb stílusban, egyre alacsonyabb színvonalon, egyre pontatlanabban, magyartalan nyelvezettel és fogalmazással jelenik meg. Visszaszorult a fogalmak értelmezése, az ok-okozati összefüggések feltárása, a logikus következtetések használata. Kuminetz Géza munkái ettől eltérően példamutatóak: pontos fogalomrendszerrel, következetes elnevezésekkel, magyaros stílusban, világos, érthető nyelvezetben, mérnöki pontosságú fogalmazásban, széleskörű irodalmi hivatkozással írja munkáit

#### 3.2. Fogalomalkotás

Birnbaum<sup>9</sup> már közel 20 évvel ezelőtt felhívta a figyelmet arra a szomorú jelenségre, hogy egyre inkább terjed a nem magyarozott, divatos elnevezések pongyola használata, amely félrevezeti, torzítja a megértést, a gondolkodást és lehetetlenné teszi a lényegkiemelést. Ilyen divatos szavaknak említette többek között a menedzsment, a minőség fogalmát. Megjegyzem, hogy ez a felszínes stílus eredményezte több tudományterület elhalását.

Az értékőrzés lényege, hogy e magyarozatlan elnevezések helyett pontos fogalmakat kell értelmezni és kapcsolatrendszerében használni. Erre jó példa Kuminetz Géza minden munkája, aki minden témakör bemutatását pontos fogalomalkotással kezdi.

#### 3.3. A mondanivaló teljessége

Az akadémiai tudományos életben kötelező impakt faktorok gyűjtése során ma már nem igény egy adott tudomány terület bemutatása, elegendő olyan

---

<sup>9</sup> Robert BIRNBAUM: *Management fads in higher education: Where they come from, what they do, why they fail*. San Francisco, Jossey-Bass, 2000.

részeredmények publikálása, amelyet megfelelő helyen idéznek. Elveszett az az igény, hogy a tudományos eredményeket annak teljességében kell bemutatni, hiszen a részeredmények önmagukban nem értékelhetők.

Kuminetz Géza munkái gyönyörűen mutatják, hogy egy adott téma világos magértéséhez feltétlenül szükséges az adott téma teljességének a bemutatása. Jó példa erre Kuminetz Géza, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem rektorának mostani őszi tanévnyitón tartott szentbeszéde, amely a rövidege ellenére teljes volt, minden fontos gondolatot jól rendezetten elmondott, felhívta a figyelmet a Krisztusi örökségre, a szív forradalmára, a bölcs életvezetésre és az egyetemi tennivalókra.

### 3.4. A mondanivaló kapcsolatrendszere

A teljességre törekvő értékörző természetes adottsága, hogy a mondanivalóját behelyezi az adott tudományterület ismeretrendszerébe, azaz bemutatja az adott tudományterület eddigi eredményeit.

Kuminetz Géza példamutatóan ismerteti az adott tudományterület eredményeit, minden munkájában a teljességre törekedve nagyszámú kapcsolódó irodalomra hivatkozik.

### 3.5. A mondanivaló érthetősége és szépsége

Az értékörzés fontos eleme a stílus is. Elszomorító, hogy ma már szinte sehol nem veszik komolyan még az írott munkák esetén sem a mondanivaló érthetőségét és a szépségét. Pedig közismert kellene legyen, hogy az érthetőség alapja a *világosság*: első olvasásra (hallásra) minden értelmes ember azonnal felfogja, és a világosság a szavak és a mondatok világosságától függ; a *szabatosság*: azt és csak azt tartalmazza, amit kell, és a szabatoság a szavak és a mondatok szabatoságától függ; és a *magyarosság*: a nyelv szabályainak megfelelő. A szépség lényege a *szemléletesség*, az élénkség, amely a szóalakzatokkal és a gondolat alakzatokkal valósítható meg és a *jó hangzás*, amely a szavak jó hangzásával, a mondatok jó hangzásával és a mondatok egymásutániségének jó hangzásával valósítható meg.

Kminetz Géza munkái jó példái annak, hogy ebben a stílustalan világban mégis lehet érthetően és szépen fogalmazni. És itt kiemeljük, hogy az idegen szavak áradatában az ő munkáiban egyetlen felesleges idegen szó sem található.

## 4. A szeretet forradalma

### 4.1. A szív forradalma

Kuminetz Géza a Pázmány Péter Katolikus Egyetem rektora az ez évi évnyitóján többek között azt mondta:

Az Üdvözítő [...] a szív forradalmát hirdette meg minden ember számára [...], aki ezt megvívja, [...] érzelmileg kiegyensúlyozottá lett, erkölcsi és vallási tudata nagykorúvá vált. [...] A bölcs életvezetés elnyeréséhez [...] legalább annyit kell foglalkoznunk önmagunkkal, a személyiségünk ápolásával, mint a tanulással, a munkánkkal vagy a szakmai előmenetelünkkel.

### 4.2. A megmentő és felemelő szeretet

Noszlopi László a *Megmentő és felemelő szeretet* című könyvében<sup>10</sup> már 1975-ben elemzően összefoglalta és felhívta a figyelmet arra, hogy az emberiség pusztulása egyedül a megmentő és felemelő szeretet útját kerülhető el. Noszlopi László könyvének utolsó fejezetében így fogalmaz: „A szellemi értékek tisztelete, az igazság és a szépség szeretete, becsületesség és könyörületesség, együttérzés az elnyomottakkal, hit az emberek testvéri összekötöttségében azok a tulajdonságok, amelyek a modern kultúrát megmenthetik.”<sup>11</sup>

XVI. Benedek pápa 2005-ben az emberiség megmentése érdekében adta ki „*Az Isten szeretet...*” kezdetű enciklikáját a keresztény szeretetről.<sup>12</sup> Ugyancsak ő adta ki 2008-ban a „*Szeretet az igazságban...*” kezdetű enciklikát az ember teljes értékű fejlődéséről a szeretetben és az igazságban.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> NOSZLOPI (1975) i. m.

<sup>11</sup> Uo. 137.

<sup>12</sup> XVI. BENEDEK pápa: *Az Isten szeretet (Deus caritas est) kezdetű enciklikája*. Budapest, Szent István Társulat, 2006.

<sup>13</sup> XVI. BENEDEK pápa: *Szeretet az igazságban (Caritas in veritate) című enciklikája*. Budapest, Szent István Társulat, 2009.

### 4.3. A szeretet forradalma

XVI. Benedek pápa 2008-ben meghirdette az ellenség szeretetét is előíró *keresztény forradalmat*, mely egyedüli lehetőség a béke felé. Az emberiség

válaszút előtt áll: az erkölcs, az értékek lerombolásával, a szeretet „tiltásával” önmaga bukását fogja-e elérni, vagy a fennmaradás érdekében ki fogja robbantani a szeretet forradalmát? XVI. Benedek pápa 2008. február 18-án a zarándokok ezreinek az alábbiakat mondta<sup>14</sup> [19]: „Miért követeli meg Jézus az ellenségünk szeretetét, tehát olyan szeretetet, mely meghaladja az ember képességeit?” – tette fel a kérdést (Lk 6, 27). „Valójában Krisztus kívánsága reális, – folytatta – mert számításba veszi azt a tényt, hogy a világban igen sok az erőszak és igazságtalanság. Ezt a helyzetet csak úgy lehet meghaladni, ha nagyobb szeretetet és igazságosságot állítunk szembe vele.”

### 4.4. A szeretet civilizációja

Ferenc pápa „Áldott légy (*Laudato si'*) – a közös otthon gondozása” című, 2015. jún. 20.-án kiadott enciklikájának 231. cikkelyében az alábbiakat írta: „Az Egyház a »szereket civilizációjának« eszményét javasolta a világnak”. A társadalmasított szeretet az igazi fejlődés kulcsa: „A társadalom emberibbé, az emberi személyhez méltóbbá tétele érdekében a szeretet szerepét a társadalmi életben – politikai, gazdasági és kulturális szinten – újra kell értékelni és a cselekvés állandó, legfőbb normájává kell tenni.”

---

<sup>14</sup> Felhívás a „keresztény forradalomra”. Új Ember, 2008. február 25. 1.

# AZ ISTENHIT ÉS A REMÉNY ÖSSZEFÜGGÉSE BERNHARD WELTE VALLÁSFILOZÓFIÁJÁBAN

VINCZE KRISZTIÁN  
tanszékvezető (PPKE HTK)

Bernhard Welte (1906–1983) katolikus gondolkodó istenhitre irányuló reflexiói, s azon belül az istenhit természetét és az istenhit megszületésének lehetőségeit vizsgáló elemzései az intrinzikus<sup>1</sup> hitmegalapozás keretein belül mozognak, hiszen a hitet olyan emberi magatartás- és életmódnak tekinti, amely az emberi természet legmélyéből fakadóan jellemezheti az embert. A hitet nem tekinthetjük az emberi természetre pusztán csak külsődlegesen és járulékosan ráépülő létmódnak; s közben el kell utasítanunk azt a szélsőségesebb felfogást is, amely szerint a hit egyfajta „emberfeletti”<sup>2</sup> teljesítmény lenne. Az istenhit a katolikus vallásfilozófus értékelésében inkább olyan lehetséges, választható életmód, mely az embert, mint egzisztenciát autentikus létének kibontakoztatásában tudja előmozdítani.

## 1. Az istenhit az episztemológia tükrében

Az istenhit természetének jobb megértésében sokat segíthet, ha az emberi tudás, az emberi ismeretszerzés folyamataiban megjelenő különböző episztemikus területekre vetünk rövid pillantást. Ismeretszerzési, gondolkodási folyamatainkban különböző episztemikus területek különíthetők el egymástól, amelyek egyúttal sajátos emberi viselkedések és cselek-

---

<sup>1</sup> Az 'extrinzikus' (pl. extrinzikus érvelés, extrinzikus hitmegalapozás) kifejezés a fundamentális teológiában használatos szakkifejezésként arra utal, hogy a keresztény vallás tartalma csak külsődlegesen vonatkozik az emberi természetre, s a kereszténység mellett való érvelés csak eszközszerű érveken keresztül lehetséges. Ezzel szemben az 'intrinzikus' kifejezés utal arra, hogy az emberi természet belülről fakadó érintettsége kötheti a kereszténységhez, s a kereszténység mellett való érvelések pedig az emberi természet mélyrétegeinek tartalmából vezethetők elő. Tehát a keresztény hit tartalmai a mai embert is gondolkodói, cselekvői és szabad mivoltában szólítják meg! vö. Magnus LERCH: Gottesfrage des Menschen – Menschlichkeit Gottes: Problemstellung und Ansätze theologischer Anthropologie. In: Aaron LANGENFELD – Magnus LERCH (Hrsg): *Theologische Anthropologie*. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2018. 74–75.

<sup>2</sup> A hit nem úgy kapcsolja az embert a természetfelettihez, hogy közben természetellenessé alakítaná az emberi életet! vö. Daniela NEBEL: *Glauben als Ereignis der Freiheit. Die Bedeutung der Kierkegaard-Vorlesungen Bernhard Welta für eine fundamentale Theologie*. Hamburg, Kovač, 2012.



vésmódok előzetes meghatározói is, s így az emberi egzisztencia fontos mozzanataiként tartandóak számon. Az istenhitünk azon a sajátos episztemikus területen helyezkedik el, amelynek horizontján az emberi értelem és ész mellet az emberi szabadság, valamint döntésre és elköteleződésre hajló természetünk is fontos szerepet játszik.

Istenhitünknek vannak ésszerű okai és racionális alapjai, de nem áll rendelkezésünkre olyan kényszerítő erejű tudás vagy ismeret, amely önmagában elégséges lenne ahhoz, hogy a keresztény hittételeket rávezetés és belátás mentén cáfolhatatlan igazságoknak tekinthessük, s ennek alapján az istenhívő létmódot felvállaljuk. Ha különböző episztemikus területeket különíthetők el egymástól, akkor arra legkézenfekvőbb példaként Welte a matematika, a fizika, s a más emberi személyekhez fűzött ismereteinket sorolja.<sup>3</sup> A matematika tételeire vonatkozó ismereteink kényszerítő erejű tudásként jellemezhetőek. A bennük lévő tartalom teljes mértékben joggal várja el minden egyes ember egyetértését, igaznak tartását, amihez a tétel megértése, a tétel tartalmának belátása vezet el. Ha az ember helyesen használja intellektusát, akkor a matematika tételeinek helyes mivoltát felismeri, s az abban foglaltakat feltétlenül igaznak tartja. A fizika tudománya a matematikához mérten eltérő episztemikus karakterrel jellemezhető. Aki jobban ismeri az fizika tudományának történetét, tudja, hogy bizonyos időszakokban egyszerre több elmélet is kínálkozhatott egy-egy jelenség magyarázataként. Hosszabb idő kell, amíg egy bizonyos elmélet a jelenség kizárólagos magyarázataként nyer elismerést például különböző verifikálási folyamatok vagy kísérletezések eredményeként. Hogy egyidejűleg több elmélet is képes lehet egy jelenség magyarázatára, nyilvánvalóan azt is jelenti, hogy ezen elméletek az értelem számára nem jelentenek azonnal kényszerítő erejű ismeret. Megszületésükhöz közben nem csak a szoros értelemben vett értelmi képességekre van szükség, hanem a tudósok ilyen esetekben „kockáztatnak”, elképzelésekkel, feltételezésekkel élnek, „el kezdenek hinni” bizonyos magyarázati lehetőségekben, amelyek csak a későbbiekben igazolódhatnak.<sup>4</sup> Hogy egy elmélet végérvényes és egyértelmű magyarázatnak számíthasson, ahhoz tehát gyakran hosszabb idő, verifikációs eljárások, az elméletet próbára tevő vizsgálá-

---

<sup>3</sup> Vö. Bernhard WELTE: *Der Atheismus: Rätsel – Schmerz – Ärgernis* (1978). In: Bernhard WELTE: *Zur Frage nach Gott*. Gesammelte Schriften, III/3. Freiburg–Basel–Wien, Herder, 2008. 84–86.

