

**PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM
KÁNONJOGI POSZTGRADUÁLIS INTÉZET**

Juhász Gábor Tamás

**A „krisztushívők” egyenlősége és egyenlőtlensége
filozófiai és jogteológiai szempontból**

(PhD. értekezés)

moderátor: Dr. Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.

Budapest

2009

TARTALOM JEGYZÉK

Rövidítések jegyzéke.....

Előszó.....

Bevezetés

1. kérdés: Mi a II. Vatikáni Zsinat tanítói célja és tanítása értelmezésének problémája?
2. kérdés: Milyen a II. Vatikáni Zsinat tanítása és a *CIC* (1983) kapcsolata?
3. kérdés: Mik a céljai jelen vizsgálódásunknak a *finis operis* értelmében, és mi a metódus?
4. kérdés: Miért lényeges és aktuális ez a téma?
 1. szakasz: Miért került a katolikus papság identitása válságba?
 2. szakasz: Milyen torz teológiai felfogások befolyásolják a papi identitástudatot?
 3. szakasz: A szekularizáció
 4. szakasz: A szociológia befolyása.....

I. Rész: Milyen az „Isten népe” és a „krisztushívők” fogalmának terjedelme a *CIC* (1983) II. könyvében?

1. kérdés: Mit jelent az „Isten népe” fogalom?
 1. Történelmi bevezetés
 2. A hatályos Kódex
2. kérdés: Mit jelent a „krisztushívők” fogalom?
1. szakasz: Mit jelent a „krisztushívők” fogalom a *CIC* (1917)-ben?
2. szakasz: Mit jelent a „krisztushívők” fogalom a hatályos Kódexben?
3. kérdés: Mit mutatnak a 204. kánon 1. §-ának forrásai a két fogalomról?
4. kérdés: Összefoglalva mit tudunk kijelenteni a két fogalomról?.....

II. Rész: Mit jelent a papi, prófétai és királyi feladat a klerikusok és a laikusok esetében?

1. kérdés: Mit jelent a klerikus hármas hatalma?
1. szakasz: Mit jelent a klerikus papi hatalma?
2. szakasz: Mit jelent a klerikus prófétai hatalma?

- 3. szakasz: Mit jelent a klerikus királyi hatalma?
- 2. kérdés: Mit jelent a katolikus laikus hármass hatalma?
- 1. szakasz: Mit jelent a katolikus laikus papi hatalma?
- 2. szakasz: Mit jelent a katolikus laikus prófétai hatalma?.....
- 3. szakasz: Mit jelent A katolikus laikus királyi hatalma?.....

III. Rész: Milyen filozófiai eszköz használható annak meghatározására, hogy a klerikus részesedése Krisztus hármass hatalmából milyen viszonyban van a laikusok „életállapotuknak megfelelő részesedésével”?

- 1. kérdés: Mi az első tudományos fogalmunk?
 - 1. szakasz: A tudomány biztos ítéletekből áll.....
 - 2. szakasz: A fogalmak léttartalma
 - 3. szakasz: Milyen a fogalmak terjedelmének és léttartalmának viszonya?
 - 4. szakasz: A kiút a bizonytalanságból: a „lény mint lény” fogalma
 - 1. A legegységesebb fogalom
 - 2. Az *ens* szó fogalmának terjedelme.....
- 2. kérdés: Melyek a tudományosan biztos ítéleteink alapelvei?
- 1. szakasz: Az önmagában nyilvánvaló, semmire vissza nem vezetett alapelv: az ellentmondás elve
- 2. szakasz: A Visszavezetett alapelvek.....
 - 1. A visszavezetett egyetemes alapelvek
 - 1. Az azonosság elve (*principium identitatis*)
 - 2. A harmadik kizárásának elve (*principium exclusi tertii*)
 - 3. Az elegendő alap elve (*principium rationis sufficientis*).....
 - 2. A Nem annyira egyetemes, vagyis részleges, de abszolúte biztos, és az ellentmondás elvére való visszavezetés alapján bizonyítható ítéleteink
 - 1. Az elégséges létesítő okság elve (*principium causae efficientis sufficientis*)
 - 2. Értelmünk természete olyan, hogy képes az igazságot megismerni.....
 - 3. A gondolkodó lény létezik.....
 - 4. Igaz mindaz, ami értelmünk előtt teljesen nyilvánvaló
 - 5. Érzékeink sajátos tárgyakkal kapcsolatban nem tévedhetnek.....
 - 6. Egyetemes fogalmaink léttartalma objektív, terjedelme pedig szubjektív

3. kérdés: Melyek az ellentmondás elvére való visszavezetés

módjai? (*dedukció-indukció*)

1. szakasz: A dedukció: a nagyobb egyetemességű segédétel segítségével történő bizonyítás.....

2. szakasz: Az indukció: a kisebb egyetemességű segédétel segítségével történő bizonyítás

1. A teljes indukció (*inductio completa*)

2. A nem teljes indukció (*inductio incompleta*)

3. A nem teljes, de elégséges indukció.....

4. Összefoglalás.....

4. kérdés: Mi a tudomány meghatározása?.....

1. A belső okok: aktívak és passzívok.....

2. A végső következtetés

5. kérdés: a tudományok hogyan oszthatóak fel?

1. szakasz: A háromféle tudásalany

2. szakasz: A három tudásalany hármasszoros funkciója

3. szakasz: A tudásalany megismerésének két útja.....

6. kérdés: Melyek a tökéletes tudományok?.....

1. szakasz: A Kozmológia

1. Általános kozmológia (*cosmologia generalis*).....

2. Általános pszichológia (*psychologia generalis seu cosmologia specialis*).....

3. Általános etika (*ethica generalis seu psychologia specialis*).....

4. Szociológia (*ethica specialis*)

2. szakasz: A matematika.....

3. szakasz: A metafizika

4. szakasz: tökéletes tudományok-e az empirikus tudományok?.....

5. szakasz: A tökéletlen tudományok és az indukció.....

7. kérdés: Mi a teológia helye a tudományok között? (a teológia axiológiája)

1. szakasz: Melyek az értelmi ismeret korlátai?

2. szakasz: Mi az isteni lényeg tökéletesebb megismerése megszerzésének módja?

3. szakasz: Lehetséges-e logikailag a kinyilatkoztatás?.....

4. szakasz: Lehetséges-e ontológiailag az isteni kinyilatkoztatás?

5. szakasz: Melyek a hihetőség és hiendőség indítékai?.....

6. szakasz: Megtörtént-e tényleg a kinyilatkoztatás?
7. szakasz: Vajon a kinyilatkoztatás letéteményesének, a katolikus Egyháznak isteni alapítása és tévedhetetlensége bizonyítható-e?
8. szakasz: Lehetséges-e a kinyilatkoztatásra épülő teológia, mint tökéletes tudomány?
9. szakasz: Mi a teológia tudásalánya?
10. szakasz: Mi a teológiában az igazság végső kritériuma?
11. szakasz: Mi a teológia materiális felosztása?
12. szakasz: Vajon szükséges-e a skolasztikus filozófia a teológia felépítéséhez?
13. szakasz: Vajon a teológiai konklúziókat megvetők alkothatnak-e teológiát?
14. szakasz: Lehetséges-e krisztocentrikus teológia?
15. szakasz: Melyek a teológiai axiológia legfontosabb következtetései?
8. kérdés: Mit jelent a fogalom analógiája?
1. szakasz: A XIV. századi nominalizmus.....
2. szakasz: Az univerzálé-probléma tomista megoldása.....
3. szakasz: Az analógia-tan metafizikai vizsgálata Aquinói Szent Tamás és Cajetanus elemzése alapján
4. szakasz: Összefoglalás

IV. Rész: A laikusok részesedése a klerikusok hármashatalmából

1. kérdés: Milyen analógia szerint részesül a katolikus laikus a klerikus hármashatalmából?
1. szakasz: Milyen analógia szerint részesül a katolikus laikus a klerikus papi hármashatalmából?
2. szakasz: Milyen analógia szerint részesül a katolikus laikus a klerikus prófétai hármashatalmából?
3. szakasz: Mit jelent a katolikus laikus analóg értelemben vett részesedése a klerikus királyi hármashatalmából?
2. kérdés: mit jelent az ortodox pap hármashatalma?
1. szakasz: Mit jelent az ortodox klerikus papi hármashatalma?
2. szakasz: Mit jelent az ortodox klerikus prófétai hármashatalma?.....
3. szakasz: Mit jelent az ortodox klerikus királyi hármashatalma?.....
3. kérdés: Mit jelent az ortodox laikus hármashatalma?

1. szakasz: Mit jelent az ortodox laikus papi hatalma?

2. szakasz: Mit jelent az ortodox laikus prófétai hatalma?

3. szakasz: Mit jelent az ortodox laikus királyi hatalma?

4. kérdés: Mit jelent a protestáns hármasság hatalma?

1. szakasz: Mit jelent a protestáns papi hatalma?

2. szakasz: Mit jelent a protestáns prófétai hatalma?

3. szakasz: Mit jelent a protestáns királyi hatalma?

V. Rész: Mit jelent az egyenlőség és az egyenlőtlenség az Egyházban?

1. kérdés: Mi az egyenlőség alapja az Egyházban?

2. kérdés: Mi az egyenlőtlenség alapja az Egyházban?

1. szakasz: Mi az egyenlőtlenség alapja a papi hatalomban?

2. szakasz: Mi az egyenlőtlenség alapja a prófétai hatalomban?

3. szakasz: Mi az egyenlőtlenség alapja a királyi hatalomban?

3. kérdés: Melyek az egyenlőség és egyenlőtlenség

kérdésének dogmatikai vonatkozásai?

4. kérdés: Melyek az egyenlőség és egyenlőtlenség kérdésének jogi vonatkozásai?

VI. Rész: Az Egyháznak mint látható társaságnak terjedelme és mivolta

1. kérdés: Hogyan viszonyul egymáshoz a 204. kánon 1. és 2. paragrafusára?

2. kérdés: Mekkora az Egyháznak mint látható társaságnak a terjedelme?

3. kérdés: Alapított-e egyedül üdvözítő rendezett társaságot Krisztus?

1. szakasz: Vajon alapított-e egyedül üdvözítő társaságot

(*societas unice salvifica*) Jézus Krisztus?

2. szakasz: Vajon rendezett Egyházat (*societas ordinata*)

alapított-e Jézus Krisztus?

4. kérdés: Péterre és a vele közösségben lévő

apostolokra alapította-e Krisztus az Egyházát?

5. kérdés: Kizárólag a katolikus Egyház-e a Krisztus által alapított Egyház?

1. szakasz: Vajon a Krisztus által alapított Egyház és a katolikus Egyház

között fenn áll-e történeti jogfolytonosság (*subsistit*)?

2. szakasz: Mi volt a *subsistit in* kifejezésről

- való viták lényege a II. vatikáni zsinaton?
1. A *Lumen Gentium* 8 tanítása
 2. A „subsistit in” kifejezés kialakulása
 3. A Bizottság 1963. november 25-i és 26-i találkozója
 4. Következtetések
 5. Az *Unitatis Redintegratio* szövegének vizsgálata.....
 6. A megbeszélések az Akták szerint
 7. Következtetések
3. szakasz: Mi a probléma a *subsistit in* kifejezéssel filozófiai és teológiai szempontból?
1. A szubsztancia.....
 2. A teljes elsődleges szubsztancia.....
 3. A szubsztancia aktusának függetlenítő hatása.....
4. szakasz: Mit jelent az, hogy Krisztus Egyháza működik más keresztény közösségekben (*UUS* 11).....
5. szakasz: Következtetés

Rövid összefoglalás: A „krisztushívők” egyenlősége és egyenlőtlensége filozófiai és jogteológiai szempontból

Short Summary: Equality and Inequality of „Christ’s Faithful” from the Perspective of Philosophy and Theology of Canon Law

Bibliográfia.....

RÖVIDÍTÉSEK JEGYZÉKE

AAS = Acta Apostolicae Sedis

ASS = Ex Actis Sanctae Sedis

CIC (1917) = Codex iuris canonici, Pii X Pontificis Maximi iussi digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, praefatione Emi Petri Card. Gasparri et indice analytico-alphabetico auctus, Typis polyglottis Vaticanis (Romae), 1956, Lxxi, 890 o.

CIC (1983) = ERDŐ P., Az egyházi törvénykönyv: a Codex iuris canonici hivatalos latin szövege magyar fordítással és magyarázattal, fordította Erdő P., harmadik, bővített kiadás, Szent István Társulat (Budapest), 2001, 1248 o.

KEK = A katolikus Egyház katekizmusa, Szent István Társulat (Budapest) 2002, 864 o.

ELŐSZÓ

E témát azért választottuk dolgozatunk számára, mert az ekkleziológia fontossága a huszadik században különös hangsúlyt kapott, és legfőképpen a II. Vatikáni Zsinat alatt és után nagyon sok új szemponttal gazdagodott. Ez azonban igen sok félreértésre és félremagyarázásra adott lehetőséget a Zsinatot követő időkben, melyek sajnos a magam és korosztályom teológiai oktatásában is megjelentek igen messze mutató jelentőséggel. A torz értelmezések széles körben megváltoztatták mind a hívek, mind a papság Egyház és önértelmezését, és ez az ontológiai torzulás nagyon sok kárt tett az Egyház hagyományos szolgálatában. Ki az Egyház tagja, egyáltalán hányféleképpen lehet valaki az Egyház tagja? A tagok miért és miben egyenlők és miben nem? Ezek az alapvető kérdések merülnek fel újra és újra papokkal és hívekkel folytatott beszélgetésekben akár az Egyház belső viszonyairól, akár az ökumenizmusról, akár más vallásokhoz való viszonyáról gondolkodva.

Mivel e kérdésekre a válaszok kifejtéséhez elengedhetetlenül szükségesek bizonyos alapvető filozófiai fogalmak, ezért dolgozatunkban jelentős hangsúlyt fektetünk azon bölcséleti terminusok elemzésére, amelyek megkönnyítik, és egyben lehetővé teszik a téma jogi megértését.

Ez úton szeretnék köszönetet mondani mindenkinek előtt S. Em.a. R. Erdő Péter bíboros, prímás, Esztergom-budapesti érsek úrnak, akinek támogatása és bátorítása nélkül e dolgozat nem születhetett volna meg. Továbbá megköszönöm A. R. D. Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem. professzor úrnak, hogy elvállalta disszertációm témavezetését, és tanácsaival sokat segített a munkában.

Végül, de nem utolsó sorban megköszönöm mindazoknak a segítségét, akik meglátásaikkal és biztatásukkal előmozdították a választott téma kidolgozását.

BEVEZETÉS

1. KÉRDÉS

MI A II. VATIKÁNI ZSINAT TANÍTÓI CÉLJA ÉS TANÍTÁSA ÉRTELMEZÉSÉNEK PROBLÉMÁJA?

A II. Vatikáni Zsinat okmányai között a legjelentősebb a *Lumen Gentium* kezdetű dogmatikus konstitúció, amelyben a zsinati atyák korunk új kérdéscéljeit, mint az idők jeleit szem előtt tartva törekedtek megfogalmazni az Egyház lényegét és küldetését. „Ez az okmány bizonyos mértékig megalapozza az összes többi, hiszen az Egyház feladatairól, a lelkipásztorkodásban alkalmazandó módszerekről akkor beszélhetünk igazán, ha előbb tisztáztuk, mi valójában az Egyház, mi végett rendelte Krisztus.”¹

Ennek a dokumentumnak a műfaja *constitutio*, amely olyan pápai rendelkezéseket jelöl, mely az Egyház doktrinális és disziplináris működését, maradandó jogi formában, általános jelleggel, lényegileg szabályozza. Az továbbá, hogy *dogmatikus* konstitúció, a következőket jelenti. Egyrészt azt, hogy benne a dogmatikus szempont az irányadó, ezért nem tárgyal olyan apologetikai kérdéseket, mint pl. hogy miként alapította Jézus az Egyházat. Másrészt pedig azt, hogy a benne megállapított és végérvényesen leszögezett tanításokat a katolikus hívek lelkiismeretben, hitbeli meghajlással kötelesek elfogadni.²

Itt azonban meg kell jegyezni, hogy a II. Vatikáni Zsinat (1962-1965) – bár két dogmatikus konstitúciót is elfogadott – mégsem állt szándékában új dogmatikus tanítást közre adni. XXIII. János pápa (1958-1963) a zsinatot megnyitó beszédében kijelentette, hogy a zsinat nem törekszik arra, hogy az Egyház tanítását szisztematikus módon, a hitletétemény egyes kérdései alapján, rendszerezett formában meghatározza; inkább pasztorális zsinatként kíván

• 1 *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, Diós István szerk., Szent István Társulat (Budapest), 2000. 111-115.

• 2 Uo. 111.

foglalkozni, mindazzal a 20. századi – a katolikus hitet belülről vagy külső viszonyaiban érintő – tanításbeli és intézményes problémával, amely a katolikus hitet a világ számára elfogadható módon meg tudja jeleníteni.

A Zsinat legfőbb feladata tehát nem az, hogy az Egyház alaptanításának egyik vagy másik cikkelyéről tárgyaljon, amelyeket az Atyák és a modern teológusok ismételten tanítottak, és melyekről feltételezzük, hogy mindenki számára jól tudottak és ismertek. Ezért nem volt szükség zsinatra. [...] Egy dolog a Hitletétemény ősi tanításának tartalma, és egy másik dolog az a mód, ahogyan azt megjelenítik. És ez az utóbbi az, amelyet nagyon meg kell vizsgálni, ha kell türelemmel, mindent egy olyan tanítóhivatal formáiban és arányaiban mérlegelve, mely elsődlegesen pasztorális jellegű.³

VI. Pál pápa (1963-1978) pedig éppen ezért az egyetemes zsinat bezárásakor, az utolsó általános a következőképpen foglalt állást:

Ma bezárjuk a II. Vatikáni Zsinatot. [...] De meg kell jegyezni itt egy dolgot, nevezetesen, hogy az Egyház tanító tekintélye, jóllehet nem kíván rendkívüli dogmatikus kijelentéseket tenni, egészében ismertette tekintélyi tanítását számos olyan kérdésben, melyek az ember lelkiismeretére és tevékenységére nehezednek, mintegy párbeszédbe bocsátkozva vele, de mindig megőrizve saját tekintélyét és erejét; a pasztorális szeretet alkalmazkodó baráti hangján szólt; ...⁴

- 3 “The salient point of this council is not, therefore, a discussion of one article or another of the fundamental doctrine of the Church which has repeatedly been taught by the Fathers and by ancient and modern theologians, and which is presumed to be well known and familiar to all. For this a council was not necessary. [...] The substance of the ancient doctrine of the Deposit of Faith is one thing, and the way in which it is presented is another. And it is the latter that must be taken into great consideration with patience if necessary, everything being measured in the forms and proportions of a magisterium which is predominantly pastoral in character.” JOHANNES XXIII, *Allocutio*, 1962. október 11, in *The Documents of Vatican II: All Sixteen Official Texts Promulgated by the Ecumenical Council 1963-65*, ed. WALTER, M. A., S.J., fordítás szerk. Joseph Gallagher, Guild Press, 1966, 715.; AAS 54 (1962) 791-792. Lásd még WILTGEN, R. M., *A Rajna a Tiberisbe ömlött: a II. Vatikáni Zsinat története*, Szent István Társulat (Budapest), 10-11. E könyv az egyik legkiválóbb beszámoló a zsinati előkészületekről, munkákról és háttér folyamatokról. Az író, egy verbita atya, hozzáférhetett mindahhoz a hivatalos levelezéshez, dokumentum- és munkaanyaghoz, melyet a zsinati atyák is megkaptak a Zsinat titkárságától. Valamint hozzájuthatott az ún. Rajna-csoport teljes belső levelezéséhez és dokumentációjához. Továbbá, egy független zsinati hírszolgálat vezetőjeként első kézből juthatott információkhoz.
- 4 Today we are concluding the Second Vatican Council. [...] But one thing must be noted here, namely, that the teaching authority of the Church, even though not wishing to issue extraordinary dogmatic pronouncements, has made thoroughly known its authoritative teaching on a number of questions which today weigh upon man’s conscience and activity, descending, so to speak, into a dialogue with him,

Ennek ellenére a II. Vatikáni Zsinat eredményeként mégis született új dogmatikus állásfoglalás, nevezetesen a püspöki kollégiumról, illetve kollegialitásról, amely a *Lumen Gentium* dogmatikus konstitúció 22. és 23. pontjaiban került kifejtésre. Anne Roche Muggeridge ezzel kapcsolatban így ír:

A kollegialitásnak ezt a dogmatikus meghatározását, mely a Zsinat dokumentumaiban az egyik legerősebb és legvilágosabb kijelentés, amint Wiltgen jellemzi, „a Második Vatikáni Zsinat folyamán lejátszódott legfontosabb és legrámaibb csatában”⁵ érték el. Ez volt az a pont, a pápaság jogi tekintélye, ahol a radikális tanácsadók (periti) a legnagyobb és legnyíltabb nyomást gyakorolták, és ahol a legkomolyabb és legsikeresebb ellenállással találkoztak.⁶

Az Egyházzól szóló dogmatikus konstitúció kidolgozásával megbízott teológiai bizottságot a Rajnai-csoport, azaz a német teológiai csoport uralta, akik a kollegialitásnak olyan szélsőséges magyarázatát javasolták, mely szerint a pápa csak mint a püspökök kollégiumának feje cselekedhet, kifejezve egyetértésüket, és nélkülük soha. Hozzá kell tenni, hogy ugyanezen csoporton belül voltak olyan vélemények is, amelyek a kollegialitás püspökökre alkalmazott *terminus technicus*-át megpróbálták kiterjeszteni a papi ordó többi szintjén elhelyezkedő szent szolgálattevőkre.⁷ A radikálisok szándékosan kétértelmű nyelvezetet használtak egy ideig megtévesztve magát a pápát is. Végül VI. Pál realizálta, hogy milyen komoly veszélyt jelent a kollegialitás pasztorális értelmezésének az összemosása a jogi szakkifejezés valódi tartalmával, azaz, hogy a püspökök testületére a „collegium equalium” adaptálása a katolikus Egyház majdnem kétezer éves – apostolokra visszanyúló – hagyományának az alapvető elvetését jelentené. Így a pápa személyesen avatkozott be a *Schema* elkészítésébe, kötelezve a bizottságot a megfelelő, egyúttal elengedhetetlen javítások megtételére, továbbá a kollegialitásról szóló tanítás hiteles értelmezésére, melynek félreértelmezése már a napi sajtóban Róma-szerte elterjedt, saját maga készítette el az ún. *Nota explicativa praevia*-t, azaz

but ever preserving its own authority and force; it has spoken with the accommodating friendly voice of pastoral charity; ... (vö. PAULUS VI, *Allocutio*, 1965. december 7, AAS 58 [1966] 71)

- 5 WILTGEN, R. M., *A Rajna a Tiberisbe ömlött: a II. Vatikáni Zsinat története*, Szent István Társulat (Budapest), 227.
- 6 MUGGERIDGE, A. R., *The Desolate City: Revolution in the Catholic Church*, Harper & Row (New York) 1990, 62-63.
- 7 Vö. SZUROMI SZ.A., *Karl Rahner szerepe a II. Vatikáni Zsinat egyházzól szóló dogmatikus konstitúciójának megszületésében*, in *In memoriam Karl Rahner* (Sapientia füzetek 6), Budapest (2006), 267-276.

a LG 22. pontját. A kollegialitás tehát, csak ennek – a zsinati dokumentumhoz hozzákapcsolt – kiegészítésnek a fényében értelmezhető, a katolikus Egyházon belül.

Mi tehát az újdonsága a zsinati tanításnak? Az Egyházat a II. Vatikáni Zsinat előtti felfogásban a dogmatika fényében úgy szemlélték, mint Krisztustól alapított tökéletes társaságot, azaz olyan intézményt, amelynek saját tevékenységének végrehajtásához és céljának – a lelkek üdvösségének – eléréséhez, minden eszköz rendelkezésére áll, így nem szorul a másik – e világban létező – tökéletes társaság közreműködésére küldetésének teljesítésében. Ebből következett, hogy benső szerkezetének, rendjének, objektív tulajdonságait hangsúlyozták, benne a laikusok aktív szerepének, és így az Egyház felekezetekhez való viszonyának kifejtése háttérbe szorult. Ebben a megközelítésben az egyháztan – vagyis az ekkleziológia – dominánsan a Jézus általi alapítást, a vezetők és vezetettek viszonyát, a látható törvényes rend statikus képét adta elő. Ebben a megközelítésben a hívek egyenlőtlenségének bemutatása volt a feladat, egyenlőségük alapjainak tanítása nem kapott nagyobb szerepet. Ez a szemlélet szervesen illeszkedett a skolasztika filozófiai és teológiai rendszerébe, amely a lényeg feltárását tűzte ki célul. Nem is tehetett mást, minthogy a filozófiának, és magának az emberi értelemnek a tárgyát, a dolgok tértől és időtől független lényegét, és a teológia tárgyát, Istent és az Isten által teremtett világ üdvrendjét a kinyilatkoztatás fényében vizsgálta, ami szintén a statikus lényegek feltárását jelenti. Ez azonban nem a dinamikus rendről való megfélekedését jelentette, hanem annak felismerését, hogy a dinamikus rend a maga esetlegességeivel és akcidentális jellegű létmozzanataival nem a tudomány, hanem a gyakorlati lelkipásztorkodás mesterségének⁸ tárgyát képezi. A teológia által megtermékenyített lelkipásztori *prudentia* az elmúlt évszázadok során gyümölcsöző munkát végzett mind a missziókban, mind Európában.⁹

A II. Vatikánum az Egyházzal, mint „Isten népéről” beszélt, és szándéka szerint az Egyházat inkább szociológiai szempontból szemlélte. Így a korábnál nagyobb hangsúlyt

-
- 8 Az arisztotelészi-tomista tudományfogalom szerint a tudomány (*scientia*) a végső, belső, passzív ok által igazolt értelmi ismeretrendszer. Ezzel szemben a mesterség (*ars*) a külső cselekvés helyes alapja (*recta ratio factibilium*). A lelkipásztorkodásban a pasztoráció technikáját adja elő, ezért világos, hogy nem a *scientia*, hanem az *ars* definíciója illik rá.
 - 9 Vö. SZÁNTÓ K., *A katolikus Egyház története*, II., Ecclesia (Budapest), 1985, 132.; Lásd még MUGGERIDGE, A. R., *The Desolate City: Revolution in the Catholic Church*, Harper & Row (New York), 1990. 52-54.

adott a keresztségből származó általános papságnak, és ebből következően a laikusok aktív tevékenysége lehetőségének. Ez jelenik meg a zsinati szövegekben, és ezen szövegek alapján az 1983-as *CIC*-ben¹⁰ is: Isten népe, „krisztushívők”, a Szentlélek által összegyűjtött és megszentelt gyülekezet. Ebben a megközelítésben a megkereszteltek egyenlőségén van a hangsúly, amely megközelítés és a belőle származó következtetések természetesen tökéletes összhangban lehetnek és kell legyenek, a Zsinat előtti, dogmatikus alapon nyugvó megközelítéssel.

Az ezen szakasz címében adott kérdésre válaszolva tehát azt kell mondanunk, hogy a II. Vatikáni Zsinat célja elsősorban pasztorális, vagy gyakorlati dolgokról való tanítás adása volt, eltérően az összes eddigi zsinatoktól, amelyek célja doktrinális dogmatikai volt: valamennyi korábbi egyetemes zsinat a dogmák sorozatát mondta ki. Értelmezésének problémája pedig éppen ebből adódik: más a szempontja az Egyház és a társadalom dolgainak és viszonyainak leírásánál, régi szavakat, eltérve a megelőző teológiai használatától új, de nem definiált léttartalommal használ. Amint Anne Roche Muggeridge ennek történelmi hátterét leírja: „Amint a korábbi modernisták, úgy a radikális katolikus intellektuelek is úgy akarták üdvözíteni a világot, hogy annak szekuláris nyelvén beszéltek hozzá, melyet majd ‘megért a jelen kultúra embere’.”¹¹

De az is nyilvánvalóvá vált a Zsinat utáni időben, nem pusztán ez a jó szándék vezetett egyeseket a szövegek megfogalmazásában. Muggeridge ezt írja:

A II. Vatikáni Zsinatnak csak két dokumentumát határozták meg úgy, hogy „dogmatikus”, az Egyházzal szóló Lumen Gentium dogmatikus konstitúciót, és az isteni kinyilatkoztatásról szóló Dei Verbumot. A többi mint „pasztorális” jellemezték, mely megkülönböztetést mind a radikálisok, mind a konzervatívok megragadtak, a radikálisok „azért, hogy utat nyerjenek bizonyos modern tendenciával rendelkező megfogalmazások számára,” amint ezt Edward Schillebeeckx, a Zsinat egyik vezető radikális teológusa elismeri; a konzervatívok azért, hogy úgy tegyék hiteltelenné ezeket az új kiindulásokat, mint amelyek „pusztán pasztorálisak,” és ezért nincs tanító erejük. „A ‘tanítói’ és ‘pasztorális’ közötti ezen űr, melyet mintegy biztosítékként használtak, továbbra is összefüggésben lesz a Zsinat értelmezésével, és, véleményem szerint, ez az egyik legfontosabb

-
- 10 Az Egyházi Törvénykönyv – a *Codex iuris canonici* hivatalos latin szövege magyar fordítással és magyarázattal (fordította, bevezetővel és jegyzetekkel ellátta ERDŐ P.), Szent István Társulat (Budapest), 2001⁴, 248. [=CIC (1983)]
 - 11 Lásd MUGGERIDGE, A. R., *The Desolate City: Revolution in the Catholic Church*, Harper & Row (New York), 1990. 55-56.

olyan árnyék, mely a zsinati vitákra vetődik, melybe soha nem voltam képes belenyugodni.¹²
Schillebeeckxnek igaza van. A Zsinat kettős hangzása egyike volt a Zsinat utáni zavarodottság főbb okainak.¹³

Végül még egy záró gondolatot érdemes idézni ugyanettől a szerzőtől annak megvilágítására, hogy a Zsinat mennyiben volt szövegeinek kétértelműségei miatt legalábbis materiális oka a későbbi félreértelmezéseknek, és alkalom egy – ahogy a szerző fogalmaz – Egyházon belüli forradalomnak:

Az Egyház történelme során az Egyetemes Zsinatokat gyakran követték a felfordulás periódusai. De nem a zsinati kijelentések homálya, kétértelműsége, vagy erőtlensége miatt. Épp ellenkezőleg. Az igaz hit szempontjából nézve azt kell tartanunk e legjobban előkészített, mind közül legreprezentatívabb zsinat hiányosságának, hogy dokumentumaiban oly sok szakaszt vagy elhagyást lehetett később felhozni a tanítástól való radikális eltérés támogatására, és a katolikus kultúra szinte teljes lerombolására. És bár a forradalom győzelme inkább a gyanús célozgatások, a légkör és a kétértelműség területén történt, mintsem a régi tanítás kifejezett elvetésében, vagy új kreálásában, mindazonáltal óriási volt. A Zsinat maga adott alkalmat a forradalom számára; a zsinati szövegek kettős hangja a látszólagos törvényesség pillanatát adta a forradalomnak, melyet az gyorsan kihasznált.¹⁴

Mit jelentenek tehát az általunk vizsgált kánon kifejezései pontosan? Hogyan illeszkednek ezek a teológia rendszerébe és az Egyház tanításának egészébe figyelembe véve a hit-analógiát (*analogia fidei*)?¹⁵ Ebben a dolgozatban igyekszünk néhányat pontosabban meghatározni.

-
- 12 SCHILLEBEECKX, E., O.P. *The Real Achievement of Vatican II*, Herder and Herder (New York), 1967, 84-85.
 - 13 MUGGERIDGE, A. R., *The Desolate City: Revolution in the Catholic Church*, Harper & Row (New York) 1990. 56. Itt még érdemes idézni egy másik részt is a Zsinaton oly nagy szerepet játszó szakértők (*periti*) némelyikének hozzáállását szemléltetni: „A radikálisok a bizottságban szándékosan kétértelmű nyelvezetbe rejtették a kollegialitásról szóló szakaszokat, hogy széles zsinati támogatást tudjanak szerezni számára; a Zsinat után szándékoztak értelmezni ezeket. Edward Schillebeeckx, aki a kollegialitásról a szélsőséges nézetet tartotta, a második ülés során a bizottságban kifejezte barátainak bánatát afölött, hogy a séma túl moderáltnak látszott. Egy a Zsinat után publikált cikkben Schillebeeckx idézte az egyik szakértő választát: ‘Diplomatikusan kezdjük, de a Zsinat után le fogjuk vonni azokat a következtetéseket, amelyeket bennfoglaltan tartalmaznak.’ Schillebeeckx maga ‘tisztességtelennek’ nevezte ezeket a taktikákat.” Uo. 63.
 - 14 Lásd MUGGERIDGE, A. R., *The Desolate City: Revolution in the Catholic Church*, Harper & Row (New York) 1990. 70.
 - 15 Egyrészt, bármilyen kétértelműség esetében, ezen hagyományos szabály szerint a már kimondott dogmák fényében kell feloldani a kétértelműséget, mert minden teológiai kijelentésnek

2. KÉRDÉS

MILYEN A II. VATIKÁNI ZSINAT TANÍTÁSA ÉS A CIC (1983) KAPCSOLATA?

II. János Pál pápa 1983. január 25-én a *Sacrae disciplinae leges* kezdetű apostoli rendelkezésével (*constitutio apostolica*) elrendelte az átdolgozott Egyházi Törvénykönyv kiadását. Amint a bevezető sorokban írta:

Mikor ezt tesszük, gondolatban visszatérünk az 1959. évnek ugyanerre a napjára, amikor elődünk, a boldog emlékű XXIII. János pápa először jelentette be nyilvánosan, hogy elhatározta az 1917. év pünkösdjén kihirdetett hatályos egyházi törvénygyűjtemény megreformálását.¹⁶

A II. Vatikáni Zsinat, amelynek összehívását ugyanekkor jelentette be a pápa, szorosan összefügg a törvénygyűjtemény megreformálásával, folytatódik a rendelkezés szövege: „a Zsinat a lehető legnagyobb jelentőségű ennek az ügynek a szempontjából, mert szorosan összefügg vele.”¹⁷ A Zsinat maga is akarta az egyházjogi reformot, és az Egyházzól szóló tanításával megadta annak előfeltételeit. Ezért az új törvénykönyv arra törekszik, hogy a Zsinatnak az Egyházzól szóló tanítását kánoni fogalmakra és nyelvre fordítsa, ezért a kánonokat a Zsinat által adott egyházképhez kell viszonyítani. Ezért jellege a törvénykönyvet a Zsinat dogmatikus és lelkipásztori rendelkezéseinek kiegészítésévé avatja. A Zsinat ekkleziológiai tanításában található újdonság egyben alapja a törvénykönyv újdonságának is. Az Egyház valódi és sajátos képét kifejező elemek közül a következők a legfőbbek: az Egyház Isten népe; a hierarchikus tekintély szolgálat (*servitium*); az Egyház kommúnió; a

összhangban kell lennie valamennyi dogmával. Továbbá, ha nem kétértelműséggel állunk szemben, hanem pozitívan akarunk a hit misztériumairól beszélni, akkor is segít a hit-analógia. „Isten titokzatosabb műveit meg tudja világítani [a hívő elme] olyanokkal, melyek szembetűnőbb, vagy kevésbé titokzatos vonásokkal táruznak elénk; így pl. az eucharisziás Krisztus tulajdonságait a föltámadott Krisztus tulajdonságaival.” Lásd SCHÜTZ A, *Dogmatika: A katolikus hitigazságok rendszere*, 1. kötet, Szent István Társulat (Budapest), 1937, 237.; vö. DH 3016.

- 16 JOHANNES PAULUS II, *Sacrae disciplinae leges*, in *CIC* (1983), 31. (ford. Erdő P.)
- 17 Uo. 32.

részegyházak és az egyetemes Egyház, valamint a kollegialitás és a primátus között fennálló szükségszerű kapcsolatok; Isten népe minden tagja sajátos módján részesül Krisztus hármás, papi, próféta és királyi feladatából (*triplex munus*); ezzel kapcsolatosan a "krisztushívők", különösen a világiak kötelességeire és jogaira vonatkozó tanítás; valamint az a törekvés, amelyet az Egyháznak az ökumenizmus érdekében ki kell fejtenie. Mindezek, és az apostoli rendelkezés további sorai is azt mutatják, hogy az új törvénykönyvnek a II. Vatikáni Zsinat szellemében kell tökéletesítenie az Egyházat és feladatának teljesítését.¹⁸

A *CIC* (1983) I. könyvét (Az általános szabályok) követő II. könyv „Az Isten népe” (*De populo Dei*) címet kapta. A személyek Isten népében betöltött szerepéről és hierarchikus közösségben való együttműködéséről van itt szó. Az Egyház kormányzatának szerkezetét is ez a könyv írja le. Már a cím megválasztása is jelzi azt az újítást, amely a II. Vatikánum nyomán, különös tekintettel a *Lumen gentium*-ra, a *CIC* szemléletében megjelenik. A *CIC* (1917)¹⁹ II. könyvének címe, „A személyekről” (*De personis*), a római jog institúcióinak hagyományát követte. Ehelyett az új Kódex a II. Vatikánum bibliai gyökerű és szintén a keresztény hagyományban gyökerező egyháztanát követve az „Isten népe” fogalomból indult ki. Ez az új egyházkép az Egyház intézményes voltát úgy fejezi ki, hogy a régi szemléletet nem megtagadva, hanem kitágítva törekszik magába foglalni az új ekkleziológiai távlatok és tevékenységek szempontjait.

Ez a II. könyv először az Egyház tagjaival, a „krisztushívőkkel” (*chritifideles*), majd Isten népe szerkezeti felépítésével, végül pedig a megszentelt élet intézményeivel és az apostoli élet társaságaival foglalkozik.

3. KÉRDÉS

-
- 18 Vö. uo. 41-45.
 - 19 *Codex iuris canonici*, Pii X Pontificis Maximi iussi digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, praefatione Emi Petri Card. Gasparri et indice analytico-alphabetico auctus, Typis polyglottis Vaticanis, (Romae) 1956, 19 [=CIC (1917)].

MIK A CÉLJAI JELEN VIZSGÁLÓDÁSUNKNAK A *FINIS OPERIS* ÉRTELMÉBEN, ÉS MI A METÓDUS?²⁰

E dolgozatban a 204. kánon 1., azután pedig 2. §-át vizsgáljuk meg a következő célokat szem előtt tartva:

1) Jogelméleti szempontból pontosabb meghatározást akarunk adni az „Isten népe” és a „krisztushívők” fogalmaknak, és kettőjük viszonyának (*finis operis immediatus in ordine executionis*). Ezért előljáróban megvizsgáljuk a Kódexben az „Isten népe” (*populus Dei*) kifejezés léttartalmát, hogy megismerhessük a terjedelmét (*extensio*), mert, amint fentebb már említettük, a II. Vatikáni Zsinaton e terminus nagy hangsúlyt kapott az Egyház teológiájában, és a CIC (1983) II. könyve címeként újítást jelent a CIC (1917)-hez képest. Ezután meg kell vizsgálnunk a „krisztushívő” kifejezés léttartalmát (*comprehensio*), hogy ennek is megismerhessük a terjedelmét, melyből majd tanulmányozhatjuk jogi egyenlőségüket, azonos kötelességeiket és jogait. Ez a vizsgálat azért fontos, mert lehetővé teszi a „krisztushívők” kifejezés léttartalmának és terjedelmének meghatározását, pontosítását. A két kifejezés kapcsolata nyilvánvaló abból, hogy a CIC II. könyvének I. része éppen ezt a címet viseli: „A krisztushívők” (*De christifidelibus*).

2) Ezek után a „krisztushívők” közötti egyenlőséget és egyenlőtlenséget törekszünk pontosan meghatározni (*finis operis mediatas in ordine executionis*). Ehhez szükséges a „krisztushívők” fogalom terjedelmén belül azt megvizsgálunk, hogy e terminus alattvalói között milyen további lényegi megkülönböztetések vannak, amelyekből közöttük a jogi egyenlőtlenségek következnek.

3) Végül a 204. kánon 2. §-val kapcsolatban a katolikus Egyház egészének más vallási közösségekhez való viszonyát tesszük vizsgálatunk tárgyává, arra törekedve, hogy tisztábban megértsük mit jelent az dogmatikai és ezért egyházjogi szempontból, hogy a Krisztus által

• 20 A skolasztika az emberi cselekedetekkel kapcsolatban megkülönbözteti a cselekedet célját (*finis operis*) és a cselekvő célját (*finis operantis*). A cselekedet célja (*finis operis*) az, amire a mű elsődlegesen és közvetlenül irányul a szándék rendjében (*in ordine intentionis*). A végrehajtás rendjében (*in ordine executionis*) megkülönböztetjük a cselekvés közvetlen célját (*finis operis immediatus*) és a cselekvés közvetett célját (*mediatus*). Az *immediatus* az, ami elsődlegesen valósul meg, a *mediatus* pedig másodlagosan. A *finis operantis* egy írásmű esetében a szerző szubjektív célja a művével. Vö. SCHÜTZ A., *A bölcsélet elemei*, Szent István Társulat (Budapest), 1940. 309-325.

megkérdőjelezve rögtön a Zsinatot követően, ami az egyházirend természetéről szóló torz teológiai értelmezésekből származott, és mély spirituális válsághoz vezetett a klerikusi életben. A szinódus szerint a tovább vivő út világos volt:

*A papok (...) abban találják meg önazonosságukat, hogy teljességgel megélik és gyakorolják az Egyház misszióját különböző módokon, kommunióban Isten egész népével, mint pásztorok, és az Úr szolgái a Szentlélekben, hogy munkájuk által beteljesítsék az üdvösség tervét a történelemben.*²²

Szükséges a papi szolgálat lényegének helyes megértése, amit azonban csak helyes ekkleziológiával lehet elérni, továbbá mindig szem előtt kell tartani, hogy a miniszteriális papság a hívek szolgálatára van rendelve.

Különösen két területen mutatkozik meg a válság: a papi hivatás elhagyásában, és a hivatások számának komoly csökkenésében.²³ Az elmúlt harminc évben többen hagyták el hivatásukat, mint az Egyház történelmének bármely hasonló időszakában.²⁴ II. János Pál papokhoz intézett egyik beszédében „ellenkező jelnek”, „ellenkező tanúságtételnek” és „a Második Vatikáni Zsinat folyamán feltámadt nagy reményekben való egyik csalódásnak” nevezte ezt a szomorú jelenséget.²⁵

Nehéz megérteni e válság okát, hiszen az Újszövetségben bőségesen találunk leírást a papság lényegéről, életstílusáról, és a papok első generációjának prédikációjáról és tanításáról. Ráadásul a Magisztériumnak, a Szentírásra, az egyházatyákra, és azon papok sokaságának életpéldájára alapozva, akik szentségét az Egyház elismerte, mindig tiszta fogalmi voltak a pap szerepéről. A Magisztérium különösen a 20. században igen sok jelentős dokumentumban

-
- 22 „Priests find their identity to the extent that they fully live the mission of the Church and exercise it in different ways in communion with the entire People of God, as pastors and ministers of the Lord in the Spirit, in order to fulfil by their work the plan of salvation in history.” (PÜSPÖKI KONGREGÁCIÓ, *De sacerdotio ministeriali*, pars II, AAS, 63 [1971] 909.)
 - 23 Bár Nyugat-Európában, Észak-Amerikában és Óceániában csökkent a hivatások száma, az elmúlt 20 évben jelentősen megnőtt a jelentkezők száma Afrikában, Dél-Amerikában, Dél-Kelet Ázsiában és Kelet-Európában – vö. *L'Osservatore Romano*, 1996. július 31.; Lásd még *Review of Church statistics for the period 1979-97*, in *Seminarium XXXIX* (1999), no. 4, *Dimensione quantitativa della Chiesa Cattolica alle soglie dell'Anno giubilare*, 652. o. Lásd még MUGGERIDGE, A. R., *The Desolate City: Revolution in the Catholic Church*, Harper & Row (New York) 1990. 54.
 - 24 1964-től 1997-ig 60126 pap (egyházmegyés és szerzetes) hagyta el a hivatását. Lásd *L'Osservatore Romano*, 1997. augusztus 13/20; *Seminarium XXXIX* (1999), no. 4, 646. o.
 - 25 JOHANNES PAULUS II., *Allocutio*, 1979. október 1., AAS 71 (1979), 1120-1122. Az angol szöveget lásd in *A Priest Forever*, ed. Fr. Seamus O'Byrne, St. Paul Publications (Athlone), 1984.

Ez a krízis közvetlenül a Zsinatot követően támadt. A Zsinati Magisztérium tanításának téves értelmezésére – sőt néha tudatos egyoldalúságra – lett alapozva. Kétségtelenül ebben található a hivatáshagyások nagy számának oka, melyet azután az Egyház megtapasztalt, azon veszteségeké, amelyek súlyos kárt okoztak a lekipásztori szolgálatnak és a papi hivatásoknak, különösen a missziós hivatásoknak.²⁸

2. SZAKASZ

TORZ TEOLÓGIAI FELFOGÁSOK BEFOLYÁSA A PAPI IDENTITÁSTUDATRA

1. A protestáns modell káros befolyása a papi identitásra

Az eddig megfogalmazott okok között már szerepelt a Zsinat tanításának téves értelmezése, melynek történelmi gyökerei vannak. A 16. századi reformerek két szempontból is kiüresítették a papság hagyományos fogalmát. Először is tagadták a felszenteléssel rendelt papság és a laikusok általános papságának lényegi különbségét. Másodszor, a papság áldozatbemutató szerepének jelentőségét az Ige szolgálatára helyezett új hangsúllyal helyettesítették. A papság hierarchikus struktúráját és ebből levezetett joghatóságát (*potestas iurisdictionis*), vagy kormányzati hatalmát (*potestas regiminis*) elvetve az új vallás szolgálattevőit az egyházi jellegű közösség választotta vagy küldte. A specifikus papi hivatal létének reformerek általi tagadására válaszul a Trienti Zsinat megerősítette, hogy az Egyház hierarchikus természetű, mely specifikus spirituális kormányzati hatalommal van felruházva. Válaszul arra, hogy a reformátorok tagadták a felszentelés (*ordinatio sacramentalis*) által adott papi, eltörölhetetlen karaktert, a Trienti Zsinat hangsúlyozottan szövelt a látható áldozat (a

-
- 28 „This crisis arose in the years immediately following the Council. It was based on an erroneous understanding of – and sometimes even a conscious bias against – the doctrine of the Conciliar Magisterium. Undoubtedly, herein lies one of the reasons for the great number of defections experienced then by the Church, losses which did serious harm to pastoral ministry and priestly vocations, especially missionary vocations.” Lásd *Discourse at the end of the 1990 synod of Bishops*, 1990. október 27. A zsinati dokumentumok zsinat utáni hamis értelmezéséről nagyon jó összefoglalót ad MUGGERIDGE, A. R., *The Desolate City: Revolution in the Catholic Church*, Harper & Row (New York) 1990. 61-70.

szenzmise) és a papi tekintély közötti kapcsolatról.²⁹ Amikor így tett, csak azt a kinyilatkoztatásra egyértelműen visszavezethető tanítást tartotta fenn, amely szerint a papságot elsődlegesen a pap szentségi kötelességeinek és hatalmának szempontjából kell értelmezni. A szenzmise celebrálása volt a pap szerepének és önazonosságának kulcsa, és az Egyházat úgy értelmezte a Zsinat, mint kormányzó hatalommal rendelkező hierarchikus struktúrát. A laikusok szerepe ezért másodlagos volt, mely gondolkodásmód tisztán tükröződik a *CIC* (1917)-ben, amely a laikusokat egyszerűen csak úgy határozza meg, hogy nem klerikusok.³⁰ A II. Vatikáni Zsinat idején azonban a teológiai inga elkezdett visszalendülni a reformátorok teológiája felé.³¹

Az 1990-es püspöki szinódus megnyitóján mondott beszédében Ratzinger bíboros, vagyis XVI. Benedek pápa megerősítette, hogy a papság Zsinat utáni krízise elsődlegesen annak a ténynek volt köszönhető, hogy

*a tizenhatodik századi reformáció régi érvei, együtt a modern biblikus exegézis legutóbbi eredményeivel – amelyeket továbbá a reformáció előfeltevései tápláltak – egy bizonyos fajta plauzibilitást nyertek, és a katolikus teológia nem volt képes ezekre megfelelően válaszolni.*³²

A protestantizmusból kölcsönzött teológiai eszmék ösztönzést adtak a papság újszövetségi fogalmának újraértelmezésére, megfosztva azt sajátos szakrális dimenziójától. A papság lényegi természetének megragadásában történt ezen változás megkérdőjelezte a papnak, mint elkülönítettnek, mint valamiképpen a többi embertől „különbözőnek” eszméjét. Az új látásmód támogatói elismerik különböző egyházi funkcionáriusok létezését az Újszövetségben, mint a püspök, a diakónus, a presbiter, de azzal érvelnek, hogy a kultikus dimenzió ott teljességgel hiányzik, és következésképpen, bár elfogadják hogy ezek adminisztrátorok voltak, tagadják papi voltukat. Ezen tézis szerint csak lépésről lépésre lett a kultusz eleme az első századok folyamán hozzáadva az adminisztratív és tanító funkcióhoz.

-
- 29 Vö. *DH* 1738-1749 és *DH* 1764.
 - 30 *CIC* (1917) 107. kánon: *Ex divina institutione sunt in Ecclesia clerici a laicis distincti, licet non omnes clerici sint divinae institutionis; autem possunt esse religiosi.*

31 A protestáns és a modernista eszmék hatásának történelméhez lásd MUGGERIDGE, A. R., *The Desolate City: Revolution in the Catholic Church*, Harper & Row (New York) 1990. 9-48.

- 32 „[T]he old arguments of the sixteenth-century Reformation, together with more recent findings of modern biblical exegesis – which moreover were nourished by the presuppositions of the Reformation – acquired a certain plausibility, and Catholic theology was unable to respond to them adequately.” Lásd *Allocutio*, 1990. október 1, *L'Osservatore Romano*, 1990. október 28.

Így lettek a presbíterek papokká. Ezért a modern teológusok úgy kezdték értelmezni a papot, mint az Egyház képviselőjét, és nem mint Krisztusét. Ennek következményeképpen az utóbbi évtizedekben az lett az irányzat, hogy a papi identitást inkább ekkleziológiailag alapozzák meg, funkcionalista hangsúllyal, mint krisztológiailag.³³ A papi szolgálat lutheri modellje vert gyökeret a katolikus papság Trient által definiált önazonossága kárára.

2. Példák a torz teológiai felfogásra

A papság szentsége teológiai és egzisztenciális újraértékelésének néhány példája megdöbbentőnek is nevezhető. A hármass feladat/hatalom rendjéről, egymáshoz való belső viszonyáról alkotott ítélet nagyon fontos, mert annak függvényében, hogy melyiket tekintjük elsődlegesnek, amelyhez a másik kettőt rendeljük, megváltozik a viszonyrendszer, és ezzel együtt e feladatok léttartalma is. Márpedig ebből alapvetően különböző ontológiai-teológiai tanításokat kapunk a papi egzisztenciára nézve (*operari sequitur esse*).

Nemeshegyi Péter S.J. az egyházi rend hármass küldetése/feladata/hatalma kapcsán úgy gondolja, hogy ezzel meg lett határozva a papi szolgálat közös lényege. Négy alap paptípust sorol fel, és véleménye szerint jogos, hogy tág tere maradjon annak, hogy a papi szolgálatról mindenki, különböző szempontok hangsúlyozásával, azt a felfogást válassza, amelyik legjobban megfelel saját személyes hajlamainak.³⁴ E vélemény azonban bizonyosan nem felel meg az Egyház tanításának, mert a hármass feladat belső viszonyának meghatározása magát a lényegről való fogalmainkat érinti, ezért meg kell határozni.

Gisbert Greshake S.J. a hármass feladat egymáshoz való viszonyát vizsgálva négy különböző egységesítő szempontot ír le. Az érdekes egzisztenciális és spirituális megjegyzésekből azonban hiányzik a filozófiai és teológiai egyértelműség és rendszeresség. Végül ő maga, mintegy mind a négy szempontot félretéve így vélekedik:

Elképzelhető, hogy a probléma felvetése hamis. Ha abból indulunk ki, hogy az egyházi hivatal három területe elválaszthatatlan és mindössze nem adekvát módon megkülönböztetetten tartozik össze, akkor a különböző felfogásokról és hangsúlyokról van szó, amiknek önmagukban véve nem

-
- 33 ZIEGENAUS, A., „Identidad del sacerdocio ministerial”, in *La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales*, Universidad de Navarra (Pamplona), 1990, 81-86.
 - 34 Vö. NEMESHEGYI P., *Isten népének szolgálói: az egyházi rend teológiája*, Teológiai Kis Könyvtár (Róma), 1980, 78-86.

*felel meg valóság, hanem lényegesen függnék az egyes papok személyi hivatásától és képességeitől, valamint külön tevékenységi területétől és a mindenkori korhelyzettől.*³⁵

Nyilvánvaló, hogy az Egyház tanításának fényében – amelyet a továbbiakban kifejtünk – a probléma ilyen egzisztencialista-irodalmár eliminálása nem elfogadható. Az egyházi hivatal három területe adekvát módon meg van különböztetve és egymáshoz való viszonyuk igen kimerítően van tárgyalva akár a dogmatikában, akár az egyházjogban.

Franz-Josef Nocke véleménye azon túl, hogy röviden van kifejtve, nagyon felületes is, de annyi mégis nyilvánvaló, hogy számára a papi szolgálat alapszempontja a királyi/pásztori feladat. A pap elsősorban az Egyház közösségének karizmáit rendezi, a híveket lelkesíti, ezért tanítja – így jelentkezik a prófétai feladat –, és, mintegy harmadrangúan, ez a pásztori szerepe mutatkozik meg a liturgia vezetésében is.³⁶

Gerhard Ludwig Müller véleménye, bár messze alaposabb előkészítéssel és részletességgel, de megegyezik Nocke véleményével: „A szentségi hivatal karizmája a közösség vezetése: elősegíti és kibontakoztatja a különböző feladatokat és szolgálatokat.”³⁷

Leo Scheffczyk és Anton Ziegenaus szentségtana főleg történelmileg tárgyalja az egyházirend szentségét, és külön, explicite nem tér ki a három feladat rendjére. Impliciten azonban konzekvensen a papi hivatal szempontjából értelmezi a klerikusi állapot lényegét.³⁸

Ratzinger bíboros kritikája főleg a schillebeeckxi teológiai iskola által javasolt papi modell ellen irányult. A holland domonkos a szolgálat (*ministerium*) teológiájának egy olyan változatát dolgozta ki, amely inkább szociológiai kritériumokra, mintsem az Egyház Szenthagyományára alapozódik.³⁹ Schillebeeckx számára a papság a szolgálat kiemelkedése alulról, mely kiemelkedést a primitív keresztény közösségek szociális dinamikája ösztönzött. Azt állítja, hogy ez az eredeti szolgálat fokozatosan kifejlesztett egy kultikus dimenziót, amely

-
- 35 GRESHAKE, G. S.J., *Pap vagy mindörökké: a papi hivatás teológiájának és lelkiességének kérdései*, Szent István Társulat (Budapest), 1985, 73-77.
 - 36 Vö. HILBERATH, B. J. et alii, *A dogmatika kézikönyve*, szerk. Theodor Schneider, Vigilia (Budapest), 1996, 2. köt., 372.
 - 37 MÜLLER, G. L., *Katolikus dogmatika: a teológia tanulmányozásához és alkalmazásához*, ford. Hegyi Márton et alii, Kairosz (Budapest), 2007. 724-726.
 - 38 Vö. 25. § a. és c. pontok.
 - 39 SCHILLEBEECKX, E., *Ministry: a case for change* S.C.M. Press (London), 1981; ugyanő, *The Church with a human face: a new and expanded theology of ministry*, S.M.C. Press (London), 1985.; Lásd Schillebeeckx elméletének kritikáját kiadva VANHOYE, A. - Henri CROUZEL, H., *The ministry in the Church: reflections on a recent publication*, in *Clergy Review*, 68 (1983), 155-74. o.

ezek után uralkodó jellegzetességgé vált. Szerinte különleges körülmények között a közösség szüksége a szentségekre felhatalmazást ad arra, hogy egy a hívek közül kijelölt nem fölszentelt tag celebrálja az Eucharisziát. Ezáltal ő ténylegesen tagadja a szent hatalomnak az apostoli folytonosság, mint a katolikus papság alapja által való átadását. Ebből láthatjuk, hogy a szolgálatról alkotott fogalma lényegében lutheránus. 1983-as, *Sacerdotium ministeriale*⁴⁰ kezdetű levelében a Hittani Kongregáció ezen tévedések közül többre is válaszolt, és Ratzinger bíboros 1990-es beszéde a püspöki szinóduson részben ennek az általa 1983-ban aláírt dokumentumnak volt folytatása.

3. SZAKASZ

A SZEKULARIZÁCIÓ

A társadalom progresszív szekularizációjának hatására az emberek tömegei egyre nagyobb mértékben a transzcendensre való bármiféle utalás nélkül kezdtek élni. Objektív etika helyett a relativista és szubjektivista, valamint a szituációs etika, szellemi helyett a gazdasági haladás lett a mérce, mely gyakorlati ateizmushoz vezetett.⁴¹ A papság elismertsége és elfogadottsága különösen a városokban jelentősen csökkent. Sok pap elvesztette bizalmát az üdvösség keresztény jóhírének hatékonyságában és az Egyház azon képességében, hogy jelentőségteljesen tudja kifejezni tanítását. A társadalmi és politikai életben elterjedt az a meggyőződés, hogy a vallási és a társadalmi dimenziókat szét kell választani, mind a profán, mind a szakrális saját, egymásra nem vonatkoztatandó értéket képvisel.

Bár a II. Vatikáni Zsinat törekedett feltárni az evangéliumnak a szentségre és személyes megszentelődésre szóló egyetemes felhívását a szekuláris dolgokban és dolgok által, a társadalom sok területét a materializmus erősen befolyásolta, kitörölve az ember eszményéből azt, hogy Isten képére és hasonlatosságára teremtett, és természetfeletti rendeltetése van.

-
- 40 HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Letter to the Bishops of the Catholic Church on Certain Questions concerning the Minister of the Eucharist*, AAS 75 (1983), 1007.
 - 41 Vö. JOHANNES PAULUS II, *Pastores dabo vobis* 7, 1992. március 25, AAS 84 (1992).

Ez a negatív nyomás nagyon sok pap életében azt eredményezte, hogy inkább szociális munkásként kezdték felfogni szerepüket, mintsem olyan papokként, akiknek megadatott a természetfeletti élet kulcsa, és akiknek elsődleges feladata az, hogy a lelkeket az örök üdvösségre vezessék. Ennek a szekularizációnak lett a mellékhatása az, hogy a papok nagyon ritkán beszélnek a végső dolgokról – a halálról, a külön ítéletről, az utolsó ítéletről, a mennyországról és a poklóról. Ha a megváltást úgy szemléljük, mint ami elsősorban e világ dolgaira vonatkozik, a végső dolgokról való beszéd elveszti lényegi voltát.

4. SZAKASZ

A SZOCIOLÓGIA BEFOLYÁSA

A természetfeletti szempont elvesztésének egy másik mellékhatása az volt, hogy a papok ki lettek téve annak a veszélynek, hogy politikai, akadémiai és média szempontból tekintsék elsődleges feladataikat. Néhány teológus elkezdte a bűn, bűnbánat és kegyelem fogalmait inkább kollektív és szociális, mintsem személyes és lelki kategóriák szerint értelmezni. Ezáltal szakítottak a bűn klasszikus definíciójával, amely szerint *peccatum est aversio a Deo et conversio ad creaturas*. Ezt a modernista teológusok túlságosan individualista bűnszemléletnek bélyegezték és elvetették. Helyette bevezették a bűnnek, mint az egyházi közösség elleni magatartásnak a fogalmát. Ennek megfelelően módosult teológiájukban a bűnbánat, illetve a bűnbánat szentségének fogalma is. Ennek megfelelően a bűnbánat szentsége elsődlegesen már nem az Istennel való kiengesztelődés, hanem az egyházi közösségtől való bocsánatkérés. Ez lényegében véve a lelki élet áthelyezése a dogmatika világából a szociológia világába. Így azután inkább annak a missziónak törekedtek megfelelni, amit a társadalom tűzött ki az Egyház elé, mintsem az Egyház misszióját mozdították volna elő, mely megköveteli a világtól, hogy nyíljon ki az evangélium világossága felé.

Az általános kulturális környezetben a szabadságra és demokráciára fektetett hangsúly növekedésével olyan téves légkör keletkezett, amely kritikusan megkérdőjelezi a vallási tekintélyt, és végső soron elveti azt. Megnöveli a problémát, hogy a szabadság uralkodó fogalma el lett szakítva az objektív igazság fogalmától, és a vallási tekintély valódi természetét tévesen értelmezik. Ennek következtében divattá vált a vallásban nem ontológiai érvényű igazságot keresni, hanem egyfajta pozitív életérzést, elsősorban a vallási közösséghez, főleg azon belül egy bizonyos kis közösséghez való tartozás pozitív életérzését.

Ez, párosulva a protestantizmus által sugallt szubjektívizmussal és partikularizmussal, teljessé teszi az objektív igazságtól való elszakadást. A demokrácia hatása pedig az Egyház hierarchikus természetét tagadva a mindenkori számszerű többség döntését az Egyházra is ki akarja terjeszteni. Mivel a pap egy olyan hierarchikus struktúrának a része, melynek nem kell megfelelnie semmilyen demokratikus eljárásnak, és mivel olyan tanítást hirdet, amely a kinyilatkoztatás tekintélyéből nyeri érvényességét, kényelmetlenség érzete fokozódását tapasztalhatja egy olyan társadalomban, amelyet egyre kevésbé formál a keresztény kultúra dinamikája, és ahol a doktrinális és morális relativizmus a meghatározó teológiai tendencia.

Amikor a II. Vatikáni Zsinat „újra felfedezte” a hívők egyetemes papságának újszövetségi fogalmát, kibővítette a *papság* szó addigi értelmezését, amely szerint a katolikus Egyházban csak a klérussal kapcsolatban használták e szót. Ugyanakkor a laikusok hivatása természetének (mely elsődlegesen az, hogy a szekuláris társadalomban jelenítsék meg az evangéliumi értékeket) alapvető félreértelmezése azt eredményezte, hogy a *papság* szó értelmezése az ellenkező végletbe csapott át, és arra törekedve, hogy aktívabbá tegye őket az Egyház munkájában, a laikusok klerikalizálását okozta. A laikusok meghatalmazása főleg abban állt, hogy különböző olyan szolgálatokat ruháztak rájuk, amelyeket eddig gyakran a klerikusok végeztek. Ennek eredménye az lett, hogy elhomályosodott a papi identitás mind maga a klérus számára, mind a laikusok számára. Ez a gyakorlat „a *ministerium*nek olyan ‘funkcionalista’ fogalmát hozza létre, amely a ‘pásztor’ szolgálatát mint funkciót, és nem mint ontológiai szakramentális valóságot értékeli.”⁴²

• 42 RATZINGER, J., *Reflections on the Instruction regarding the collaboration of the Lay Faithful in the Ministry of Priests – 6*, in *L'Osservatore Romano*, 1998. április 29.

I. RÉSZ

MILYEN AZ „ISTEN NÉPE” ÉS A „KRISZTUSHÍVŐK” FOGALMÁNAK TERJEDELME A *CIC* (1983) II. KÖNYVÉBEN?

1. KÉRDÉS

MIT JELENT AZ „ISTEN NÉPE” FOGALOM?

1. Történelmi bevezetés

Bevezetésképpen érdemes egy rövid pillantást vetni az „Isten népe” fogalom történelmére, amelyhez kiváló segítséget ad nekünk Jordan Aumann O.P., a továbbiakban az ő gondolatmenetét követjük röviden.⁴³

Az első század végén, amikor Római Szent Kelemen a „krisztushívőket” úgy szólította meg, hogy „az Isten népe”, akkor ez alatt kivétel nélkül az Egyház minden tagját értette, tekintet nélkül társadalmi osztályukra és életállapotukra. Valójában a görög „laosz” szó eredeti jelentése ez volt az Egyház tagjaira értelmezve.

A harmadik században azonban olyan egyházi íróknál mint Szent Ciprián, Tertullianus és Origenész, már csak azokat jelentette ez a szó, akik nem voltak a szent rendekben. Tulajdonképpen innen ered az Egyház tagjainak felosztása klerikusokra és laikusokra.

A Trienti Zsinat idején úgy írták le az Egyházat, mint tökéletes, de egyenlőtlenekből álló társadalmat (*societas perfecta*), és a hangsúly erősen az egyházi tekintélyt birtokló klerikusok és a nekik engedelmisséggel tartozó laikusok különbségén volt. Nem csoda, hogy sokan úgy tekintettek az Egyházra, mint a klerikusok birodalmára. A korrektség miatt azonban meg kell

• 43 AUMANN, J., *The Christian Laity*, in *Philippiana Sacra*, vol. XXVIII, no. 83 (1993), 321-334.

jegyezni, hogy Trienti Zsinat Katekizmusa kifejezetten kijelentette, hogy az „Egyház” szót sohasem szabad úgy értelmezni, mint ami kizárólag a hierarchiára vonatkozik.⁴⁴

Az Egyháznak már a protestáns reformáció előtt is meg kellett védenie hierarchiájának szabadságát és tekintélyi hatalmát (*auctoritas*) a laikusok túlzott követeléseivel és a világi hatalom törvénytelen beavatkozásai ellen egyházi és lelki dolgokat illetően. VIII. Bonifác pápa (1294-1303) igen erős hangvételt használ decretális gyűjteményében, az 1298-ban kihirdetett *Liber Sextusban*, ahol kijelenti:

Ősi korok gyakran tanították azt, amit korunk tapasztalata nyilvánvalóan demonstrál: hogy a laikusok gyakran ellenségei a klerikusoknak, mert, saját korlátaik között nem nyugodva, olyat töreksenek elérni, ami tiltott, elvetve azt, ami vissza kellene tartsa őket attól, hogy elérjék azt, ami nem megengedett, és nem megfontoltan szemlélik azt, hogy számukra tilos bármiféle hatalom klerikusok vagy egyházi javak és személyek felett. Inkább súlyos terheket raknak az Egyház prelátusaira, az egyházakra és egyházi személyekre, mind rendiekre, mind világiakra.⁴⁵

Napjainkhoz közelebb, XVI. Gergely (1831-1846) kijelentette: „Senki sem tagadhatja, hogy az Egyház nem-egyenlők társadalma (*societas inaequalis*), melyben Isten rendelte, hogy egyesek parancsoljanak és mások engedelmeskedjenek.”

XIII. Leó pápa szerint is az Egyházban két különböző osztály van, a vezetők és a nép, vagy másképp a pásztorok és nyájuk. De azt is mondta:

... amikor a körülmények szükségessé teszik, nemcsak a prelátusoknak kell örködniük a hit épsége felett. Amint Szent Tamás mondja: „Mindenkinek kötelessége nyilvánosan kimutatni hitét, akár más hívek oktatására vagy bátorítására, akár az ellenségek támadásainak elhárítására.”

Ugyanebben az időszakban Newman bíboros erősen sürgette a laikusok képzését, és felszólalt amellet, hogy doktrinális kérdésekben kérjék ki hozzáértő laikusok tanácsát. Rómában azonban ekkor még nem volt meg a megfelelő légkör ezen ideák átgondolására, sőt megkérdőjelezték Newman igazhitűségét.

X., XI. és XII. Piusz, Pallotti Szent Vincével, az Actio Catholica Társaság alapítójával együtt mindent megtettek a laikusok részvételének előmozdításáért az Egyház missziójában.

• 44 Különböző tényezők játszottak közre az Egyház ilyen „klerikalizációjában”, melyek között nem elhanyagolható annak szükségszerűsége, hogy az Egyház hagyományos szentség teológiáját megvédjék – különös tekintettel az Eucharisziára és az ordóra. A túlzott leegyszerűsítés kockázatásával azt is mondhatjuk, hogy Luther Márton és a többi protestáns reformerek „kongregacionalizmust” vezettek be, vagyis az egyházközösségeket és pásztorokat a laikusok kontrollálták, melyből az következett, hogy a klerikusaik szolgálata a prédikálásra szorult vissza.

• 45 VI 3.23.3: FRIEDBERG, AE. (ed.), *Corpus iuris canonici*, II (Lipsiae) 1881, 1062-1063.

