

A HÉT FŐBŰN

VARIA THEOLOGICA 7

A HÉT FŐBŰN

Teológiai tanulmányok



SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA
BUDAPEST 2016

A KÖTETET SZERKESZTETTÉK

PUSKÁS ATTILA
PERENDY LÁSZLÓ
HOVÁNYI MÁRTON

A SZÖVEGET GONDOZTÁK

PERENDY LÁSZLÓ
HOVÁNYI MÁRTON

ISSN 2061-6244
ISBN 978 963 277 590 6

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
1053 BUDAPEST, VERES PÁLNÉ UTCA 24.
WWW.SZIT.KATOLIKUS.HU
FELELŐS KIADÓ: DR. RÓZSA HUBA ALELNÖK
FELELŐS KIADÓVEZETŐ: FARKAS OLIVÉR IGAZGATÓ
KÉSZÜLT A SZÁZHALOMBATTAI EFO NYOMDÁBAN
FELELŐS VEZETŐ: FONYÓDI OTTÓ

Tartalom

Előszó	7
ROKAY ZOLTÁN	
Az ókori erénytan és a „főbűnök” katalógusának kezdete	13
RACS CSABA	
A kevélység a Bibliában	18
BERAN FERENC	
A kevélység az erkölcsstanban	29
KOCSI GYÖRGY	
A fősvénység a Bibliában	38
KÉK EMERENCIA	
A fősvénység bűne a morálteológia szemével	56
GÁNICZ ENDRE	
A bujaság a Bibliában	70
PAPP MIKLÓS	
A bujaság az erkölcsstanban	87
FODOR GYÖRGY	
Az irigység a Bibliában	106
SOLTÉSZ JÁNOS	
Az irigység az erkölcsstanban	112

KOCSIS IMRE	
„A nap ne nyugodjék le haragotok fölött” (Ef 4,26)	
A harag mint bűnös megnyilvánulás a Biblia tanúságtétele szerint	132
ORBÁN SZABOLCS	
A harag mint a főbűnök egyike	143
RÓZSA HUBA	
A torkosság a bibliai hagyományban	155
NÉMETH GÁBOR	
A torkosság erkölcssteológiai értelmezése	161
TARJÁNYI BÉLA	
A lustaság a Bibliában	184
GRUBER LÁSZLÓ	
A lustaság az erkölcsstanban	193
SZUROMI SZABOLCS ANZELM O.Praem.	
A hét főbűn kánonjogi megközelítése	204

Előszó

E kötetet, mely a 2015. január 28. és 30. között megrendezett Teológiai Tanárok Konferenciáján elhangzott előadások szövegét tartalmazza, egykori kedves paptestvérünk és kollégánk, megboldogult Tarjányi Zoltán tanár, a PPKE Hittudományi Kara Erkölcssteológiai tanszékét mintegy másfél évtizeden keresztül vezető professzor tiszteletére és emlékére jelentetjük meg. E kiadvánnyal is szeretnénk kifejezni hálánkat és nagyrabecsülésünket az éppen egy évvel ezelőtt körünkől és a földi létből az Örökkévalóhoz távozott jó paptestvér, kolléga, tanár és pedagógus személye valamint teológiai munkássága iránt. A kollégái és tanítványai írásaiból összeállított jelen tanulmánykötet legyen a tisztelgés és köszönet jeleként amolyan utólagos, rendkívüli ünnepi kötet „In memoriam Tarjányi Zoltán”, halálának egy éves évfordulóján.

Ezt az előszót valójában neki kellett volna megírnia. Hisz ő volt az, aki a 2015-ös Teológiai Tanári Konferencia témájául a „főbűnök” értelmezését javasolta. S ő volt az is, aki súlyos betegsége és gyenge egészségi állapota dacára magára vállalta, hogy összeállítja a konferencia tematikáját, felkéri az előadókat és megszervezi a rendezvény előkészítését. Életének utolsó hónapjaiban ezt a vállalását hősies lélekkel teljesítette. Arra azonban már nem maradt ideje, az már nem adatott meg neki Fentről, hogy megírja, majd a konferencián megtartsa saját bevezető előadását és vezesse a rendezvény lebonyolítását. Szűk egy hónappal a konferencia előtt megkapta égi behívóját az Örök Hazába. Ahogy a konferencia az ő előadása nélkül zajlott, úgy ez a kötet is magán viseli e hiányt, Tarjányi Zoltán írása nélkül jelenik meg. Igaz, hogy saját írása, ám nem személyes hozzájárulása nélkül. Nemcsak a szerzők, hanem ő is jelen van e konferenciakötetben – igaz, csendesen háttérbe húzódva és a terepet kollégái-

nak átadva, ami egyébként is gyakorta jellemző volt rá –, hiszen ez a kötet neki köszönheti megszületését, felépítését és szerzőit.