<sup>4</sup> A tudományok természetét, fejlődését, előfeltevéseit, módszereit, nyelvezetét illető kérdésekről lásd például a következő művet, amely közben az istenhittel, a hívő emberek viselkedésével is párhuzamokat von: John POLKINGHORNE: *Egyetlen világunk. A tudomány és a teológia kölcsönhatásai*, ford. KERTÉSZ Balázs. Pozsony, Kalligram Kiadó, 2008.

tok sokasága szükséges, miközben az egyéb más, konkurenciát jelentő elméletek fokozatosan veszítik el meggyőző erejüket.<sup>5</sup> Végül harmadik episztemológiai síkként említhetjük az olyan jellegű ismereteinket, amelyekben keresztül egy másik embert értékelünk, amelyekben egy-egy személyt például megbízhatónak vagy megbízhatatlannak ítélünk meg. Az emberek egymásról való ismeretei nem kényszerítő erejűek, s ennek egyik oka az is, hogy a másik embernek, a másik személynek az ismeretében saját szabadságunk, saját nyitottságunk is szerepet játszik. A matematikai és fizikai ismeretekkel szemben a másik ember ismeretének és megismerhetőségének jellege egészen sajátos, hiszen eleve a nem teljes mértékben tárgyiasítható emberi személyt kell abban tárgynak vennünk, miközben a másik ember ismeretéhez olyan kapcsolatba kell belebocsátkoznunk, amely alakulásának, „sikerességének” mi magunk is függvényei vagyunk, s nem csak a másik, az általunk megismert ember.

Az emberi értelem mindig kényszerítő ismeretek birtokába szeretne jutni, hogy az élet különböző helyzeteiben könnyen és egyértelműen tudjon állást foglalni. A hit, az istenhit, azonban nem olyan tényeken, tény-szerűségeken alapul, amelyek az embert azonnali belátáshoz, egyértelmű felismeréshez vezetnék el, s a hit nem is szigorúan, egymásra következő érvelések végkövetkeztetéseként születik meg bennünk. Ha egy bizonyos számítást elvégzünk, összeadunk vagy szorzunk, akkor a helyes végeredmény ellen nem tiltakozhatunk, az nem cserélhető le másik eredményre. Egy-egy eredmény azt mutatja, amit az érintett számok és a számítási művelet természete szükségszerűen hord önmagában. Ezen eredmény helyessége nem a számítást végző alanytól függ, s amennyiben az intellectus helyesen jár el a számolásban, úgy a kényszerítő erejű tudásnak birtokába jut. Az istenhit azonban nem hasonlítható egy számítási művelet végeredményéhez. Ahhoz az episztemikus szinthez sem lehet továbbá sorolni, amelyen a fizika tudománya helyezkedik el. Aki Istenben hisz, s életét Isten akarata szerint alakítja, az nem úgy gondolja el a világ alapját és célját, a személyesen megszólítható Istent, hogy közben istenhitét életének teljességét meghatározó egyéb rivális, „elméletek” veszélyeztetnék.

A hit és a tudás között éles határvonalak állnak fenn, ismereteinknek és istenhitünknek eltérő természete van, amelynek a keresztény gondolatvilág mindig is tudatában volt. A hit nem értelmi belátások pontos és megnyugtató végeredményein nyugszik. A hitnek racionális természetű értelmezése éppen olyan idegen Bernhard Weltétől, mint a hit azon de-

<sup>5</sup> Gondoljunk csak a kvantum-elméletre vagy Albert Einstein kozmoszképének fizikájára!

finíciója, amely szerint az mindösszesen a hittételek igaznak tartásában merülne ki. Továbbá nem is abból áll a hit, hogy valamiféle láthatatlan dologgal kapcsolatban alakult ki szubjektív meggyőződése az embernek. Elke Kirsten úgy véli, Welte a hit természetének elemzésekor a ráhagyatkozás, az önmagunk másra bízásának, önmagunk másnak való átengedésének tapasztalati felől közelít.<sup>6</sup> A hit tárgya ugyanis a teljességgel felfoghatatlan, a megragadhatatlan, a tárgyiasíthatatlan, a kifürkészhetetlen, s a ki-nem-sajátítható Isten. A hit ennek tükrében túlhalad minden a tudás által megragadható bizonyosságot. Amíg az emberi ismeretek, az ész és értelem által szerzett tudás legtöbbször csak részlegesen érintik az emberi egzisztenciát, addig a hit az ember önmagává válásával, s önmaga átalakításával is szoros összefüggésben áll, amely az Istenre való ráhagyatkozás közegében valósul meg. A hit, mint emberi magatartás tehát ebben az értelemben nem is annyira a gondolkodó, a teoretikus ember tudásterületéhez sorolható, sokkal inkább olyan magatartás, amely a cselekvő embert cselekvésének végső céljára irányítja.<sup>7</sup> A hit, mint magatartás, mi életmód azt az embert jellemzi, aki saját boldogságát, saját beteljesült életét szeretné megvalósítani, mégpedig Isten akaratának, Isten elképzelésének tükrében. „A hitre való igent mondás tehát az Istenre való ráhagyatkozásra való igent mondással esik egybe.”<sup>8</sup>

## 2. Az istenhit, a személyi létezés és az emberi szabadság

A három említett különböző episztemikus szint tükrében az istenhit a más emberekhez fűzött ismereteinkkel, a más emberekhez fűződő viszonyulásainkkal mutat hasonlóságot, természetét tekintve kapcsolat, amire csak személyek lehetnek képesek. Személyként való létezés alatt itt elsősorban most azt értjük, hogy nem vagyunk tárgyak, magatartásunk, reakcióink, viselkedéseink nem számíthatóak ki a matematikai műveletekhez hasonlóan. Ez a magyarázata annak, hogy a másik személyt nem lehet „uralni”,

---

<sup>6</sup> Elke KIRSTEN: *Heilige Lebendigkeit. Zur Bedeutung des Heiligen bei Bernhard Welte*. Frankfurt am Main, Peter Lang, 1998. 86.

<sup>7</sup> Az istenhitnek, mint teológiai érnynek a természetét és más érnyekkel való összefüggését ld. KUMINETZ Géza: *Az életszentség lépcsőfokai: az érnyek, a Szentlélek ajándékai és a Boldogságok*. In: KUMINETZ Géza: *A klerikus életállapot. Válogatott pasztorálteológiai és kánonjogi tanulmányok*. Budapest, Szent István Társulat, 2010. 178–210.

<sup>8</sup> Bernhard WELTE: *Religionsphilosophie*. Gesammelte Schriften, Band III/1. Freiburg–Basel–Wien, Herder, 2008. [a továbbiakban: WELTE (2008b)] 238–239., 162.

„nem lehet felette rendelkezni”.<sup>9</sup> Bár az emberi életek fiziológiai, pszichés, szociológiai és egyéb más determinációk övezetében zajlanak, mégiscsak az a transzcendencia jellemez minden embert, amely által minden egyéb élőlénytől elkülönített természettel rendelkezőként tekintünk magunkra. Az emberi személy, a személyes jegyekkel rendelkező Te a tárgyiasítások közvetlen megközelítési módszerein túlnani, hiszen a személy csak a találkozásban, csak a kölcsönös meghallgatásban, megértésben és kommunikációban mutatkozik meg. A személy feltárulása így csak kölcsönös kockázatvállalásban és kölcsönös ajándékozásban valósulhat meg.

A kinyilatkoztatás történeti mivolta következtében a hívő ember arra kap meghívást, hogy tanúk, más hívő emberek tanúságtételeivel szemben nyissa meg magát.<sup>10</sup> Hogy valaki tanúkra, szemtanúkra, a hit „kezeseire” hallgat-e, az a saját szabadságnak is függvénye! Ami tehát a konkrét ember kialakuló hitében mérvadó, az a saját maga személye is egyben, a személy más tanúkkal való találkozása, s az a fajta bizalom és nyitottság, amelyet személyek adnak, ajándékozhatnak, illetve kaphatnak meg egymástól. Egy személyt, annak megbízhatóságát, szavahihetőségét nem úgy értékeljük, mint ahogyan az egzakt tudományok pontosan mérhető eredményeit vesszük kézenfekvőnek. A személyek egymással szembeni bizalma közben nem is irracionális, hanem éppen annak a sajátos episztemikus területnek a megjelenése, amelyen az emberi találkozások keretei, az emberi szavahihetőség és bizalom, tehát az ember egy másik személlyel való nyitottságának természetszerű jegyei helyezkednek el. Egy ember szavahihetősége egzakt módon tulajdonképpen csak egy bizonyos fokig ellenőrizhető. Így állításainak elfogadhatósága tőlem is – aki hallom, meghallgatom őt –, az én személyes vele szembeni nyitottságomtól is függ. A hívő ember hitaktusában tehát bizalomra, nyitottságra kap felhívást, miközben egyértelműen szembesül azzal, hogy személynek lenni azt jelenti, hogy képesek vagyunk egy másik személyre ráhagyatkozni, képesek vagyunk mások szavainak hitelt adni. „Egy kicsinyeskedésben és bizalmatlankodásban megmerevedett én” soha nem lesz képes „egy esetleges barát feddhetetlenségére, megbízhatóságra ráismerni”, még ha

<sup>9</sup> Bernhard WELTE: Determination und Freiheit. Gedankenaustausch mit Konrad Lorenz, Bernhard Hassensstein – Arbeitsgemeinschaft Weltgespräch der Hermann-Herder-Stiftung im Kontext von Verhaltensforschung (1967). In: Bernhard WELTE: *Person*. Gesammelte Schriften, I/1. Freiburg–Basel–Wien, Herder, 2005. 55., 56.

<sup>10</sup> Mivel Isten közvetlenül nem tapasztalható meg, így közvetett tapasztalatokra, tanúságtételekre, más hívő emberek meggyőződéseire támaszkodunk rá. Vö. Josef PIEPER: Über die Schwierigkeit, heute zu glauben. *Religionsphilosophische Schriften*. Band 7. Hamburg, Meiner, 2000. 177–187.

azok a Te oldalán kristálytisztán is mutatkoznak!<sup>11</sup> Az ember tehát csak az emberi személy-lét természetének megfelelően tud Istennel szemben is megnyílni. Efféle emberi megnyílás olykor le kell, hogy mondjon a biztos eredményű kiszámíthatóságok, s a biztosan megjósolható végeredmények régiójáról. Lemondásaiban pedig a saját szabadságához fordulva a ráhagyatkozás és a személyes kockázatvállalás lehetőségére apellál. A másik személlyel találkozni, a másik személlyel kapcsolatban lenni csakis a saját szabadságunk erejében vagyunk képesek. Így pedig a hitben való igent mondásunk, az Istenre való ráhagyatkozással esik egybe,<sup>12</sup> amely folyamatosan veszi igénybe kicsinyeskedéseink és bizalmatlankodásaink elleni küzdelmeinket.

Aki Istenben hisz, az ráhagyatkozik Istenre. Az istenhívő ember életének talapzatául Isten Jézus Krisztusban elhangzó szavát teszi meg. Aki pedig Isten szavát fogadja el, feltétlen bizalmát fejezi ki Vele szemben. A hit tehát természeténél fogva személyes, személyek között fennálló bizalmi kapcsolaton nyugvó bizonyosság, amely a hívő ember életét, életvezetését határozza meg. A bizalom interperszonális kapcsolatok szabadságterében adódik, amely szabadságok terében azonban nem lehet mindent előre kiszámítani, nem lehet mindent előre bebiztosítani. Bennük bizonyos kétségekkel, kiszámíthatatlanságokkal, esetleges ellentmondásokkal is számolni kell. Azonban éppen ilyen tapasztalatok mentén kell a bizalomnak igazolódnia! Az interperszonális szabadságok terében az emberi szabadság képes bizalommá alakulni, ami a személyes lét és egyben a személyek konkrét kapcsolatának hordereje lesz. Személy és személy közötti kapcsolatban a szabadság elköteleződése játszik tehát fontos szerepet, amit a keresztény gondolkodás hagyománya gyakran az akarat fogalmával tükrözött az Istennel való konkrét kapcsolatra vetítve. „Senki sem hisz anélkül, hogy ne akarna”, állította Szent Ágoston;<sup>13</sup> s ezt visszhangozva fejt ki John Henry Newman, hogy amennyiben valaki meg van arról győződve, hogy hinnie kell, akkor az értelem már teljesítette feladatát. Ami innentől fogva szükséges, az már nem érvelés, nem bizonyítás, nem elméleti igazolás, hanem az akarat.<sup>14</sup> Ismeret, bizalom és akarat egymással karöltve vannak jelen a hitre képes emberi személy életében. Ez azt is

---

<sup>11</sup> Bernhard WELTE: *Hermeneutik des Christlichen*. Gesammelte Schriften, IV/1. Freiburg im Breisgau, Herder, 2006. [a továbbiakban: WELTE (2006a)] 15–193.

<sup>12</sup> WELTE (2008b) i. m. 162.

<sup>13</sup> SZENT ÁGOSTON: *Johannis evangelium tract 26, 2. PL XXXV, 1607*. A híres *Nemo credit nisi volens* elv.

<sup>14</sup> John Henry NEWMAN: *Levél Mrs. W. Fronde-nak, 1848.06.27*. In: Wilfrid WARD: *The Life of John Henry Newman*, New York, Longmans, Green, 1912. I, 242.

jelenti, hogy amennyiben valamit jónak, jóként ismerünk fel, az egyben az akaratumknak is megfelel. Amit, amiben hiszünk, azt egyben jónak is tartjuk, s ez által értékesnek tekintjük. Így szólja fel szabadságunkat egy értékes személy felismerése bizalmunk odaajándékozására,<sup>15</sup> s éppen így ajánlkozik számunkra az Istenben való bizalmunk lehetősége megélt istenhitünk közegében.

### 3. Az ember reménykedő természete

Bernhard Welte fenomenológiájában az emberi létezés olyan tapasztalatait és eseményeit jelöli meg és elemzi, amelyeket a hit lehetséges megszületésének okaiként tart számon. Az emberi élet azon határhelyzeteit mutatja be, amelyekben válaszút mivoltukban a hit mellett való döntésre sarkallhatják az embert. A hitre indító okok szoros összefüggésben állnak az ember alapvető természetével, amennyiben az eredendően reménykedő természetű. A kereszténység üzenete fentről érkező Örömhír, amelynek címzettje éppen az az ember, aki mint reménykedő lény képes az örömhír meghallására. Reményében kifejeződik az is, hogy elérni kívánt állapotát önmaga erejében nem biztosíthatja, így a megváltásra való rászorultsága és reménykedő természete együttesen teszik őt az Örömhír meghallójává.