A II. Vatikáni Zsinat tanítása a laikusokról és a *CIC* (1983) kétségtelenül jó alapokat talált olyan teológusok előkészítő munkáiban mint Yves Congar, O.P., Raymond Spiazzi, O.P. és Jerome Hamer bíborosé. Meg kell még említeni az Opus Dei alapítójának, Monsignor Josemaría Escrivá és utóda, Alvaro del Portillo hatását is.

A II. Vatikáni Zsinat oly sokat beszélt a laikusokról – különösen a *Lumen Gentium* dogmatikus konstitúcióban, az *Apostolicam Auctositatem* határozatban és a *Gaudium et Spes* pasztorális konstitúcióban –, hogy egyesek „a laikusokról szóló Zsinatnak” is nevezik. Valóban, olyan új módon közelítette meg az egyháztant, amely a legrégebbi hagyományokban gyökerezik, és amely abban mutatkozik meg, hogy újra hangsúlyozza, az Egyház misztérium, szentség és Isten népe, valamint sokat tárgyal a laikusok hivatásáról és missziójáról.

Azt láthatjuk, hogy a II. Vatikáni Zsinat és nyomában a *CIC* (1983) ismét úgy értelmezi az „Isten népe” kifejezést és ezzel együtt az Egyházat, mint ahogy az első században Római Szent Kelemen tette.

2. A hatályos Kódex

Ez a kifejezés a *CIC* (1917)-ben egyáltalán nem található meg.

A hatályos Kódexben először a II. könyv címében találkozunk a „populus Dei” kifejezéssel. Ezután rögtön a könyv első 204. kánonjának 1. §-ban ismét találkozunk vele.

Krisztushívők azok, akik – mivel a keresztségben Krisztus testének tagjaivá lettek – Isten népét alkotják, és minthogy így a maguk módján részeseivé váltak Krisztus papi, prófétai és királyi feladatának, állapotuknak megfelelően annak a küldetésnek a gyakorlására kaptak hivatást, amelynek a világban való teljesítését Isten az Egyházra bízta.⁴⁶

Az „Isten népe” tagjai tehát mindazok, akik meg vannak keresztelve. A keresztség az Isten népe tagjává válás létesítő-oka (*causa efficiens*), és ezzel együtt a krisztushívővé válásnak és a Krisztus teste tagjává válásnak is létesítő oka. Az nem egyértelmű, hogy az „Isten népe” kifejezés léttartalma azonos-e a „krisztushívők” összességével, vagy az Egyház tagjaival. Nyilvánvaló, hogy a kánon csak a minden tag számára közöset határozza meg, valamilyen különbözőség alapjáról itt még nincs szó.

A 226. kánon 1. §-ában ezt olvashatjuk:

-
- 46 *CIC* (1983) 204. kán. 1. §. – Christifideles sunt qui, utpote per baptismum Christo incorporati, in populum Dei sunt constituti, atque hac ratione muneris Christi sacerdotalis, prophetici et regalis suo modo participes facti, secundum propriam cuiusque condicionem, ad missionem exercendam vocantur, quam Deus Ecclesiae in mundo adimplendam concredidit.

*Akik házas állapotban élnek, hivatásuknak megfelelően különösen kötelesek a házasság és a család révén Isten népe épülésén fáradozni.*⁴⁷

Ezek szerint az Isten népében vannak, akik házasságban élnek, és nekik is fáradozniuk kell az Isten népe építésén. A házas életállapot választható (vö. 219. kán.⁴⁸), és mint életállapot, az „Isten népén” belül különbözőséget hoz magával a tagok jogállásában, jogaiban és kötelességeiben.

A 255. kánon szerint:

*Noha a növendékek egész szemináriumi képzése a lelkipáztorkodásra irányul, legyen ebben a képzésben a szó szoros értelmében vett lelkipáztorkodástani oktatás is, melyben a növendékek elsajátítják azokat az elveket és módszereket, amelyek az illető hely és kor szükségleteinek figyelembevételével, Isten népe tanítása, megszentelése és kormányzása szolgálatának ellátásával kapcsolatosak.*⁴⁹

Eszerint Isten népén belül vannak lelkipáztorok, akik meg vannak bízva Isten népe szolgálatával, mely e három tevékenységből áll: tanítás, megszentelés és kormányzás. Ez újabb életállapotbeli és jogi különbözőségekre mutat rá „Isten népe” tagjai között. Nemcsak házasok és nem-házasok, hanem lelkipáztorok és nem-lelkipáztorok is vannak Isten népén belül. Továbbá úgy tűnik, hogy a tanítás, megszentelés és kormányzás szolgálata alapvetően ugyanaz, mint a 204. kánon 1. §-ában leírt hármas Krisztustól kapott feladata az Egyháznak: papi – megszentelő, prófétai – tanító, és királyi – kormányzói feladat. Tehát Isten népén belül, bár mindannyian részesülnek ezekben a feladatokban, mégsem ugyanolyan értelemben, nem *univoce*.

A 276. kánon 1. §. szerint:

-
- 47 *CIC* (1983) 226. kán. 1. §. – Qui in statu coniugali vivunt, iuxta propriam vocationem, peculiari officio tenentur per matrimonium et familiam ad aedificationem populi Dei allaborandi.
 - 48 *CIC* (1983) 219. kán. – Az összes krisztushívőnek joguk van ahhoz, hogy életállapotukat minden kényszertől mentesen válasszák meg. – Christifideles omnes iure gaudent ut a quacumque coactione sint immunes in statu vitae eligendo.
 - 49 *CIC* (1983) 255. kán. – Licet universa alumnorum in seminario formatio pastoralis finem persequatur, institutio stricte pastoralis in eodem ordinetur, qua alumni principia et artes addiscant quae, attentis quoque loci ac temporis necessitatibus, ad ministerium Dei populum docendi, sanctificandi et regendi exercendum pertineant.

*A klerikusok különösen is kötelesek életmódjukban a szentségre törekedni, hiszen a felszenteléssel új címen is Istennek szentelődtek, és ők Isten misztériumainak kezelői Isten népe szolgálatára.*⁵⁰

A 207-es kánon 1. §-a már leszögezi, hogy az Egyházban az isteni rendelésből szent szolgálatot teljesítőket klerikusoknak (*clerici*) nevezzük, a többiek pedig laikusoknak (*laici*), e kánonról még lesz szó. Az Isten népén belül tehát isteni rendelésből áll fenn ez a különbség. Nyilvánvaló ebből, hogy Isten népén belül a klerikusok a laikusokkal szemben a dinamikus rendben elsőbbséget élveznek, úgy is mondhatjuk, hogy ők jelentik az „adó princípiumot”, míg a laikusok a „befogadó princípiumot”. Isten népéhez tartozik mindkét életállapot embere, ez az egyenlőségük alapja, de egymáshoz való viszonyuk megkülönbözteti őket. Az CIC (1917) 124. kánonja azt mondja, hogy a klerikusoknak a világiaknál szentebb életet kell élniük⁵¹. A II. Vatikánum *Presbyterorum ordinis* dekrétuma 12. pontja szerint azonban minden keresztény a tökéletességre hivatott. Az új Kódex ezért az életszentség mértékét illetően nem állítja szembe a klerikusokat a világiakkal, hanem azt mondja, hogy a klerikusok új címen is, vagyis nemcsak a keresztség alapján, kötelesek életszentségre törekedni. Azt lehet mondani, hogy nem fokozatilag, hanem minőségileg más a klerikusok életszentsége. Nyilvánvaló, hogy ezek a kánonok olyan életállapotbeli különbséget írnak le „Isten népének” tagjain belül, amely a tagok valamilyen minőségi különbségén alapul, és jogi különbözőséget is jelent.

A 711. kánon így szól:

*A világi intézmény tagja megszentelődése által nem változtatja meg a maga akár laikusi, akár klerikusi kánoni helyzetét Isten népe körében, fenntartva a jognak a megszentelt élet intézményeire vonatkozó előírásait.*⁵²

Eszerint tehát az „Isten népén” belül jogilag biztosan elkülöníthető két kategóriát jelent a laikus és a klerikus.

A 713. kánon 3. §-a szerint:

-
- 50 *CIC* (1983) 276. kán. 1. §. – In vita sua ducenda ad sanctitatem persequendam peculiari ratione tenentur clerici, quippe qui, Deo in ordinis receptione novo titulo consecrati, dispensatores sint mysteriorum Dei in servitium Eius populi.
 - 51 *CIC* (1917) 124. kán. – Clerici debent sanctiorem prae laicis vitam interiorem et exteriorem ducere eisque virtute et recte factis in exemplum excellere.
 - 52 *CIC* (1983) 711. kán. – Instituti saecularis sodalis vi suae consecrationis propriam in populo Dei canonicam condicionem, sive laicalem sive clericalem, non mutat, servatis iuris praescriptis quae instituta vitae consecratae respiciunt.

*A klerikus tagok megszentelt életük tanúságtétele révén, elsősorban a papságon belül, különleges apostoli szeretettel nyújtanak segítséget testvéreiknek, Isten népe körében pedig szent szolgálattal a világ megszentelésén dolgoznak.*⁵³

E kánon második része úgy hangzik, mintha a jogalkotó leszűkítené az „Isten népe” fogalom terjedelmét a nem klerikusokra.

Az eddigieket kiértékelve azt tudtuk meg az „Isten népe” fogalom léttartalmáról, hogy nem egy homogén, minden különbség nélküli társaságot jelent, hanem több kánonon keresztül különbség van téve a klerikus és nem-klerikus/laikus között. Továbbá a 713. kánon 3. §-ából annyit tudunk meg, hogy más kötelessége van a klerikusnak egy másik klerikussal szemben, mint a laikusokkal szemben. Bár ugyanezen kánonból úgy tűnik, mintha a jogalkotó leszűkítené az „Isten népe” fogalmát a laikusokra, a többi kánonból azonban egyértelműen az derül ki, hogy e fogalom a klerikusokat is felöleli.

2. KÉRDÉS

MIT JELENT A „KRISZTUSHÍVŐK” FOGALOM?

A *CIC* (1983) előtt a teológia és a jog, így a *CIC* (1917) is, a klerikusokból és laikusokból álló Egyházat, mint *societas inaequalis*-t, vagyis teológiailag és jogilag egyenlőtlen rangú tagokból álló társaságot szemlélte.⁵⁴ Ez a szemlélet lényegében véve az *ordo* szentségének

-
- 53 *CIC* (1983) 713. kán. 3. §. – *Sodales clerici per vitae consecratae testimonium, praesertim in presbyterio, peculiari caritate apostolica confratribus adiutorio sunt, et in populo Dei mundi sanctificationem suo sacro ministerio perficiunt.*
 - 54 A „krisztushívők” témájáról lásd még: BONNET, P. A. - GHIRLANDA, G. F. *De christifidelibus. De eorum iuribus, de laicis, de consociationibus* (Romae), 1983; CONDORELLI, M., *Il fedeli nel nuovo „Codex iuris canonici”*, in: *Le nouveau Code de droit canonique, Actes du V^e Congrès international de droit canonique (19-25 août 1984)*, I, Ottawa (1986), 319-344; DIQUATRO, G. B., *Le statuto giuridico dei „christifideles” nell’ ordinamento di dritto canonico*, in: *Apollinaris*, 59 (1986), 77-114; FELICIANI, G., *Obblighi e diritti di tutti i fedeli*, in AA, VV., *Il fedele cristiano la condizione giuridica dei batezzati*, Bologna (1989), 55-101.

figyelembevételén alapult.⁵⁵ A II. Vatikáni Zsinat utáni szemlélet, és ezzel összhangban a *CIC* (1983) a keresztség szentségét helyezte a középpontba, és ennek alapján fogalmazódott meg, hogy a megkeresztelt, ha nem eretnek és nem skizmatikus, akkor az Egyháznak teljes közösségében lévő tagja. A megkereszteltnek az Egyházzal való viszonyát tisztázó II. Vatikáni Zsinat utáni teológia és kánonjog arra törekedett, hogy a kinyilatkoztatás burkolt léttartalmából fejtsse ki a megkereszteltnek az Egyházzal való egységének fokozatait.⁵⁶ A *LG* 15-ben ezt olvashatjuk: „Azokkal a megkeresztelttel, akik a keresztyén nevet viselik, de nem vallják a teljes hitet, vagy nem őrzik a teljes közösséget Péter utóda alatt, az Egyház sokféle kapcsolatban tudja magát.”⁵⁷

A II. Vatikáni Zsinat után a teológusok és kánonjogászok együttes törekvése arra irányult, hogy a laikusok kötelességeit is jogi formulákba öntsék a klerikusok kötelességeihez hasonlóan. Ez a törekvés már 1967 óta észlelhető. A nehézséget az jelenti, hogy a laikusok kötelességei még korlátozott formában is nehezen fogalmazhatók meg jogi terminusokban.

Az utóbbi években azonban a teológusok és kánonjogászok komoly vitákat folytattak a laikusok kötelessége megfogalmazásának érvényéről és jelentőségéről. Felmerült a szükségessége e kötelességek valamilyen katalógusba foglalásának.⁵⁸

1. SZAKASZ

MIT JELENT A „KRISZTUSHÍVŐK” FOGALOM A *CIC* (1917)-BEN?

-
- 55 OTTAVIANI, A., *Institutiones iuris publicis ecclesiastici* (adiuvente I. Damizia) I, Typis Polyglottis Vaticanis 1958⁴; ANTON, A., *Lo sviluppo della dottrina sulla chiesa nella teologia del Vaticano I al Vaticano II*, in AA, VV. *L' ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, (Brescia), 1973, p. 27-86.
 - 56 A témához bővebben lásd: LONGHITANO, A., *Il popolo di Dio*, in: *Il diritto nel mistero della chiesa*, Pontifica Università Lateranense, II edizione, Quaderni di Apollinaris 9, Pontificum Institutum Utriusque Juris (Roma), 1990, 17-37.
 - 57 Vö. LEO XIII, *Praeclara gratulationis*, apotoli levél, 1894. június 20, ASS 26 (1894) 707.
 - 58 A kánonjogászok nemzetközi szövetsége e kérdésnek szentelt egy kongresszust. Lásd: AA, VV, *I diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società*, (Milano), Giuffrè, 1981. Bővebben lásd: FELICIANI, G., *Il popolo di Dio*, il Mulino (Bologna), 1991.

A *CIC* (1917)-ben négy helyen találkozhatunk a „krisztushívők” kifejezéssel. Ezek közül azonban csak az első, a 931. kánon 3. §-a tűnik fontosnak, mert a többi három ennek fényében nézve és önmagukban értelmezve is ugyanebben a jelentésben használja a szót.⁵⁹

*A krisztushívők, akik, hacsak nincsenek törvényesen akadályozva, legalább havonta kétszer a bűnbánat szentségéhez járulnak, és a megszentelő kegyelem állapotában, valamint helyes és istenfélő szándékkal naponta áldozni szoktak, még ha hetente egyszer vagy kétszer nem is járulnak az áldozáshoz, elnyerhetik az összes bűcsúkat még tényleges gyónás nélkül is, amely egyébként ezek elnyerésére szükséges lenne, kivéve a rendes és rendkívüli jubileumi bűcsúkat.*⁶⁰

A szövegből egyértelműen kitűnik, hogy a jogalkotó a kifejezésen csak a katolikus Egyházhhoz ténylegesen tartozó személyeket érti. Mivel a bűcsúk engedélyezésénél a Krisztustól kapott kormányzói hatalom gyakorlásáról van szó, nyilvánvaló, hogy akik elszakadtak az Egyháztól, mint pl. az orthodoxok, a protestánsok, és akik nincsenek megkeresztelve, azokra sem a törvény, sem a „krisztushívő” fogalom nem vonatkozik, tehát csak a katolikus keresztények értendők rajta.⁶¹

2. SZAKASZ

MIT JELENT A „KRISZTUSHÍVŐK” FOGALOM A HATÁLYOS KÓDEXBEN?

A fentebb már idézett 204. kánon 1. §-ában találkozunk a „krisztushívők” fogalmának egyfajta meghatározásával. Ebből a kánonból úgy tűnik, hogy a két fogalom, a „krisztushívők” és az „Isten népe” ugyanazt jelenti. Ezért a további kánonokban azt keressük, hogy a jogalkotó

-
- 59 A többi három kánon: *CIC* (1917) 1161; 2003. 1. §.; 2023.
 - 60 *CIC* (1917) 931. kán. 3. §. – *Christifideles qui solent, nisi legitime impediuntur, saltem bis in mense ad poenitentiae sacramentum accedere, aut sanctam communionem in statu gratiae et cum recta piaque mente recipere quotidie, quamvis semel aut iterum per hebdomadam ab eadem abstineant, possunt omnes indulgentias consequi, etiam sine actuali confessione quae ceteroquin ad eas lucrandas necessaria foret, exceptis indulgentiis sive iubilaei ordinarii et extraordinarii sive ad instar iubilaei.*
 - 61 A források: XIV. Benedek, const. *Convocatis*, 1749. nov. 25. n. XLVI; ep. *Encycl. Interpretatos*, 1749. dec. 3. 3-7, 77, 78. §.; S. C. S. Off. (Sect. de Indulg.), decr. 1914. ápr. 23.; S. C. *Indulg.*, 1763. dec. 9.; *Urbis et Orbis*, 1822. jún. 12.; *Veronen.*, 1855. márc. 12. ad 1, 3.; *Friburgen.*, 1878. nov. 23., ad 2; *Urbis et Orbis*, 1886. febr. 25.; *S. Jakobi de Chile*, 1893. dec. 5. ad I, II; *Urbis et Orbis*, 1906. febr. 14.

akar-e különbséget tenni e két fogalom között, és hogy a „krisztushívők” fogalmán belül akar-e további megkülönböztetést tenni.

Erdő Péter a „krisztushívők” fogalmával kapcsolatban ezt írja

A krisztuhívők (christifideles) kifejezés az összes megkeresztelteket jelöli, különbségtétel nélkül (214. k. 1. §). Tehát nem a személyes hitbeli meggyőződést vagy annak hiányát tartja szem előtt, bár annak is lehet jogi jelentősége (205. k.), hanem azt a lét rendjében végbemenő (ontológiai) változást, amit a keresztség idéz elő az emberben. A hatályos kánonjogban a természetes személy és a krisztushívő fogalma egybeesik.⁶²

A 207. kánon 1. §-a szerint:

Az Egyházban a krisztushívők között isteni rendelés folytán vannak szent szolgálatot teljesítő személyek, akiket a jogban klerikusoknak is nevezünk; a többiek pedig világiaknak is hívjuk.⁶³

Amint az „Isten népe” fogalom tartalmában, úgy itt is megtaláltuk a klerikus és laikus megkülönböztetését. Ebben tehát a két fogalom terjedelme ugyanaz.

A 212. kánon 1. §-ában ezt olvassuk:

Amit a szent pásztorok mint Krisztus képviselői a hit tanítóiként kijelentenek vagy az Egyház vezetőiként elrendelnek, azt a krisztushívőknek, felelőségük tudatában, keresztény engedelmességgel követniük kell.⁶⁴

Ez a kánon is, a további két paragrafusával együtt, különbséget tesz a „krisztushívőkön” belül a pásztorok/klerikusok és a nem-pásztorok/laikusok között. Fogalmazásában a „krisztushívők” fogalmat a laikusokra leszűkítetten használja. Ugyanezt láthatjuk a 213-as és 214-es kánonokban is.

A 216-os kánon szerint:

Az összes krisztushívők, mivel az Egyház küldetésében részesülnek, jogosultak arra, hogy állapotuknak és helyzetüknek megfelelően saját kezdeményezéseikkel is előmozdítsák vagy támogassák az apostoli tevékenységet; de egyetlen ilyen vállalkozás sem tarthat igényt a „katolikus” névre, hacsak ehhez az illetékes egyházi hatóság beleegyezését nem adta.⁶⁵

-
- 62 ERDŐ P., *Egyházjog*, harmadik kiadás, Szent István Társulat (Budapest), 2003, 204.
 - 63 CIC (1983) 207. kán. 1. §. – Ex divina institutione, inter christifideles sunt in Ecclesia ministri sacri, qui in iure et clerici vocantur; ceteri autem et laici nuncupantur.
 - 64 CIC (1983) 212. kán. 1. §. – Quae sacri Pastores, utpote Christum repraesentantes, tamquam fidei magistri declarant aut tamquam Ecclesiae rectores statuunt, christifideles, propriae responsabilitatis conscii, christiana oboedientia prosequi tenentur.
 - 65 CIC (1983) 216. kán. – Christifideles cuncti, quippe qui Ecclesiae missionem participent, ius habent ut propriis quoque inceptis, secundum suum quisque statum et condicionem,

Ennek utalása az összes „krisztushívők” állapotára és helyzetére összhangban van a 204. kánon 1. §-ával. A kánon második fele érdekes módon megkülönbözteti az egyszerű „krisztushívőket” az egyházi hatósághoz tartozóktól. Továbbá meg kell jegyezni, hogy itt egy egyházkormányzati rendelkezésről van szó, nyilvánvalóan perszonális és nem területiális terjedelemmel. Tehát a törvényhozó alattvalóihoz szól, csak a katolikusokhoz, és itt őket címezi meg úgy, hogy „Az összes krisztushívők”. Itt tehát ez a fogalom csak a katolikus nem klerikus „krisztushívőket” jelenti.

A további kánonok új tartalmat, illetve szempontot nem tárnak fel.

3. KÉRDÉS

MIT MUTATNAK A 204. KÁNON 1. §-ÁNAK FORRÁSAI A KÉT FOGALOMRÓL?

Itt a kánonhoz megjelölt források közül csak hármat idézünk, hogy rámutassunk az „Isten népe” és a „krisztushívők” fogalmak szinonima jellegű használatára, és jelentésük nagyon tág voltára. A források közül az első a *Lumen Gentium* dogmatikus konstitúció 9-17. fejezetei, melyek a dokumentum teljes második fejezetét teszik ki, hasonlóan a CIC II. könyvéhez szintén a „De populo Dei” címmel. Ezen belül rögtön a 9. fejezet első bekezdésében olvashatjuk:

A Krisztusban hívők ugyanis, akik nem romlandó, hanem az élő Isten igéje által romolhatatlan magból születtek újjá (vö. 1Pét 1,23), nem testből, hanem vízből és Szentlélekből (vö. Jn 3,5-6) „választott nemzet, királyi papság, szent nemzet, tulajdonul megszerzett nép” lesznek ..., „akik valaha nem-nép voltak, most pedig Isten népe” (1Pét 2,9-10).⁶⁶

apostolicam actionem promoveant vel sustineant; nullum tamen inceptum nomen catholicum sibi vindicet, nisi consensus accesserit competentis auctoritatis ecclesiasticae.

- 66 *LG 9: Credentes enim in Christum, renati non ex semine corruptibili, sed incorruptibili per verbum Dei vivi (cf. 1Pt 1,23), non ex carne sed ex aqua et Spiritu Sancto (cf. Io 3,5-6), constituuntur*

„Isten népe” tagja tehát, és „krisztushívő” mindaz – amint a 204. kánon 1. §-a szerint is –, aki meg van keresztelve, tekintet nélkül arra, hogy klerikus vagy laikus, katolikus, vagy nem katolikus.

A LG 13. fejezete végén található szöveg végletesen, és értelmezésre szorulóan kitágítja a szó jelentését:

Isten népének e katolikus egységébe tehát, mely előre jelzi és előmozdítja az egyetemes békét, minden ember meg van hívva és különféle módon hozzá tartoznak vagy hozzá vannak rendelve mind a katolikus hívők, mind a többi Krisztusban hívő, mind pedig általában az emberek, akiket Isten kegyelme meghívott az üdvösségre.⁶⁷

A kérdés, mit ért a szöveg azon, hogy „Isten népéhez” minden ember „hozzá tartozik” vagy „hozzá van rendelve”. A kettő viszony nyilvánvalóan nem lehet ugyanaz, mert nem szinonimák. Milyen értelemben állítható az „Isten népe” fogalom „minden emberre”?

Végül pedig a LG 31. fejezete első mondatát idézzük:

Világi hívőkön itt az egyházi rend és az Egyházban jóváhagyott szerzetesség tagjain kívül az összes krisztushívőt értjük; tudniillik azokat, akik a keresetséggel Krisztus testébe épültek, Isten népét alkotják és Krisztus papi, prófétai és királyi hivatalának a maguk módján részeseiként az egész keresztény nép küldetését teljesítik az Egyházban és a világban.⁶⁸

Itt, és az egész fejezetben nyilvánvaló, hogy a „krisztushívők” és az „Isten népe” fogalmak ugyanazt jelentik, az összes megkereszteltet. Ezen belül pedig itt három csoportot nevez meg: a klerikust, a szerzetest, és ezeken túl mindenki más „világi hívő”. Nincs különbség téve katolikus és nem katolikus között, továbbá nemcsak a klerikusokat, de a szerzeteseket sem érti a „krisztushívő” szó alatt.

tandem „genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis... qui aliquando non populus, nunc autem populus Dei” (1Pt 2,9-10).

- 67 LG 13: Ad hanc igitur catholicam Populi Dei unitatem, quae pacem universalem praesignat et promovet, omnes vocantur homines, ad eamque variis modis pertinent vel ordinantur sive fideles catholici, sive alii credentes in Christo, sive denique omnes universaliter homines, gratia Dei ad salutem vocati.
- 68 LG 31: Nomine laicorum hic intelleguntur omnes christifideles praeter membra ordinis sacri et status religiosi in Ecclesia sanciti, christifideles scilicet qui, utpote baptisate Christo concorporati, in Populum Dei constituti, et de munere Christi sacerdotali, prophetico et regali suo modo participes facti, pro parte sua missionem totius populi christiani in Ecclesia et in mundo exercent.

Összességében azt kell mondjuk, hogy a 204. kánon 1. §-a forrásaiként megjelölt zsinati szövegekben teljesen azonos a „krisztushívők” és az „Isten népe” fogalmak léttartalma és terjedelme.

4. KÉRDÉS

ÖSSZEFOGLALVA MIT TUDUNK KIJELENTENI A KÉT FOGALOMRÓL?

Nem kaptunk világos meghatározást sem az „Isten népe”, sem a „krisztushívők” fogalom léttartalmával kapcsolatban, ezért az sem világos, hogy kikre terjednek ki.

Úgy tűnik, hogy a két fogalom akár szinonimaként is használható, erre bátorít a *CIC* (1983) 204. kánon 1. §-a, amikor mindkét fogalom tartalmának megvalósulását a keresztséghez, mint létesítő okhoz köti, és mindkettő dinamikus tartalma is ugyanaz, Krisztus hármasság feladatában ad részeseledést. Ezt úgy értelmezhetjük, mint a megszentelő kegyelemmel megkapott új, isteni természet irányulásait.

Mindkettő léttartalmához hozzátartozik isteni rendelésből a klerikusok és a laikusok kötelessége. E viszonyban a klerikusok szent szolgálatra vannak kötelezve a laikusok felé. E szolgálat tartalma egyrészt ugyanaz a hármasság feladata, amely az egész „Isten népének”, illetve minden „krisztushívőnek” feladata a világban; másrészt mégis más, mert a szentelésből adódóan nemcsak általában a világ felé irányul, hanem különös módon a nem-klerikus „krisztushívők” felé is. Ez a sajátosság isteni rendelésből ered, mely által a klérus tagjává válik a „krisztushívő”, a keresztséghez képest egy új címen is Istennek van szentelve, és ezáltal különösen is, tehát valamiképpen minőségileg másképpen, köteles a szentségre törekedni.

Végül még érdemes megemlíteni, hogy a most vizsgált II. könyv I. része II. címének címe „A világi krisztushívők kötelességei és jogai”, a III. cím pedig „A szent szolgálatot teljesítők, vagyis a klerikusok”. Ebben a címhasználati különbségben és az alájuk tartozó kánonokban azt a tendenciát láthatjuk, hogy a „krisztushívő” fogalom gyakrabban szerepel a laikusokra szűkített értelemben mint tágan, laikusra és klerikusra egyaránt. Ezzel szemben az „Isten népe” fogalmat csak egyszer használja az általunk vizsgált II. könyv a „laikusokra” szűkített

terjedelemmel. A forrásként megjelölt zsinati szövegekben, amint fentebb láthattuk, még nem volt felfedezhető egy ilyen tendenciabeli eltérés a két fogalom használatában.

Ezek után az mutatkozik a következő feladatnak, hogy (1) tisztázzuk az egész „Isten népe”, illetve a „krisztushívők” keresztségéből adódó hármás krisztusi feladatának, és a klerikusoknak a szentelésből adódó ugyanezen hármás krisztusi feladatának lényegi, vagyis sajátos léttartalmukban adott különbségét. (2) Ennek ismeretében az analógia fogalmának segítségével képesek leszünk rámutatni jogi egyenlőségekre és egyenlőtlenségekre. (3) Ezek után ugyanezen eszközzel tisztázni kell azt is, hogy a klerikusok között milyen további egyenlőtlenségek állnak fenn. (4) Végül pedig a nem-klerikus „krisztushívőkön” belül az analógia segítségével meg kell vizsgálnunk, hogy milyen egyenlőség és egyenlőtlenség van a katolikusok és a nem katolikusok között.

Az egyszerűség kedvéért a továbbiakban, az előzőek alapján, csak a „krisztushívő” fogalmat használjuk, mivel lényegi különbség nem mutatkozik az „Isten népe” és a „krisztushívő” fogalom léttartalma között.

II. RÉSZ

MIT JELENT A PAPI, PRÓFÉTAI ÉS KIRÁLYI FELADAT A KLERIKUSOK ÉS A LAIKUSOK ESETÉBEN?

A „krisztushívők” a 204. kánon 1. §-a szerint a keresztség által részesülnek Krisztus hármias feladatában. Erdő Péter erről ezt írja:

Newman a három funkció egyensúlyát hangsúlyozza, valamint azt az igazságot, hogy bennük Isten népének egésze részesül. ... Másrésztől, még ha az egyes funkcióknak meg is van a sajátos célja és irányulása, ezek kölcsönösen befolyásolják egymást. Ennek a kölcsönhatásnak tipikus példái azok az esetek, amikor az Egyház kormányzói tevékenysége a teológia és a liturgia területén működik. ... Ebben a szemléletmódban nyilvánvalónak látszik, hogy a megszentelői és a tanítói tevékenység fő struktúráinak (így a szentségeknek és a tanítóhivatalnak is) szintén megvan a maguk társadalmi, illetve jogi vonatkozása.⁶⁹

Mivel ezek a feladatok természetfeletti, ezért természetfeletti felhatalmazás (jogilag), illetve hatalom (dogmatikailag) szükséges ezek teljesítéséhez. A klerikusok, amint a 255. kánon értelmezésénél már megjegyeztük, egy másik értelemben is részesednek Krisztus hármias feladatából, nevezetesen a „krisztushívők” irányában, ennek megfelelően pedig egy újabb értelemben is részesedniük kell az említett hármias felhatalmazással és hatalommal. A *Katolikus Egyház Katekizmus*a 1547. pontja a II. Vatikáni Zsinat *Lumen Gentium* kezdetű dogmatikus konstitúciója nyomán így ír:

A püspökök és papok szolgálati vagyis hierarchikus papsága és az összes hívő általános papsága, jóllehet „mindegyik a maga sajátos módján, részesedik Krisztus egyetlen papságában” (LG 10) „lényegük szerint” különböznek, bár „egymáshoz vannak rendelve”.(LG 10) Milyen értelemben? Míg a hívők általános papsága a keresztségi kegyelemnek, a hit, a remény és a szeretet életének, valamint a Lélek szerinti élet gyarapodásában valósul meg, addig a szolgálati papság az általános papság szolgálatában áll, és az összes keresztyének keresztségi kegyelmének kibontakoztatására irányul. Egyike azon eszközöknek, melyekkel Krisztus szüntelenül építi és vezeti a maga Egyházát. Éppen ezért egy külön szentséggel, az egyházi rend szentségével adják át.

• 69 ERDŐ P., *Az egyházjog teológiája: intézménytörténeti megközelítésben*, Szent István Társulat (Budapest), 1998, 157-159.

Az 1008. kánon pedig így fogalmaz:

Az egyházi rend szentsége által isteni rendelés folytán a krisztushívők közül egyesek eltörölhetetlen jegyet kapnak, és ezzel szent szolgálatra rendelt személyekké válnak, vagyis olyanokká, akik arra vannak szentelve és rendelve, hogy fokozatuknak megfelelően Krisztusnak, a főnek személyében teljesítsék a tanítói, megszentelői és kormányzó feladatot, és így pásztor módjára gondoskodjanak Isten népéről.⁷⁰

A továbbiakban megvizsgáljuk e hármas feladat és felhatalmazás, illetve hatalom teológiai léttartalmát, külön a klerikusokra és külön a laikusokra vonatkozólag. Megjegyezzük, hogy amikor itt hatalomról beszélünk, akkor a filozófiai értelemben vett *potentia activa* megfelelőjét értjük ezen: valami megtevésére való képességet.

1. KÉRDÉS

MIT JELENT A KLERIKUS HÁRMAS HATALMA?

Amint fentebb már idéztük, a 207. kánon 1. §-a leszögezi, hogy az Egyházban a „krisztushívők” között isteni rendelés folytán vannak szent szolgálatot teljesítő klerikusok, a többiek pedig világiak.⁷¹

-
- 70 1008. kánon: Sacramento ordinis ex divina institutione inter christifideles quidam, caractere indelebili quo signantur, constituuntur sacri ministri, qui nempe consecrantur et deputantur ut, pro suo quisque gradu, in persona Christi Capitis munera docendi, sanctificandi et regendi adimplentes, Dei populum pascant. – Az itt szereplő „szentelve és rendelve” (*consecrantur et deputantur*) kifejezés az egyes rendek közötti különbséget hangsúlyozza. *Consecratió*nak egyedül a püspökszentelést nevezik (1012-1013. kán.). Az áldozópap és diakónus szentelését *ordinatió*nak hívják (CIC [1983] 1015. kán. 1. §). Az „isteni rendelés folytán” kifejezés a tervezetben szereplő „Krisztus rendelése folytán” helyén áll, s azt jelzi, hogy az „áldozópapságot és a diakonátust Krisztus nem közvetlenül alapította meg” (Comm. 10, 1978, 181). CIC (1983), 697.
 - 71 „A CIC (1917) 107. kánonja úgy fogalmazott, hogy „isteni rendelkezés folytán vannak az Egyházban a világiaktól különböző klerikusok”. Mivel ez a fogalmazás a klerikusok és a világiak közti különbségre helyezte a hangsúlyt, s a klerikus szó akkoriban használatos értelme miatt (nemcsak az egyházi rend szentségében részesült személyeket jelölte, hanem mindenkit, aki a tonzúrát felvette) félreérthető is volt. A hatályos CIC lényegesen módosította a szöveget: az Egyházban szent szolgálatot teljesítő

Az Egyház a Trienti Zsinaton leszögezte, hogy mind a hét szentséget maga Krisztus alapította (Vö. *DH* 1601)⁷², és, legalábbis lényegi részeikben egészen biztosan, közvetlenül alapította⁷³.

Továbbá a Trienti Zsinat és az I. Vatikáni Zsinat dogmatikusan tanította, hogy az Egyházban maga Jézus Krisztus alapította az egyházirend szentségét, amely a hét szentség egyike, külön szentség – tehát Krisztus az egyházirend létesítő oka (*causa efficiens*). Az egyházirend szentsége továbbá a keresztséghez és a bérmláshoz hasonlóan eltörölhetetlen és elvehetetlen jegyet (*character*) ad (*DH* 1766-67⁷⁴) – ezt a *character*t nevezzük a papi életállapot (*ordo in facto esse*) formai okának (*causa formalis*). Az egyházirendnek mint szentségnek (*ordo in fieri*) pedig a szentelési prefáció szavai képezik a formáját, és a püspöki

(felszentelt) személyek (*ministri sacri*) létét vezeti vissza isteni rendelésre. A klerikusok és a világiak közti különbség ennek mintegy következménye.” Lásd: *CIC* (1983), 218.

- 72 Az egyházi tanítás latin szövegeinek forrása: DENZINGER, H. - HÜNERMANN, P., *Enchiridion symbolorum: definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder (Roma), 1976. (=DH); a magyar fordítások forrása: DENZINGER, H. - HÜNERMANN, P., *Hitvallások és az Egyház tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, szerk. Burger Ferenc, Örökmécs kiadó (Bátonyterenye) és Szent István Társulat (Budapest), 2004. (=DH)
- 73 A Trienti Zsinat szerint (*DH* 1728) az Egyháznak hatalma van a szentségek kiszolgáltatásánál a szentségi jel lényegét nem érintő dolgokban változtatni, de a szubsztanciáját nem változtathatja meg. Vö. SCHÜTZ A, *Dogmatika: A katolikus hitigazságok rendszere*, Szent István Társulat (Budapest) 1937, II. kötet, 250-254. o. (=SCHÜTZ).
- 74 *DH* 1766: Cum Scripturae testimonio, apostolica traditione et Patrum unanimi consensu perspicuum sit, per sacram ordinationem, quae verbis et signis exterioribus perficitur, gratiam conferri: dubitare nemo debet, ordinem esse vere et proprie unum ex septem sanctae Ecclesiae sacramentis (can. 3). Inquit enim Apostolus: „Admoneo te, ut resuscites gratiam Dei, quae est in te per impositionem manuum mearum. Non enim dedit nobis Deus spiritum timoris, sed virtutis et dilectionis et sobrietatis” (2Tim 1,6. 7; cf 1Tim 4,14). Lásd még 1008. kánon.

DH 1767: Quoniam vero in sacramento ordinis, sicut et in baptismo et confirmatione, character imprimitur (can. 4), qui nec deleri nec auferri potest: merito sancta Synodus damnat eorum sententiam, qui asserunt, Novi Testamenti sacerdotes temporariam tantummodo potestatem habere, et semel rite ordinatorum iterum laicos effici posse si verbi Dei ministerium non exercent (can. 1). Quod si quis omnes Christianos promiscue Novi Testamenti sacerdotes esse, aut omnes pari inter se potestate spirituali praeditos affirmet: nihil aliud facere videtur quam ecclesiasticam hierarchiam, quae est ‘ut castrorum acies ordinata’ (cf: Ct 6,3), confundere (can. 6), perinde ac si, contra beati Pauli doctrinam, omnes Apostoli, omnes Prophetae, omnes Evangelistae, omnes Pastores, omnes sint Doctores (cf. 1Cor 12,29; Eph 4,11).

kézzrátétel a matériája.⁷⁵ Ezen „character”-rel állandó és eltörölhetetlen különbséget (*DH* 1610⁷⁶) rendelt a világiak és a klerikusok (*DH* 1764) közé, ezért nem minden „krisztushívő” egyformán az Újszövetség papja (*DH* 1767). Továbbá ezzel a „character”-rel a klerikusoknak papi, próféta és királyi hatalmat adott (*DH* 1767, 3050), mely három hatalom dolgaiban a híveknek kötelességük engedelmesnek lenni (*CIC* 212. kán. 1. §.; *DH* 2604-2605; *LG* 27). E hármass hatalmat a hármass feladathoz kapják a klerikusok, és ezek a feladatok jelentik az egyházi rend cél-okát (*causa finalis*⁷⁷). Végül a papi életállapot anyagi oka (*causa materialis*) az Egyház tanítása szerint csak megkeresztelt férfi lehet.⁷⁸ Nyilvánvaló mindebből, hogy a klerikus és a laikus „krisztushívők” nem ugyanolyan értelemben részesednek Krisztus hármass feladatából és hatalmából.

1. SZAKASZ

MIT JELENT A KLERIKUS PAPI HATALMA?

A papi rend, vagy klérus, hármass hatalom alapján gyakorolja szent szolgálatát (vö. 255. kán.), amelyek közül az első a papi hatalom, amint ez a Trienti Zsinat tanításából kitűnik (*DH* 1764):

-
- 75 PÍUS XII., apostoli konstitúció *Sacramentum ordinis*, 1947. november 30. *AAS* 40 (1948), 5.; *DH* 3859.
 - 76 *DH* 1610: Si quis dixerit, Christianos omnes in verbo et omnibus sacramentis administrandis habere potestatem: an. s.
 - 77 Minden dolognak csak egy *causa finalis primarius*-a lehet, mert ez adja meg az okozat jellegét. A *finis primarius* okozata a *finis secundarius*, de a papság esetében ez az okozat nem a *finis primarius* természetéből, hanem Krisztus (*causa efficiens principalis vel primarius*) pozitív rendelkezéséből következik.
 - 78 1024. kán. – A szent egyházi rendet érvényesen csak megkeresztelt férfi veheti fel. Vö. IOANNES PAULUS II, apostoli levél *Ordinatio sacerdotalis*, 1994. május. 22: *AAS* 86 (1994), 545-548; Hittani Kongregáció, *Responsio*, 1995. október 28: *AAS* 87 (1995), 1114. A Hittani Kongregációnak ez a válasza rögzíti, hogy az *Ordinatio sacerdotalis* kezdetű apostoli levél alapján végérvényesen meghatározó és a hitletéleményhez tartozó tanításnak kell tekinteni, hogy az Egyháznak nincs képessége nőket pappá szentelni. Lásd még KEEFFE, D., „In Persona Christi”: *Authority in the Church and the Maleness of the Priesthood*, in *Faith*, vol. 34, n. 5 Sep-Oct (2002) p. 15-24.

Isten rendelkezéséből az áldozat és papság úgy össze van kötve, hogy mindkettő megvolt mind a két szövetségben. Ha tehát az Újszövetségben az Oltáriszentség szent áldozatát a katolikus Egyház az Úr rendelése szerint mint látható áldozatot kapta meg, akkor azt is vallani kell, hogy abban egy új, látható és külső papság létezik, amelybe a régi papság átalakult (vö. Zsid 7,12). Igazolja a Szentírás, és ezt mindig tanította a katolikus Egyház hagyománya, hogy ugyanaz az Üdvözítő Urunk alapította ezt is, és az apostoloknak és utódaiknak átadta a hatalmat teste és vére átváltoztatására, felajánlására és kiosztására, ...⁷⁹

Minden természetfeletti kegyelem alapja a krisztusi megváltás, mint engesztelő áldozat, és ennek következtében az áteredő bűn eltörlése, és minden kegyelem kiérdemlése Krisztus részéről potenciálisan mindenki számára. Ezért Krisztus megváltói tevékenysége elsősorban papi és nem prófétai tevékenység.⁸⁰ Mivel pedig a klerikus papsága nem ad hozzá semmit, hanem részesedik Krisztus egyetlen papságából, nyilvánvaló, hogy amint Krisztusban ontológiai elsősége van a papi mivoltnak, ugyanúgy minden klerikus számára a papi hatalom elsődleges a prófétai és királyi hatalomhoz képest.⁸¹

Ennek az áldozatnak jézusi rendelése az Utolsó Vacsorán történt, ahol Jézus így szólt: „Ez az én testem, mely értetek adatik... Ez a kehely az új szövetség az én véremben, amely értetek kiontatik.” „Ezt tegyétek az én emlékezetemre” (Lk 19-20) [vö. Mt 26-28; Mk 22-24; 1Kor 23-26].⁸²

- 79 *DH 1764: Sacrificium et sacerdotium ita Dei ordinatione coniuncta sunt, ut utrumque in omni lege exstiterit. Cum igitur in Novo Testamento sanctum Eucharistiae sacrificium visibile ex Domini institutione catholica ecclesia acceperit: fateri etiam oportet, in ea novum esse visibile et externum sacerdotium [can. 1], in quod vetus translatum est [cf. Hebr 7,12 kk.] Hoc autem ab eodem Domino Salvatore nostro institutum esse [can. 3], atque Apostolis eorumque successoribus in sacerdotio potestatem traditam consecrandi, offerendi et ministrandi corpus et sanguinem eius, ... sacrae Litterae ostendunt, et catholicae Ecclesiae traditio semper docuit [can. 1].*
- 80 Ehhez lásd a megváltás fogalmához és hatékonyságához SCHÜTZ, 1. kötet, 450-464, a megszentelő kegyelemről 2. kötet, 75. oldal.
- 81 „A három szentségi jellegű hierarchiai fok egy központi gondolatot szolgál és épít ki; ez a keresztény papság gondolata, a hivatásos kegyelmi közvetítés Isten és ember között a misztikus Krisztus kiépítése céljából. Ez tehát közvetlenül és elsősorban lélek-gondozás az újszövetség áldozatának bemutatása és az áldozat gyümölcseinek közvetítése által, áldozat és szentség útján.” SCHÜTZ, 2. köt. 441. Vö. *CIC* (1983) 904. kánon: „...a mise ... Krisztus és az Egyház cselekménye, amelynek végzésével a papok legfőbb feladatukat teljesítik.” („...celebratio ... actus est Christus et Ecclesiae, in quo peragendo munus suum praecipuum sacerdotis adimplent.”). Vö. továbbá *KEK* 1544-1545.
- 82 A szentírási idézetek forrása: *Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgáta alapján*, Szent Jeromos Bibliatársulat (Budapest), 1997.

A zsinat leszögezte, hogy a papi rend lényegi feladata, *causa finalis*-a, a krisztusi keresztáldozat vérontás nélküli megújítása a szentmise keretében (vö. *DH* 1743). Ebből következik – a gyakran érzékelhető modern papi közfelfogástól eltérően –, hogy az Újszövetség papjának feladata elsősorban a szentmiseáldozat bemutatása, tehát a papi feladat, és minden egyéb, hétköznapi értelemben vett szokásos gyakorlati papi teendő, vagy a tanítói és kormányzói hatalomból való részesedésből adódik, vagy későbbi eredetű kánonjogi vagy szokásjogi alapokon nyugszik. Ami megváltoztathatatlan, tértől és időtől független eleme a papi tevékenységnek, az a szentmisével kapcsolatos. A papszentelésnek tehát ez a lényegi része (*pars essentialis*): a püspök a papi hatalomban részesíti az ordinándót.⁸³ A papi hatalom olyan saját hatalom (*potestas propria*), amely nem delegálható laikusnak.⁸⁴

A *Katolikus Egyház Katekizmusa* 1541. pontja ezt mondja: „Az Egyház liturgiája ... az ároni papságban, a leviták szolgálatában, valamint a hetven „vén” beiktatásában (vö. Szám 11,14-25) látja az Újszövetség fölszentelt papságának előképeit.”

Az Egyház történelmében is megmutatkozik, hogy a hármasság közül az első és legfontosabb a papi. Az Egyház életéhez ugyanis a 11. századtól egyre nagyobb mértékben hozzátartoznak azok a remete rendek, amelyekben felszentelt papok egész életükön át csak a papi hatalmat gyakorolták a Szentmise áldozat mindennapi bemutatásával, de a másik két hatalmat alig, vagy egyáltalán soha nem gyakorolták. Ennek jól ismert példái a kamalduliak, a kartauziak, a karmeliták stb.

Ahogy a Trienti Zsinat leszögezte, a pap áldozatbemutatói hatalma nem áll ellentmondásban Krisztusnak, mint az Örök Főpápnak egyedülálló mivoltával, mert az Újszövetség papja csak részesedik az ő főpapi hatalmából, nem tesz hozzá semmit, nem valamiféle különböző hatalmat gyakorol, ahogy a protestánsok ellenvetésükben állítják⁸⁵. A szentmiseáldozat bemutatásában Krisztus a *causa efficiens principalis*, a pap csak *causa instrumentalis*⁸⁶. A Trienti Zsinat dogmaként kimondta a keresztáldozat és a szentmiseáldozat lényegi azonosságát (*DH* 1743).

• 83 Vö. *ST*, Suppl., q 34, a 3-5, q 35, a 2-3.

• 84 *CIC* (1983) 900. kánon 1. §: Egyedül az érvényesen felszentelt pap az a kiszolgáltató, aki Krisztus személyében képes az eucharisztia szentségét létrehozni. – Minister, qui in persona Christi sacramentum Eucharistiae conficere valet, est solus sacerdos valide ordinatus.

• 85 Vö. SCHÜTZ, 2. köt. 367.

• 86 Vö. *ST* III, q 64, a 2, 3, 4.

Vannak azonban olyan teológusok, akik a szentmise lényegének az ételáldozatot tartják, és eszerint azok mutatják be a szentmiseáldozatot, akik áldoznak. Ez nyilvánvalóan ellentétben áll a Trienti Zsinat dogmájával, de egyben az Egyház hierarchikus felépítettségével is, hiszen, ha ez az álláspont igaz lenne, megszűnne minden különbség laikus és klerikus között.⁸⁷

A pap az *ordo* szentségével elnyeri sajátos papi, megszentelői hatalmát, amelyet azonban saját püspöke⁸⁸ kormányzói hatalma (*potestas regiminis*) alatt gyakorol. Megszentelői tevékenységének konkrét területét saját püspöke szabja meg.

A püspökök megszentelői hatalmával kapcsolatban ezt írja a 375. kán. 2. §.

*A püspökök magával a püspökszenteléssel elnyerik a megszentelői feladattal együtt a tanítói és kormányzói feladatot is, de ezeket természetüknél fogva csakis a testület fejével és tagjaival való hierarchikus közösségben gyakorolhatják.*⁸⁹

A diakónus papi hatalma azt jelenti, hogy az Egyház nevében való tanításával azt okozza, hogy az emberek részesülhessenek a papi hatalom hatásaiban. Schütz Antal ezt így fogalmazza meg:

*A diakónus, mint az egyetemes papság gyakorlására kiválasztott és természetfölöttileg fölszerelt (ma így mondanánk: természetfeletti adományokkal támogatott) Krisztus-szolgája arra van hivatva, hogy a két papi rendet szolgálja: a főpapot a kormányzásban, jogi tevékenységben, az áldozópapot pedig ... lélekszentelő tevékenységében.*⁹⁰

2. SZAKASZ

MIT JELENT A KLERIKUS PRÓFÉTAI HATALMA?

A Mt 28,19-20 szerint Jézus elküldi apostolait: „Menjetek tehát, és tegyetek tanítvánnyá minden népet ... és tanítsátok meg őket arra, hogy megtartsák mindazt, amit parancsoltam

-
- 87 Az ilyen jellegű eretnek teológiai irányzatokból megformálódott Eucharisztia-tannak egyik kiváló példáját lehet megtalálni itt: HILBERATH, B. J. et alii, *A dogmatika kézikönyve*, Theodor Schneider, Vigilia (Budapest), 1996, 2. kötet, 280-320. Különösen is a 307. oldaltól.
 - 88 A saját püspök fogalmához lásd *CIC* (1983) 1015-1023. kánonok. A klerikusok inkardinációjához lásd a 265-272. kánonokat.
 - 89 375. kánon 2. § – *Episcopi ipsa consecratione episcopali recipiunt cum munere sanctificandi munera quoque docendi et regendi, quae tamen natura sua non nisi in hierarchica communione cum Collegii capite et membris exercere possunt.*
 - 90 Lásd SCHÜTZ, 2. kötet, 441.

nektek!” Itt Jézus nyilvánvalóan átadja nekik a kinyilatkoztatás őrzésére és hirdetésére való megbízatást, és ezzel hatalmat ad nekik erre a feladatra. Krisztus prófétai feladatának teljesítésében a legfontosabb kérdés az, hogy mi biztosítja az Egyházat arról, hogy ugyanazt tanítja, mint Krisztus. A tanítás tévedésmentes továbbadásának garanciáját Jézus megadta Szent Péternek, és értelemszerűen minden utódjának, amint ezt Mt 16,18 elmondja: „És én mondom neked: Te Péter vagy, és én erre a kősziklára fogom építeni Egyházamat, s az alvilág kapui nem vesznek erőt rajta.” Ugyanerről tesz tanúságot az 1Tim 3,15: „... az élő Isten Egyháza, az igazság oszlopa és szilárd alapja.”

A tévedhetetlenség garanciája tehát legvégső soron Péter és utódainak a dogmák kimondásában való tévedhetetlensége. Ezt a tévedhetetlenséget az Egyház az I. Vatikáni Zsinaton dogmatizálta (DH 3074).

Amikor a római püspök tanítói székéből (ex cathedra) beszél, azaz, amikor minden keresztények pásztorának és tanítójának a feladatát teljesítve legfelsőbb apostoli akaratának nyilvánításával meghatározza, hogy egy-egy hitbeli vagy erkölcsi tanítás az egyetemes Egyház számára kötelező, akkor a Szent Péter személyén át megígért isteni segítség révén azzal a tévedhetetlenséggel bír, amellyel az isteni Megváltó a hitre vagy az erkölcsökre vonatkozó tanítás meghatározására nézve Egyházát megtanítottá akarta tenni (instructam esse voluit); ezért a római pápa ilyen határozatai nem az Egyház beleegyezése miatt, hanem önmagukból kifolyólag megmásíthatatlanok.⁹¹

A krisztusi megbízatás tehát szoros értelemben véve kizárólag a kinyilatkoztatás letéteményének (*depositum fidei*) őrzésére és továbbadására irányul, ezért a tévedhetetlenség csak akkor van garantálva, ha a következő négy feltétel együttesen van adva: a pápa (a) az egész Egyház számára, (b) mint legfőbb pásztor, (c) hit és erkölcs dolgában, (d) végérvényesen dönt. E négy feltétel együttes jelenléte esetén, és csak ekkor minősül dogmának a pápa megnyilatkozása, akár *ex cathedra* nyilatkozik, akár egyetemes zsinat dogmatikus kijelentését hagyja jóvá. Ezt a hatályos Kódex így fogalmazza meg a 749. kánon 1. §-ban:

-
- 91 *DH 3074: Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium Christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque eiusmodi Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae, irreformabiles esse. Vö. SCHÜTZ, 2. kötet, 205-210.*

A tanítóhivatal terén a pápa hivatalánál fogva tévedhetetlen, amikor mint az összes krisztushívők legfőbb pásztorja és tanítója, akinek feladata, hogy testvéreit megerősítse a hitben, hitbeli vagy erkölcsi tanítást végleges módon elfogadandónak hirdet ki.⁹²

Az Egyháznak ezt a dogmatikus tanítását a II. Vatikáni Zsinat utáni ún. új teológiák megszorítóan értelmezik, melynek kiváló példája a következő:

Annak az ekklezológiának, amely ökumenikus és katolikus, első lépésben kísérletet kell tennie arra, hogy a ténylegesen érvényes meghatározásokat a katolikus összhagyomány szempontjából óvatosan megnyissa. A pápa és a püspöki kollégium szolgálatát eszerint a katolicizmuson belül így lehetne értelmezni:

Különleges összegyűlési szükséghelyzetben a pápa joghatósági és tanítási primátusa egyfajta szükségállapotban alkalmazott törvényként fogható fel. Ha a hit és az élet alapvető kérdéseiben az Egyház hitének szükséges egysége és azonossága, és ezzel magának az egyháznak az egysége és önazonossága is annyira veszélyeztetetté válik, hogy az egyetértést semmilyen más módon nem lehet elérni, akkor megvan a lehetőség arra, hogy a pápa végérvényesen döntsön taneli kérdésben.⁹³

Ez a megszorító értelmezés ellentmond az I. Vatikáni Zsinatnak a pápai tévedhetetlenséggel kapcsolatos dogmájának, amely semmilyen megszorítást nem tartalmaz. A Zsinat ugyanis azt mondja, hogy a pápa olyan tévedhetetlenséggel rendelkezik, amellyel Krisztus ruházta őt fel. Márpedig sem a Mt 16,18-ban, sem a Jn 21,15-17-ben nincs hivatkozás semmilyen szükséghelyzetre, hanem teljes, feltétel nélküli tanítási hatalmat kap Péter Krisztustól.

Az ordóban való részesedés első fokozata a diakonátus, amelynek felvételekor a diakónus megkapja a prófétai hatalmat⁹⁴, mint delegált hatalmat, ez a diakónusszentelés kiegészítő része (*pars integrális*). Számára ez nem saját hatalom, ha nem jól használja meg lehet fosztani tőle. A papra a tanítói hatalom szempontjából ugyanaz vonatkozik, mint a diakónusra. A püspöknek saját tanító hatalma van (*potestas propria*), melyet a püspökszentelésben kap, ezért nevezik a püspökök együttesét tanító Egyháznak. Ha a püspök visszaél prófétai hatalmával, akkor a pápa kormányzói hatalmát használva eltilthatja őt a tanítástól. Erről így fogalmaz a hatályos Kódex a 375. kán. 2. §-ban:

-
- 92 CIC (1983) 749. kán. 1. § – Infallibilitate in magisterio, vi muneris sui gaudet Summus Pontifex quando ut supremus omnium christifidelium Pastor at Doctor, cuius est fratres suos in fide confirmare, doctrinam de fide vel de moribus tenendam definitivo actu proclamat.
 - 93 HILBERATH, B. J. et alii, *A dogmatika kézikönyve*, szerk. Theodor Schneider, Vigilia (Budapest), 1996, 2. kötet, 153.
 - 94 Vö. CIC (1983) 1008. kánon.

*A püspökök magával a püspökszenteléssel elnyerik a megszentelői feladattal együtt a tanítói és kormányzói feladatot is, de ezeket természetüknél fogva csakis a testület fejével és tagjaival való hierarchikus közösségben gyakorolhatják.*⁹⁵

3. SZAKASZ

MIT JELENT A KLERIKUS KIRÁLYI HATALMA?

Az Újszövetség megkülönbözteti azt az aktust, amellyel Jézus minden apostolnak átadta a kormányzó hatalmat (Jn 20,22-23⁹⁶), és azt, amellyel csak Szent Péternek. Szent Péternek átadja egyrészt általánosan: „Legeltesd bárányaimat!”, „Legeltesd juhaimat!” (Jn 21,15-17⁹⁷); másrészt átadja speciálisan: „Neked adom a mennyek országának kulcsait. Amit megkötsz a földön, meg lesz kötve a mennyekben is, és amit feloldasz a földön, föl lesz oldva a mennyekben is” (Mt 16,19).⁹⁸

-
- 95 *CIC* (1983) 375. kán. 2. §: *Episcopi ipsa consecratione episcopali recipiunt cum munere sanctificandi munera quoque docendi et regendi, quae tamen natura sua non nisi in hierarchica communione cum Collegii capite et membris exercere possunt.*
 - 96 Jn 20,22-23: Aztán újra szólt hozzájuk: „Békesség nektek! Amint engem küldött az Atya, úgy küldelek én is titeket.” Amikor ezt mondta, rájuk lehelt, és így szólt hozzájuk: „Vegyétek a Szentlelket! Akiknek megbocsátjátok bűneiket, bocsánatot nyernek; akiknek pedig megtartjátok, azok bűnei megmaradnak.”
 - 97 Jn 21,15-17: Miután ettek, Jézus megkérdezte Simon Pétert: „Simon, János fia, jobban szeretsz-e engem, mint ezek?” Ő azt felelte: „Igen, Uram, te tudod, hogy szeretlek!” Erre azt mondta neki: „Legeltesd bárányaimat!” Majd másodszor is megkérdezte: „Simon, János fia, szeretsz-e engem?” Azt felelte: „Igen, Uram, te tudod, hogy szeretlek!” Erre azt mondta neki: „Legeltesd juhaimat!” Aztán harmadszor is megkérdezte: „Simon, János fia, szeretsz-e engem?” Péter elszomorodott, hogy harmadszor is megkérdezte őt: „Szeretsz-e engem?”, és azt felelte: „Uram, te mindent tudsz, te tudod, hogy szeretlek!” Ekkor így szólt: „Legeltesd juhaimat!”
 - 98 Lásd *LG* 13: „Ezért az egyházi közösségen belül törvényesen léteznek saját hagyományokkal rendelkező részegyházak is, s közben sértetlen marad Péter katedrójának primátusa, mely az egész szeretetközösség élén áll, ...”.

A Péternek és az apostoloknak adott általános kormányzói hatalomból következik, hogy isteni joggal hierarchikus az Egyház, tehát vannak vezetők, és vannak vezetettek. A Péternek adott speciális kormányzói hatalommal Jézus jogalkotói és jogalkalmazói hatalmat adott át Péternek és minden utódjának. Ezekkel a szavakkal hatalmat és megbízatást adott Jézus minden kor minden pápája számára, hogy olyan pozitív egyházi törvényeket hozzon, amelyek lelkiismeretben kötelezik a híveket (vö. *DH 2604-2605*⁹⁹). Ezek nem állhatnak ellentétben az isteni törvényekkel és a természetjoggal. A pápa saját, rendes és közvetlen hatalommal (*potestas propria, ordinaria et immediata*) rendelkezik az Egyház egésze és részei fölött egyaránt (vö. 333. kán. 1. §.), és ezt a királyi hatalmat partikuláris jelleggel delegálhatja a püspököknek (*potestas delegata*).

Itt nem akarunk belemélyedni a pápa és a püspöki kollégium viszonyának kérdésébe a tanító és kormányzóhatalmat illetően. Csak utalunk arra, hogy a metafizikai elv szerint minden létesítő ok magához hasonló okozatot hoz létre. Ezért ha két egymástól különböző *causa efficiens* van, akkor két különböző okozat kell létrejöjjön. A tévedhetetlenség nemcsak faji jellegében (specifikusan), hanem numerikusan is egy, mert egy személy tévedhetetlenségéről van szó, ezért a tévedhetetlenségnek csak egy oka lehet. Igaz megfordítva is, ha jelenleg a tévedhetetlenségnek numerikusan is és specifikusan is egy oka van, akkor nem lehet kiterjeszteni a kollegialitást a prófétai tisztségre. A püspökök testülete nem univoc, hanem csak analóg értelemben bírja a prófétai hatalmat a pápához képest, az *analogia proportionis* szerint. (Vö. *LG 22; CD 2; CIC [1983] 331-334. kán.*) Említésre érdemes még az is, hogy jóllehet a *Lumen Gentium*-ban, vagyis egy dogmatikus konstitúcióban van szó erről a

-
- 99 *DH 2604*: Propositio affirmans, ‘abusum fore auctoritatis Ecclesiae, transferendo illam ultra limites doctrinae ac morum, et eam extendendo ad res exteriores, et per vim exigendo id, quod pendet a persuasione et corde’, tum etiam, ‘multo minus ad eam pertinere, exigere per vim exterioriorem subiectionem suis decretis’; quatenus indeterminatis illis verbis ‘extendendo ad res exteriores’ notet velut abusum auctoritatis Ecclesiae usum eius potestatis acceptae a Deo, qua usi sunt et ipsimet Apostoli in disciplina exteriori constituenda et sancienda: - haeretica.

DH 2605: Qua parte insinuat, Ecclesiam non habere auctoritatem subiectionis suis decretis exigendae aliter quam per media, quae pendent a persuasione; quatenus intendat, Ecclesiam ‘non habere collatam sibi a Deo potestatem, non solum dirigendi per consilia et suasiones, sed etiam iubendi per leges, ac devios contumacesque exteriori iudicio ac salubribus poenis coercendi atque cogendi’: - inducens in systema alias damnatum ut haeticum.

fontos újdonságról a Zsinaton, mégis e tanítás nem tekinthető tévedhetetlen definíciónak VI. Pál szavai szerint.¹⁰⁰

Ennek a kormányzói hatalomnak egyik része a bírói hatalom. Mivel a bűnbánat szentsége a feloldozás hatalmát, tehát a bírói hatalmat is magában foglalja, amelyet a püspök szubdelegál az egyes papoknak, ezért ez már a joghatóságához (*iurisdictio*) tartozik, amit a hatályos jog a „*facultas*” kifejezéssel ad vissza. Itt a Trienti Zsinat idevonatkozó tanításának (*DH 1764*) csak a végét idézzük, amelyben a szentségi papsággal kapcsolatban dogmatizálja a zsinat, hogy a papok megkapják a hatalmat a bűnök megbocsátására és megtartására is.

*[...] Igazolja a Szentírás, és ezt mindig tanította a katolikus Egyház hagyománya, hogy ugyanaz az Üdvözítő Urunk alapította ezt is [a papságot], és az apostoloknak és utódaiknak átadta a hatalmat teste és vére átváltoztatására, felajánlására és kiosztására, valamint a bűnök megbocsátására vagy megtartására is.*¹⁰¹

Mivel a pap a hívót lelkiismeretben kötelezi bizonyos dolgok megtartására, illetve bizonyos kötelezettségeket elenged, tevékenysége közvetlenül az akaratra irányul, ezért ennek legitim gyakorlásához kormányzói hatalom kell.

2. KÉRDÉS

MIT JELENT A KATOLIKUS LAIKUS HÁRMAS HATALMA?

A laikus „krisztushívők” életállapotának elsődleges létesítő oka Krisztus, eszköz-oka a keresztlő személy, formai oka a keresztségi *character*, anyagi oka a meg nem kereszttelt ember, elsődleges cél-oka az áteredő bűn eltörlése és a megszentelő kegyelem megszerzése,

-
- 100 Erről és az ezzel kapcsolatos zsinati vitákról kiváló olvasmány WILTGEN R. M., *A Rajna a Tiberisbe ömlött: a II. Vatikáni Zsinat története*, Szent István Társulat (Budapest), 227-234; továbbá MUGGERIDGE, A. R., *The Desolate City: Revolution in the Catholic Church*, Harper & Row (New York) 1990. 62-63. A teológiai értékeléséhez lásd: RATZINGER, J., *Called to Communion: Understanding the Church Today*, Ford. Adrian Walker, Ignatius Press (San Francisco), 1996, 47-94; valamint uő., *Church, Ecumenism and Politics*, St. Paul Publications, (Slough, New York) 1988. 1-46.
 - 101 *DH 1764*: [...] Hoc autem ab eodem Domino Salvatore nostro institutum esse [can. 3], atque Apostolis eorumque successoribus in sacerdotio potestatem traditam consecrandi, offerendi et ministrandi corpus et sanguinem eius, nec non et peccata dimittendi et retinendi, sacrae Litterae ostendunt, et catholicae Ecclesiae traditio semper docuit [can. 1].

másodlagos cél-oka, alkalmassá tenni az embert a többi szentségek felvételére. A megvalósulás rendjében (*in ordine executionis*) az áteredő bűn eltörlése, a megszentelő kegyelem közlése *ex opere operato* megtörténik, és ez a szentségkiszolgáltatás okozata. Ugyancsak okozat a szentség megvalósulása rendjében a szentségi *character*. A keresztségnek mint szentségnek az anyagi oka a természetes víz, formai oka pedig a vízzel való leöntés közben elmondandó Krisztus által elrendelt szavak. Az ember természete szerint *potentia oboedientialis*-t birtokol a keresztség felvételére. Ehhez kapja meg a keresztség aktusát minden velejárójával. Ezáltal egy új potenciát kap, Isten megszentelésének, tanításának és kormányzásának a befogadására. Ez az új potencia a lényege a keresztségi *characternek*, mely *in actu primo* mindig megmarad a megkeresztelt lélekben, akkor is, ha elvesztette a megszentelő kegyelmet. A megszentelő kegyelem nélkül azonban ez a *character* nem tud aktualizálódni, *in actu secundo* működni.

1. SZAKASZ

MIT JELENT A KATOLIKUS LAIKUS PAPI HATALMA?

Péter első levelében olvashatjuk (2, 9): „Ti pedig választott nép, királyi papság, ... vagytok”. Fel kell tennünk a kérdést, hogy mit jelent ez a királyi papság? Mit jelent a LG 31 és a CIC (1983) 204. kán. 1. §-a szerinti részesedés Krisztus papi feladatából, amelyben minden „krisztushívő” osztozik, akkor, amikor a Trienti Zsinat kijelentette, hogy az Újszövetség papsága külön szentség (*DH 1766*), amelyet Krisztus alapított (*DH 1764*), a keresztséghez és a bértárhoz hasonlóan eltörölhetetlen és elvehetetlen jegyet (*character*) ad, és *nem* minden krisztushívő *egyformán* az Újszövetség papja (*DH 1767*). Itt a későbbiek megértése végett már most hangsúlyozni kell a kifejezést, „nem egyformán”. A II. Vatikáni Zsinat, és ennek alapján a CIC (1983) 204. kán. 1. §-a azt mondja, hogy minden krisztushívő részesedik Krisztus hármasságából, tehát a papságból is.

Az nyilvánvaló, hogy sajátos értelemben a laikusokra nem vonatkozik Krisztusnak az utolsó vacsorán adott utasítása, a keresztáldozat megújítására, amely, mint fentebb már láttuk, Trient szerint a minisztériális papság cél-oka (vö. *DH 1764*), és amely éppen ezért a CIC (1983) 900. kán. 1. §-a szerint nem delegálható laikusoknak.