A *Varia Theologica* sorozat eddig megjelent kiadványai között sajátos helyet foglal el ez a konferenciakötet. Tematikailag leginkább a sorozat negyedik kötetéhez kapcsolódik, mely *Az ember krízise: vágyódás és megkísértettség között* címet viseli. A mostani, hetedik kötet tekinthető úgy is, mint erkölcssteológiai továbbgondolása és konkretizálása azoknak az antropológiai vizsgálódásoknak, melyek tárgya a negatív irányultságú, rendezetlen vágy/kívánság volt a negyedik kötetben. Ugyanakkor a mostani kiadvány módszertanát és felépítését illetően jelentősen eltér a sorozatban korábban napvilágot látott munkáktól. Míg a többi tanulmánykötet egy-egy kiválasztott teológiai témát a legkülönbözőbb teológiai tárgyak látószögéből, minél tágasabb spektrumon mozogva és minél nagyobb fokú sokoldalúságra törekedve közelít meg, addig a jelen kötet tudatosan leszűkíti a perspektívát akkor, amikor a hét főbűn mindegyikét kettős reflektorfénybe állítva, a biblikus és a morális értelmezés fényében vizsgálja. Ez a leszűkítés magából a témaválasztásból fakad, hiszen kifejezetten és elsődlegesen erkölcssteológiai kérdésköréről van szó. Ugyanakkor ez a tudatos leszűkítés mégsem jelent beszűkülő egyoldalúságot, hiszen az erkölcssteológiai megfontolások egyrészt a bibliai szövegek sokféle és gazdag tanúságtételére támaszkodnak. Másfelől feltételezik és magukba építik a görög filozófiai antropológia és etika különböző hagyományait (Platón, Arisztotelész, sztoa bölcselei), valamint az egyházatyák gazdag tanítását és a keresztény spiritualitás kétezer éves tapasztalatait.

A hét erkölcssteológiai tanulmány jól tükrözi ezt a tartalmi és nézőpontbeli gazdagságot. A szerzők a történeti áttekintésekben, de a fogalmi definíciók megadása kapcsán is nagy mértékben támaszkodnak olyan meghatározó jelentőségű egyházatyák műveire mint Nagy Szent Baszileiosz, Aranyhajú Szent János, Szent Ciprián, Lactantius vagy Szent Ágoston. A főbűnök teológiai értelmezését illetően a legtöbbet hivatkozott ókori szerzők azonban a remeték és a monasztikusok lelki tapasztalatait írásba foglaló, szerzetesi életet élő Evagrius Ponticus és Cassianus, valamint Nagy Szent Gergely pápa. Az ő tanításuk és lelki útmutatásaik mentén kristályosodott ki fokozatosan a főbűnökről szóló egyházi tanítás, melyet a középkorban olyan nagy teológusok és egyházdoktorok összegeztek, mint