A német vallásfilozófus szerint az emberi természet eredendően reménykedő természet, a remény mindannyiunk önértelmezésének legfontosabb mozzanata. Akár az individuális, akár a társadalmi élet szintjein tekintjük a cselekvő embert, mindkét esetben tetteit a még nem ismert, de jobbnak feltételezett és így személyes érdekek sorozatát magához kapcsoló jövő aktív elővételezésében cselekszi meg.<sup>16</sup> Életünk egészét kísérő társunk az a reménykedés, amely értelmesnek tételezi az életet, azt előre ki nem számíthatósága ellenére is a jövőben értelemmel felruházható eszként vetíti előre. Altala lesz az ember nyughatatlan, miatta cselekszik egyfolytában: egyszerre transzcendentális és transzcendáló elve létünknek. Az első azt jelenti, hogy minden emberi cselekedetet eleve a remény tesz lehetővé, a reményből, mint lehetőségi feltételből születnek meg cselekvési aktusaink, tetteink hajtóerejeként ismerjük azt. A remény mint transzcen-

<sup>15</sup> Josef PIEPER: *Über den Glauben. Ein philosophischer Traktat.* Einsiedeln–Freiburg, Johannes Verlag, 2010. 39.

<sup>16</sup> Vö. WELTE (2006) i. m. 297–300. és Bernhard WELTE: *Dasein als Hoffnung und Angst.* In: Bernhard WELTE: *Person.* Gesammelte Schriften, I/1. Freiburg–Basel–Wien, Herder, 2005. [a továbbiakban: WELTE (2005b)] 228–251.

dáló elv pedig magyarázat arra, hogy minden a korábbiakban már elérten túl akarunk lépni, minden elért cél után újabbat találunk magunknak, s egyáltalán az emberileg elérhetőnek a határait is egyre kijjebb toljuk. A remény transzcendáló ereje tükröződik abban is, hogy értelmet nemcsak egy-egy cselekedethez, nemcsak egy-egy életeseményhez fűzünk, hanem azt létünk egészével szemben is feltételezzük. A remény e két funkciója által olyan a priori mérce keletkezik bennünk, amelyhez minden egyes konkrét életeseményt és cselekményt hozzámérünk, azzal a kérdéssel, hogy mi értelme lehet, s hogyan ágyazódik be életünk egészébe. A remény és a létezés feltételezett értelmes mivolta együttesen adják tehát az emberi egzisztencia lehetőségének alapját.<sup>17</sup> A remény és az értelem posztulátum (a létezés értelmességének feltételezése) létünk állandó kísérője, cselekvő mivoltunknak lehetőségi feltétele.

Welte Ernst Bloch remény-koncepcióját is megemlíti, amikor a reménynek, mint életelvnek a fejtegetésekor a remélt és elért valóság megtapasztalható különbségét, egy bizonyos differenciát állapít meg. E differencia azt jelenti, hogy létünkben „az elérhető és az elért nem felelnek meg teljesen egymásnak”, elért céljaink és előzetes elképzeléseink nincsenek teljes átfedésben.<sup>18</sup> Az egyes elért célokkal egyidejűleg érzékeljük tehát azt az értelem-differenciát<sup>19</sup> is, amely vágyakozásainak és bizonyos tényyszerűségek között feszül, s vákuumként tűnik fel a cselekvő lény számára. Sokszor éppen az elért boldog pillanatokban vetődnek fel olyan kérdéseink: *Ez minden? Ez volt, amit annyira reméltünk?* E kérdések mentén a véges beteljesedések elégtelensége válik kézenfekvővé számunkra. A remény így nemcsak az egyes, véges, értelmet feltételező cselekvéseinkre vonatkozik, hanem az emberi lét egészét fogja át, s ezáltal az emberi egzisztencia totális kérdéseként tűnik fel: *Van-e értelme egész életünknek? Hová vezetnek létünk egyes céljai és megvalósított értelmes cselekedetei? Van-e értelme az emberi történelemnek?* E kérdéseinkre megfelelő válaszként a kereszténység szerint az isteni kinyilatkoztatás, a keresztény Örömhír szolgál válaszul. A számunkra megmutatkozó értelem-differenciával szemben „irányul reményünk az isteni transzcendenciára”, arra „az üdvösségről szóló Örömhírré, amely nagyobb, mint bármilyen evilági valóság, s amely az evilágon túlról kell, hogy elérkezzen.”<sup>20</sup>

---

<sup>17</sup> Uo. 230.

<sup>18</sup> Uo. 233.

<sup>19</sup> A német szó itt a *Sinndifferenz*.

<sup>20</sup> WELTE (2005b) i. m. 235.

Az Örömhírnek mint válaszlehetőségnek a valósága azonban nem csak az értelem-differencia közegében kristályosodik ki. Még nagyobb nyomatókkal ajánlja magát olyan értelem-deficitnek, értelem-hiányok, értelmetlennek tűnő események közegében, amelyek tagadhatatlanul részét alkotják emberi életünknek. Az értelmet feltételező és előre tervező ember gyakran tapasztal meg ugyanis értelemdeficitet, ha életútját éppen értelmetlen, esetleg teljesen abszurdnak tűnő események és cselekmények keresztezik. Ha a remény feltételezései egyre kevésbé mutatnak a megvalósulás irányába, akkor helyében a félelem és szorongás válnak meghatározóvá az emberben. Immanens, konkrét reményeinket a halál jelensége, a szenvedés és a bűn tapasztalatai kérdőjelezik meg legkönnyebben. A halál számunkra jelenségévé úgy válik, hogy minden ember életében, mint majdan bekövetkező tudatosul, másrészt a közeli hozzátartozók halálában válik megtapasztalhatóvá. Jelenséggként az elkerülhetetlenség, az egyszerűség, végérvényesség, a radikalitás és a totalitás jegyeit hordozza önmagán. Egyszerre jelenti az emberi létezés alapstruktúráját, „végességünk fullánkját”,<sup>21</sup> s mivel minden embert érint, így esetleges rejtettsége, rejtőzködése mellett is állandó jelenléttel jellemezhető.

A remény második nagy próbatételét a szenvedés jelenti, amelyben a magatehetetlenség és kiszolgáltatottság állapota mérvadó. Egyértelműen észlelhető a másik szenvedése, ha az fizikai; a szenvedés egyéb dimenziói pedig az emberi pszichés és a lelki léttéren mutatkoznak meg. A reménnyel számára azért kihívás a szenvedés, mert az ember mint lényegéből fakadóan önmeghatározó, önalakító lény a szenvedés pillanataiban önmagával szemben álló nagyobb, sokszor akár legyőzhetetlen erők előtt torpan meg. A szenvedés nyomán keletkező abszurditásélmények az emberben kiválthatnak rezignációt, közömbösséget, „másik világba” való elvágyódást, az élet megvetését és azt a végső elkeseredést, amely képes magából az öngyilkosság gondolatát is megszülni.<sup>22</sup>

A harmadik negatív tapasztalat a bűn tapasztalata, amelynek lényege, hogy az ember bár nem akar bűnös énjével azonosulni, de facto mégiscsak bűnös marad. A bűn állapotában az az érzésünk támad, hogy az, amit úgy fogalmazunk meg, „jelen vagyok a világban”, mássá lett. Saját énk

<sup>21</sup> Bernhard WELTE: Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit. Gedanken zur Deutung des menschlichen Daseins (Öffentliche Vorlesung, 1964). In: Bernhard WELTE: *Leiblichkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit*. Gesammelte Schriften, I/3. Freiburg–Basel–Wien, Herder, 2006. [a továbbiakban: WELTE (2006b)] 63.

<sup>22</sup> Vö. Albert Camus művei, illetve: Annemarie PIEPER: Albert Camus. Die Frage nach dem Sinn in einer absurden Zeit. In: Margot FLEISCHER (Hrsg): *Philosophen des 20. Jahrhunderts*. Darmstadt, Primus Verlag, 1995. 137–152.



megváltozott, átalakult, mégpedig negatív módon, olyanokká lettünk, hogy nehezünkre esik önmagunkat elfogadni. Ez azt jelenti, hogy nem pusztán egy bizonyos tettünkkel szemben vannak kétségeink és aggályaink, hanem észre vesszük a bűnünk okozta hatásnak oly mértékű kiterjedését, amely már lényünk egészét meghatározza.<sup>23</sup> A bűn állapotában az ember úgy tekint önmagára, hogy az idegenkedés érzete önmagával szemben alakul ki, mert már nem az, aki lenni szeretett volna.

#### 4. A remény túlereje a félelemmel és szorongással szemben

A halál, a szenvedés és a bűn tapasztalatában Bernhard Welte szerint egy dialektikus viszony közegében találja magát az ember. Az emberi létezés feszültségének legmeghatározóbbja a remény valamint a félelmek és a szorongás azon dialektikus viszonya, amelyből polarizációs folyamaton keresztül hol egyik, hol másik összetevő kerül erőfölénybe. Franz Kafka egy levelében azt írja, hogy énjének lényege a szorongás, egész lénye ebből áll, s szorongása talán lényének legjobb része is egyben.<sup>24</sup> A szorongó ember életét kozmikus, társadalmi, kulturális vetületű félelmek, valamint Istentől, az embertársaktól, sőt az önmagától való félelem is jellemezheti.<sup>25</sup> A szorongás túlereje az embert elbizonytalanítja, önmagában kételkedővé teszi, identitásválságba, egzisztenciális kétségbeesésbe sodorhatja. Az egzisztencializmus bizonyos szerzőinél katalizátor szerepben is feltűnik, de a posztmodern ember számára sokkal inkább az egzisztencia megvalósítás kerékkötőjének tekinthető.<sup>26</sup> A reménykedés, a remény (akár mint lét-elv) utópisztikus műveknek is kedvelt tárgya, mindazonáltal a kereszténységben jut teljes értelemre. Hétköznapi értelemben akkor születik az emberben remény, ha valamilyen jóra irányuló törekvésében észreveszi, hogy a cél elérése nem csak saját erejétől függ, mégis bízik abban. Teológiai értelme az, hogy emberi célként az (immanens céljainkon túl eső) üdvösség, a teljes emberi lét beteljesedése jelenik meg, amelynek eléréséhez az (emberi erőfeszítéseken túli) isteni, azaz a természetfeletti segítségben bízunk.

---

<sup>23</sup> Megrázó módon hasonlít Welte értékelésében bűnünk a halálunkra, hiszen mindkettő totálisan határozza meg létezésünket! WELTE (2006a) i. m. 127.

<sup>24</sup> WELTE (2005b) i. m. 242.

<sup>25</sup> Eugen BISER: *Überwindung der Lebensangst. Wege zu einem befreienden Gottesbild*. München, Don Bosco, 1997. 25–28.

<sup>26</sup> Joachim REGER: *Die Mitte des Christentums. Eugen Bisers Neubestimmung des Glaubens als exemplarischer Versuch gegenwärtiger Theologie*. Trier, Paulinus Verlag, 2005. 148.

A remény emberben való állandó jelenléte abból fakad, hogy a saját életünk egyetlen pillanata sem lehet számunkra közömbös. Az étellel szemben folyamatos elvárásokat támasztunk, szerencsét, elégedettséget, jólétet várunk el tőle, s ennek alapján tervezzük a jövőnket, törekvéseinket e céloknak vetjük alá. A remény cselekvése, a reménykedés tulajdonképpen az élet egészéhez fűzött értelemnek a feltételezése. Ha bölcseleti szövegkörnyezetben azt halljuk, hogy az ember az élet értelmét posztulálja, akkor ez azt jelenti, az élettől azt várjuk el, hogy legyen értelme! A személyes jövőnk nagyrészt a világ és a konkrét emberi szabadságok lehetőségeinek mindenkori összjátéka. Ezekkel az összjátékokkal a saját emberi szabadságunk szembesül, s amit szabadságunk hozzátesz, az személyes döntéseink, cselekedeteink és állásfoglalásaink sorozata. E sorozatok elemein keresztül minden esetben a szorongás vagy éppen a remény pólusához közelítjük lényünket.

A halál, a szenvedés és a bűn által keltett félelmek a létezés értelmetlenségének veszélyével fenyegetik a saját végesség felismerésével és az önmegvalósítás gondjának terhével rendelkező szorongó embert. Az élet mély pontjaként az emberi remény legnagyobb próbatételei, s így válaszút elé állítják őt. Az élet mély pontjain kirajzolódó válaszút azt jelenti, hogy a semmi rémisztő tapasztalatában lesz részünk. Ezekben a pontokon értelmet többé kiolvasni már azért nem képes az ember, mert a teljesen ismeretlen, a semmi áll vele szemben, amely hangtalan, alaktalan, sötét és így egyben rémisztő.<sup>27</sup> E kontúrnélküli, szóra nem bírható ismeretlen azonban a félelmeinek kiszolgáltatott embertől feltétlen alávetettséget követel meg. Az élet e mély pontjain az ember vagy reményvesztett lesz, átadva önmagát a félelmek túlerejének, s lemondva minden további az élethez fűzhető értelemről vagy pedig kívülről, „az emberen túlitól”, „a teljesen mástól” várja a menekülés lehetőségét. Effajta menekülés felett az ember nem rendelkezhet, nem fűzhet hozzá semmiféle kiszámíthatóságot, az újból reménykedő ember azonban mégis számít rá. Ilyenkor az emberben tehát ismét a remény kezd el erősödni új formát öltve magára, hiszen az immanens világ határain túl, s ezzel együtt az emberi képességek hatótávolságán túl kezd el az őt körülvevő „sötét titokkal szemben” hallgatózni.<sup>28</sup> Olyan hallgatózás ez, ami azt fürkészi, vajon fellelhetőek-e egyfajta emberfeletti, természetfeletti menekülésnek a nyomai. A vallás,

<sup>27</sup> Vö. Bernhard WELTE: Ein Experiment zur Frage nach Gott (1972). In: Bernhard WELTE: *Zur Frage nach Gott*. Gesammelte Schriften, III/3. Freiburg–Basel–Wien, Herder, 2008. [a továbbiakban: WELTE (2008b)] 39–49.