A klerikusok és laikusok papságának különbségéről idéznünk kell XII. Piusz pápa *Mediator Dei*¹⁰² kezdetű enciklikáját, mely igen részletesen fejti ki az Egyház tanítását ebben a kérdésben. A 80-81. szakaszokban a hívek papságának félreértelmezéséről szól: 86; 89-90; 93-94):

80 Abból azonban, hogy a hívek részt vesznek az eucharisztikus áldozatban, még nem következik, hogy papi hatalommal bírnak. 81 Feltétlenül szükséges, hogy ezt világosan megértessék a reátok bízottakkal. Vannak ugyanis ma olyanok, Tisztelendő Testvérek, akik visszatérnek rég elítélt tévtanokhoz, és azt tanítják, hogy az Újszövetségben a papi hatalom minden keresztény hívőt megillet; azt is állítják, hogy Jézusnak az utolsó vacsorán adott parancsa az egész Egyházra közvetlenül szállt át, hogy megcselekedjék azt, amit ő cselekedett, és csak később keletkezett a papi hierarchia. Ezért úgy vélekednek, hogy maga a nép bír papi hatalommal, és a pap csak a nép megbízásából cselekszik. Úgy képzelik tehát, hogy a szentmiseáldozat a szó szoros értelmében vett együtt-bemutató (concelebratio) révén jön létre, és kívánatosabbnak vélik, hogy a pap a hívek seregével együtt „koncelebráljon”, semmint hogy külön mutassa be az áldozatot a nép jelenléte nélkül...

Ezután, a 83-84. szakaszokban arról ír, hogy hogyan lehet helyesen értelmezni a hívek papságának fogalmát:

83 Mindezek kötelező hitigazságok. Ezzel szemben viszont mégis lehet más szempont szerint azt mondani, hogy a hívek is részt vesznek a szent áldozat bemutatásában. 84 Erről világosan szóltak már többen is Elődeink és az egyháztanítók közül. Halhatatlan emlékü III. Ince pápa ezeket mondja: „Nemcsak a papok mutatják be az áldozatot, hanem a hívek is valamennyien: mert ami kifejezetten végbemegy a papi hatalom parancsára, ugyanahhoz lélekben a hívek is csatlakoznak.” Ide illik Bellarmin Szent Róbert számos mondása közül is az egyik: „Az áldozatot elsősorban Jézus Krisztus személye ajánlja fel. A mi felajánlásunk, melyet az átváltoztatást követően teszünk, annak tanúságtétele, hogy az egész Egyház együtt érez Krisztus felajánlásával és vele egyesül a felajánlásban.”

Ezután arról ír, hogy a keresztények képessége erre a papi feladatra a keresztségi karakterből származik:

86 Nincs is azon semmi csodálni való, hogy a keresztények ilyen méltóságban részesülnek. A keresztség révén ugyanis minden keresztény hívő Krisztusnak, a Főpápnak tagja lesz a titokzatos Testben, és eltörölhetetlen szentségi jegyet kap a lelkébe, mely őt az igazi Isten-tiszteletre teszi képessé; a maguk módja szerint tehát a keresztény hívek is részeseivé válnak Krisztus papságának.

Ezután még mélyebben, krisztológiailag és ekkleziológiailag fejti ki XII. Piusz pápa a hívek papságának értelmét:

-
- 102 PIUS XII, *Mediator Dei* enciklika, Szent István Társulat (Budapest), 1948, 43-48; AAS 39 (1947), 547-542.

89 De van sokkal mélyebb oka is annak, hogy azt mondjuk: a hívek, és főleg a misén jelenlévő hívek, szintén bemutatják a szentmisét.

90 Előbb azonban szükséges, hogy a „bemutatás” szó értelmét pontosabban meghatározzuk, nehogy súlyos tévedésre adhassunk okot. Ugyanis magát azt a vérontás nélküli áldozatot, amelynél Krisztus az átváltoztatás szavai nyomán áldozatként megjelenik az oltáron, kizárólag a pap mutatja be, mégpedig mint Krisztus személyének megtestesítője, nem pedig, mint a nép képviselője. Mármint azonban a pap, amikor az isteni áldozatot az oltárra helyezi, a Szentháromság dicsőségére és az egész Anyaszentegyház javára mutatja azt be a mennyei Atyának. Ebben a szoros értelemben vett „bemutatásban” a hívek kettős módon vesznek részt: a pap keze által és a pappal egyesülve. Ily módon a hívek szentmise-„bemutatása” is belekapcsolódik az istentiszteletbe.

91 A hívek tehát először is a pap keze által mutatják be a szentmiseáldozatot. Ez abból következik, hogy amikor a pap Krisztus személyében jelenik meg, Krisztus, mint az összes tagok Feje mutatja be áldozatát; éppen ezért joggal lehet mondani azt is, hogy Krisztussal együtt az egész Anyaszentegyház bemutatja az áldozatot.

Másodszor, a hívek a pappal egyesülve mutatják be a szentmisét. Nem azért mondjuk ezt, mintha a hívek is ugyanolyan értékű liturgikus ténykedést végeznének, mint a pap, mert ez a ténykedés egyedül a papra tartozik; ellenben azért mondjuk, hogy vele együtt mutatják be a szentmisét, mert egyesítik imádásukat, könyörgésüket, engesztelésüket és hálaadásukat a pap imájával, sőt magának a Főpapnak imájával; azzal a szándékkal, hogy ugyanannak az áldozatbemutatásnak keretében a pap által végzett szertartás nyomán ezek az imák is az Atyaisten trónja elé szálljanak. A külső szertartás mindig a belső, lélekből fakadó istentisztelet megnyilatkozása. Az Újszövetség áldozata ezek szerint azt a lelkiületet nyilatkoztatja meg, amellyel Krisztus, övele és általa pedig titokzatos Testének minden egyes tagja dicsőíti és imádja az Istent.

Végezetül még érdemes idézni azon sorait is, amelyekben világosan kimondja, hogy – épp a fentiekből következően – nem szükséges az érvényes és gyümölcsöző szentmise bemutatásához egyetlen hívő jelenléte sem:

93 Némelyek ... elítélőleg nyilatkoznak mindazokról a szentmiseáldozatokról, amelyeket magánosan, a nép részvétele nélkül mutatnak be, és azt mondják, hogy az ilyen szentmise letérést jelent a ősi bemutatási módtól. Vannak, akik azt állítják, hogy nem szabad a templomokban egyidejűleg több oltáron szentmisét bemutatni, mert ez megosztja a hívek közösségét és felbontja egységüket; sőt még olyanok is akadnak, akik továbbmenve azt állítják, hogy az áldozatbemutatásnak csak akkor van ereje és hatása, ha azt a nép is megerősíti és jóváhagyja.

94 Hiába akarnak ezzel kapcsolatban az oltáráldozat közösségi jellegére hivatkozni. Valahányszor ugyanis a pap megújítja azt, amit az Utolsó Vacsorán az isteni Üdvözítő tett, az áldozat valóságosan bekövetkezik. Ez az áldozat mindig és mindenhol, szükségszerűen és természetéből kifolyólag nyilvános és közösségi jelleggel bír: mivelhogy a bemutató pap Krisztusnak nevében, valamint a Krisztushoz, mint Főhöz tartozó híveknek nevében mutatja be Istennek az egész Anyaszentegyházért, élőkért és holtakért. A szentmisének mindenképpen

közösségi jellege van: akár vannak jelen hívek, akár nem. Szívből kívánjuk, hogy bár minél többen lennének jelen és minél buzgóbban vennének részt azon. A szentmise érvényességéhez azonban semmiképpen sincs szükség arra, hogy a nép jóváhagyja azt, amit a pap cselekszik.

A CIC (1983) II. könyv, I. rész, II. címe, „A világi krisztushívők kötelességei és jogai” alatt semmilyen papi jellegű jog vagy kötelesség sincs felhozva. Érdekes módon a 213. kánon, amely a laikus „krisztushívők” jogát rögzíti az Isten ígében és a szentségekben a szent pásztoroktól nyújtandó segítségre, bár nyilvánvaló, hogy csak a laikusoknak szól, mégis az előző címhez tartozik, ahol az összes „krisztushívő” jogáról és kötelességéről van szó, vagyis a klerikusokéről is.

213. kán. – A krisztushívők joga, hogy az Egyház lelki javaiból, különösen az Isten ígéből és a szentségekből a szent pásztoroktól segítséget kapjanak.¹⁰³

Itt nyilvánvalóan arról van szó, hogy a laikusoknak joguk van kérni megfelelő oktatást és a szentségeket megszentelődésük érdekében.

A Lg 10-11 így fejt ki, hogy mit ért az egyetemes papság fogalmán:

10. A megkereszteltek ugyanis ... lelki házzá és szent papsággá szenteltetnek, hogy a keresztény ember minden cselekedete által lelki áldozatokat ajánljanak föl, és annak erőt hirdessék, aki a sötétségből meghívta őket csodálatos világosságára (vö. 1Pt 2,4-10). Ezért Krisztus tanítványai valamennyien az imádságban állhatatosan és együtt dicsőítve Istent (vö. ApCsel 2,42-47) adják oda önmagukat élő, szent, Istennek tetsző áldozatul (vö. Róm 12,1), és a földön mindenütt Krisztusról tanúskodnak, s az érdeklődőknek adjanak számot az örök élet bennük élő reményéről (vö. 1Pt 3,15). ... a hívek pedig királyi papságuk erejével részt vesznek az eucharisztikus áldozatban, és azt a szentségek felvételében, az imádságban és hálaadásban, a szent élet tanúságtételével, önmegtagadással és tevékeny szeretettel valósítják meg.

11. A papi közösség szent és szervesen megalkotott jellege részben a szentségek, részben az erények által valósul meg. ... Amikor részt vesznek az eucharisztikus áldozatban, az egész keresztény élet forrásában és csúcspontjában, isteni Áldozatot ajánlanak föl Istennek, s vele együtt önmagukat; mind a följajánlással, mind a szentáldozással mindenki részt vesz a liturgikus cselekményben, de nem egyformán, hanem a különbözőségek megtartásával. Továbbá, akik Krisztus testével táplálkoznak a szentáldozásban, kézzelfogható módon mutatják meg Isten népének egységét, melyet ez a fölséges szentség jól jelez és csodálatosan meg is valósít.

Úgy tűnik tehát, hogy a laikusok papi, a megszenteléssel kapcsolatos feladata, és ehhez a keresztségben és a bérálásban kapott hatalma, a megszentelés passzív befogadásában, az

• 103 CIC (1983) 213. kán. – Ius est christifidelibus ut ex spiritualibus Ecclesiae bonis, praesertim ex verbo Dei et sacramentis, adiumenta a sacris Pastoribus accipiant.

Újszövetség szolgálati papságának gyümölcseiben való részesedésben és az arról való tanúságtételben áll.

2. SZAKASZ

MIT JELENT A KATOLIKUS LAIKUS PRÓFÉTAI HATALMA?

Az ember már a természetjog által kötelezve van arra, hogy tanúságot tegyen a józan ész által felismert igazságról. A keresztség ehhez hozzáteszi a kinyilatkoztatott igazságokról való tanúságtétel természetfeletti jogát/hatalmát és kötelességét *in actu secundo*.¹⁰⁴ A szülők a természetjog alapján kötelesek mindazt, amit igaznak tartanak, gyermekeiknek továbbadni. A keresztség ehhez még azt a jogot és kötelességet ruházza rájuk, hogy amit a kinyilatkoztatás fényében a természetes ész megismer az isteni tanításból (*ratio fide illustrata* – a teológia uralkodó szempontja, *obiectum formale quo*), azt tovább kell adniuk a gyermekeiknek. A kereszteszty szülőknek tehát ez a joga így már természeti és isteni jogból származik, ez a kettő mintegy egyetlen létesítő okként (*causa efficiens*) okozza a szülő prófétai hatalmát különös módon gyermeke felé.¹⁰⁵ Ezt a kettős egységet tükrözi a 226. kánon 2. §:

*A szülők, mivel életet adtak gyermekeiknek, súlyosan kötelesek és jogosultak is nevelésükre; ezért elsősorban a kereszteszty szülők feladata, hogy gyermekeik kereszteszty neveléséről az Egyház által adott tanítás szerint gondoskodjanak.*¹⁰⁶

Továbbá a megkeresztelt laikus prófétai mivoltának megnyilvánulása a tanítóhivatal tanításának a maga alárendeltjei számára való állapotbeli kötelességszerű továbbadása szóban és életpéldában, mindannak, amit a tanító Egyház a kinyilatkoztatás örököjeként és előterjesztőjeként eléjük ad.

-
- 104 Lásd LG 11: „A keresztség által az Egyház tagjaivá vált hívőket a szentségi karakter a kereszteszty vallás kultuszára rendeli és arra, hogy miután Isten fiaivá újjászülettek, az emberek előtt vallják meg a hitet, melyet Istentől az Egyház által kaptak.” Lásd még CIC (1983) 211. kán. Vö. ST III, q 63, a 2.
 - 105 Vö. KEK 2221-2231.
 - 106 „Parentes, cum vitam filiis contulerint, gravissima obligatione tenentur et iure gaudent eos educandi; ideo parentum christianorum imprimis est christianum filiorum educationem secundum doctrinam ab Ecclesia traditam curare.” Vö. KEK 2223. és CIC (1983) 1136. kánon.

A laikus, mint hitoktató prófétai hatalma a püspök szubdelegációjából származik. Mivel a szubdelegálás hatalma a egyházi kormányzói hatalomhoz tartozik, ezért laikusnak nem lehet szubdelegálási hatalma.

3. SZAKASZ

MIT JELENT A KATOLIKUS LAIKUS KIRÁLYI HATALMA?

A kormányzati hatalomra a világi „krisztushívők” nem képesek, de a gyakorlásában a jog előírásai szerint közreműködhetnek, amint a 129. kán. 1-2. § mondja:

1. § *A kormányzati hatalomra, mely az Egyházban isteni rendelés folytán van jelen, s amelyet joghatósági hatalomnak is neveznek, a jog előírásainak megfelelően azok képesek, akik felszentelésben részesültek.*

2. § *E hatalom gyakorlásában a világi krisztushívők a jog előírásai szerint közreműködhetnek.*¹⁰⁷

A megkeresztelt laikusok királyi hatalma abban áll, hogy részesednek a szolgálati papság királyi hatalmából, amelyet engedelmisséggel fogadnak, és ennek alapján a hierarchiától rájuk bízottakat szavukkal és példájukkal kötelesek az Egyház engedelmes tagjaivá nevelni.¹⁰⁸ Az ilyen funkciójuk gyakorlásában mint eszköz okok (*causa instrumentalis*) működnek közre a szolgálati papság királyi hatalmához viszonyítva. A szolgálati papság ugyanis, mint fő ok (*causa principalis*) a Krisztustól egyszer s mindenkorra kapott saját formája alapján gyakorolja azt a királyi hatalmat, amelyet a katolikus laikus nem a saját formája erejében, hanem csupán a szolgálati papság által átmenetileg (*transeunter*) neki közölt forma alapján gyakorol.

A laikusok királyi hatalma gyakorlásának speciális esete áll fenn a szülők esetében a gyermekeikkel szemben. A szülők ugyanis a természetjog alapján kötelesek gyermekeiket

• 107 129. kánon 1. § – Potestatis regiminis, quae quidem ex divina institutione est in Ecclesia et etiam potestas iurisdictionis vocatur, ad normam praescriptorum iuris, habilis sunt qui ordine sacro sunt insigniti.

2. § – In exercitio eiusdem potestatis, christifideles laici ad normam iuris cooperari possunt.

• 108 Vö. CIC (1983), 208-223. kánonokkal. Itt megfogalmazást nyer egyrészt a „krisztushívők” kötelessége az engedelmisségre az Egyház, ill. szent pásztorai megszentelő tevékenysége, tanítása és vezetése iránt (lásd 212. 218. 222. kán.), másrészt joga ahhoz, hogy ezeket a szent pásztoroktól megkapja.

III. RÉSZ

MILYEN FILOZÓFIAI ESZKÖZ HASZNÁLHATÓ ANNAK MEGHATÁROZÁSÁRA, HOGY A KLERIKUS RÉSZESEDÉSE KRISZTUS HÁRMAS HATALMÁBÓL MILYEN VISZONYBAN VAN A LAIKUSOK „ÉLETÁLLAPOTUKNAK MEGFELELŐ RÉSZESEDÉSÉVEL”?

Mielőtt tudományos igénnyel, filozófiai és jogteológiai bizonyossággal és pontossággal meghatároznánk azt a módot, amely szerint a klerikusok és a laikusok részesevé Krisztus hármasság feladatából és hatalmából különbözik, először igazoljuk a filozófia és a teológia tudományos mivoltát és ezzel illetékességét alapkérdésünk tárgyalásában. Felidézünk néhány örök érvényű filozófiai igazságot, amelyek elvezetnek feltett kérdésünk megoldásának eszközeihez, az analógia-tanhoz.

Ezen tárgyalás folyamán azt a filozófiai gondolatmenetet követjük, amelyet Aquinói Szent Tamás nyomán egyszerűen tomizmusnak nevez az egyházi tudományosság, és amelyet tovább épített a XIII. Leó pápa által elindított és bátorított 19. század végi 20. század eleji ún. neotomizmus. Erre kifejezetten utasít minket a II. Vatikáni Zsinat *Optatum Totius* (16) kezdetű határozata a papképzésről:

A dogmatikát úgy kell elrendezni, hogy ... az üdvösség misztériumainak minél teljesebb megvilágítása végett tanítsa meg a növendékeket arra, hogy Szent Tamást követve spekulatív módon mélyedjenek el bennük és lássák meg az összefüggéseiket.¹¹⁰

- 110 „Theologia dogmatica ita disponatur, ut ... deinde ad mysteria salutis integre quantum fieri potest illustranda, ea ope speculationis, s. Thoma magistro, intimus penetrare eorumque nexum perspicere alumni addiscant...”

Vö. PIUS XII, *Sermo ad alumnos seminariorum*, 1939. június 24., AAS 31 (1939), 247: „Az igazság keresésére és terjesztésére irányuló törekvést nem nyomja le, hanem inkább serkenti és biztonságosan irányítja az, hogy ajánljuk Szent Tamás tanítását.” Továbbá PAULUS VI, *Allocutio in Gregoriana pont. studiorum univ. habita*, 1964. március 12., AAS 56 (1964), 365: „A professzorok ... tisztelettel figyeljenek az egyházdoktorok hangjára, akik között Szent Tamás kimagasló helyet foglal el. Olyan az angyali doktor génusza, oly őszinte az ő szeretete az igazság iránt, és olyan a bölcsessége a legmélyebb igazságok

Ezt követi a hatályos kánonjog előírása is a Zsinat nyomán a 252. kán. 2. §-ban:

Oktassák a dogmatikát, mégpedig mindig az Isten írott igéje és a szent hagyomány alapján. Ennek az oktatásnak a révén a növendékek, főként Szent Tamás nyomán tanuljanak meg mélyebben behatolni az üdvösség misztériumaiba. ...¹¹¹

Az alábbiakban a következő nyolc kérdést tesszük fel és válaszoljuk meg:

Az első kérdésben azt vizsgáljuk meg, hogy melyik az első tudományos fogalmunk.

A második kérdésben a biztos tudományos ítéletek tíz alapelvét ismertetjük.

A harmadik kérdésben azt vizsgáljuk, hogy melyek az ellentmondás elvére való visszavezetés módjai, és milyen módon jutunk el olyan fogalmakhoz, amelyek csak szükségszerű jegyeket tartalmaznak.

A negyedik kérdésben azt vizsgáljuk, hogy mi a tudomány meghatározása.

Az ötödik kérdésben azt vizsgáljuk, hogy miként oszthatók fel a tudományok.

A hatodik kérdésben azt vizsgáljuk, hogy melyek a tökéletes tudományok, és közöttük milyen helyet foglal el a filozófia.

A hetedik kérdésben, mivel a kánonjog a teológiához tartozik, azt vizsgáljuk, hogy mi a teológia helye a tudományok között.

A nyolcadik kérdésben az előbbi tárgyalás eredményeit szem előtt tartva azt vizsgáljuk, hogy mit jelent a fogalom analógiája.

vizsgálatában, megvilágítva és a legalkalmasabban összekapcsolva azokat, hogy tanítása nemcsak hitünk alapjainak biztonságos lefektetésének leghatékonyabb eszköze, hanem annak is, hogy az egészséges előrehaladás gyümölcseit haszonnal és biztonsággal arassuk le.” Lásd még uő., *Allocutio coram VI congressu internationali thomistico*, 1965. szeptember 10., AAS 57 (1965) 788-792. A pápák Szent Tamás melletti tanúságtételeit lásd BERTHIER, J.J., *Sanctus Thomas Aquinas „Doctor Communis” Ecclesiae*, vol. I.: *Testimonia Ecclesiae* (Roma), 1914.

- 111 CIC (1983) 252. kán. 3. § – *Lectiones habeantur theologiae dogmaticae, verbo Dei scripto una sacra Traditione semper innixae, quarum ope alumni mysteria salutis, s. Thoma praesertim magistro, intimius penetrare addiscant,...*

1. KÉRDÉS

MI AZ ELSŐ TUDOMÁNYOS FOGALMUNK?

1. SZAKASZ

A TUDOMÁNY BIZTOS ÍTÉLETEKBŐL ÁLL

Amint nyilvánvaló, a tudomány célja az, hogy teljes bizonyosságú (metafizikai certitudójú¹¹²), igaz ismereteket adjon. Egy kijelentésben vagy állítunk, vagy tagadunk valamit. Az állítás (*affirmatio*) és tagadás (*negatio*) formája a logikai ítélet (*iudicium logicum*), amelynek két lényeges része van: az alany (*subiectum*) és az állítmány (*praedicatum*). Az ítélet által az alany és az állítmány fogalmát (*conceptus*¹¹³) hasonlítjuk össze. Minden tudományos ismeret értelmi ítélet formájában van adva. Ezért tisztáznunk kell, hogy mely ítéleteink biztosak, vagyis tévedéstől mentesek (*excludunt errorem*), hiszen a tudományhoz csak a biztos ítéletek tartoznak.

2. SZAKASZ

A FOGALMAK LÉTTARTALMA

Egy ítélet igaz (*verum*) volta akkor nyilvánvaló számunkra, amikor felismerjük, hogy az ítélet alanyának léttartalma (*comprehensio*) magában foglalja, vagy kizárja az állítmány léttartalmát. Léttartalmon értjük azoknak a jegyeknek (*notae*) az összességét, amelyeket egy fogalom tartalmaz. Ezek a jegyek kétfélek lehetnek:

-
- 112 *Certitudo metaphisica*-ról akkor beszélünk, amikor a tévedéstől való félelem is ki van zárva. Ezzel szemben *certitudo moralis*-ről akkor beszélünk, ha a tévedés lehetősége nincs ugyan kizárva, de ki van zárva a tévedéstől való ésszerű félelem. A bizonyosság harmadik faja a *certitudo mathematica*, amely az elsőre, a metafizikai bizonyosságra vezethető vissza.
 - 113 Ennek tartalma a *comprehensio*.

1. *szükségszerű jegyek (notae necessariae)* – amelyek az illető alany velejárói. Mindig jelen vannak, ha az illető alany jelen van, és teljesen lehetetlen, hogy hiányozzanak, mert ha hiányoznának, akkor már nem arról az alanyról lenne szó. Például a kör szükségszerű jegye, hogy minden pontja egyenlő távolságban van a középponttól.
2. *esetleges jegyek (notae contingentes)* – amelyek hiányozhatnak az illető alanyból, anélkül, hogy annak mivolta megváltozna. Például a kör esetleges jegye, hogy milyen hosszú a rádiusza, vagy a kerülete.

Ebből következik, hogy akkor nyilvánvaló számunkra, hogy az alany léttartalma magában foglalja az állítmány léttartalmát, ha belátjuk, hogy az állítmány összes szükségszerű jegyei megtalálhatók az alany szükségszerű jegyei között, vagy fordítva kifejezve, az alany szükségszerű jegyei tartalmazzák az állítmány szükségszerű jegyeit.

Egy ítélet igazságának belátásához tehát mindenekelőtt meg kell különböztetnünk fogalmainkban a szükségszerű és az esetleges jegyeket. Itt azonban elérkeztünk a legnagyobb nehézséghez. Gondolkodásunk kezdetén ugyanis nem tudjuk, hogy fogalmainkban (*conceptus*) melyek az esetleges, és melyek a szükségszerű jegyek (*notae contingentes et necessariae*), és még nincs semmilyen biztos kritériumunk ezek megkülönböztetésére. Ezért itt szükségszerűen felmerül egy másik kérdés: az esetleges és a szükségszerű jegyek előzetes megkülönböztetése nélkül lehetséges-e biztos ítéletet hozni?

3. SZAKASZ

MILYEN A FOGALMAK TERJEDELMÉNEK ÉS LÉTTARTALMÁNAK VISZONYA?

Hogy a felmerült kérdésekre választ kapjunk segít annak belátása, hogy fogalmainknak nemcsak léttartalma (*comprehensio*) van, hanem terjedelme (*extensio*) is. A fogalom terjedelmén értjük mindazon lények összességét, amelyekről az adott fogalom állítható. Ha fogalmaink terjedelmét és léttartalmát összehasonlítjuk, megállapíthatjuk, hogy a terjedelem és a léttartalom fordítottan arányos egymással: minél nagyobb egy fogalom terjedelme, annál kisebb a léttartalma, és viszont. Egy állítmány akkor állítható bizonyosan egy alanyról, ha összes szükségszerű jegyei az alany szükségszerű jegyei közül kerülnek ki. Ezért egy állítmány csak olyan alanyokról állítható, amelyek legalább annyi, vagy még több

szükségszerű jeggyel rendelkeznek, mint a szóban forgó állítmány. Tehát minél nagyobb a léttartalma egy állítmánynak, annál kevesebb lesz a neki megfelelő alany, amelyről állítható, vagyis annál kisebb lesz a terjedelme. A fogalom léttartalma és terjedelme között fennálló fordított arányosságból nyilvánvaló, hogy a biztosan igaz ítéletnek logikailag ez a négy fajtája van:

1. Az állítmány terjedelme magában foglalja az alany terjedelmét, mert nagyobb, és ezért az állítmány léttartalma kisebb mint az alany léttartalma – biztos állító ítélet. Pl. az ember érzékelő lény.
2. Az állítmány és az alany egyenlő terjedelemmel rendelkeznek, vagyis léttartalmuk is azonos – biztos állító ítélet. Pl. az ember ember.
3. Az állítmány terjedelme nem teljesen tartalmazza az alany terjedelmét – biztos tagadó ítélet. Pl. nem minden állat ember.
4. Az állítmány és az alany terjedelme teljesen egymáson kívül esik – biztos tagadó ítélet. Pl. a kő nem élőlény.

Látjuk tehát, hogy egy konkrét ítélet igaz voltának belátásához nem tudunk eljutni az alany és az állítmány szükségszerű jegyeinek összehasonlításával, mert még nincs semmilyen biztos kritériumunk a szükségszerű és az esetleges jegyek megkülönböztetésére. Továbbá látjuk azt is, hogy fogalmaink léttartalma és kiterjedése fordítottan arányos egymással.

Ha pedig úgy akarunk eljutni konkrét ítéleteink biztosan igaz voltának belátására, hogy megpróbáljuk összehasonlítani az alanyt és az állítmányt terjedelmük szerint, akkor ugyanabba a nehézségbe ütközünk, mint a léttartalmak összehasonlításának kísérleténél: úgy tűnik, hogy egyetlen fogalmunk terjedelme sincs eleve adva számunkra. Két fogalom terjedelmét teljes bizonyossággal csak léttartalmuk figyelembevételével tudjuk összehasonlítani. Ehhez azonban meg kellene különböztetnünk esetleges és szükségszerű jegyeiket, amit azonban még nem tudunk megtenni. Van-e kiút ebből a bizonytalanságból, s ha igen, akkor mi az?

4. SZAKASZ

A KIÚT A BIZONYTALANSÁGBÓL: A „LÉNY MINT LÉNY” FOGALMA

1. A legegységesebb fogalom

Van egy kiút, amely akkor járható, ha találunk egy olyan fogalmat, amelynek terjedelmét az esetleges és a szükségszerű jegyeinek előzetes megkülönböztetése nélkül is meg tudjuk határozni. A különböző konkrét lények fogalmai között azonban egy ilyen sem található. Ugyanis egyetlen lény fogalmáról sem tudjuk, hogy mi a léttartalma, ezért azt sem tudhatjuk, hogy mely lényekről állítható, mely lényekre vonatkozik terjedelme. Ha azonban nem az ilyen vagy olyan konkrét lények fogalmát, hanem magának a *lénynek mint lénynek (ens ut ens)* fogalmát vesszük szemügyre, szembetűnő, és nagyon hasznos különbséget veszünk észre. Jóllehet a *lény* fogalmának esetében sem tudjuk eleve megmondani, hogy mi a léttartalma, azt azonban tudjuk, hogy ez a fogalom minden lehetséges lényről állítható, mindenről, ami valamiképpen *létezik vagy létezhet*. S ezáltal már meg is határoztuk a lény fogalmának terjedelmét. Ez a nyilvánvaló alapismeret az, amint látni fogjuk, amelyből ezután a többi ítéletek igazsága levezethető.

Nyilvánvaló, hogy minden ember először a lény fogalmát alakítja ki. A fogalomalkotás ugyanis tökéletesedési folyamat, és mint ilyen, a kevésbé tökéletes állapotból jut el a tökéletesebb állapotba. Ámde egy kisebb léttartalmú fogalom kisebb tökéletességet jelent, mint egy nagyobb léttartalmú fogalom. Mivel a lény fogalma a lehető legkisebb kifejezett léttartalmú fogalom, világos, hogy mindannyiunk legelső fogalma a lény fogalma, akkor is, ha erre nem reflektálunk.

Ezen igazság alapján módunk van arra, hogy a lény fogalmának segítségével biztos ítéleteket mondjunk ki.

2. Az *ens* szó fogalmának terjedelme

Az *ens* szónak a magyar *létező* szóval való fordítása helytelen, mert leszűkíti a legegységesebb fogalom terjedelmét a ténylegesen létezőkre, amelyek a létesítő okaiktól és a semmitől különböznek.

A *lény mint főnév (ens ut nomen)* kizárólag a lényeket (*essentia*) jelöli, szemben a *lény mint melléknévi igenévvel (ens ut participium)*, amely a léte (*existentia*) vonatkozik. Mivel a ténylegesen létezőnek mindig van lényege, de a lényeknek nem szükségképpen van léte, nyilvánvaló, hogy nagyobb terjedelme van a *lénynek mint főnévnek*, ez indokolja, hogy az *ens*

szót kizárólag a *lény* szóval fordítsuk. Ez akkor is indokolt, ha adott esetben a ténylegesen létezőre, vagy a ténylegesen nem létezőre vonatkozik.

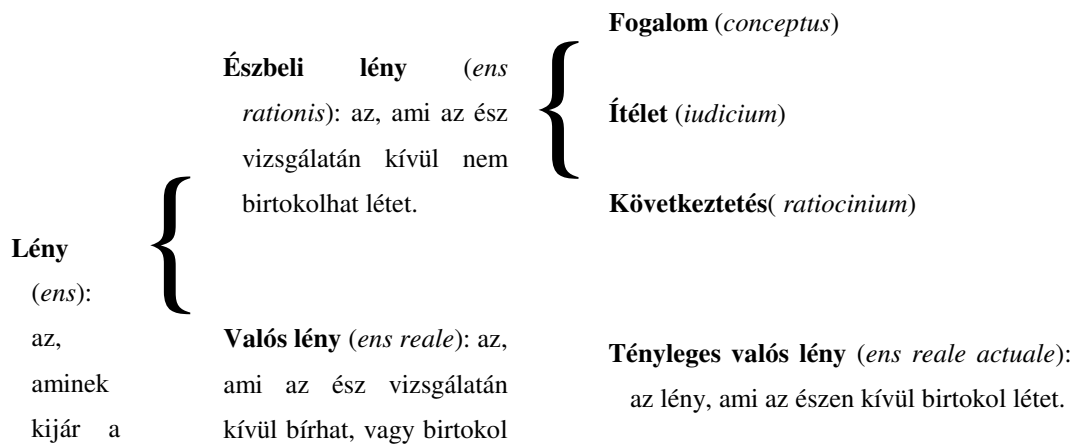
Egyébként a lény mint főnév és a lény mint melléknévi igenév megkülönböztetése összefügg az esetleges lényekben a lényeg (*essentia*) és lét (*existentia*) reális különbségének tomista alaptételével.

Aquinói Szent Tamás így ír:

Valamit valamiről kétféleképpen lehet állítani, egyik módon lényegileg, másik módon részesedés által; a fényt ugyanis a megvilágosított testről részesedési értelemben, mint melléknevet állítjuk. De ha létezne valamilyen különálló, önmagában létező fény, arról a fény szót lényegileg, mint főnevet állítanánk. Ennek megfelelően tehát azt kell mondanunk, hogy a lényt csak Istenről állítjuk lényegileg, mivel az isteni lét szubzisztáló és abszolút lét; és bármilyen teremtményről a „lény” szót részesedés szerint állítjuk; ugyanis egyetlen teremtmény sem azonos a létével, hanem csak birtokolja a létet ... a lény szó, ahogy a dolgot úgy fejezi ki, mint aminek kijár a lét, úgy a dolog lényegét jelöli.¹¹⁴

Végül a „lény” szó ezen használata nem újdonság, mert már Horváth Sándor O.P. és Kecskés Pál is így fordította az „ens” szót,¹¹⁵ valamint számtalan szerző „lénytannak” nevezte az ontológiát.¹¹⁶

A lény felosztása az objektív, tudattól független valósághoz való viszony szempontjából



- 114 S. THOMAS AQUINAS, *Questiones quodlibetales*, II, a 3; vö. ARISZTOTELÉSZ, *Metaphysics* IV. a 2.
- 115 Lásd KECSKÉS P., *A bölcselet története főbb vonásaiban*, Szent István Társulat (Budapest), 1943.
- 116 Vö. GREDT, I., *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, 2. köt., Herder (Barcelona), 1946. 4-11.

lét.

létet.

Lehetséges valós lény (*ens reale possibile*): az a lény, amely az észen kívül megvalósulhat, akkor is, ha soha nem valósult, vagy valósul meg.

A lény felosztása a ténylegesüléshez való viszony szempontjából

1. nem ténylegesült vagy lehetőség szerinti lény – *ens possibile*
2. ténylegesült vagy aktualizálódott lény – *ens actuale*

2. KÉRDÉS

MELYEK A TUDOMÁNYOSAN BIZTOS ÍTÉLETEINK ALAPELVEI?

Láttuk, hogy első fogalmunk *a lénynek mint lénynek* a fogalma. *A lény mint lény* fogalma egy ítéletben lehet alany, vagy állítmány. A tudományosan biztos ítélet keresésében az első tudományos fogalmunkból kell továbblépni. Az érdekel bennünket, hogy milyen biztos ítéleteket tudunk mondani *a lény mint lény* fogalmáról, mint ítéleteink alanyáról. Most az a kérdés, hogy mi lehet az első biztos ítéletünk, hiszen értelmi ítéleteink tartalmazzák a biztos igazságokat.

1. SZAKASZ

AZ ÖNMAGÁBAN NYILVÁNVALÓ, SEMMIRE VISSZA NEM VEZETETT ALAPELV: AZ ELLENTMONDÁS ELVE

Kezdetnek ide illik egy idézet Jacques Maritain *A garonne-i paraszt* című könyvéből:

Az abszolúte első elv, amelytől a filozófus számára, ha tomista és metafizikus, minden függ: a lét értelmi intuíciója ... Itt két megjegyzést szeretnék tenni. Az első magára az intuícióra vonatkozik. Ennek ... semmi köze a bergsoni intuícióhoz ... és nem is valamiféle karizmatikus intuíció. Az értelem legtermészetesebb használata során jelentkezik, s nincs más karizmája, mint az egyszerűségéé – a megértés titokzatos egyszerűségéé. Nincs egyszerűbb, mint azt gondolni: vagyok létezem, ez a mohadarab létezik, ez a néhány pillanatig tartó kedves kézmozdulat és mosoly létezik,

a világ létezik. A lényeg az, hogy mindez elég mélyre hatoljon belém, s hogy amikor egy napon tudatára ébredek, ez eléggé elevenen ... történjék ahhoz, hogy értelmemet teljesen megrázza, egészen a minden megfogalmazáson és szón túl lévő ... tudatelőttés tevékenységig ...

A lét értelmi intuíciója egy ítéletben (vagy egy ítélettel egyenértékű, de nem megfogalmazott tudatelőttés történésben), mégpedig egy létezési ítéletben valósul meg. Az actus essendi filozófiai fogalma csak ezután jön. S minél mélyebb és tisztább volt az intuíció, annál helyesebb és átfogóbb lesz.

Második megjegyzésem Bergsonnal kapcsolatos. Mondottam, hogy a lét értelmi intuíciójának semmi köze a bergsoni intuícióhoz, ... amelyet Bergson úgy írt le, mint egyfajta megnevezhetetlen szimpátiát, amely az akarat önmagába fordulását követeli, és főként, nem közvetlenül a létre vonatkozott, hanem csak egy tartamra, amely a létnek csak egy aspektusa.¹¹⁷

Láttuk, hogy első fogalmunk a lénynek mint lénynek a fogalma. Most az a kérdés, hogy mi lehet az első biztos ítéletünk. Hiszen az igazságot az ítélet: az alany és állítmány összekapcsolása (állító ítélet), vagy szétválasztása (tagadó ítélet) fejezi ki, és a biztos igazságokat az értelmi ítéleteink tartalmazzák.

Rendelkezve *a lény mint lény* fogalmával, a lény fogalmának tagadása által kialakíthatjuk a nem-lény fogalmát is, amely épp ezért a második fogalmunk. Egyrészt, mivel ez a fogalom feltételezi a lény mint lény fogalmát, hiszen éppen ennek a fogalomnak a tagadása. Másrészt a nem-lénynek ez a fogalma megelőzi minden más fogalmunkat, hiszen kifejezett léttartalom szempontjából azoknál kevésbé tökéletes, mert azoknál kevesebbet fejez ki: csak annyit, hogy olyan valami, ami nem létezik és nem is létezhet.

Láthatjuk továbbá, hogy a nem-lény fogalmának a terjedelme teljesen kívül esik *a lény mint lény* fogalmának terjedelmén. Ebből pedig az következik, hogy a következő tagadó ítélet feltétlenül biztos lesz: A lény nem *nem-lény*.

Ebben az ítéletben a *lény* az alany, a *nem-lény* pedig az állítmány. Ugyanezt az ítéletet teljes mélységében így fejezhetjük ki: *Lehetetlen, hogy ugyanaz a dolog legyen és ne legyen, ugyanabból a szempontból és ugyanabban az időben. Vagy: lehetetlen, hogy valami az legyen, ami nem, vagy ne legyen az, ami (Nulla res potest non esse quod est, aut esse quod non est).* Ezt az ítéletet az ellentmondás elvének nevezzük (*principium contradictionis*).¹¹⁸

-
- 117 MARITAIN, J., *A garonne-i paraszt: egy öreg laikus töprengése napjaink kérdésein*, Szent István Társulat – Kairosz (Budapest), 1999. 196-198. Bergson gondolatairól bővebben lásd KECSKÉS P., *A bölcsélet története főbb vonásaiban*, Szent István Társulat (Budapest), 1943, 544-548.
 - 118 Vö. SCHÜTZ A., *A bölcsélet elemei*, Szent István Társulat (Budapest), 1940, 67. 69.

Az ellentmondás elve bármelyik formájában ugyanazt jelenti: a létnek és nem-létnek teljes összeférhetetlenségét fejezi ki. Ezért a két utóbbi forma lényegileg nem mond többet, mint az első rövid alak. Ha alaposabban megvizsgáljuk a két utóbbi formát, láthatjuk, hogy tartalmilag ezekben is a lény az alany, és a nem-lény az állítmány.

Mivel ítéletünk a belátásunk alapján egyetemes érvényű, az „ugyanaz a dolog” kifejezés a „minden egyes dolgot”, vagyis az összes lényt kifejezi, vagyis minden lény, tehát a lény mint lény fogalmával egyenértékű. – A harmadik mondatban pedig a „valami” minden lehetséges és tényleges lényre, vagyis a lényre mint lényre vonatkozik.

Ezt az elvet sem tagadni, sem kétségbe vonni nem lehet, mivel tagadásához, vagy kétségbevonásához is különbséget kell tennünk a lény és a nem-lény között. Aki ezt tagadja, mondván, hogy „az ellentmondás elve objektíve nem igaz”, bennfoglaltan igaznak állítja azt. Tagadásával ugyanis bennfoglaltan objektíve igaznak állítja saját kijelentését, megkülönböztetve azt a nem-igaz kijelentéstől. Ezzel azonban már elismeri, hogy az igaz és a nem igaz kijelentés összeférhetetlen. Aki pedig kételkedik az ellentmondás elvében, mondván, hogy „objektíve nem biztos az ellentmondás elve” – bennfoglaltan objektíve biztosnak feltételezi azt, mert a saját állítását, vagyis kételkedését, biztosnak mondja, megkülönböztetve attól az állítástól, amelyet nem tart biztosnak. De így ő is csak azt jelenti ki, hogy különbözik a biztos (a kétség) a nem-biztostól (a bizonyosságtól), vagyis a lény a nem-lénytől. Aquinói Szent Tamás ezzel kapcsolatban rámutat, hogy az ellentmondás elvének a bizonyossága nagyobb, mint azon ítéletek bizonyossága, amelyeket náluknál egyetemesebb ítéletek fényéből nyerünk. Hiszen itt nem egy világosabb ítélet fénye bizonyítja a bizonyítandó tételt, hanem maga az igazolandó tétel önmagánál fogva nyilvánvaló és ismert (*per se evidens et notum*).

Mivel a tudomány bizonyításon (*demonstratio*) szoros, sajátos értelemben egy ítéletnek egy nálánál egyetemesebb ítéletből való levezetését érti, az ellentmondás elve egyetemes igazságának és egyetemes bizonyosságának fenti belátása sajátos értelemben nem bizonyítás hanem ennél több: közvetlen belátás. Azt az eljárást, amelynek segítségével közvetlen belátásra juthatunk, igazolásnak (*iustificatio*) nevezzük.

Az ellentmondás elvének második megfogalmazásában fontosak a szavak „ugyanabból a szempontból”, mivel különböző szempontokból lehetséges, hogy valami legyen, és ne legyen. Például nekem megfelelő a 42-es cipő, de nem megfelelő egy két éves gyereknek.

Hasonlóképpen fontosak a szavak „ugyanabban az időben”, mert lehetséges, hogy valami ugyanabból a szempontból, de különböző időpontokban legyen és ne legyen. Például a 42-es cipő gyerekkoromban nem volt megfelelő nekem, de felnőtt koromban már az.

2. SZAKASZ

A VISSZAVEZETETT ALAPELVEK

Az alábbi kilenc ítélet közös sajátosságai:

1. abszolút biztosak;
2. bizonyosságuk belátása az ellentmondás elvére való visszavezetéssel történik: hipotetikusán feltételezzük, hogy nem igazak, és kimutatjuk, hogy ez utóbbi feltételezés ellentmondás, tehát az alábbi kilenc ítélet abszolút biztosan igaz;
3. abszolúte biztos igazságuk belátása az alanyuk és állítmányuk szükségszerű és esetleges jegyeinek előzetes ismerete nélkül történik;
4. A tudomány később megismerendő összes tételeinek bizonyossága feltételezi ezen ítéletek bizonyosságát és igazságát. Ezért ezeket az ítéleteket (a már tárgyalt *ellentmondás elvével* együtt) alapelveknek (*prima principia*) nevezzük. De mivel az alábbi kilenc alapelvet az ellentmondás elvére való visszavezetéssel látjuk be, ezeket nem önmagukban nyilvánvaló, hanem visszavezetett alapelveknek hívjuk.

A visszavezetett alapelveknek két csoportja van. Van három visszavezetett alapelv, amely ugyanolyan egyetemes, mint az ellentmondás elve, mert minden lényre vonatkozik, Istenre is. Ezek az visszavezetett egyetemes alapelvek.

Hat alapelv viszont a lényeknek csak egy bizonyos részére vonatkozik. Ezek alanyának terjedelme kisebb, mint *a lény mint lény*, de ezen ítéletek is abszolút bizonyosak, az ellentmondás elvéhez hasonlóan, amelytől bizonyosságukat nyerik. Ezek a visszavezetett részleges alapelvek.

Az alábbiakban tehát először a visszavezetett egyetemes alapelvekkel foglalkozunk.

1. A visszavezetett egyetemes alapelvek

1. Az azonosság elve (*principium identitatis*)

Az ellentmondás elvét, ha pozitívan fogalmazzuk meg, akkor megkapjuk az azonosság elvét: a lény az lény. Ugyanezt alaposabban így fejezhetjük ki: *Ami van, az van, ami nincs, az nincs*. Vagy ha bármely két dolog egy harmadikkal egyenlő, akkor egymás közt is egyenlőek.

Az azonosság elvében az alany is a lény, és az állítmány is a lény. Ebben az ítéletben tehát az alanynak és az állítmánynak azonos a terjedelme. A lény az alany az „ami van az van, ami nincs az nincs” mondatban is, mert az „ami van”, az minden lényre vonatkozik. Ugyanígy a „ha bármely két dolog egy harmadikkal egyenlő, akkor egymás közt is egyenlőek” mondat alanya is a lény, mert a „bármely két dolog” minden lényt jelent.

Az azonosság elvét csak az tagadhatja, és csak az vonhatja kétségbe, aki egyszersmind az ellentmondás elvét is tagadja, vagy abban is kételkedik. Ha ugyanis valami nem lehet az, ami nem, akkor csak az lehet, ami.

Ha teljességgel meg akarjuk érteni ezt az elvet, akkor azt is látni kell, hogy mivel az ellentmondás elvére épül, ugyanazok a szempontok vonatkoznak erre is, mint arra. Vagyis ez az elv is megengedi, hogy egy dolognak ugyanabból a szempontból, de különböző időpontokban lehetnek egymással összeférhetetlen tulajdonságai is. Például ugyanarra az emberre igaz lehet, hogy gyermek, és az is, hogy felnőtt, de csak különböző időpontokban.¹¹⁹ Lehetetlen azonban, hogy egy ember ugyanabban az időpontban gyerek is legyen, és felnőtt is. Továbbá ez az elv megengedi, hogy ugyanaz a dolog, ugyanabban az időben, de különböző szempontból egymást kizáró tulajdonságokkal rendelkezzen. Például az asztal egyik fele lehet fehér, míg a másik fele nem fehér ugyanabban az időben. Lehetetlen azonban, hogy ugyanaz a rész, ugyanabban az időben rendelkezzen egy tulajdonsággal, és annak ellentmondásával is.

Mindkét alapelv, az ellentmondás és az azonosság elve egyaránt abszolút biztos. Mégis azt mondhatjuk, hogy a kettő közül az ellentmondás elve az elsődleges, és az azonosság elve a másodlagos. Értelmünk ugyanis először csak a semmitől való különbözőséget fogja fel. Másodszor ismeri csak meg a lényt, mint pozitív valóságot. Tökéletesebben ismerünk meg

• 119 Az azonosság elvének nem mond ellent a sokat idézett héraikleitoszi axióma, amely szerint nem léphetünk be ugyanabba a folyóba kétszer. Héraikleitosz állítása ugyanis csak abban az értelemben igaz, hogy sem a folyó, sem mi magunk nem maradunk ugyanolyanok, mint korábban. Ez tehát nem cáfolja az azonosság elvét, amely szerint ugyanabból a szempontból és ugyanabban az időben a folyó is azonos önmagával és a belelépő ember is.

ugyanis egy dolgot, ha pozitíve ismerjük, mintha csak azt tudjuk róla, hogy mi nem. Vagyis, előbb ismerjük meg az ellentmondás elvének az elemeit, a lényt és a nem-lényt, mint az azonosság elvének elemeit.

Van azonban még egy másik szempont is, ami az ellentmondás elvének feltétlen elsőbbsége mellett szól. Az ellentmondás elve ugyanis semmi más igazságot nem tételez fel, az azonosság elve azonban feltételezi az ellentmondás elvét.

Mint már említettük, ha a lény fogalma egy ítéletben az alany szerepét tölti be, és az állítmány, terjedelme szempontjából teljesen ki van zárva a lény fogalmának terjedelméből (ellentmondás), vagy a lény fogalmával egyenlő (azonosság), vagy annál kisebb terjedelmű, akkor már eleve tudhatjuk, hogy biztosak lesznek ítéleteink. Az első eset valósult meg az ellentmondás elvében, a második az azonosság elvében, a harmadikkal most kell foglalkoznunk.

Mivel a lény fogalmából terjedelem szempontjából egyedül a nem-lény fogalma van kizárva, világos, hogy az első esetben csak egy biztos ítélet hozható: az ellentmondás elve. Hasonlóképpen, a lény fogalmával egyenlő terjedelme csak egy fogalomnak van: magának a lény fogalmának. Ezért a második esetben is csak egy biztos ítéletet mondhatunk ki: az azonosság elvét. De mivel nemcsak egy, hanem minden más pozitív fogalomnak kisebb a terjedelme, mint a lény fogalmának, nyilvánvaló, hogy a harmadik esetben nemcsak egy, hanem végtelen sok biztos tagadó ítélet mondható ki. Például a lény nem az állat; a lény nem az ember; a lény nem Péter stb. Mindezek visszavezethetők az ellentmondás elvére. Ha ugyanis ezen igazságok közül csak egy is nem állna fenn, ez azt jelentené, hogy a lény fogalma, a legegységesebb fogalom, egyenlő terjedelmű lenne egy nem legegységesebb fogalommal (pl. az ember, vagy az állat fogalmával), vagy éppen kisebb terjedelmű lenne azoknál. Vagyis a lény fogalma ugyanakkor és ugyanolyan szempontból a legegységesebb fogalom is lenne, meg nem is. Ez viszont az ellentmondás elve értelmében lehetetlen.

Ezzel felsoroltuk az összes lehetséges esetet, amelyben a lény fogalma egy ítélet alanyának szerepét töltheti be. De a lény fogalma egy ítéletben nemcsak alany, hanem állítmány is lehet. Ebben az esetben világos, hogy a lény a nem-lény kivételével minden másról állítható, mivel minden más pozitív fogalomnak kisebb a terjedelme, mint a lénynek. Ezért ebben az esetben végtelenül sok biztos állító ítélet mondható ki (pl. az állat lény; az ember lény; Péter lény stb.). Az eddig felsorolt ítéletek közös tulajdonsága, hogy:

1. bizonyosságuk nyilvánvaló anélkül, hogy alanyuk és állítmányuk szükségszerű jegyeit előzetesen ismernénk;

2. biztos igazságuk felismerésére a lény fogalmának terjedelme vezetett el bennünket;
3. e két közös tulajdonságon kívül az összes eddig felsorolt ítéleteinknek (az ellentmondás elvének kivételével) még az is közös sajátossága, hogy bizonyításuk az ellentmondás elvére való visszavezetéssel történik.

Az eddig említetteken kívül van még két olyan ítélet, amelyek ugyanolyan egyetemes érvényű, biztos igazságot fejeznek ki, és megegyeznek az eddigiekkel azok első közös tulajdonságában, tudniillik abban, hogy bizonyosságuk nyilvánvaló alanyuk és állítmányuk szükségszerű jegyeinek előzetes ismerete nélkül is, de biztos igazságuk felismerésére nem a lény fogalmának a terjedelme vezet el bennünket, hanem kizárólag bizonyításuk, amely az ellentmondás elvére való visszavezetéssel történik. E két ítélet a következő:

2. A harmadik kizárásának elve (*principium exclusi tertii*)

Egy dologgal kapcsolatos két ellentmondó ítélet közül vagy az egyik igaz, vagy a másik, harmadik eset lehetetlen. Vagy másképp megfogalmazva: *egy ítélet vagy igaz, vagy nem, harmadik eset nincs.*¹²⁰ Ezt az elvet is az ellentmondás elvére való visszavezetéssel igazoljuk. Harmadik eset ugyanis csak akkor lehetne, ha valami egyszerre és ugyanabból a szempontból létezne is, meg nem is. De ez az ellentmondás elve értelmében lehetetlen.¹²¹

Nem mond ellent a harmadik kizárása elvének, hogy vannak részlegesen igaz vagy részlegesen téves (*particulariter verum vagy falsum*) ítéleteink.¹²² Pl. „az orvosság jó” ítélet részlegesen igaz, mert az orvosság hasznos jó (*bonum utile externum*), de részlegesen téves,

-
- 120 Vö. SCHÜTZ A., *A bölcselet elemei*, Szent István Társulat (Budapest), 1940, 67-75.
 - 121 Lényeges különbség van az ellentmondó (*iudicia contradictoria*) és az ellentétes (*iudicia contraria*) ítéletek között. Az ellentmondó ítéletek közül az egyik éppen azt tagadja, amit a másik állít. Ezért az ellentmondó ítéletek közül az egyik mindig állító, a másik mindig tagadó. Az ellentétes ítéletek esetén mindkét ítélet állító, és az állítmányok az egymástól legtávolabb eső minőségekre vonatkoznak. Példa az ellentmondó ítéletekre: ez az asztal fehér – ez az asztal nem fehér. Példa az ellentétes ítéletekre: ez az asztal fehér – ez az asztal fekete. Ezért amíg az első esetben nincs harmadik lehetőség, addig a második esetben nagyon sok harmadik eset van. Egy ismertebb összekeverése a két fogalomnak Marx szóhasználata, melyben Hegel téves szóhasználatát követte, mikor azt állította, hogy a tőkés és a munkás között ellentmondás van. Ez a megfogalmazás nyilvánvalóan félrevezető, mert az említett két társadalmi csoport mellett még nagyon sok minőségileg más csoport is van.
 - 122 Azért nevezzük ezeket az ítéleteket részlegesen igaznak vagy hamisnak, mert, ebben az esetben a „jó” egyetemes fogalmát leszűkítjük a *bonum utile* részleges fogalmára.

mert nem kellemes, tehát nem gyönyörködtető jó (*bonum delectabile*). A harmadik kizárásának elvéhez ugyanis hozzá kell értenünk, amit az ellentmondás elvéről mondtunk: ugyanabból a szempontból és ugyanabban az időben. Az orvossággal kapcsolatban: a hasznosság szempontjából igaz, hogy az orvosság jó. A kellemesség szempontjából igaz, hogy az orvosság rossz. De itt két különböző szempontról van szó, és ezért ez nem mond ellent a harmadik kizárása elvének.

Ugyanígy kell szemlélni az „ez a cipő jó nekem” – „ez a cipő nem jó nekem” dilemmát. A jelen időre vonatkoztatva igaz lehet az állítás: ez a cipő jó nekem, holott a múlt időben nem volt jó.

A mondottak figyelembevételével belátható, hogy egyetemesen igaz a harmadik kizárásának elve: egy ítélet ugyanazon szempontból és ugyanabban az időben vagy igaz, vagy nem, harmadik lehetőség nincs.

3. Az elegendő alap elve (*principium rationis sufficientis*)

Mindennek, ami létezik, szükségképpen megvan az elegendő alapja, vagyis magyarázata. Elegendő alapnak nevezzük azt a lételvet, amely önmagában, minden más nélkül, közvetlenül megalapozza, hogy egy dolog miért ilyen, és miért nem más. Például a 4 db. 90 fokos szög létalapja ugyan a négyzet mivoltának, de nem elegendő létalapja. Csak a négy egyenlő oldal és a négy 90 fokos szög együttesen adják a négyzet elegendő létalapját. Ezt az elvet nem lehet tagadni, vagy kétségbe vonni, mert tagadásához és kétségbevonásához is elegendő létalap szükséges, különben a tagadás vagy kételkedés alaptalan lenne. Tehát, aki ezt az elvet tagadná, vagy ebben kételkedne, ugyanakkor burkoltan, bennfoglaltan állítaná is ezt. Ez azonban ellentmondás lenne.

2. A Nem annyira egyetemes¹²³, vagyis részleges, de abszolúte biztos, és az ellentmondás elvére való visszavezetés alapján bizonyítható ítéleteink

-
- 123 A következő ítéletek közül még az okság elvéről is azt állítjuk, hogy nem annyira egyetemes, mint az ellentmondás elve, amelyre pedig abszolút bizonyossággal visszavezethető. Ennek oka természetesen nem az, hogy az okság elve kevésbé lenne bizonyos, mint az előbbieket, hanem az, hogy az okság elve kizárólag a dinamikus rend (a változás rendje) legfőbb törvénye, de értelemszerűen nincs funkciója ott, ahol nem lehet szó létrejövésről és változásról, mert valami szükségszerűen létezik, mint Isten.

Az eddig vizsgált ítéleteinken kívül, amelyek mind a lehető legnagyobb egyetemességgel rendelkeznek, vannak olyan ítéleteink is, amelyek ugyan nem annyira egyetemeseek, mint az előbbiek, de az ellentmondás elvére való visszavezetéssel abszolút bizonyossággal bebizonyíthatók anélkül, hogy alanyuknak és állítmányuknak szükségszerű jegyeit előzetesen ismernénk. Ezek a következők:

1. Az elégséges létesítő okság elve (principium causae efficientis sufficientis)

Mindennek, ami létrejön, szükségképpen megvan az elegendő létesítő oka. Amíg az elegendő alap elve a statikus rendben érvényes, addig az okság elve a dinamikus rendre vonatkozik. Egy létrejövő dolog létesítő oka akkor elégséges, ha önmagában, minden más létesítő ok nélkül, közvetlenül megalapozza okozatának létét.

Ezt az elvet az ellentmondás elvére való visszavezetéssel a következő módon bizonyítjuk: az okozat vagy önmagát hozza létre, vagy más hozza őt létre, ámde önmagát csak akkor hozhatja létre, ha egyszerre létezik is, meg nem is. Létezik, hogy létet adhasson önmagának, nem létezik, hogy létet kaphasson önmagától. Világos azonban, hogy az ellentmondás elve értelmében ez lehetetlen, tehát az okozatot csak más hozhatja létre, és ezt nevezzük létesítő oknak.

Mivel az elégséges létesítő ok megalapozza okozatának létét, minden elégséges létesítő ok egyben elégséges alap is, de megfordítva nem áll: a dinamikus rend mindig feltételezi a statikus rendet, mint a működés feltételét, és követi a létet (*operari sequitur esse*). De a statikus rend nem mindig párosul a dinamikus renddel, mert a lényeg, ami a statikus renchez tartozik, az esetleges lényekben nincs szükségképpen kapcsolatban a léttel és működéssel, máskülönben szükségszerűen léteznének.

2. Értelmünk természete olyan, hogy képes az igazságot megismerni

Ezt az igazságot is az ellentmondás elvére való visszavezetéssel igazoljuk. Ha ugyanis értelmünk abszolúte, természeténél fogva képtelen lenne megismerni az igazságot, magát a bizonyítandó tétel tagadásának igazságát, vagy az arról való kételkedés és kétség igazságát sem tudná megismerni. Ez azt jelentené, hogy az igazságot felismerni képtelen értelmünk mégiscsak képes lenne felismerni az igazságot, márpedig az ellentmondás elve alapján tudjuk, hogy ez lehetetlen.

A most bebizonyított tétel az abszolút szkepticizmus cáfolatát is jelenti. Az abszolút szkepticizmus tagadja, hogy bármilyen igazságot teljes bizonyossággal képes felismerni az

emberi értelem. Különbösen az abszolút szkepticizmus alaptételét már a fenti öt alapelv bizonyítása megcáfolta, hiszen mindezek abszolút teljes bizonyossággal felismerhető igazságok.

3. A gondolkodó lény létezik

Ezt az igazságot is az ellentmondás elvére való visszavezetéssel igazoljuk. Mert ha tagadnám, vagy kétségbe vonnám saját lételemet, akkor azt mondanám: „én tagadom, vagy kétségbe vonom létezésemet”. De ezen állítással ugyanakkor burkoltan állítanám is létezésemet, mert különben a tagadó vagy kételkedő ítéletem alanyának, az „én”-nek, nem volna semmi értelme. Ha az „én” tagadja vagy kétségbe vonja saját létezését, akkor kijelentő aktusával bennfoglaltan állítja azt, amit ezen kijelentésének tartalmában explicite tagad. Ez pedig végső soron azt jelenti, hogy egyszerre állítja azt, hogy létezik és nem létezik, ami lehetetlen az ellentmondás elve alapján.

Ez az alapelv ugyanazt fejezi ki, mint a Descartes-i „gondolodom, tehát vagyok” (*cogito, ergo sum*). Csakhogy Descartes-nál ez a legelső alapelv, kiindulópont¹²⁴, amiből kiindulva, semmi egyebet nem feltételezve akar kitörni a saját maga által felállított módszertani kételyből (*dubium methodicum*). De erre a *cogito*-tétel nem alkalmas, mert nem önmagában nyilvánvaló, hanem bizonyításra szoruló tétel, amelynek a teljes bizonyosságát az ellentmondás alapelvére való visszavezetés adja meg.

4. Igaz mindaz, ami értelmünk előtt teljesen nyilvánvaló

Ezt is az ellentmondás elvére való visszavezetéssel igazoljuk. Mert ha értelmünk még a számára nyilvánvaló igazságokkal kapcsolatban (pl. két pont között legrövidebb távolság az egyenes; az egész nagyobb, mint a rész) is tévedne, semmit sem tudna többé biztonsággal megismerni, hiszen a kevésbé nyilvánvaló igazságokat a nyilvánvalóbb igazságok által

-
- 124 A második kiindulópontja az, hogy az Isten létezik, és ennek a kettőnek az alapján akarja pusztán dedukcióval elérni a *clara et distincta perceptio*-t. Ezzel szemben a skolasztikus filozófia hangsúlyozza, hogy ezen mindkét kiindulópont szubjektív érvényű, mert nincs visszavezetve az ellentmondás elvére, és csak a szubjektív benyomásra támaszkodik. Ebből következik, hogy minden konklúziója is csak szubjektív érvényű a *peiorum semper sequitur conclusio partem* logikai törvény alapján. Leszámítva a neoskolasztikát és a naiv realista marxizmust, az egész újkori filozófia osztozik Descartes szubjektivizmusában. Ennyiben nevezhetjük őt az újkori filozófia atyjának. Lásd KECSKÉS P., *A bölcsélet története főbb vonásaiban*, Szent István Társulat (Budapest), 1943, 351-360.

ismerjük meg. De ebben az esetben az sem lehetne nyilvánvaló, hogy a nyilvánvalónak tűnő igazság nem igaz, ami ellentmondás lenne. Tehát abszolúte biztos a jelen tételünk.

Ez az elv gyökeres választ ad arra a Kant által fölvetett problémára, hogy értelmünk képes-e önmagából kilépve a tárgyi valóságot (*Ding an sich*) megismerni. Ha a kanti módszer szerint és Descartes módszeres kételyéhez hasonlóan a filozófus gondolkodásának első lépése a kétely, akkor a *peiores semper sequitur conclusio partem* logikai törvény szerint minden konklúzió szükségképpen csak szubjektív érvényű lesz. Ez azt jelenti, hogy el van zárva az út a *Ding an sich* felé. De ha az értelmünk nyilvánvaló tanúságát nem kiindulópontnak, nem ismeretforrásnak, hanem az ellentmondás elvére visszavezethető, tehát kétely nélkül elfogadható kritériumnak tekintjük, akkor megvan a lehetőség arra, hogy a filozófiai gondolkodás a transzszubjektív valósághoz eljusson.

5. *Érzékeink sajátos tárgyakkal kapcsolatban nem tévedhetnek*

Érzékeink sajátos tárgya az a tárgy, amelyre érzékeink elsődlegesen és közvetlenül irányulnak. Pl. a szem közvetlen sajátos tárgya a szín, a fülé a hang. Ez az ítélet is az ellentmondás elvére való visszavezetéssel bizonyítható. Értelmünk előtt teljesen nyilvánvalónak tűnik, hogy érzékeink a valóság megismerésének eszközei, forrásai, útjai. Mivel pedig érzékeink mindent sajátos tárgyukon keresztül ismernek meg, ha sajátos tárgyakkal kapcsolatban tévednének, akkor már nem lennének a valóság megismerésének eszközei, és hamis lenne értelmünk nyilvánvaló tanúsága arról, hogy érzékeink a valóság megismerésének eszközei. De ha értelmünk nyilvánvaló tanúsága tévedne – melynek lehetetlenségét az ellentmondás elvére való visszavezetéssel igazoltuk –, akkor maga az ellentmondás elve sem lenne igaz, amelyet még az is feltételez, aki tagadja.

6. *Egyetemes fogalmaink léttartalma objektív, terjedelme pedig szubjektív*

Ezen igazság megértése céljából vegyük fontolóra a következő példát!

Az „ember” fogalmának léttartalma az, hogy értelmes, érzékekhez kötött megismeréssel rendelkező lény (*animal rationale*). Világos, hogy ez a léttartalom értelmünktől függetlenül megtalálható a külső világban: Péter valóban érzékekhez kötött megismeréssel rendelkező értelmes lény, Pál valóban érzékekhez kötött megismeréssel rendelkező értelmes lény, akár gondolok rá, akár nem. Azonban az „ember”, mint egyetlen lény, csak az emberi értelemben létezik, a tárgyi világban nem található meg. A tárgyi világban nem létezik „az ember”, „az állat”, hanem csak konkrét emberek és állatok léteznek, amelyekben az

egyetemes léttartalom konkrét jegyekkel párosul. Ezt fejezzük ki úgy, hogy egyetemes fogalmaink léttartalma objektív, terjedelme pedig szubjektív. Vagyis „az ember” vagy az „emberség” egyetemes fogalma terjedelme (*extensio*) szerint csak az észben van, de léttartalma (*comprehensio*) szerint állítható logikailag, és megtalálható ontológiailag az egyes emberekben. Ebből az is következik, hogy ha nem létezne ember, akkor nem lennének egyetemes fogalmak sem, bár akkor is igaz lenne a következő ítélet: ha ember létezne, akkor annak egyetemes lényege az, hogy érzékekhez kötött megismeréssel rendelkező értelmes lény.

Tehát az ész az egyetemesség megragadásával nem önkényesen jár el, hanem a maga módján fogja fel azt, aminek az alapja megvan a tárgyi világban. Ezt az igazságot pedig így igazolhatjuk: egyetemes fogalmainkat értelmünk egészen nyilvánvalóan objektív léttartalommal és szubjektív terjedelemmel rendelkezőknek ismeri meg. A fenti alapelvek értelmében azonban el kell fogadnunk mindenben értelmünk nyilvánvaló tanúságtételét. Tehát egyetemes fogalmaink léttartalma objektív és terjedelme szubjektív.

Ez az alapelv virtuálisan magában foglalja a választ egyrészt a nominalista szkeptícizmusra, másrészt Immanuel Kant azon állítására, amely szerint értelmünk a *Ding an sich*-et, vagyis a dolgok egyetemes lényegét nem ismerheti meg. Így ez az alapelv a tomizmus rendszerében alapja a metafizikához tartozó *critica disciplina*-nak is.

Ezeket az igazságokat, amelyeket eddig megismertünk, alapelveknek (*principia prima*) nevezzük. Ezekre mint alapra támaszkodik az egész emberi gondolkodás és maga a tudomány is. Ezért az alapelvek helyessége előfeltétele az egész tudományos gondolkodás helyességének.

A tudományosan biztos ismeret alapelvei

A tudományosan biztos ismeret alapelvei	{	I. Önmagában nyilvánvaló alapelv: 1) Az ellentmondás elve	{	1. Az egyetemes 2) az azonosság elve alapelvek 3) az elegendő alap elve 4) a harmadik kizárásának elve
		II. Visszavezetett alapelvek	{	2. A részleges 5) az okság elve alapelvek 6) értelmünk képes az igazságot megismerni 7) a gondolkodó lény létezik 8) igaz mindaz, ami értelmünk előtt

- teljesen nyilvánvalónak tűnik
- 9) érzékeink sajátos tárgyukban nem tévedhetnek
- 10) egyetemes fogalmaink léttartalma objektív terjedelme szubjektív

3. KÉRDÉS

MELYEK AZ ELLENTMONDÁS ELVÉRE VALÓ VISSZAVEZETÉS MÓDJAI? (*DEDUKCIÓ-INDUKCIÓ*)

Ha közvetlenül nem nyilvánvaló, hogy valamely ítéletünk – pl. az, hogy Péter halandó, vagy minden salétromsav feloldja az aranyat – tagadása az ellentmondás elvének a tagadását is maga után vonja-e, akkor az ítéletünk igazságát logikailag két úton kísérhetjük meg bizonyítani.

Az egyik út abban áll, hogy veszünk egy olyan másik ítéletet, amelynek nagyobb a terjedelme, mint az előbbinek, amint pl. annak az ítéletnek, hogy „minden ember halandó”, nagyobb a terjedelme, mint annak, hogy „Péter halandó”.

A másik út abban áll, hogy egy olyan másik ítéletet veszünk, amelynek a terjedelme kisebb mint az előbbinek, amint pl. az az ítélet, hogy „minden eddig megtapasztalt salétromsav feloldja az aranyat”, kisebb terjedelmű, mint az, hogy „minden salétromsav feloldja az aranyat”.