Halesi Sándor, Nagy Szent Albert vagy Szent Bonaventura. A kötet szerzői szinte egyöntetűen Aquinói Szent Tamás erényalapú erkölcssteológiai rendszerét tekintik a legsikeresebb középkori szintézisnek (*Summa theologiae*, *De malo*) a főbűnök tárgyalásának vonatkozásában is, mely egyesíteni tudta magában a patrisztikus örökség és a görög filozófia mértékadó hagyományait és szilárd alapot kínál a mai erkölcssteológiai reflexió számára is. Gruber László a restségről szóló írásában ezért elsősorban az Angyali doktor tanításának összefoglalására koncentrált. A későbbi lelkiességteológiai hagyomány képviselői közül Keresztes Szent János alakja bukkan fel olyan mesterként *Beran Ferenc* tanulmányában, kinek művei (*A lélek sötét éjszakája*) akár vezérfonalként is felhasználhatók egy-egy főbűn (pl. kevélység) kialakulásának és hatásainak az elmélyült reflexiójához. Az erkölcssteológiai tanulmányok szerzői azonban nem elégszenek meg a főbűnök értelmezéstörténetének az áttekintésével és a fogalmi definíció megadásával, hanem tisztázni igyekeznek a vizsgált főbűn kapcsolati hálóját a többi főbűnnel, illetve bűnnel (eredet és hatásviszonyok), mérlegelik az erkölcsi értékelés szempontjait (szenvedély, kívánság, habitus, aktualizálódás) és a főbűn lehetséges ellenszereit, gyógyszereit. Ennek során sok esetben nemcsak az aszketika-misztika klasszikus műveire támaszkodnak (pl. A. Tanquerey, *A tökéletes élet: Aszketika és misztika*), hanem reflexióikba bevonnak szociáletikai/szociológiai és pszichológiai szempontokat is. Így pl. Kék Emerenciának a fősvénység főbűnéről szóló tanulmányában találkozhatunk Stefano Zamagni katolikus közgazdász (Stefano Zamagni, *Fősvénység – A birtoklás szenvedélye*) társadalometikai látószögű megállapításaival és kifejezéseivel („a mohóság piaca”, „a boldogság paradoxona”). A pszichológiai megközelítések jól hasznosítható szempontjait különösen is figyelembe veszi és hasznosítja többek között Soltész János írása az irigységről, Orbán Szabolcs tanulmánya a haragról, valamint Németh Gábor reflexiója a torkosságról. Papp Miklós a bujaságról szóló tanulmányában mesterien ötvözi a cselekvésfilozófiai, a lélektani és a teológiai szempontokat a személyes életvezetés egészének és a társadalmi együttélésnek az átfogó horizontjára helyezve a tárgyalt főbűn vizsgálatát. Ezekben az írásokban egészen evidenssé válik a főbűnökről szóló keresztény tanítás felbecsülhetetlen jelentősége, aktualitása

a modern/posztmodern globalizált és fogyasztói társadalomban élő keresztény és nem keresztény ember számára.

A főbűnök mindegyikének erkölcsoteológiai értelmezéséhez készült egy-egy bevezető biblikus tanulmány is, mely a szóban forgó bűnös magatartással, illetve hajlammal, irányultsággal – kevélység, fösvenység, bujaság, irigység, harag, torkosság, restség – kapcsolatos szentírási szempontokat vizsgálja. A Biblia természetesen nem ad átfogó, rendszerező és kidolgozott erkölcsi tanítást e bűn-kütfőkről, de alapvető eligazítást és útmutatást annál inkább. A biblikus tanulmányok szerzői többnyire lexikográfiai és etimológiai vizsgálódásokkal indítják elemzéseiket, melyek több szempontból is rendkívül érdekesek. Egyfelől feltárják az ember erkölcsi magatartására használt héber kulcskifejezések mögött meghúzódó konkrét fizikai tapasztalathoz való kötődést és az innét eredő képi mozzanat átvitelét a szellemi/erkölcsi síkra. Így pl. megtudjuk, hogy a kevélységre alkalmazott kifejezések a tenger feltornyosuló hullámmását, illetve a bugyborékoló víz mozgását, illetve a káosz erőit is jelölték eredetileg. Másfelől azt is megmutatják, hogy ugyanazon kifejezésnek eredetileg lehet értéksemleges, pozitív és negatív jelentéstartalma is. Innét válik érthetővé többek között az az önmagában furcsa és meglepő tény, hogy ugyanazon szó az emberi magatartásra vonatkozóan egyértelműen negatív, Istenre vonatkoztatva azonban pozitív értelmet hordozhat (lásd: féltékeny/buzgó; isteni és emberi harag). Bizonyos esetekben (pl. a torkosság) az nehezíti a vizsgálódást, hogy a főbűnök hagyományos listáján található kifejezés elő sem fordul a bibliai szövegekben. Ilyenkor nem marad más hátra, mint azoknak a szentírási szövegeknek a vizsgálata, melyek a konkrét kifogásolható és bűnös emberi magatartással kapcsolatban anélkül foglalnak állást, hogy alkalmaznák magát a szakkifejezést. A tanulmányok szinte kivétel nélkül utalnak arra, hogy a főbűnökről szóló ószövetségi tanítás a törvényszövegek és a prófétai könyvek mellett, s ezeknél is bőségesebben, elsősorban a bölcsességi irodalomban lelhető fel (pl. *Sir, Péld, Jób*). Nem egy tanulmány releváns ó- vagy újszövetségi szövegek részletesebb elemzésére is vállalkozik. Így pl. *Kocsis Imre* a haraggal kapcsolatban Jézus hegyi beszédét és a *Jak 1,19-20* szövegét veszi alaposabban szemügyre.