<sup>28</sup> WELTE (2005b) i. m. 239.

a keresztény örömhír elfogadása ennek tükrében az emberi reménykedésnek azon alakzata, amely a potenciális kétségbeesés közegében nem kialszik, hanem bizalmat ébreszt azzal a titokkal szemben, amelynek az ember szükségszerűen kell, hogy átadja magát.

Bernhard Welte szerint éppen a halállal szembeni magatartásnak az a legfeltűnőbb tulajdonsága, hogy magát a halált az ember bár úgy tartja számon, mint ami nem tűr meg semmiféle önámítást, mint ami radikálisan megkérdőjelezi az emberi élet egészéhez fűzött értelmet, minden esetben radikálisan kérdőjelezi meg a reményt, de azt mégsem tudja végérvényesen kioltani. Minden vallásnak közös jegye, hogy reményt fűz a halálban bekövetkező ismeretlenséghez. Akik a halálon túl is reménykednek, azok az emberi végességben jelentkező rémisztő semminek bizalommal próbálják meg átadni magukat. A végesség feltétlenségével szembeni bizalom így igazából a remény legtisztább és legmagasabb alakzatát testesíti meg.<sup>29</sup> A halállal szemközti emberi remény az a remény, amely „a teljes immanens világ határain és ezzel együtt minden emberi képességen és lehetőségen túlnyúlik”.<sup>30</sup>

Ahogy a szenvedés és a halál eseményében a hozzánk mérten teljesen ismeretlen nagyobbal, s annak feltétlenségével szembesülünk, úgy bűnösségünk pillanataiban is a feltétlent tapasztaljuk meg. Hiszen az ember bűnös állapotában olyannak látja meg magát, mint aki a feltétlenségnek – azaz saját lelkiismeretének, az abból feltáruló törvénynek – nem tudott megfelelni.<sup>31</sup> A bűn esetében is válaszút előtt áll az ember, mert vagy a kétségbeesés állapotába kerül vagy pedig a megbánás útján indul el. A megbánás tulajdonképpen elnémulás és önátadás a feltétlenség szemben. Azt a reményt hordozza magában, amely képes odafordulni ahhoz, ami nagyobb mint az ember, s amivel szemben a *Bocsáss meg!* kérést is megfogalmazhatja. A megbánás megszületésének pillanatában egyrészt helyzetünk immanens kilátástalanságnak, másrészt annak a magasabb és tisztább valóságnak a tudatára ébredünk rá, amelyből reményeink szerint szeretnénk részesülni. A megbánás reménye, hogy rossz tetteink

---

<sup>29</sup> „Az ember nem akar meghalni, reményünk legbenső impulzusa a halálnak ellenszegül, s éppen mivel még is csak meg kell halnunk, az nyilvánul ki, hogy elementáris reménységünk a halállal szemközti is élő marad. Ez empirikusan is igazolódik például a természetvallásokban, hiszen mindegyik remél valamit a halálon túl.” Uo. 238. (fordítás tőlem: V. K.)

<sup>30</sup> Uo. 239.

<sup>31</sup> A lelkiismeret „hívása belőlem, de rajtam túlról jön, és rám irányul”. Martin HEIDEGGER: *Lét és idő*, ford. Vajda Mihály. Budapest, 1989. 466.

„fojtogató és determináló erejétől” megmenekülhetünk.<sup>32</sup> Szennyessé lett létünk vágyott és akart tisztasága csak a megbékélés reményének lehetőségében adódik így számunkra. „Aki bűnbánatában bűnősként a feltétlen és szent hatalomnak adja át magát, az veszteségének fájdalmából való menekülését latolva azt fogja gondolni, a legnagyobb igazságból eredő megbékélés lebeg bűnöm felett.”<sup>33</sup>

## 5. Az istenhit és a remény kapcsolata

Istenhívő emberré akkor válik az ember, ha egzisztenciális félelmeinek tapasztalatában mégiscsak a remény és az előtte álló ismeretlen titokkal szembeni önátadás mellett dönt. A hit ebben az értelemben ráhagyatkozás arra a megragadhatatlan és kifürkészhetetlen titokra, amit a keresztyén Örömhír Istennek nevez. Ezen az önátadáson keresztül elfogadjuk a világot, elfogadjuk egész emberi létünket minden bizonytalanságával, kérdésességével együtt, a végsőkig feltételezve a létezését átjáró értelmet. Az istenhit így „a lét egészére kimondott nagy pozitivitás!”<sup>34</sup> Friedrich Nietzsche és Michel Foucault markánsan érveltek amellett, hogy az univerzum olvashatatlan arcú, s a bennünket körülvevő végtelen csillaghalmoz teljesen közömbös értelemkeresésünket illetően. Nietzsche ezenfelül azt is megsejtette, hogy az istenhit szorosán összefügg a racionalitásba vetett hittel, hiszen amennyiben Isten létezik, úgy nem csak a világról megalakított szubjektív képzeink és szubjektív vélekedéseink léteznek, hanem maga a világ egésze emberi létünkkel együtt Isten képze és ideája.<sup>35</sup> Ha pedig Isten van, akkor a világ partikuláris értelmetlenségei ellenére is racionális, értelmes, hiszen az Abszolútum értelméből ered. Bernhard Weltén túl Robert Spaemann és Eugen Biser is egyetértenek abban, hogy ésszerűbb dolog bizalommal a jövőre tekinteni, mint kétségbe esni. Ésszerűbb az értelmet és a racionalitást feltételezni, mint az értelmetlenséget és irracionálisitást hangsúlyozni. Aki Istenben hisz, a világ racionalitásában hisz, továbbá hisz abban, hogy a jó alapvetőbb mint a gonosz, s eleve

<sup>32</sup> Giuseppina DE SIMONE: Colpa e pentimento. La possibile rigenerazione del mondo morale in Max Scheler. *Filosofia e Teologia*, vol. 23., no. 2. (2009) 332–333.

<sup>33</sup> WELTE (2006a) i. m. 134.

<sup>34</sup> Bernhard WELTE: *Glaube an Gott und Entfremdung* (1975). In: Bernhard WELTE: *Zur Frage nach Gott*. Gesammelte Schriften, III/3. Freiburg–Basel–Wien, Herder, 2008. 70.

<sup>35</sup> Vö. Robert SPAEMANN : *Der letzte Gottesbeweis. Mit einer Einführung in die großen Gottesbeweise und einem Kommentar zum Gottesbeweis Robert Spaemanns von Rolf Schönberger*. München, Pattloch, 2007. 13., 26–28.

tisztában van azzal, hogy az értelmetlenség megállapítása előzetesen éppen az értelmet feltételezi. Bernhard Welte a következő kérdést bocsátja átgondolásra: Ha a végtelen értelmet nem találjuk világunkban, s nem is általunk alkotható az meg, „van-e jogunk azt gondolni, hogy az egyáltalán nem is létezhet?”<sup>36</sup> Aki e kérdésre igennel válaszol, az azzal a „metafizikai türelmetlenséggel” és „metafizikai bizalmatlansággal” jellemezhető, amely számára csak az valós, ami kézzelfogható, megragadható és uralható. Az effajta türelmetlenség azonban a hétköznapi reményeinkkel is ellentmondásban áll, hiszen partikuláris és immanens reményeink (is!) éppen olyasmire irányulnak, amelyek kivonják magukat uralhatóságból és azonnali kézzelfoghatóságból.

Az emberi félelmek és szorongás ellen valójában csak a hit által táplált remény képes harcolni. Ez a remény első lépésként igent mond rájuk, elismeri, hogy az emberi létezés alaphangoltságát adják, elfogadja, hogy az emberi alaphelyzet keretei. Egy ilyen elismerő aktus megakadályozza, hogy a hívő ember illúziókban ringassa magát, vagy esetleg félelmeit elfojtsa, vagy azokkal szemben védekező-, menekülőmechanizmusokat konstruáljon magának. Ahelyett azonban, hogy csak destruktív erejüket észlelné, a létezéshez való bátorsághoz emeli fel azokat. Úgy mond rájuk igent, hogy közben azt a hangot is hallja, amely létünk ténye nyomán mindannyiunkat elkísér: „Létezel, tehát szabad létezned!”<sup>37</sup>

Hogy félelmeinkben rekedünk-e meg vagy a remény mellett kötelezzük el magunkat, az nagy részben szabadságunk függvénye is. Egy kibontakozó emberi személyes kapcsolat fejlődése és kiteljesedése a résztvevő felek szabadságtól függ. Egy jó barátsághoz önmagában kevés az, ha az egyik személy nyitott és megbízható. Ha ugyanis eközben a másik kicsinyeskedésben és bizalmatlankodásban megmerevedett alkat, ha félelmei blokkolják a megnyílásra, akkor már eleve képtelen lesz észlelni azt, aki egyértelműen megérdemelné egy felvállalt barátság kockázatát.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> WELTE (2006b) i. m. 63.

<sup>37</sup> Vö. uo. 63., 80.

<sup>38</sup> WELTE (2006a) i. m. 175–176.

# MEGISMERÉSÜNK A PRIORI ELEMEINEK EREDETE A METAFIZIKUS GONDOLKODÁSBAN

*A feltétlenül igaz állítások lehetősége*

ZIMÁNYI ÁGNES  
teológus

*„Oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime”<sup>1</sup>*

## Bevezetés

Az emberi megismerés mibenléte és folyamata mindig is foglalkoztatta a gondolkodó elméket. A bölcselek számára az a fő kérdés, vajon a megismerő alany tud-e a valóságról, amint az van, és ha igen, mily módon, feltétlenül igaz ismeretet szerezni. A teológusok szerint, akik a hit igazságainak értelmi feldolgozásán fáradoznak és tisztában vannak a természetes ész működésének jelentőségével, az a kérdés, vajon az isteni kinyilatkoztatás elfogadását, és a hitet értelmező igazságok megalapozását a bölcelet miként tudja segíteni.

A metafizikus gondolkodás szerint az emberi értelem képes a valóság érzéki tapasztalattal el nem érhető részéről igaz ismeretet szerezni, képes a valóság szükségszerű és általános (érzék fölötti, *a priori*) mozzanatainak igaz megismerésére. Pauler Ákos (1876–1933), magyar teista bölcselel szerint megismerésünk nem alapulhat pusztán a tapasztaláson, hiszen a tapasztalás már logikai művelet, így – hacsak nem tematizáltan is – fölteszi a logikai elvek érvényét. A megismerést az érzékelés indítja el (időbeni prioritás), de végeredményben több mint amennyit a tapasztalat igazolhat (logikai prioritás), vallja Pauler mestere, Arisztotelész (Kr. e. 384–322) nyomán és hozzáteszi, hogy „valamennyi filozófiai tudomány képes arra, hogy olyan dolgokat is megismerjen, melyek tér és időn kívül állnak s így a lehető tapasztalás körén kívül fekszenek”.<sup>2</sup> Platón (Kr. e. 427–347) már korábban rámutatott, hogy az általánost, a feltétlenül érvényest értelmünk mindig csak a tárgyi ismeret létrejöttével együtt, annak szükségszerű

<sup>1</sup> AQUINÓI Szent Tamás, *Summ. Theol.* I, q. 8, a. 1, ad. 1.

<sup>2</sup> PAULER Ákos: *Bevezetés a filozófiába.* Budapest, 1933. 47. §.

velejárájaként, lehetőségi feltételeként tapasztaljuk meg. A görög mester hangsúlyozta, hogy minden egyedi léthez tartozik valami egyetemesség is.

Ezen felfogás szerint a metafizika lehetősége abban rejlik, hogy az ember minden értelmi megismerésében szükségszerűen – de mindig csak, mint a megismerés ‘horizontját’ – megismeri a létet, mint olyat, és ezáltal végeredményben az abszolút létezőt.<sup>3</sup> Erről a mindig is meglévő, bennfoglalt ismeretről Weissmahr Béla (1929–2005) jezsuita filozófus azt írja, hogy „az ember egyrészt valamiképpen minden ismeretében bennfoglaltan mindig is tud a végtelenről, valamiképpen mindig is birtokolja az abszolútumot”.<sup>4</sup> Ennélfogva, rendelkezünk előzetes létismerettel, vagyis a létre való abszolút nyitottság az emberben mindig is adott. Weissmahr Béla is rávilágít arra, hogy az általánost, a feltétlenül érvényest az értelem mindig csak a tárgyi ismeretének létrejöttével együtt, annak szükségszerű velejárájaként, lehetőségi feltételeként tapasztalja meg.

Figyelmünket arra szeretném irányítani, hogy a valóságnak van érzékileg megtapasztalható, valamint érzékileg nem megtapasztalható, természettudományosan nem igazolható része, amely azonban valós és amelyről föltétlenül érvényes kijelentéseket lehet megfogalmazni. Rá kívánok mutatni, hogy a fogalmilag kifejezett, objektívált és a háttérileg adott, bennfoglalt, vagyis nem empirikus, más szóval transzcendens ismeret mindig csak együtt fordul elő, állandó feszültségben és egymást kiegészítő kölcsönhatásban. A metafizikai rendszerek megalkotói éppen a háttérben rejló alaptudást igyekeznek föltárni. Az előzetes létismeret valóságát Platón, Szent Ágoston püspök (354–430), Aquinói Szent Tamás OP (1224–1274), Karl Rahner SJ (1904–1984), Joseph Maréchal SJ (1878–1944) és a Pauler Ákos megismerésről vallott nézetei alapján szeretném föltárni, rámutatva gondolataik hasonlóságára, végkövetkeztetések egyezésére.

Gondolatmenetem konklúziója, hogy a létre való abszolút nyitottság az emberben mindig is adott, rendelkezünk előzetes, azaz érzék fölötti, vagyis a priori létismerettel. Egyes ismereteink mindig valamely véges dologra irányulnak, de feltételezik, hogy értelmünk horizontja az abszolútum, mert bármely dolog csak erre az abszolútumra vonatkoztatva, a tőle való eltérésben ismerhető fel. Ennélfogva az Istenre irányulás, a létre való abszolút nyitottság az emberben mindig is adott (még akkor is, ha sza-

---

<sup>3</sup> Vö. WEISSMAHR Béla: *Filozófiai istentan*. I. rész. Bécs–Budapest–München, Távtalok, Mérleg, 1996.