Először ezután mindkét esetben azt kell bebizonyítanunk, hogy az utóbbi ítélet tagadása maga után vonja az ellentmondás elvének tagadását.

Másodszor pedig be kell bizonyítanunk, hogy a bizonyítandó ítélet és az ellentmondás elvére már visszavezetett segédítélet szükségszerűen összefügg egymással.

Ha mindkettő bizonyítást nyert, akkor vissza tudtuk vezetni bizonyítandó tételünket az ellentmondás elvére, vagyis biztosan igaz ítélet. Aszerint különböztetjük meg azt a két utat, amelyen biztos igazságokhoz jutunk, hogy ez a bizonyítás nagyobb, vagy kisebb egyetemességű segédítéssel történik-e.

1. SZAKASZ

A DEDUKCIÓ: A NAGYOBB EGYETEMESSÉGŰ SEGÉDTÉTEL SEGÍTSÉGÉVEL TÖRTÉNŐ BIZONYÍTÁS

Ha ítéletünk igazságát egy olyan másik ítélettel akarjuk bizonyítani, amelynek terjedelme nagyobb, vagyis *egyetemesebb igazság*, mint a bizonyítandó tétel, akkor *dedukcióról* beszélünk. Például „minden ember halandó”, ámde „Péter ember”, ezért „Péter halandó”. Ezt a bizonyítási módot az teszi szükségessé, hogy spontán keletkezett fogalmainkban nem tudjuk eleve, első lépésként megkülönböztetni a szükségszerű és esetleges jegyeket, és ezért az eddig megismert biztos igazságokból viszonylag nagyon kevés dedukció hajtható végre. Mindenekelőtt tehát meg kell különböztetnünk egyetemes fogalmainkban a szükségszerű és esetleges jegyeket. Ezt a megkülönböztetést azonban magával a dedukcióval nem hajthatjuk végre, mivel a dedukció nem adja meg, hanem ellenkezőleg feltételezi azokat az igazságokat, amelyek segítségével a jegyek között különbséget lehetne tenni. Ezt a megkülönböztetést tehát a biztos igazságra való jutás másik útjától kell várnunk, amelyet indukciónak nevezünk.

2. SZAKASZ

AZ INDUKCIÓ: A KISEBB EGYETEMESSÉGŰ SEGÉDTÉTEL SEGÍTSÉGÉVEL TÖRTÉNŐ BIZONYÍTÁS

Indukciónak nevezzük azt a bizonyítást, amelyben egy igazságot egy nálánál kevésbé egyetemes igazságból bizonyítunk. Az indukciónak két fajtája lehetséges:

1. A teljes indukció (*inductio completa*)

Ez az indukciónak az a fajtája, amelyben minden egyes lehetséges részleges esetet megvizsgálunk és ezekből következtetünk az egészre, amely a megvizsgált esetekből áll, mint részekből, és kizárólag csak ezekből. A mondottakból kitűnik, hogy a teljes indukció elvégzésének két feltétele van:

1. meghatározni eleve, hogy mennyi a lehetséges részleges esetek száma;
2. ténylegesen megvizsgálni az összes eleve, előre meghatározott, lehetséges eseteket külön-külön.

Például teljes indukciót végezne az, aki eleve meg tudná határozni, hogy az élőlényeknek hány faja lehetséges, és utána az élőlények eleve meghatározott összes fajairól ténylegesen ki tudna mutatni valamilyen közös igazságot, mert ezen esetben biztos, hogy a szóban forgó igazság az összes élőlényekre érvényes. Pl. ha egy zoológus meg tudná határozni biztosan, hogy hány állatfaj van, akkor ezek mindegyikéről megkísérelhetne kimutatni valamilyen közös tulajdonságot. Ebből láthatjuk, hogy *teljes indukció lehetetlen, ha egyedekből indul ki*. Mert eltekintve attól, hogy a jelenben lévő összes egyedek megvizsgálása is óriási gyakorlati nehézségekbe ütközne, a múltra és a jövőre vonatkozólag az összes egyedek megvizsgálása lehetetlen. A múltra vonatkozólag sohasem lehetünk biztosak, hogy nem voltak-e más egyedek is, amelyeket nem vizsgáltunk meg. A jövőre vonatkozólag pedig még kevésbé lehetünk biztosak, hogy már minden egyedet megvizsgáltunk. Hozzátehetjük mindehhez, hogy nem tudjuk eleve kijelölni a megvizsgálandó egyedek számát sem a jelenben, sem a múltban, sem a jövőben, és ezáltal már híjával vagyunk a teljes indukció elvégzése egyik fontos feltételének.

2. A nem teljes indukció (*inductio incompleta*)

Ez az indukciónak az a fajtája, amelyben nem vizsgálunk meg minden lehetséges esetet, hanem azok közül csak néhányat, és ezekből következtetünk az összes esetre. A nem teljes indukciónak is további két fajtája lehetséges:

*1) nem teljes, de elégséges indukció (*inductio incompleta sufficiens*). Ilyen indukcióról van szó, amikor ugyan nem vizsgáltunk meg minden esetet, és emiatt indukciónk nem teljes, de az*

általunk megvizsgált esetekből is *teljes biztonsággal* tudunk az összes esetre következtetni, és indukciónk ezért elégséges.

2) *nem teljes és nem is elégséges indukció (inductio incompleta insufficiens)*. Ilyen indukcióról van szó, amikor néhány eset megvizsgálása nem elég ahhoz, hogy az összes esetre teljes biztonsággal következtessünk. Ilyen esetben indukciónk nem ad biztos ismeretet, hanem *legfeljebb valószínűséget*.

3. A nem teljes, de elégséges indukció

Vizsgáljuk meg most közelebbről a nem teljes, de elégséges indukciót! Célunk szempontjából ugyanis most az érdekel minket közelebbről, hogy lehetséges-e, és ha igen, miként lehetséges ilyen indukcióval megállapítani, hogy melyek a *testnek mint testnek*, vagyis az absztrakció első foka leegyetemesebb fogalmának esetleges és szükségszerű jegyei. Azért az absztrakció első fokának leegyetemesebb fogalmából, a testből mint testből akarunk kiindulni, mert ez lehetőséget ad az összes konkrét testi valók, és azok anyagi jegyeinek tagadásával, illetve azok analógiájára a szellemi valóságok megismerésére is.

1. Eleve bebizonyítható, hogy a nem teljes, de elégséges indukció lehetetlen mindazon esetekben, amikor az ilyen vagy olyan konkrét testekre akarunk következtetni.

Ezt a következő módon bizonyíthatjuk. Ahhoz, hogy eldönthessük, hogy egy bizonyos néhány esetben tapasztalt jelenség az illető test belső lényegéhez tartozik-e, vagy csak a külső körülményekből származik, meg kellene változtatni a szóban forgó test egész külső környezetét, mert ha a megváltozott körülmények között is ugyanaz a jelenség ismét előfordulna, akkor már biztos lenne, hogy az nem a külső körülményekből, hanem az illető test belső mivoltából származott. Az *elegendő alap elvét* alkalmazva ugyanis eleve tudhatjuk, hogy mint minden létezőnek, így a kérdéses jelenségnek is megvan az elegendő alapja, amely vagy az illető test belső lényegében van, vagy annak külső környezetében. Ha az összes megváltozott külső körülmények ellenére is tapasztalható a kérdéses jelenség, akkor világos, hogy annak elegendő alapja nem a külső környezetben volt (ellenkező esetben a külső környezet megváltozásával meg kellett volna változni az illető jelenségnek is). Ha pedig az elegendő alap nem a külső környezetben volt, akkor világos, hogy a kérdéses jelenség elegendő alapját szükségképpen az illető test belső lényegében kell megtalálnunk.

Ahhoz azonban, hogy az illető test egész külső környezetét megváltoztathassuk, először meg kellene azt ismernünk. Eleve ki kellene jelölnünk a külső környezetét alkotó tényezők számát és fajtáját, mert különben sohasem lehetnénk biztosak, hogy valóban megváltoztattuk-e az összes külső körülményeket, nem hagytunk-e azokból valamit figyelmen kívül. (Meg kell jegyeznünk, hogy külső környezetben nemcsak azon testek összességét értjük, amelyek az illető testet a térben közvetlenül körülveszik, hanem mindazon testek összességét, amelyek valamilyen módon az illető testre hatást gyakorolnak.)

Az összes külső körülmények számát és fajtáját azonban eleve nemcsak nagyon nehéz, hanem teljesen lehetetlen is meghatározni. Ezt a következő segédbizonyítással igazolhatjuk. Ha a világegyetem összes lényének számát „n”-nel jelölöm, akkor a szóban forgó „A” testre „n-1” (n mínusz 1) test gyakorolhat hatást. Mivel nem tudom eleve, hogy „n-1” test közül ténylegesen mely testek gyakorolnak hatást az „A” testre, az „A” biztos megismeréséhez „n-1” testet kellene előzetesen megismerni, hogy utána közülük kiválaszthassuk az „A” testre hatókat. Ahhoz azonban, hogy az „n-1” test közül csak egyet is megismerhessünk, ismét meg kellene változtatnunk annak az egész külső környezetét, amihez ezt a külső környezetet először meg kellene ismernünk (B kivételével minden más testet; C kivételével minden más testet stb.). Azonban az „n-1” test mindegyikének külső környezetébe szükségképpen beleesik az az „A” test is, amelyet eleve ismeretlennek tételeztünk fel és amelynek megismerése a fő célunk. Világos tehát, hogy a szóban forgó „A” testet „n-1”-szer kellene ismernünk és „n-1”-szer kellene ismeretlennek feltételeznünk. Ez azonban egész nyilvánvalóan „n-1” számú ellentmondás lenne, tehát elvileg lehetetlen. Fontos tudni, hogy *az összes úgynevezett természettudományos megállapítás ide tartozik*, mert ezek esetében az egyes, ilyen vagy olyan testekből kiinduló indukció a bizonyítás alapja.

2. Eleve bebizonyítható, hogy a nem teljes, de elégséges indukció lehetséges mindazon esetekben, amikor minden test közös, egyetemes természetére akarunk következtetni

Bizonyítottuk fentebb, hogy a nem teljes, de elégséges indukció lehetetlen mindazon esetekben, amikor az egyes ilyen, vagy olyan konkrét testekből akarunk következtetni. Most felmerül a kérdés, hogy ha nem egy ilyen vagy olyan konkrét testre, hanem magára a *testre mint testre*, minden test közös, egyetemes természetére akarok következtetni, akkor lehetséges-e a *nem teljes, de elégséges indukció*. Ha lehetséges, akkor meg tudjuk alkotni a *testnek mint testnek* olyan egyetemes fogalmát, amely már csak szükségszerű jegyeket

tartalmaz, hiszen kiszűrtük a konkrét egyedi testek egyedi és esetleges jegyeit.¹²⁵ Ehhez a másik fajta indukcióhoz a testi jelenségeket új, más módon kell megközelítenünk, kiértékelnünk. Olyan testi jegyeket kell keresnünk, amelyekre, ha alkalmazzuk az elegendő alap elvét, akkor biztonsággal következtetni tudok a test egyetemes lényegére.

A mi esetünkben semmit sem számít, hogy a tapasztalt jegyek az általunk megvizsgált test belső természetéből, vagy annak külső körülményeiből folynak, hiszen a külső körülmények is testi¹²⁶ jellegűek, mert nem annak a konkrét testnek a lényegére vagyunk kíváncsiak, hanem minden test egyetemes lényegére. Tehát akár az illető konkrét test külső környezetéből, akár az illető test belső mivoltából származik az illető jelenség, mindkét esetben *a test mint test* egyetemes lényegére lehet következtetni. Azért mindegy, hogy az illető jelenség a test külső környezetéből vagy belső mivoltából származik-e, mert mindkét esetben a *test mint test* volt az oka a konkrét jelenségnek.

3. A materia és a forma, a testek egységének és sokaságának lételvei

A nem teljes, de elégséges indukciót úgy végezzük, hogy megvizsgálunk bizonyos konkrét testeket, és azt észleljük, hogy azok mindegyikében egy érdekes *ellentétpár (antinómia)* tapasztalható: *az egység és a sokaság (unitas – multitudo)*. A testek ugyanis mindig több részből állnak, hiszen mennyiségek, tehát a részek sokaságával (*multitudo*) rendelkeznek, de ugyanakkor egy bizonyos egységet (*unitas*) is alkotnak. Ez azt bizonyítja, hogy mind az egység, mind a sokaság *a testnek mint testnek* szükségszerű jegye, ami más szóval azt jelenti, hogy nemcsak az általunk megvizsgált testekben, hanem *minden testben megtalálható az egység és a sokaság antinómiája*. Ezt a következő módon bizonyíthatjuk.

1. *Az egységre vonatkozóan:* A részek sokasága kétféle lehet: 1) a test több részre osztható, vagy 2) a test több részre osztott. Ha részeire osztható, akkor maga az egész test

-
- 125 Az egyedi jegy nem ugyanazt jelenti, mint az esetleges jegy. Az esetleges jegyen olyan vonást értünk, ami képes *jelen lenni* is meg *nem-jelen lenni* is az illető lény lényegének megváltozása nélkül. Például ilyen jegy Péter hajának a barnasága, mert ha nem lenne barna, hanem szőke, akkor is Péter maradna. Ezzel szemben az egyedi jegy olyan vonás, amely csak egy lényről állítható. Például Péter személyiségi karaktere.
 - 126 A filozófiai test, vagy anyag fogalma nem azonos a fizikai tömeg fogalmával. A fizikában beszélnek tömegről és energiáról, sokszor a tömeget azonosítva az anyaggal. A filozófiában az anyag vagy test fogalma nagyobb terjedelmű, magában foglalja mindazt, ami térhez és időhöz kötött, vagyis mennyiségileg mérhető, tehát a tömeget és az energiát is.

rendelkezik az egységgel, mert ténylegesen egy, és csak lehetőség szerint sok. Ha viszont részeire osztott, akkor az egyes részek mindegyike külön egység. Akár az első, akár a második esetről van szó, a testben valami módon (vagy egészében, vagy részeire vonatkozólag) jelen van az egység. *Tehát minden testben megtalálható az egység.*

2. *A sokaságra vonatkozóan:* Testnek azt nevezzük, ami térhez és időhöz kötött lény. De világos, hogy ami térhez kötött, az szükségképpen kiterjedt is, hiszen csak kiterjedt lények lehetnek térhez kötve. Továbbá világos, hogy ami kiterjedt, abban több rész van, hiszen a kiterjedés a részek egymáson kívüliségét jelenti. De egymáson kívül lenni csak különböző részek képesek, mert semmi sem lehet önmagán kívül. *Tehát minden testben megvan a részek sokasága.*

A minden testben meglévő egységnek és sokaságnak – az *elegendő alap* elvének értelmében – meg kell lennie az egymástól különböző két lételvének (*principum essendi*). A sokaság elegendő alapját *materiának*, az egység elegendő alapját pedig *formának* nevezzük. Könnyen belátjuk, hogy az egységnek és a sokaságnak elegendő alapja nem lehet egy lételv, hanem csak kettő, ha arra a nyilvánvaló igazságra gondolunk, amely szerint semmi sem lehet elegendő lételve egy létmozzanatnak és azon létmozzanat ellentétének. De az egység és a sokaság egymásnak ellentétét jelenti. Világos tehát, hogy más megalapozó tényezőt követel az egység és mást a sokaság.

Mind a *materia*, mind a *forma* nem érzékelhető, kísérleti és tapasztalati eszközzel ki nem mutatható lételvei a minden testben meglévő egységnek és sokaságnak. De *az a körülmény, hogy nem tapasztalhatjuk, illetve nem érzékelhetjük őket, nem von le semmit reális létükből.* Valóságosnak kell őket feltételeznünk, ha nem akarjuk megtagadni az elegendő alap elvét (*principium rationis sufficientis*), és vele együtt az ellentmondás elvét is!

4. Összefoglalás

A fenti megfontolásból az következik, hogy

1. *lehetséges a nem teljes, de elégséges indukció*, ha azzal a *testet, mint ilyet* akarjuk megismerni. Ez az egyetlen lehetséges *nem teljes, de elégséges indukció*.
2. Rendelkezőnk már egy olyan fogalommal, amely csak szükségszerű jegyeket tartalmaz: a testnek mint ilyennek a fogalmával.

3. A test fogalmát a fenti indukció alapján a következő meghatározások segítségével alakíthatjuk ki (ezek ugyanazt fejezik ki, csak más formában): *a test materiából és formából álló lény; a test térben kiterjedt és időben változó lény.*

Eddig megtaláltuk *a test mint test* fogalmát, amely csak szükségszerű jegyeket tartalmaz. Ebből a többi ilyen fogalmakat *a test mint test* burkolt léttartalmának dedukció segítségével való kifejtésével nyerjük.

4. KÉRDÉS

MI A TUDOMÁNY MEGHATÁROZÁSA?

A tudomány meghatározása céljából vegyük szemügyre a dedukciót. A dedukció által, amint láttuk, egy egyetemesebb igazságból egy kevésbé egyetemes igazságra következtetünk, és ezáltal egy nagyobb egyetemességű fogalomból egy kisebb egyetemességű fogalom ismeretére jutunk. Például: minden ember halandó, Péter ember, tehát Péter halandó.

A példánkban szereplő „ember” fogalma nagyobb egyetemességű „Péter” fogalmánál: „az ember” „Péterről” állítható. Ennek az állíthatóságnak az az alapja, hogy az ember fogalmának léttartalma (értelmes, érzékekhez kötött megismeréssel rendelkező, élő, testi lény) Péterben fellelhető. Ezt úgy is mondhatjuk, hogy Péter magába foglalja az ember egyetemes fogalmának a léttartalmát, vagyis az ember egyetemes fogalmának léttartalma Péter mivoltának *belső oka*. Hogy ezt az utóbbi állításunkat megérthessük, le kell szögeznünk, hogy okon nemcsak a létesítő okot értjük, hanem oknak nevezzük mindazt, ami bármilyen valós módon hozzájárul valaminek a létrejövéséhez. Ez kétféleképpen történhet:

1. *belső okok*: amelyek benne maradnak az okozatban annak létrejövése után (pl. a fa anyaga benne marad az elkészült asztalban. A továbbiakban itt csak az ilyen okokkal foglalkozunk).
2. *külső okok*: amelyek az okozat létrejötte után az okozaton kívül maradnak (pl. az asztalos kívül marad az általa készített asztalon. Ezekkel majd a metafizikában foglalkozunk).

1. A belső okok: aktívák és passzívák

A belső okok kétféleképpen lehetnek aszerint, hogy a belső ok az okozatban aktívan vagy passzívan viselkedik. Jelen példánkban „Péter” az okozat, akinek belső oka az „ember”, vagy „emberi lényeg”. Láthatjuk, hogy az egyetemes emberi természet számára, amely Péternek is sajátja, közömbös (*indifferens*), hogy milyenek az egyes emberek egyedi sajátosságai. Az ember egyetemes természete szempontjából közömbös, hogy az egyes emberek fehérbőrűek-e vagy feketék, alacsonyak vagy magasak, régen vagy most élők, stb. Hiszen az összes felsoroltak mind egyaránt emberek. Ezt az okot, az egyetemes emberi természetet, joggal nevezhetjük Péter *passzív belső okának* (*causa materialis*), egyedi sajátosságait pedig *aktív belső okának* (*causa formalis*), mert csak ezek az egyedi sajátosságok változhatnak ugyanakkor, amikor változatlan marad a passzív belső ok, amely mintegy hordozóalanya a sajátosságoknak.

Általában azt is mondhatjuk, hogy minden egyetemesebb fogalom az alája tartozó kevésbé egyetemes fogalomnak passzív belső oka.

Amikor tehát azt mondjuk, hogy biztos ismeretre úgy tehetünk szert, hogy dedukció útján egy egyetemesebb fogalomból egy kisebb egyetemességű fogalomra következtetünk, akkor ezt úgy is mondhatjuk, hogy *egy dolog biztos megismerésének útja annak passzív belső okain át vezet*. Pétert is az emberi mivoltából kiindulva ismerhetjük meg, ami lényének passzív belső oka.

Felmerül azonban a kérdés, honnan tudjuk, hogy a bizonyításban felhasznált dedukciónk konklúziója igaz volt? Onnan, hogy fő- és altételét vissza tudtuk vezetni egyetemesebb igazságra, végső fokon az ellentmondás elvére. Az egyetemesebb igazságok mindig egyetemesebb fogalmakból álló ítéletekben jutottak kifejezésre, amelyek tartalma passzív belső oka volt az alája tartozó kevésbé egyetemes fogalmaknak. Példánkban a „minden ember halandó” fő tételt visszavezettük az első lépésben az embernél egyetemesebb „összes érzékelő lény” fogalmára, amelynek egyetemes tartalma passzív belső oka az ember mivoltának. Az összes érzékelő lényekre vonatkozó igazságokat pedig úgy igazolhatjuk, hogy visszavezetjük azokat a még egyetemesebb „test” fogalmára, amelynek tartalma passzív belső oka az összes érzékelő lény mivoltának. A testre vonatkozó igazságokat pedig a lény fogalmának elemzéséből nyert ellentmondás elvére való visszavezetéssel igazolhatjuk. Végső soron tehát a lény egyetemes fogalmának tartalma végső passzív belső oka Péter mivoltának. Azonos eredményre jutunk bármilyen más dedukció fő- és altételének igazolásánál is. Tehát az összes dedukciónk összefügg a lény fogalmával és az ennek elemzésével nyert ellentmondás elvével, és ezért fogalmaink egymással is összefüggnek, tehát *rendszer* alkotnak.

2. A végső következtetés

Levonhatjuk tehát a végkövetkeztetést: egy dolog megismerésének útja belső passzív okán át vezet. Az ilyen módon nyert ismeret bizonyosságát pedig a dolog végső passzív okán át nyerjük. Mivel pedig a tudományos ismeretnek nélkülözhetetlen feltétele a bizonyosság, ezért kizárólag a végső passzív belső okon át igazolt ismeretet nevezhetjük tudományos ismeretnek.

Adva van tehát a tudomány meghatározásához szükséges minden elem. Állítsuk össze őket!

TUDOMÁNYNAK NEVEZZÜK A VÉGSŐ BELSŐ PASSZÍV OK ÁLTAL IGAZOLT ÉRTELMI ISMERETRENDSZERT.

5. KÉRDÉS

A TUDOMÁNYOK HOGYAN OSZTHATÓAK FEL?

Mivel a tudományok az értelmi ismeret birodalmának egyik részét alkotják, ezért a felosztásuk is az értelmi ismeret sajátosságain nyugszik. És mivel az értelmi ismeret az elvonatkoztatáson alapul, a tudományok felosztása is az elvonatkoztatás fokait követi. Az elvonás első fokán értelmünk elvonatkoztat az egyedi jegyeitől, a második fokán az anyagi jegyeitől és a harmadik fokán a mennyiségtől. Az első fok legegységesebb fogalma *a test mint test*, a második fok legegységesebb fogalma *a mennyiség mint mennyiség*, és a harmadik fok legegységesebb fogalma *a lény mint lény*. Ezért az alábbiakban Arisztotelészt és Aquinói Szent Tamást követve az elvonatkoztatás fokai szerint adjuk meg a tudományok felosztását, bizonyos tekintetben eltérve a napjainkban szokásos felosztásoktól. Az értelmi ismeret természetének, amit az előző részben vizsgáltunk, logikailag a következő felosztás felel meg.

1. SZAKASZ

A HÁROMFÉLE TUDÁSALANY

Mivel a tudományok az értelmi ismeretek birodalmához tartoznak, világos, hogy az a kérdés, vajon hányféle tudomány van, erre a kérdésre vezethető vissza: „Hányféle értelmi ismeret van?” Vagyis hányféle sajátos tárgya (*obiectum formale quod*) van az értelmi ismeretünknek?

Amint már láttuk, egy megismerőképeség sajátos tárgyán azt a tárgyat értjük, amelyet az illető képesség elsősorban és közvetlenül megragad, amelyen keresztül minden mást megismer. Az értelem viszont – amint bizonyítottuk – az absztrakció minden fokán elsősorban és közvetlenül az adott fokon megismerhető *legegyetemesebb* fogalmat alakítja ki, és ebből jut el a kevésbé egyetemes fogalmak ismeretére. Tehát értelmi ismeretünknek három sajátos tárgya van.

Ebből világosan következik, hogy a három legegyetemesebb fogalmunk, a *test*, a *mennyiség* és a *lény* fogalma az egyedül alkalmas ismeretforrás a tudományos megismerés számára. Hiszen tudományosan ezekből, és csak ezekből ismerhetjük meg a többi egyetemes fogalmakat. Ennek következtében a három legegyetemesebb fogalom által meghatározott három tudományban szereplő bármilyen következtetésünk konklúziójának alanya mindig a három sajátos tárgy egyike lesz.

Az első fokon ugyanis minden következtetésünk alanya valamilyen test, a másodikon minden következtetésünk alanya valamilyen mennyiség, a harmadikon pedig minden következtetésünk alanya a lény valamilyen létmozzanata lesz. Tudjuk viszont, hogy minden konkrét test fogalma tartalmazza a test fogalmát, minden konkrét mennyiség fogalma tartalmazza a mennyiség fogalmát, és minden konkrét lény fogalma tartalmazza a lény fogalmát. Amikor tehát következtetéseinknek egy bizonyos test, egy bizonyos mennyiség, vagy egy bizonyos létmozzanat az alanya, akkor voltaképpen „a test”, „a mennyiség” vagy „a lény” az alanya. Joggal nevezhetjük tehát értelmünknek ezt a három sajátos tárgyat az általuk meghatározott egy-egy lényeges rész *tudásalanyának* (*subiectum scientiae*).

2. SZAKASZ

A HÁROM TUDÁSALANY HÁRMAS FUNKCIÓJA

A tudásalanyak a tudományban alapvetően hármas szerepe van:

1. Egyedüli és kizárólagos *ismeretforrás*, amelyből tudományos ismereteinket meríthetjük.
2. *Egységesítő tényező*, amely az egyes tudományokban szereplő különféle következtetéseinket egyetlen egységes rendszerré formálja. Tudásalany nélkül különböző ismereteink inkább csak kőhalmazhoz, semmint egységes épülethez volnának hasonlóak.
3. *A tudomány célja*, hiszen ez nem más, mint a tudásalany burkolt léttartalmának feltárása, felszínre hozása, vagyis a tudásalany megismerése.

A tudásalany második, *egységesítő* szerepével kapcsolatban meg kell jegyeznünk, hogy a tudásalanyból merített ismereteink kétféle okból egységesek:

1. Mind összefügg az ellentmondás elvével – hiszen arra vannak visszavezetve – és ezen keresztül egymással is.
2. Összefüggnek tudásalanyukkal – hiszen az az ismeretforrásuk – és ezen keresztül egymással is.

Ezért állítható minden tudományról, hogy „ismeretrendszer”. Ezért tudományos ismeretnek szoros értelemben véve csak azokat az ismereteket nevezzük, amelyek nemcsak biztosak, hanem egyszersmind a tudásalanyból származnak.

3. SZAKASZ

A TUDÁSALANY MEGISMERÉSÉNEK KÉT ÚTJA

Az eddig mondottak alapján nyilvánvaló, hogy minden tudományban az ismeretszerzés két útját különböztetjük meg:

1. Megtaláljuk az illető tudomány tudásalanyának léttartalmát (*comprehensio*): meg kell ismernünk annak tartalmi gazdagságát, vagyis meg kell ismernünk konstitutív elemeit és összes szükségszerű tulajdonságait (*proprietas*). Ezt a fázist Horváth Sándor O.P. alapján a tudásalany megtalálása útjának, vagy röviden *a megtalálás útjának* nevezzük (*via inventionis*).
2. A már megtalált tudásalany segítségével megismerjük mindazokat a lényeket, amelyek a tudásalany burkolt léttartalmában benne vannak (*extensio*). Pl. a test egyetemes fogalmának és felosztásának ismeretében megismerjük „a növény”, „az állat”, „az

ember” stb. kisebb terjedelmű fogalmát. Új ismereteinket logikai ítéletekben mondjuk ki. Pl. a növények anyagcserét folytatnak. Az embereknek értelmük van. Ezt a fázist szintén Horváth Sándor O.P. alapján a *logikai ítélet útjának* nevezzük (*via iudicii*).

Eddigi vizsgálódásaink tehát arra az eredményre vezettek, hogy értelmünknek három sajátos tárgya (*obiectum formale quod*) az általuk meghatározott tudományoknak egyszersmind tudásalanyai (*subiectum scientiae*) is. A „sajátos tárgy” és „tudásalany” elnevezés ugyanannak a valóságnak kettős vonatkozását fejezi ki. A „tudásalany” elnevezés egy dolognak a tudományhoz való viszonyát, az abban betöltött ismeretfakasztó és ismeretredező, valamint célra irányító szerepét fejezi ki. A „sajátos tárgy” elnevezés pedig ugyanazon valóságnak ismerőkéességünkhöz való viszonyát tükrözi.

Az eddig mondottakból az is kitűnik, hogy minden tudománynak van sajátos tárgya. A tudásalany, vagy más szóval a sajátos tárgy határozza meg a tudományok számát és jellegét.

A *logikai ítélet útján* a tudásalany segítségével megismert különféle dolgokat együttesen az illető tudomány *anyag tárgyának* nevezzük (*obiectum materiale*). Mivel a *lénynek mint lénynek*, ismeretében logikai ítéletet mondhatunk *minden* konkrét lényről, ezért az összes mennyiségi és testi lényekről is, világos, hogy a három tudomány anyagi tárgya részben azonos. Mindez nem azt jelenti, hogy e három tudomány között nincs lényeges különbség, hiszen a tudományokat nem anyagi, hanem sajátos tárgyuk különbözteti meg egymástól.

A tudásalany egységesítő jellegénél fogva lehetőséget nyújt értelmünknek arra, hogy egy-egy tudomány valamennyi anyagi tárgyát egy szempont szerint vizsgálja. Ezt a szempontot az illető tudomány *uralkodó szempontjának* (*obiectum formale quo*) nevezzük, és azt a szempontot értjük rajta, amely szerint az illető tudomány az anyagi tárgyát vizsgálja. Ez pedig nem lehet más, mint az értelem fénye az absztrakció megfelelő fokán.

Értelmünk az uralkodó szempont fényében, a *megtalálás útján* jut el ahhoz, hogy a tudásalany egészének burkolt (implicit) léttartalmát felszínre hozza (explicitté tegye), és hogy a *logikai ítélet útján* ebből a tudásalanyból új igazságokat ismerjen meg. A *megtalálás útját* és a *logikai ítélet útját* együttvéve a tudomány *módszerének* nevezzük.

Összefoglalva kimondhatjuk, hogy háromféle tudomány van, mivel három tudásalany létezik.

6. KÉRDÉS

MELYEK A TÖKÉLETES TUDOMÁNYOK?

Az előzőekben megállapítottuk, hogy értelmünknek három sajátos tárgya (*obiectum formale quod*), három tudásalánya (*subiectum scientiae*) van az absztrakció három fokának megfelelően: a test (*corpus ut corpus*), a mennyiség (*quantitas ut quantitas*) és a lény (*ens ut ens*). Ennek megfelelően három tökéletes tudomány létezik: a *kozmológia*, a *matematika* és a *metafizika*.

Ezek azért nevezhetők tökéletesnek, mert közülük a metafizika önerejével biztossá tudja tenni minden tételét az ellentmondás elvére való visszavezetés által, a matematika és a kozmológia pedig ugyanezt a metafizika segítségével közvetve teszi meg, de a természetük számára lehetséges módon megközelítik az ellentmondás elvét. E tökéletes tudományok közül kettőt, a metafizikát és a kozmológiát a történelem során *filozófiának*, vagyis a bölcsesség szeretetének nevezték el. Ennek az a magyarázata, hogy a metafizika és kozmológia közelebb áll egymáshoz, mint bármelyikükhöz a matematika. A metafizika tudásalánya ugyanis négy alkotóelemből áll (*potentia-actus, essetia-existentia*), a kozmológia tudásalánya pedig két alkotóelem (*materia-forma*). Ezzel szemben a matematika tudásalánya homogén. A matematika elvonatkoztat a világban lévő antinómiáktól, míg a metafizika és a kozmológia figyelembe veszi azokat. A matematika tehát a tökéletes tudományok közé sorolható, de nem tartozik a filozófiához.

1. SZAKASZ

A KOZMOLÓGIA

1. Általános kozmológia (*cosmologia generalis*)

Az absztrakció első fokán van a tudomány első lényeges része, a *kozmológia*. A „kosmos” görög szó a testek összességéből álló anyagi világot jelenti, sajátos tárgya és egyben tudásalánya a *test mint test*. Anyagi tárgyát a testek összessége alkotja. Uralkodó szempontja pedig az értelem fénye az absztrakció első fokán. Módszerét pedig, az előzőekből

következően, a tudásalany megtalálásában és az abból levont *logikai ítéletek útjában* jelölhetjük meg. A *megtalálás útján* a kozmológia dedukciók segítségével alakítja ki a testből annak konstitutív elemeinek és szükségszerű sajátosságainak a fogalmát. Ezek összehasonlításából nyerjük az első értékes kozmológiai igazságokat. A *megtalálás útjának* végső célja a kozmológiában az, hogy a test fogalmát a maga teljességében a lehető legtökéletesebben megismerje. Ezután következik a *test mint test* felosztása, egyes fajainak megismerése. Ez a fázis a *logikai ítélet útja*, amelynek végső célja a test fogalma egyes részeinek, fajainak lehető legtökéletesebb megismerése.

Mivel a *logikai ítélet útjának* minden igazságát dedukció segítségével a test fogalmából, mint ismeretforrásból vezethetjük le, a kozmológiában egyáltalán nincs szükségünk sem újabb indukcióra, sem újabb érzékekhez kötött ismeretre. Ebből az is következik, hogy a kozmológia törvényei nem függvényei a természettudományos világképnek, és a kozmológia tárgya lényegesen különbözik a kozmosszal más szempontból foglalkozó asztronómia tárgyától.

2. Általános pszichológia (*psychologia generalis seu cosmologia specialis*)

A *kozmológia általános része* általában minden test közös törvényszerűségével foglalkozik. Ez alkotja tehát a *megtalálás útját*. Van azonban a kozmológiának egy speciális része is, amely csak az élő testekkel foglalkozik, a testi élőlények közös törvényszerűségeit vizsgálja. A testi élőlények között foglal helyet az ember is, akinek tértől és időtől lényegesen különböző értelmi tevékenysége van. Meglepetéssel látjuk tehát, hogy a kozmológia, amelynek tárgyát a testek, tehát a térhez és időhöz kötött dolgok alkotják, speciális részében a testtől lényegesen különböző értelmi ismerettel foglalkozik. Ennek a látszólagos ellentmondásnak a magyarázatát értelmi ismeretünk természetében találjuk meg.

Értelmünk tárgyát elsődlegesen az anyagi dolgok tértől és időtől független lényege alkotja. Értelmünk azonban önmagát is megismeri, és ezzel tanújelét adja annak, hogy közvetett módon képes a tértől és időtől független valóságok megismerésére is. E valóságok lényegét azonban más módon ismeri meg értelmünk, mint a térhez és időhöz kötött dolgok lényegét. A térhez és időhöz kötött dolgok lényegéről ugyanis pozitív ismeretünk van, vagyis tudjuk róluk, hogy mik, és nemcsak azt, hogy mik nem, és mikhez hasonlók. Ez azért lehetséges, mert van olyan érzékekhez kötött ismeretanyagunk, amely az anyagi testekről alkotott pozitív fogalmakhoz szükséges. Érzékekhez kötött ismeretünkkel azonban nem tudjuk a tértől és

időtől független lényeket megragadni. Az egyetemes lények megismerésénél értelmünk nem tehet mást, mint hogy visszanyúl a már ismert okság elvéhez és kimondja, hogy kell lennie bennünk egy olyan valóságnak, amely nem térhez és időhöz kötött természetű, és ezt nevezzük értelmi tevékenységnek. Az ilyen térhez és időhöz nem kötött valóságról nem sokat tudunk. Mindenekelőtt azt tudjuk, hogy lényegesen különbözik a testektől, tehát *nem-test*. Ez más szóval azt jelenti, hogy egyrészt úgy nyerhetünk ismeretet a tértől és időtől független valóságokról, hogy *tagadjuk* azokat a jegyeket, amelyeket a test, mint tudásalany magában foglal. Másrészt úgy nyerhetünk még tudományos ismeretet a tértől és időtől független valóságokról, hogy úgynevezett *analóg ismeretet* alakítunk ki, amelyet szintén a test fogalmának segítségével nyerünk. Ezt azonban bővebben a kozmológia speciális része fejt ki.

A fentiek alapján szükségszerűvé válik, hogy az absztrakción belül is megkülönböztessük az értelem kétféle működését:

1. *Pozitív absztrakciónak* nevezzük azt az elvonatkoztatást, amellyel direkt ismeretet nyerünk az anyagi dolgok lényegéről. Az ilyen absztrakcióval nyert fogalmakban csak pozitív jegyek vannak. Pl. a test érzékelhető, kiterjedéssel rendelkező, térbeli-időbeli lény, kölcsönhatásban van stb. Ennek révén nyert fogalmainkat *pozitív fogalmaknak* nevezzük.
2. *Pozitíve-negatív absztrakciónak* nevezzük azt az elvonatkoztatást, amely a pozitív fogalmak tagadásában áll. Az ilyen módon nyert fogalmakat *pozitíve-negatív fogalmaknak* nevezzük. Ilyenek pl. az „oszthatatlan”, „súlytalan”, „kiterjedés nélküli” stb. fogalmak.

Láthatjuk tehát, hogy az ilyen valóságok ismeretében is a test pozitív fogalma volt az ismeretforrás. A pozitíve-negatív fogalmak léttartalma semmiféle módon, még burkoltan sem található a lény léttartalmában, hiszen a tértől és időtől függő és független valóságok ellentmondó viszonyban állnak egymással a lét rendjében (*contradictio*). A gondolkodás rendjében azonban ez nem teszi lehetetlenné azt, hogy a tértől és időtől független lényeket megismerjük a test fogalmából. A lét rendjében nincs tagadás, csak hiány, de a gondolkodás rendjében van tagadás, amely által új fogalmakat nyerhetünk. A lét és a gondolkodás rendje különbözik, noha a gondolkodás rendje a valóságot fejezi ki.

A testi élőlényekre vonatkozó igazságok rendszere tehát teljes joggal nevezhető az összes testekkel foglalkozó kozmológia *speciális részének*. Ehhez tartoznak mindazok az igazságok is, amelyek az ember értelmi ismeretére vonatkoznak. A kozmológiának ezt a speciális részét *filozófiai lélektannak*, vagyis *filozófiai pszichológiának* nevezzük, amely tárgyában és

bizonyossági fokában lényegesen különbözik az újkorban kialakult tapasztalati, ill. kísérleti pszichológiától.

3. Általános etika (*ethica generalis seu psychologia specialis*)

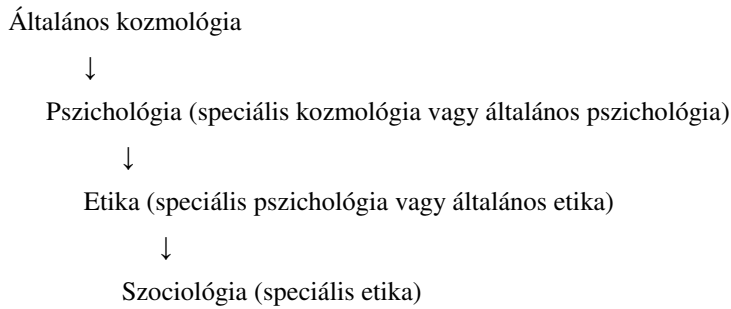
A testi élőlények között különleges helyet foglal el az értelemmel rendelkező ember. Az emberi tevékenységek magasabbrendűsége miatt a pszichológiának külön része foglalkozik azzal a kérdéssel, hogy mitől függ az emberi cselekedetek végső értéke, tökéletessége. Minden változó lény ugyanis a természetének kijáró értékek megszerzésére törekszik. Annyiban mondunk egy változó lényt tökéletesnek, amennyiben a természetének kijáró összes értékeknek birtokában van, vagy azok elnyerésére törekszik. Mindebből világos, hogy az egyes változó lények ezeket az értékeket csak természetüknek megfelelő cselekvésükkel szerezhetik meg. Az ember értelmes természetű, tehát a természetének kijáró értékeket csak az értelme által irányított cselekedetekkel érheti el. Világos tehát, hogy az emberi cselekedetek végső fokon csak akkor lehetnek tökéletesek, ha megfelelnek az ember értelmes természetének. Ezért a pszichológiának az emberi cselekedetek végső értékével foglalkozó része voltaképpen az értelem követelményeinek megfelelő emberi cselekedetéről tárgyal. Ezt a részt *természetes erkölcstannak, etikának* nevezzük, amely ugyan rendszertanilag speciális pszichológia, de anyagi tárgya lényegesen különbözik az általános pszichológia anyagi tárgyától.

A pszichológia és az etika a kozmológia többi részétől kizárólag anyagi tárgyában (*obiectum materiale*) különbözik. A pszichológia anyagi tárgya a lelki jelenségek (*phenomena psychologica*), az etikáé pedig az emberi cselekedetek (*actus humanus*). Tudásalanyuk (*subiectum scientiae*) azonban azonos a kozmológia tudásalanyával, a testtel. Ez indokolja rendszertani összefüggésüket a kozmológiával és egymással.

4. Szociológia (*ethica specialis*)

Az emberi cselekedetek értékének közösségi, társadalmi vonatkozásaival az etika speciális része foglalkozik: a *filozófiai szociológia*, amely tárgyában és bizonyossági fokában különbözik az utóbbi száz év alatt kialakult empirikus alapú szociológiától.

A kozmológia egyes részeit a következőképpen ábrázolhatjuk:



A jog tulajdonképpen a közösségi szempontból releváns természetjogi törvények konkrét alkalmazása, és így a szociológiához tartozik.

2. SZAKASZ

A MATEMATIKA

Látjuk, hogy az absztrakció második fokán lévő mennyiségre (*quantitas*) mint tudásalanyra épül a matematika. Anyagi tárgyát a mennyiséggel rendelkező testek alkotják. Uralkodó szempontja nem más, mint az értelem fénye az absztrakció második fokán. Módszere a *megtalálás* és a *logikai ítélet útjában* áll.

A *megtalálás útján* a matematika kialakítja a mennyiség összes szükségszerű sajátosságainak a fogalmát. Ennek kapcsán kimondja az összes matematikai törvényt, amelyek a mennyiség egy-egy szükségszerű sajátosságát fejezik ki (Pl. Thalész tétel, Püthagorasz tétel stb.). A *logikai ítélet útja* pedig a mennyiség felosztásában és a már megismert matematikai törvényeknek alkalmazásában áll. Hozzá kell azonban tennünk, hogy sem a matematika, sem a többi tudomány esetében a *megtalálás* és a *logikai ítélet útjának* egymásutánosságát nem úgy kell érteni, mintha a *logikai ítélet útja* csak akkor kezdődhetne, amikor a *megtalálás útja* teljesen lezárult. A *megtalálás útjának* feltétlen elsőbbsége csak azt jelenti, hogy felosztani csak a már ismert fogalmat, és alkalmazni csak a már ismert törvényeket lehet, de ez nem zárja ki azt, hogy egy törvény kimondása és alkalmazása után újabb törvényt ismerjen meg és alkalmazzon a tudomány.

Anyagi tárgyát illetően a matematika két részre osztható:

1. a mennyiséget térbeli vonatkozásai nélkül vizsgáló aritmetikára;
2. a mennyiséget térbeli vonatkozásaival együtt vizsgáló geometriára.

Azt, hogy a mennyiség fogalmát helyesen alakítjuk-e ki, végső fokon az ellentmondás elvére való visszavezetés dönti el, mert minden egyes matematikai tétel bizonyítása végső soron az ellentétel lehetetlenségének kimutatásán nyugszik.¹²⁷ A matematika esetében is a bizonyosság végső forrása az ellentmondás elve, míg az ismeretek végső forrása a tudásalany, vagyis a mennyiség mint mennyiség.

3. SZAKASZ

A METAFIZIKA

Az absztrakció harmadik fokán található a tudomány legegységesebb része: a *metafizika*. Neve a görög „meta ta physica” kifejezésből származik, ami azt jelenti: „az, ami a fizika után következik”. Ez az elnevezés találó, hiszen ennek a tudománynak sajátos tárgya a *lény mint lény*, amely a tértől és időtől független, ezért jellege a fizikai világon túlmutat. Maga az elnevezés az Arisztotelész műveit rendező Rodoszi Andronikosztól származik, aki Arisztotelésznek e tudománnyal foglalkozó könyveit a természetbölcseleti, antik nyelven fizikai, mai nyelven kozmológiai könyvei után helyezte.

A metafizika anyagi tárgyát (*obiectum materiale*) az összes *lehetséges lények* és az összes *tényleg létező lények* alkotják. Uralkodó szempontja (*obiectum formale quod*) az értelem fénye az absztrakció harmadik fokán. Módszere a megtalálás és a logikai ítélet útja. A metafizika azonban közömbös aziránt, hogy az anyagi tárgyát képező dolgok ténylegesen, vagy lehetőség szerint léteznek-e. Az *ens* szó magyarrá fordításának problémájáról már szóltunk, most csak megjegyezzük, hogy a *létező* szóval való fordítása a metafizikát történelemmé alakítja át, mert ami létezett az a történelemhez tartozik, de a metafizika anyagi tárgya mindaz, ami egyetemes törvényszerűség, akár realizálódik az anyagi világban, akár nem. A metafizika, amelynek sajátos tárgya *a lény mint lény*, olyan törvényeket mond ki, amelyek akkor is igazak lennének, ha egyetlen esetleges lény sem létezne. Ezt az állítást csak az tagadhatja, aki tagadja azt a tételt, hogy az egyetemes fogalmak (*universalia*) léttartalma objektív, vagyis aki nominalista. Tehát az *ens* szó (és általában a filozófiai fogalmak) bármilyen nyelvre való fordítása elsődlegesen filozófiai és nem filológiai kérdés.

• 127 Pl. a Püthagorasz tétel bizonyossága ($a^2+b^2=c^2$) azon nyugszik, hogy ellentmondás lenne, ha a^2+b^2 nagyobb vagy kisebb lenne mint c^2 .

Érdemes továbbá megemlíteni, hogy az *essentia* és *existentia* reális különbségét tagadják Duns Scotus, Suarez és követőik.¹²⁸ Ennek a tételnek a tagadása azonban azt jelentené, hogy az esetleges lények szükségképpen léteznek, ami ellentmondás. Szükséges tehát a lény és a létező következetes megkülönböztetése, mivel a filozófiának alapvetően az *essentia* a tárgya (kivéve Isten, akinél az *essentia* azonos az *existentiával*), ezért lényegesen többször kell az *ens* szót „lény”-nek, mint „létező”-nek fordítani. Az is álláspontunkat indokolja, hogy etimológiailag a „lény” szó a „lényeg” szóval van kapcsolatban, míg a „létező” a „lét” és „létezés” szóval.

A *megtalálás útja* részletesebben azt jelenti a metafizika esetében, hogy a *lénynek mint lénynek* a tudományelméletben kialakított fogalmát, mint ismeretforrást felhasználva dedukciók segítségével – amelyeket végső fokon az ellentmondás elve igazol –, kialakítjuk a lény alkotóelemeinek és szükségszerű sajátosságainak tudományos, csak szükségszerű jegyeket tartalmazó fogalmait. Ezeket egymással összehasonlítva kapjuk meg a metafizika első értékes igazságait. A *megtalálás útjának* végső célja a lény fogalmát a maga egészében a lehető legtökéletesebben megismerni. Ezután következik a lény felosztása és egyes részeinek megismerése. Mind a felosztást, mind az egyes részek összehasonlításából keletkező törvényeket az ellentmondás elvére való visszavezetés igazolja, amely dedukció formájában történik. Ez a fázis a *logikai ítélet útja*. A *logikai ítélet útjának* végső célja a lény-fogalom egyes burkolt részeinek lehető legtökéletesebb megismerése.

A lény fogalmának mindent átfogó egyetemességéből következik, hogy a metafizikában a *megtalálás útján* megismert összes törvények minden lényt áthatnak. Ezek szerint viselkednek a létezők és a lehetségesek, ha valamikor létrejönnek. A *megtalálás útjának* minden egyes törvénye minden egyes lényre vonatkozik, vagyis ezen az úton minden ítélet minden lényre kiterjed. A *logikai ítélet útjának* törvényei pedig kisebb terjedelműek, csak a lények egy-egy kategóriáira vonatkoznak, de összességükben magukban foglalják az összes lényekre vonatkozó összes igazságokat. *Metafizikai ismereteink* tehát nem jelentenek pusztán érdekes logikai játékot, hanem *a valóság legátfogóbb, legmélyebb megismerését nyújtják*. Végső fokon mindezt két tényező biztosítja: a lény, mint az ismeret végső forrása, és az ellentmondás elve, mint a bizonyosság végső forrása.

• 128 Vö. KECSKÉS P., *A bölcselet története főbb vonásaiban*, Szent István Társulat (Budapest), 1943, 290. és 292.

4. SZAKASZ

TÖKÉLETES TUDOMÁNYOK-E AZ EMPIRIKUS TUDOMÁNYOK?

A természettudomány, az oknyomozó történelem, valamint az esztétika és az összhangzattan is nyilvánvalóan ismeretrendszer. Lényeges különbség van azonban a tökéletes tudományok és ezen tudományok között:

A tökéletes tudományokban minden ismeretre úgy teszünk szert, hogy kifejtjük azt, ami tudásalanyukban már tartalmilag, burkoltan benne van. Ez a kifejtés pedig következtetésekkel történik, amelyeknek kizárólagos formája a dedukció. Ezért ezekben sem újabb érzékekhez kötött ismeretre, sem újabb indukcióra nincs szükség.

A többi tudományokban is az egyetemes lényeg megismerésének kizárólagos útja a dedukció, mégpedig az a dedukció, amely a test fogalmából indul ki. Ennyiben tehát *megegyeznek* e tudományok a tökéletes tudományokkal. Pl. a következő egyetemes fogalmakat: kénsav, proton, energia, újkor, hármashangzat, aranyetszés stb., mind a test fogalmában burkoltan benne lévő jegyek kifejtése által nyerjük. Újabb érzékekhez kötött ismeret és dedukció nélkül azonban mit sem tudunk arról, hogy a tárgyi világban vannak-e olyan lények, amelyek e fogalmak által kifejezett egyetemes lényeget birtokolják. Ahhoz elég a test fogalmának elemzése, hogy lehetnek protonok, lehet kénsav stb., de annak ismeretéhez, hogy a tárgyi világban van-e proton, van-e kénsav stb., újabb érzékekhez kötött ismeret és indukció szükséges. Pl. a periódusos rendszer hipotézisének megalkotása először az absztrakcióval történt, és csak utána lett bizonyítva, hogy tényleg léteznek a rendszer elemei.

Összefoglalva az utóbbi tudományok (természettudományok, történelem stb.) ismeretszerzésének mozzanatait:

1. Új fogalmak alkotása a tudásalanyok elemzése útján.
2. Feltételezés a nyert fogalmak segítségével.
3. Hipotézis felállítása újabb érzékekhez kötött tapasztalat útján.
4. A hipotézis igazolása indukció segítségével.

Rögtön megállapíthatjuk, hogy az első mozzanathoz is szükséges volt a metafizika, hiszen a fogalomalkotás lehetetlen az absztrakció során a tudásalanyok, és ezek közül a metafizika tudásalanyát képező lény fogalmának ismerete nélkül. A második mozzanathoz is szükséges a metafizika. Csak azt tételezhetjük fel ugyanis valamiről, ami nem mond ellent belső

mivoltának. Feltételezéseinkben tehát nem lehet ellentmondás. Ahhoz tehát, hogy feltételezésünk jogos legyen, feltételezésünket vissza kell vezetnünk az ellentmondás elvére. Ennek végrehajtásához azonban tudományos szinten metafizika szükséges.

Az absztrakció harmadik fokának igazságaihoz ugyanis tudományos szinten nem juthatunk el a metafizika nélkül. Ezért az ellentmondás elvének tudományos szinten való megközelítéséhez szintén metafizika szükséges.

A tudományos hipotézis felállításához, vagyis a harmadik mozzanathoz újabb érzékekhez kötött ismeretre van szükség. Ezek megbízhatóságát az ellentmondás elvére való visszavezetés igazolja, ami mint fentebb láttuk, tudományosan csak a metafizika segítségével hajtható végre. A metafizika tehát a harmadik fokhoz is szükséges.

Tehát a metafizika szükséges a négy mozzanat közül háromhoz.

A mondottak alapján már azt is látjuk, hogy mi a különbség a három tökéletes tudomány és az utóbbi tudományok között. Az utóbbi tudományok tudományos ismeretszerzésüknek három mozzanatában rá vannak szorulva valamelyik tökéletes tudományra, és végső soron a metafizikára. Ez akkor is igaz, ha az illető tudományok művelői ezt nem tudatosítják, csak mintegy ösztönösen alkalmazzák.

1. Rá vannak utalva a metafizikára, amint már láttuk.
2. Rá vannak utalva a matematikára, amennyiben a hipotézisek felállításához szükséges tudományos értékű mennyiségi fogalmakat a matematikából merítik.
3. Rá vannak utalva a kozmológiára, amennyiben a testekre vonatkozó tudományos értékű fogalmaikat közvetlenül a testből, mint tudásalanyból merítik.

Amíg tehát a tökéletes tudományok a tudásalanyuk által megszabott keretek között rendelkeznek egy bizonyos autonómiával, amennyiben mindhárom önerejéből képes a bizonyosságot, vagyis a célját birtokolni, vagy legalábbis megközelíteni, addig az utóbbi tudományok teljesen önállótlank, mert mindhárom mozzanatban rá vannak szorulva a tökéletes tudományok valamelyikére. Csak ezek segítségével juthatnak el a tökéletes bizonyosságra. A tudomány célját képező bizonyosságot önerejükben tehát meg sem közelíthetik. Mivel pedig csak akkor mondhatunk valamit tökéletesnek, ha elérte célját, vagy legalábbis útban van a célja felé, világos, hogy az utóbbi tudományokat semmiképpen sem nevezhetjük tökéletes tudományoknak. Érthető tehát, hogy nem soroltuk fel őket a tökéletes tudományok felosztásánál.

Szigorú értelemben csak az tudományos az utóbbi tudományokban, amit valamelyik tökéletes tudománytól kapnak. Voltaképpen tehát az utóbbi tudományok nem egyebek, mint a

tökéletes tudományok alkalmazásai újabb érzékekhez kötött ismeretekre. Ezekkel azonban nem teszünk szert biztosabb ismeretekre. Nagy azonban az empirikus tudományok gyakorlati jelentősége. Hiszen ez teszi lehetővé az űrrakéták fellövését, súlyos betegek meggyógyítását, a történelemben megnyilvánuló statisztikai törvényszerűségek feltárását, a katedrálisok arányainak megállapítását, és a nagy zeneművek összhangosítását. E nagy hasznosságukra és a tökéletes tudományokkal való szoros kapcsolatukra tekintettel nevezzük pl. a természettudományokat, a történelmet és segédtudományait, az esztétikát, az összhangzattant és a grammatikát analóg értelemben tudománynak, de megkülönböztetésül a *tökéletes tudományoktól (scientiae perfectae)* az utóbbi tudományokat *tökéletlen tudományoknak (scientiae imperfectae)* nevezzük.

A tökéletlen tudományok sajátos tevékenysége a harmadik és negyedik mozzanatban lévő újabb érzékekhez kötött ismeretben és indukcióban áll. Mivel az érzékekhez kötött ismeret és az indukció nem képes az egyetemesből a kevésbé egyetemesre következtetni, világos, hogy a tökéletlen tudományoknak *egyáltalán nincs tudásalanyuk*, mivel az érzékekhez kötött ismerettel nem lehet dedukció útján újabb lények ismeretére jutni. A tökéletlen tudományok első mozzanatához szükséges fogalmak mindig valamelyik tökéletes tudományból vannak kölcsönözve.

Mindazonáltal a tökéletlen tudományok sajátos tevékenységének, az érzékekhez kötött ismeretnek és az erre épülő indukciónak *van sajátos tárgya*, és ez nem más, mint az érzékelhető dolog, amennyiben érzékelhető (*ens sensibile ut sensibile*). A tökéletlen tudományok megegyeznek sajátos tárgyukban, mivel sajátos tevékenységükben is megegyeznek.

A sajátos tárgynak megfelelően a tökéletlen tudományoknak egy közös *uralkodó szempontjuk* van: az *érzékelhetőség*. A tökéletlen tudományok közös *módszere* sajátos tárgyukhoz és uralkodó szempontjukhoz igazodik: leíró, megfigyelő, kísérletező, induktív és matematikai funkció alakjában méréseket felhasználó módszer. A tökéletlen tudományok módszerében azért foglal el fontos helyet a matematikai módszer, mert az érzékekhez kötött ismeret anyaghoz van kötve, az anyag pedig szükségképpen mennyiséggel mérhető.

A mondottakból következik, hogy a tökéletlen tudományok csak anyagi tárgyaik szempontjából különböznek egymástól. Ugyanaz a sajátos tárgya pl. a történelemnek és a természettudományoknak, az összhangzattannak és az esztétikának: az érzékelhető lény, mint ilyen. A tökéletlen tudományok anyagi tárgyait az összes érzékelhető lények alkotják.

A tökéletlen tudományok felosztását a közvetlen és a közvetett ismeretanyag növekedése egyre jobban differenciálja. Az egyre újabb szaktudományok létrejövése szükségszerű velejárója a tökéletlen tudományokban a tudásalany hiányának, amely egyedül lehetne alkalmas egységesítő tényező.

A tökéletes és tökéletlen tudományok sajátos tárgyainak, uralkodó szempontjainak és módszereinek különbözőségéből világosan következik, hogy hamis Descartes felfogása, amely szerint a filozófia magába foglalja a természettudományokat.¹²⁹ Hamis Comte véleménye is, amely szerint a filozófia nem más, mint a természettudományok összege.¹³⁰ Egyikük sincs tekintettel arra, hogy a tökéletlen tudományoknak a filozófiáétól különböző sajátos tárgya, uralkodó szempontja és módszere van.

5. SZAKASZ

A TÖKÉLETLEN TUDOMÁNYOK ÉS AZ INDUKCIÓ

Amint fentebb mondtuk, a filozófia módszere deduktív, a tökéletlen tudományoké pedig induktív. Mivel azonban tudjuk, hogy mind a teljes, mind pedig a nem teljes, de elégséges indukció lehetetlen, ha egy bizonyos konkrét test mivoltát akarjuk megismerni, és mivel azt is tudjuk, hogy a tökéletlen tudományok ez utóbbiakkal foglalkoznak, ezért világos, hogy *a természettudományok által használt indukció mindig a nem teljes, és nem is elégséges indukció*. Mivel pedig ez a fajta indukció legfeljebb csak *valószínűséget* eredményez és sohasem bizonyosságot, ezért kimondhatjuk, hogy a természettudományok összes olyan eredményei, amelyek egyébként a filozófiának vagy a matematikának a segítségével nem

-
- 129 „A matematikát a szokásosnál tágabban, a vonatkozások egyetemes tudományának értelmében véve vallja, hogy a filozófiának is a *matematikai-deduktív* módszert kell alkalmaznia. A filozófia közvetítésével azután ez a módszer a többi tudományokra is kiterjeszhető, természetesen abban a mértékben, amennyiben tárgyak azt megengedi. Ily módon a ‘mathesis universalis’ révén az összes tudományok egységesítése elérhető lesz, aminek lehetőségében, különösen kezdetben, Descartes erősen bízott.” Lásd KECSKÉS P., *A bölcsélet története főbb vonásaiban*, Szent István Társulat (Budapest), 1943, 353.
 - 130 Szerinte a filozófia a legegységesebb pozitív tudomány, amely a szaktudományok módszerét és eredményeit magasabb egységbe foglalja össze. Lásd *uo.* 526.

bizonyíthatók, *legfeljebb csak hipotézisek* lehetnek, de sohasem megdönthetetlen érvényű igazságok.

Összefoglalva a mondottakat, a filozófia és a természettudományok viszonyát az alábbiakkal fejezhetjük ki:

1. A filozófia hivatott arra, hogy mint *negatív norma* ítéljen a természettudományos hipotézisek lehetőségéről. A filozófia negatív rámutat arra, hogy milyen hipotézisek lehetetlenek.

2. A természettudományok fejlődésével *nem nő a filozófia kiindulópontjainak és anyagi tárgyainak száma*. Mivel érzékeink sajátos tárgyukban nem tévedhetnek, érzékekhez kötött ismeretünk sajátos tárgya elégséges kiindulópontot ad a filozófia számára. A filozófia anyagi tárgyai csak a tértől és időtől független lények lehetnek. A természettudományok fejlődése azonban mindig a térhez és időhöz kötött jegyekre vonatkozik. Ezért a természettudományok fejlődése nem sokasítja a filozófiának sem a kiindulópontjait, sem az anyagi tárgyait. Ezért nem mondható, hogy pl. a 13. században meglátott filozófiai igazságok a természettudományok fejlődése miatt elavulttá válnak.

3. A természettudományok semmiféle fejlődési foka sem cáfolhatja meg a filozófia abszolút biztos megállapításait. Ezért lehetséges az, hogy Arisztotelész Kr. e. 4. században megalkotott metafizikája és kozmológiája mind a mai napig érvényes és érvényes marad mindörökre. Méltán viseli ez a filozófia a „*Philosophia Perennis*” („Örök Filozófia”) elnevezést akkor, amikor az Arisztotelész korabeli, sőt a múlt századi természettudományt is jórészt eltemette az idő.

Ezért:

1. Nem kell attól tartanunk, hogy a filozófia tételeinek bármelyikét is érvénytelenítené a természettudományok fejlődése. Még arra sincs szükség, hogy azokat az idő múlásával koronként újra fogalmazzuk.

2. A *Philosophia Perennis*-nek nincs szüksége arra, hogy létét a természettudománytól lépésről-lépésre való visszavonulással megmentse.

3. Általában kimondhatjuk, hogy a filozófia fejlődése sohasem azt jelenti, hogy meg kellene tagadni egy bebizonyított filozófiai tételt, hanem csak azt, hogy az örök érvényű elveket újabb és újabb részletkérdésekre alkalmazzuk.

Megdől tehát az az állítás, hogy a filozófia a természettudományok függvénye. Megdől a „természettudományoktól megvilágosított filozófia” legendája.

7. KÉRDÉS

MI A TEOLÓGIA HELYE A TUDOMÁNYOK KÖZÖTT? (A TEOLÓGIA AXIOLÓGIÁJA)

Bevezetőül idekívánkozik néhány gondolat Jacque Maritain-től:

Az észnek és a hitnek is meg van a maga területe, de – ahogyan a teológiában történik – az ész beléphet a hit területére, magával hozva igényét arra, hogy lásson, vágyát az igazság belső rendjének feltárására, törekvését a legmagasabb bölcsességre. És a hit – ahogyan a keresztény filozófiában történik – beléphet az ész területére, magával hozva a felsőbb rendű igazságok fényét, amelyek az észet a maga rendjén belül magasabbra emelik ...

A fideizmus szerint a teológia, szemben azzal, amit korábban gondoltak, nem racionális tudás, amely által az emberi ész szerény mértékben, amennyire képes (de folytonosan előre haladva, ahogyan kell), behatol az Isten szájából hittitkok formájában hallott Igazságba. Mert a hit nem csupán meghaladja az észet, hanem az ész képtelen tudományt művelni ... valami módon kutatva örök belső mélységeikben azon igazságokat, amelyekről a hit alapján tudunk, s amelynek letéteményese az Egyház. ...

Arról van szó, hogy minden korban a korfilozófia által újraértelmezik a fideisták a hitet ... ezáltal az ancillából úrnő lesz. ...

Az, hogy a teológiának saját korából valónak kell lennie, persze igaz, csak egészen más értelemben, s azzal a feltétellel, hogy meghagyjuk annak – vagy újra azzá tesszük – ami lényege szerint: arra irányuló erőfeszítésnek, hogy amennyire lehet megértsük, és racionális egészbe rendezzük a hit igazságait, legfőképpen az igazságot, nem pedig a hatékonyságot szem előtt tartva.¹³¹

A filozófia tudományos jellegének igazolása után a teológia mibenlétének és tudományos jellegének bizonyítására azért van szükség, mert a „krisztushívők” egyenlőségének és egyenlőtlenségének kérdését nemcsak filozófiai, hanem jogteológiai szempontból is tárgyaljuk.

• 131 MARITAIN, J., *A garonne-i paraszt: egy öreg laikus töprengése napjaink kérdésein*, Szent István Társulat – Kairosz (Budapest) 1999. 202., 205-207.

1. SZAKASZ

MELYEK AZ ÉRTELMI ISMERET KORLÁTAI?

A filozófiai-pszichológiából ismeretes, hogy noha az emberi értelem sajátos tárgya *a lény mint lény*, a léleknek a testtel való egyesültsége állapotában az értelem sajátos tárgya az anyagi lények mivolta, amelyet az értelem a fantázia képeiből vonatkoztat el. Továbbá azt is tudjuk, hogy értelmünk az egyedi anyagi dolgokat nem képes közvetlenül megismerni, hanem ezeket csak közvetve, a képzeleti képekre való reflexió által ismeri meg. Mindezekből következik, hogy értelmi ismeretünk kettős korlátozást szenved:

1. korlátozva van a szellemi lények megismerését illetően, mert ezekről csak analóg, vagy negatív fogalmakat képes alkotni.
2. Korlátozva van az egyedi anyagi dolgok megismerését illetően is, mert ezekről nincs közvetlen, hanem csak közvetett, reflexív ismerete.

Más szóval, értelmi ismeretünk csak az olyan lények ismeretében nincs korlátozva, amelyeknek ugyanaz a létmódjuk, mint az értelmünknek, a léleknek a testtel való egyesültség állapotában. Mind a magasabb rendű, mind az alacsonyabb rendű lények ismeretében értelmi megismerésünk korlátokba ütközik. Értelmi megismerésünk korlátozottsága az egyedi anyagi dolgokkal kapcsolatban csak magának a megismerésnek a vonalán fogyatékoság, mivel maga az egész ember a végső célját az egyedi anyagi dolgok közvetlen megismerése nélkül is elérheti.

Ezzel szemben értelmi megismerésünk korlátozottsága a szellemi lényekkel kapcsolatban nemcsak a megismerés vonalán, hanem az egész ember szempontjából is fogyatékoság. Az ilyen korlátozottság ugyanis magával hozza azt is, hogy az ember Istent csak analóg és negatív fogalmakkal képes megismerni. Ezek a fogalmak azonban nem alkalmasak Istennek a komprehenzív természetes megismerésére, a természetfelettire pedig egyáltalán nem alkalmasak.¹³² De ezek a fogalmak *potentia oboedientialis*-szal rendelkeznek arra, hogy Isten a maga kinyilatkoztatásával kiegészítse és magasabb létrendbe emelje ezeket, és így

• 132

Vö. SCHÜTZ, 1. köt. 236-237; vö. továbbá *DH* 3015-3020.

alkalmassá váljanak Isten tökéletesebb megismerésére. Ez azonban nem tartozik természet adta mivoltukhoz, ezért e fogalmak, amikor Isten kiegészíti őket, már nem tartoznak a természetes ésszel megismerhető tudományokhoz. Isten tökéletesebb megismerése a) részben az értelmünk java lenne, mivel értelmi megismerésünk mindennek a megismerésére alkalmas, aminek valamilyen léttartalma van, és természeténél fogva, elvonatkoztatva jelen állapotunktól, semmi sem lehetne kizárva értelmünk tárgyai közül. b) Java lenne az egész embernek is, aki Istenre mint végső célra irányul, ámde az egész emberi mivoltunk javát értelmünk a jelen állapotban nem képes megismerni.

Tehát megvan bennünk a természetes, de nem hatékony, feltételes vágy (*desiderium naturale inefficax conditionatum*) Isten tökéletesebb megismerésére, és ugyanakkor értelmünknek *potentia oboedientialis*-a¹³³ van a teológia szerint az ilyen tökéletesebb ismeret befogadására.

2. SZAKASZ

MI AZ ISTENI LÉNYEG TÖKÉLETESEBB MEGISMERÉSE MEGSZERZÉSÉNEK MÓDJA?