A hét főbűnnek megfelelő hét biblikus és hét erkölcszociológiai írást egy filozófiatörténeti bevezető és egy kánonjogi befejező tanulmány keretezi. Az előbbiben *Rokay Zoltán* rövid áttekintést ad a *vitiumokról* szóló teológiai tanítás filozófiai előzményeiről és gyökereiről (Platón, Arisztotelész, sztoa), jelezve azt is, hogy az újszövetségi levéltudomány bűnkatalógusaira ez milyen hatást fejtett ki. A zárótanulmányban pedig *Szürömi Anzelm* annak jár utána nagy alaposággal és szakértelemmel, hogy az atyák és a korai szerzetesek főbűnökkel kapcsolatos tanítása milyen hatást gyakorolt a zsinati tanításokra és a középkori jogforrásokra, illetve, hogy a hatályos szentségi és büntető jogban milyen nyomai vannak ezeknek a tradícióból örökölt megfontolásoknak. Mindeközben tisztázza a jog és az erkölcs, a *peccatum* és a *delictum*, valamint a *penitentia* és *sanctio* fogalmának viszonyrendszerét. Ennek alapján válik érthetővé az is, hogy a *vitiumokról* szóló tanításnak miért az a helyi értéke a kánonjogban, amelyet az egyházi törvénykönyv szövege tükröz. Azzal, hogy e kánonjogi tanulmány részletesen felidézi a főbűnokről szóló tradíció meghatározó alakjait és forrásait is, egyben illő záróköve a kötetben szereplő két tanulmányosornak.

Miért ésszerű és érdemes egy három napos teológiai tanári konferenciát s annak gyümölcseként egy tizenhat tanulmányból álló konferenciakötetet kizárólag a főbűnöknek szentelni? A válasz első fele mindössze egy rövid és általános megjegyzés a szerkesztő részéről. A szerzők többször utalnak írásaikban arra, hogy az utóbbi évtizedek morális kézikönyveiben alig-alig esik szó a főbűnokről, azokról a magatartásbeli beállítódásokról, melyeknek a természetéről, összefüggéseiről és ellenszereiről az egyházatyák és a lelki élet mesterei oly sokat gondolkodtak és tanítottak. A jelen kötet e sajnálatos tradícióvesztést ellensúlyozhatja és így járulhat hozzá egy teljesebb erkölcszociológia kidolgozásához. A kérdésre adható válasz másik fele annál az olvasónál lehet, aki úgy érzi, hogy áttanulmányozva e kötet írásait segítséget kapott személyes és keresztyén életének bűn elleni küzdelmeihez, a jó harc megharcolásához, a pálya végigfutásához, a győzelmi koszorú elnyeréséhez (vö. *2Tim* 4,7–8).

ROKAY ZOLTÁN

Az ókori erénytan és a „főbűnök” katalógusának kezdete

A *De virtutibus et vitiis*¹ közkedvelt traktátusok eredetét az ókorban kell keresnünk, ott is az „erénytannal” kapcsolatban. Ezt illetőleg a „bűn” (*peccatum*, *Sünde*) címszó alatt az enciklopédikus művekben hiába keresünk felvilágosítást, mert amit mi fő-„bűnnel” jelölünk, azt a latin a *vitium*, a német a *Laster* szóval adja vissza (*lasten*: valakit terhelni). Tehát nem azonosítható (maradéktalanul és feltétlenül) a *peccatum*mal, bűnnel, noha egyes liturgikus szövegek magyar fordítása a „bűn” szót alkalmazza. Így a (jelenleg IV.) nagybőjti prefáció: „*Qui corporali ieiunio vitia comprimis*”-t így adja vissza: „Testi böjtölésünkkel a bűnt fékezed” (a horvát fordítás arról beszél, hogy: „a testi böjttel összezúzod a gonoszságot”). A Finály-féle latin-magyar szótár (véleményem szerint még mindig a legmegbízhatóbb) a *vitium* jelentésénél, többek között a következőket sorolja fel: hiba, hiány – gonoszság, vétség, bűn. Voltaképpen jelentése éppen annak eredetéből származik, s azon sem szabad csodálkoznunk, ha jelentése bármennyire is eltérő a „bűn” jelentésétől, jobb híján bűnnek fordítjuk.