<sup>4</sup> WEISSMAHR Béla: A mai tomizmus vezető iránya: a transzcendentális módszer. *Mérleg*, 1969/1. 82.

vakban elutasítja), azaz minden ismeretünkben burkoltan Istent ismerjük meg, továbbá minden megismerést Isten (az Abszolútum) tesz lehetővé.

A metafizikus gondolkodás elmélyítése, megismerésünk a priori elemeinek föltárása bölcséleti és teológiai szempontból is hasznos, azon célból, hogy biztos tudásunkat illető meggyőződésünk mind szilárdabb előfeltevéseken nyugodjék. Gondolkodásunk csak biztos alapokon tudja célját elérni, nevezetesen, hogy föltárja a valóság „legvégső okait vagy a legvégső okát mindannak, ami létezik”.<sup>5</sup>

## 1. A metafizikus gondolkodás mibenléte

Elsőként tisztázom, mit jelent a metafizikus gondolkodás. A valóság legátfogóbb alapjának szempontjából való bölcselkedést. Ősrégi megközelítés ez, amit Arisztotelész öntött tudományos formába. Rendszerében a metafizika a létről és a létezőről szóló tudomány, Arisztotelész megfogalmazásában „van egy tudomány, mely a létezőt, mint létezőt vizsgálja és vele mindazt, ami a létezőt önmagában és önmagáért megilleti”.<sup>6</sup> A ma metafizika néven ismert bölcséleti tudományról Arisztotelész azt vallotta, hogy az az „első, azaz általános filozófia”,<sup>7</sup> amely azt vizsgálja, hogy (1) a létező, amennyiben létező, micsoda és miféle határozmányok illetik meg, továbbá (2) melyek az első okok és alapelvek, valamint (3) a legfőbb létező tudománya, vagyis „teológia, azaz istenismeret”.<sup>8</sup> A *Metafizika* egy másik helyén Arisztotelész azt írja, hogy „a filozófus tudományának tárgya a létező, mint létező általánosságban és nem részleteiben”.<sup>9</sup>

Persze nem Arisztotelész volt az első, aki a valóság egységes alapjáról, eredetéről, az arkhéről (ἀρχή) gondolkodott, a görög természetbölcselők is ezt tették, már a Kr. e. VI. századtól. Weissmahr Béla ezzel kapcsolatban azt írja, hogy „a görögök filozófiai reflexiója azt, ami minden számunkra megjelenőnek egységes alapját képezi, már Parmenidész óta a ’lét’ szóval jelölte meg”.<sup>10</sup> A metafizika mibenlétéről pedig Weissmahr Béla azt tartja, hogy az „beletorkollik abba a kérdésbe, hogy vannak-e további megal-

<sup>5</sup> WEISSMAHR Béla: *Ontológia*. Budapest–Bécs–München, Távlatok, 1992. 10. pont.

<sup>6</sup> ARISZTOTELÉSZ: *Metafizika*. IV, 1003a. A közölt fordítás forrása: ARISTOTELES: *Metafizika*, ford. HALASY NAGY József. Pécs, Dunántúl Pécsi Egyetemi Könyvkiadó, 1936.

<sup>7</sup> ARISZTOTELÉSZ: *Metafizika*. VI. 1026a.

<sup>8</sup> ARISZTOTELÉSZ: *Metafizika*. VI. 1020a.

<sup>9</sup> ARISZTOTELÉSZ: *Metafizika*. XI. 1060b.

<sup>10</sup> WEISSMAHR Béla: *A szellem valósága. Filozófiai útmutatás*, ford. SZOMBATH Attila. Budapest, Kairosz, 2009. 18.



pozásra nem szoruló, bizonyos értelemben önmaguk által megalapozott és ilyen értelemben ésszerűen nem tagadható, vagyis kétségtelenül igaz állítások”.<sup>11</sup>

A metafizika tehát olyan bölcséleti tudomány, amely a valóság empirikusan el nem érhető tartományáról tesz tudományos és föltétlenül érvényes kijelentéseket, azaz a háttérileg adott alaptudást tárja föl és fogalmazza meg, rendezett, tudományos formában. Tárgya a nem empirikus, azaz a transzcendens valóság. Az Abszolútumról szóló tanítás, azaz a filozófiai istentan és az általános lételmélet együttese adja tehát a metafizika tudományát, és – természetes teológiaként – része a teológiának is.

Úgy áll, hogy a metafizika, mint az emberi ész törekvése a valóság teljességének megismerésére, minden korban szerephez jutott. Mindig voltak bölcselők, akik szilárdan vallották, hogy az értelem képes általánosan érvényes kijelentéseket tenni az érzéki tapasztalattal nem igazolható valóságról. Pauler megfogalmazásában a filozófia „a legegyetemesebb osztályokról szóló tudomány”,<sup>12</sup> a metafizikát pedig, mint „a valóság természetére vonatkozó legegyetemesebb előfeltevéseinkről szóló tudományt”<sup>13</sup> határozta meg, olyan diszciplínaként, amely a tapasztalásból kiindulva a tapasztalás végső előfeltevéseit kutatja. Rámutatott, hogy a metafizika is objektív módszerrel dolgozik, így joggal bír tudományos igénnyel. A metafizikai tételek igazolása abban áll, „hogy a metafizikai következtetések az adott fogalmából indulnak ki” és olyat posztulálnak, ami nélkül a tárgy elgondolhatatlan, ezért „azon metafizikai postulatumok, melyeket ily módon nyertünk, épp oly bizonyosak, mint maga az érzékelhető tárgy: a tapasztalat”.<sup>14</sup> Pauler Ákos megértette Platón tanításának lényegét, miszerint minden egyedi ismeret csak bizonyos egyetemes előfeltevések alapján jöhet létre, „megismerni annyi, mint egyetemes tartalmakra támaszkodni”<sup>15</sup> – írta Pauler a *Bevezetés a filozófiába* című művében.

Sajnos a metafizika tudomány voltát korábban és ma is sokan kétségbe bevonják. A metafizikára a maga idejében Immanuel Kant (1724–1804), német filozófus mért súlyos csapást, jóllehet Kant a *Tiszta ész kritikája* (1781) című könyve bevezetőjében azt írta, „volt idő, midőn a metafizikát minden tudomány királynőjének nevezték, és ha az óhajokat valóságnak

<sup>11</sup> WEISSMAHR Béla: *Az emberi lét értelme. Metafizikai értekezések*, szerk. SZOMBATH Attila. Budapest, Akadémiai, 2012. 62.

<sup>12</sup> PAULER (1933) i. m. 142. §. és 8. §.

<sup>13</sup> Uo. 142. §.

<sup>14</sup> PAULER Ákos: *A metafizika módszeréről*. Kézirat. Budapest, 1894. Idézi: KORNIS Gyula: *Kezdet és vég*. In: BENCsik Béla et. al.: *Pauler Ákos emlékkönyv*. Budapest, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, 1934. 12.

<sup>15</sup> PAULER (1933) i. m. 196. §.

tekintjük, akkor – tárgyának rendkívüli fontossága révén – rá is szolgált e kitüntető névre. Korunk divatja azonban úgy hozta, hogy most minden megvetés az övé”.<sup>16</sup> Vizsgálódásai végén Kant elutasította a metafizikát, úgy vélte, hogy csak arról lehet biztos tudásunk, amit érzékelő tapasztalatban ismerünk meg.

Ugyanerről a töről fakad a metafizika ellenes Bertrand Russell (1872–1970) angol gróf és főnemes elgondolása is, aki matematikus, logikával, nyelvanalízissel foglalkozó analitikus filozófus továbbá, irodalmi Nobel-díjas (1950) tudós volt, és aki lényegében egész életében empirista, valamint pozitivistá maradt. Russel metafizika ellenességét jól mutatja a következő idézet: „személy szerint nem hiszem, hogy a filozófia képes volna akár bizonyítani, akár cáfolni a vallási dogmák igazságát, de mégis, Platón óta a legtöbb filozófus feladata részének tekintette, hogy ’bizonyítékokat’ produkáljon a halhatatlanság és Isten létezése mellett”.<sup>17</sup>

Kant és követői a természettudományos gondolkodás fogságába kerültek. A természettudományos megismerés az anyagi világ érzéki észleléssel ellenőrizhető folyamataira irányul, a természeti folyamatok között fennálló egyértelmű, mennyiségi összefüggésként leírható folyamatokat és viszonyokat fejezi ki. A természettudományos megismeréssel semmit nem lehet megállapítani a valóság azon részéről, amely az empirikus tapasztalás területét meghaladja. Természetes, hogy a szemléletben (érezki megismerésben) a dolgot magát (*noumenon*, *Ding an Sich*) nem ismerhetjük meg, csak a jelenséget (*fenomenon*), ahogyan az számunkra megjelenik.<sup>18</sup>

Ha fölszabadulunk a természettudományos gondolkodás kényszere alól, el tudjuk fogadni, hogy az emberi ismeretben van feltétlen elem. Ellentmondásba kerülhet, aki radikális kételyt fogalmaz meg, valójában a „semmit sem lehet biztos igazságként állítani” vélemény önellentmondó,

<sup>16</sup> Immanuel KANT: *A tiszta ész kritikája*, ford. Kis János. Budapest, Atlantisz, 2004. A VIII. 17.

<sup>17</sup> Most nem írnék az 1922-től működő a Bécsi Kör (Wiener Kreis) elnevezésű neopozitivistá filozófus csoportról, akik a metafizikát nem sokra tartották, sem Gottlob Frege (1848–1925) nyelvfilozófusról, a szimbolikus logika úttörőjéről. Épp csak megemlítem a Frege tanítvány, Rudolf Carnap (1891–1970) német születésű, amerikai filozófust, aki metafizika ellenességét *A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül* (1931) című írásában is kifejtette, a metafizika tételeinek értelmetlenségét és felesleges voltát hangoztatva. Szerinte „Az »isten« szó mitológiai és metafizikai használata közé esik a *teológiai nyelvhasználat* [...] Néhány teológus istenfogalma kifejezetten tapasztalati, a mi elnevezésünkkel »mitológiai«. Alfred Jules Ayer (1910–1989) angol filozófus, szintén logikai pozitivistá azt írja, hogy egyáltalán „nem lehetségesek értelmes metafizikai állítások”. (Vö. ALTRICHTER Ferenc (szerk.): *A Bécsi Kör filozófiája*. Budapest, Gondolat, 1972.; PAULER (1933) i. m. 142. §.

<sup>18</sup> Ennek ellenére Kant maga is látta annak ellentmondásosságát, hogy a dolgot magát nem ismerhetjük meg, mégis tudunk róla.

megfogalmazása ugyanis azt közli velünk, hogy az, amit állít (nincs igazság), mégiscsak igaz.

Hogy rendelkezünk a priori ismerettel, hogy a relatív világ abszolút létmódra mutat, hogy az önmagát megismerő alany jelen van önmaga számára, amikor a megismerésben visszatér önmagához, mindez a felismerés a bölcséletben, így az istenbizonyításban és a metafizikában általában, óriási jelentőségű. Valójában a létnek ez az előzetes, közvetlen, ámde nem kifejezett megtapasztalása teszi lehetővé tárgyi ismeretünket. Arról van szó, hogy megismerésünk kétrétegű, kifejezett, tárgyi vagy érzéki ismeretünk háttérében, burkoltan, háttérileg megtapasztaljuk az egyetemességet, a feltétlenséget és magát a feltétlent, Istent. Ezért írhattam e közleményben is, hogy az Istenre irányulás, a létre való abszolút nyitottság az emberben mindig is adott (még ha szavakban el is utasítjuk azt). Mindennek az Abszolútum kölcsönöz önállóságot, öntevékenységet, létközlésének mértéke szerint, ami persze nem azt jelenti, hogy a világban csak az Abszolútum aktív.

Az eddigieket úgy foglalnám össze, hogy a metafizika a tudatos emberi tevékenység érzékfeletti mozzanatait, lehetőségi feltételeit keresi. Felszínre hozza, megfogalmazza az emberi megismerés alapját adó, tematikusan meg nem ragadott előzetes (*a priori*) létismeretet, amely minden megismerésünkben adott. Alapja az öntudat, a megismerő szubjektum szükségszerű tudása önmagáról és nyitottsága minden valóság korlátlan horizontjára.

## 2. Öntudatunk a megismerésben

Az önmagát megismerő alany önmaga számára való jelenléte, saját magára való visszahajlása a metafizikus gondolkodóknál rendre megtalálható. Az én az alany és a tárgy (megismerő és megismert) tökéletes egysége nem más, mint a lét jelenléte önmaga számára. Ennek metafizikai alapja az öntudat. Önmagunk tudatossá vált léte önmagára-vonatkozottságában birtokolja a feltétlent. Ezért (Platón nyomán) Arisztotelész és Szent Tamás is gyakran megfogalmazza: „*anima est quodammodo omnia* = a lélek valamiként minden”.<sup>19</sup>

Az öntudat az a pont, ahol a tudat tudja önmagát, ahol megvalósul a valóság, a létezés és a megismerés azonossága. Weissmahr Béla abból

---

<sup>19</sup> ARISZTOTELÉSZ: *A lélekről*. III, 8. 431b és AQUINÓI Szent Tamás: *Summ. Theol.* I, q. 16, a. 3.

indul ki, hogy „az ember, öntudatos volta következtében mindig is közvetlen valóságismerettel, léttapasztalattal rendelkezik”.<sup>20</sup> Istentanában úgy fogalmaz, hogy öntudatos alanyiségünk a feltétlen valóság háttéri megtapasztalásának alapfeltétele. „Azt, ami semmiképpen sem tárgyiasítható, azt, ami mindig csak tárgyi ismereteink kapcsán, mint azokat szükségszerűen kísérő mozzanat van jelen ismeretünkben, önmagunkban találjuk meg”<sup>21</sup> – fogalmaz a filozófus és hozzá teszi, hogy „a feltétlen valóság háttéri megtapasztalásának alapfeltétele: öntudatos alanyiségünk”.<sup>22</sup> Saját létünk öntudatunkban válik önmagunk számára világossá, noha soha nem tudjuk azt teljességgel szavakba foglalni azért, legalább általánosságban tudjuk, hogy mit jelent létezni. Weissmahr Béla szerint, mivel öntudatos alanyiségom minden kifejezett ismeretem háttérében (és csakis így – hangsúlyozza!) jelen van, bennfoglaltan mindig tudok a feltétlenről.