Nyilvánvaló, hogy az isteni lényegről való tökéletesebb ismeretet a magunk erejéből nem szerezhethetünk. De 1) a mindentudó, mindenható és tökéletesen igazmondó Isten, aki a saját lényegét tökéletesen ismeri, képes számunkra kinyilatkoztatni olyan igazságokat, amiket az ember a természetes ész fényével nem képes megismerni, és ezen kinyilatkoztatásban nem képes tévedni.¹³⁴ 2) Olyan értelemmel rendelkezünk, amely a maga *potentia oboedientialis*-ával képes az isteni kinyilatkoztatást befogadni.

Ezért képesek vagyunk tökéletesebb ismereteket szerezni az isteni lényegről.

De mivel a naturalista és racionalista filozófusok lehetetlennek mondják a kinyilatkoztatást, meg kell vizsgálnunk, hogy ez az állítás, „Isten kinyilatkoztatást ad az

• 133 „De sem az anyag, sem a szellem nem tud a maga erejéből a természetfölötti rend magaslatára emelkedni. Csak azt lehet és kell mondani, hogy a teremtményekben megvan a természetfölötti életre való fogékonyság: ha Isten természetüket meghaladó létre és méltóságra hívja őket, ennek a hívásnak tudnak engedelmessé válni; azaz van bennük *potentia oboedientialis*.” Lásd SCHÜTZ, 1. köt. 37.

• 134 SCHÜTZ, 1. köt. 377.

embereknek”, logikailag és ontológiailag lehetséges-e. A logikai lehetőséget az itt következő 3., az ontológiát pedig a 4. szakaszban fogjuk vizsgálni.

3. SZAKASZ

LEHETSÉGES-E LOGIKAILAG A KINYILATKOZTATÁS?

Valamely állítás logikai lehetősége az alanya és állítmánya összeférhetőségében áll. Márpedig ebben az ítéletben: Isten kinyilatkoztatást ad az embereknek, az alany és az állítmány nem mond ellent egymásnak. Isten ugyanis mindentudó és mindenható, tökéletesen igazmondó lény. Ezek a jegyek nem mondanak ellen sem a kinyilatkoztatásnak, sem az embernek, amelyek az állítmányt alkotják. A kinyilatkoztatás ugyanis Istennek tekintélyi szava az emberekhez, és ez összhangban áll Isten mindentudásával, mindenhatóságával és igazmondásával. Az ember pedig, akihez szól, érzékekkel rendelkező értelmes lény, és mint ilyen alkalmas határpontja, vagyis célpontja (*terminus ad quem*) a kinyilatkoztatásnak.

Tehát ez az állítás: Isten kinyilatkoztatást ad az embereknek, logikailag lehetséges.

4. SZAKASZ

LEHETSÉGES-E ONTOLÓGIAILAG AZ ISTENI KINYILATKOZTATÁS?

Valamely tény ontológiailag akkor lehetséges, ha az egzisztencia rendjében megvalósulhat. Az isteni kinyilatkoztatás tehát ontológiailag akkor lehetséges, ha nemcsak nem tartalmaz ellentmondást, hanem az objektív világban létre is lehet hozni. Az ilyen kinyilatkoztatást nem lehetne az objektív világban létrehozni, ha nem létezne mindenható, mindentudó és végtelenül igazmondó Isten, és nem volna az embernek értelmi ismerete. Ámde Isten léte Szent Tamás öt útjával¹³⁵ bizonyítva lett, az ember értelmi megismerési képessége pedig a tökéletes

-
- 135 S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q 2, a 3. Az istenbizonyítások vagy a létesítő-okon (*causa efficiens*), vagy a cél-okon (*causa finalis*) alapulnak. A létesítő okon alapuló istenbizonyításoknál vagy figyelembe vesszük az passzív-aktív szempontot, vagy attól elvonatkoztatunk. Ha a létesítő okon alapuló istenbizonyításnál a passzív szempontot vesszük figyelembe, akkor a világban tapasztalható változásokból nyert első istenbizonyításhoz jutunk el. Ha a létesítő okon alapuló istenbizonyításnál az aktív szempontot vesszük figyelembe, akkor megkapjuk a második istenbizonyítást,

tudományok axiológiájában lett bizonyítva. Ebből az következik, hogy az isteni kinyilatkoztatás ontológiailag lehetséges.

5. SZAKASZ

MELYEK A HIHETŐSÉG ÉS HIENDŐSÉG INDÍTÉKAI?

A kinyilatkoztatás ontológiai lehetőségéből következik, hogy Isten az objektív világban is képes nekünk olyan igazságokat kinyilatkoztatni, amelyek értelmünket felülmúlják. A probléma a következőkben áll: ha valamely ember közvetlenül kap kinyilatkoztatást Istentől, akkor a kinyilatkoztatás igazságára közvetlenül maga Isten a garancia. De ha valamely ember nem közvetlenül, hanem más emberek közvetítésével kap kinyilatkoztatást, mi a kritériuma a kinyilatkoztatás igazságának? Más szóval mi valamely kinyilatkoztatott igazság hihetőségének és hiendőségének indítéka (*motiva credibilitatis et credenditatis*)?

Nyilvánvaló, hogy valamely kinyilatkoztatás igazsága hihetőségének és hiendőségének formai indítéka maga a kinyilatkoztató Isten tekintélye, aki sem tévedni sem megtéveszteni nem képes. De szükséges, hogy legyenek bizonyos materiális indítékai a hihetőségnek és hiendőségnek, amelyekből számunkra nyilvánvalóvá válik, hogy valamely konkrét igazságot valóban Isten nyilatkoztatott ki.

A hihetőség és hiendőség anyagi indítékai kétfélek: 1) A kinyilatkoztatáshoz képest belső motívumok, vagyis a kinyilatkoztatás tulajdonságai. 2) A kinyilatkoztatáshoz képest külső motívumok. Ezek történelmi tények, amelyek a kinyilatkoztatás igazságát bizonyítják. Ezek a jövendölések és a csodák. A hihetőségi és hiendőségi indítékok morális bizonyosságot adnak,

amelyik a világban tapasztalható létesítésekből indul ki. Ha a létesítő okon alapuló istenbizonyításnál nem vesszük figyelembe a passzív-aktív szempontot, és a létesítő ok működését csak önmagában szemléljük, akkor megkapjuk a világban létező esetleges lényekből (*ens contingens*) kiinduló, harmadik istenbizonyítást.

Ha a cél-okon alapuló istenbizonyítások esetén a passzív szempontból indulunk ki, akkor megkapjuk a célszerű működés eredményéből, a tökéletességi fokozatokból kiinduló, negyedik istenbizonyítást. Ha a cél-okon alapuló istenbizonyítások esetén az aktív szempontból indulunk ki, akkor megkapjuk az értelmetlen lények célszerű tevékenységéből kiinduló, ötödik istenbizonyítást. Tehát logikai alapon öt és csak öt istenbizonyítás lehetséges.

a hit aktusára pedig a kegyelem befolyása alatt lévő akarat indítja az értelmet, amely így már magasabb rendű bizonyossággal, a hit bizonyosságával (*certitudo fidei*) rendelkezik.

6. SZAKASZ

MEGTÖRTÉNT-E TÉNYLEG A KINYILATKOZTATÁS?

A kinyilatkoztatás tényét történelmi forrásokkal bizonyítjuk, ezek a Szentírás és a Szenthagyomány. Bizonyítható, hogy mindkettő történelmileg hiteles forrás, mert a Szentírás és a lejegyzett Szenthagyomány szövegei az elbeszélte eseményekkel egyidejűek, szavahihetőek és szövegépek.

A Szentírás könyveiből és a Szenthagyomány lejegyzett szövegeiből, mint történelmileg hiteles forrásból nyilvánvaló számunkra, hogy Isten az idők folyamán kinyilatkoztatást adott az embereknek, mégpedig a legteljesebbet Jézus Krisztus által, ezért valamilyen módon létezik egy természetfeletti rend, amely meghaladja nemcsak ennek vagy annak az embernek természetes képességét, hanem minden teremtményét is. A kinyilatkoztatás nyilvánvalóan meghaladja minden teremtmény természetes képességét, mivel nyilvánvalóan csak az isteni mindenhatóságból és mindentudásból, valamint Isten abszolút igazmondásából juthat el hozzánk a kinyilatkoztatás, amely a legmagasabb rendű tekintély számunkra.

7. SZAKASZ

VAJON A KINYILATKOZTATÁS LETÉTEMÉNYESÉNEK, A KATOLIKUS EGYHÁZNAK ISTENI ALAPÍTÁSA ÉS TÉVEDHETETLENSÉGE BIZONYÍTHATÓ-E?

A Szentírásból, mint történelmi forrásból az is bizonyítható, hogy Krisztus látható társaságot alapított, és azt bizonyos ismertető jegyekkel ruházta fel. E jegyek által, tudniillik az egység, szentség, apostoliság és katolicitás jegyei alapján eldönthetjük, hogy Krisztus igaz Egyháza nem azonos az egyházi jellegű közösségekkel, amelyeket nem Krisztus alapított. Mivel ez a négy jegy a katolikus Egyházban és csak benne realizálódik és realizálható, a *hit bizonyosságával* bizonyos, hogy a katolikus Egyházat valóban Jézus Krisztus alapította.

Ugyanebből a történelmileg bizonyított Szentírásból nyilvánvaló, hogy Krisztus az Egyháznak a maga tévedhetetlenségét átadta, mégpedig a tévedhetetlenséget a hitben és a tanításban. A hívek összessége tévedhetetlen a hitben, ha mindig és mindenhol a hitnek ugyanazt az igazságát hittel elfogadják; és tévedhetetlen az Egyház a tanításban, ha valamely ünnepélyes definíció által Péter utódja valamely hitigazságot, mint dogmát, mint a látható Egyház feje kijelent, vagyis ha ő „ex cathedra” tanít, vagyis az egyetemes Egyháznak, mint legfőbb pásztor, hit és erkölcs dolgában végérvényesen dönt.

8. SZAKASZ

LEHETSÉGES-E A KINYILATKOZTATÁSRA ÉPÜLŐ TEOLÓGIA, MINT TÖKÉLETES TUDOMÁNY?

Úgy látszik, hogy a teológia nem lehet tökéletes tudomány. A teológia ugyanis a saját erejéből sohasem juthat nyilvánvalóságra, amely a tökéletes tudománynak szükségszerű tulajdonsága. A teológia ugyanis természetfeletti hitet követel, mint a bizonyítások eszközeit. Ámde a természetfeletti hit nem nyilvánvaló a hitetlenek számára. Úgy látszik tehát, hogy a teológia nem lehet tökéletes tudomány.

De erre az ellenvetésre könnyű a válasz. A tudomány tökéletessége ugyanis nemcsak abban állhat, hogy a tudomány a saját erejéből birtokolja a nyilvánvalóságot, hanem abban is, hogy a saját természetének megfelelő módon megközelíti azt. Ámde a teológia, noha a saját erejéből nem birtokolja a bizonyosságot, de azt a lehetőségei szerint megközelíti, tudniillik a saját természetének megfelelő módon közelíti meg azt. A teológia ugyanis Isten és az üdvözültek tudásának van alávetve, ezért azok a teológiai elvek, amelyek magában a teológiában nem válnak nyilvánvalóvá, nyilvánvalók mégis az isteni értelem és az üdvözültek tudása számára. Ahogy a kozmológia nem szűnik meg tudomány lenni, jóllehet elvei egy magasabb rendű ismeret fényénél, tudniillik az absztrakció harmadik fokának fényénél válnak evidenssé, ugyanilyen alapon a teológia sem szűnik meg tudománynak lenni, noha elvei csak egy

magasabb rendű fényénél, tudniillik az isteni értelem és az üdvözültek értelmének fényénél nyilvánvalóak.

Isten és az üdvözültek tudása, valamint a mi teológiánk formailag nem különböző tudományok, hanem egy és ugyanazt a tudományt alkotják. Mindaz ugyanis, amit a teológiánkban megismerünk, semmi más, mint részesedés Isten és az üdvözültek tudásából.

9. SZAKASZ

MI A TEOLÓGIA TUDÁSALANYA?

Úgy tűnik, hogy a teológia formai értelemben nem egy tudomány, hanem több formai részre osztható. Több formai rész van jelen ugyanis, ha több formai tárgyat találunk. Úgy tűnik azonban, hogy a teológiának több formai tárgya van, tudniillik a különböző kinyilatkoztatott igazságok, amelyekről olykor úgy tűnik, hogy semmi belső kapcsolat nincs közöttük. Például a teológiának tárgyalnia kell Istenről, az emberekről és az angyalokról, amelyek egymástól különböznek, olyannyira, hogy a „lény” az Istenről és az emberről csak analóg értelemben állítható.

De ha figyelembe vesszük, hogy az egyes kinyilatkoztatott igazságok összefüggnek egy közös szempontban, tudniillik abban, hogy ugyanazt a kinyilatkoztatást fejezik ki más és más szempontból, már kitűnik a teológia egysége. Azt a kinyilatkoztatást pedig Isten, mint létesítő ok okozta. Tehát minden kinyilatkoztatott és kinyilatkoztatható igazság az önmagát kinyilatkoztató Istenben, mint első létesítő okban magasabb rendű módon jelen van. Az önmagát kinyilatkoztató Isten tehát komprehenzíve önmagában tartalmazza mindazt, amit kinyilatkoztatott. Tehát a kinyilatkoztató Isten miatt az önmagát kinyilatkoztató Isten az ismeretforrása minden kinyilatkoztatható és kinyilatkoztatott igazságnak.

Ezt nem úgy kell érteni, mintha minden kinyilatkoztatott igazságot Isten metafizikai lényegéből dedukcióval le tudnánk vezetni. Az isteni szabad döntések ugyanis nem tartoznak Istennek a metafizika által megismerhető lényegéhez. Márpedig bizonyos kinyilatkoztatott igazságok ontológiai forrása Isten szabad döntése. De ha Istent nem abszolút értelemben fogjuk fel, hanem mint önmagát kinyilatkoztatót, akkor az isteni szabad döntések is Istenhez, tudniillik az önmagát kinyilatkoztató Istenhez tartoznak. Ebben az értelemben mondjuk Istent a teológia tudásalanyának.

Nyilvánvaló, hogy az önmagát kinyilatkoztató Isten, vagyis a virtuális kinyilatkoztatás (*revelatio virtualis*¹³⁶), a teológia kezdetén csak burkoltan ismert, amennyiben a teológia kezdetén a kinyilatkoztatást a hit teológiai erénye által fogadjuk el.¹³⁷ Tehát burkoltan mindazt hisszük, amit a kinyilatkoztatás magában foglal. Az egyes kinyilatkoztatott igazságok kifejtése már szoros értelemben vett tudományos eljárást, vagyis a teológiát feltételezi, és *ez az eljárás alkotja a teológiában a megtalálás útját (via inventionis)*.

A tudásalany másik sajátossága, vagyis az, *hogy az egész tudománynak célja legyen, megfelelni a kinyilatkoztató Istennek*. Az egész teológia ugyanis az önmagát kinyilatkoztató Istennek tökéletesebb megismerésére irányul, amint fentebb már mondtunk.

A mondottakból következik, hogy a tudásalany harmadik jegye is megfelel Istennek, vagyis, *hogy az egész tudomány egyesítő szempontja legyen*. Isten ugyanis pontosan azért, hogy önmagában tartalmazza és önmagához irányítja az összes kinyilatkoztatott igazságot, egyszersmind össze is kapcsolja azokat.

A teológiának nincs több formai része, vagyis formailag egy tudomány. A teológiának csak különböző materiális részei vannak. Mindazt, ami első látásra a teológiában nagyon különböző, összeköti az önmagát kinyilatkoztató Istenhez közös reláció.

Nyilvánvaló, hogy a teológia tudásalanya egyszersmind formai tárgya is (*obiectum formale quod*), az uralkodó szempontja pedig (*obiectum formale quo*) a hit által megvilágosított értelem (*ratio fide illustrata*).

De a teológia uralkodó szempontja mégsem mondható kettősnek. A hit fénye ugyanis, mint felsőbb rendű fény, felhasználhatja az értelem fényét, mint alsóbb rendű fényt eszköz okként (*causa instrumentalis*). Tehát nincs két egymástól elválasztott uralkodó szempont, hanem az egyik a másiknak alá van rendelve. Ezt fejezi ki Szent Tamás alapelve: a filozófia a teológia szolgálóleánya (*philosophia est ancilla theologiae*). A teológia nem pozitív normája a filozófiának, mert a filozófiai tételeket nem a teológia tudásanyagából vezetjük le deduktíve, hanem *a lény mint lényből és a test mint testből*, de a teológia negatív normája a filozófiának, mivel Isten a végső forrása minden filozófiai igazságnak, és ezért nem lehet ellentmondás a filozófiai és a teológiai igazságok között. Ha látszólagos ellentmondás felmerül, annak oka az,

-
- 136 A skolasztikában a virtuális ismeret a tényleges burkolt (*actu implicit*) ismeretet jelenti, amelyből a burkolt léttartalom az idők folyamán fokozatosan kifejthető úgy, hogy ez a kifejtés nem jelent heterogenitást, valójában nem bővíti, hanem csak világosabbá teszi az eleve burkoltan meglévő ismeretet. Ennek figyelembevétele lényeges az ortodox dogmafejlődés értelmezésénél.
 - 137 A dogmafejlődés katolikus jelentésével kapcsolatban lásd SCHÜTZ 1, 243-250.

hogy vagy a filozófiai igazságot, vagy a teológiai igazságot nem ismerte fel helyesen az emberi értelem. Ilyenkor további kutatás tisztázhatja a tévedés okát. Ezért Szent Tamás ezen alapelvének alkalmazása végső soron hasznára válik mind a teológiának, mind a filozófiának.

A teológia módszere a természetes tudományok módszeréhez hasonlóan a megtalálás és a logikai ítélet útjának kettősségében áll.

A teológiában a megtalálás útja Isten létevel kezdődik és végződik. Az ok, amiért a természetes tudományok közül a metafizika megtalálás útja *a lény mint lény* konstitutív elemeiről tárgyal, és a teológiai megtalálás útja nem tárgyal Isten konstitutív tulajdonságairól, abban jelölhető meg, hogy a metafizikában az ész természetes fényében csak a dogok lényegei ismerhetők meg,¹³⁸ ám a teológiában a hit által megvilágosított értelem által Isten lényegét és létét is megismerjük, noha csak analóg és negatív fogalmakkal, tehát tökéletlenül. Következésképpen e tökéletlen fogalmak által a teológiában Isten lényegét nem tudjuk úgy megismerni, ahogy a metafizikában megismerjük *a lény mint lény* lényegét. Tehát Isten lényege nagyrészt rejtve marad számunkra. Ezért Isten konstitutív elemeiről a mi ismeretmódunk korlátozottságai miatt nem beszélhetünk a teológiában.

A teológiai ítélet útja a kinyilatkoztatott igazságokból levont konklúziókban áll.

Mindezekhez hozzá kell tennünk, hogy a teológia tudásalányának tökéletes virtualitása nem tesz lehetővé alárendelt tökéletlen tudományokat, mint ahogy a filozófiának vannak alárendelt tökéletlen tudományai (a természettudományok). A filozófiának azért vannak alárendelt tökéletlen tudományai, mert egyrészt csak a lényegét képes megismerni, másrészt formailag csak az igazság (*verum*) az ismerettárgya. A jóról tárgyalván is a jóval kapcsolatos igazságokat kutatja. Ezzel szemben a teológia a sajátos tárgya miatt nemcsak a lényegét, hanem a létet is megismeri, mégpedig nemcsak az igaz szempontjából, hanem a jó sajátos szempontjából is. Istenben ugyanis a lényeg és a lét realiter ugyanaz. Ezért a teológia egyszersmind spekulatív és gyakorlati tudomány (*scientia speculativa et practica*). Tehát a teológiának nincsenek alárendelt tökéletlen tudományai.

10. SZAKASZ

-
- 138 A tudomány biztonsága megköveteli, hogy csak szükségszerű dolgok legyenek tárgyai (*obiectum scientiae*). Ámde a teremtett dolgok léte és minden megnyilvánulása esetleges. Ezért ezek nem lehetnek a tudomány tárgyai. Ugyanis a tudomány minden kijelentése a dolgok lényegére vonatkozik (pl. ha valamilyen módon létezik ez a sósav, akkor ilyen kell legyen).

MI A TEOLÓGIÁBAN AZ IGAZSÁG VÉGSŐ KRITÉRIUMA?

A teológiában, amelyben az elvek, tudniillik a kinyilatkoztatott igazságok, a hit által bizonyosak a számunkra, és a konklúziók annyiban biztosak, amennyiben visszavezethetők a hit által elfogadott igazságokra az ellentmondás elvének segítségével, *az igazság végső kritériuma, magának a hitnek a bizonyossága, ami kitűnik a konklúziókban.*

Ez a kritérium ugyanis

1. a *konkrét gyakorlati (iudicium practico practicum)* ítéletben leli alapját (pl. én itt és most hiszek).
2. Semmi más igazságot nem tételez fel (nem a hihetőség materiális indítékaiból van levezetve).
3. Ezt feltételezi minden teológiai igazság.

Tehát a teológiában az ellentmondás elve azt jelenti, hogy valamilyen igazságnak a hitre való visszavezethetőségét kell az ellentmondás elvének alkalmazásával bizonyítani.

11. SZAKASZ

MI A TEOLÓGIA MATERIÁLIS FELOSZTÁSA?

Noha a teológia formai értelemben egy, mégis több materiális része van. A teológia felosztását bármely materiális felosztáshoz hasonlóan gyakorlati szempont határozza meg. A teológia a klasszikus felosztás szerint három részre oszlik:

1. dogmatika
2. morális
3. kánonjog

12. SZAKASZ

VAJON SZÜKSÉGES-E A SKOLASZTIKUS FILOZÓFIA A TEOLÓGIA FELÉPÍTÉSÉHEZ?

Abból, hogy a teológia valódi tudomány, következik, hogy a skolasztikus filozófia szükséges a felépítéséhez, mivel a teológiai konklúzió csak két olyan premisszából származhat, amelyek egyike kinyilatkoztatott, és a másik konklúzió az ész műve. De mivel a konklúzió a logika egyik törvénye szerint mindig a rosszabbik részt követi, ha az ésszel megfogalmazott premissza csak esetleges jegyeket tartalmaz, a konklúzió is csak olyan értékű lesz, mint a skolasztikus filozófián kívüli „filozófiák” konklúziói. Röviden, ha az ész által megfogalmazott premissza nem a skolasztikus filozófia terméke, tudományos értékű konklúzió a két premisszából nem vonható le. Az esetleges jegyeket tartalmazó fogalmak ugyanis nem alkalmasak tudomány létrehozására.

13. SZAKASZ

VAJON A TEOLÓGIAI KONKLÚZIÓKAT MEGVETŐK ALKOTHATNAK-E TEOLÓGIÁT?

Sok modern teológus úgy látja, hogy a teológia főleg a 14-15. században csak spekulatív lett kifejlesztve, és a kinyilatkoztatás útjai el lettek hanyagolva. Ezzel szemben tény, hogy Szent Tamás a legkevésbé sem hanyagolta el a kinyilatkoztatás útjainak vizsgálatát. Szent Tamás minden művében, a *Summa Theologiae*-ben is kitűnik a Szentírásra és a Szenthagyományra vonatkozó részletekbe menő ismerete. A szent atyák, akik a kinyilatkoztatás tanúi, Szent Tamás minden művében fontos szerepet játszanak.

Ezzel szemben a Szent Tamást követő korszakban a skolasztikus teológia mintegy szent metafizikává változott, vagyis tiszta spekulációvá, amelynek anyagi tárgyai a kinyilatkoztatott igazságok lettek. Több későbbi skolasztikus teológus elhanyagolta a kinyilatkoztatás útjainak vizsgálatát.

Az a modern teológiai tendencia, amely a teológiát „meg akarja tisztítani” a skolasztikus filozófiától, részben tudományos reakció a késői skolasztika tudományos elfajulására. De a modern teológusok egy másik szélsőségben tévednek. Noha igaz, hogy a kinyilatkoztatás útjai vizsgálatának elhanyagolása a teológia fogyatékosága, mert ezáltal sok értékes alapelvet

szem elől veszünk, de igen veszélyes tendencia kizárni a skolasztikus filozófiát a teológia területéről. Ugyanis:

1. magának az „új teológiának” is le kell vonnia teológiai konklúziókat, akkor is, ha ezt nem a skolasztikus teológia segítségével teszi.
2. Elismerjük, hogy Szent Tamás és a skolasztika sok filozófiai elvet a görög filozófiából merített, és ezekre a hit által megvilágosított értelem segítségével támaszkodott a teológiában. De mivel ugyanaz az Isten az alkotója azoknak a magszerű elveknek (*rationes seminales*), amelyeket elültetett a különböző filozófiai rendszerekben, mint aki magának a kinyilatkoztatásnak a szerzője, már *a priori* kimondható, hogy a görög filozófia által megtalált filozófiai igazságok semmiképp sem idegenek a kereszténység szellemétől, máskülönben Isten, aki mindkettőnek a szerzője, önmagának ellentmondana.
3. A legkevésbé sem elégséges csak a kinyilatkoztatás útjait kutatni, mivel a teológiai konklúziók nélkül sok erkölcsi probléma megoldhatatlan marad, és Isten is sokkal kevésbé ismerhető meg.
4. Valamely dolog aktuális állapota nem idegen a potenciális állapotától. Ámde a kinyilatkoztatott tanítás volt az a potencia, amely az idők folyamán a természetes ész fényénél átment aktusba, a teológiai konklúziók kifejtésébe. De, ahogy az aktus sohasem lehet idegen a maga potenciájától, hanem magának a potenciának a tökéletesedése, ugyanúgy a teológiai konklúziók sem idegenek a kinyilatkoztatott tanítástól, hanem annak tökéletességét alkotják.

Akik pedig a teológiai konklúziókat bizonytalannak vélik, elfelejtik, hogy már a filozófiát megelőzően, a természetes tudományok axiológiájában bizonyítottuk az értelem képességét az igazság megismerésére.

A skolasztikus teológia ellenfelei arra szoktak hivatkozni, hogy tévedések vannak a teológiai konklúziókban. Például maga Szent Tamás tagadta az *Immaculata Conceptio*-t. Mindezek azonban csak azt bizonyítják, hogy bizonyos teológiai konklúziókra való eljutásnak igen nagy nehézségei lehetnek, de legkevésbé sem azt bizonyítják, hogy a skolasztikus filozófia alkalmazásával a teológia bizonytalanná válna. Sőt annál inkább szükségünk van a skolasztikus filozófiára, minél nehezebb biztos konklúziókra eljutni.

14. SZAKASZ

LEHETSÉGES-E KRISZTOCENTRIKUS TEOLÓGIA?

Mivel már bizonyítottuk, hogy a teológiának egyetlen alkalmas tudásalánya az önmagát kinyilatkoztató Isten, méltatlanul szűkítik le ezt a tudásalanyt a krisztocentrikus teológia hívei, pl. Bernard Hering. Szerintük Krisztusnak mint embernek kellene lennie az egész teológia középpontjának. Krisztusból, mint emberből kellene levonni az összes kinyilatkoztatott igazságot. Ez a szempont a krisztocentrikus teológia szerzői szerint nagyon hasznos, mivel így Krisztusban konkrétan szemlélhetjük az összes kinyilatkoztatott igazságot, és ő példát adott nekünk, hogy miként váljunk tökéletessé. Tovább Krisztussal személyes kapcsolatot létesíthetünk és létesítenünk is kell. Mindezek megkövetelnék, hogy Krisztus legyen az egész teológia középpontja, vagy formai tárgya és tudásalánya is.

Megengedjük, hogy az egyes hívek lelki élete szempontjából nagyon hasznos Krisztusban szemlélni sok kinyilatkoztatott igazságot, mivel azok így jobban megérthetőek, és Krisztus példája számos erény követésére erőt adhat. Kétségtelenül kimondható, hogy igen nagy lelki haszon származhat a Krisztussal való személyes kapcsolatból. *De más a lelki haszon, és más a tudomány megismerésének és szisztematizálásának szempontja.* A tudományban a tudásalanynak minden igazság ismeretforrásának kell lennie. Ámde Krisztusból mint emberből nem vonhatók le az összes kinyilatkoztatott igazságok. Krisztus embersége ugyanis nem minden kinyilatkoztatás ismeretforrása. Azok a teológusok, akik ennek megvalósítására vállalkoznak, a problémákat szükségképpen torzítják, és így a teológia túlságosan mesterkéltté válik. De igaz, hogy a skolasztikus teológiának a krisztológiát részletesebben ki kell dolgoznia, különösen az alkalmazásaiban a logikai ítélet útján.

15. SZAKASZ

MELYEK A TEOLÓGIAI AXIOLÓGIA LEGFONTOSABB KÖVETKEZTETÉSEI?

A skolasztikus teológia a többi teológiákhoz képest magasabb rendű:

1. A fogalmait tekintve

A skolasztikus teológia fogalmai csak szükségszerű jegyeket tartalmaznak, a többi teológiák fogalmai pedig esetleges jegyeket is tartalmaznak.

2. Az ítéleteit tekintve

A skolasztikus teológiában az igazság végső kritériuma a filozófiai állításokat tekintve az ellentmondás elvére való visszavezethetőség. A teológiai állításokat illetően pedig a kinyilatkoztatott igazságokra való visszavezethetőség. Ámde az igazság végső, filozófiai kritériumát a többi teológiák vagy nem engedik meg, vagy helytelenül alkalmazzák.

3. A következtetéseit tekintve

A skolasztikus teológiában a következtetések a logikai törvények szerint történnek, rajta kívül azonban ezeket a törvényeket vagy nem ismerik, vagy helytelenül alkalmazzák.

Tehát a teológia tudományosan csak a skolasztikus filozófia alkalmazásával művelhető.¹³⁹

8. KÉRDÉS

MIT JELENT A FOGALOM ANALÓGIÁJA?¹⁴⁰

-
- 139 A fentebbi állításokat a modern teológiák torz fogalmazására vonatkozóan jól szemléltetik a következők: GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Where is the New Theology Leading Us*, in *Catholic Family News*, (August 1998), továbbá MEHRLE T., *Krise und Erneuerung der Theologie: Beschreibung des „Handbuches Theologischer Grundbegriffe“*, in *Theologische Zeitschrift*, Frieberg (1965. július), 422-446.
 - 140 Vö. SCHÜTZ A., *A bölcsélet elemei*, Szent István Társulat (Budapest), 1940. 47. 150. 213. 232. 254. 332.; ANZENBACHER, A., *Bevezetés a filozófiába*, Cartaphilus Kiadó (Budapest), 2001. 223.; továbbá KECSKÉS P., *A bölcsélet története főbb vonásaiban*, Szent István Társulat (Budapest), 1943, 290. és 343-345; Valamint *Analogy in Theology*, in *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 1, Paul Edwards ed., Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press (New York), Collier Macmillan Publishers (London), reprint edition 1972, 94-97.

Az analógia-tan a metafizika egyik legfontosabb tanítása, mert ez teszi lehetővé, hogy az anyagi világból a szellemi világra, azon belül Istenre kiterjesztett állításokat tegyünk. Ahhoz, hogy az analógiával foglalkozzunk, különbséget kell tennünk az állítás és a lét analógiája között. Napjaink angolszász filozófiája túlnyomórészt a nominalizmus hatása alatt áll. A strukturalizmus, a szemantika, illetve a szemiotika mélyén lényegében a XIV. századi nominalizmus rejtőzik. Ebből logikusan következik, hogy igen sok mai filozófus élesen elválasztja az állítás és a lét analógiáját, különös figyelmet szentelve az állítás analógiájának és azon belül is a nyelvi, szemantikai kérdéseknek.¹⁴¹ Pedig a valóságban az állítás és a lét analógiája nem választható el egymástól, nem vizsgálható egyik a másik nélkül, mintegy izoláltan. Csak akkor van ugyanis értelme az állítás analógiája vizsgálatának, ha tökéletes megfelelés áll fenn a két analógia között, hiszen csak ez utóbbi esetben nyújt értékes információt az analógia-tan a valóságról. De ez egyben azt is mutatja, hogy az analógia-tan szervesen kapcsolódik az univerzálé-problémakörhöz, ahhoz a kérdéshez, hogy egyetemes fogalmainknak van-e tárgyi, objektív alapja.

1. SZAKASZ

A XIV. SZÁZADI NOMINALIZMUS

A XIV. századi és azt követő nominalizmus megalapítója William Ockham (1300-1349). Tanításának lényege: az ismeret és az ismeret tárgya között nincs ismeretkép (*species*). Az ismeret a lélek immanens aktusa, a tárggyal nem lép közvetlen érintkezésbe: *az ismeret úgy aránylik az ismeret tárgyához, amint a jel a jelzethez*. Ockham felfogása szerint a fogalmainknak nem felel meg a tárgyi világban egyetemes lényeg, az egyetemes fogalmaknak (az univerzáléknak) nincs transzszubjektív, vagyis tárgyi létük.

-
- 141 A *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, melyet az interneten is el lehet érni, az „analogy” szócikkben az állítás és a lét analógiáját egymástól teljesen különválasztva tárgyalja, és az állítás analógiáján belül külön tárgyalja nyelvi, szemantikai szempontból az analógiát, és ezzel elválasztja a nyelvi analógiát nemcsak a lét, hanem a logikai állítás analógiájától is. Ezzel már lényegében az analógia három fajtáját tárgyalja egymástól elkülönítve. Lásd ASHWORTH, J. E., art. *Medieval Theories of Analogy*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 1999 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/entries/analogy-medieval/> (a kutatás időpontja: 2009. november 12.)

Amikor tehát a nominalista azt állítja, hogy Péter ember, és Pál is ember, ez szerinte nem azt fejezi ki, hogy Péter és Pál a közös emberi természet hordozója, hanem – a tárgyi létüktől teljesen függetlenül – az *ember* szó Péterről is és Pálról is állítható. A nominalizmus szerint minden értelmi ismeret igazi tárgya a konkrét, egyedi lény, és a valóságos tárgyi világban is csak konkrét, egyedi lények léteznek. E konkrét egyedi lények megállapodáson alapuló (konvencionális) jele a szó, és természetes jele a fogalom. A szó és a fogalom nem jelenti, hanem csak külsőleg jelzi az egyedi dolgot.

Lényegében e gondolatmeneten alapul korunk nominalizmusa is, amely a metafizika egészét megfosztja tárgyi értékétől, és ezzel az analógia már nem a tárgyi valóságról ad számot, hanem az egész filozófiával együtt nyelvi kérdéssé válik: az analógiával foglalkozó személy azon szavak használatát vizsgálja, amelyek egynél több dolgot jelentenek. Az alábbiakban ezzel szemben kimutatjuk, hogy az objektív valóságtól elszakított lingvisztika öncélú elméleti játékká válik, ugyanakkor az állítás analógiája a lét analógiája nélkül képtelen megalapozottan megjelölni az analógia fajtáit, megkülönböztető jegyeit.

2. SZAKASZ

AZ UNIVERZÁLE-PROBLÉMA TOMISTA MEGOLDÁSA

Az univerzále-probléma tomista megoldása az értelmi megismerés tomista értelmezésén alapul. Szent Tamás az ágostoni-arab irány misztikus értelmezésével szemben következetesen kitart amellett, hogy az emberben természeténél fogva megvan a képesség arra, hogy az objektív valóságot megismerje (ezt a meggyőződést, amelyet alább igazolunk, nevezhetjük intellektuális optimizmusnak is). Az isteni megvilágítás (*illuminatio divina*) ágostoni eszméjét elutasítva, minden természetes ismeretet a tapasztalatból, az érzékekhez kötött megismerésből eredeztet, és létrejöttét az absztrakció (elvonatkoztatás) alapján magyarázza. A megismerés lehetőségének előfeltétele az alany és a tárgy célszerű, teleológikus egymáshoz rendeltsége. Az ember érzékekhez kötött és értelmi megismerő potenciájának megfelel a tárgyak érzéki és szellemi tartalma (ez a célszerű egymáshoz rendeltség következik az ötödik istenbizonyításból; *Summa Theologiae* I, q 2, a 3). Ennek a lét rendjében megalapozott

egymáshoz rendeltségnek az alapján a megismerés lényege a megismerő alanynak a megismerés tárgyához való hasonulása (*omnis cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam; De veritate* q 1, a 1).

E hasonulási folyamat a tárgy lelki hasonmásának (*species*) kialakításával megy végbe. Az ismeretkép a tárgy formájának anyaga nélküli felvételét jelenti az alany részéről, amely aktus a transzszubjektív dolog ismeretét közvetíti. A megismerés egyrészt szenvedőleges, másrészt cselekvő tevékenység.

Az emberi lélek eredeti magatartása a tárggyal szemben szenvedőleges, befogadó jellegű. Az eredetileg üres laphoz (*tabula rasa*) hasonló, szenvedőleges, megtermékenyülést váró értelem (*intellectus possibilis*) az érzékek közvetítésével jut ismerettartalomhoz (*omnis cognitio incipit a sensibus*). A tárgy formáját híven felfogó érzékek adatai a központi érzékben (*sensus communis*) tudatossá válva a képzelőerő (*phantasia*) kialakítja a képzetet (*phantasma*), a tárgy egyedi és anyagi vonásait feltüntető lelki képet. Ez az érzéki tartalom közvetlen nem hathat a szellemi természetű értelemre, mert a tárgy csak az alany természetének megfelelő módon létezhet abban (*cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis*), a közvetítő tényező a tevékeny vagy termékenyítő értelem (*intellectus agens*), amely értelmünknek a szenvedőleges értelemtől különböző képessége. Ez az aktív erő a fényhez hasonlóan átvilágítja a képzetet (*illuminatio phantasmatis*), az anyagi és egyedi vonások homályban hagyásával bemutatja a képzetben burkoltan bennfoglalt szellemi tartalmat, az egyetemes lényegét, az *univerzálét*. E tudattalan aktussal kialakított ismeretkép (*species impressa*) alkalmas arra, hogy a termékenyítést váró szenvedőleges értelemre (*intellectus possibilis*) hasson. A szenvedőleges értelem által tudatosan felfogott, és a tevőleges értelem által a szóhoz hasonlóan kimondott szellemi ismeretkép (*species expressa*) a fogalom (*conceptus*) is.

Az elvonatkoztatás fogalmi ismereteink objektív épségét érintetlenül hagyja. Jóllehet az objektív világban csak egyedek léteznek, és a fogalom egyetemessége, mint ilyen, *formaliter* értelmünk terméke, ez az egyetemesség a fogalom alá tartozó dolgok (*inferiora*) lényegi azonosságában, közös természetében van megalapozva. Tehát az univerzálé probléma tomista megoldása: *az univerzálék formaliter az értelembe, és fundamentaliter az objektív világ dolgaiban léteznek.*

E tétel bizonyítása a már korábban bizonyított alábbi tételen alapul: egyetemes fogalmainkat értelmünk nyilvánvalóan olyanoknak ismeri meg, amelyeknek egyetemessége

szubjektív, de a tartalma (*comprehensio*) objektív. Tehát biztosan igaznak kell elfogadnunk az univerzálé probléma fentebb megfogalmazott megoldását.

Az, hogy az univerzálék fundamentaliter objektíve léteznek, a nominalizmus alaptételének cáfolatát jelenti: egyetemes fogalmainknak a tárgyi világban az egyedi dolgokban egyedi jegyekkel együtt létező egyetemes lényeg felel meg. Ez viszont azt is jelenti, hogy az állítás analógiája szervesen kapcsolódik a lét analógiájához, nem lehet a kettőt izoláltan tárgyalni, vagyis nincs létjogosultsága az analógia kizárólag lingvisztikai vizsgálatának. Az analógia gyökeresen metafizikai kérdés, amit ezért metafizikai szempontból kell vizsgálni.

3. SZAKASZ

AZ ANALÓGIA-TAN METAFIZIKAI VIZSGÁLATA AQUINÓI SZENT TAMÁS ÉS CAJETANUS ELEMZÉSE ALAPJÁN

Aquinói Szent Tamás az analógia kérdéséről alapvetően az isteni nevekkel kapcsolatban tárgyal. Azt a kérdést teszi fel a *Summa Theologiae* I, q 13-ban, hogy a „bölc”, „jó” szavakat milyen értelemben állíthatjuk Istenről. Válaszának, amelyet az I, q 13, a 5-ben fejt ki, alapja három metafizikai igazság:

- 1) Különbség van a lényegénél fogva (*per essentiam*) „bölc” és „jó”, és a részesedés által (*per participationem*) „bölc” és „jó” között.
- 2) Minden tevékenykedő lény magához hasonlót hoz létre (*omne agens agit sibi simile*).
- 3) Tudjuk, hogy az objektíve létező Isten bölc és jó, ha nem is ismerjük közvetlen ismerettel az isteni lényeket.

Ennek alapján állítja Szent Tamás, hogy:

1) Isten nem ugyanolyan értelemben bölc és jó, mint az ember, mert Isten lényegénél fogva bölc és jó, míg az ember részesedés révén ilyen, és a részesedés mindig fogyatékos tökéletességet jelent. A bölc és jó egyetemes fogalma *nem univok fogalom*.¹⁴²

2) De a bölc és jó szavak nem lehetnek ekvivok terminusok sem,¹⁴³ mert akkor a többi isteni tulajdonságot jelentő szavak is ekvivok terminusok lennének, és akkor semmit sem

• 142 Univok fogalmaknak nevezzük azokat az egyetemes fogalmakat, amelyek az inferióriáikról azonos értelemben állíthatók.

ismerhetnék meg Istenről. Márpedig az istenbizonyítások alapján értelmünk nyilvánvaló tanúsága szerint számos ismeretünk van Istenről.

3) Kell tehát egy közbülső valaminek lennie az univokáció és ekvivokáció között, vagyis az egyetemes fogalmakat nem csak univok módon lehet állítani. Az egyetemes fogalmaknak ezt az univokációtól különböző állítási módját nevezzük *állítási analógiának*, amelynek alapja a *lét analógiája*. Tehát a „bölc” és a „jó” Istenről és a teremtményekről analóg értelemben állíthatók (I, q 13, a 5).¹⁴⁴

Szent Tamás az analógiának két fajtáját különböztette meg:

1. *Analógia proportionis* (a viszony analógiája), az oksági viszonyon alapuló analógia.

Szent Tamás példája: az egészséges fogalma analóg értelemben az egészséget okozó orvosságról, és az ember egészsége által okozott arcszínről is állítható. Ilyen alapon beszélünk nemcsak egészséges emberről, hanem egészséges orvosságról és egészséges arcszínről is. Ebben a példában az egészség lényegileg (*formaliter*) csak az emberben áll fenn: azt lehet mondani, hogy az „egészséges” fogalom az emberről elsődlegesen (*secundum prius*), az egészség okáról, az orvosságról és az egészség következményéről, az arcszínről pedig másodlagosan (*secundum posterius*) állítható.

Általában is elmondható: az *analógia proportionis* az oksági viszonyon alapul, mivel minden cselekvő, vagyis minden létesítő ok, önmagához valamilyen szempontból hasonló okozatot hoz létre, és ezért az ok és okozat között bizonyos hasonlóság, analógia áll fenn. Az

-
- 143 Equivok szavaknak nevezzük az egyalakú, de teljesen különböző értelmű szavakat, mint pl. „ár”, „fog”, „lép”.
 - 144 Duns Scotus tagadta az *analógia entis*-t, tanítása szerint az *ens* univok fogalom. Ezzel szemben az *ens* nem lehet univok fogalom ontológiai és logikai ok miatt.
 - 1) Az ontológiai ok: Ha az *ens* Istenről és a teremtményekről univok értelemben lenne állítható, megszűnne a különbség Isten és a teremtmények léte között, vagyis Scotus állítása panteista következtetésre ad okot.
 - 2) A logikai ok: Csak *genus* vagy *species* lehet a több egyedről állítható univok fogalom, mert a *genus* és *species* által a lét rendjében meglévő közös természet nyer fogalmi kifejeződést. Ezzel szemben az *ens* nem *genus* és nem *species*, mert az inferiorái nem a közös természethez járuló differenciák miatt különböznek egymástól (hiszen az *ens*-hez nem adható olyan differencia, amely ne lenne maga is *ens*), hanem az *ens* inferioráit az *ens* burkolt léttartalmának kifejtése által nyerjük. Azonban az egyes inferiorák között lényegi különbség van. Ezért az *ens* csakis analóg fogalom lehet.

ilyen analógia esetében a szóban forgó tökéletességet formaliter birtokló lény neve: *princeps analogatum*, és ennek létesítő okát és okozatát *analogata*-nak nevezzük.

Mivel a létesítő ok tevékenysége létrejövést eredményez, azt is mondhatjuk, hogy az *analogia proportionis létrejövés szerinti (quoad fieri)* analógia. S mivel az ok az okozatán kívül létezik, az analógia ezen fajtája *külső analógiának* is nevezhető. Minthogy a *princeps analogatum* formai tökéletessége az analogátáknak csak tulajdonítva van, innen ered ennek az analógiának a másik szokásos neve, a tulajdonítás analógiája (*analogia attributionis*).

2. Az *analogia proportionalitatis*, az arány analógiája

Az *ens* fogalma ilyen analógia szerint állítható Istenről és a teremtményekről, valamint a szubsztanciáról és az akcidensekről. Nem állítható az *ens* univok értelemben Istenről és a teremtményekről, mert Isten lényege maga a lét (*Deus est esse per se subsistens*), a teremtmények azonban esetleges lények, tehát nem azonos a lényegük a léttel, hanem csak részesednek a létből, a lényegük által megszabott mérték szerint. De hasonlóság (*analogia*) áll fenn a teremtmények és Isten között, és ennek alapja *a lényeg és lét arányának egyenlősége*. Igaz ugyanis a következő aránypár: Isten lényege úgy aránylik Isten létéhez, amint a teremtmény lényege aránylik a teremtmény létéhez, mert Isten is és a teremtmény is a lényegének megfelelő módon létezik. Isten lényege a *per se subsistens* létet, a teremtmény lényege pedig meghatározott mértékű részesedett létet követel meg.

Ugyanígy az *ens analogia proportionalitatis* szerint állítható a szubsztanciáról és az akcidensekről. Nem állítható ugyanis univok módon, mert a szubsztancia olyan lényeg, amelynek a lét önmagában jár ki, az akcidens pedig olyan lényeg, amelyet a lét másban, vagyis hordozóalanyban illet meg. De hasonlóság, vagyis analógia áll fenn a szubsztancia és az akcidens között, amelynek alapja a lényeg és a lét arányának egyenlősége. Igaz a következő aránypár: a szubsztancia lényege úgy viszonyul a szubsztancia létéhez, amint az akcidens lényege viszonyul az akcidens létéhez.

Egyes skolasztikusok az analógiának egy harmadik fajtájáról is beszélnek, a részesedésen alapuló analógiáról, de a mondottak alapján világos, hogy ez azonos az *analogia proportionalitatis*-szal.

A fentiekből világosan kitűnik, hogy az állítás analógiája a lét analógiáján alapul. Azért állítható az egészséges fogalma az orvosságról és az arcszínről analóg értelemben, mert az

objektív lét rendjében oksági kapcsolat, és ennél fogva objektív, ontológiai hasonlóság áll fenn az orvosság, az egészség és az arcszín között.

Ugyanígy: azért állítható a lény Istenről és a teremtményekről analóg értelemben, mert az akcicens objektíve részesedik a szubsztancia létéből.

Az is nyilvánvaló, hogy a lét analógiája alapozza meg az *analogia proportionis* és az *analogia proportionalitatis* közötti különbséget is. Amíg az *analogia proportionis* létrejövés szerinti, vagyis *quoad fieri* analógia, addig az *analogia proportionalitatis* maradandó lét szerinti, *quoad esse*, és belső analógia.

Szent Tamás a *Summa Theologiae* I, q 13, a 5-ben azt írja, hogy az isteni nevek az Istenről és a teremtményekről *analogia proportionis* értelmében állíthatók, mert Isten okozza a teremtmények bölcsességét, jóságát és a többi tökéletességét, amelyek Istenben végtelen fokban meg vannak. Ezzel nem zárja ki, hogy az isteni nevek Istenről és a teremtményekről *analogia proportionalitatis* értelemben is állíthatók. Ez utóbbi alapját fejti ki a I, q 4, a 3-ban, ahol rámutat, hogy a teremtmény bizonyos módon hasonló Istenhez. Egyébként Szent Tamás több helyen ír az *analogia proportionalitatis*-ről: *Ethica* I, lect. 7. (n. 95. sq); *De veritate* a 11.

Az analógia teológiai vonatkozása miatt az Egyházi Tanítótivatal is nyilatkozott róla (DS 3604, n. 4):

A lény Istenről és a teremtményekről nem ekvívok módon, hanem analóg értelemben állítható, mind a tulajdonításon alapuló (analogia proportionis), mind az arányosságon alapuló (analogia proportionalitatis) analógiával.¹⁴⁵

Cajetanus az 1498-ban kiadott *De analogia nominum* című művében az *analogia proportionalitatis*-on belül megkülönböztette az *analogia proportionalitatis impropriae*-t, a nem sajátos arányosságú analógiát az *analogia proportionalitatis propriae*-től (a sajátos arányosságú analógiától). Utóbbi az analógiának az a fajtája, amely szerint az *ens* Istenről és a teremtményekről, a szubsztanciáról és az accidensekről állítható. Az *analogia proportionalitatis impropriae* ezzel szemben nem más, mint metafora, vagyis hasonlóságon alapuló névátvitel, amelynek alapja két lényben az arányok hasonlósága. Egy példa erre az analógiára: A rét úgy aránylik a virágok színpompájához, amint az ember aránylik a mosolyához. Itt a két arány között nem egyenlőség, hanem hasonlóság van. Ennek oka az, hogy a két arány nem pontos megfelelője egymásnak: a lét rendjében a virágzó rét kevésbé

• 145 *DH* 3604: *Ens quod denominatur ab esse, non univoce de Deo ac de creaturis dicitur, nec tamen prorsus aequivoce, sed analogice, analogia tum attributionis tum proportionalitatis.*

hasonlít a mosolygó emberhez, mint a teremtmény Istenhez, vagy az akcidens a szubsztanciához. E létbeni hasonlóság alapján mondható metaforikus értelemben, hogy „mosolygó rét”.

4. SZAKASZ

ÖSSZEFOGLALÁS

Az állítás és a lét analógiája szervesen, elválaszthatatlanul összefügg egymással. A lét analógiája alapozza meg az állítás analógiáját. Az analógia-tan metafizikai- és egyben teológiai jelentősége abban áll, hogy ontológiailag kiküszöböli az *ens* univokációjából adódó panteizmus veszélyét, ismeretelméleti szempontból pedig az ekvivokáció kiküszöbölésével elhárítja az agnoszticizmus veszélyét. Isten és a teremtmények között az *esse per se subsistens* és az *esse per participationem* között óriási a létbeli távolság, de a teremtmények valamennyire mégis hasonlóak a Teremtőre. A teremtmények és az Isten közötti viszonyra is érvényes az analógia skolasztikus definíciója: *Simpliciter diversa, secundum quid eadem* – abszolút értelemben különbözők, bizonyos szempontból azonosak, vagyis hasonlóak.

IV. RÉSZ

A LAIKUSOK RÉSZESEDÉSE A KLERIKUSOK HÁRMAS HATALMÁBÓL

Az első kérdésben azt vizsgáljuk, hogy milyen analógia szerint részesül a katolikus laikus a klerikus hármashatalomból.

A második kérdésben azt vizsgáljuk, hogy mit jelent az ortodox klerikus hármashatalma.

A harmadik kérdésben azt vizsgáljuk, hogy mit jelent az ortodox laikus hármashatalma.

A negyedik kérdésben végül azt vizsgáljuk, hogy mit jelent a protestáns hármashatalma.

1. KÉRDÉS

MILYEN ANALÓGIA SZERINT RÉSZESÜL A KATOLIKUS LAIKUS A KLERIKUS HÁRMASHATALOMBÓL?

1. SZAKASZ

MILYEN ANALÓGIA SZERINT RÉSZESÜL A KATOLIKUS LAIKUS A KLERIKUS PAPI HATALMÁBÓL?

A laikus és a klerikus a háromféle hatalom közül a papi hatalom szempontjából van egymástól a legtávolabb, mivel a klerikus a papi hatalom birtokába egy új szentség felvétele által kerül, amely szentséget a laikus nem vesz fel. Amint a *CIC* 1008. kánon mondja:

Az egyházi rend szentsége által isteni rendelés folytán a krisztushívők közül egyesek eltörölhetetlen jegyet kapnak, és ezzel szent szolgálatra rendelt személyekké válnak, vagyis olyanokká, akik arra vannak szentelve és rendelve, hogy fokozatuknak megfelelően Krisztusnak, a főnek személyében

*teljesítsék a tanítói, megszentelői és kormányzó feladatot, és így pásztor módjára gondoskodjanak Isten népéről.*¹⁴⁶

Emellett azonban, miután a 835. § 1. 2. és 3. § felsorolja püspököt (aki elsősorban gyakorolja a megszentelői feladatot), a papot (aki a püspök felügyelete alatt maga is részese Krisztus papságának) és a diakónust, a 4. §-ban ezt mondja:

*A megszentelő feladatban megvan a maguk része a többi krisztushívőknek is oly módon, hogy a maguk módján tevékenyen részt vesznek a liturgikus cselekményekben, különösen az eucharisziában; sajátos módon vesznek részt ebben a szülők azáltal, hogy keresztény szellemben élik a házasságot, és gyermekeik keresztény neveléséről gondoskodnak.*¹⁴⁷

A hívek is részesülnek Krisztus szent és királyi papságából, amint ezt tanítja a Szentírás¹⁴⁸, a Szentagyomány¹⁴⁹ és a II. Vatikáni Zsinat is¹⁵⁰, tehát a *papi hatalom* fogalma a kereszttség alapján valamiképpen állítható a laikusról is. Ezen állíthatóság csak analógiásan lehetséges, vagyis a *papi hatalom* kifejezés lényegét tekintve különbözően, de egy bizonyos járulékos szempont szerint ugyanazon értelemben állítható a klerikusról és a laikusról is. *Univok* értelemben nem lehet „papi hatalma” a klerikusnak és a laikusnak, mert ez a hatalom a maga sajátos lényege szerint a papszentelés következménye, amint ezt fentebb láttuk. Nem lehet *ekvivok* kifejezés sem, mert a Szentírás sugalmazottsága kizárja a királyi papság kifejezéssel való megtévesztést, márpedig az *ekvivok* értelmezés esetében megtévesztésről kellene beszélnünk, hiszen megtévesztő módon valami egészen más fogalmat jelentene ugyanaz a

-
- 146 1008. kánon – Sacramento ordinis ex divina institutione inter christifideles quidam, caractere indelebili quo signantur, constituuntur sacri ministri, qui nempe consecrantur et deputantur ut, pro suo quisque gradu, in persona Christi Capitis munera docendi, sanctificandi et regendi adimplentes, Dei populum pascant.
 - 147 835. kánon 4. § – In munere sanctificandi propriam sibi partem habent ceteri quoque christifideles actuose liturgicas celebrationes, eucharisticam praesertim, suo modo participando; peculiari modo idem munus participant parentes vitam coniugalem spiritu christiano ducendo et educationem christianam filiorum procurando.
 - 148 Lásd 1Pt 2,5-9: „Ti is mint élő kövek épüljétek fel rajta lelki házzá, szent papsággá lelki áldozatok bemutatására, amelyek kedvesek Istennek Jézus Krisztus által. ... Ti pedig választott nép, királyi papság, szent nemzet, megváltott nép vagytok, hogy hirdessétek annak erényeit, aki a sötétségből meghívott titeket az ő csodálatos világosságára...”
 - 149 Lásd PIUS XII, *Miserentissimus Redemptor* enciklika, 1928. május 8, AAS 20 (1928), 171.
 - 150 Lásd *Lumen Gentium* 10.

kifejezés a klerikusokkal és a laikusokkal kapcsolatban. Az marad tehát, hogy a laikusok csakis analóg értelemben birtokolhatják a papi hatalmat.

A következő kérdésünk az, hogy az analógia melyik fajtája szerint birtokolják a katolikus laikusok a papi hatalmat. Hogy erre válaszolhassunk, meg kell vizsgálnunk a laikus és a klerikus közti viszonyt ebből a szempontból.

A szentmiseáldozat bemutatása során és a szentségek kiszolgáltatásakor¹⁵¹ a pap sajátosan eszköz-ok (*causa instrumentalis*), amint ezt fentebb, a klerikus papi hatalmával kapcsolatban már bemutattuk. Metafizikai értelemben az eszköz-ok a létesítő oknak (*causa efficiens*) egy faja, amely nem a saját erejében, hanem a fő-októl (*causa principalis*) átmenetileg (*transeunter*) kölcsönzött forma erejében hozza létre az okozatát. Ámde minden szentség esetén a fő-ok a szentséget alapító Krisztus, akinek az erejében az eszköz-ok, vagyis jelen esetben a szentséget kiszolgáltató pap működik.

Továbbá, minden egyes szentség hatása (*effectus ex opere operato*) a szentség felvevőjében jelentkezik, így jelentkezik a laikus felvevőben is, aki az egyes szentségeket felveszi. Ebből az következik, hogy ok-okozati viszony áll fenn a klerikus papi hatalma és a laikusban jelentkező szentségi hatás között. Ebből világosan következik, hogy ha a laikus papi mivoltáról és hatalmáról van szó, az analógiának az a faja jöhet szóba, amely létesítő oksági viszonyon alapul, ez pedig az *analogia proportionis*. Tehát a papság a laikusról ilyen viszonyítási analógia értelmében állítható. Ebben az analógiában a *princeps analogatum* (az analógia megalapozója) a klerikus papi hatalma, mint létesítő-ok (*causa efficiens*), a laikusokban lévő papi hatalom pedig ennek a *princeps analogatum*-nak az okozata (*analogatum secundarium*).

A pap által kiszolgáltató szentség okozata nem aktív lételev (*principium activum*), hanem passzív, a felvevőre korlátozódik (*terminatur*), és ezért ő már nem képes azt aktív lételevként használni. Pl. szükség esetén sem mutathat be laikus szentmisét, még arra hivatkozva sem, hogy „egy közösségnek joga van az Eucharisziára, és felszentelt pap belátható időn belül nem elérhető”, ahogy ezt E. Schillebeeckx tévesen állította. Ugyanis semmilyen természetfölötti adományra nincs joga semmilyen természetes közösségnek, mert a természetfölötti nem

• 151 Ha a keresztséget pap szolgáltatja ki, akkor a pap ugyanolyan szerepet tölt be, mint a többi szentség kiszolgáltatásánál, noha a szentséget laikus is kiszolgáltathatja érvényesen, bár a kiegészítő szertartásokat tételes, pozitív törvény értelmében klerikusnak kell utóbb elvégeznie. A házasság szentségét viszont nem a pap szolgáltatja ki, hanem a házaspár egymásnak. A többi szentségekre egyértelműen vonatkozik a pap ugyanazon *causa instrumentalis* szerepe.

tartozik a természetnek sem mivoltához, sem követelményéhez, sem következményéhez (*Supernaturale non pertinet ad naturam nec constitutive, nec exigitive, nec consecutive*).

Egy másik analógia értelmében is beszélhetünk a katolikus laikus hívő papságáról, amint XII. Piusz a *Mediator Dei* enciklikájában, és XI. Piusz a *Miserentissimus Redemptor* fentebb idézett részében rámutatott. A hívő a maga módján a pappal együtt mutatja be a szentmiseáldozatot, mert egyesíti az imádását, könyörgését és hálaadását, mint az Egyház tagja, a papéval. Ezért egy metaforikus jellegű aránypárt állíthatunk fel: a hívő viszonya a szentmisehez hasonló a papnak a szentmisehez való viszonyához. Itt azonban nem egyenlőségről, hanem csak hasonlóságról van szó, mert amíg a pap eszköz-oka (*causa efficiens instrumentalis*) a szentmise bemutatásának, addig a laikus hívő csak redukció,¹⁵² mint anyagi ok (*causa materialis*) vesz részt abban. Ugyanis csak mint az Egyház tagja vesz részt a laikus a szentmiseáldozat bemutatásában, és nem abszolút értelemben, nem eszköz-ökként. Ennek alapján azt mondhatjuk, hogy a katolikus laikus hívő papságáról nemcsak *analogia proportionis*, hanem *analogia proportionalitatis impropriae seu metaphoricæ* értelemben is beszélhetünk.

Pozitíve a laikus papi feladata és ehhez kapott hatalma abban áll, hogy együttműködik azzal a kegyelemmel, amelyet a klerikustól kapott, saját és környezetének, mindenekelőtt házastársa és gyermekei lelki hasznára. Imádságával és jócselekedeteivel segít kegyelmet érdemelhet Istentől önmaga és mások számára, mellyel növekedhetnek a megszentelő kegyelemben, vagy törekedhetnek feléje.

2. SZAKASZ

MILYEN ANALÓGIA SZERINT RÉSZESÜL A KATOLIKUS LAIKUS A KLERIKUS PRÓFÉTAI HATALMÁBÓL?

Mindenekelőtt meg kell jegyezni, hogy a hit *obiectum formale quod*-ja a *Veritas Prima revelans se* (DH 1789, 1792, 1795, 1796; vö. *Summa Theologiae* II-II, q 1, a 1).

Továbbá, amint az I. Vatikáni Zsinat *Dei Filius* dogmatikus konstitúciójában kimondja:

-
- 152 Akkor mondjuk, hogy valami redukció tartozik egy kategóriához, vagy az okok egyik fajtájához, amikor nem abszolút értelemben (*simpliciter*), hanem csak bizonyos szempontból (*secundum quid*) tartozik oda.

*Mivel az ember teljes mértékben Istentől, mint teremtőtől és Urától függ, és a teremtett ész a nem teremtett igazságnak tökéletesen alá van rendelve, a kinyilatkoztató Istennek elménk és akaratunk föltétlen hívő hódolatával tartozunk.*¹⁵³

Ezt a föltétlen hódolatot, mely az emberi lélek tevékenysége, és amellyel az ember egy-egy kinyilatkoztatott igazságot elfogad, a hit aktusának (*actus fidei*) nevezzük.¹⁵⁴ A hit természetfeletti erénye (*habitus operativus supernaturalis*) azonban, amely a hitaktus állandó gyakorlására adott készség Isten ajándéka, a hit természetfeletti erénye. A *Dei Filius* az előzőleg idézet mondat után így folytatja:

*Ez a hit azonban, mely az ember üdvének kezdete, a katolikus Egyház hitvallása szerint természetfeletti erény, amelynél fogva mi Isten ihlető és segítő kegyelmével hinni tudjuk, hogy mindaz, amit kinyilatkoztatott, igaz, de nem azért, mivel a dolgok benső, igaz-voltát természetes eszünk világánál képesek lennének átlátni, hanem magának a kinyilatkoztató Istennek a tekintélyéért, aki sem tévedni, sem tévedésbe ejteni nem tud.*¹⁵⁵

A hit erénye (*fides qua creditur*, az erényes hívő aktus) tehát nem más, mint a kinyilatkoztatott igazság (*fides quae creditur*, a hit tárgya) elfogadása a kinyilatkoztató Isten tekintélye alapján és a kegyelem segítségével.¹⁵⁶ Ennek a tételnek a legutóbbi megerősítése a Hittani Kongregáció *Dominus Iesus* nyilatkozatában történt, mely a 7. pontban a következőképpen fogalmaz:

Isten kinyilatkoztatására a megfelelő válasz „a hit engedelmessége (Róm 16,26; vö. Róm 1,5; 2Kor 10,5-6), mellyel az ember szabadon Istenre bízva egész önmagát, értelmével és akaratával teljesen meghódol a kinyilatkoztató Isten előtt és elfogadja a kapott kinyilatkoztatást”. ... A hit tehát, amely „Isten ajándéka” és „tőle belétköntött természetfölötti erény”, kettős ragaszkodást foglal magában: ragaszkodást a kinyilatkoztató Istenhez, és ragaszkodást a Tőle kinyilatkoztatott igazsághoz ... Ezért határozottan tanítanunk kell, hogy különbség van a teológiai hit és a többi vallásban található meggyőződés között. ... A mai eszmecserék során nem mindig tartják szem előtt e különbséget, ezért gyakran azonosítják a teológiai hitet – mely a Szentháromság egy

-
- 153 *DH 3008: Cum homo a Deo tanquam creatore et Domino suo totus dependeat et ratio creata increatae Veritatis penitus subiecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide praestare tenemur. ...*
 - 154 Vö. SCHÜTZ, 1, 218.
 - 155 *DH 3008: ... Hanc vero fidem, quae „humanae salutis initium est, Ecclesia catholica profitetur, virtutem esse supernaturalem, qua, Dei aspirante et adiuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsicam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest. ...*
 - 156 Vö. S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* II-II, q 2, a 9. Lásd továbbá KEK 153-155.

*Istentől kapott kinyilatkoztatott igazság elfogadása – és a többi vallásban élő meggyőződést, mely vallásos tapasztalat az abszolút igazság keresése közben, és nincs meg benne a kinyilatkoztató Isten elfogadása. Ez egyik alapja azon irányzatoknak, melyek csökkentik, olykor megszüntetik a különbséget a kereszténység és a többi vallás között.*¹⁵⁷

Ebből egyrészt az következik, hogy a katolikus laikus prófétai hatalma a keresztség szentségéből nem következik *ex opere operato*, mintegy automatikusan, hanem feltételezi az egyénnek a hit aktusa (*fides qua*) általi együttműködését, tehát *ex opere operantis* működik.

Továbbá az is következik a fentiekből, hogy a *nem katolikus laikusnak* csak *potentia oboedientialis*-a van arra, hogy ténylegesen részesedjen a klerikus prófétai hatalmából: nem tekinthető a katolikus Egyházhoz tartozónak, még akkor sem, ha szubjektív meggyőződése szerint elfogadja a krisztusi tanítást, ugyanis a hit isteni erényével csak az rendelkezik, aki a kinyilatkoztató Isten tekintélye miatt – aki nem tévedhet és nem téveszthet meg senkit – tartja igaznak mindazt, amit a kinyilatkoztatás tartalmaz, és nem a maga értelmi belátása, vagy tetszése szerint.

Nem lehet igaz tehát az az állítás, hogy a katolikus, a görögkeleti és a protestáns ugyanabban az Istenben hisz, és ezért legalább ebben közös a hitük. A legkisebb hitbeli tévedés is más istenfogalom alapul, mert nem ugyanaz az istenfogalma a katolikusnak, aki olyan Istent fogad el, aki a hitet és a jócselekedeteket egyformán fontosnak tekinti, mint a protestáns istenfogalma, aki Istenről azt hiszi, hogy a teremtményeitől csak hitet kíván, és a bűneik fölött szemet huny. Ezért a hit *obiectum formale quod*-jának, a kinyilatkoztató Isten tekintélyének elfogadása dönti el, hogy objektíve a katolikus laikus az Egyházhoz tartozik-e, vagy sem. Ebből persze az is következik, hogy az ortodox hívő nem áll közelebb a hit természetfeletti aktusának (*fides qua*) dolgában a katolikushoz, mint a protestáns.

-
- 157 *Adaequata ergo responsio ad Dei revelationem est “oboeditio fidei (Cf. Rom 1,5; Rom 16,26; 2Cor 10,5-6) qua homo se totum libere Deo committit “plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium” praestando et voluntarie revelationi ab Eo datae assentiendo”. ... Fides igitur, quae est “donum Dei” et “virtus supernaturalis ab Illo infusa”[19], duplicem secum fert adhaesionem: et Deo, qui revelat, et veritati ab eo revelatae ... Firmiter ergo tenenda est distinctio inter fidem theologalem et credulitatem quae invenitur in aliis religionibus. ... Huiusmodi autem distinctio non semper prae oculis habetur in hodierno cogitandi habitu, qua de causa fides theologalis, quae est acceptio veritatis revelatae a Deo Uno et Trino, frequenter identificatur cum credulitate in aliis religionibus, quae est contra experientia religiosa veritatem absolutam adhuc quaerens, ad assensum tamen erga Deum sese revelantem nondum perveniens. Haec est una ex causis propter quas propensio apud quosdam viget ad minuendas differentias, quandoque ad extinctionem usque, christianismum inter et alias religiones.*

A prófétai hivatalnál a kinyilatkoztatott igazságok tanításának feladatáról és hatalmáról van szó. E tanításra a pápának „hivatalánál fogva legfőbb, teljes, közvetlen és rendes hatalma van.”¹⁵⁸ A tanítói hatalom teljessége a pápáé, mely teljességben az a többlet a püspök hatalmához képest, hogy csak a pápai tanítóhatalom tévedhetetlen, amikor a pápa azzal *ex cathedra* él.

A püspökök „a gondjukra bízott krisztushívőknek hit dolgában hiteles tanítói és mesterei” (753. kánon), nekik tehát saját, rendes hatalmuk van (*potestas propria*) a tanításra.