Erények és „főbűnök”

A főbűnök felsorolásánál, a „bűnkatalógus” mögött egyesek a bolygók számát vélik felfedezni. Ez azonban nem feltétlen szükséges. A kataló-

¹ A cím valószínűleg szándékosan alkalmazza az alliterációt.

gus lehet a felsorolás, az osztályzási hajlam eredménye is. Közelebb járunk az igazsághoz, ha felsorolásukat a sarkalatos erényekkel való ellentétükből próbáljuk levezetni és értelmezni. Tehát a *vitium* az erénnyel ellentétes „jelenség”, s ebből világosabb lesz annak jelentéstartalma és a „bűn”-től való eltérése.

A sarkalatos erények felsorolása és azok megfeleltetése a „lélek-” és testrészeknek, valamint a *polisz* egyes osztályainak, Platón nevéhez fűződik.²

Arisztotelész, aki elsőként nevezi az etikát (gyakorlati) tudománynak, de az etikai erényeken túl az ún. „dianoietikus” (ismeretbeli) erényekről is beszél a κακόν-*t* (κακία: rossz, szerencsétlenség, baj) állítja az erényekkel szembe. Ezt Arisztotelész mint „krónikus” betegséget, állapotot határozza meg, amelynek az ember nincs tudatában, nem ébred tudatára:

„A lelki rosszság olyan betegséghez hasonlít, mint a vízibetegség, vagy a tüdővész; a fegyelmezetlenség pedig olyanhoz, mint a nyavalyatörés: az előbbi megszakítás nélküli, az utóbbi azonban nem. S egyáltalában a fegyelmezetlenség és a lelki rosszság egymástól különböző nemekhez tartoznak: a lelki rosszság nem válik tudatossá a benne szenvedő számára, míg fegyelmezetlenségének az ember tudatában van.” (*Nikomakhoszi etika* VII, 9. 1150b. 35).

Kézenfekvő, hogy miután Arisztotelész az erényt mint „lelki alkatot”, „habitust” (ἔξις) határozza meg, annak ellenkezője is ugyanahhoz a „kategóriához” kell hogy tartozzon (itt nem térhetünk ki annak taglalására, hogyan bírálta Arisztotelész Szókratész etikai intellektualizmusát és Platón *methexisz*-elméletét).

Noha már Arisztotelésznel (vagy legalábbis az ő hagyományában) megtaláljuk a *vitiumok* (κακίαί) szembeállítását a platóni sarkalatos erényekkel,³ azok meghatározása és valamiféle „katalogizálása” elsősorban a Sztoa műve. Ahogyan a sarkalatos erényekből származik a többi erény, úgy hasonlóan, ennek megfelelően (ἀντὶ λόγων: DIOGENÉSZ LAERTIOSZ

² Vö. ROKAY ZOLTÁN, *Az erénybölcsélet múltja és időszerűsége*, in KUMINETZ G. (szerk.), *Varia theologica* I, Budapest 2010, 108.

³ Περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν. Loeb Classical Library, 1992, 488.

VII. 93 – Zénón)⁴ a rossz dolgok (κακίαι) között is vannak elsők, és vannak ezeknek „alárendeltek” (ὑπὸ ταύτας):

„Ugyanúgy, a bűnök között egyesek elsődlegesek, a többi ezeknek alárendelt. Így az esztelenséget, a gyávaságot, az igazságtalanságot és a szertelenséget az elsődlegesek közé számítjuk, a mértéktelenséget, butaságot (βραδυνοίαν: lomha felfogást) és rosszul tájékozottságot az alárendeltek közé.”⁵