Arra a meggyőződésre, hogy öntudatos alanyiségünk minden kifejezett megismerésünk háttérében jelen van, ezért bennfoglaltan mindig tudunk a feltétlenről, már Tertullianus, laikus teológus is utalt, amikor arról értekezett, hogy a lélek természeténél fogva keresztény.<sup>23</sup> Úgy gondolta, a lélekben meglévő istenismeretet, amelyet magától Istentől kaptunk csupán elhomályosítani tudjuk, de teljesen kitörölni nem.

A megismerés bizonyosságával kapcsolatban már Ágoston püspök is hivatkozott az öntudatra, amikor azt hangsúlyozta, hogy az igazsághoz mindig szükség van az alanyra, aki az igazságot gondolja. Aki „kétkelkedik – olvassuk *A Szentháromságról* című könyvében – emlékszik arra, hogy min kétkelkedik, azután tudja, hogy kétkelkedik, és ha kétkelkedik, azt is tudja, hogy nem szabad elhamarkodott ítéletet mondania. Aki tehát valamin kétkelkedik, nem kétkelkedhet mindenben. Ha nem léteznék, nem is kétkelkedhetne”.<sup>24</sup> Még egyértelműbben fogalmaz Ágoston a *Soliloquia, Magányos beszélgetések Istennel* című művében, amikor azt írja, hogy ha „megismerem önmagamat megismerlek téged”.<sup>25</sup>

Hasonlóan gondolkodott Aquinói Szent Tamás, az Angyali Doktor, aki az öntudat önmaga számára való jelenlétét, önmagához való visszatérését tanította, amikor a *reditio completa*, tökéletes vagy teljes visszatérés

<sup>20</sup> WEISSMAHR (1996) i. m. 19.

<sup>21</sup> Uo. 42. pont.

<sup>22</sup> Uo. 28. a bb) jelű alcím.

<sup>23</sup> TERTULLIANUS: *Apologeticus*. 17, 6; „testimonium animae naturaliter christianae”, a *Magyar Katolikus Lexikon* fordításában: „a természeténél fogva keresztény lélek tanúságtétele”.

<sup>24</sup> SZENT ÁGOSTON: *A Szentháromságról*, ford. GÁL Ferenc. Ókeresztény Írók 10. köt. X. 10.

<sup>25</sup> SZENT ÁGOSTON: *Soliloquia* II. 1. „noverim me, noverim te”.

fogalmat használta, vagyis „tökéletes visszatérésként létezni nem más, mint az, hogy a dolog önmagában áll”<sup>26</sup> – olvassuk.

Kant öntudatból kiinduló filozofálása a megismerést nem a tárgy, hanem az alany felől közelítette meg és transzcendentálisnak nevezte mindazt a megismerést, „amely nem annyira a tárgyakkal, mint inkább a tárgyakról való megismerésünk módjával, amennyiben a priori lehetséges, foglalkozik”.<sup>27</sup> Kant azonban a transzcendentális reflexió lehetőségeit nem aknáztta ki, nem hatolt el a gondolkodás legvégső alapjáig. Ha túllépünk a kanti határon, eljutunk az öntudathoz, mint saját létünkről, illetve általában a létről való közvetlen, minden cselekvésünkben bennfoglalt, ámde fogalmilag, szilárd tartalomként nem rögzített tudáshoz. Saját tudásunkról és létezésünkről való tudás nem lehet maga is tárgyi tudás – hiszen tárgyi tudásunk lehetőségéi feltétele – hanem annak háttere. Külön nem fejeződik ki, és soha nem is lehet maradéktalanul kifejezni. Mindazonáltal énünk a legteljesebb mértékben ismert, mert közvetlen tapasztalatként minden tudatos cselekvésünkben kifejeződik a cselekvés dinamikájában.

Karl Rahner is úgy gondolja, hogy a hitigazságok megismerésének a priori feltételeit az alanyban kell keresni. Az istenbizonyítás útját a transzcendentális öntapasztalásban látja és azt tanítja, hogy önmagunk megtapasztalása elválaszthatatlan Isten megtapasztalásától.<sup>28</sup> A nem tematikus, de mégis mindig meglévő és ható tapasztalat – Istennek az a megismerése, amely mindig megvan bennünk, akkor is, ha egyáltalán nem gondolunk rá és nem foglalkozunk vele – az állandó alap, amelyből kinő Isten tematikus ismerete, amelyet azután a vallási cselekvésben valóra váltunk. Rahner transzcendentálisnak nevezi „a megismerő szubjektum, szubjektumra jellemző, nem tematikus és minden szellemi megismerő aktusban benne lévő, szükségszerű és elkerülhetetlen tudását önmagáról, és nyitottságát minden lehetséges valóság korlátlan horizontjára”.<sup>29</sup> Ez a tapasztalat tehát az előzetes létismeret és minden konkrét tapasztalat feltétele. Megtalálható a tiszta megismerés, az akarat és a szabadság területén is. Sajátossága, hogy sohasem gondolható el tulajdon mivoltában, hanem mindig csak tárgyi ismeretünk hátterében. Ennélfogva csak közvetve beszélhetünk arról, amire ez a tapasztalat irányul.

<sup>26</sup> AQUINÓI Szent Tamás: *Liber de causis (Könyv az okokról)*, lect. 15: „existere reditione completa nihil aliud est, nisi rem subsistere in seipsa”.

<sup>27</sup> KANT i. m. B, Bevezetés, VII.

<sup>28</sup> Vö. KARL RAHNER: *Selbsterfahrung und Gotteserfahrung*. In: KARL RAHNER: *Schriften zur Theologie*. Band 10. Zürich, Benziger Verlag, 1972. 133–144.

<sup>29</sup> KARL RAHNER: *A hit alapjai. Bevezetés a kereszténység fogalmába*, ford. Endreffy Zoltán. Budapest, Szent István Társulat, 1983. 36–37.

Joseph Maréchal SJ szintén az öntudat egységéből indult ki. „Az öntudat tartalma olyasvalami, ami ontológiailag egyaránt tartozik az énhez és a nem-énhez, azaz kapcsolatot teremt a valós szubjektum és a valós objektum között”<sup>30</sup> – olvassuk a belga jezsuita bölcselelő megfogalmazásában.

Pauler Ákos is nagy hangsúlyt fektet az öntudatból kiinduló filozofálásra, amikor úgy fogalmaz, „azt, hogy mit tesz létezni, legközvetlenebbül a magunk létezésén éljük át”.<sup>31</sup> A lélek szerinte is öntevékeny valóság. Ha van valami, írja, „amit teljes bizonyossággal tudok, úgy az az, hogy én gondolkodom, én akarok, én cselekszem, azaz: hogy végső kiindulópontja vagyok ténykedésemnek, azaz öntevékeny valóság vagyok”.<sup>32</sup> Más helyen, amikor a szkepticismus tanítását cáfolva rámutat, a semmiféle megismerés nem lehetséges elv tarthatatlanságára, önellentmondó voltára, úgy fogalmaz, „ha semmiféle megismerés sem lehetséges, akkor azt sem ismerhetjük meg, hogy a megismerés elháríthatatlan nehézségekbe ütközik. Viszont, ha megismerhetjük a megismerés nehézségeit, akkor már valamiféle ismeretre szert tettünk, még pedig a legnehezebbre: az önismeretre”.<sup>33</sup>

### 3. Az a priori létismeret felszínre hozása a megismerésben

A velünk született, a priori, nem-szemléleti tartalom megpillantását, vagyis az előzetes létismeret felfedezésének pillanatát Pauler Ákos ráébredésnek mondja. Ugyanerre az eseményre Platón az *anamnészisz*, visszaemlékezés fogalmat használja, Szent Ágoston a *divina illuminatio*, isteni megvilágosítás, Szent Tamás az *excessus*, túlhaladás, Karl Rahner a *Vorgriff*, előrenyúlás kifejezést alkalmazza. Joseph Maréchal a szellem célratörő dinamizmusáról beszél, hogy csupán néhány nevet említsek.

Rá kell mutatnom, hogy a platóni *anamnészisz* tan lényegét, az előzetes létismeret tényét Arisztotelész is elfogadja, amikor az *Analytica Posteriorban* azt írja, hogy „minden tanítás és minden tanulás, amennyiben az gondolkodáson alapszik, már bírt ismeretek által történik”.<sup>34</sup> De még a

<sup>30</sup> JOSEPH MARÉCHAL: *Le thomisme devant la philosophie critique*. Bruxelles, L'Éd. Universelle, 1949, 69.

<sup>31</sup> PAULER ÁKOS: *Logika. Az igazság elméletének alapvonalai*. Budapest, Eggenberger, 1925. 8.

<sup>32</sup> PAULER ÁKOS: *Metafizika*. Budapest, Akadémiai, 1938. (Sajtó alá rendezte Dékány István) [a továbbiakban: PAULER (1938a)] 94. §. Megemlítem, hogy az öntudatból kiinduló filozofálás nagy mestere Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) német bölcselelő. Bölcselete a teremtő öntudat filozófiája, mert az énből, mint egyedüli alapelvből vezeti le a szellem egész rendszerét.

<sup>33</sup> PAULER (1933) i. m. 67. §.

<sup>34</sup> ARISZTOTELÉSZ: *Analytica Posterior*. I. 1. 71. a. I. (Pauler Ákos fordítása). In: PAULER (1938a) i. m. 64.

máskülönben természettudományos alapokon álló Immanuel Kant is azt írja, *A tiszta ész kritikája* című könyve *Bevezetésének* egyik alcímében, hogy „Birtokunkban vannak bizonyos *a priori* ismeretek, s még a közönséges értelem sincs soha meg nélkülük”.<sup>35</sup>

Köztudott, hogy az *a priori* fogalom Arisztotelész *proteron* (πρότερον), magyarul előbbi, korábbi, ami egy meghatározott kezdethez közelebb álló kifejezés latin fordítása. Az *a priori* tudás az egyedi, tapasztalást megelőző, és ilyen értelemben eleve adott, ámde a reá való reflexió nélkül nem kifejezetten rendelkezésünkre álló ismeret. Ezt az egyetemes mozzanatot nevezte Platón ideának. Az *a posteriori* (tapasztalati, tapasztalásból származó) terminus szintén Arisztotelésztől származik, *hüszeron* (ὕστερον, későbbi) kifejezésének latin fordítása.

Fontos hangsúlyozni, hogy megismerésünk a priori és *a posteriori* mozzanatának merev szembenállása megszűnik, ha megfontoljuk, hogy a nem egyedi észlelésből származó, azaz a priori mozzanatot is a tapasztalás eredményeként, vagyis *a posteriori*, a tapasztalásból származó módon ismerjük meg. A priori tudásunk lényegében azon alapul, mint már említettem, hogy a minden tudatos tevékenységünket kísérő öntudatunk révén tudunk önmagunkról (énünkről) és ezáltal a valóságról, mint valóságról. Ez a tudás annyiban *a posteriori*, hogy csak akkor jön létre, ha kapcsolatba kerülünk a tárgyi világgal, de mégis *a priori*, mert a tárgyi megismerés csupán alkalom a vele együtt (a tárgyi ismeret feltételeként) nyomban létrejövő háttéri, nem tematikus tudásra, a valóságról, mint valóságról, amelyhez mi magunk is (önmagunk számára jelenlévő szubjektumként) hozzátartozunk.

### 3.1. Megismerésünk a priori elemeinek eredete Platón, Ágoston és Aquinói Tamás rendszerében

Említettem, hogy Platón volt az első gondolkodó, aki világosan kifejezte, hogy az egyedi megismerés mindig egyetemes előfeltevések alapján jön létre, vagyis minden egyedi léthez tartozik valami egyetemesség. Az emberi megismerés a *priori* elemeinek eredetét világítja meg az *anamnézisz*, az idea és a velünk született eszme platóni tana. Platón úgy magyarázza, hogy a lélek mivolta szerint az ideákhoz hasonló, velük rokon. Mielőtt a halandó testet magára vette, az ideák világában tartózkodva, az ideákat

---

<sup>35</sup> KANT i. m. *Bevezetés*, II.

szemlélte. A szellemi látást elnyomta az érzékiség. Az érzékiségtől való megtisztulás (*katharsisz*, κάθαρσις) teszi lehetővé a visszaemlékezést. Az *anamnézisz* visszakapcsolja a lelket az ideához. Platón szerint a megismerés visszaemlékezés, „tanulásunk nem egyéb, mint visszaemlékezés, eszerint is feltétlenül valamilyen előző időben kellett megtanulnunk, amire most visszaemlékezünk”.<sup>36</sup> Mítoszával Platón azt akarja mondani, hogy a látható világ a láthatatlanban gyökerezik, az idea egyetemes volta egységet teremt a sokféleségben. Lehetővé teszi, hogy az egyediben megragadjuk az általánost, és megismerjük a dolgok lényegét. Az általános, örök, változatlan, tehát az idea, csak értelemmel közelíthető meg. „A sok jelenségről azt mondjuk, hogy látjuk, nem pedig, hogy ésszel fogjuk fel, az ideákról pedig, hogy ésszel fogjuk fel, nem pedig látjuk őket”<sup>37</sup> – hangsúlyozza a görög mester. Ismeretünk csak akkor teljes és igaz, ha a közös vonást, a lényegét, az ideát ragadta meg, cselekedeteink akkor helyesek, ha megegyeznek a jóságukat meghatározó ideával, egy műalkotás akkor tökéletes, ha az eszményi képet, az ideát láttatja meg velünk. Az idea vonatkozásban állást mutat, két ellentétes (változó - változatlan; érzéki – érthető) mozzanat között teremt kapcsolatot. Az egyedi, érzéki létező részesül (*methexisz*, μέθεξις; *participatio*) az egyetemes és érthető ideában – tanítja Platón – aki így fogalmaz: „Nemde mindegyik részesülő dolog vagy az idea egészében, vagy egy részében részesül?”<sup>38</sup>

Hogy a velünk született ismeret hogyan keletkezik, vagyishogy mi a felmerülésének oka, arra Platón szerint, a lélek halhatatlansága és a születésünk előtti lét adja meg a választ, mert „ha az igazság mindig megvan a lélekben, míg mi létezzük, akkor a lélek halhatatlan, úgyhogy bátran kell arra törekedned, hogy azt, amit most történetesen nem tudsz, ami azt jelenti, hogy nem emlékszel rá, kutasd és visszaemlékezz rá?”<sup>39</sup> Platón szerint a velünk született ismeret, amelyre tehát fokozatosan ébred rá az ember, lényegét tekintve isteni behatás eredménye, „isteni rendelés által sajátja az erény azoknak, akiknek sajátjuk”,<sup>40</sup> „melyet az istenség az emberi lélekre gyakorol”<sup>41</sup>.