*A püspökök magával a püspökszenteléssel elnyerik a megszentelői feladattal együtt a tanítói és kormányzó feladatot is, de ezeket természetüknél fogva csakis a testület fejével és tagjaival való hierarchikus közösségben gyakorolhatják.*¹⁵⁹

A püspök ezt a hatalmat a diakónusszentelésben már delegálja, így a diakónusoknak és papoknak delegált hatalma van (*potestas delegata*). A 757. kánon ezt mondja:

*A papoknak, akik a püspökök munkatársai, sajátos feladatuk Isten evangéliumának hirdetése; ... A diakónusoknak is feladata, hogy a püspökkel és papsággal közösségben az ige szolgálatában Isten népének rendelkezésére álljanak.*¹⁶⁰

Ezt a delegált hatalmat a püspök jogos ok esetén visszavonhatja. Ilyen ok az, hogy a szentség felvevője eltér az Egyház dogmákban előterjesztett tanításától. Ebben az esetben a diakónus vagy a pap nem taníthat az Egyház nevében.

A delegált hatalom szubdelegálható laikus hívőnek, amint ez a hitoktatók esetében történik. A 776. kánon így rendelkezik:

*A plébános hivatalánál fogva köteles gondoskodni a felnőttek, a fiatalok és a gyermekek hitbeli képzéséről. Ebből a célból vegye igénybe a ... világi krisztushívők, főként a hitoktatók munkáját.*¹⁶¹

A katolikus laikusról a klerikus prófétai hatalma *analogia proportionis* értelmében állítható, mert a klerikusoknak a kinyilatkoztatásra vonatkozó tanítása létesítő-oka a laikus

-
- 158 331. kánon – ... qui ideo vi muneris sui suprema, plena, immediata et universali in Ecclesia gaudet ordinaria potestate ...
 - 159 375. kánon 2. § – Episcopi ipsa consecratione episcopali recipiunt cum munere sanctificandi munera quoque docendi et regendi, quae tamen natura sua non nisi in hierarchica communione cum Collegii capite et membris exercere possunt.
 - 160 757. kánon – Presbyterorum, qui quidem Episcoporum cooperatores sunt, proprium est Evangelium Dei annuntiare; ... diaconorum etiam est in ministerio verbi populo Dei, in communione cum Episcopo eiusque presbyterio, inservire.
 - 161 776. kánon – Parochus, vi sui muneris, catecheticam efformationem adultorum, iuvenum et puerorum curare tenetur ... necnon christifidelium laicorum, praesertim catechistarum.

tudásának, amit ő elfogad, életre vált és tovább ad másoknak életállapotának megfelelően. Ezért ebben az analógiában a *princeps analogatum* a püspök prófétai hatalma.

Továbbá a klerikus és laikus prófétai hatalma között *nem sajátos arányossági analógia* is van. Amint a klerikus hatalmat bír az Egyház felé, úgy a szülő a gyermeke felé hasonló arányú hatalommal rendelkezik. Erre mutat rá a 774. kán. 2. §:

Leginkább a szülők kötelessége, hogy szóval és példával neveljék gyermekeiket a hitre és a keresztény élet gyakorlására. Hasonló a kötelességük azoknak, akik a szülőket helyettesítik, valamint a keresztszülőknek.¹⁶²

3. SZAKASZ

MIT JELENT A KATOLIKUS LAIKUS ANALÓG ÉRTELEMBEN VETT RÉSZESEDÉSE A KLERIKUS KIRÁLYI HATALMÁBÓL?

A „krisztushívők” részesülnek a püspök királyi hatalmából, és amennyiben engedelmességükkel példaszerűen élnek másokat is erre vezethetnek. A püspök és a laikus királyi hatalma között ezért *analogia proportionis* van. Továbbá a püspök viszonya a „krisztushívőkhöz” *analogia proportionalitatis impropriae* szerint viszonyul a „krisztushívők” többi emberhez való viszonyához, mert a krisztushívőnek nincs sajátos hatalma a többi ember felé.

Amennyiben a püspök, illetve a püspök királyi hatalmából delegáció által részesült pap a maga királyi hatalmát szubdelegálja, ezt csak olyan hívőnek teheti meg, aki az isteni hit aktusát habituálisan birtokolja. A „krisztushívő”, akinek a királyi hatalmat szubdelegálták *analogia proportionis* értelmében részesül a királyi hatalomból és lesz létesítő okká az alárendeltjei számára. Ugyanakkor itt fennáll egy *analogia proportionalitatis propriae* is, hiszen amilyen viszony van a püspök és a hitoktató között, olyan a viszony a hitoktató és az alárendeltjei között a jogalkalmazás vonalán.

Továbbá még meg kell jegyezni, hogy a szülő és gyermekei között sajátos tartalommal áll fenn a viszony, amely a szülő részéről természetjogi kötelezettséggel párosul. A szülő viszonya a gyermekeihez hasonló, mint a püspök viszonya a papjaihoz, mert mindkét esetben

• 162 774. kánon 2. § – Prae ceteris parentes obligatione tenentur verbo et exemplo filios in fide et vitae christianae praxi efformandi; pari obligatione adstringuntur, qui parentum locum tenent atque patrini.

lelkiismeretben is kötelező alárendeltségi viszony van. Ezért nem sajátos tartalmú *analogia proportionalitatis impropriae* van a két viszony között, de itt is csak a törvényalkalmazás vonalán.

2. KÉRDÉS

MIT JELENT AZ ORTODOX PAP HÁRMAS HATALMA?

1. SZAKASZ

MIT JELENT AZ ORTODOX KLERIKUS PAPI HATALMA?

Mivel a papi hatalom *ex opere operato*, az egyes papok hitétől függetlenül abszolúte hatékony, és *causa finalis*-a a krisztusi kereszttáldozat vérontás nélküli megújítása a szentmise keretében (*DH* 1743), és az arra irányuló hatalmat az ortodox klerikus a papszentelése keretében kétségtelenül megkapja, mivel érvényesen felszentelt püspök szenteli fel őt (az 1054-es keleti egyházszakadás alkalmával ugyanis az ortodoxok érvényesen felszentelt püspökeikkel együtt szakadtak el, és a folytonosság 1054-től mostanáig az érvényesen felszentelt püspökök sorozatán keresztül kétségtelenül fennáll), az ortodox klerikus papi hatalma *univok értelemben papi hatalom*. Ez a hatalom *potestas propria* és nem delegálható (vö. 900. kán. 1. §). Ez a legnagyobb összekötő kapocs a római katolikus Egyházzal. Az ortodox klerikus univok értelemben vett papi hatalma miatt más a kapcsolat az ortodox egyházak és a római katolikus Egyház között, mint amilyen római katolikus Egyház és a protestáns felekezetek között fennáll.

2. SZAKASZ

MIT JELENT AZ ORTODOX KLERIKUS PRÓFÉTAI HATALMA?

Mivel a hit *obiectum formale quod*-ja a *Veritas Prima revelans se*, ezért csak az mondható a hit isteni erénye gyakorlójának, aki a kinyilatkoztatott igazságokat Isten tekintélye és nem a

saját belátása miatt fogadja el (DH 1789, 1792, 1795, 1796; vö. *Summa theologiae* II-II, q 1, a 1). A hit anyagi tárgyai (*obiectum materiale*) sokfélék ugyan, de mind kapcsolatban állnak közvetve, vagy közvetlenül Istennel. Mivel az ortodox egyházak a pápai primátus és tévedhetetlenség tagadásával, továbbá a *Filioque* elvetésével tagadják a katolikus Egyház három dogmáját, valójában híjával vannak a hit isteni erényének a tanítás egészben a hit *obiectum formale quod*-ja szempontjából. Ha ugyanis valaki válogat a kinyilatkoztatott és az Egyház által dogmaként hívés végett előterjesztett tanítások között, akkor szoros értelemben véve egyetlen hitigazságot sem a teológiai hit aktusával fogad el, mert amit materialiter elfogad, azt nem a kinyilatkoztató Isten tekintélye miatt, hanem a saját tetszése alapján fogadja el.

Ezért az ortodox klerikus semmiképpen sem részesülhet univok értelemben a katolikus püspök prófétai hatalmából, mert eretneksége miatt már magában az ortodox püspökben sincs meg a prófétai hatalom mint *potestas propria*, ezért ezt a püspök nem is delegálhatja, és így *analogia proportionis* értelemben ki van zárva az ortodox klerikus prófétai hatalma.

A keresztség szentsége csak *potentia oboedientialis*-t ad mindenkinek a prófétai hatalomra, hiszen a keresztség *ex opere operato* az eredendő bűnt törli el. A továbbiakra a megkeresztelt személy *ex opere operantis* tud eljutni. Ezért az általános papság működése (*in actu secundo*) feltételhez kötött, szemben az egyházirend szentségén alapuló szolgálati papság feltétlen, *ex opere operato* működésével.

Mivel azonban a természetjog alapján köteles átadni gyermekeinek és a tanításban rábízott egyéb személyeknek a természetes ész fényében megismert igazságokat, ezért mondható, hogy a katolikus klerikus prófétai hatalmának viszonya a katolikus laikushoz hasonló az ortodox klerikusnak a rábízottakkal való viszonyához. Tehát az ortodox klerikus prófétai hatalma *analogia proportionalitatis impropriae* állítható. Ez kisebb analógia, mint a katolikus laikus szubdelegáció útján megkapott prófétai hatalma. Tehát kevésbé mondható az ortodox klerikus a prófétai hatalom birtokosának, mint a katolikus laikus.

3. SZAKASZ

MIT JELENT AZ ORTODOX KLERIKUS KIRÁLYI HATALMA?

Mivel az ortodox püspök tagadja az I. Vatikáni Zsinat által dogmaként kimondott pápai primátust, a pápa nem adhat delegált királyi hatalmat az ortodox püspöknek, és így az ortodox

püspök nem delegálhatja azt az ortodox klerikusnak. Az ortodox klerikus nem birtokol királyi hatalmat univok értelemben és *analogia proportionis* szerint sem állítható róla, mert a keresztség csak *ex opere operantis* és csak a *potentia oboedientialis* értelmében ad hatalmat a királyi feladatokhoz.

De mivel az ortodox klerikus természetjogi alapon köteles irányítani a rábízottakat, ezért az ő királyi hatalma hasonló viszonyban van a rábízottakkal, mint a katolikus klerikus a joghatóságilag alárendeltekkel. Tehát az ortodox klerikus királyi hatalma az *analogia proportionalitatis impropriae* értelemben állítható.

3. KÉRDÉS

MIT JELENT AZ ORTODOX LAIKUS HÁRMAS HATALMA?

1. SZAKASZ

MIT JELENT AZ ORTODOX LAIKUS PAPI HATALMA?

Mivel a papi hatalom laikusnak még szükség esetén sem delegálható természetfeletti jellege miatt, a papi hatalom az ortodox laikusról univok értelemben nem állítható.

Mivel azonban az 1Pét 2,9 az ortodox laikusról is állítható, az eucharisztikus áldozatból való részesedésük által úgy viszonyulnak a papi hatalommal rendelkező ortodox klerikushoz, mint okozat az okhoz, a papi hatalom az ortodox laikusról *analogia proportionis* értelemben állítható.

Egy másik értelemben is beszélhetünk az ortodox laikus papi hatalmáról. Amint XII. Piusz pápa a *Mediator Dei* és a *Miserentissimus Redemptor* kezdetű enciklikában rámutatott, a hívő, és ez az ortodox hívőre is vonatkozik, a maga módján a pappal együtt mutatja be a szentmiseáldozatot, mert egyesíti imádását, könyörgését, engesztelését és hálaadását, mint az Egyház tagja, a papéval. Ezért itt is felállíthatjuk a metaforikus jellegű aránypárt: az ortodox hívő viszonya a szentmiséhez hasonló a papnak a szentmiséhez való viszonyához. Ennek alapján azt mondhatjuk, hogy az ortodox laikus hívő papságáról nemcsak *analogia*

proportionis, hanem *analogia proportionalitatis impropriae seu metaphorica* értelemben is beszélhetünk.

2. SZAKASZ

MIT JELENT AZ ORTODOX LAIKUS PRÓFÉTAI HATALMA?

Minthogy a hit *obiectum formale quod*-ja a *Veritas Prima revelans se*, a válogatás a dogmák között eretnekséget jelent, ha makacssággal párosul. A pápai primátus és tévedhetetlenség, valamint a *filioque* tagadása miatt az ortodox laikus nem részesülhet a katolikus püspök prófétai hatalmából, és az ortodox püspökben sincs meg a prófétai hatalom mint *potestas propria*, nem is delegálhatja azt az ortodox laikusnak.

Mivel azonban a természetjog alapján az ortodox laikus is köteles a gyermekeit és általában a rábízottakat tanítani a természetes ész fényében megismerhető igazságokra, ezért mondható, hogy az ortodox laikus hasonló viszonyban áll a rábízottakkal, mint a katolikus klerikus a tanítványaival. Ezért a prófétai hatalom az ortodox laikusról *analogia proportionalitatis impropriae* értelemben állítható.

3. SZAKASZ

MIT JELENT AZ ORTODOX LAIKUS KIRÁLYI HATALMA?

A pápától való elszakadása miatt az ortodox püspökből hiányzik delegált formában is a királyi hatalom, és így azt nem szubdelegálhatja laikusnak. Tehát az ortodox laikusról a királyi hatalom univok értelemben és *analogia proportionis* szerint nem állítható.

De mivel a természetjog alapján az ortodox laikus is köteles irányítani a gyermekeit és általában minden rábízottat, ezért az ortodox laikus természetjogon alapuló királyi hatalma hasonló viszonyban áll a rábízottakkal, mint a katolikus klerikus a joghatóságilag alárendeltekkel. Tehát az ortodox laikus királyi hatalma *analogia proportionalitatis impropriae* értelemben állítható.

4. KÉRDÉS

MIT JELENT A PROTESTÁNS HÁRMAS HATALMA?

1. SZAKASZ

MIT JELENT A PROTESTÁNS PAPI HATALMA?

Minthogy a protestánsoknak nincsenek érvényesen felszentelt püspökeik, és ennél fogva nincsenek érvényesen felszentelt papjaik sem, hanem csupán igehirdető lelkészeik, egyetlen protestánsról sem állítható a papi hatalom univok értelemben.

Minthogy a protestánsok közvetlenül nem részesülhetnek az eucharisztikus áldozatban sem (nem áldozhatnak), a papi hatalomból való részesedésük arra korlátozódik, hogy részesülhetnek a szentmise azon kegyelmeiből, amelyeket a katolikus pap minden élő és holt számára Istentől kér.

Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a kegyelem elfogadása elé akadályt (*obex gratiae*) állíthat az ember, ezért az a lehetőség, amely a protestáns számára a papi hatalomból való részesedést illetően adott, csak feltételes hatalom, az emberi közreműködéstől függő, szemben az egyházirend szentségében részesülő katolikus és ortodox pap *ex opere operato* működő hatalmával.

De mivel megkereszteltségük miatt az 1Pét 2,9 királyi papsága rájuk is vonatkozik, és távolabbi értelemben úgy viszonyulnak a katolikus papokhoz mint okozat az okhoz, a papi hatalom a protestánsokról *analogia proportionis* értelemben állítható. De kisebb a hasonlósága bármely protestánsnak a katolikus pap papi hatalmához, mint amilyen hasonlóság áll fenn a katolikus és az ortodox laikus között, mert a protestáns nem részesülhet az eucharishtiában, és így a szentség befogadása által nem válhat a klerikus papi hatalmának közvetlen okozatává.

2. SZAKASZ

MIT JELENT A PROTESTÁNS PRÓFÉTAI HATALMA?

Bár a protestáns *obiectum materiale* szempontjából több hitigazságot tagad, mint az ortodox, a hit *obiectum formale quod*-ja szempontjából egy kategóriába tartozik az ortodox-szal.

Mivel a protestánsok számos dogmát tagadnak, az isteni hit hiánya miatt nem részesülhetnek a katolikus püspök prófétai hatalmából univok értelemben, és az *analogia proportionis* értelmében sem állítható róluk a prófétai hatalom.

Mivel azonban a természetjog alapján a református is köteles a gyermekeit és általában a tanításban rábízottakat oktatni a természetes ésszel felismerhető igazságokra, a protestáns hasonló viszonyban áll a tanítványaival, mint a katolikus klerikus a tanítványaival. Ezért a prófétai hatalom a reformátusról *analogia proportionalitatis impropriae* értelemben állítható.

3. SZAKASZ

MIT JELENT A PROTESTÁNS KIRÁLYI HATALMA?

A pápától való elszakadásuk miatt a protestánsokból hiányzik delegált formában is a királyi hatalom, ami nem delegálható és szubdelegálható protestánsnak. Tehát a királyi hatalom hiányzik mind univok értelemben, mint *analogia proportionis* értelemben.

De mivel a protestáns is a természetjog alapján köteles irányítani a gyermekeit és az általában rábízottakat, hasonló viszonyban áll az utóbbiakkal, mint a katolikus klerikus a joghatóságban alárendeltekkel. Tehát a protestánsról a királyi hatalom *analogia proportionalitatis impropriae* értelemben állítható.

V. RÉSZ

MIT JELENT AZ EGYENLŐSÉG ÉS AZ EGYENLŐTLENSÉG AZ EGYHÁZBAN?

Mivel filozófiailag nyilvánvaló, hogy minden csak önmagához hasonló okozatot hozhat létre, ebből következik, hogy semmi nem lehet egyszerre és ugyanabból a szempontból valaminek és annak ellentmondásának is a lételve. Ezért nem érthetőek az alább idézett és az ehhez hasonló homályos magyarázatok az egyenlőség-egyenlőtlenség összefüggésének témájával kapcsolatban. A *CIC* (1983) II. könyvének bevezetéséül az egyik magyarázatban¹⁶³ a szerző ezt írja:

„... Isten népe a keresztségből eredő radikális egyenlőség állapotával van felruházva, amelyet a funkciók különbözősége módosít, mely funkciók az Egyház közös missziójában való különböző részvételből származnak, a személyi hivatás és a szubjektív jogi státusz szerint.

... A 'kánoni státusz', mely a személyek egy osztályából állna, rangot jelentve, olyan fogalom, mely összeegyeztethetetlen az összes hívők megkülönböztetés nélküli állapotával ... Csak egyféle keresztény létezik: a hívő.”¹⁶⁴

Vagyis a keresztség a forrása a krisztushívők radikális egyenlőségének, melyhez képest az a különbözőség, amely valamilyen egyenlőtlenséget okoz csak a funkciók különbözőségéből származik. Ez világosan kitűnik a következőkből is:

„... az alapvető fogalmak: a) hívő, mely az egyenlőség elvéhez kapcsolódik ...; b) személyi hivatás, mely a szabad választás elvéhez kapcsolódik ...; c) az Egyház egyetlen missziója, mely szintén az egyenlőség elvéhez kapcsolódik ...; d) a funkciók különbözősége, mely a hivatali és hierarchikus elvhez kapcsolódik, és ahhoz a különbözőséghez is, mely magából a keresztségből származik

-
- 163 *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, vol. II/1, edit. Ángel Marzoa et al., Wilson & Lafleur (Montreal, Canada) Midwest Theological Forum (Chicago, Illinois), 2004. 3-7. o.
 - 164 ... the people of God are endowed with a condition of radical equality originating in baptism, which is qualified by a distinction of functions stemming from their distinct participation in the common mission of the Church, according to personal vocation and the subjective juridical status. 'Canonical status,' consisting of a *class* of persons, a *rank*, is an incompatible concept with the condition of all the faithful without distinction, ... There is only one kind of Christian: the faithful.

(válasz a különböző személyes hivatásokra és a Szentlélek karizmáira annak sokféle formájában) ...; és végül szubjektív jogi statusz (kánonjogi státusz), vagyis azon követelmények pecsénymata a személyes életre, amelyeket az Egyházban a sajátos funkciók teljesítése hoz magával, valamint azok a körülmények, amelyek segítenek meghatározni és módosítani egy személy cselekvési képességét... ”¹⁶⁵

A további oldalakon még több alkalommal hangsúlyozza, hogy ezt a lényegi egyenlőséget semmilyen további történés nem szüntetheti meg.

Ez a gondolatmenet nyomatékosította, hogy „magában az Egyház missziójában közös a részvétel ... mely az összes krisztushívők radikális egyenlőségének a területe. A funkciók azon különbözősége ellenére, melyek az isteni jog lényegi megkülönböztetéséből származnak, mikor az alany felveszi a szent rendeket, van egy olyan egyenlőség, melyet ezek semmiképpen sem tudnak lerombolni”¹⁶⁶.

Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a megfogalmazás messzemenően homályos és elégtelen, sőt helytelen. Ha – amint a szerző maga írja – az Egyház alkotmányos joga szempontjából a laikusok és a klerikusok között „lényegi és nem pusztán fokozati különbség van” (LG 10), akkor a keresztség nem lehet mind a krisztushívők radikális egyenlőségének, mind pedig lényegi különbözőségük létesítő oka. A keresztséggel együtt ugyanis Krisztus testének különböző funkciójú, hivatású, rendeltetésű tagjai lettünk mindannyian. De a *funkció* fogalma más léttartalommal bír a laikusok különböző életállapota, missziója egyenlő fontosságának és minőségének jellemzésekor, mint amikor a papi misszióról beszélünk, mint a pap funkciójáról. A laikusok különböző szerepe ugyanis az Egyház egyetlen missziójában szentségi eredetében, hármass hatalmának minőségében, céljában és szentségi kegyelmi

-
- 165 ... the basic concepts are: a) faithful, which is connected to the principal of equality ...; b) personal vocation, which is connected to the principal of free choice ...; c) the sole mission of the Church, which is also connected to the principle of equality ...; d) the distinction of functions, which is connected to institutional or hierarchical principles and also to the diversity resulting from baptism itself (a response to different personal vocations and the charisms of the Holy Spirit in its many forms ...; and finally, subjective juridical status (canonical status), that is, the imprint on personal life of the requirements which the performance of a specific function in the Church carries with it, and as well, the circumstances which help determine and modify the capacity of a person to act ...
 - 166 This line of thought has stressed that there is „a common participation in the mission itself of the Church ... a sphere of radical equality among all *christifideles*. Despite the differences in function resulting in from an essential distinction of divine law when the subject has received the sacrament of orders, there is a common equality, which they in no way can destroy.” (DEL PORTILLO, A., *Fideles y laicos en la Iglesia*, 3rd ed. [Pamplona] 1991, 45.)

eszközeiben, vagyis lényegében nem tér el egymástól. A laikusok és klerikusok szerepe azonban lényegileg más, amint ezt fentebb megvizsgáltuk. Ezért az eredetük, céljuk, lényegük sem lehet ugyanaz. Ezen a területen különösen is fontos a tiszta fogalmazás, mert a homály, kétértelműség, vagy torzító egyszerűsítés éppen oda vezet, hogy a papság identitástudata elhomályosodik.

A következőkben annak kifejtésére törekszünk, hogy hogyan értelmezhető a II. Vatikáni Zsinat és a *CIC* (1983) tanításának fényében világosan az egyenlőség és egyenlőtlenség kettős egysége.

1. KÉRDÉS

MI AZ EGYENLŐSÉG ALAPJA AZ EGYHÁZBAN?

Mivel az Egyház Krisztus akaratából hierarchikus szervezet, ebből nyilvánvalóan az következik, hogy az Egyházon belül az egyenlőségről szűkebb terjedelemben lehet beszélni, mint az egyenlőtlenségről. Elsősorban ez az oka annak, hogy a II. Vatikáni Zsinatig mind az egyházjog, mind pedig a szisztematikus teológia az Egyház tagjai közötti egyenlőségről nem nyilatkozott.

A *CIC* (1983) 204. kánon 1. §-a és a II. Vatikánium *LG* 10 alapján merül fel először az egyenlőség kérdése az Egyházban és az explicit és implicit hivatkozások nagy mennyisége mintegy ellensúlyozni kívánja az e témáról való majdnem kétezer éves hallgatást. Ebben a háttérben ugyanakkor szembeszökő, hogy a hivatkozások nagy száma ellenére a szisztematikus teológia és maga a kánonjog is mennyire adós az Egyházban fennálló egyenlőség pontosításával.

A negyedik részben mondottak alapján azt kell mondanunk, hogy a természeténél fogva (*per se*), tehát szükségszerűen hierarchikus Egyházban kizárólag a keresztség szentségének effektusai jelentik ontológiailag az egyenlőség alapját.

A keresztség szentsége ugyanis:

I. minden felvevője számára *egyenlően* eltörli az áteredő bűnt, amely a Róm 5,12 alapján minden emberre átszáll. Ez a keresztség szentségének legalapvetőbb, legfontosabb hatása, ami napjainkban, amikor (főleg a neo-modernizmus hatására) a dogmatika egyre inkább

pszichológiává, és a morális egyre inkább szociológiává válik, számos szerzőnél háttérbe szorul. A szociológiai szempont túlhangsúlyozása, sőt igen sokszor kizárólagossága, a keresztségnek másodlagos, beavató, az Egyház tagjává tevő funkcióját veszi figyelembe, amely mellett az alapvető ontológiai hatás, az eredeti bűn eltörlése (és vele együtt következményesen Krisztus kereszthalálának engesztelő papi funkciója, a *satisfactio vicaria*) a teológiai tudatban sajnálatos módon elhalványult.

Mivel a keresztségnek áteredő bűnt eltörlő hatása *ex opere operato* érvényesül, ez a hatás minden felvevőben azonos, és ez az Egyház tagjai közötti egyenlőség elsődleges forrása.

II. A keresztség szentsége minden felvevője számára *egyenlően* eltörlő az esetlegesen elkövetett összes személyes bűnt. A keresztség természeténél fogva (*per se*) alkalmas minden esetleges személyes bűn egyenlő mértékű (teljes) eltörlésére minden felvevője számára, bár az esze használatára (*ad usum rationis*) eljutott felvevő ez elé a hatás elé akadályt (*obex*) állíthat, ha kellő bünbánat nélkül veszi fel a keresztség szentségét. Ez azonban *per accidens* körülmény a keresztséghez képest, nem érinti a keresztség ontológiai lényegét, amely természeténél fogva *alkalmas* minden személyes bűn eltörlésére.

III. A keresztség természeténél fogva (*per se*) *egyenlően* részesíti minden felvevőjét a megszentelő kegyelemben (*gratia sanctificans seu gratia habitualis*), aminek nem mond ellent, hogy az esztét használni képes felvevő ezen *ex opere operato* hatás elé is *obex*-et állíthat. Akadály híján a keresztség következtében aktuálisan egyenlő mértékben válik Isten gyermekévé és a mennyország örökösévé a keresztség minden felvevője.

IV. Az előző (III.) tétel következménye, hogy a keresztség minden felvevője a szentség erejénél fogva ugyanolyan, univok értelemben Isten népének tagja lesz ontológiailag, dogmatikailag is és jogilag is.

V. A keresztség, mint minden szentség kapuja (*ianua omnium sacramentorum*), *egyenlő lehetőséget (eandem potentiam)* ad minden felvevőjének arra, hogy a többi szentséget fölvegye, ez egyenlő jogot is jelent. Ez a keresztség által adott egyenlőség kánonjogi aspektusa. Tehát az első négy tétel közvetve nemcsak dogmatikai vonatkozású, hanem az ötödik tételben szereplő kánonjogi aspektus alapjául is szolgál.

VI. A protestánsok a keresztség hatásánál fogva a katolikus Egyház tagjaivá válnak és azok is maradnak egészen addig, amíg személyes aktussal nem különülnek el hitbelileg az Egyháztól. Ez gyakorlatilag azt jelenti, hogy a protestáns egészen a konfirmációig univok értelemben az Egyház egyenjogú tagja, és csak a saját aktusa, mint utólagos akadály (*obex consequens*) révén kerül ki az Egyház egyenjogú tagjainak sorából.

VII. Összefoglalóan: az Egyházban a keresztség elsődleges és másodlagos effektusai alapján univok értelemben, a keresztség vonatkozásában egyenlőség van az Egyház összes tagjai között. Ez a keresztségből kapott adományok alapján létező *in actu primo* egyenlőség nem szűnik meg, amikor az egyházi rend szentsége felvétele által klerikussá válik a keresztyének egy része, az egyházi rend szentségéből következő *in actu secundo* egyenlőtlenség (hierarchikus különbözőség) nem rombolja le a keresztség vonalán fennálló egyenlőséget, hanem ehhez adja hozzá a Krisztustól rendelt hierarchikus egyenlőtlenséget. Ahogy a kegyelem nem rombolja le a természetet, hanem tökéletesíti (*gratia non destruit sed supponit naturam*), úgy a később adott kegyelem sem rombolja le, hanem feltételezi és tökéletesíti a korábban adottat (*gratia secunda non destruit sed supponit et perficit gratiam primam*).

2. KÉRDÉS

MI AZ EGYENLŐTLENSÉG ALAPJA AZ EGYHÁZBAN?

A katolikus Egyház Jézus Krisztus akaratából, tehát *iure divino* hierarchikus, vagyis egyenlőtlen tagokból álló szervezet. Az Egyház ide vonatkozó ünnepélyes tanítása különösen a Trienti és az I. és II. Vatikáni Zsinaton jutott kifejezésre. Ez az egyenlőtlenség a szolgálati és az általános papság közötti különbségben nyilvánul meg, és végső soron az egyházi rend szentségének effektusai jelentik az egyenlőtlenség ontológiai alapját.¹⁶⁷

A szolgálati és általános papság közötti egyenlőtlenség három szempontból áll fenn: a papi, a prófétai és a királyi hatalom vonatkozásában, amint erre föntebb rámutattunk.

1. SZAKASZ

MI AZ EGYENLŐTLENSÉG ALAPJA A PAPI HATALOMBAN?

-
- 167 Vö. *DH* 942, 1207 k., 1263, 3450, 3454, 4142, 4157-4158. Továbbá *KEK* 871-76, 1569, 1571.

Az egyházi rend szentségének felvétele *per se* egyszer s mindenkorra hatalmat ad minden áldozópapnak arra, hogy érvényesen (*valide*) bemutassa a szentmiseáldozatot, vagyis a keresztség vérontás nélküli megjelenítését.¹⁶⁸ Ezzel a hatalommal, amely *potestas propria*, az általános papság nem rendelkezik. Ez tehát az Egyházon belül az egyenlőtlenség első forrása.

A szolgálati papságon belül a papi hatalom fokozataiban is egyenlőtlenség áll fenn. A felszentelt püspök a papi hatalom teljességének birtokosa, érvényesen papot szentelhet. Ezzel a hatalommal az egyszerű áldozópap nem rendelkezik, és ez a hatalom nem is delegálható neki.¹⁶⁹ Ez az Egyházon belüli egyenlőtlenség második forrása.

2. SZAKASZ

MI AZ EGYENLŐTLENSÉG ALAPJA A PRÓFÉTAI HATALOMBAN?

A pápa a prófétai hatalom teljességének birtokosa. Egyedül őt illeti meg a tévedhetetlenség (*infallibilitas*) privilégiuma (Mt 16,18), amit az I. Vatikánum dogmaként mondott ki.¹⁷⁰ Ez a tévedhetetlenség *potestas propria*, ezért nem delegálható. Ez az egyenlőtlenség harmadik forrása.

A püspöki kollégium alkotja a tanító Egyházat. A tanítói hatalom a kinyilatkoztatás tanítására minden püspöknek *potestas propria* (vö. Mt 28, 19; LG 24). A pápán és a püspökökön kívül senkinek sincs *potestas propria*-ja a prófétai hatalomra. Ezt delegálhatja a püspök a papoknak és laikusoknak (hitoktatóknak).

Tehát három réteget különböztethetünk meg: a pápát, a püspököket és a delegált prófétai hatalomban részesülőket. Ez az egyenlőtlenség további három forrása.

3. SZAKASZ

-
- 168 Vö. Lk 22,19; *CIC* (1983) 899. kánon 1. §, 900. kán.
 - 169 *DH* 1777: Ha valaki azt állítaná, hogy a püspökök nem feljebbvalók a papoknál, vagy hogy nincs hatalmuk bérmálni és papot szentelni, vagy hogy hatalmuk közös az áldozópapokéval, ... legyen kiközösítve. – Si quis dixerit, episcopus non esse presbyteris superiores; vel non habere potestatem confirmandi et ordinandi, vel eam, quam habent, illis esse cum presbyteris communem ...: an. s.
 - 170 *DH* 3070. 3074; *CIC* (1983) 749. kánon 1. §;

MI AZ EGYENLŐTLENSÉG ALAPJA A KIRÁLYI HATALOMBAN?

A pápának univerzális és közvetlen kormányzati hatalma van minden hívő felett, ez a hatalom csak őt illeti meg.¹⁷¹ A püspöknek delegált kormányzati hatalma van egyházmegyéjében. A kormányzati hatalomból részlegesen részesül az áldozópap is a gyóntatási *iurisdictio* által. Három réteget különböztethetünk meg, az univerzális kormányzati hatalommal rendelkező pápát, az egyházmegyéjére korlátozott egyházkormányzati hatalommal rendelkező püspököt, és a gyóntatási *iurisdictio*-val rendelkező papot. Ez az egyenlőtlenség további három forrása.

Tehát a keresztség okozta egyenlőség ellenére is elsősorban hierarchikus, egyenlőtlen tagokból áll az Egyház, akik *simpliciter inaequales, secundum quid aequales*.

3. KÉRDÉS

MELYEK AZ EGYENLŐSÉG ÉS EGYENLŐTLENSÉG KÉRDÉSÉNEK DOGMATIKAI VONATKOZÁSAI?

Ahhoz, hogy az egyenlőség és az egyenlőtlenség dogmatikai vonatkozásainak kérdéséről tárgyaljunk, először különbséget kell tennünk a kifejtő következtetés (*sylogismus explicativus*) és az új igazságra való következtetés (*sylogismus illativus*) között.

A *sylogismus explicativus* olyan szillogizmus, amely egy ítélet burkolt léttartalmából kifejtés által von le következtetést. Például a Szűz Máriához intézett „gratia plena” kitételből ez a szillogizmus-fajta az „Immaculata Conceptio” konklúziójához jutott. A *sylogismus explicativus* olyan szillogizmus, amely a kinyilatkoztatott igazságok burkolt, implicit léttartalmából explicit, dogma kimondására alkalmas konklúziót von le. Ezért a *sylogismus explicativus* konklúziója mindig *fidei proximum*, amíg dogmaként ki nem mondják, mert akkor *de fide* hitigazsággá válik.

A *sylogismus illativus* olyan szillogizmus, amely két ítéletből ismeretet bővítő konklúzióra jut. Például egy kinyilatkoztatott főtételez (*praemissa maior*) hozzátesz egy természetes észszel megismert altételt (*premissa minor*), és ebből vonja le a biztos teológiai konklúziót

• 171 Vö. Jn 21,15-17. CIC (1983) 333. kán.

(*conclusio theologica*). Ez a konklúzió, jóllehet *certitudo fidei*-vel a főtételeben és *certitudo metaphysica*-val az altételben megalapozott, azonban dogma kimondására mégsem alkalmas, mert nem tisztán a kinyilatkoztatás előterjesztése lenne, hiszen a természetes ész fényében megismert filozófiai igazság kiegészítésére szorult. Például biztos teológiai konklúzió, hogy áldozás után tíz percig jelen van Krisztus az áldozóban a maga istenségével és emberségével. Ez dogmának nem mondható ki, mert a felismeréséhez az ember emésztő szervei működésének természetes ismerete is szükséges. Másik példa a *sylogismus illativus* konklúziójára az az ítélet, hogy a mennyország nemcsak lelkiállapot, hanem hely is. Ahhoz a kinyilatkoztatott premisszához ugyanis, amit az *ascensio Christi* és az *assumptio Beatae Mariae Virginis* tartalmaz, hozzá kell tenni azt a természetes ész fényében megismerhető kozmológiai igazságot, hogy testek csak helyben létezhetnek. Ezért ilyen formában ez az igazság nem mondható ki dogmában.

Ezt a megkülönböztetést azért kell megtennünk, hogy tisztán lássuk milyen premisszákból származó konklúziókat mondhat ki az Egyház dogmaként. Egyben ez rávilágít a dogmafejlődés heterodox és ortodox interpretációja közötti különbségre. A heterodox interpretáció szerint tartalmilag bővülnek a történelem folyamán a dogmák. Az ortodox interpretáció szerint *ex implicito ad explicitum* irányban bővülnek a dogmák, vagyis az idők folyamán a burkolt léttartalmak az egyházi előterjesztés folytán egyre kifejezettebbé, egyre ismertebbé válnak.

Ez a megkülönböztetés azért is fontos, mert a már kimondott dogmák tartalmának egy részét bizonyos teológusok kétségbe vonják azon a címen, hogy filozófiai fogalmakat tartalmaznak, és így azok nem képezhetik a dogmának hittel elfogadandó részét. Ezen a címen vezette be Eduard Schillebeeckx a Trienti Zsinat által kimondott dogma *transsubstantiatio* fogalma helyébe a *transsignificatio* és *transfinalisatio* fogalmakat. Ezt azonban tévesen tette, mert a *transsubstantiatio* fogalma nem *sylogismus illativus*, hanem *sylogismus explicativus* eredménye: a krisztusi kinyilatkoztatás burkolt léttartalmának explicitté tételéből származik; annak megértését szolgálja, és nem tesz hozzá újabb filozófiai igazságot. Schillebeeckx azonban egy új tartalmat visz a már megértett dogmába, mintegy megváltoztatja a már megértett dogma tartalmát az új kifejezésekkel.¹⁷²

• 172 Ezzel kapcsolatban bővebben lásd GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Where is the New Theology Leading Us*, in *Catholic Family News*, August 1998.

A fentiek fényében a korábban kimondott anyagra alapozva *sylogismus explicativus* segítségével a következő tételek mondhatók ki, mint *fidei proximum* értékű és dogma kimondására alkalmas konklúziók.

1. Az Egyházon belül az egyenlőség alapja a keresztség és a bérálás szentsége; az egyenlőtlen alapja az egyházirend szentsége.
2. A püspöki kollégium a papi hatalomban egyenlő, a tanítói és kormányzói hatalomban egyenlőtlen egymás közt a pápai primátus miatt.
3. A pápa minden hatalma *potestas propria*.
4. Az áldozópap tanító és iurisdictionális hatalma kizárólag *potestas delegata*.
5. A papi hatalom teljességével kizárólag a püspöki kollégium tagjai rendelkeznek.
6. A tanítói és kormányzói hatalom teljességével csak a pápa rendelkezik.

A fenti anyagra vonatkozóan *sylogismus illativus* segítségével az alábbi teológiai konklúziókra juthatunk, amelyek, noha biztosak, dogmaként nem mondhatók ki.

1. A katolikus laikus papi hatalmáról *analogia proportionis* és *analogia proportionalitatis impropriae* értelmében beszélhetünk.
2. A katolikus laikus prófétai hatalmáról *analogia proportionis* értelmében beszélhetünk.
3. A katolikus laikus kormányzói hatalmáról *analogia proportionalitatis impropriae* értelmében beszélhetünk.
4. Az ortodox klerikus prófétai hatalmáról *analogia proportionalitatis impropriae* értelmében beszélhetünk.
5. Az ortodox klerikus királyi hatalmáról az *analogia proportionalitatis impropriae* értelmében beszélhetünk.
6. Az ortodox laikus papi hatalmáról *analogia proportionis* és *analogia proportionalitatis impropriae* értelmében beszélhetünk.
7. Az ortodox laikus prófétai hatalmáról *analogia proportionalitatis impropriae* értelemben beszélhetünk.
8. Az ortodox laikus királyi hatalmáról *analogia proportionalitatis impropriae* értelemben beszélhetünk.
9. A protestáns papi hatalmáról az *analogia proportionis* értelmében beszélhetünk.
10. A protestáns prófétai hatalmáról az *analogia proportionalitatis impropriae* értelmében beszélhetünk.

11. A protestáns királyi hatalmáról az *analogia proportionalitatis impropriae* értelmében beszélhetünk.

4. KÉRDÉS

MELYEK AZ EGYENLŐSÉG ÉS EGYENLŐTLENSÉG KÉRDÉSÉNEK JOGI VONATKOZÁSAI?

Az egyenlőség és egyenlőtlenség dogmatikai vonatkozásainak figyelembevételével e kérdés jogi szabályozása is szükséges a „krisztushívők” viselkedésének egyöntetűsége értelmében. A jogi szabályozás során figyelembe kell venni, hogy a kánonjog tételes jogszabályai csak a katolikusokra vonatkoznak.

A fentiek alapján figyelemmel az utóbbi időszakban világszerte elterjedt vétségekre, a kánonjognak a következőket kell megfelelő szankciók kiszabása mellett jogszabályokba foglalnia:

1. Elfogadhatatlan és büntetendő, ha a konszekráción kívül a mise többi részét nem felszentelt személy mondja. Az erre megbízó és a megbízást elfogadó szertartás végző is büntetendő.
2. Mivel az áldozópapnak nincs saját kormányzói hatalma (*potestas propria regiminis*), a szentmise adott szövegeinek improvizációja, illetve megváltoztatása az áldozópap részéről önhatalmúlag elfogadhatatlan. Csak a saját kormányzói hatalommal rendelkező püspökök által elrendelt egységes szöveg mondható.
3. Elfogadhatatlan az a gyakorlat, hogy az áldoztatás alkalmával a pap kijelenti, hogy a katolikus úgy vegye ezt magához, mint Krisztus testét, a protestáns pedig, mint az utolsó vacsorára való visszaemlékezést, mert ezzel vét a prófétai feladata ellen, relativizálva a *transsubstantiatio* és a *presentia realis* Trienti Zsinat által kimondott dogmáit.
4. A 204. kánon 1. § azon szövege, hogy „a krisztushívők (...) a maguk módján részeseivé váltak Krisztus papi, prófétai és királyi feladatának” kiegészítendő a következőképpen:
 1. Részesévé lettek Krisztus papi hatalmának *analogia propotionalitatis propriae* és *analogia proportionis* szerint;

2. Részesévé lettek Krisztus prófétai és a királyi hatalmának *analogia proportionis* szerint.

A 204. kánon 1. paragrafusában a klerikusi és nem-klerikusi állapotot hasonlítottuk össze. A továbbiakban a 2. paragrafus kapcsán a katolikus Egyház egészének a többi keresztény közösségekhez való viszonyát fogjuk megvizsgálni.

VI. RÉSZ

AZ EGYHÁZNAK MINT LÁTHATÓ TÁRSASÁGNAK TERJEDELME ÉS MIVOLTA

1. KÉRDÉS

HOGYAN VISZONYUL EGYMÁSHOZ A 204. KÁNON 1. ÉS 2. PARAGRAFUSA?

Ezen VI. rész bevezetéseképpen mindenekelőtt röviden és összefoglaló jelleggel összekötjük az Egyházzal eddig mondottakat az ezután következőkkel. A 204. kán. 1. §-val kapcsolatban mondottak – az Isten népének, illetve a „krisztushívőknek” a keresztség által az általános papságban való részesedéséről – azzal a páli tanítással állíthatók párhuzamba, amely szerint az Egyház Krisztus misztikus teste (Ef 5,30; 1Kor 12,12-14. 27). Az 1Kor 12,13-ban az apostol ezt mondja: „Mi ugyanis mindnyájan egy testté keresztelkedtünk.” Ez a metafora, vagyis *analogia proportionalitatis impropriae* az egyes megkeresztelt személyeknek az Egyházban betöltendő különböző funkcióira utal, és összhangban áll azzal az analógiával, amely az Egyházzal tartozó klerikusok és nem-klerikusok papi, prófétai és királyi hatalma között fennáll.

Az analógia definíciójában szereplő „simpliciter diversa” jelleget a klerikusok és nem-klerikusok között jól kifejezi „a test sem egy tag hanem sok” mondat (1Kor 12,14), a „secundum quid eadem” mivoltot pedig „a testnek pedig minden tagja, bár sok, mégis egy test” kijelentés (1Kor 12,12). A klerikusok a szolgálati papságban és a nem-klerikusok az általános papságban „egyenként tagjai” Krisztus titokzatos testének (1Kor 12,27). Ide lehet idézni Jacques Maritain-t, aki az Egyházzal, mint Krisztus Testéről ezt írja:

Az Egyház, avagy a titokzatos test a maga teljes egysége révén rendelkezik személyességgel, azaz annak a teljes egységnek az alapján, amelyben a tagok, az apostoli hit, a keresztség és a többi

szentség, és a Péter iránti engedelmesség egysége alapján egyesülnek. Így, teljes egységének és személyességének birtokában, az Egyház egyszerre titokzatos és látható. Látható, kifelé megnyilvánuló abban a három vonásban, amelyeket már említettem: ugyanazon hit megvallásában, az ugyanazon keresztség általi újjászületésben, és abban, hogy elismerést nyer a püspököknek, az apostolok utódainak a tekintélye, és a pápa legfőbb tekintélye. Ugyanakkor titokzatos, a kegyelem és a szeretet által, amely élteni.¹⁷³

A 204. kánon 1. § kijelentette, hogy minden megkeresztelt Krisztus testének a tagja, mindannyian Isten népének tagjai, és mindannyiukat – eltérően a Zsinat előtti időktől – függetlenül attól, hogy katolikusok vagy sem, „krisztushívőnek” nevezzük. Ezen az alapon minden „krisztushívő”/Isten népének tagja/megkeresztelt egyenlő méltóságú. Úgy is mondhatjuk, hogy a keresztségben megkapott természetfeletti megszentelő kegyelem által a statikus ontológiai rendben mindannyian ugyanolyan minőséget birtokolnak. A folytatásban azonban nyilvánvalóvá válik, hogy az egyenlőség nem minden szempontból áll fenn, mert, ahogy a szöveg mondja, „így a maguk módján részeseivé lettek” Krisztus hármasság feladatának, és az Egyház e hármasság küldetését „*állapotuknak megfelelően*” kell gyakorolniuk.

Rámutattunk az Egyházon belüli legalapvetőbb állapotbeli különbségekre, és ezzel együtt arra, hogy a dinamikus rendben való lényegi eltérés mindig az ontológiai rendben való lényegi eltérést feltételez; és fordítva, az ontológiai rendben adódó minden lényegi eltérés szükségszerűen lényegi eltérést jelent a dinamikus rendben.

Az Egyházon belüli állapotbeli különbségeket továbbá pozitív és negatív különbségekre oszthatjuk. Pozitív különbség adódik, amikor a keresztségből adódó egyenlőség egy újabb szentség felvétele miatt egyenlőtlenséggé válik, mely legalapvetőbben az egyházi rend és a házasság szentségének felvételekor történik. Az új szentségi állapot nem rombolja le a keresztséget, hanem új méltóságot ad hozzá annak kötelességeivel és jogaival. A keresztségben adott feladatokat ezen új szentség specifikus célja szerint és kegyelmeinek többletével valósítja meg a „krisztushívő”. A negatív különbség akkor keletkezik, amikor valamely megkeresztelt saját döntésével valamilyen fokban megszakítja az Egyházzal való teljes közösséget, és így bizonyos feladatokat, amelyek gyakorlására hivatást és ezzel együtt hatalmat kapott a keresztségben, többé nem tud gyakorolni, illetve csak bizonyos analóg módon képes rá.

• 173 MARITAIN, J., *A garonne-i paraszt: egy öreg laikus töprengése napjaink kérdésein*, Szent István Társulat – Kairosz (Budapest), 1999. 247.

A 204. kánon 1. § azzal foglalkozik, hogy *ad intra*, illetve *in se* milyen az Egyház. A biblikus alátámasztást nyújtó Ef 5,30, 1Kor 12,12-14. 27 *sensus obvius*-a a misztikus test tagjai közötti különbözőség.

Mielőtt a 2. § alapszemponjtjára térnénk, hogy annak viszonyát megállapítsuk az 1. § szempontjához képest, itt szólnunk kell egy olyan véleményről, mely alapjaiban tagadja az Egyházat leíró metaforák maradandó lényegi tanító értékét. Avery Dulles igen széles körben ismert és elismert könyve „Az Egyház modelljei”. Dulles ebben vitába száll az Egyháznak Bellarmin Szent Róbert által adott definíciójával:

„Az egy és igaz Egyház az az emberi közösség, amelyet ugyanazon keresztény hit megvallása hozott létre, ugyanazon szentségekben való részesedés fűz össze, s amely a törvényes lelkipásztorok, és főleg Krisztus földi helytartója, a római pápa irányítása alatt áll.”¹⁷⁴

Dulles nem ért egyet ezzel a meghatározással azt állítva, hogy Bellarmin definíciója teljességgel a látható elemekre épül. Példának hozza fel, hogy Bellarmin a hit megvallását, és nem a hit aktusát teszi meg kritériummá. Ám ez elkerülhetetlen, hisz a belső nem igazolható aktus, ezért nem lehet definíció alkotó eleme.¹⁷⁵

Azt is állítja, hogy az Egyház láthatósága a barokk eszmevilág követelménye és „a kor teológiája megpróbált mindent átlátható és jól elkülöníthető fogalmakká redukálni.” Ezzel szemben nyilvánvaló, hogy az Egyház láthatósága és a többi egyházaktól és egyházi jellegű közösségektől való különbözősége biztos teológiai tanítás, amely nem a barokk kor sajátos tanítása. Maga a Nicea-Konstantinápolyi hitvallásban szereplő „egy, szent, katolikus és apostoli” ismertető jegyek is feltételezik az Egyház látható mivoltát. Husz eretneksége elítélésekor az Egyház láthatóságát kifejezetten tanította az Egyház.¹⁷⁶ Az Egyházzal adott egyértelmű definíció hiánya miatt tartja szükségesnek Dulles az Egyházzal adott különféle modelleket, amelyekről ő maga megjegyzi, hogy egyik sem adekvát meghatározása az Egyháznak. Hivatkozik a II. Vatikáni Zsinat szóhasználatára, amely az Egyházzal szóló tanítása bevezetésének nem azt a címet adta, hogy „A küzdő Egyház”, amely látható, hanem

-
- 174 *De controversiis*, liber 3, cap. 2, in *Opera omnia*, tomus 2, ed. Giuliano (Neapoli), 1856, 75.
 - 175 Nem lehet definíció alkotó eleme, mert a definíció csak olyan elemeket tartalmazhat, amelyek a definiálandó dologra, és csak arra jellemzők. Ámde a láthatatlan elemről az sem biztos, hogy az illető dologra jellemző, és az sem, hogy csak őrá érvényes.
 - 176 *DH* 1201, 3050, 3051.

„Az Egyház misztériuma” címet kapta. De ez a cím, ha az ortodoxia területén belül akarunk maradni, nem az Egyház látható mivoltát tagadja, hanem az Egyház természetfeletti Krisztus általi alapítására utal.¹⁷⁷

Most pedig térjünk rá a 204. kánon 2. §-ára, amelynek filozófiai-teológiai és kánonjogi vizsgálatával fogunk az alábbiakban foglalkozunk. Ez a paragrafus azzal foglalkozik, hogy mi az Egyház viszonya a többi egyházi jellegű közösségekhez, tehát az Egyházat ad extra vizsgálja, és a *Sponsa Christi sensus obvius*-a alapján a *susistentia*-tan skolasztikus értelmezésével egybevetve vonja le azt a következtetést, hogy a katolikus Egyház egyenlő Krisztus Egyházával. Ez az Egyház *relata ad alias societates* vizsgálata. A biblikus alátámasztást nyújtó Ef 5,25 *sensus obvius*-a az Egyház tagjai közötti egység, hiszen a *Sponsa* a maga egész mivoltában a részei vizsgálatától eltekintve *Sponsa*.

Ámde az *analogia fidei* figyelembe vételével az Ef 5,25-öt az Ef 5,30, 1Kor 12,12-14. 27 fényében kell értelmezni, és akkor nyilvánvalóvá válik, hogy a 204. kánon 1. és 2. § szintézisbe foglalható: az egyetlen *Sponsa* hierarchikusan rendezett társaság. Ezt támasztja alá a CIC (1983) 2. § szövege:

*Ez az Egyház ebben a világban mint alkotmányos és rendezett társaság a katolikus Egyházban áll fenn, vagyis Péter utóda meg a vele közösségben lévő püspökök által kormányzott Egyházban.*¹⁷⁸

Ehhez a szemponthoz az *Ecclesia est sponsa Christi* hagyományos katolikus tanítás illeszkedik, amely végső soron az Ef 5,25-ön alapul: „Ti férjek szeressétek a ti feleségeteket, ahogy Krisztus is szerette az Egyházat”. Itt Krisztus és az általa alapított Egyház kapcsolata a férj és a feleség monogám kapcsolatához van hasonlítva. Ebből világosan következik, hogy amint egy férfinak csak egy felesége lehet, ugyanúgy Krisztus is csak egyetlen Egyházat alapított.

Eszerint az 1. paragrafusban leírt tulajdonságokkal, feladatokkal és hatalommal rendelkező „krisztushívők” egy jól beazonosítható, látható társaságot alkotnak. Amint az imént Avery Dulles könyvével kapcsolatban, és az 1. § elemzésében kifejtettük, már az 1. § állításai sem értelmezhetők az Egyház látható, hierarchikus társadalmi jellege nélkül. Ez a társadalom az a katolikus Egyház, melyre Krisztus rábízta az 1. §-ban említett hármas feladat gyakorlását, de

-
- 177 DULLES, A., *Az egyház modelljei*, ford. Kató E. et al., Vigilia (Budapest), 16-17.
 - 178 204. kán. 2. §: Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica, a successore Petri et episcopis in eius communione gubernata.

nem minden megkülönböztetés nélkül, hiszen már ott is azt olvashatjuk, hogy a „krisztushívők” állapotuknak megfelelően gyakorolják küldetésüket.

E társaságot Péter utóda és a vele közösségben lévő püspökök kormányozzák. Ebben a paragrafusban tehát az uralkodó szempont nem a „krisztushívők” egyenlősége, hanem azon egyenlőtlenségük, mely egyébként már az első paragrafusban is szükségszerűen megjelenik, bár még csak utalás jelleggel.

Azt tehát, amit a 204. kán. 2. § úgy fejez ki, hogy „a Krisztus által alapított Egyház a katolikus Egyházban áll fenn (*subsistit*)”, a kinyilatkoztatáshoz hűen csakis úgy lehet értelmezni, hogy a szubzisztencia „*sui iuris et alter incommunicabilis*” értelmét nemcsak a *terminus a quo*-ra (a Krisztustól alapított Egyházra, hanem a *terminus ad quem*-re (a katolikus Egyházra) is értjük, vagyis a 204. kán. 2. § értelme: „*Ecclesia Christi est Ecclesia catholica*”.

Az alábbiakban az Egyház láthatóságával fogunk foglalkozni részletesebben.

2. KÉRDÉS

MEKKORA AZ EGYHÁZNAK MINT LÁTHATÓ TÁRSASÁGNAK A TERJEDELME?

Ebben az VI. részben mielőtt megvizsgálánk a Krisztus által alapított Egyháznak, mint látható társaságnak a viszonyát a többi egyházakhoz és egyházi jellegű közösségekhez, először meg kell határoznunk az Egyháznak mint látható társaságnak a terjedelmét.

Az Egyház terjedelmével kapcsolatban Erdő Péter ezt írja:

Amikor az Egyházi törvénykönyv az Egyházzal való közösségről beszél, akkor a katolikus Egyházzal való látható közösséget érti rajta. ... Aligha érthetünk tehát egyet azokkal a szerzőkkel, pl. Libero Gerosa-val, akik a Lumen Gentium 14 b pontjára hivatkozva ... azt állítják, hogy a katolikus Egyházzal való teljes közösséghez a kegyelem állapota is szükséges. Csakhogy ... annak állítása, hogy a megszentelő kegyelem állapotát elvesztett bűnösök nem tartoznak az Egyházhoz, valódi eretnokség. Ugyanakkor a kegyelem állapota kívül esik az érzékszervekkel megtapasztalható valóság körén. Ezért alapvető jogi kategóriaként ... nem lehet alkalmazni. ...

A szentségekben való közösség itt nem azt jelenti, hogy valaki ténylegesen fel is veheti az összes szentségeket, hanem hogy hitben elfogadja az Egyház szentségeit. ...¹⁷⁹

Ezért, bár az ún. „új teológia” művelői számára már idejét múltnak számít, Schütz Antal lassan évszázados megfogalmazása továbbra is igaz:

*Minthogy az Egyház isteni és emberi elemből, testből és lélekből áll, az Egyházhoz való tartozás, az egyházi tagság akkor teljes, ha valaki az Egyház testének is, lelkének is tagja. Ez pedig akkor valósul meg, ha a hitnek, a kegyelmi életnek és az engedelmességnek hármas köteléke (*vinculum symbolicum, liturgicum, hierarchicum*) köti ez embert az Egyházhoz: „A hármas kötelék nehezen szakad el” (Préd 4,12). ... Ha ez a hármas kötelék valamiben hiányos vagy laza, az Egyházhoz való tartozás sem lesz teljes.¹⁸⁰*

Az Egyházhoz tartozás különböző fajtáit így foglalhatjuk össze:

1. Láthatóan a hármas kötelékkal az Egyház teljes közösségében van, és láthatatlanul is, a megszentelő kegyelemmel élő tag.
2. Láthatóan a hármas kötelékkal az Egyház teljes közösségében van, de láthatatlanul a megszentelő kegyelemmel nem élő, lelkileg holt tag.
3. Láthatóan mindhárom kötelékkal nincs teljes közösségben az Egyházzal (csak a *vinculum liturgicum*-mal), de láthatatlanul a megszentelő kegyelemmel rendelkezik (pl. egy ilyen ortodox).
4. Láthatóan mindhárom kötelékkal nincs teljes közösségben az Egyházzal (csak a *vinculum liturgicum*-mal), és láthatatlanul a megszentelő kegyelemmel nem rendelkezik (pl. egy ilyen ortodoxok).
5. Láthatóan egyik kötelékkal sincs közösségben az Egyházzal, de láthatatlanul objektíve nem birtokolhatja a megszentelő kegyelmet, csak szubjektíve, jóhiszemű tévedés folytán.
6. Láthatóan egyik kötelékkal sincs közösségben az Egyházzal, és láthatatlanul objektíve sem birtokolhatja a megszentelő kegyelmet.

• 179 ERDŐ P., *Egyházjog*, harmadik kiadás, Budapest, Szent István Társulat, 2003. 205-206.
• 180 SCHÜTZ, 2. 167-168.

3. KÉRDÉS

ALAPÍTOTT-E EGYEDÜL ÜDVÖZÍTŐ RENDEZETT TÁRSASÁGOT KRISZTUS?

1. SZAKASZ

VAJON ALAPÍTOTT-E EGYEDÜL ÜDVÖZÍTŐ TÁRSASÁGOT (*SOCIETAS UNICE SALVIFICA*) JÉZUS KRISZTUS?

A racionalisták és modernisták, akik általában tagadják a természetfeletti rendet, azt sem fogadják el, hogy Jézus Krisztus olyan látható társaságot alapított, amely egyben az üdvösség nélkülözhetetlen eszköze. Ezzel szemben a *Lumen Gentium* 8 leszögezi:

A földi Egyházat és a mennyei javakban bővelkedő Egyházat nem szabad két valóságnak tekinteniünk, hanem emberi és isteni elemekből álló, egy összetett valóságot alkotnak.

E rész utal XIII. Leó *Sapientiae Christianae* kezdetű enciklikájára¹⁸¹, mely világosan tanítja az Egyház kettős, látható és láthatatlan voltát, alapítójával, Krisztussal összefüggésben, és egyedül üdvözítő küldetését.

Nemcsak a tanítványait akarta összekapcsolni, hanem belőlük társaságot hozott létre, és egy testet, „ami az Egyház” (Kol 2,24), amelynek ő a feje. Tehát Jézus Krisztus élete átjárja az Egyház egész testét, táplálja, és fenntartja az egyes tagokat, és azokat egymással egybekapcsolva tartja ugyanazon célra irányítva, jóllehet nem ugyanaz a feladata az egyeseknek. Ezért az Egyház tökéletes társaság, minden más társaságnál sokkal kiválóbb, és az alapítója rábízta, hogy az egész emberi nemet, „mint jól rendezett sereget” (Én 6,9) az üdvösségre vezesse. Az Egyháznak ez az összetétele és szerkezete semmiképpen sem változtatható meg, és senki sem élhet az Egyházon belül saját tetszése szerint, és nem választhatja meg tetszése szerint a harc módját, mivel aki

• 181 LEO XIII, Encyclica *Sapientiae Christianae*, n. 17, 1890. jan. 10. AAS 22 (1889-90), 392.

szétszór, az nem gyűjt, aki az Egyházzal és Jézus Krisztussal együtt nem gyűjt, az egész biztos, hogy Isten ellen lázad, mindaz, aki magával az Egyházzal szembe.¹⁸²

Világosan tanítja, hogy Krisztus látható és azonosítható módon hozta létre az Egyházat, és az egész emberiség számára minden időkre és az élet teljes mélységében az egyetlen üdvösségre vezető társasággá tette.

Lényegében a fenti gondolatokat összegzi és fejtegeti tovább – kifejezetten is utalva a XIII. Leó pápa idézett enciklikájára – XII. Piusz pápa *Mistici Corporis Christi* kezdetű enciklikájában. Szent Pálnak ezt a metaforikus képét veszi alapul, és ebből kiindulva együtt fejtegeti az Egyháznak látható és láthatatlan életét, tulajdonságait: egy, oszthatatlan, organikusan és hierarchikusan megalkotott, a megszentelés eszközeivel felruházott, egyénekből áll, akik közül a bűnösök nincsenek kizárva, Krisztus alapította, adta küldetését, érte halt meg, és ő a Feje a Testének stb.

A *Lumen Gentium* 8 utal XII. Piusz pápa *Humani Generis* kezdetű enciklikájának egy kis szakaszára is, ahol a pápa ismét megerősítette korábbi tanítását: „... Krisztus Misztikus Teste és a Római Katolikus Egyház egy és ugyanaz a dolog.”¹⁸³

Mindezek elégségesen demonstrálják az Egyház hitét és önértelmezését, és azt, hogy mennyire összefügg az Egyház két aspektusa, a láthatatlan és a látható, Krisztus két természet egy személy voltával. Épp ezért érdemes itt még szólni azokról a magukat „katolikusnak” nevező teológusokról is, akik bár a természetfeletti rendet nem tagadják, nem vallják, hogy Jézus Krisztus, az Isten Fia az egyetlen üdvözítő. Ennek következtében azt is tagadják, hogy az általa alapított Egyház az egyedüli üdvözítő társaság. Ezek a teológusok azt állítják, hogy Jézus Krisztus csak egyike azoknak, akikben a Logosz testet öltött, és a Logosz Jézus Krisztus megtestesülése után is, különböző emberekben az Úr Jézus által alapított közösségen kívül is,

-
- 182 Non alumnos dumtaxat instituere disciplinae suae, sed hos ipsos societate coniungere, et in unum corpus, „quod est ecclesia” (Col 1,24), cuius esset ipse caput, apte coagmentare. Permeat itaque vita Christi Jesu per totam compagem corporis, alit ac sustentat singula membra, eaque copulata tenet inter se et ad eundem composita finem, quamvis non eadem sit actio singulorum. His de causis non modo perfecta societas ecclesia est, et alia qualibet societate longe praestantior, sed hoc ei est inditum ab Auctore suo ut debeat pro salute generis humani contendere „ut castorum acies ordinata” (Cantica. 6,9). Ista rei christianae compositio conformatioque mutari nullo modo potest: nec magis vivere arbitrato suo, cuiquam licet, aut eam, que sibi libeat, decertandi rationem consecrari: propterea quod dissipat, non colligit, qui cum ecclesia et Iesu Christo non colligit, verissimeque contra Deum contendum quicumque non cum ipso ecclesiaeque contendum.
 - 183 PIUS XII, Encycl. *Humani generis*, 12 aug. 1950; AAS 12 (1950), 571.

más személyekben és más személyeken keresztül is folytatja üdvözítő tevékenységét. Ezért szerintük két üdvrend van: az egyik az örök Ige üdvrendje, amely az Egyháztól függetlenül és az Egyházon kívül is érvényes; a másik a Jézus Krisztusban megtestesült Ige üdvrendje.

Ezek a tanítások összeférhetetlenek a keresztény hittel. Az Ige, aki „kezdetben volt az Istennél” (Jn 1,2), azonos azzal, aki „testté lett” (Jn 1,14). Jézus Krisztusban, aki Péter szavai szerint „az élő Isten Fia” (Mt 16,18), „testileg benne lakik az istenség egész teljessége” (Kol 2,9). Jézus Mária fia, aki Betlehemben született ugyanaz, mint „aki az egyszülött Fiú, aki az Atya ölében van” (Jn 1,18).

Az első Niceai Zsinat dogmaként kimondta: Hiszünk „Jézus Krisztusban, Isten Fiában, aki mint egyszülött az Atyától született, vagyis az Atya lényegéből, Isten az Istentől... született, nem teremtmény, egylényegű az Atyával,... aki értünk... emberré lett”.¹⁸⁴

Az Efezusi Zsinat dogmaként kimondta az *unio hypostatica*-t, Jézus Krisztus isteni és emberi természetének személyi egységét.¹⁸⁵ A Kalkedoni Zsinat pedig dogmaként megvallotta: „egy és ugyanaz a Fiú, a mi Urunk Jézus Krisztus... valóságos Isten és valóságos ember,... Istensége szerint az idők előtt született az Atyától, embersége szerint az utolsó napokban... Szűz Máriától... született.”¹⁸⁶

A II. Vatikáni Zsinat is megerősítette, hogy Krisztus, „az új Ádám”, „a láthatatlan Isten Képmása” (Kol 1,15), tökéletes ember is (*Gaudium et Spes*, 22).

II. János Pál is kijelentette, „a keresztény hitnek ellene mond, az Ige és Jézus Krisztus mindenféle szétválasztása”.¹⁸⁷

De ha nem választható szét az Ige és Jézus Krisztus, akkor nem választható szét két részre Isten üdvözítő terve sem: csak egyetlen üdvrend van, és ez azonos a Jézus Krisztusban megtestesült Ige üdvrendjével. „Úgy tetszett az Atyának, hogy benne lakjék az egész teljesség, s hogy általa békítsen ki magával mindent, a földön és a mennyben, minthogy ő a kereszten vérével békességet szerzett” (Kol 1, 13. 19-20).

Az egyetlen jézusi üdvrendre utal az Első Niceai Zsinat szövege: „...értünk emberekért, a mi üdvösségünkért, leszállott a mennyből...”¹⁸⁸ Ezt hirdeti a Kalkedoni Zsinat dogmája is: „...a mi üdvösségünkért Szűz Máriától, Isten Szűz Anyjától született”.

-
- 184 Lásd *DH* 125.
 - 185 Lásd *DH* 255.
 - 186 Lásd *DH* 301.
 - 187 *Redemptoris Missio*, 6.

Az egyetlen jézusi üdvrendről mondja az Apostol, „őbenne választott ki az Atya bennünket a világ teremtése előtt, hogy szentek és fedhetetlenek legyünk (Ef 1,4).

A II. Vatikáni Zsinat – a Trienti Zsinat dogmájával összhangban – megerősítette, hogy Krisztus az egyetemes közvetítő és megváltó: „Isten Igéje, aki által minden teremtetett, megtestesült, hogy mint tökéletes ember mindenkit üdvözítsen...”¹⁸⁹

Ennek ellenére vannak teológusok, akik azt állítják, hogy a „Szentlélek üdvrendje” egyetemesebb, mint a jézusi üdvrend. Ez az állítás is ellenkezik a katolikus hittel, mert világos a kapcsolat a megtestesült Ige üdvhozó misztériuma és a Szentlélek misztériuma között: az Újszövetségben Jézusnak, a megtestesült Igének misztériuma a Szentlélek jelenlétének helye, és az emberiségre való kiadásának forrása. „Jézust Isten feltámasztotta ... s akit az Atya neki megígért, a Szentlelket kiárasztotta...” (ApCsel 2,32-33). Jézus az Apostolokra lehelt „és így szólt hozzájuk: ‘vegyétek a Szentlelket’” (Jn 20,22).

A II. Vatikáni Zsinat az Atya üdvözítő tervét bemutatva szorosán összekapcsolja Krisztus misztériumát a Szentlélek misztériumával.¹⁹⁰

A Szentlélek tevékenysége tehát nem Krisztus tevékenységén kívül történik. A Szentháromság egy Istennek egyetlen üdvrendje van, a Jézusi üdvrend. Az Úr Jézus, mint egyetlen üdvözítő nem egyszerűen közösséget szervezett a híveiből, hanem üdvösséget biztosító Egyházat alapított.

2. SZAKASZ

VAJON RENDEZETT EGYHÁZAT (*SOCIETAS ORDINATA*) ALAPÍTOTT-E JÉZUS KRISZTUS?