A sztoikusok felállították a különböző szenvedélyek jegyzékeit is, ami szintén hozzájárult a *vitiumok* katalógusának kialakulásához. Ám abban legalább olyan szerepe volt a köznép és az annak életét utánzó komédia nyelvének és gondolkodásának, mint a Sztoa reflexiójának. Erről tanúskodik többek között egy ókori társasjáték.⁶ A „kövek” egyik oldalát szám jelöli, a másik oldalán pedig valamely erény vagy bűn olvasható jelzőként, *vocativus*-ban:

impudes: szégyentelen;

moice (*mocee*): *moechia*: házasságtörő;

patice (*pathikosz*): aki elszenvedi a fajtalanságot;

cinaidus (*kinaidosz*): kéjenc;

fur: tolvaj;

ebriose: részeg;

vinose: borissza;

trico: cselszövő, korhely.

Előszeretettel utalnak ezen jelzők és a Szent Pál levelei közötti párhuzamra: 1Kor 6,9–10 valamint 2Kor 11,26.⁷ Hasonló a helyzet Plautus (Kr. e. 250–184) *Pseudolus* című komédiájával is. *Pseudolus* a következő szidalmakat szórja Ballio, a kerítő fejére:

legirupa: törvényszegő;

sacrilege: szentségtörő;

⁴ DIOGENÉSZ LAERTIOSZ, *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei* 2 (ford. ROKAY ZOLTÁN), Budapest 2007, 127.

⁵ Uo. 161.

⁶ ADOLF DEISMANN, *Licht vom Osten*, Tübingen 1908, 230–231.

⁷ Uo.

sceleste: gazember;
caenum: mocsok;
impure: tisztátalan (koszos);
parricida: apagyilkos – „*verberasti patrem et matrem*” (megvesz-
 szőzted atyádat és anyádat). – A szidalmazott így folytatja: „*atque
 occidi quoque potius quam cibum praeberem.*” (Meg is öltem, sem-
 mint hogy enni adtam volna).
impudice: szégyentelen;
perniciēs adulescentum: ifjak romlása;
fraudente: csaló, csalárd;
periure: esküszegő.

Ezek megfelelőiként 1Tim 1,9 sköv. és 2Pt 1,5–6 szokás megemlíteni.⁸

A római korban a *virtus romana* már csak a múltból átszármazott eszményképként élt a hagyományban és a tudatban.⁹ Mindenekelőtt a nemesség gőgje (*superbia*) és kapzsisága (*avaritia*) okozta a romlást.¹⁰ Ezeket Sallustius minden baj forrásának nevezi.¹¹ Sallustius Crispus (Kr. e. 86–35) a Catilina-féle összeesküvésben és a Jugurtha elleni háború leírásában részletesen is jellemzi szereplői magatartását, ami emlékeztet a *vitiumok* katalógusára:

⁸ Uo. Már Arisztophanész komédiái előszeretettel foglalkoznak a *vitiumok* pellen-
 gérre állításával, és hordozóik kifigurázásával; ez azonban általában egy *vitiumra* írá-
 nyul, és nem egy esetben politikai vonatkozású. Az újkori komédiára gyakorolt illető
 hatásokról tanulmányodik Molière és Racine.

⁹ Vö. HOFFMANN ZSUZSANNA, *A virtus Romana Plautusnál*, in *Antik tanulmányok XXVII/*
 1. (1980), 49.

¹⁰ BERND LORENZ, *Bemerkungen zum virtus – Begriff bei Sallust*, in *Innsbrucker Beiträge
 zur Kulturwissenschaft. Serta philologica Aenipontana III*, Innsbruck 1979, 149; WILLY
 THEILER, *Ein griechischer Historiker bei Sallust*, in *Navicula Chiloniensis*, Leiden 1956, 144;
 ROKAY ZOLTÁN, *Sallustius margójára. 400 éves az első magyar Sallustius fordítás (1596–*
1996), Becse 1997.

¹¹ *Catilina* 1; 10; 11; 33; 52; *Jugurtha* 5; 13; 28; 85; *Mithridatész levele*; olykor a bujaság,
 a falánkság és a léhaság is társul hozzájuk. Ez vezetett (a *superbia* és az *avaritia*) a köz-
 mondássá vált korrupcióhoz (vö. *Jugurtha* 35).