Szent Ágoston püspök tanításában is Isten megvilágosításának köszönhető számunkra az igazság. Az Istennel való találkozás világosítja

<sup>36</sup> PLATÓN: *Phaidon*. 72e (ford. KERÉNYI Grácia).

<sup>37</sup> PLATÓN: *Állam*. 507b–c (ford. SZABÓ Miklós).

<sup>38</sup> PLATÓN: *Parmenidész*. 131a (ford. KÖVENDI Dénes).

<sup>39</sup> PLATÓN: *Menon*. 86b (ford. KERÉNYI Grácia).

<sup>40</sup> PLATÓN: *Menon*. 100b (ford. KERÉNYI Grácia).

<sup>41</sup> PAULER (1938a) i. m. 57. §.



meg (*illuminatio*) elménket, ajándékoz meg a belátással: „Ne keresd kívül, önmagadon belül van az igazság [...] az igazi fényvel fogsz találkozni, amely megvilágosít minden embert”.<sup>42</sup> Ágoston szerint az *illuminatio*, a megvilágosítás a szellem természete, a priori kapcsolata az igazzal, a jóval, a léttel, Istennel. E szerint az illumináció abban áll, hogy Isten az emberi lélekbe mintegy belenyomja az örök igazságokat.

Ágoston is vallja, hogy szellemünk rendelkezik Isten előzetes megsejtésével, az ember alaptörékvései Isten valóságára mutatnak. Ezért írja, „mert magadért teremtettél bennünket és nyugtalan a szívünk, míg meg nem nyugszik benned”.<sup>43</sup> Vagy amikor úgy fogalmaz, hogy minden ember a boldogságot óhajtja, ez pedig csak úgy lehetséges, ha valamiként már ismeri a boldogságot: „Nem boldog életre kívánczik-e minden ember? Egyáltalán akad-e ellenzője? [...] Nem ragaszkodnánk hozzá, ha nem volna róla valamelyes tudomásunk”.<sup>44</sup> Ágoston azt is tanítja, hogy a legfőbb jó magában az igazságban áll, „a legfőbb jót, ami a bölcsességgel azonos, az igazságban ismerhetjük fel és érhetjük el, szemléljük benne és ismerjük fel a legfőbb jót [...] Mert boldog, aki élvezi a legfőbb jót”.<sup>45</sup>

Az *a priori* tartalom megismerésével kapcsolatban Aquinói Szent Tamás az *excessus*, túllépés, túlhaladás, felülmúlás kifejezést használja. Ágostont követve, Tamás is vallja, hogy „az emberi ész vagy szellem, az Ige isteni fénye által megvilágított fény”.<sup>46</sup> Az Arisztotelész nyomán haladó skolasztikus tanítás szerint megismerésünk az érzéki észleléssel kezdődik, amelynek során az értelem az érzéki tárgyból vonatkoztatja el az érthető mozzanatot. Ahogyan Aquinói Tamás megfogalmazza, „értelmünk számára lehetetlen [...] bármit ténylegesen megérteni, hacsak nem fordulunk oda a képzetekhez”.<sup>47</sup> A megismerés során fogalmat alkotunk, amely a benne megragadott valóság gondolatbeli képviselője, úgynevezett értelmi kép, a tudatunkban jelentkező dolog lényegi határozmányait sűrítő szellemi tartalom, amely megjelöli és elrendezi a valóságot.

A Tamás által használt *excessus* kifejezés arra utal, hogy szellemünk a végtelen létteljességre törekszik, a megismert dolgot szellemi lendületé-

<sup>42</sup> SZENT ÁGOSTON: *De vera religione*. 39., 72. és 73.

<sup>43</sup> SZENT ÁGOSTON: *Vallomások*. I. 1. 1. Ford. Városi István. Budapest, 1987.

<sup>44</sup> SZENT ÁGOSTON: *Vallomások*. X. 22. 29.

<sup>45</sup> SZENT ÁGOSTON: *A szabadakaratról*. 2. 13. 36. „in veritate cognoscitur et tenetur summum bonum, eaque veritas sapientia est, cernamus in ea, teneamusque summum bonum, eoque perfruamur [...] Beatus est qui ppe qui fruitur summo bono”. *De libero arbitrio*, PL 32.

<sup>46</sup> AQUINÓI Szent Tamás: *Summ. Theol.*, III, q. 5. a. 4. ad 2: „Intellectus autem seu mens hominis est quasi lux illuminata luce divini Verbi.”

<sup>47</sup> AQUINÓI Szent Tamás: *Summ. Theol.*, I. 84. 7: „impossibile est intellectum nostrum [...] aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata”.

nek elért és túlhaladott mozzanataként fogja föl. Bármit ismerünk meg, tudunk arról, hogy a megismert tárgy több mint amennyit érzékeltünk és fogalmilag megragadtunk belőle. Szellemünk végtelenre irányultságáról Tamás azt írja, hogy „a megismerésben szellemünk a végtelen felé feszül. Ennek jele, hogy szellemünk bármely tetszőlegesen adott véges nagyságrendnél nagyobbat is el tud gondolni”.<sup>48</sup> Hasonlóképpen áll ez az akarat természetes irányultságával: „lehetetlen, hogy az ember boldogsága valamiféle teremtett jóban álljon. A boldogság ugyanis az a tökéletes jó, amely teljesen megnyugtatja a vágyat; egyébként nem ez lenne a végső cél, ha valami kívánnivaló maradna hátra. De az akaratnak, mint emberi vágynak az egyetemes jó a tárgya, miként az ész tárgya az egyetemes igaz. Ebből nyilvánvaló, hogy semmi sem nyugtathatja meg az ember akaratát, csak az egyetemes jó, amit nem találhatunk meg semmilyen teremtett dologban”.<sup>49</sup> Tamás szerint a természetes vágy nem lehet hiábavaló, hanem „az ember természetes vágya beteljesíthető, jóllehet nem a mostani életben, amint erre rámutattunk [...] Tehát az ember végső boldogsága a jelenlegi élet után van”.<sup>50</sup> Az emberi ész végtelen felé való törekvését Szent Tamás tehát *excessus*-nak, túlhaladásnak, túllépésnek nevezi, célja Isten megismerése, elérése: „Istent pedig [...] mint okot ismerjük meg, a felülmúlás és az eltávolítás által”<sup>51</sup> – írja.

Tamás szilárdan tartja, hogy minden megismerésben valójában Isten ismerjük meg. Úgy fogalmaz, hogy „minden megismerő, bennfoglaltan Istent ismeri meg minden megismerésben [...] semmi sem megismerhető csak a legfőbb igazsághoz való hasonlósága miatt”.<sup>52</sup> Az Angyali Doktor másutt úgy fogalmaz „szükséges, hogy Isten mindenben bensőségesen benne legyen”.<sup>53</sup>

<sup>48</sup> AQUINÓI Szent Tamás: *Summa contra Gentiles*, I. 43. (ford. TURAY Alfréd).

<sup>49</sup> AQUINÓI Szent Tamás: *Summ. Theol.*, I-II. q. 2. a 8. (ford. TURAY Alfréd).

<sup>50</sup> AQUINÓI Szent Tamás: *Summa contra Gentiles*. III. 48.) (ford. TURAY Alfréd).

<sup>51</sup> AQUINÓI Szent Tamás: *Summ. Theol.*, I. q. 84. a 7. ad 3. „Deum autem [...] cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem”.

<sup>52</sup> AQUINÓI Szent Tamás: *De Veritate*. 22. 2 ad 1. „Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito [...] nihil est cognoscibile, nisi per similitudinem primae veritatis.” A gondolat a platonizmus ékes példája!

<sup>53</sup> AQUINÓI Szent Tamás: *Summ. Theol.* I. q. VIII. a. 1. ad 1: „oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime”.

### 3. 2. Az előzetes létismeret felszínre hozása Karl Rahner SJ, Joseph Maréchal SJ és Pauler Ákos szerint

Hasonlóan gondolkodik Karl Rahner német, jezsuita teológus is, amikor a *Vorgriff*, előrenyúlás fogalmat használja. Rahner transzcendentál teológiai megközelítése abból indul ki, hogy az emberi értelem transzcendentálisan nyitott a végtelenre. Az egyes ismereteink ugyan véges dolgokra irányulnak, de feltételezik, hogy értelmünk horizontja az Abszolútum, mert bármely dolog csak erre az Abszolútumra vonatkoztatva, a tőle való eltérésben ismerhető fel. Az ember véges lény, ismerethorizontja mégis végtelen, mert az Abszolútum lényegében misztérium.

Rahner szerint a végtelenre irányuló dinamizmusunkat lépésről-lépésre, az anyagi világ megismerése által valósíthatjuk meg. Önmagunkat és valamiként az Abszolútumot is a részleges világon keresztül tudjuk birtokba venni. A *Vorgriff* Rahnernél a szellem lehatárolatlan mozgásának iránya a végtelen létre. Ahogyan fogalmaz, „azzal a szükségszerűséggel, amellyel ezt az előrenyúlást tételezzük, egyszersmind Istent is igeneljük, mint az abszolút 'létbirtoklás' létezőjét”.<sup>54</sup> Az előrenyúlás végső célja Isten, szögezi le Rahner és hozzáteszi, hogy „egy létező reális végességének igenlése megköveteli, lehetsége föltételeként egy *esse absolutum* létezésének igenlését, amely implicit módon megtörténik már az általában vett létre irányuló előrenyúlásban, amely által a véges létező elhatárolását legelőször ismerjük föl, mint olyat”<sup>55</sup>. Vagyis a végtelent nem önmagában mutatja meg, hanem csak igenli azt. Ez az irányulás teszi lehetővé az alany és a tárgy szétválását, a tárgyiasító ismeretet, és ezzel együtt alanyiságunk tudatát. Rahner azt írja, hogy „az előrenyúlás mint olyan, ennél fogva nem egy tárgy a priori tudása, hanem egy *a posteriori* adott érzéki tárgy befogadásának az ember lényegével adott és ebben az értelemben *a priori* horizontja, valamely *a posteriori* jelenség megismerésének a priori feltétele. Nem önmagában álló odanyúlás a léthez, mert csak a jelenség megragadásában lehetséges”.<sup>56</sup> Istent sohasem ismerjük meg tárgyként, hangsúlyozza Rahner, hiszen akkor értelmileg rendelkezhetnénk fölötte, csak igazolni tudjuk létét, amennyiben ráeszmélünk arra, hogy az Abszolútum, amelyet minden megismerésünk föltételez, maga az Isten.

Joseph Maréchal SJ leuveni, belga jezsuita filozófus szerint, ha a metafizika lehetséges, akkor kezdő pontjaként abszolút és objektív állítást

---

<sup>54</sup> Karl RAHNER: *Az Ige hallgatója*, ford. GÁSPÁR Csaba. Budapest, Gondolat, 1991. 73.

<sup>55</sup> Uo. 74.

<sup>56</sup> Uo. IV. 11. fejezet.

kell birtokoljon. Kérdés az, hogy öntudatunkban miként találkozunk ilyen állítással. Maréchal az értelmi ítéletet elemezve megállapítja, hogy minden állításban bennfoglaltan megtalálható az a még alapvetőbb állítás, hogy a kimondott ítélet igaz. Az objektív igazság e háttérben lévő, kifejezetten meg nem fogalmazott állítása szükségszerűen jelen van, akkor is, ha valaki kifejezetten tagadja az objektív megismerés lehetőségét. S ez a tény csakis úgy értelmezhető, hogy az értelem (az ember, mint szellemi lény, azaz szubjektum) és az értelem tárgya (az objektum) már az értelmi ítélet megelőzően (a priori) valamiként összefüggenek, egymásra hangoltak.

Az értelemnek az igazságra való hangoltságát Maréchal tehát célratörő dinamizmusként írja le, s végső fokon az abszolút létezőre – Istenre – irányuló dinamizmusként értelmezi. Valójában csak egy tökéletes egység van, ahol a lét és a lényeg teljesen azonos: Istenben. Az a szükségszerűség, amely az embert arra készíti, hogy a transzcendentálisat állítsa nem pusztán pszichikai szükségszerűség (amint Kant állította), hanem logikai is. Kant szerint Isten létét csak tapasztalatunk tárgyainak állítását követően állítjuk. Maréchal kimutatta, hogy Isten állítása nem rákövetkező aktus, hanem minden állításunk bennfoglalt alkotórésze.<sup>57</sup>

Világos, hogy az eddig tárgyalt Platón, Szent Ágoston, Szent Tamás, Karl Rahner és Joseph Maréchal a megismerésben a priori, azaz velünk született, preszupponált, tehát öntudatlanul bírt, nem-szemléleti, vagyis egyetemes tartalmat keresi. Ezt teszi Pauler Ákos is, aki szerint a megismerés lényegében ráébredés. A ráébredés az öntudatlan ismereti tartalom gyors öntudatosítása – hangsúlyozza Pauler, aki a megismerés olyan módjára fókuszál, amelyet – ahogyan ő írja – addig úgyszólván észre sem vettek, és ez az autotetikus ítélet nyomán felmerülő ráébredés. Az ismeretszerzés e módjában felismerjük az egyesben az egyetemeset, a ráébredésben hirtelen tudatára ébredünk annak, amit valamiként mindig is ismertünk.