Az Apostol úgy beszél az Egyházzal, mint Krisztus testéről: „Ti ... Krisztus teste vagytok és egyenként tagjai” (1Kor 12,27). „Ő [Krisztus], az Egyháznak a feje” (Kol 1,18). Jézus Krisztus az Egyházban és az Egyház által folytatja üdvözítő munkáját: az Atya „kiragadott minket a sötétség hatalmából, és áthelyezett szeretett Fiának országában. Benne van a mi megváltásunk, bűneink bocsánata” (Kol 1,13-14).

• 188 Lásd *DH* 125.

• 189 Lásd *Gaudium et Spes* 45; vö. Trienti Zsinat, *De peccato originali*, *DH* 1513.

• 190 Vö. *Lumen Gentium*, 3-4.

Krisztusnak egyetlen Egyháza van, mert az Egyházat a „Krisztus menyasszonya” képpel fejezi ki, és ezért amint egy a menyasszony, úgy egy az Egyház is. Az Apostol az Egyházzal kapcsolatban ezt mondja: „Isten féltékenységgel vagyok féltékeny rátok. Eljegyeztelek ugyanis titeket egy férfinak, hogy mint tiszta szüzet vezesselek benneteket Krisztushoz” (2Kor 11,2). „Az ember elhagyja apját és anyját, a feleségéhez ragaszkodik, és ketten egy test lesznek. Nagy titok ez, én pedig Krisztusról és az Egyházzal mondom (Ef 5,31-32).

A *Lumen Gentium* 8, mely, amint már írtuk, a 204. kánon 2. § forrásaként van megjelölve, utal XIII. Leó *Satis Cognitum* enciklikájára 3. fejezetére¹⁹¹. Az Egyház szerkezetére vonatkozik ez.

Ebből következik, hogy ugyanazon nagy veszélyes tévedésben vannak azok, akik a maguk véleménye szerint képzelik el az Egyházat, és úgy formálják, mintha az rejtőző és láthatatlan lenne; ugyanúgy azok is, akik szerint az Egyház emberi intézmény, amelyet külső fegyelem és rítusok irányítanak, nem pedig az isteni kegyelem ajándékainak örök közlése, vagyis azok a dolgok, amelyeket Isten bőségesen ad a mindennapi életben, és erről nyilvánvaló tanúságtétel van. Nyilvánvaló, hogy ellentmond Jézus Krisztus Egyházának ez a felfogás éppúgy, mint azoké, akik azt állítják, hogy az ember csak testből, vagy csak lélekből áll. E kettőnek a kapcsolata és összefűződése a valódi Egyházzal éppúgy szükséges, mint az emberi természethez a test és lélek bensőséges kapcsolata. Az Egyház nem halandó valami, hanem Krisztus teste, amely természetfeletti élettel van ellátva. Ahogy Krisztus a fej és a minta nem teljes, ha benne vagy csak az emberi látható természetet nézzük, ahogy ezt a photiniánusok és a nesztoriánusok teszik, vagy csupán a láthatatlan természetet, ahogy a monofiziták teszik, hanem Krisztus egy a láthatatlan és látható természetében; így a misztikus teste csakis azért létezik, mert a részei az erőt és az életet a természetfölötti adományokból és azon többi dolgokból nyerik, ahonnan azok lényege és természete származik.¹⁹²

-
- 191 LEO XIII, Epist. *Encycl. Satis cognitum* 3, 29 iun. 1896, AAS 28 (1895-96), 710.
 - 192 Ex quo consequitur, in magno eodemque pernicioso errore versari, qui ad arbitrium suum fingunt ecclesiam adque informant quasi latentem minimeque conspicuam: item qui perinde habent atque institutum quoddam humanum cum temperatione quadam disciplinae ritibusque externis, at sine perenni communicatione munerum gratiae divinae, sine rebus iis, quae haustam a Deo vitam quotidiana atque aperta significatione testentur. Nimirum alterutram esse posse Iesu Christi ecclesiam tam repugnat, quam solo corpore, vel anima sola constare hominem. Complexio copulatioque earum duarum velut partium prorsus est ad veram Ecclesiam necessaria, sic fere ut ad naturam humanam intima animae corporisque coniunctio. Non est Ecclesia intermortuum quiddam, sed corpus Christi vita supernaturali praeditum. Sicut Christus, caput et exemplar, non omnis est si in eo vel humana dumtaxat spectetur natura visibilis, quod Photiniani ac Nestoriani faciunt; vel divina tantummodo natura invisibilis, quod solent Monophysitae: sed unus est ex utraque et in utraque natura cum visibili tum invisibili; sic corpus eius mysticum non vera

Ezért Jézus Krisztus üdvrendjének egyetlen és egyetemes voltával együtt hinni kell mint dogmát, hogy a Jézus Krisztus által alapított Egyház az egyetlen és egyetemes Egyház. S mivel a Jézus Krisztus által alapított Egyház Krisztus teste, melynek Krisztus a feje, az Egyház nem lehet más, mint rendezett, alkotmányos társaság.

4. KÉRDÉS

PÉTERRE ÉS A VELE KÖZÖSSÉGBEN LÉVŐ APOSTOLOKRA ALAPÍTOTTA-E KRISZTUS AZ EGYHÁZÁT?

Jézus Krisztus kifejezetten Pétert tette meg az Egyház fejévé: „Te Péter vagy, és én erre a kősziklára alapítom Egyházamat, és a pokol kapui nem vesznek erőt rajta” (Mt 16,18).

Az Úr az ő egyetlen Egyházát feltámadása után Péter gondjaira bízta: „Legeltesd bárányaimat... Legeltesd juhaimat” (Jn 21,15-16). Őrá és a vele egységben lévő többi apostolra bízta a kinyilatkoztatás terjesztését és az Egyház kormányzását: „Nekem adatott minden hatalom a mennyben és a földön. Menjetek tehát, és tegyetek tanítvánnyá minden népet... és tanítsátok meg őket arra, hogy megtartsák mindazt, amit parancsoltam nektek. És íme én veletek vagyok minden nap a világ végéig!” (Mt 28,18-20).

A *Lumen Gentium* számtalan helyen, de főleg a 3. fejezetében tanítja ezt, visszautalva az I. Vatikáni Zsinat idevágó tanítására is.

Ez a Szentséges Zsinat, az első vatikáni zsinat nyomdokaiba lépve, vele együtt tanítja és kijelenti, hogy Jézus Krisztus az örök pásztor szent Egyházat építette, amikor úgy küldte apostolait, ahogyan őt küldte az Atya (vö. Jn 20,21); azt akarta, hogy az apostolok utódai, azaz a püspökök Egyházában pásztorok legyenek egészen az idők végezetéig. Hogy pedig a püspökség maga egy és osztatlan legyen, Szent Pétert a többi apostol élére állította, és benne alapította meg a közösség és a hit egységének örök és látható alapját és princípiumát.¹⁹³

Ecclesia est nisi propter eam rem, quod eius partes conspicuae vim vitamque ducunt ex donis supernaturalibus rebusque ceteris, unde propria ipsarum ratio ac natura afflorescit.

- 193 Haec Sacrosancta Synodus, Concilii Vaticani primi vestigia premens, cum eo docet et declarat Iesum Christum Pastorem aeternum sanctam aedificasse Ecclesiam, missis Apostolis sicut Ipse

A CIC (1983) II. Része „Az Egyház Hierarchikus Felépítése” címmel hosszasan részletezi a hierarchikus Egyház struktúráját. Az Egyház állandó és töretlen tanítása minden forrásból kitűnik, isteni jogon (*iure divino*) hierarchikus jellegű.

5. KÉRDÉS

KIZÁRÓLAG A KATOLIKUS EGYHÁZ-E A KRISZTUS ÁLTAL ALAPÍTOTT EGYHÁZ?

1. SZAKASZ

VAJON A KRISZTUS ÁLTAL ALAPÍTOTT EGYHÁZ ÉS A KATOLIKUS EGYHÁZ KÖZÖTT FENN ÁLL-E TÖRTÉNETI JOGFOLYTONOSSÁG¹⁹⁴ (*SUBSISTIT*)?

Szent Péter római püspöksége történelmileg biztos tény. Ugyancsak történelmi tény a római püspökök folytonos, megszakítás nélküli láncolata Szent Pétertől XVI. Benedekig.

Az *Lumen Gentium* 18 forrásként utal az I. Vatikáni Zsinat *Pastor aeternus* kezdetű dogmatikus konstitúciójára, mely Krisztus akaratáról az Egyház minden szempontból folyamatos fennmaradásáról a világ végezetéig ezt tanítja (*DH* 3050):

Lelkiünk örök pásztora és püspöke (oltalmazója) [vö. 1Pét 2,25], hogy a megváltás üdvöt hozó művét örökre állandósítsa, úgy határozott, hogy szent Egyházat épít, amelyben, akárcsak az élő Isten házában, minden hívőt az egy hit és a szeretet köteléke tart össze. Ezért megdicsőülése előtt az Atyához nem csak az apostolokért könyörgött, hanem azokért is, akik majd az apostolok szavára hinni fognak benne, hogy mindnyájan egyek legyenek, amiként maga a Fiú és az Atya egy [vö. Jn

missus erat a Patre (cf. Io 20,21); quorum successores, videlicet Episcopos, in Ecclesia sua usque ad consummationem saeculi pastores esse voluit. Ut vero Episcopatus ipse unus et indivisus esset, beatum Petrum ceteris Apostolis praeposuit in ipsoque instituit perpetuum ac visibile unitatis fidei et communionis principium et fundamentum.

- 194 Vö. *Lumen Gentium* 20.; S. Irenaeus, *Adversus Haereses* III, 3, 1-3: SC 211, 20-44; S. Cyprianus, *Epist.* 33,1: CCL 3B, 164-65; S. Augustinus *Contra advers. legis et profet.* 1, 20, 39: CCL 49, 70.

17,20k]. Így tehát az apostolokat, akiket a maga számára a világból kiválasztott, úgy küldte, ahogy őt küldte az Atya [vö. Jn 20,21]: és azt akarta, hogy Egyházában „a világ végéig” [vö. Mt 28,20] pásztorok és tanítók is legyenek.¹⁹⁵

A CIC (1983) 204. kánon 2. § a *Lumen Gentium* megfogalmazásával egybehangzóan fogalmaz: *Ez az Egyház ebben a világban mint alkotmányos és rendezett társaság a katolikus Egyházban áll fenn (subsistit in),...* Nyilvánvaló, hogy Krisztus szándékozta ezt a jogfolytonosságot, és az is, hogy a történelemben ez igazolható. A következő szakaszban azonban még meg kell vizsgálnunk a II. Vatikáni Zsinat e sok vitát kiváltott kifejezését, a „subsistit in”-t.

Ezen vizsgálathoz kiváló segítség Karl Josef Becker S.J. egy cikke.¹⁹⁶

2. SZAKASZ

MI VOLT A *SUBSISTIT IN* KIFEJEZÉSRŐL VALÓ VITÁK LÉNYEGE A II. VATIKÁNI ZSINATON?

Az elmúlt 150 év annak lehetett tanúja, hogy a hívek között elmélyült az Egyház természetének és egyetemes küldetésének tudata. E tudatossághoz sokféle dolog járult hozzá: az I. Vatikáni Zsinat azon szándéka, hogy kibocsájt egy olyan dokumentumot, amely az Egyházzal összefoglalóan tárgyal¹⁹⁷ (olyan szándék volt ez, mely a porosz-francia háború

-
- 195 *DH* 3050: *Pastor aeternus et episcopus animarum nostrarum* (1 Petr 2, 25), ut salutiferum redemptionis opus perenne redderet, sanctam aedificare Ecclesiam decrevit, in qua veluti in domo Dei viventis fideles omnes unius fidei et caritatis vinculo continerentur. Quapropter, priusquam clarificaretur, rogavit Patrem non pro Apostolis tantum, sed et pro eis, qui credituri erant per verbum eorum in ipsum, ut omnes unum essent, sicut ipse Filius et Pater unum sunt (cf. Io 17, 20 s). Quemadmodum igitur Apostolos, quos sibi de mundo elegerat, misit, sicut ipse missus erat a Patre (Jo 20, 21): ita in Ecclesia sua pastores et doctores usque ad consummationem saeculi (Mt 28, 20) esse voluit.
 - 196 BECKER, K. J., *An Examination of Subsistit in: A Profound Theological Perspective*, in *L'Osservatore Romano* Weekly Edition in English, 14 December 2005.
 - 197 *Schema Constitutionis dogmaticae de Ecclesia Christi Patrum examini propositum*: Mansi 51, 539-553; *Schema Constitutionis dogmaticae secundae de Ecclesia Christi secundum reverendissimorum patrum animadversiones reformatum*: Mansi 53, 308-317. Ezt az utóbbi tervezetet Joseph Kleutgen szerkesztette, aki elküldte azt a *Deputatio de fide*-nek, amely nem foglalkozott vele a továbbiakban.

kitörése miatt végül is nem lett megtárgyalva); a *Satis Cognitum* enciklika (1896)¹⁹⁸, amellyel XIII. Leó ismét fel akarta hívni a hívek figyelmét erre a témára; és ugyanebben az irányban, XII. Piusz pápa *Mistici Corporis* enciklikája, mely ugyanezt a témát még alapvetőbb mélységgel tárgyalja.¹⁹⁹

A *Lumen Gentium* dogmatikus konstitúcióval a II. Vatikáni Zsinat az egyik legfontosabb dokumentumát szentelte az ekkleziológiának, és egy másik, új szempontból közelítette meg azt. Ezt követően az *Unitatis Redintegratio* rendelkezés a *Lumen Gentium* alapján új szempontokat adott az ökumenikus mozgalom számára.

E különböző részizgazságok a katolikus gondolkodáson belül a kellő szintézis hiánya miatt bizonyos félreértésekre adtak alkalmat, és ezek heves vitákat szültek a teológusok között. Ezek közül az egyik legfontosabb vita a *subsistit in* kifejezéssel kapcsolatban folyt.²⁰⁰

Az egyik széles körben elterjedt nézet szerint *subsistit in* azért lett bevezetve, mert azt akarták hangsúlyozni, hogy az *az igazság és megszentelés több eleme (elementa veritatis et sanctificationis)* megtalálható más keresztény közösségekben is, és ezzel az volt a szándékuk, hogy homályban hagyják a Krisztus Egyháza és a katolikus Egyház közötti azonosságot. Annak céljából, hogy ezt a vitát teológiailag kiértékelhessük elsősorban az szükséges, hogy gondosan megvizsgáljuk a Zsinat szándékát.²⁰¹

1. A *Lumen Gentium* 8 tanítása

Ennek a pontnak mindhárom paragrafusa Krisztus és az Egyház viszonyát írja le különböző módokon²⁰². Azt, hogy ez egy kizárólagos és kölcsönös viszony, jelzi az első és a második paragrafust nyitó kifejezés. Az első paragrafus az *egyetlen közvetítő, Krisztus (Unicus*

-
- 198 AAS 28 (1895-96) 708-739.
 - 199 AAS 35 (1943) 193-248.
 - 200 „*Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica, a successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata, licet extra eius compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis inveniantur, quae ut dona Ecclesiae Christi propria, ad unitatem catholicam impellunt*” (LG 8).
 - 201 Itt U. Betti egy cikkére utalok (*Chiesa di Cristo e Chiesa Cattolica*, in: „Antoniano” 61 [1986] 726-745), mely ma is maradandó fontosságú.
 - 202 Vö. a következő részletesebb leírással és elemzéssel: G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo Mistero*, Milan, 1986 (3 ed.) 107-111.

Mediator Christus) kifejezéssel kezdődik; míg a második paragrafus elején a *Krisztus egyetlen Egyháza (unica Christi Ecclesia)* kifejezést találjuk. Ezen kizárólagosságot kifejező fogalmak között a kapcsolatot az első paragrafus egyik kifejezése adja meg, mely kijelenti, hogy Krisztus az Egyház által *mindenkire kiárasztja az igazságot és a kegyelmet (veritatem et gratiam ad omnes diffundit)*.

Ezután a Zsinat kifejti az Egyház belső *szerkezetét (constitutio)*, *alapítását (fundatio)* és *örökké megmaradó (perpetuatio) voltát*. Krisztus mint *összetett valóságot (realitas complexa)* *alkotta meg* az Egyházat annak két aspektusával, az egyik a látható, a másik a spirituális,²⁰³ hierarchikus struktúrát adva neki. Ezt az Egyházat Péterre és az Apostolokra alapította, akikre rábízta növekedését és vezetését. Erről az Egyházzal valljuk, hogy „egy, szent, katolikus és apostoli”.

Ez az Egyház örökké létezik²⁰⁴ és szubszisztál a Katolikus Egyházban, melyet Péter utóda és a püspökök kormányoznak, „jóllehet szervezetén kívül is megtalálható az igazságnak és a megszentelésnek több eleme, melyek mint Krisztus Egyházának saját ajándékai a katolikus egységre sarkalnak” (*Lumen Gentium* 8).

Az, hogy Krisztus Egyházának ezen leírásai egyetlen valóságot jelölnek, világos abból, hogy a szövegek három különböző kifejezése ugyanarra a szempontra mutat: *hierarchikus szervezettel ellátott társaság (societas organis hierarchicis instructa* – általában szólva); *Péter és a többi Apostolok által (Petro ... ac ceteris Apostolis* – örökre megmaradó voltáról szólva). E valóság egyetlenségét jelzi az *Ez az Egyház (Haec Ecclesia)* kifejezés is, mely kétszer szerepel a második paragrafusban. Amire itt utalás történik, az ugyanaz a valóság, mint amire az első paragrafus utal, nevezetesen az Egyház, amelyet a *Credo*-ban katolikusnak vallunk.

Világos tehát, hogy a *Lumen Gentium* 8 számára Krisztus Egyháza nem más, mint a katolikus Egyház, és csak ezzel összhangban lehet a *subsistit* terminust értelmezni. Annak megértéséhez, hogy ez a terminus miért jelent meg a szövegben, meg kell vizsgálnunk a Zsinati Aktákat.

-
- 203 Příklad összehasonlíthatjuk a következő párhuzamos megfogalmazásokat: *Fidei, spei et caritatis communitas – compago visibilis; mysticum Christi Corpus – societas organis hierarchicis instructa; communitas spiritualis – coetus aspectabilis; Ecclesia terrestris – Ecclesia coelestibus donis ditata*.
 - 204 Mint már jeleztük a *LG* 8 első részében: „...et in perpetuum ut columnam et firmamentum veritatis erexit”.

A *Lumen Gentium* 8 kijelentéseinek távolabbi háttérét az *Aeternus Unigeniti* bevezető tervezetben találjuk, melynek helyes értelmezéséhez két dolgot kell szemünk előtt tartanunk.

Először is a tervezet azt állítja, hogy Krisztus Egyháza a katolikus Egyház:

A Szent Zsinat tehát tanítja és ünnepélyesen megvallja, hogy nincs másik, csak Jézus Krisztus egyetlen igaz Egyháza, és ez az, amelyet a Hitvallásban egy, szent, katolikus és apostolinak ünneplünk. ... ezért csak a római katolikus hirdethető jogosan Egyháznak (n. 7).²⁰⁵

Míg a *Lumen Gentium* végső szövege megtartja az első kijelentést, mely doktrinális, a másodikat, mely pusztán terminológiai, ejti a szövegből.

Másodszor, a tervezet megemlíti az *Egyház elemeit (elementa Ecclesiae)*, melyek ismét megjelennek a *Lumen Gentium* 8-ban.

Tehát már az előkészítő tervezetben az *Egyház elemei (elementa Ecclesiae)* kifejezés mellett ott volt az a kijelentés, hogy Krisztus Egyháza a katolikus Egyház (*Ecclesia Christi est Ecclesia Catholica*). És senkinek sem volt az a véleménye, hogy Krisztus Egyháza ezen elemei más közösségekben való jelenlétének megemlítése ok arra, hogy az *est* terminust megváltoztassák.

Azon fejlődés folyamatát, mely az *Aeternus Unigeniti*-től a *Lumen Gentium*-ig vezetett számos esemény jellemezte, és ezek közül néhány egészen meglepő volt. Ebben a szövegösszefüggésben csak azokat tudjuk leírni, amelyek témánkra vonatkoznak és szorosan véve szükségesek hozzá.

2. A „subsistit in” kifejezés kialakulása

1962. november első felében írta Mons. Gérard Philips az ún. „Belga Tervezetet”, a *Concilium duce Spiritu*-t,²⁰⁶ melyet az *Aeternus Unigeniti*-re alapozott. Ezt követően 1963. februárjának első napjaiban írt egy másik tervezetet is *Lumen Gentium* címmel.

-
- 205 Docet igitur Sacra Synodus et sollemniter profitetur non esse nisi unicum veram lesu Christi Ecclesiam, eam nempe quam in Symbolo, unam, sanctam, catholicam et apostolicam celebramus. ...ideoque sola iure Catholica Romana nuncupatur Ecclesia (n. 7). - *Schema Const. Decr., series secunda*, 12, 17-19, 23-24; vö. n. 9, p. 15, 29.
 - 206 Francisco Gil Hellin, *Constitutio Dogmatica De Ecclesia*, Città del Vaticano 1995, 694 Note with *.

Ebben az új tervezetben, melyet 1963. február 26-án fejezett be és adott át a Hittani Bizottság albizottságának,²⁰⁷ a fentebb idézett mondat az *Aeternus Unigeniti* 7-ből, mely Krisztus Egyházának egyetlenségére vonatkozik, ismét megjelenik. De az *Egyház elemei (elementa Ecclesiae)*, amelyeket már az *Aeternus Unigeniti* 51, 1 és 3 megemlíti, a *jóllehet (licet)* kifejezés vezet be.

A Szent Zsinat tehát tanítja és ünnepélyesen megvallja, hogy nincs másik, csak Jézus Krisztus egyetlen igaz Egyháza, és ez az, amelyet a Hitvallásban egy, szent, katolikus és apostolinak ünneplünk, amelyet az újraéledt Üdvözítő Péternek és az Apostoloknak átadott, hogy legeltessék.

*Tehát ez az Egyház ... a katolikus Egyház..., jóllehet a megszentelés bizonyos elemei a teljes szervezetén kívül megtalálhatók.*²⁰⁸

A következtetés világos: az hogy a megszentelés elemei másutt is jelen vannak nem teszi kétségessé, hogy a katolikus Egyház Krisztus Egyháza. A szövegből nem az következik tehát, hogy Krisztus Egyházát meg lehet találni mindenütt, ahol az Egyház elemei megtalálhatók, és a katolikus Egyházban alapvetőbb módon, mint másutt.

Ez az átírt tervezet, a *Lumen Gentium*²⁰⁹ lett az atyáknak adva 1963. április 22-én, és ugyanezen év szeptember 30-án a Zsinat elé terjesztve a *jóllehet (licet)* szóval kezdődő mondat kicsit kibővített változatával:

*Jóllehet a teljes szervezetén kívül a megszentelés több eleme megtalálható, amelyek mint Krisztus Egyházának sajátos dolgai a katolikus Egységre ösztönöznek.*²¹⁰

Az atyáknak adott *Commentarius*, mely ehhez a ponthoz lett társítva megjegyzi:

- 207 *Az Enchiridion Symbolorum* (Denzinger – Hünermann, Ger, ed.) a 1172. oldalon azt írja: „Követve az ekkleziológia előzetes fejlődését... az első ülés végén a zsinati atyák túlnyomó többsége elvetette azt a tervezetet, amely A. Ottawiani és S. Tromp, S.J. vezetése alatt lett előkészítve.” Ha ezt a kijelentést megfelelő szemszögből akarjuk szemlélni, mindazonáltal közelebb kell vinnünk a tényekhez. Amint Tromp feljegyzi: „Ex istis qui in Concilio sive ore sive solo calamo suam manifestaverunt sententiam, circa 55 probaverunt schema, circa 40 postulaverunt ut funditus reformaretur, circa 20 non protulerunt iudicium et 15 egerunt de rebus particularibus vel non spectantibus”.
- 208 *Docet autem Sacra synodus et sollemniter profitetur non esse nisi unicam Iesu Christi Ecclesiam, quam in Symbolo unam, sanctam, catholicam et apostolicam celebramus, quam Salvator redivivus Petro et Apostolis pascendam tradidit.*
Haec igitur Ecclesia... est Ecclesia Catholica..., licet elementa quaedam sanctificationis extra totalem compaginem inveniri possint. – Lásd Schema Philips *Lumen Gentium*, chap. 1, n. 7: Gil Hellin, I.c. 697.
- 209 ASCOV II/I 215-281 (*Lumen Gentium*, I. rész, 1-4. fejezetek).
- 210 *...licet extra totalem compaginem elementa plura sanctificationis inveniri possint, quae ut res Ecclesiae Christi propriae, ad unitatem catholicam impellunt.* – *Ibid.*, 220 in nn. 7, 21-23.

*A Szent Zsinat ünnepélyesen tanítja, hogy ez az Egyház, melyet a Hitvallásban megvallunk, a katolikus Egyházban van, a római pápa és a vele kommúnióban lévő püspökök által kormányozva.*²¹¹

Miután a Zsinat megvitatta a szöveget átírták. Ez a javított szöveg (*textus emendatus*) lett visszaadva az atyáknak 1964. július 3-án, és lett ismét a Zsinat elé tárva a rá következő szeptember 15-én. A 8. pont (amely a korábbi szövegben 7. volt) kijelenti:

*Ez az Egyház ebben a világban mint alkotmányos és rendezett társaság a katolikus Egyházban szubzisztál, melyet Péter utóda és a vele kommúnióban lévő püspökök kormányoznak, jóllehet szervezetén kívül a megszentelés és az igazság több eleme megtalálható, mely ajándékok Krisztus Egyházának sajátjai, és a katolikus egységre ösztönöznek.*²¹²

A *Relatio Generalis* a bevezetőről és az első fejezetről kijelenti:

*Az Egyház misztériuma azonban nem idealisztikus és irreális fikció, hanem magában a konkrét katolikus társaságban létezik, amelyet Péter utóda és a vele közösségben lévő püspökök vezetnek.*²¹³

Nagyon fontos megjegyezni, hogy a *subsistit in* kifejezés magyarázatánál az *existit in* kifejezést használták. Az is szükséges, hogy idézzünk négy magyarázatot a *Relatio Generalis*-ből az egyes pontokkal kapcsolatban:

Az első utal a fejezet címére és ezt írja: „más többi Egyház Krisztus Egyházán kívül nem létezik”. (*alia ceterum Ecclesia praeter Ecclesiam Christi non existit.*)²¹⁴

És ami az atyákat illeti, számukra ez az Egyház a Katolikus Egyház.

A többi három magyarázat a 8. pontra utal. A második: „Az Egyház, amelyről írva van, hogy a belső és misztikus természete e Földön konkrétan a katolikus Egyházban található.”²¹⁵

-
- 211 *Docet sollemniter Sacra Synodus hanc Ecclesiam, quam in Symbolo confitemur, esse Ecclesiam Catholicam, a Romano Pontifice et Episcopis in eius comunione gubernatam.* – ASCOV III/I 230.
 - 212 *Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia Catholica, a successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata, licet extra eius compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis inveniantur, quae, ut dona Ecclesiae Christi propria, ad unitatem catholicam impellunt.* – ASCOV III/I 167 ff.
 - 213 *Mysterium Ecclesiae tamen non est figmentum idealisticum aut irreale, sed existit in ipsa societate concreta catholica, sub ductu successoris Petri et Episcoporum in eius communione.* – *Ibid.*, 180.1.
 - 214 *„Quidam proponunt ut titulum generalem ‘De Ecclesia Christi’, qui a Vaticano I adhibetur. Sufficit tamen titulus ‘De Ecclesia’ qui in Vaticano II iam receptus est; alia ceterum Ecclesia praeter Ecclesiam Christi non existit. Unde brevior expressio videtur satis clara”* (ASCOV III/I 170).

A harmadik: „Az Egyház egyetlen, e földön a katolikus Egyházban van jelen, jóllehet rajta kívül is található egyházi jellegű elemek.”²¹⁶

A negyedik: „Bizonyos szavak változnak: a létezik (*est*) helyett ‘subsistit in’, hogy a kifejezés jobban összhangban legyen a máshol is jelenlévő ‘egyházi jellegű elemekről’ szóló állítással.”²¹⁷

3. A Bizottság 1963. november 25-i és 26-i találkozója

Felhasználva a *Relatio Generalis*-ban található információt megkísérelhetünk magyarázatot adni erre a meglepő ellentmondásra. A *Relatio Generalis* azt mutatja, hogy 1963. november 25-én és 26-án még egyszer az egész Hittani Bizottság ezzel a szöveggel volt elfoglalva.²¹⁸ Ezeknek a találkozóknak az archív feljegyzései és a jelenlévő teológusok levelei segítenek a szöveg megvilágításában.²¹⁹

Egy hónappal ez előtt, október 28-án, felállítottak egy albizottságot a szöveg revíziójának elkészítésére, mely a Zsinat előtti viták alapján a következőképpen lett revideálva:

*Ez az Egyház ebben a világban mint alkotmányos és rendezett társaság, a katolikus Egyházban van jelen (adest), amelyet Péter utóda és a vele közösségben lévő püspökök vezetnek, jóllehet a szervezetén kívül a megszentelés több eleme megtalálható, amelyek mint Krisztus Egyházának sajátos ajándékai a katolikus egységre ösztönöznek.*²²⁰

-
- 215 *...ecclesiam, cuius de scripta est intima et arcana natura qua cum Christo eiusque opere in perpetuum unitur, his in terris concrete inveniri in Ecclesia Catholica.* – ASCOV III/I 176; n. 8, line 2.
 - 216 *Ecclesia est unica, et his terris adest in Ecclesia catholica, licet extra eam inveniantur elementa ecclesialia.* – ASCOV III/I 176 b).
 - 217 *Quaedam verba mutantur: loco „est”, I.21, dicitur „subsistit in”, ut expressio melius concordet cum affirmatione de elementis ecclesialibus quae alibi adsunt.* – *Ibid.*, 177, line 2.
 - 218 *Ibid.*, 179.3.
 - 219 Fr. U. Betti, az albizottság tagja, naplójába semmilyen bejegyzést sem tett 1963. november 25-26-ra: BETTI, U., *Pagine di Diario. 11 Ottobre 1962 — 20 Dicembre 1965*, in: *Lateranum* 61 (1995) [565]299-[639]373.
 - 220 *Haec Ecclesia in hoc mundo ut societas constituita et ordinata, adest in Ecclesia catholica a successore Petri episcopis in eius communione gubernata, licet extra eius compaginem elementa plura sanctificationis inveniantur quae ut dona Ecclesiae Christi propria, ad unitatem catholicam impellunt.* – Ez a szöveg a Bizottság tagjainak papírjaiból származik.

Nincs más választásunk mint arra következtetni, hogy ez a szócsere *est*-ről *adest*-re az albizottság munkájának eredménye volt, amely az új szöveget a Hittani Bizottság elé terjesztette.

Az összefoglalók nagyon keveset mondanak nekünk, és semmit sem az új megfogalmazás jelentéséről. Három dolog azonban biztos.

H. Schauf az *adest*-tet az *est*-tel akarta helyettesíteni, míg S. Tromp azzal válaszolt, hogy a *subsistit in*-t javasolta. Philips, a megbeszélés elnöke volt az, aki feljegyezte a *subsistit in* terminus elfogadását. Az *adest*-ről a *subsistit*-re való csere tehát nem a püspököktől jött, hanem a Bizottság tagjaitól, ugyanúgy amint a változtatás az *est*-ről az *adest*-re. Nem lehetséges beazonosítani azt a jelentést, amit az ott jelenlevők tulajdonítottak a *subsistit in* terminusnak.

A hangsúly felvétel informatívabb. Azt mutatja, hogy Schauf nem értett egyet az *adest* terminussal, mert véleménye szerint ez pontatlan volt. Tromp azonnal felelt:

Azt mondhatjuk: így a katolikus Egyházban szubzisztál, és ez kizárólagos (mondta nagyon erőteljesen), amennyiben azt mondjuk: máshol nincsen más, csak elemek. Magyarázat a szövegben. (Possumus dicere: itaque subsistit in Ecclesia catholica, et hoc est exclusivum (mondta nagyon erőteljesen), in quantum dicitur: alibi non sunt nisi elementa. Explicatur in textu.)²²¹

Véleménye szerint ezért a *subsistit in* terminus egy olyan sajátosságot fejez ki, amely kizárólagosan a katolikus Egyházé.

Visszatérve az 1964. szeptember 15-i ülés *Relatio Generalis*-ához most már olyan helyzetben vagyunk, hogy előadhatunk egy magyarázatot: a Bizottságnak az a magyarázata, amely az Aktákban publikálva lett, egy korábbi szöveg magyarázata, nem annak, amely a megbeszélések eredménye lett.

A *Relatio Generalis* még az első változtatásra utal (az *est*-ről az *adest*-re). Ezért minden valószínűség szerint a szerkesztő nem vette észre, hogy a Bizottság által bevezetett utolsó változtatás (az *adest*-ről a *subsistit*-re) megkövetelte volna a *Relatio* szövegének revízióját az új terminológiának megfelelően.

Ez az új terminológia egyrészt nem a *jöllehet* (*licet*) miatt lett bevezetve, másrészt nem mond annak ellent, sőt inkább kifejezetten állítja azt. Inkább az *adest*-tel való ellenkezés eredménye, amely túl pontatlannak tűnt. Az a tény, hogy a *Relatio Generalis* nem lett ismét

• 221

A zárójelben lévő szavak és központozás a szerzőtől.

átnézve azt eredményezte, hogy az erre a pontra vonatkozó magyarázata többé nem felel meg a tervezet új formájának.

4. Következtetések

Ezen tervezet további fejlődését tanulmányozva a következő következtetéseket lehet levonni:

1. A püspökök sohasem kérdőjelezték meg azt a kifejezést, hogy „*Ecclesia Christi est Ecclesia Catholica*”; más szavakkal, tisztán hitték, hogy Krisztus Egyháza azonosítva van a katolikus Egyházzal.

2. A *subsistit in* terminus megmagyarázására vagy lefordítására tett olyan kísérletek, amelyek nem számolnak a hit ezen fentebbi kijelentésével nem igazolhatók az Aktákból.

3. Soha semmilyen magyarázat nem volt adva az *est*-ről *adest*-re való változtatásra, és az *adest*-ről a *subsistit*-re. Lehetséges, hogy néhányan az *est* terminusban annak lehetőségét látták, hogy megtagadjuk, vagy ne adjunk elégséges figyelmet az egyházi elemeknek más keresztény közösségekben. De ha el is fogadnánk ezt a feltételezést, akkor is a változtatás igazolása terminológiai lenne és nem doktrinális.

5. Az *Unitatis Redintegratio* szövegének vizsgálata

A következőkben megvizsgáljuk az *Unitatis Redintegratio* Zsinati rendelkezést, melynek elfogadása ugyanazon a napon történt, mint *Lumen Gentium*-é, ezért a benne és vitái során feltáruló Egyházkép megerősítheti azt, amit az előzőekben már megállapítottunk.

Nagyon fontos, hogy a rendelkezés a *Dei Ecclesia* kifejezéssel írja le az Egyházat, amelyet Krisztus Péter utódára és az apostolokra bízott. A harmadik paragrafusban ezt az Egyházat öt alkalommal katolikus Egyháznak nevezi.

A 4. pontban kifejezi azt a reményt, hogy:

...minden keresztény az egy Eucharisztia ünneplésében gyűlik össze, az egy és egyetlen Egyház egységébe, mellyel Krisztus kezdetől fogva megajándékozta Egyházát, s melyről hisszük, hogy a

*katolikus Egyházban elveszítetlenül megvan (subsistere), és reméljük, hogy napról napra gyarapodni fog a világ végezetéig.*²²²

Ez az egy és egyedüli Egyház (vö. 2. és 3. pont), melyben a Krisztus által akart egység teljessége van (4.1), a katolikus Egyház, melyre rá lett bízva minden Isten által kinyilatkoztatott igazság és a kegyelem minden eszköze (4.5). A *subsistere in* kifejezés ugyanaz, mint a *Lumen Gentium* 8-ban, és azt jelenti mint a *permanere*, amint az *Unitatis Redintegratio* 13.2-ben is.²²³

Ezek az alapok, melyeket a Zsinat az *Unitatis Redintegratio* első fejezetében előadott, pontosan tükrözik a *Lumen Gentium* 8 tanítását: Krisztus Egyháza most és mindenkor a katolikus Egyház.

6. A megbeszélések az Akták szerint

Az Aktákban található megbeszélések azt erősítik meg, ami az *Unitatis Redintegratio* tanító részében élénk tárult. Az *Unitatis Redintegratio*-ról szóló megbeszélések részben megegyeznek a *Lumen Gentium*-ra vonatkozókkal. De a Hittani Bizottságnak azokra a változtatásokra adott válasza, amelyek az *Unitatis Redintegratio* első fejezetében lettek elfogadva ki lettek osztva az atyáknak 1964. november 9-én, és a következő napon szavazásra bocsájtották, így tehát a *subsistit in*-ről való viták után.

A számos püspöknek, akik úgy gondolták, hogy a Tervezet (mely ugyanazt a címet viselte, mint a végső dokumentum) nem fejezi ki elégségesen a katolikus tanítást, a titkár ezt válaszolta:

*Később világosan ki lesz jelente, hogy csak a katolikus Egyház Krisztus igaz Egyháza. (Postea clare affirmatur, solam Ecclesiam catholicam esse veram Ecclesiam Christi).*²²⁴

-
- 222 *...omnes Christiani, in una Eucharistiae celebratione, in unius uniceaeque Ecclesiae unitatem congregentur quam Christus ab initio Ecclesiae suae largitus est, quamque inamissibilem in Ecclesia catholica subsistere credimus et usque ad consummationem saeculi in dies crescere speramus.*
 - 223 Hogy a téves következtetéseket elkerüljük csak az szükséges, hogy figyeljünk az alanyra: „...*traditiones et structurae catholicae ex parte subsistere pergunt*”.
 - 224 Ad n. 1 (*Prooemium*), *Schema Decreti* (ASCOV, III/II 296, 3-6): „Pag. 5, lin. 3-6: Videtur etiam Ecclesiam Catholicam inter illas Communiones comprehendí, quod falsum esset. „*R(espondetur): Hic tantum factum, prout ab omnibus conspicitur, describendum est. Postea clare affirmatur solam Ecclesiam catholicam esse veram Ecclesiam Christi*” (ASCOV III/VII 12).

Hogy megerősítse állítását, utal két kifejezésre a szövegben, az *Isten egyetlen nyája (unicus Dei grex – Unitatis Redintegratio*, végső változat 2.5) és az *Isten egy és egyetlen Egyháza (una et unica Dei Ecclesia – Unitatis Redintegratio*, végső változat 3.1) kifejezésekre.²²⁵ Másik három válasz ragaszkodik az Egyház egyetlenségéhez.²²⁶

És valóban, a dogmatikus konstitúció pontosan ugyanígy fejezi ki magát. Miután a 8. pont első paragrafusában elsorolta a Krisztus által alapított Egyház lényeges elemeit, utána újra összefoglalja azokat a második paragrafus kezdő mondatában, és így világosan jelzi, hogy Krisztus Egyháza azonos a katolikus Egyházzal:

Ez Krisztus egyetlen Egyháza, melyet a Hitvallásban egy, szent, katolikus és apostolinak vallunk... (Haec est unica Christi Ecclesia, quam in Symbolo unam, sanctam, catholicam et apostolicam profiteamur...)

Az *est* szó jelentősége nagyon fontos; kifejezi Krisztus Egyházának teljes azonosítását a katolikus Egyházzal. Világos tehát, hogy sem a püspökök, sem a Keresztény Egység Titkársága nem úgy látta, hogy a *subsistit in* kifejezés a 2000 éves katolikus tanítást, mely szerint Krisztus Egyháza a katolikus Egyház, megváltoztatná vagy meggyengítené.²²⁷

- 225 Az egyik javaslat (63) az „*Ecclesiae concredita est*” kifejezést még precízebbé akarta tenni azt mondva, hogy „*uni Ecclesiae Christi concredita est*”. A titkár azt válaszolta: „*Ex contextu nequit esse dubium quin intelligenda sit una Christi Ecclesia*” (ASCOV III/VII 36).
- 226 *In Caput I in Genere* (ASCOV III/II 298,5.8 et 299,10.12): „*11 — Unicitas verae Ecclesiae explicitius et in recto exhibenda esset.... „R(espondetur): Ex toto textu et ex singulis quoque affirmationibus... unicitas Ecclesiae satis apparet; refertur etiam ad constitutionem ‘De Ecclesia’*” (ASCOV III/VII 16). Vö. a 17-t is — ...ahol az Egyház egysége és egyetlensége kifejezetten meg van említve”, 7. o., 13. sor (ASCOV III/VII 19). Vö. még ASCOV III/VII 24 Response to Proposal 47.
- 227 Ezt a teljes azonosítást manapság gyakran megkérdőjelezik az UR-ból vett egyik mondatot idézve, mely az elszakadt keleti egyházakról beszél: *Ezért az Úr Eucharisztiajának ünneplése által ezekben az egyházakban Isten Egyháza épül és növekszik, s a koncelebráció által megnyilvánul közösségük. (Proinde per celebrationem Eucharistiae Domini in his singulis Ecclesiis, Ecclesia Dei aedificatur et crescit, et per concelebrationem communio earum manifestatur.)*

Ezt a szöveget annak bizonyítására használták, hogy a II. Vatikán az „Isten Egyháza” terminus használatával elismerte egy olyan Egyház létezését, mely nagyobb mint Krisztus Egyháza, vagy a Katolikus Egyház. Nos, nem könnyű ezt a kifejezést értelmezni. A Zsinaton jelentős ellenállásba ütközött, és a Titkárság válaszai nem világosak, utalva a *Lumen Gentium*-ra és annak Egyház-értelmezésére (ASCOV III/VIII 679-680; a Javaslatokra adott válaszok 4-7).

A szövegben az a tény jelenti a nagy problémát, hogy Aranyszájú Szent János, aki itt idézve van, a keleti egyházakról beszélt a katolikus Egyházon belül, de még a keleti keresztények elszakadása előtt, és így az idézet semmit sem bizonyít abban a témában, amivel kapcsolatban idézték.

7. Következtetések

A tervezet fejlődésének és a végső szövegnek az alapján a következő következtetéseket lehet levonni a Zsinat egyházképével és a *subsistit in* kifejezéssel kapcsolatban. Két lehetséges értelmezése van a *subsistit in* kifejezésnek:

1. „Megvalósulni valamiben” – a dinamikus rendben, a létrejövés szempontjából való értelmezés. A skolasztika soha sem értelmezte így.
2. „Szubzisztálni” a skolasztikusok ontológiai értelmében. A skolasztikusok értelmezése szerint a szubzisztencia olyan aktus, amely az esszenciát lezárttá és más számára közölhetetlenné teszi.

Kutatásunk ezen következtetéseinek megerősítését megtaláljuk abban a Beszédben, melyet VI. Pál a zsinati atyáknak mondott el azon ülés folyamán, amelyben a *Lumen Gentium* és az *Unitatis Redintegratio* ünnepélyesen el lett fogadva. A pápa kijelentette:

E kihirdetett szöveg legfontosabb kommentárjának ez tűnik: „Amit Krisztus akart, ugyanazt akarjuk mi is.” „Ami volt, megmaradt.” „Amiket az évszázadok folyamán az Egyház tanított, mi is tanítjuk.”²²⁸

A katolikus Egyház mindig védelmezte Krisztus Egyházával való teljes azonosságát, és a Zsinat óta továbbra is ugyanezt teszi.²²⁹

A Hittani Kongregáció *Mysterium Ecclesiae* nyilatkozata kijelenti:

Egyetlen az Egyház, amelyet a mi Üdvözítőnk a feltámadása után Péternek legeltetés végett átadott, és rá és a többi apostolra bízta, hogy terjesszék és vezessék ... és Krisztusnak ez az Egyháza ezen a világon mint alkotmányos és rendezett társaság a Péter és a vele közösségben lévő püspökök által kormányzott katolikus Egyházban áll fenn (subsistit).²³⁰

Végül, az „*Ecclesia Dei*” kifejezés újra előfordul az UR 3-ban (lásd fentebb az *Unitatis Redintegratio* első fejezetének szövegét), és itt határozottan a katolikus Egyházat jelenti. Így, ha megtartjuk azt a szabályt, mely szerint „a homályos dolgok a világos dolgok által értelmezendők (*obscura per clara interpretanda sunt*), akkor a Titkárság álláspontja ebben a vitában kétségen felül világos.

- 228 *„Huius vero promulgationis potissimum commentarium illud esse videtur: „Quod Christus voluit, id ipsum nosmetipsi volumus.” „Quod erat, permansit.” „Quae volventibus saeculis Ecclesia docuit, eadem et nos docemus”.* – ASCOV III/VIII 911.
- 229 Lásd KEK, 813-816.
- 230 *Unica est Ecclesia „quam Salvator noster, post resurrectionem suam Petro pascendam tradidit (cf. Io. 21, 17), eique ac ceteris Apostolis diffundendam et regendam commisit (cf. Mt 18, 18 ff.)...*

Ugyanezen Hittani Kongregáció *Notificatio*-ja Leonardo Boff könyvével, „*Church: Charism and Power*”, kapcsolatban kijelenti:

De a Zsinat pontosan azért választotta a *subsistit* szót, hogy világossá tegye, hogy az igaz Egyháznak csak egy „szubzisztenciája” létezik, míg látható szerkezetén kívül csak az *Egyház elemei (elementa Ecclesiae)* léteznek; ezek – lévén ugyanezen Egyház elemei – a katolikus Egyház felé irányulnak és vezetnek (*Lumen Gentium* 8).²³¹ A *Dominus Iesus* határozat pedig a 17. pontban összefoglalja a *Mysterium Ecclesiae* kijelentéseit.²³²

A legutolsó dokumentum, ami e kifejezés Zsinati használatának jelentését magyarázza szintén a Hittani Kongregáció által lett kibocsájtva 2007. június 27-én *Válaszok az Egyházzal szülő tanítás néhány szempontjával kapcsolatban feltett kérdésekre*²³³ címmel. Ez a dokumentum röviden és épp ezért utalásszerű rövidséggel szinte az egész fent említett háttérét megemlíti a *subsistit in* kifejezés helyes értelmezésének. Itt csak egyetlen mondatot szükséges idéznünk.

*A Lumen Gentium dogmatikus konstitúció 8. fejezetében szereplő subsistentia a Krisztus által alapított összes összetevők örök történelmi folytonossága és fennmaradása a Katolikus Egyházban, melyekben itt a földön Krisztus egyháza konkrétan megtalálható.*²³⁴

Azonban a továbbiakban még mélyebben megvizsgáljuk ennek az oly sok vitát kiváltott szónak a jelentésbeli háttérét, hogy jobban megértsük, miért váltott ki ilyen hosszan tartó és ilyen heves vitákat.

3. SZAKASZ

atque haec Christi Ecclesia”, „*in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica, a Successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata.*” – Hittani Kongregáció, *Mysterium Ecclesiae* deklaráció 1, AAS 65 (1973), 396-397.

- 231 HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Notificatio de Scripto P. Leonardo Boff, O.F.M.*, „*Church: Charism and Power*”, AAS 77 (1985), 756-762.
- 232 HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Dominus Iesus* deklaráció, in AAS 92 (2000) 742-765.
- 233 HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Responsa ad quaestiones de aliquibus sententiis ad doctrinam de ecclesia pertinentibus*, ASS 39, n 2 (2007), 193-197.
- 234 Subsistentia in Constitutione Dogmatica *Lumen gentium* 8 est haec perpetua continuatio historica atque permanentia omnium elementorum a Christo institutorum in Ecclesia catholica, in qua Ecclesia Christi his in terris concrete invenitur.

MI A PROBLÉMA A *SUBSISTIT IN KIFEJEZÉSSEL* FILOZÓFIAI ÉS TEOLÓGIAI SZEMPONTBÓL?

1. A szubsztancia

Az embert minden időben érdekelte az a probléma, hogy vajon van-e egy végső hordozója a testi jelenségeknek, és ha van, mi az. Erre a kérdésre a bölcsellettörténet folyamán a különböző filozófusok más és más válaszokat adtak. Ezek közül a leginkább említésre méltóak a görög atomisták, Descartes, Spinoza, Leibnitz és a dialektikus materializmus hívei, akiknek különböző vélekedései jól mutatják a kérdés fontosságát és a válasz jelentőségét.

A kérdés az, hogy van-e a ténylegesen létező világban valami olyan lény, amely a testi jelenségek végső hordozója, és amelyet a filozófia szubsztanciának nevez. Ez a kérdés a metafizika tudományának csak alkalmazása, mivel amint mindhárom tökéletes tudomány, úgy a metafizika is csak a dolgok lényegét vizsgálja és nem a létét (az emberi értelem tárgya a dolgok lényege!).

Ha a bennünket körülvevő világot szemügyre vesszük, úgy találjuk, hogy az ott érzékelhető (látható, hallható stb.) lények mindig az akcidensek valamelyik csoportjához tartoznak. Mi sem kézenfekvőbb, mint annak feltételezése, hogy a testek nem egyebek, mint a különféle jelenségek halmazai, mint ahogy ezt Locke angol bölcselelő állította, és a jelenségek mögött csak azért tételezünk fel hordozó alanyt, mivel azok gyakran azonos kombinációban fordulnak elő.

Tegyük föl, hogy a tárgyi világban nincs olyan létmozzanat, amely végső hordozója lenne a testi jelenségeknek. Ez más szóval azt jelentené, hogy a tárgyi anyagi világban csak akcidensek léteznek, vagyis olyan lények, amelyek önmagukban nem képesek létezni, hanem csak egy hordozóalanyban. Az elegendő alap elve értelmében fel kell tételeznünk, hogy az általunk tapasztalt akcidenseknek van valamilyen hordozóalanyuk. Mivel azonban feltételezésünk szerint az anyagi-tárgyi világban csak akcidensek vannak, azt kell mondanunk, hogy ezek a hordozók is csak akcidensek, vagyis olyan lények, amelyek ismét feltételeznek egy hordozó-akcidenst, ebből pedig az következik, hogy ha feltevésünk igaz, akkor a tapasztalat számára adott akcidensek hordozója a hordozó akcidensek végtelenbe nyúló sora. Ebben a sorban azonban az első tag, az általunk érzékelt akcidenst, csak akkor létezhet, ha van egy hordozója, akár tapasztaljuk ezt, akár nem. Amennyiben a második tagot is, a hordozót is akcidenstnek tételezzük fel, akkor ez a második tag is csak úgy létezhet, hogy hordozza őt egy

harmadik lény. Az „A” akcidens létét csak egy „B” hordozó-akcidens létevel, ennek létét pedig csak egy további „C” hordozó-akcidens létevel lehet magyarázni, és így tovább a végtelenségig!

Ha nincs a tárgyi világban szubsztancia, akkor az előbbi végtelenbe nyúló sor tagjai csak akcidensekből állnának. Ámde ezek egyikének sem tartozik hozzá a lényegéhez az önmagában való lét, ezért összességükben sem képesek önmagukban végső hordozóalany nélkül létezni. Ha száz ember közül egyiknek sincs egy fillérje se, akkor ezek összességének sem lesz egy fillérje se. Ehhez hasonlóan, ha végtelen sok akcidens közül egyiknek sincs önmagában való léte, akkor összességüknek sem lesz önmagában való léte.

Ámde, ha nem volna a tárgyi világban olyan szubsztancia, amely végső hordozója az akcidensek e sorának, akkor maga a sorozat hordozóalany nélküli lenne, vagyis önmagában létező. Ennek feltételezése viszont csak az elegendő alap elve tagadása által volna lehetséges.

Vagyis még ha az általunk tapasztalt akcidensek közvetlen hordozójának egy másik akcidentet tételezünk is fel, végső hordozóként mindenképpen a szubsztanciát kell megjelölnünk. *Mivel pedig a tárgyi világban ténylegesen léteznek akcidensek, ebből következik, hogy ténylegesen léteznek szubsztanciák is.*

Ellenvetésül e bizonyításra azt lehetne mondani, hogy ugyan az akcidensek mindegyike megkövetel egy hordozót, az akcidensek összessége mégis megmagyarázza saját létét oly módon, hogy az akcidensek kölcsönösen hordozzák egymást. Pl. „A”-t hordozza „B”; „B”-t a „C”, „C”-t ... „n”, és „n”-t ismét „A”! (Ebben az esetben még végtelen számú akcidentet sem kell feltételezni, elég meghatározott számú, egymást hordozó akcidens.)

Erre az ellenvetésre a következőt válaszoljuk: Ha két lény közül az egyik a másikat hordozza, akkor a hordozó úgy viszonylik a hordozotthoz, mint potencia az aktushoz. A hordozás ténye által ui. a hordozó olyan léttartalom birtokába jut, amellyel önmagában még nem rendelkezett. Pl. az ember, mikor felöltözik, a felöltözés ténye és végső soron azon ruha által, melynek hordozója, egy olyan tökéletesség birtokába jut, amellyel a felöltözés előtt még nem rendelkezett. Hasonlóképpen a tökéletességben való gazdagodást jelent egy lény számára, ha hordozójává válik egy új akcidensnek. A feltételezés szerint az egymást kölcsönösen hordozó akcidensek közül az „A” úgy viszonylik az őt hordozó „B”-hez, mint aktus a potenciához. De hasonló okok miatt „B” is úgy viszonylik „C”-hez, „C” a „D”-hez és „D” az „n”-hez, mint aktus a potenciához. Sőt, mivel minden egyes akcidens nemcsak a közvetlen hordozóját tökéletesíti hanem az összes közvetett hordozóját is, ezért „A” nemcsak „B”-t tökéletesíti, hanem „C”-t is és „D”-t is és „n”-t is stb. Tehát a sorban minden egyes akcidens

úgy viszonylik az utána következőkhöz, mint aktus a potenciához. Mivel azonban a feltételezés szerint az akcidenek kölcsönösen hordozzák egymást, az „n” akcidenek a hordozója annak az „A”-nak, amely ugyanakkor hordozza az „n”-t. Ebben az esetben azonban „A” ugyanabból a szempontból és ugyanabban az időben egyszerre volna potencia és aktus is. Ugyanez belátható a sor minden egyes tagjáról. Ez pedig nem kevesebb, mint $n-1$ (n mínusz egy) ellentmondás lenne. Így az ellentmondás elvére való visszavezetéssel nyilvánvalóvá válik, hogy az alapfeltevés nem lehet igaz.

Azt a kérdést, hogy minden egyes élőlényben egy külön szubsztanciát kell-e feltételeznünk, a kozmológia speciális részének, a pszichológiának kell eldöntenie. A fenti bizonyításból csak az következik, hogy kell lennie a tárgyi világban szubsztanciának, de hogy valójában hány szubsztancia létezik, ez külön vizsgálatot igényel. Nem tudjuk pl. a metafizikai elvek alapján biztonsággal eldönteni, hogy az általunk megismerhető akcidenek mekkora halmaza igényel egy külön szubsztanciát. Pl. nem tudjuk, hogy minden darab kőnek, a természettudomány által emlegetett minden egyes vegyületnek, vagy minden egyes elemnek, minden egyes elemi résznek kell-e legyen külön szubsztanciális hordozója, vagy sem. Lehetséges, hogy az összes élettelen testi lényeknek egy közös szubsztanciája létezik. Ez esetben az élettelen világban lejátszódó ismert és még ismeretlen jelenségek csak akcidentális változásai egy szubsztanciának. Nincs ellentmondás azonban annak a feltételezésében, hogy az élettelen anyagi világban több szubsztancia van.

A szubsztancia fajtái

A szubsztancia objektív létének és helyes fogalmának megismerése után vizsgáljuk meg, hogy hányféle fajtája lehetséges a szubsztanciának. Láttuk, hogy a szubsztancia az akcidenek hordozóalánya. Felmerül a kérdés, hogy vajon ugyanazon konkrét akcideneknek lehet-e két szubsztancia egyszerre a hordozóalánya. Mivel a szubsztanciát csak közvetve ismerjük meg, amennyiben ez akciói révén az érzékeinkre hat, kérdésünket így kell feltennünk: vajon lehet-e olyan egységes akció, amelynek két szubsztancia a hordozóalánya? Mivel mindenféle működés, mindenféle akció jellegét tekintve mindig az öt hordozó dolog lényegéből folyik, világos, hogy egységes akció csak egységes lényegű dologból fakadhat. Más szóval, az egységes akciót két olyan szubsztanciának kell hordoznia, amelynek egységes lényege van. Ám minden dolog a lényege szerint létezik. Aminek tehát egységes lényege van, annak *egységes létének* is kell lennie. Vagyis az egységes akciót csak abban az esetben hordozhatja

két szubsztancia, ha ezeknek egységes, más szóval *egyetlen léte* van. Ha azonban mindkét szubsztancia aktus lenne, már két lét volna és nem egy egységes lét. Hiszen minden annyiban létezik, amennyiben aktusban van, tehát egységes léte csak abban az esetben lesz az egységes akciót hordozó két szubsztanciának, ha ezek egy aktust alkotnak. Ez azonban csak úgy lehetséges, ha *az egyik szubsztancia tiszta potencia, a másik pedig ennek elsődleges aktusa*. Ez esetben azonban már nem két egymástól teljesen független szubsztanciával állunk szemben, hanem két rész-szubsztanciával, amelyek együttvéve egy teljes szubsztanciává egészítik ki egymást. Így megismerkedtünk a szubsztancia két fontos fajtájával az ontológiai rendben.

Nem teljes szubsztanciának, vagy rész-szubsztanciának nevezzük egy egységes akció kettős hordozója közül az egyik szubsztanciát, amely tehát vagy tiszta potencia, vagy annak elsődleges aktusa.

Teljes szubsztanciának nevezzük a két nem-teljes szubsztanciát együttvéve, és általában minden olyan szubsztanciát, amelynek természete nem irányul egy másik szubsztanciával való természeti egyesülésre. Pl. a kénsav, mint vegyület, teljes szubsztancia, mert természete nem követeli meg, hogy minden körülmények között kiegészüljön egy másik vegyülettel.

A szubsztancia egy másik, logikai szempontból történő felosztására pedig akkor jutunk el, ha megfontoljuk, hogy a tárgyi világban csak egyedek léteznek. Ezért a valóságosan létező szubsztanciáknak is egyedi szubsztanciáknak kell lenniük. Ám minden egyed tartalmaz egy egyetemes léttartalmat, és ennek következtében minden egyedi szubsztancia léttartalmában benne foglaltatik valamilyen egyetemes léttartalom. Ebből már adódik, hogy megkülönböztetünk:

Elsődleges, vagy egyedi szubsztanciákat, amelyek a tárgyi világban csak konkrét jegyekkel együtt léteznek. Az egyetemes léttartalom mint ilyen, csak a megismerésünkben létezik. Mivel pedig csak a már *elsődlegesen létező egyed* tudja *értelmünk absztrakció által másodlagosan megismerni*, az egyedi szubsztanciát más néven *elsődleges szubsztanciának (substantia prima)* nevezzük.

Másodlagos szubsztanciának (substantia secunda) nevezzük az elsődleges szubsztancia egyetemes tartalmát. Pl. „Péter” elsődleges szubsztancia, „az ember”, ami Péter egyetemes tartalma pedig a másodlagos szubsztancia.

Miután ily módon a potencia-aktus tan következetes alkalmazásával megismertük a szubsztancia ontológiai és logikai fajtáit, a következő feladatunk az, hogy a szubsztancia egyik fontos fajtájával, *a teljes elsődleges szubsztanciával (substantia prima completa)* részletesen megismerkedjünk.

2. A teljes elsődleges szubsztancia

Előzőleg megvizsgáltuk a szubsztancia főbb fajtáit és köztük a teljes elsődleges szubsztanciát. A szubsztancia ezen fajtájával azért kell részletesen foglalkoznunk, mert a szubsztancia definíciója itt valósul meg a legtökéletesebben. A szubsztancia definíciója: „olyan lény, amely önmagában, hordozóalany nélkül képes létezni”. Ez egy bizonyos létbeli függetlenséget fejez ki. Minden szubsztancia lényegéhez hozzátartozik a létbeli függetlenségnek egy bizonyos foka: bármilyen hordozóalanytól való függetlenség. Ez különbözteti meg a szubsztanciát, mint ilyet az akcidensektől. A szubsztanciának ez a definíciója érvényes minden szubsztanciára. Érvényes tehát a másodlagos szubsztanciára is. Ez is olyan lényt jelöl, amely önmagában, hordozóalany nélkül képes létezni az észben. A másodlagos szubsztancia azonban nem más, mint a szubsztancia egyetemes fogalma által kifejezett léttartalom (*comprehensio*). Ez, mint minden egyetemes léttartalom, csak konkrét jegyekkel együtt képes a tárgyi, nem szubjektív világban létezni.²³⁵

A másodlagos szubsztancia tértől-időtől való függetlenség nagyobb, mint az elsődleges szubsztanciáé. Mint ilyen nem létezik a tárgyi világban csak az értelemben (*ens rationis*), léte nemcsak hordozó alanyra nem szorul rá, hanem létében független a konkrét jegyeitől is.

Az elsődleges szubsztancia azonban vagy teljes (pl. „Péter”), vagy nem teljes („Péter” lelke). A nem teljes elsődleges szubsztancia létében független bármilyen hordozóalanytól, mert szubsztancia, valamint független a konkrét jegyeitől, mert már vannak konkrét jegyei, de függ a másik rész-szubsztanciától, mert *természetének megfelelő módon* csak azzal együtt létezhet. A teljes elsődleges szubsztancia (Péter) szemben a nem-teljes másodlagos szubsztanciával (a lélek) négy szempontból független a létében :

1. nem szorul hordozó alanyra, mert szubsztancia;

• 235 Ezen jegyek azok, amelyek a szubsztanciát egyedivé teszik, pl. az „ember” szubsztanciáját Péterré teszik.

2. nem szorul konkrét jegyekre, mert konkrét jegyekkel rendelkező elsődleges szubsztancia;
3. nem szorul egy másik rész szubsztanciára, mert teljes szubsztancia;
4. nem szorul másik teljes szubsztanciára sem, mert teljes szubsztancia.

Amint látjuk, az elsődleges teljes szubsztancia léttöbbletet tartalmaz a másodlagos szubsztanciával és az elsődleges rész szubsztanciával szemben, és ezért a létben való függetlensége tökéletesebb. Mivel pedig a léttöbblet tökéletesség, mindig valami aktust jelent, nyilvánvaló, hogy az elsődleges teljes szubsztancia olyan aktussal rendelkezik, amellyel a szubsztancia többi fajtája nem rendelkezik. Mi ez a léttöbblet?

Duns Scotus és követői az elsődleges teljes szubsztancia ilyen fokú létbeli függetlenségében pusztán a létben való függőség tagadását látják. Szerintük tehát ezt a függetlenséget két tagadás határozza meg:

1. tagadása annak, hogy hordozó alanytól függhet a természetének kijáró módon;
2. tagadása annak, hogy hordozó alanytól ténylegesen függ a természetének ki nem járó módon.

Ezzel szemben nyilvánvaló, hogy az elsődleges teljes szubsztancia sajátos jellegét, a többi fajta szubsztanciával szemben megmutatózó pozitív léttöbbletét, egy negatív vonás, tagadás, nem magyarázhatja meg. A tagadás ugyanis valaminek a hiányát fejezi ki. Az elsődleges teljes szubsztancia nem azért független létében négy szempontból, mintha létéből hiányozna valami, ami a többi fajta szubsztanciában megvan, hanem azért, mert a többivel szemben léttöbbletet, valami *pozitívumot* tartalmaz.

Ez a pozitívum többet jelent, mint az *egyediség aktusa*, amely az esszenciához járulva az inferiórak felé közölhetetlenné²³⁶ (*incommunicabilis*) teszi a szubsztanciát. Az elsődleges részsztancia is többet tartalmaz, mint a másodlagos szubsztancia, hiszen létében kettő (inferióraktól és konkrét jegyeiktől) és nemcsak egy szempont szerint (tértől-időtől) független, mint a másodlagos szubsztancia. Azonban az elsődleges teljes szubsztancia ennél még több, nem kettős, hanem négyes létbeli függetlenséget tartalmaz.

• 236 Ez azt jelenti, hogy a szubsztanciával rendelkező esszencia a maga létmivoltában (definíciójában) nem közösködik semmi mással, hanem egyes egyedül áll a kozmoszban. *Sui iuris*, tehát saját jogú, autonóm, mással nem vegyülő, mással nem osztozó a szubsztanciális lény.

Ez a pozitívum többet jelent az elsődleges teljes szubsztancia *lényegénél*, és attól *valósan különbözik*. Az elsődleges teljes szubsztancia mivolta ugyanis azt követeli meg, hogy az akcidensek közvetlen hordozó alanya legyen. Mivel az akcidensek úgy viszonyulnak a szubsztanciához, mint aktus a potenciához, és mivel az aktus és a potencia valóban különböznek, ezért világos, hogy az akcidenseket hordozó szubsztanciának valóban kell különböznie az akcidensek befogadása után is. Az akcidensek befogadása után azonban az elsődleges teljes szubsztancia csak úgy maradhat valóban különböző az általa hordozott akcidensektől, ha nem vegyül össze velük, az akcidensek a befogadásuk után sem tartoznak hozzá az elsődleges teljes szubsztancia lényegéhez.

Tételezzük most fel, hogy az egyedi teljes szubsztancia lényege közvetlenül egyesül az akcidensekkel. Ebben az esetben megszűnne a reális különbség a szubsztancia és a befogadott és hordozott akcidensek között. Ha ugyanis egy szubsztancia lényegéhez egy akcidens úgy tartozik hozzá mint lényeghez, akkor az akcidens lényege a szubsztancia lényegévé válna. Mindenfajta lényeg ugyanis, és így az egyedi lényeg is, egy bizonyos létmódot jelent, amely *szertint* valami létezhet. Az tartozik tehát hozzá egy egyedi lényeghez, mint ilyenhez, ami az egyedi lényeg által kifejezett létmód szerint létezik, az illető egyedi létmódot valósítja meg létében. Ha tehát az akcidensek közvetlenül az egyedi lényeghez tartoznának, ez azt jelentené, hogy az akcidensek lényege azonos lenne az őket hordozó egyedi szubsztancia lényegével. Vagyis, ha az egyedi teljes szubsztanciák lényege közvetlen hordozó alanya lenne az akcidenseknek, eltűnne a reális különbség a szubsztancia és az akcidensek között. Ez a valós különbség azonban a potencia-aktus tanon nyugszik, tehát nem tagadható. Nincs más hátra, mint annak feltételezése, hogy az illető egyedi teljes szubsztanciában van egy pozitív valóság, amely annak lényegéhez járulva alkalmassá teszi azt arra, hogy egyfelől az akcidensek hordozó alanya lehessen, másfelől ugyanakkor megmaradjon a szubsztancia és az akcidensek közti valós különbség. Az egyedi teljes szubsztancia lényege bár közvetlenül nem lehet hordozója az akcidenseknek, a hozzájáruló pozitív léttartalom közvetítésével alkalmassá válik erre.

Mivel az egyedi teljes szubsztancia lényegéhez járuló pozitív létmozzanat ezen egyedi teljes szubsztancia lényegét az akcidensek befogadásának irányában tökéletesíti, és mivel azt, ami egy másik dolgot egy bizonyos irányban tökéletesít, ez utóbbi aktusának nevezzük, ezt a közbülső létmozzanatot joggal nevezhetjük aktusnak. Ezt az aktust *szubzisztenciának (subsistentia)* nevezik a filozófiában.

A szubzisztencia tehát úgy viszonylik az egyedi teljes szubsztancia lényegéhez, mint aktus a potenciához. Mivel pedig az aktus és a neki megfelelő potencia reálisan különbözik, a szubzisztencia és az egyedi teljes szubsztancia lényege is reálisan különbözik, a szubzisztencia és az esszencia között reális módbeli különbség (*distinctio realis modalis*) áll fenn.²³⁷

Azt gondolhatnánk ezek után, hogy a szubzisztencia nem más, mint az egyedi teljes szubsztancia léte, hiszen a lét is úgy viszonylik az őt hordozó lényeghez a változó lényekben, mint aktus a potenciához. És valóban így is gondolták többen a filozófusok közül, mint pl. Capreolus, Babestuber, Zummel stb. Ezzel szemben a lét feltételezi a szubzisztenciát, vagyis csak az létezhet, ami szubzisztál. Ámde az, ami feltételez, nem lehet azonos a feltételezettel. Ebből a bizonyításból az is kitűnik, hogy a szubzisztenciával ellátott lényeket aktualizáló lét nemcsak a lényeghez, hanem a szubzisztenciához is úgy viszonyul, mint aktus a potenciához.