Az autotetikus ítélet, amely azt a meggyőződést fejezi ki, hogy a dolgok előzmény és következmény szerint kapcsolatosak, valójában egy öntudatosodási folyamat, amelynek során az új tartalmakat önmagunkból merítjük, „az voltaképpen a bennünk öntudatlanul lappangó, velünk született ismereteknek az öntudat fényébe való emelésével azonos”<sup>58</sup> – hangsúlyozza Pauler. Az autotetikus ítélet és a ráébredés viszonya az, hogy a

<sup>57</sup> Vö. MARÉCHAL i. m. 153.

<sup>58</sup> PAULER (1938a) i. m. 54. §.

ráébredés pillantja meg azt a velünk született tartalmat, amelyet azután az autotetikus ítélet megismeréssé formál.

A ráébredés tehát az öntudatlan ismereti tartalom gyors öntudatosítása. A tényeket megismerve, hirtelen valami többletet, valami egyetemest ismerünk meg. Platón nyomán hangsúlyozza Pauler Ákos, hogy „a tapasztalás csak alkalom arra, hogy a reája vonatkozó örök igazságokat felismerjük”.<sup>59</sup> Az autotetikus ítélet lényege szerint az alanyfogalom érvényének logikai előfeltétele az állítmánnyal való kapcsolatban állás. Ekkor tér-idő szemlélettől (tapasztalattól) mentesen teszünk szert új ismeretre, ugyanis a tapasztalás előfeltevéseiként kimutatható fogalmak is nyújthatnak ismereti tartalmat, függetlenül attól, hogy tárgyuk tér-időben adott-e.

Pauler végkövetkeztetése az, hogy bármely megismerést Isten tesz lehetővé, hiszen mindent a lét horizontjában ragadunk meg. Ezért, „gondolkodni annyit tesz, mint valami Abszolútum létre építeni”.<sup>60</sup> Isten a megismerő szubjektumot olyanná teremti, hogy benne az abszolút mozzanatok, mint a priori ismeretek öntudatlanul megvannak, és amelyekre való ráébredés adja az ismeretszerzés lényegét. Az empíria csak kiváltja a megismerést, de nem határozza meg a tartalmát. Az isteneszme szellemünk benső szükséglete, léte ősbizonyosság. Ahogyan Pauler fogalmaz, „Isten az emberi lelket már úgy teremti, hogy benne a végtelennek és örökkévalónak, az Abszolútumnak valamiféle sejtelme él, és az autotetikus nyomozás s az abban felmerülő ráébredés ez ismeretet öntudatba emeli.”

Másrészt, az Istenre irányulás, a létre való abszolút nyitottság az emberben mindig is adott, azaz minden megismerésünkben, burkoltan, Istent ismerjük meg. Pauler úgy vezeti le, hogy megismerésünkben a logikai alapelvek, a végső értékek, a végső elemek, elemi törvények megismerésére törekszünk, és bár mindezek relatíve abszolút tartalmak, „de a feljük való törekvés mutatja az Abszolútum felé való törekvést minden megismerésben s hogy voltaképpen minden megismerésben az Abszolútum megismerésére törekszünk”.<sup>61</sup> Ha pedig minden megismerésünk, végső fokon az Abszolútum megismerésére való törekvés – magyarázza Pauler – akkor világos, hogy megismerő vágyunk nem tud megnyugodni a közbülső tárgyak megismerésével, csak akkor, ha eljutott az Abszolútumhoz. Másutt pedig még határozottabban fogalmaz, amikor azt írja, hogy „minden megismerés, bármely közvetett úton is, voltaképpen

---

<sup>59</sup> Uo. 44. §.

<sup>60</sup> Uo. 168. §.

<sup>61</sup> Uo. 61. §.

istenismerés”.<sup>62</sup> Ez az oka annak, hogy „sem a tapasztalás (indukció), sem a matematika (dedukció) nem nyújtanak teljes bizonyosságot, hanem csak az Abszolútum egyes aspektusainak megragadása, amire a redukció vezet bennünket”.<sup>63</sup> Vagyis, Istenhez kötődik minden állítás, rajta nyugszik minden bizonyosság.

## Összefoglalás

A metafizika lehetősége abban gyökerezik, kezdtem a témáról való gondolkodást, hogy az ember minden értelmi megismerésben szükségszerűen – bár mindig csak, mint a megismerés ’horizontját’ – megismeri a létet, mint olyat, vagyis az emberi értelem képes a valóság szükségszerű és általános (érzék fölötti, *a priori*) mozzanatainak igaz megismerésére. Rávilágítottam az öntudatból kiinduló gondolkodás jelentőségére, létezésünk folytán semmilyen lét nem idegen tőlünk. Az én ugyanis, tehát az öntudat (mint tudat és gondolkodás) kétségbevonhatatlan ténye minden megismerés és tevékenység feltétele, biztosítéka, rendíthetetlen alapja.

Hangsúlyoztam, hogy a nem teljesen objektív ismeretünk háttérében, háttéri adottságként, transzcendentális tapasztalatként megtapasztaljuk az ismeretünkhöz tartozó feltétlen mozzanatot, vagyis rendelkezünk előzetes létismerettel, amely számunkra a háttéri-, más szóval transzcendentális tapasztalatban adott. Az általánost, a feltétlenül érvényest az értelem mindig csak a tárgyi ismeret létrejöttével együtt, annak szükségszerű velejárójaként, lehetőségi feltételeként tapasztalja meg. Weissmahr Béla szerint, abból a tudásból kiindulva, hogy „ismeretünk előtérben álló dimenziója nem teljesen objektív, háttéri adottságként megtapasztaljuk ismeretünk feltétlenségét, pontosabban: megtapasztalunk egy, az ismeretünkhöz tartozó feltétlen mozzanatot. Ezen a ponton tehát megmutatkozik, hogy minden emberi ismeret háttérében jelen van a feltétlenség maga, mint az emberi ismeret teljességének mozzanata”.<sup>64</sup> Karl Rahner is úgy tartja, hogy életünk során nem kerülhetjük el az abszolút értelmesség kérdésével való találkozást. Szellemünknek felelnie kell arra a kérdésre, hogy az értelmességről szerzett részleges tapasztalatok honnan származnak, és hogyan kapcsolódnak össze egyre átfogóbb értelmi összefüggésekké.

<sup>62</sup> PAULER Ákos: A tiszta logika metafizikai vonatkozásai. In: PAULER Ákos: *Tanulmányok az ideológia köréből*. Budapest, Magyar Filozófiai Társaság, 1938. [a továbbiakban: PAULER (1938b)] 217.

<sup>63</sup> PAULER (1938a) i. m. 63. §.

<sup>64</sup> WEISSMAHR (1996) i. m. 35. pont.

Úgy fogalmaz, hogy „mindig, mindenütt, minden esetben, amikor egy világgépet megalkotunk, annak egyes szerkezeti elemeit megelőzően már föltételeztük, hogy világ részeinek sokfélesége között értelem, összefüggés, kölcsönös vonatkozás uralkodik, hogy szerves egésszé illeszkednek össze számunkra; ezzel pedig már egy, a sokféleséget megelőző eredeti értelmes egységet állítunk”.<sup>65</sup>

A témát néhány metafizikus filozófus és teológus, megismerésről vallott nézetei alapján jártam körül, rámutatva, végkövetkeztetések egyezésére, miszerint rendelkezünk előzetes létismerettel, a létre való abszolút nyitottság és ezzel az Istenre irányulás az emberben mindig is adott, vagyis az emberi értelem képes Isten megismerésére, sőt az emberi értelem természeténél fogva Istenre irányított.

Rávilágítottam, hogy a megismerést az Abszolútum teszi lehetővé azáltal, hogy a megismerőben az *a priori* ismeretek, a velünk született igazságok, tehát az ideák öntudatlanul és eleve megvannak. Az ismeretszerzést az érzéki tapasztalás indítja el, amely alkalom a velünk született igazságokra való ráébredésre, visszaemlékezésre, előrenyúlásra, vagy túlhaladásra. Ugyanakkor a megismerés végső célja maga az Abszolútum, hiszen megismerésünk csak akkor tud nyugvópontonra jutni, ha abszolút, végső ismeretekhez jut. Ez teszi lehetővé, hogy az értelem képes általánosan érvényes kijelentéseket tenni az empirikusan nem igazolható valóságról.

Isten létének valóságát akkor tudjuk elfogadni, ha elfogadjuk, hogy biztos ismeretünkben megtapasztaljuk a feltétlen valóságot is. Hogyan bizonyíthatjuk a feltétlenség megtapasztalását? Felismerjük, hogy a világ dolgai esetlegesek, nem szükségszerűek, nem feltétlenek, sokkal inkább esendők, törekenyek, végesek. A felismerés csak akkor lehetséges, ha valamiként megtapasztaltuk a feltétlenséget, amihez képest megismerhetjük kifejezett ismereteink feltételes voltát.

A metafizikus gondolkodók, a végtelen sor lehetetlenségének arisztotelészi elvéhez<sup>66</sup> igazodva vallják, hogy minden dologhoz, mint feltételezetthez (relatívumhoz) valami feltétlen (abszolút) tartozik, azaz nincs változó változatlan, mulandó örökkévaló nélkül. Nem lehetséges léteznünk, sem igaz ismeretre szert tennünk anélkül, hogy el ne fogadnánk – hacsak

---

<sup>65</sup> Karl RAHNER: *Wissenschaft als 'Konfession'* (A tudomány, mint hitvallás). In: Karl RAHNER: *Schriften zur Theologie*. Band 3. Einsieden: Benziger Verlag, 1967. 457.

<sup>66</sup> Az Arisztotelész által megállapított elv kimondja, hogy „a végtelent nem lehet végigjámi”, azaz „minden tudománynak bizonyításon kell alapulnia, de a közvetlen alaptételek nem bizonyíthatók” *Analitica Posterior*, I. 5. Továbbá, „lefelé sem lehet a végtelenbe menni” *Metafizika*, 994a; „Valahol tehát a gondolkodásnak meg kell állania”, *Metafizika*, 1070a.

öntudatlanul is – „valami végső Abszolútumnak létét, amely már független lévén minden más dologtól, önmagában megáll”<sup>67</sup> – hangsúlyozza Pauler Ákos, aki szerint „gondolkodni annyit tesz, mint valami Abszolútum létre építeni”.<sup>68</sup> Szent Ágoston szerint az ember lappangó istenismerettel bír, amelyet nem a külvilágból, hanem önmagából merít. Karl Rahner azt hangsúlyozza, hogy az előrenyúlásban Istent is igeneljük, az előrenyúlás végső célja valójában Isten. Rahner egész életében hirdette, hogy Isten közel van hozzánk, mindenben megláthatjuk, felismerhetjük őt, hiszen életünk minden pillanatában jelen van. Aquinói Tamás szerint „semmi sem megismerhető csak a legfőbb igazsághoz való hasonlósága miatt”,<sup>69</sup> Maréchal úgy fogalmaz, hogy Isten minden értelmi állításunkban benne rejlik.

Egy interjúban Weissmahr Béla így fejtegette idevágó gondolatmenetét: „aki felteszi a kérdést, hogy miért van a világban a rossz, és azon az alapon, hogy van, elutasítja Istent, az voltaképpen Istenhez fellebbez. Öntudatlanul is egy Istenre utaló gondolatmenet csücskébe kapaszkodik. Ha ugyanis nincs Isten, akkor teljesen értelmetlen kérdés, hogy miért van a rossz. Nincs magyarázata. Aki a rosszat értelmetlennek állítja, az megköveteli a világ értelmességét. Aki megköveteli a világ értelmességét, az Isten létét követeli meg, akkor is, ha nem reflektál rá.”<sup>70</sup> Még sorolhatnám a metafizikusok hasonló megközelítését.

Az előzetes létismeret irányába szellemünk lehatárolatlan dinamizmus lendít bennünket. Ugyanazon folyamat megvilágítására Platón, ókori bölcs az *anamnészis*, visszaemlékezés fogalmat használja, Szent Ágoston püspök a *divina illuminatio*, isteni megvilágosítás, Szent Tamás domonkos szerzetes az *excessus*, túlhaladás, Karl Rahner német jezsuita a *Vorgriff*, előrenyúlás kifejezést. Joseph Maréchal, belga jezsuita a szellem célratörő dinamizmusáról beszél, Pauler Ákos pedig ráébredésnek mondja az egyetemes ismeret felbukkanásának pillanatát.

A közös vonások hangsúlyozása rámutat az ésszerűen nem tagadható, feltétlenül igaz emberi megismerés lehetőségének minden korban meg-

<sup>67</sup> PAULER (1933) i. m. 168. §.

<sup>68</sup> Uo. 168. §.

<sup>69</sup> AQUINÓI Szent Tamás: *De Veritate*. 22. 2 ad 1. „nihil est cognoscibile, nisi per similitudinem primae veritatis.”

<sup>70</sup> ZIMÁNYI Ágnes: A Vigília beszélgetése Weissmahr Bélával. *Vigília*, 2002/4. 308. Weissmahr Béla fejtegetése az interjúban így folytatódik: „Ezt a belátást tükrözi Boethius két kérdése: *si est Deus, unde malum*, ha van Isten, honnan a rossz? És a másik: *si non est Deus, unde bonum*, ha nincs Isten, honnan a jó? A jó és a rossz közötti különbség érvénye Isten fogalmától függ. Isten valóságos léte nélkül teljesen megalapozatlan. Ha nincs Isten, miért nevezem az egyiket rossznak a másikat jónak?” Lásd még: BOETHIUS: *A filozófia vigasztalása*. Budapest, Helikon, 1970. 16.



lévő bizonyosságára, ami metafizikával szemben bizalmatlan korunkban megerősítő hatású lehet, egyúttal jól példázza azt a segítséget is, amit a filozófia a teológiának nyújthat. Ahogy Platón is mondotta, „a bölcsek szava mindig azonos”.<sup>71</sup>

---

<sup>71</sup> Idézi PAULER (1933) i. m. 19. §.