Összefoglalva tehát kimondhatjuk a következő két aránypárt:

az egyedi teljes szubsztancia lényege : a szubzisztencia = potencia : aktus

szubzisztencia : egyedi teljes szubsztancia léte = potencia : aktus

A szubzisztencia tehát léttartalmát tekintve az egyedi teljes szubsztancia lényege és léte között foglal helyet.

3. A szubzisztencia aktusának függetlenítő hatása

A mondottakból kitűnik, hogy az egyedi teljes szubsztancia létben való négyes függetlensége végső soron a szubzisztencia aktusában leli végső magyarázatát. A létben való négyes függetlenség közül a negyedik a más teljes elsődleges szubsztanciáktól való létbeli függetlenség. Vizsgáljuk most meg, hogy ez a függetlenség hogyan függ össze a szubzisztencia aktusával.

A szubzisztencia aktusa eredményezi, hogy az egyedi teljes szubsztancia az akcidensek hordozó alanya lehet. Mivel pedig bizonyítottuk, hogy ugyanazon akcidenseknek két szubsztancia csak akkor lehet közös hordozója, ha az egyik tiszta potencia és a másik ennek elsődleges aktusa, akkor nyilvánvaló, hogy több teljes szubsztancia sohasem lehet közös hordozója ugyanazon akcidenseknek. A teljes szubsztanciák egyike sem lehet ugyanis tiszta

• 237 CAIETANUS, *Comment in III*, q 4, a 2; IOANNES A SANCTO TOMA, *Philosophia naturalis*, I, q 7; *Cursus theol.* I, disp. 4, a 1 sq.; ALEXANDER A IESU, *Metaphys. Tract.* 2. disp. 5, q 5.

potencia. Ezért a szubzisztenciával rendelkező teljes egyedi szubsztancia mindig kizárja ugyanazon akcidensek birtoklásából a többi teljes egyedi szubsztanciát. Éppen ebben áll az azoktól való létbeli függetlensége.

A szubzisztencia aktusa olyan függetlenséget biztosít a létben az egyedi teljes szubsztanciának, amilyen csak lehetséges a lényeg rendjében. Az ilyen szubsztancia létében független az inferioráktól, hiszen inferiorái nincsenek. Független egy másik részszubsztanciától, hiszen teljes szubsztancia, és független más teljes szubsztanciáktól, hiszen szubzisztenciával rendelkező szubsztancia. A szubzisztencia aktusa tehát az egyedi teljes szubsztanciának azt a tökéletességet adja meg a lényeg vonalán, amelyet az egyáltalán elnyerhet. A szubzisztencia után következő aktusok, mint az akcidensek, már mind csak kívülről járulnak hozzá az egyedi teljes szubsztanciához. Mivel a szubzisztencia a lényeg rendjében egy végső aktust jelent, azt is mondhatjuk, hogy *a szubzisztencia az az aktus, amely az egyedi teljes szubsztanciát a lényeg vonalán végső fokon lezárja, tökéletesíti.*

Mivel a szubzisztencia is egy létmozzanat, felmerül a kérdés, hogy a lényeknek melyik kategóriájába tartozik a tíz közül. Mivel a rész az egész kategóriájához tartozik, és mivel a szubzisztencia az egyedi teljes szubsztancia részének tekinthető, világos, hogy a szubzisztencia aktusa közvetve (*reductive*) a szubsztancia kategóriájához tartozik.

Az egyedi teljes szubsztanciáknak, mint láttuk, leglényegesebb tulajdonságuk a létben való függetlenség. Vannak azonban olyan egyedi teljes szubsztanciák is, amelyek az említetteken kívül még nagyobb függetlenséggel rendelkeznek, a létükön kívül sajátos tevékenységükben (ti. értelmi tevékenységükben) is rendelkeznek bizonyos függetlenséggel. Az értelemmel rendelkező egyedi teljes szubsztanciák értelmi ismeretükben az anyagtól való függetlenséget mutatják, amint ezt már az előzőekben láttuk. Az egyedi teljes szubsztanciáknak ezt a fajtáját, vagyis az értelemmel rendelkező egyedi teljes szubsztanciákat személyeknek, ezek szubzisztenciáját pedig személyiségnek nevezzük.

Ha tehát a Krisztus által alapított Egyházzal a teológus azt állítja, hogy az a katolikus Egyházban szubzisztál, ez azt jelenti, hogy a katolikus Egyház önállóan, saját jogúan, minden egyháztól és egyházi jellegű közösségtől függetlenül kiegészítésre nem szorulóan, sőt minden szubsztanciális kiegészülést kizáróan realizálja a Krisztustól alapított Egyházat. Vagyis nem szorul tanbeli, szentségi, szervezeti kiegészülésre más egyházaktól.

S mivel a szubzisztencia közölhetetlenné teszi a szubsztanciát, ez teológiailag azt jelenti, hogy a katolikus Egyház nem osztozik és nem osztozhat semmilyen más Egyházzal a

Krisztustól alapított egyházi mivoltban. Vagyis a krisztusi Egyháznak a katolikus Egyházban való szubzisztálása azt jelenti, hogy egyedül a katolikus Egyház a Krisztustól alapított Egyház.

Ebből viszont az is következik, hogy a *subsistit in* kifejezés önmagában nem utal arra, hogy a „megszentelés és az igazság sok eleme létezik határain kívül”, hiszen a szubzisztencia, mint a közölhetetlenség lételem nem lehet még részlegesen sem annak a lételem, amiben a katolikus Egyház más egyházakkal és egyházi jellegű közösségekkel közös. Nem lehet ugyanis valami ugyanannak és ellentmondásának a lételem. A szubzisztáló egyedi szubsztancia, pl. Péter szubsztanciája más egyedi emberekkel közös tulajdonságok hordozója is, de ez utóbbinak éppen nem a szubzisztencia, hanem a közös emberi természet vagy lényeg a lételem.

A püspöki folytonosság és emiatt az érvényes papszentelések következtében a görög-keleti egyházakban valóban létezik „a megszentelés sok eleme”. De az igazság sok eleméről a katolikus Egyházon kívül csak materiális értelemben beszélhetünk. A hitben ugyanis meg kell különböztetnünk a materiális elemet, mely az aktuális hittartalom, és a formai elemet, mely a hit motívuma: a kinyilatkoztató Isten tekintélye. Ha pl. egy görög-keleti vagy egy protestáns számos hitigazságot el is fogad, amelyeket a katolikus Egyház dogmaként kimondott, ezeket nem a kinyilatkoztató Isten tekintélye miatt fogadják el (hiszen ellenkező esetben elfogadnák a teljes kinyilatkoztatást), hanem azért fogadják el, mert az elfogadott hittételek szubjektív szempontból konveniensek tünnek.

Ezenkívül a katolikusok Isten-fogalma különbözik a nem-katolikusok isten-fogalmától, hiszen gyökeresen más pl. a bűnöket ontológiailag eltörlő Isten, mint az olyan Isten, aki nem törli el, hanem csak nem tudja be bűnül a vétkeinket. Márpedig a hit sajátos tárgya (*objectum formale quod*) az önmagát kinyilatkoztató Isten (*Deus revelans se*). Sajátos tárgynak ugyanis azt nevezzük, amire egy illető képesség vagy tevékenység elsődlegesen és közvetlenül irányul, és amin keresztül irányul minden anyagi tárgyára. Isten kinyilatkoztatása az, amire a hit elsődlegesen és közvetlenül irányul, ezért mondható, hogy az önmagát kinyilatkoztató Isten a hit elsődleges tárgya. Ha tehát valaki bármennyi hitigazságot elfogad, de nem az önmagát kinyilatkoztató Isten tanításából levezetve, hanem szubjektív szempontból fogadja el azokat, valójában formai értelemben egyetlen hitigazságot sem fogadott el. Ezért a nem-katolikusok által elfogadott hitigazságok számukra nem a teológiai hitnek, hanem emberi vélekedésnek a tárgyai. Ezért csak materiális értelemben mondható, hogy az igazság sok eleme megtalálható a katolikus Egyházon kívül.

A *subsistit in* formula filozófiai és teológiai elemzése is azt mutatja, hogy a könnyen érthető, világos fogalmazástól való eltérés nem visz közelebb a kitűzött célhoz, a keresztyenek egységéhez.

4. SZAKASZ

MIT JELENT AZ, HOGY KRISZTUS EGYHÁZA MŰKÖDIK MÁS KERESZTÉNY KÖZÖSSÉGEKBEN (UUS 11)?

Egy alkalommal a *subsistit in* kifejezésnek egy másik értelmezés lett adva II. János Pál *Ut Unum Sint* enciklikájában a 11. pont 3. paragrafusában:

Ahogy az ilyen elemek léteznek más keresztyen közösségekben, Krisztus egyetlen Egyháza bennük hatékonyan jelen van. (Prout eiusmodi elementa sunt in ceteris Communitatibus christianis, unica Christi Ecclesia praesentiam habet in eis efficientem.)

Ebből arra következtek, hogy Krisztus Egyháza a keresztyen közösségekben is jelen van, tehát nem csak a katolikus Egyházban szubzisztál. Bárki is volt felelős e szöveg megszerkesztéséért, valószínűleg az *Unitatis Redintegratio*-val kapcsolatos vitákból merített sugalmazást.

Megkísérelve annak magyarázatát, hogy bizonyos keresztyen közösségek miért vannak úgy jellemezve, hogy „egyházi jellegű” (*ecclesialis*), az *Unitatis Redintegratio* Tervezetének előadója így ír:

Ezekben a közösségekben Krisztus egyetlen Egyháza, mintegy részleges egyházakban, jóllehet tökéletlenül jelen van, és az egyházi jellegű elemek közvetítésével valamilyen módon tevékeny (In his coetibus unica Christi Ecclesia, quasi tamquam in Ecclesiis particularibus, quamvis imperfecte, praesens et mediantibus elementis ecclesiasticis aliquo modo actiosa est.)²³⁸

Hogy helyesen értsük ezt a mondatot szükséges, hogy figyelmet fordítsunk a következő szavakra: *mintegy, jóllehet tökéletlenül, valamilyen módon ... (Quasi, tamquam, quamvis imperfecte, aliquo modo)*, melyek a inkább a leíró és lelkipásztori beszédmód (*modus loquendi potius descriptivus et pastoralis*) megnyilatkozásai.²³⁹ Ez nem maradt benne a végső zsinati szövegben, de értékes megmutatkozása annak a szélsőséges óvatosságnak, amellyel a Titkárság dolgozott.

-
- 238 ASCOV III/II 335 Ad b).
 - 239 *Ibid.*, 335, az Ad a) végén.

II. János Pál pápa az *Ut Unum Sint* 11.3-ban nem használja a *subsistit in* kifejezést, hanem azt írja, hogy „jelen van és működik”. Aki ezt a kifejezést magyarázni akarja, annak emlékeznie kell annak zsinati gyökereire. Olyan pápával van dolgunk, aki nem használta a *subsistit in*-t, aki mindig azt akarta, hogy hűek maradjunk a Zsinathoz, aki tehát tiszteletben akarta tartani annak a Zsinatnak a szándékait, melynek relátorának beállítottsága nagyon visszafogott és okos volt, és olyan fogalmakat használt mint a *quasi*, *tamquam*, *quamvis imperfecte*, *aliquo modo*, hogy úgy közelítsen meg egy kijelentést, hogy formálisan nem állítja azt. Bizonyos, hogy most a teológia feladata határozottan megvilágítani e kifejezés jelentését.

5. SZAKASZ

KÖVETKEZTETÉS

A *subsistit in* kifejezéssel nemcsak azt szándékozták, hogy újra megerősítsék az *est* terminus jelentését, vagyis Krisztus Egyházának azonosságát a katolikus Egyházzal. Mindenekelőtt azt állítják, hogy Krisztus Egyháza, mely telve van a Krisztus által alapított eszközök teljességével mindörökké a katolikus Egyházban áll fenn és vele azonos.

Szerencsétlenség, hogy a Zsinat óta eltelt 40 évben nagyon sok könyv és cikk adott olyan értelmezést a *subsistit in* kifejezésnek, mely nem felel meg a Zsinat tanításának. Azon számos ok között, melyeket fel lehet hozni e helyzet magyarázatára, úgy tűnik a leglényegesebb probléma az, amelyet a Zsinat hagyott nyitva, és amely két, a Zsinat által egyenlő tisztasággal tett központi kijelentésre mutat:

1. Krisztus Egyháza az ő teljességében mindörökké a katolikus Egyházban van és marad. A Zsinat előtt, alatt és után ez volt, van és marad a katolikus Egyház tanítása.

2. Más keresztény közösségekben jelen vannak az igazság és megszentelés olyan egyházi elemei, amelyek a katolikus Egyház sajátosságai, és amelyek a vele való egységre sarkallnak.

Miért hívják ezeket az elemeket „egyházi jellegűnek”? Az egyik válasz az lehet, hogy azért egyháziak, mert ezek sajátjai a katolikus Egyháznak. Ez megfelelné a Zsinat tanításának.

Egy másik válasz az lehet, hogy „egyházi jellegűek” mert ezek a keresztény közösségeknek kollektív tudatot adnak, és ez a tudat megérdemli az „Egyház” nevet, vagy legalább azt a jellemzést, hogy „egyházi jellegű”. Hogy ezeknek a közösségeknek kollektív öntudata van, az bizonyos, arra a felvetésre azonban, hogy ez a jellegzetesség megérdemli az Egyház nevet

nemmel kell felelnünk. Mi a szándéka az „Egyház” név használatának, és hogyan lehet bemutatni, hogy teológiailag helyes ennek a névnek használata a nem-katolikus keresztény közösségekre?

A harmadik válasz az lenne hogy az „egyházi jellegű” kifejezést azzal igazoljuk, hogy az Krisztus Egyháza jelenlétének és tevékenységének a következménye. Nos, sajátos értelemben ez nem elfogadható, mert Krisztus Egyháza, vagyis a katolikus Egyház, a maga teljességében nincs jelen és nem működik a keresztény közösségekben. A részleges szubzisztencia fogalma fogalmi önellentmondás lenne, mert egyszerre lenne mind teljes, mind részleges a létezése.

Azonban analóg módon ez lehetséges lenne. Ha például azt mondjuk, hogy az Egyesült Nemzetek Szervezete egy bizonyos országban helyreállította a rendet, akkor amiről beszélünk, az nem az Egyesült Nemzetek Szervezete, vagy akár csak annak egy része, hanem inkább katonák egy csoportja „kék sisakkal” az Egyesült Nemzetek Szervezete érdekében cselekedve.

Hasonló, bár nem azonos módon azt mondhatjuk, hogy Krisztus Egyháza működik a keresztény közösségekben, mert Krisztus, mint az Egyház Feje (nem a teste), Szentlelke által, az Egyház lelke (és nem a teste) által működik ezekben a keresztény közösségekben. Krisztus és a Szentlélek működnek bennük, megerősítve azokat az elemeket, amelyek az Egyházon belüli keresztény egység felé sarkallják őket.

Arra a kérdésre, hogy a katolikus Egyházon kívül elgondolható e másik isteni üdvrend tömör választ adott Szent Ciprián: *Non potest habere Deum Patrem, qui Ecclesiam non habet Matrem. (Nem lehet annak Isten az atyja, akinek nem az Egyház az Anyja.)*

A „KRISZTUSHÍVŐK” EGYENLŐSÉGE ÉS EGYENLŐTLENSÉGE FILOZÓFIAI ÉS JOGTEOLÓGIAI SZEMPONTBÓL

Ez a dolgozat az Egyházban fennálló egyenlőség és egyenlőtlenség pontos fogalmi tisztázását tűzi ki célul a *CIC* (1983) 204. kánonjának 1. és 2. paragrafusára alapján. Célját tekintve ez a mű kánonjogi jellegű, de mivel a kánonjog a teológia része, és a filozófia *ancilla theologiae*, e dolgozat elkerülhetetlenül filozófiai és szisztematikus teológiai részeket is tartalmaz.

Mivel az Egyház Krisztus akaratából hierarchikus szervezet, ebből az következik, hogy az Egyházon belül az egyenlőségről szűkebb terjedelemben lehet beszélni, mint az egyenlőtlenségről. Ennek következtében a II. Vatikáni Zsinatig az egyházjog és a szisztematikus teológia az Egyház tagjai közötti egyenlőségről alig, és inkább a kezdeti századokban nyilatkozott.

Az Egyház tagjai közötti egyenlőséggel, mint előtérbe helyezett nagy témával először a II. Vatikáni Zsinat *Lumen Gentium* kezdetű dogmatikus konstitúciója foglalkozik dogmatikusan, és ennek nyomán az *Egyházi Törvénykönyv* (1983) a jog nyelvén. Ezért dolgozatunkban mindenekelőtt arról kell tárgyalnunk, hogy mi a II. Vatikáni Zsinat tanítói célja, és tanításának értelmezési problémája. Ezzel kapcsolatban rámutatunk, hogy a II. Vatikánium az Egyházzal mint „Isten népéről” beszélt, és szándéka szerint az Egyházat inkább szociológiai szempontból szemlélte. Így a korábbinál nagyobb hangsúlyt adott a keresztségből származó általános papságnak, és ebből következően a laikusok aktív tevékenysége lehetőségének. De mivel a Zsinat saját maga által hangsúlyozottan pasztorális és nem dogmatikus szemléletű volt, kifejezetten nem szándékozott új dogmákat kimondani – bár egyet, a kollegialitásról kimondott –, igen sok kijelentését, melyek nem egyértelműek, az *analogia fidei* értelmében az előző Zsinatok tanításainak fényében kell értelmezni. S mivel a *CIC* (1983) arra törekszik, hogy a Zsinatnak az Egyházzal szóló tanítását kánoni fogalmakra és nyelvre fordítsa, ezért a 204. kánon 1. és 2. §-át is a Zsinat egyházképéhez kell igazítani.

Megvizsgáljuk az „Isten népe” és a „krisztushívők” fogalmaknak, és kettőjük viszonyának pontosabb jelentését; továbbá törekszünk meghatározni a „krisztushívők” közötti egyenlőséget és egyenlőtlenséget, illetve ezek okát; megvizsgáljuk az egész katolikus Egyház viszonyát más keresztény közösségekhez, valamint ehhez szorosan kapcsolódva azt, hogy mit jelent, hogy a Krisztus által alapított és rendezett társaság a katolikus Egyházban áll fenn (*subsistit in*).

Az Egyházon belül az egyenlőség mellett az egyenlőtlenség, vagyis a szolgálati papság specifikumának témája azért aktuális, mert a katolikus papság identitása válságba került a Zsinat után, egyrészt a protestáns modell káros befolyásának, másrészt a szekularizáció hatásának köszönhetően. De azért is, mert a modern teológusok egy része a szolgálati papban az Egyház, és nem Krisztus képviselőjét látja, és ezáltal a szolgálati papság specifikus mivoltát tagadja.

Kitűzött célunknak megfelelően először azt vizsgáljuk, hogy milyen az „Isten népe” és a „krisztushívők” fogalmának terjedelme a *CIC* (1983)-ban, különös tekintettel a II. könyvre. E vizsgálat során megállapítjuk, hogy Isten népe a klerikusokat és a nem-klerikusokat is magába foglalja, és a „krisztushívők” értelemszerűen minden megkeresztelt emberre vonatkozik. A 204. kánon 1. § forrásainak elemzése után azt mondhatjuk, hogy a „krisztushívők” és az „Isten népe” fogalmak szinonimák.

Mivel a „krisztushívők” a 204. kánon 1. § szerint részesülnek Krisztus papi, prófétai és királyi hatalmában, a továbbiakban megvizsgáljuk e hármas hatalom, illetve feladat teológiai léttartalmát külön a klerikusokra, és külön a laikusokra vonatkozóan.

A klerikus papi hatalma a Trienti Zsinat tanítása szerint elsődlegesen és specifikusan a krisztusi keresztáldozatnak a szentmise keretében történő, vérontás nélküli megújítására terjed ki.

A prófétai hatalom teljessége az I. Vatikáni Zsinat tanítása szerint Péter mindenkori utódának, a pápának a tévedhetetlenségét jelenti, ha *ex cathedra* nyilatkozik, vagyis, ha a) az egész Egyház számára, b) mint legfőbb pásztor, c) hit és erkölcs dogáiban, d) végérvényesen dönt (vö. Mt 16,18).

A pápa és a püspökök prófétai (tanítói) hatalma *potestas propria*, ők alkotják együttesen a tanító Egyházat. A papok és a diakónusok az ő megbízásukból kapják meg a prófétai hatalmat, mint *potestas delegata*-t.

A királyi (kormányzói) hatalom teljessége az I. Vatikáni Zsinat szerint Péter mindenkori utódának, a pápának az Egyház egésze és részei fölötti saját, rendes és közvetlen joghatósági (törvényhozói és jogalkalmazói) hatalmát jelenti (*potestas propria, ordinaria et immediata, potestas iurisdictionis*). A pápa ezt a hatalmat partikuláris jelleggel delegálhatja a püspököknek.

A királyi hatalomnak egy része a bírói hatalmat, és ezzel a feloldozás hatalmát is magában foglalja, amelyet a püspök szubdelegál az egyes papoknak (vö. Trienti Zsinat tanítása, *DH* 1764).

A katolikus laikusok keresztségen alapuló papi hatalma (az egyetemes papság) a *LG* 10-11 szerint a megszentelés passzív befogadásában és az arról való tanúságtételből áll. A klerikusok és laikusok papságának különbségéről XII. Piusz *Mediator Dei* kezdetű enciklikája szól.

A katolikus laikusok keresztségen alapuló prófétai hatalma (s egyben kötelessége) az, hogy amit a kinyilatkoztatás fényében a természetes eszük megismert az isteni tanításból, azt adják tovább az alárendeltjeik felé. A katolikus laikus szülőknél ez a kötelesség a szülői mivoltból adódó kötelezettséggel társul, miszerint a szülők természetjogi kötelessége, hogy mindazt, amit igaznak tartanak, a gyermekeiknek továbbadják (vö. 226. kánon 2. §).

A katolikus laikusok keresztségen alapuló királyi hatalma abban áll, hogy a rájuk bízottakat szavukkal és példájukkal az Egyház engedelmes tagjává neveljék. Speciális eset áll fenn a szülők esetében gyermekeikkel szemben, ahol a keresztségből adódó kötelességhez a természetjogi szülői kötelezettség is társul.

Ezt követően azt kell megvizsgálni, hogy milyen filozófiai eszköz használható annak meghatározására, hogy a klerikus részesedése Krisztus hármasságából milyen viszonyban van a laikusok „életállapotuknak megfelelő részesedésével”. Ahhoz, hogy erre a kérdésre tudományos igénnyel, filozófiai és jogteológiai bizonyossággal és pontossággal válaszolhassunk, felidézünk néhány filozófiai igazságot, amelyek elvezetnek feltett kérdésünk megválaszolásához, az *analógia-tanhoz*.

Ennek érdekében az alábbi nyolc kérdést tesszük fel és válaszoljuk meg:

1. Mi az első tudományos fogalmunk? Az a fogalom, melynek terjedelmét a szükségszerű és esetleges jegyek előzetes megkülönböztetése nélkül meg tudjuk határozni, vagyis a *lénynek mint lénynek (ens ut ens)* fogalma.
2. Melyek a tudományosan biztos alapelvek?
 - a) Az ellentmondás elve: lehetetlen, hogy valami igaz is legyen, meg nem is, ugyanolyan szempontból és ugyanazon időben. Ezt az elvet nem lehet tagadni, vagy kétségbe vonni, mert a tagadásához vagy kétségbevonásához is fel kell tételezni.

- b) Az azonosság elve: minden lény azonos önmagával.
- c) A harmadik kizárásának elve: két, egymásnak ellentmondó ítélet közül vagy az egyik igaz, vagy a másik, harmadik eset lehetetlen.
- d) Az elégséges alap elve: mindennek, ami létezik, szükségképpen megvan az elegendő létalapja.
- e) Az okság elve: mindennek, ami létrejön, szükségképpen megvan az elegendő létesítő oka.
- f) Értelmünk képes az igazság megismerésére.
- g) A gondolkodó lény létezik.
- h) Igaz mindaz, ami értelmünk előtt nyilvánvaló.
- i) Érzékeink sajátos tárgyakkal kapcsolatban nem tévednek.
- j) Egyetemes fogalmaink léttartalma objektív, egyetemessége szubjektív.

A b-j pontokat az ellentmondás elvére visszavezetve igazoljuk: kimutatjuk, hogy tagadásuk ellentmondáshoz vezet. Végző soron minden igazság igazolása az ellentmondás elvére való visszavezetéssel történik.

3. Melyek az ellentmondás elvére való visszavezetés módjai?

- a) A dedukció: nagyobb egyetemességű segédétel segítségével történő bizonyítás.
- b) Az indukció: kisebb egyetemességű segédétel segítségével történő bizonyítás. Ez utóbbi fajtái
 - aa) Teljes indukció, amely minden részleges eset megvizsgálásából következtet az összes esetre. Az egyedekből kiinduló teljes indukció lehetetlen, mert nem lehetünk biztosak, hogy a múlt és jövő összes eseteit tényleg megvizsgáltuk-e.
 - bb) Nem teljes indukció, amelyben nem vizsgálunk meg minden esetet, hanem közülük csak néhányat, és azokból következtetünk az összes esetre. Ennek további két fajtája:
 - α) Nem teljes, de elégséges indukció, amely a megvizsgált esetekből teljes bizonyossággal következtet az összes esetre, ez lehetetlen mindazon esetekben, amikor a konkrét testek mivoltára akarunk következtetni, mert elvégzéséhez meg kellene változtatni az illető test egész külső környezetét, aminek elvégzése elvileg lehetetlen.

β) Nem teljes, és nem is elégséges indukció, amelynél néhány eset megvizsgálása legfeljebb csak valószínűséget eredményez.

4. Mi a tudomány meghatározása? Tudomány a végső, belső passzív ok által igazolt értelmi ismeretrendszer. Biztos ismeretre ugyanis csak a dedukció által tehetünk szert, vagyis az egyetemesebb fogalomból következtetünk a kevésbé egyetemeresre, és minden egyetemesebb fogalom az alája tartozó kevésbé egyetemeresnek léttartalmilag passzív belső oka.
5. Hogyan oszthatók fel a tudományok? Az absztrakció három foka szerint, mert e három fok legegyetemesebb fogalma, a lény, a mennyiség és a test a kizárólagos ismeretforrás és egységesítő tényező, vagyis tudásalany (*subiectum scientiae*) a tudományos ismeret számára.
6. Melyek a tökéletes tudományok, és milyen helyet foglal el közöttük a filozófia? A tökéletes tudományok: metafizika, matematika, kozmológia, mert a metafizika önerejével biztossá tudja tenni minden tételét az ellentmondás elvére való visszavezetés által, a matematika pedig és a kozmológia ugyanezt közvetve, a metafizika segítségével teszi meg, de a természetük számára lehetséges módon megközelítik az ellentmondás elvét. E tökéletes tudományok közül kettőt, a metafizikát és a kozmológiát filozófiának nevezzük, mert közelebb állnak egymáshoz, mint bármelyikükhöz a matematika. (A pszichológia, etika, és szociológia tudományelméletileg a kozmológia speciális részének tekinthetők.) Az empirikus tudományok (s közöttük a természettudományok) csak tökéletlen tudományok lehetnek, mert módszerük mindig a nem teljes, és nem is elégséges indukció, amely sohasem ad bizonyosságot, csak legfeljebb valószínűséget, és így hiányzik belőlük a tökéletes tudományok lényeges kelléke, a biztos ismeret. Tehát egy filozófiai tételt nem érvényteleníthet a természettudomány.
7. Mivel a kánonjog a teológiához tartozik, mi a helye a teológiának a tudományok között? A logikailag és ontológiailag lehetséges, és a történelmileg bizonyíthatóan ténylegesen megtörtént kinyilatkoztatásra épülő teológia tökéletes tudomány, mert a nem tévedő és meg nem tévesztő, tehát abszolút biztos isteni tudásban részesedik. A teológia tudásalánya az önmagát kinyilatkoztató Isten.

8. Mit jelent a fogalom analógiája? Az analógia közbülső valami az univokáció és az ekvivokáció között, vagyis az egyetemes fogalmakat nem csak univok módon lehet állítani. Az állítás analógiáját a lét analógiája határozza meg. Az analógia két fajtája:

a) *Analógia proportionis* (vagy más néven *analógia attributionis*). Ez az oksági viszonyon alapul, mert minden létesítő ok önmagához hasonló okozatot hoz létre, és ezért az ok és okozat között létebeli analógia áll fenn. Ilyen analógia esetén a szóban forgó tökéletességet birtokló lény a *princeps analogatum*, és a vele oksági kapcsolatban lévő lények az *analogáták*.

b) *Analógia proportionalitatis* az arányosságon alapuló analógia. Az *ens* fogalma ilyen értelemben állítható Istenről és a teremtményekről, valamint a szubsztanciáról és az akcidensekről. Nem állítható az *ens* univok értelemben Istenről és a teremtményekről, mert Isten lényege maga a lét, a teremtmények pedig csak részesednek a létben. De hasonlóság áll fenn a teremtmények és az Isten között. Ennek alapja a lényeg és a lét arányának egyenlősége. Isten lényege úgy viszonyul Isten létéhez, ahogy a teremtmény lényege viszonyul a teremtmény létéhez.

Nem állítható a lény (*ens*) a szubsztanciáról és az akcidensekről univok módon, mert a szubsztancia olyan lényeg, amelynek a lét önmagában jár ki, az akcidens pedig olyan lényeg, amelyet a lét nem önmagában, hanem a hordozóalanyában illet meg. De hasonlóság áll fenn a szubsztancia és az akcidens között, amelynek alapja a lényeg és a lét arányának egyenlősége. A szubsztancia lényege úgy aránylik létéhez, ahogy az akcidens lényege aránylik a létéhez.

Az arányoknak nem az egyenlőségén, hanem csak a hasonlóságán alapul az *analógia proportionalitatis impropriae*, vagyis a metafora.

Az analógia tagjaira érvényes a skolasztikus definíció: *simpliciter diversa, secundum quid eadem* (abszolút értelemben különböznek, és bizonyos szempontból azonosak).

Ezek után az analógia-tan segítségével rendelkezünk már azzal a filozófiai eszközzel, amellyel meg tudjuk határozni, hogy milyen viszonyban van a klerikus részesedése Krisztus hármasságából a laikusok „életállapotuk szerinti részesedésével”. Ennek alapján a következő tételek mondhatók ki:

1) A katolikus laikus papi hatalmáról *analógia proportionis* és *analógia proportionalitatis impropriae* értelemben beszélhetünk. A szentmiseáldozat bemutatása során és a szentségek kiszolgáltatásakor a pap *causa efficiens*

instrumentalis, a szentmisén résztvevő és a szentségeket felvevő laikus a keresztség folytán *effectus ex opere operato*. Ezért a katolikus laikus papi hatalma oksági viszonyon alapul: *analogia proportionis*.

XI. Piusz a *Miserentissimus Redemptor*, XII. Piusz pedig a *Mediator Dei* kezdetű enciklikában azt mondja, hogy a hívő a maga módján a pappal együtt mutatja be a szentmiseáldozatot. Ez metaforikus jellegű analógia.

- 2) A katolikus laikus prófétai hatalmáról *analogia proportionis* értelemben beszélhetünk. A hitigazságoknak az alárendeltjeik felé való továbbadása oksági tevékenység, mely tevékenység azonban nem a keresztségből nem *ex opere operato* következik, hanem feltételezi az egyénnek a hit aktusa általi együttműködését, tehát *ex opere operantis* működik ez az oksági hatás.

A püspökök delegált prófétai hatalma szubdelegálható a hitoktatóknak.

- 3) A katolikus laikus királyi hatalmáról *analogia proportionis* és *analogia proportionalitatis impropriae*, és a szülők és hitoktatók esetében *analogia proportionalitatis propriae* értelmében beszélhetünk, de az utóbbi két esetben csak a jogalkalmazás vonalán.
- 4) Az ortodox klerikusnak univok értelemben papi hatalma van.
- 5) Az ortodox klerikus prófétai hatalmáról a pápai infallibilitás tagadása miatt, és királyi hatalmáról a pápai primátus tagadása miatt csak *metaforikus* értelemben beszélhetünk.
- 6) Az ortodox laikus papi hatalmáról, hasonlóan és ugyanolyan okok miatt, mint a katolikus laikus esetében, csak *analogia proportionis* és *metaforikus* értelemben beszélhetünk.
- 7) Az ortodox laikus prófétai hatalmáról a pápai infallibilitás tagadása miatt, és királyi hatalmáról a pápai infallibilitás tagadása miatt csak *metaforikus* értelemben beszélhetünk.
- 8) A protestáns papi hatalmáról csak *analogia proportionis* értelmében beszélhetünk, mivel a protestánsoknak nincsenek felszentelt püspökeik és papjaik, egyetlen protestánsról sem állítható a papi hatalom univok értelemben. S mivel nem áldozhatnak, a papi hatalomból való részesedésük arra korlátozódik, hogy részesülhetnek a katolikus pap által minden élő és holt számára bemutatott szentmise érdemeiből.

9) A protestáns prófétai hatalmáról számos dogma tagadása, és királyi hatalmáról a papi primátus tagadása miatt csak metaforikus értelemben beszélhetünk.

A *CIC* (1983) 204. kánon 1. § és a *LG* 10 alapján azt mondhatjuk, hogy a hierarchikus Egyházban kizárólag a keresztség okozatai jelentik ontológiailag az egyenlőség alapját.

- 1) A keresztség minden felvevője számára eltörli az áteredő bűnt
- 2) Egyenlően eltörli minden felvevője számára az esetlegesen elkövetett személyes bűnöket.
- 3) Egyenlően részesíti minden felvevőjét a megszentelő kegyelemben, ha a felvevő nem állít *obex*-et.
- 4) A keresztség minden felvevője egyenlően tagja lesz Isten népének, dogmatikailag és jogilag is.
- 5) Mivel a keresztség minden szentség kapuja, egyenlő lehetőséget és jogot ad minden felvevője számára, hogy a többi szentséget felvegye.
- 6) A keresztség által a protestánsok is egyenlő jogú tagjaivá válnak a katolikus Egyháznak mindaddig, amíg személyes aktussal (pl. konfirmációval) el nem különülnek hitbelileg a katolikus Egyháztól.

Az egyenlőtlenség alapja a keresztyények között az, hogy a katolikus Egyház Jézus Krisztus akaratából, tehát *iure divino* hierarchikus szervezet. Ez kifejezésre jutott mind a Trienti Zsinaton, mind az I. és II. Vatikánumon. Ez a szolgálati és általános papság közötti különbségben nyilvánul meg, és végső értelemben az egyházirend szentségének okozatai jelentik az egyenlőtlenség ontológiai alapját.

Az egyenlőtlenség alapja a „krisztushívők” papi hatalmában az egyházirend szentségének felvétele. A szolgálati papságon belül a papi hatalomban is egyenlőtlenség áll fenn. A püspök a papi hatalom teljességének birtokosa, papot szentelhet. Ezzel a hatalommal az áldozópap nem rendelkezik, amint a diakónus sem rendelkezik az áldozópap szentmiseáldozatot bemutató hatalmával. Ez az Egyházon belüli egyenlőtlenség második forrása.

Az egyenlőtlenség alapja a prófétai hatalomban a pápai tévedhetetlenség privilégiuma. Ez a tévedhetetlenség *potestas propria*, nem delegálható. A tanítói hatalom mint *potestas propria* a püspöki kollégium privilégiuma. Ezt delegálhatja a püspök a papoknak és a laikus hitoktatóknak. A pápa, a püspökök és a delegált prófétai hatalomban részesülők az egyenlőtlenség további három forrását jelentik.

Az egyenlőtlenség alapja a királyi hatalomban a pápa egyetemes, közvetlen kormányzói hatalma, vagyis a primátusa. A püspököknek delegált hatalmuk van a saját egyházmegyéjükben. A kormányzati (királyi) hatalomban részesül az áldozópap is a gyóntatási *iurisdictio* által. Ez az egyenlőtlenség további három forrása.

Tehát a keresztség okozta egyenlőség ellenére is elsősorban hierarchikus, egyenlőtlen tagokból áll az Egyház, amely *simpliciter inaequalis, secundum quid aequalis*.

Az egyenlőség és egyenlőtlenség kérdésének dogmatikai vonatkozásai:

Az egyenlőséggel és egyenlőtlenséggel kapcsolatos dogma kimondására alkalmas (*fidei proximum*) konklúziók:

- 1) Az egyenlőség alapja a keresztség és a bérmlás, az egyenlőtlenség alapja az egyházirend szentsége.
- 2) A püspöki kollégium a papi hatalomban egyenlő, a tanítói és királyi hatalomban egyenlőtlen.
- 3) Az áldozópap prófétai és királyi hatalma kizárólag *potestas delegata*.
- 4) A pápa minden hatalma *potestas propria*.
- 5) A papi hatalom teljességével kizárólag a püspöki kollégium tagjai rendelkeznek.
- 6) A prófétai és királyi hatalom teljességével csak a pápa rendelkezik.

Az egyenlőséggel és egyenlőtlenséggel kapcsolatos jogi vonatkozások:

- 1) Nem felszentelt személyt misézéssel megbízni, vagy ilyen személynek misét megkísérelni büntetendő.
- 2) Büntetendő, ha a konzekráción kívül a mise többi részét nem felszentelt személy mondja.
- 3) Csak megfelelő teológiai képzettséggel rendelkező személynek adható szubdelegáció a hitoktatásra.
- 4) A szentmise részeinek improvizációja az áldozópap részéről tilos. Csak a püspök által elrendelt egységes szöveg mondható.
- 5) Elfogadhatatlan az a gyakorlat, hogy áldoztatás alkalmával a pap kijelenti, hogy a katolikus úgy vegye magához a szent ostyát, mint Krisztus testét, a protestáns pedig mint az utolsó vacsorára való emlékezést.

A 204. kánon 1. §-nak elemzése folyamán összehasonlítottuk a klerikusi és nem-klerikusi állapotot. Az Egyház ebből a szempontból Krisztus testének tekinthető. A továbbiakban a 2. § kapcsán a katolikus Egyház egészének a többi keresztény közösségekhez való viszonyát vizsgáljuk.

Az Egyháznak mint látható társaságnak terjedelme és mivolta

Az Egyház mint látható és rendezett társaság Péter utódjára, a vele közösségben lévő püspökökre, és a nekik engedelmes és velük szentségi közösségben lévő emberekre terjed ki. A szentségekben való közösség annyit jelent, hogy az illető hittel elfogadja az Egyház összes szentségeit.

Krisztus egyedül üdvözítő társaságot alapított: *LG* 8; XIII. Leó: *Sapientiae Christianae*.

Krisztus rendezett társaságot alapított: 1Kor 12,27; Kol 1,18; XIII. Leó: *Satis Cognitum*.

Péterre és a vele közösségben lévő apostolokra alapította Krisztus az Egyházat: *LG* 3; Mt 16,18; 28,18-20; Jn 20,21.

Kizárólag a katolikus Egyház a Krisztus által alapított Egyház: *LG* 18; I. Vatikánum: *Pastor Aeternus* konstitúció; *CIC* (1983) 204. kán. 2. §.

A 204. kánon 2. §-ában szereplő „subsistit in” azt jelenti, hogy a katolikus Egyház nem oszthat semmilyen más Egyházzal a Krisztustól alapított mivoltában, mivel szubsztancia olyan aktus, amely az egyedi szubsztancia lényegéhez adódva azt egy másik szubsztanciális lételtől és bármilyen hordozóalanytól függetlenné, és más számára közölhetlenné teszi.

EQUALITY AND INEQUALITY OF „CHRIST’S FAITHFUL” FROM A PERSPECTIVE OF PHILOSOPHY AND THEOLOGY OF CANON LAW

The aim of this paper is, starting from *CIC* (1983) can. 204. § 1 and 2, to clarify with accuracy the meaning of that equality and inequality which exists among the Church’s members. Therefore the purpose of this work is of a canonical character, and because canon law is a part of theology, and because philosophy is *ancilla theologiae*, this paper needs indispensably contain philosophical and theological sections too.

From Christ’s will the Church is a hierarchical organization, of which follows that regarding the inside structure of the Church we can talk of equality in a more narrow perspective than of inequality. In consequence until the Second Vatican Council canon law and systematic theology spoke very rarely, and mainly in the first centuries about the equality of the members of the Church.

As a main topic put into the forefront, equality among the members of the Church was dogmatically treated first time in the Second Vatican Council, in its dogmatic constitution *Lumen Gentium*, and in its footsteps in canonical language in the *Code of Canon Law* (1983). Therefore in this paper first we have to consider what was the teaching purpose of the Council and what are the problems of the interpretations of its teaching. In relation to this we point out that the Second Vaticanum spoke of the Church as „people of God”, and intentionally viewed the Church rather from a sociological perspective. Thus it gave a greater emphasis to the general priesthood that originates from baptism and therefore to the potentials of the active operation of the laity, and less emphasis was given to the ministerial priesthood and its activity. However, because the Council was declared by its two popes to have a pastoral and not a dogmatic perspective, it did intentionally not want to pronounce any dogma – although it did one about the collegiality of the bishops –, a great many of the wording of its statements are ambiguous and to be explained carefully, according to the *analogia fidei*, in the light of the previous Councils. And because the *CIC* (1983) strives to convert the Council’s teaching into canonical terms, therefore canon 204. § 1 and 2 must be interpreted with the conciliar picture of the Church in the background.

We examine the concepts „people of God” and „Christ’s faithful”, and explain a more exact meaning of their relation; further we strive to define the equality and inequality that exists between „Christ’s faithful”, as well as their cause; we examine the relation of the whole

Catholic Church to other Christian communities, as well as, closely related to this, what it means that the society established by Christ subsists in (*subsistit in*) the Catholic Church.

Inside the Church besides the theme of equality also that of inequality – which is specific to the topic of the ministerial priesthood – has an actual importance, because the identity of Catholic priests got into a crisis of identity. The reason of this is on one side the harmful influence of a protestant model, on the other side the influence of secularization. But it made also great damage that a part of modern theologians view the ordained priest not as the representative of Christ, but rather that of the Church, and consequently deny the specific meaning of the ministerial priesthood.

In accordance with our purpose first we examine what is the extension of the concepts „people of God” and „Christ’s faithful” in the *CIC* (1983), with special concern to Book II. In this consideration we see that the people of God consists of both clerics and non-clerics, and the term „Christ’s faithful” consequently applies to all baptised person. After having analysed the sources of can. 204 § 1 we can state that the concepts „people of God” and „Christ’s faithful” are synonyms.

Because „Christ’s faithful” according to can. 204 § 1 participate in the priestly, prophetic and kingly powers of Christ, hereafter we examine the comprehension of this threefold power and office relating it to the clerics and the laity respectively. The priestly power of a cleric, according to the Tridentine Council, extends first of all and specifically to the bloodless renewal of Christ’s sacrifice on the cross in the celebration of the mass.

The fullness of the prophetic power, according to the teaching of Vatican Council I, means the infallibility of Peter’s successor, the pope, in case he speaks *ex cathedra*, that is a) for the whole Church, b) as supreme pontiff, c) in matters of faith and morals d) irrevocably defining a teaching (cf. Mt 16,18).

The prophetic (teaching) power of the pope and the bishops is *potestas propria*, together they form the „teaching Church”. The priests and deacons receive the prophetic power from their commission as a *potestas delegata*.

The fullness of the kingly power (power of governance) according to Vatican I means the proper, ordinary and immediate governing power (*potestas propria, ordinaria et immediata, potestas iurisdictionis*) of the pope (legislative and applicative) for the whole Church. The pope may delegate this power with a particular character to the bishops.

A part of this kingly power is the judiciary power, which contains also the power of absolution, which is subdelegated to each priest by the bishop (cf. teaching of the Council of Trent: *DH* 1764).

The priestly power of lay catholics (universal priesthood) comes from baptism, and according to *LG* 10-11 it consists of the passive acceptance of sanctification and of witnessing it. About the difference between the priesthood of clerics and the laity Pius XII writes extensively in his *Mediator Dei* encyclical.

The prophetic power (and obligation) of the catholic laity founded on baptism means that they should transmit to those subordinated to them what, in the light of revelation, their natural reasoning learned from the divine teaching. In case of catholic lay parents this obligation is accompanied with that which comes from their parenthood, that is as parents it is their obligation to transmit to their children whatever they hold as truth. (cf. can. 226 § 2).

The kingly power of the catholic laity founded on baptism means that by words and example they should bring up those entrusted to them to be obedient members of the Church. A special case is with parents, because for them the obligation coming from baptism is accompanied with the one coming from natural law regarding to them as parents.

Following this we must examine what kind of philosophical means we have in order to be able to define what is the relation between a cleric's participation of Christ's threefold power and a lay person's participation of it „according to his or her particular conditions”. In order that we may give a scientific answer with philosophical and canonical accuracy we recall some philosophical truths that will lead us to the answers of our questions, namely to the *doctrine of analogy*. Therefore we pose the following eight questions:

1. What is our first scientific concept? We look for that concept, whose extension we are able to define without the previous distinguishing of their accidents and proprieties. This is the concept of the *being as being (ens ut ens)*.
2. What are the scientifically certain principles?
 - a) The principle of contradiction: it is impossible that something is true and not true from the same perspective and in the same time. This principle cannot be denied or taken into doubt, because it must be presupposed to the very act of denial or doubting.
 - b) The principle of identity: everything is identical with itself.

- c) The principle of the exclusion of a third: from two contradictory judgements either one is true or the other, there is no third option.
- d) The principle of sufficient reason of being: everything that exists necessarily has sufficient reason for its being what it is.
- e) The principle of causality: everything that comes into being necessarily must have its sufficient cause.
- f) Our intellect is able to get to know the truth.
- g) The thinking being exists.
- h) Everything is true that is obvious for our intellect.
- i) Our senses can not err regarding their proper object.
- j) The comprehension of our universal concepts is objective, their extension is subjective.

We demonstrate our points from b) to j) reducing them to the principle of contradiction: we demonstrate that their denial leads to contradiction. Eventually the demonstration of every truth happens by its reduction to the principle of contradiction.

3. What are the modes of reduction to the principle of contradiction?

- a) Deduction: with the help of a proposition of greater extension.
- b) Induction: with the help of a proposition of minor extension. The two species of this latter one are
 - aa) Complete induction, which draws its conclusion from the examination of all the particular cases. A complete induction started from the individual cases is impossible, because we cannot be certain of whether all the cases of the past and present in fact became examined.
 - bb) Not complete deduction, in which we do not examine every single case, but only some of them and from these ones we conclude to all the other. The two species of this are
 - α) Not complete, but sufficient induction, which from the examined cases draws conclusion for all the others with full certainty. This is impossible in all those cases, when we want to draw conclusions regarding the proprieties of concrete bodies, because to perform this we would have to change all the external circumstances of the individual body, which is theoretically impossible.

β) Not complete and not sufficient induction in which the examination of some cases results only in a probability.

4. What is the definition of science? Science is a system of intellectual knowledge justified by its final, intrinsic passive cause. This is so, because a firm knowledge can be attained only by deduction, that is by drawing conclusion from the more universal concept to a less universal. Further, a more universal concept, regarding its comprehension, is the passive intrinsic cause for a less universal concept that belongs under it.
5. What is the division of sciences? They may be divided most profoundly according to the three stages of abstraction, because the most universal concept of each stage, the being, the quantity and the body, is the exclusive source of knowledge, and it is the integrating factor, or subject of science (*subiectum scientiae*) for scientific knowledge.
6. What are the perfect sciences and where is the place of philosophy among them? Perfect sciences are: metaphysics, mathematics and cosmology, because metaphysics is able to certify by its own means all its propositions by reducing them to the principle of contradiction; mathematics and cosmology do this with mediation with the help of metaphysics, but they approach the principle of contradiction in the way possible for their nature. Two of these three perfect sciences, metaphysics and cosmology, are called philosophy, because they are closer to each other than mathematics to either of them. (Psychology, ethics and sociology may be considered as the specific parts of cosmology.) Empirical sciences (among them natural sciences) are to be considered as imperfect sciences, because their method is always the „not complete and not sufficient induction”, which never gives certainty only probability, and therefore these one lack the essential means of the perfect sciences. From this comes that a proposition of a natural science can never invalidate a philosophical proposition.
7. What is the place of theology among sciences, because canon law belongs to theology? Theology as a science, which is built upon revelation, is logically and ontologically possible. It is also provable historically that in fact it has happened. It is a perfect science, because it participates in the absolutely certain divine knowledge which does not deceive and cannot be deceived. The subject of the science of theology is God revealing himself.
8. What is the analogy of the concept? Analogy is something mediate between univocation and equivocation, that means, a universal concept may be stated not only in a univoc

sense. The analogy of predicability is determined by the analogy of the being. The two kinds of species of analogy:

a) *Analogia proportionis* (or otherwise *analogia attributionis*). This is founded upon the relationships of causalities, because every efficient cause brings into being an effect similar to itself. In the case of such an analogy the being that bears a certain given perfection is called the *princeps analogatum*, and the other beings in a causal relation with this are called *analogata*.

b) *Analogia proportionalitatis* is the analogy founded upon proportions. The concept of *ens* in this sense is predicable about God and the creatures, as well as about the substance and the accidents. The *ens* is not predicable about God and the creatures in a univoc sense, because God's essence is being itself, while creatures only participate from being. But there exists an analogy between God and the creatures. The foundation of this is the equality of the proportion of essence and being. The essence of God relates to His being just as the essence of a creature relates to its being.

Being cannot be stated in the same sense about the substance and the accidents, because the essence of the substance is such, to which in itself being is due, but the essence of the accidents is such to which in itself being is not due, but only as it exists in a bearer subject or substrate. But there exists an analogy between the substance and the accidents whose foundation is the equality the proportion of essence and being. The essence of the substance relates to its being just as the essence of an accident relates to its being.

A third kind of analogy is the *analogia proportionalitatis impropriae* or metaphor, which is founded not on the equality of the proportions, but only on the similarity of them.

For the parts of the analogy the scholastic definition is valid: *simpliciter diversa, secundum quid eadem* (they are different in an absolute sense but from a certain point of view they are the same).

After all, with the help of the teaching on analogy we have that philosophical means, with which we are able to define, what is the relation between the participation of clerics in Christ's threefold power, and the participation of the laity according to their conditions of life in Christ's threefold power. On the ground of this the following statements are possible:

1) We can speak of the priestly power of the catholic laity in the sense of an *analogia proportionis* and an *analogia proportionalitatis impropriae*. In offering the sacrifice of the mass the priest is a *causa efficiens instrumentalis*, while the catholic lay persons taking part at the mass and receiving the sacraments, as a consequence of their baptism, are an *effectus ex opere operato*. Therefore the priestly power of the catholic laity is founded on a relation of causality: *analogia proportionis*.

Pius XI in *Miserentissimus Redemptor* and Pius XII in *Mediator Dei* encyclical says that the laity offers the sacrifice of the mass with the priest in his own mode. This is an analogy of metaphorical characteristic.

2) About the prophetic power of the catholic laity we can speak in the sense of *analogia proportionis*. Their activity of transmitting the truth of the faith to their subordinates comes from a causality, which is founded not on baptism *ex opere operato*, but presupposes the cooperation of the individual, with his act of faith, and therefore this causality works *ex opere operantis*.

The delegated power of bishops may be subdelegated to the catechists.

3) About the kingly power of the catholic laity we can speak in the sense of *analogia proportionis* and *analogia proportionalitatis impropriae*, and in the case of the parents and catechists also in the sense of *analogia proportionalitatis propriae*, but in these last two cases only in the application of law.

4) An orthodox cleric has his priestly power in a univoc sense.

5) About the priestly power of an orthodox cleric – because he denies the papal infallibility –, and about his prophetic power – because he denies the papal primacy –, we can only talk in a *metaphorical* sense.

6) About the priestly power of an orthodox lay person, similarly and for the same reasons as in the case of catholic lay persons, we can talk only in the sense of *analogia proportionis* and *metaphor*.

7) About the prophetic power of an orthodox lay person – because of the denial of the papal infallibility –, and of his kingly power – because of the denial of the papal supremacy –, we can talk only in a *metaphoric* sense.

8) About the priestly power of the protestants we can talk only in the sense of *analogia proportionis*, because they do not have consecrated bishops and ordained priests, and therefore the priestly power can not be stated of any protestant in a univoc sense. They can not take the Eucharist, therefore their participation in the priestly power

means only that they participate of those merits that originate from the mass offered by a priest (catholic or orthodox) for the living and the dead.

- 9) About the prophetic power of a protestant – because of the denial of many dogmas –, and of his kingly power – because of the denial of the papal supremacy –, we can talk only in a metaphoric sense.

Founded on *CIC* (1983) can. 204 § 1 and *LG* 10 we can say that the foundation of the ontological equality of Christ's faithful in the hierarchical Church consist of only and exclusively the effects of baptism.

- 1) Baptism wipes away the original sin equally for all who receives it.
- 2) Baptism wipes away personal sins accidentally committed equally for all who receives it.
- 3) Baptism disposes sanctifying grace equally on everybody, who does not raise an *obex gratiae*.
- 4) All the receivers of baptism equally become a member of the people of God dogmatically and canonically.
- 5) Because baptism is the gate of the sacraments (*ianua sacramentorum*) therefore it gives equal rights to its receivers for the other sacrament. (With the exception of holy orders).
- 6) Through baptism protestants also become equal members of the catholic Church until they, by a personal decision (e.g. by confirmation) separate themselves in faith from the catholic Church.

The basis of inequality among Christians is that the catholic Church by Jesus Christ's will, by *iure divino*, is a hierarchical organization. This is manifested both in the Council of Trient and the First and Second Vatican Council. This appears in the difference between the ministerial and universal priesthood, and in the final sense it is the effects of the holy orders that are the ontological basis of inequality.

The basis of the inequality in the priestly power of „Christ's faithful' is the reception of holy orders. There is inequality in the priestly power also in the ministerial priesthood. The bishop possesses the fullness of the priestly power, only he is capable of ordaining priest. A presbyter does not have this power, neither a deacon, and a deacon does not possess the power of a priest to offer the sacrifice of the mass. This is the second source of inequality inside the Church.

The basis of inequality in the prophetic power is the privilege of the infallibility of the pope. This infallibility, being a potestas propria, can not be delegated. The teaching power, as potestas propria is a privilege of the college of bishops. This can be delegated by the bishop to priests and to lay catechists. The pope, the bishops and those who participate in the delegated power are the source of further inequality

The basis of inequality in the kingly power is the pope's universal, immediate power of governance, or primacy. Bishops have delegated power for governance in their diocese. In this power of governance a priest takes part by the confessional iurisdiction. This means the further three sources of inequality.

Therefore despite of the equality caused by baptism, the Church consists first of all of unequal members who are *simpliciter inaequalis, secundum quid aequalis*.

The dogmatic perspectives of equality and inequality:

Conclusions fit to be pronounced as dogmas (*fidei proximum*) in relation with equality and inequality:

- 1) The basis of equality are baptism and confirmation, the basis of inequality is the sacrament of orders.
- 2) The episcopal college is equal in the priestly power, but unequal in the teaching and kingly powers.
- 3) The prophetic and kingly power of a priest is only and exclusively *potestas delegata*.
- 4) All the powers of the pope are *potestas propria*.
- 5) Only the members of the college of bishops possess the fullness of the priestly power.
- 6) Only the pope possesses the fullness of the prophetic and kingly power.

Canonical characteristics relating to equality and inequality:

- 1) Besides punishing that person who is not ordained and yet attempts to celebrate mass, there must be punished both the priest and the lay person in such a case, when except of the consecration, other parts of the mass are said by a lay person.
- 2) Only persons with proper theological formation may be given subdelegation for giving catechesis.

- 3) It is forbidden for any celebrant of the mass to improvise during the mass instead of reading the given liturgical text. Only the text prescribed by the competent authority may be said.
- 4) Unacceptable is the practice that before holy communion the priest announces that a catholic may receive the host as the Body of Christ, and a protestant may receive it as a remembrance of the Last Supper.

During the analysis of can. 204. § 1 we compared the clerical and non-clerical state. The Church may be considered from this point of view as the Body of Christ. Henceforth relating to § 2 we examine the relationship of the church on the whole to the other Christian communities.

The extension and essence of the Church as visible society

The Church as a visible and ordered society extends to Peter's successor, to the bishops in communion with him, and to those people who are in sacramental, symbolical, and hierarchical communion with them. Communion in the sacraments means that the person accepts in faith all the sacraments of the Church.

Christ founded an only saving society: *LG* 8;. Leo XIII: *Sapientiae Christianae*.

Christ founded an ordered society: 1Kor 12,27; Kol 1,18; Leo XIII: *Satis Cognitum*.

Christ founded the Church upon Peter and the apostles in communion with him: *LG* 3; Mt 16,18; 28,18-20; Jn 20,21.

Only and exclusively the catholic Church is the Church founded by Christ: *LG* 18; I. Vatican Council: constitution *Pastor Aeternus*; *CIC* (1983) can. 204 2 §.

„Subsistit in” in can. 204 § 2 means that the Church can not share her subsistence founded by Christ with any other church or ecclesiastical community, because subsistence is such an act, which – added to the essence of an individual substance – makes the substance independent from any other substantial principle of being or any other substrate, and makes it incommunicable to anything other.

BIBLIOGRÁFIA

KÉZI KÖNYVEK ÉS MONOGRÁFIÁK

A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai (Szent István kézikönyvek 2), Diós István szerk., Szent István Társulat (Budapest), 2000, 980 o.

AUMANN, J., *Christian Spirituality in the Catholic Tradition*, Ignatius Press (San Francisco), 1985.

CASUTT VON BATEMBERG, F., *Der Rechtsstatus des Laien im katholischen Kirchenrecht* (Freiburger Veröffentlichungen zum Religionsrecht 17), Zürich-Basel-Genf 2007.

Catechism of the Catholic Church: Popular and Definitive Edition, Geoffrey Chapman (London), 2000, xvii, p. 778.

Catchismus Catholicae Ecclesiae, Città del Vaticano Libreria Editrice Vaticana, 1997, x, p. 951.

A katolikus Egyház katekizmus, Szent István Társulat (Budapest) 2002, 864 o.

Codex iuris canonici, Pii X Pontificis Maximi iussi digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, praefatione Emi Petri Card. Gasparri et indice analytico-alphabetico auctus, Typis polyglottis Vaticanis (Romae), 1956, Lxxi, 890 o.

BELLARMINUS, R., *Opera omnia*, tomus 6, ed. Giuliano (Neapoli), 1856.

BONNET, P. A. - GHIRLANDA G. F. *De christifidelibus. De eorum iuribus, de laicis, de consociationibus* (Romae), 1983.

DEL PORTILLO, A., *Fideles y laicos en la Iglesia*, 3rd ed. (Pamplona) 1991, 45. o.

DENZINGER, H. - A. SCHÖNMETZER, (ed.), *Enchiridion symbolorum: definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder (Roma), 1976, xxxii, 954 o.

DENZINGER, H. - HÜNERMANN P., *Hitvallások és az Egyház tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, szerk. Burger Ferenc, Bátonyterenye, Örökmécs kiadó és Budapest, Szent István Társulat, 2004, 1515 o.

DULLES, A., *Az egyház modelljei*, ford. Kató E. et al., Vigilia (Budapest), 288 o.

The Encyclopedia of Philosophy, 8. vol., Paul Edwards ed., Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press (New York), Collier Macmillan Publishers (London), reprint edition 1972.

ERDŐ P., *Az egyházi törvénykönyv: a Codex iuris canonici hivatalos latin szövege magyar fordítással és magyarázattal*, fordította Erdő P., harmadik, bővített kiadás, Szent István Társulat (Budapest), 2001, 1248 o.

ERDŐ P., *Egyházjog* (Szent István Kézikönyvek 7), negyedik kiadás, Szent István Társulat (Budapest), 2005. 879 o.

ERDŐ P., *Az egyházjog teológiája: intézménytörténeti megközelítésben*, Szent István Társulat (Budapest), 1998, 268 o.

Exegetical Commentary on the Code of Canon Law, vol. III/1, edit. Ángel Marzoa et al., Wilson & Lafleur (Montreal, Canada) Midwest Theological Forum (Chicago, Illinois), 2004. 5 vol.

FELICIANI, G., *Il popolo di Dio*, il Mulino (Bologna), 1991.

GRESHAKE, G., *Pap vagy mindörökké: a papi hivatás teológiájának és lelkeségének kérdései*, ford. Beöthy György, Szent István Társulat (Budapest), 1985, 204 o. (GRESHAKE, G., *Priestersein, zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1982)

- HILBERATH, B. J. et alii, *A dogmatika kézikönyve*, Theodor Schneider, Vigilia (Budapest), 1996, 2 kötet.
- KECSKÉS P., *A bölcsélet története főbb vonásaiban*, Szent István Társulat (Budapest), 1943, 712 o.
- KREEFT, P., *Socratic logic*, edited by Trent Dougherty, St. Augustine's Press (South Bend, Indiana, USA) 2005.
- KREEFT, P., *Summa of the Summa*, Ignatius Press (San Francisco), 1990, 539 p.
- O'COLLINS, G., *Fundamental Theology*, Wipf and Stock Publishers (Oregon, USA), 2001, 283 o.
- GRETT, I. O.S.B., *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, 2 köt., Herder (Barcelona), 1946.
- GROCHOLEWSKI, Z., *La personalità sacerdotal de los moderadores desempeña un rol de primaria importancia en la formación de los futuros presbíteros*, in *Seminarium* 47 (2007) 1031-1036.
- MARITAIN, J., *A garonne-i paraszt: egy öreg laikus töprengése napjaink kérdéseiről*, Szent István Társulat – Kairosz (Budapest) 1999. 392 o.
- MUGGERIDGE, A. R., *The Desolate City: Revolution in the Catholic Church*, Harper & Row (New York) 1990, p. 265.
- MUKWAYA KIZITO, L., *Lay People and Tria Munera Christi: A Study from Can. 204 § 1 to Instructio Ecclesiae de mysterio*, Urbaniana University Press (Roma), 2002, 224 o.

- MÜLLER, G. L., *Katolikus dogmatika: a teológia tanulmányozásához és alkalmazásához*, ford. Hegyi Márton et alii, Kairosz (Budapest), 2007. xxxvi, 830 o.
- NEMESHEGYI P. S.J., *Isten népének szolgái: az egyházirend teológiája*, Teológiai Kis Könyvtár (Róma), 1980, 100 o.
- OTT, L., *Fundamentals of Catholic Dogma*, transl. from German Patrick Lynch, Tan Books and Publishers Inc. (North Carolina, USA), 1974, 544 p.
- OTTAVIANI, A., *Institutiones iuris publicis ecclesiastici* (adiuvente I. Damizia) I-II, Typis Polyglottis Vaticanis 1958⁴.
- PIUS XII, *Mediator Dei* enciklika, Szent István Társulat (Budapest), 1948, 104 o.
- RATZINGER, J., *Called to Communion: Understanding the Church Today*, Ford. Adrian Walker, Ignatius Press (San Francisco), 1996, 165 o.
- RATZINGER, J., *Church, Ecumenism and Politics*, St. Paul Publications (Slough, New York) 1988. viii, 278 o.
- ROSTKOWSKI, M.A., *La cooperazione dei laici all'attività missionaria della Chiesa nell'insegnamento di Giovanni Paulo II*, Roma 2007.
- SCHILLEBEECKX, E., *Ministry: a case for change* S.C.M. Press (London), 1981.
- SCHILLEBEECKX, E., *Ministry: Leadership in the Community of Jesus Christ*, Crossroad (New York), 1981.
- SCHILLEBEECKX, E., *The Church with a human face: a new and expanded theology of ministry*, S.M.C. Press (London), 1985.
- SCHÜTZ A., *Dogmatika: A katolikus hitigazságok rendszere*, Szent István Társulat (Budapest), 1937, 2 kötet.

SCHÜTZ A., *A bölcselet elemei*, Szent István Társulat (Budapest), 1940, 584 o.

SIRI, J., *Gethsemane: Reflections on the Contemporary Theological Movement*, Franciscan Herald Press (Chicago), 1981.

SZÁNTÓ K., *A katolikus Egyház története*, Budapest, Ecclesia, 1985, 2. köt.

TAKÁCS J., *Dogmatika*, Örökmécs (Pécel), 2005-2007, 1007 o.

TANNER, N. P., *Decrees of the Ecumenical Councils*, G. Alberigo et al., 2 vol., London, Sheed & Ward and Washington, DC, Georgetown University Press, 1990, 1342 p.

The Documents of Vatican II: All Sixteen Official Texts Promulgated by the Ecumenical Council 1963-65, szerk. Walter M. Abbott, S.J., fordítás szerk. Joseph Gallagher, Guild Press, 1966, xxii, 794 o.

The Papal Encyclicals, 1740-1981, translation by Claudia Carlen, 5 vol., A Consortium Book: Mc Grath Publ. (Wilmington, N. C.), 1981.

WILTGEN, R. M., *A Rajna a Tiberisbe ömlött: a II. Vatikáni Zsinat története*, Szent István Társulat (Budapest), 2000.

CIKKEK

ANTON, A., *Lo sviluppo della dottrina sulla chiesa nella teologia del Vaticano I al Vaticano II*, in: *L' ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, (Brescia), 1973, p. 27-86.

ASTIGUETA, D.G., *La missione specifica dei laici nelle università della Chiesa*, in *Folia Canonica* 9 (2006) 235-256.

- AUMANN, J., *The Christian Laity*, in *Philippiana Sacra*, vol. XXVIII, no. 83 (1993).
- BECKER, K. J., *An Examination of Subsistit in: A Profound Theological Perspective*, in *L'Osservatore Romano Weekly Edition in English*, 14 December 2005, p. 11.
- BERZOSA, R., *Los ministerios, especialmente laicales, en una Iglesia „misterio de comunión para la misión”*, in *Seminarios* 53 (2007) 289-318.
- CATTANEO, A., *El sacerdote al servicio de la misión de los laicos*, in *Ius Canonicum* 46 (2006) 51-72.
- COLZANI, G., *Religiosi e laici. Verso una nuova collaborazione ecclesiale*, in *La Rivista del Clero Italiano* 89 (2008) 488-505.
- CONDORELLI, M., *Il fedeli nel nuovo „Codex iuris canonici”*, in: *Le nouveau Code de droit canonique, Actes du V^e Congrès international de droit canonique (19-25 août 1984)*, I, Ottawa, 1986.
- D'AURIA, A., *Il fondamento ecclesiologico e la dinamica sacramentale della vita comune tra chierici*, in *Euntes Docete* 59/2 (2006) 109-131.
- FELICIANI, G., *Obblighi e diritti di tutti i fedeli*, in: AA, VV., *Il fedele cristiano la condizione giuridica dei batezzati*, Bologna, 1989, p. 55-101.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Where is the New Theology Leading Us*, in *Catholic Family News*, August 1998.
- GONZÁLEZ MAGAÑA, J.E., *Rinnovata configurazione dell'identità del presbitero*, in *Sacrum Ministerium* 13 (2007) 87-99.
- GREENSTOCK, D., *Thomism and the New Theology*, in *The Thomist* (October, 1950).

- KEEFE, D., „*In Persona Christi*”: *Authority in the Church and the Maleness of the Priesthood*, in *Faith*, vol. 34, n. 5 Sep-Oct (2002) p. 15-24.
- LONGHITANO, A., *I fedeli cristiani*, in *Corso istituzionale di diritto canonico* (a cura del Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico), Milano 2005. 103-143.
- LONGHITANO, A., *Il popolo di Dio*, in: *Il diritto nel mistero della chiesa*, Pontifica Università Lateranense, II edizione, Quaderni di Apollinaris 9, Pontificum Institutum Utriusque Juris (Roma), 1990.
- MEHRLE T., *Krise und Erneuerung der Theologie: Beschreibung des „Handbuches Theologischer Grundbegriffe”*, in *Theologische Zeitschrift*, Friburg (1965. július), 422-446.
- MINNICH, N. H., *The Priesthood of all Belivers at the Council of Trent*, in *The Jurist* 67 (2007) 341-363.
- O'BRIAN, O., *The Theology of Lay Ministry: „Developments” since Vatican II*, in *Irish Theological Quarterly* 72 (2007) 88-95.
- SZUROMI SZ. A., *A papi ordó fokozatainak fejlődése, a kezdetektől a Statuta Ecclesiae Antiqua (V. sz.) fegyelmi hagyományáig*, in *Teológia* 37 (2003) 19-28.
- SZUROMI SZ. A., *A szemináriumi és szerzetesi növendékképzés alapelveinek vázlata*, in *Teológia* 41 (2007) 64-69.
- SZUROMI SZ. A., *Tekintély és szentségi jelleg a katolikus egyházban* (Egyházjog-teológiai vázlat), in *Teológia* 42 (2008) 236-249.