„valahány szégyentelen, parázna, korhely alak, kockázva, zabálva, vagy az ágyban (erősen eufemisztikus kifejezéssel – R. Z.) eltékozolta a családi javakat...”¹²

A legnagyobb bajnak Sallustius a jó (*virtus*) és a rossz (*vitium*) elnevezésének, fogalmának konfúzióját tartja. M. Porcius Cato-val, Caesarral szemben az alábbiakat mondatja:

„Itt valaki kíméletet és irgalmasságot emleget nekem! Bizony már réges-régen elfelejtettük a fogalmak valódi nevét: a más javainak osztogatását bőkezűségnek, a gaztetre való elszántságot bátorságnak hívjuk, s így az állam a tönk szélére jutott.”¹³

Már Iszokratész, attikai rétor (†Kr. e. 388) így panaszkodik:

„Manapság a poliszban oly sok minden a feje tetejére állt és zavaros, hogy egyesek még a szavakat sem használják eredeti értelmükben, hanem a legnemesebbekről (legszebbekről) átviszik a legnyomorúságosabb foglalkozásokra.”¹⁴

Az erkölcsi élet előmenetelében nemcsak a jó és a rossz, az erény és a „bűn” (*vitium*) megkülönböztetése lényeges, hanem legalább ilyen fontos azok megfelelő besorolása. Ennek első fokát megsejthetjük már a klasszikus ókorban, Arisztotelésztől kezdve.

¹² *Catilina* 14.

¹³ Uo. 52.

¹⁴ ISZOKRATÉSZ, *Antidoszisz* (Birtokcsere); *Oratores Attici ex recensione Immanuelis Bekkeri*, Tomus quintus, Berolini, Typis et impressis G. E. Reimeri, 1823, 409; magyarul: *Iszokratész attikai rétor művei*, II. kötet, Görög eredetiből fordította Rokay Zoltán, *Textus Receptus* III, 2, Óbecse - Lux 2015, 146. – A *vitium*ok katalógusát elsősorban a népszerűsítő filozófia adta tovább. Így Dio Chrysostomos (Kr. u. 70) az ő 80 *logoi* (Párizs 1604) című gyűjteményében.

A KEVÉLYSÉG

RACS CSABA

A kevélység a Bibliában

A hagyományos keresztény szemlélet, amely a kevélységet a bűnskála élére helyezi, az ószövetségi zsidó gondolkodásra épít. Ez utóbbi „klasszikus” megfogalmazása a *Sir* 10,13 késői, bölcsességi szövege: ἀρχὴ ὑπερηφανίας ἁμαρτία aminek tradicionális fordítása „a bűn kezdete a kevélység”. A *Vulgatában* az *initium peccati omnis superbia* megfogalmazást találjuk.¹⁵ A fordulat kulcskifejezése az ἀρχή, itt nem is annyira kiindulópontot, hanem sokkal inkább valaminek a „foglatatát” vagy „forrását” jelenti. A *Zsolt* 110,10-ben (vö. *Péld* 9,10) „a bölcsesség kezdete (foglata vagy forrása) az Úr félelme (azaz az Istenbe vetett hit). Hasonlóképpen a *Márk evangélium* felirata (*Mk* 1,1) is „Jézus Krisztus Isten fia evangéliumának foglatatáról” beszél.¹⁶ Így a *Sir* 10,13 a kevélységről úgy fogalmaz, hogy az az összes bűn foglata, forrása.

¹⁵ A *LXX* kifejezését pontosan „a kevélység kezdete bűn” adná vissza. Az eltérés oka, hogy az első változat a *LXX* szövegének későbbi olvasatain alapszik (pl. Arany-szájú Szt. János; *Joh. hom.* 9,2 [PG 59,72]; *2Thess. hom.* 1,2 [PG 62,470]) ami a *Vulgata* révén vált általánossá a kereszténységen belül (E. DASSMANN, *Hochmut*, in *RAC* XV, 815–816).

¹⁶ Vö. TARJÁNYI BÉLA, *Az örömhír Márk evangélista szerint. A Mk 1,1–15 magyarázata* (Budapest 1998), 10.

1. A terminológia problémája

Ha a *kevélységgel* kapcsolatban fogalmi kiindulópontot szeretnénk találni, akkor kettős problémával találjuk magunkat szemben. Az első, hogy maga a fogalom iránt, a középkortól eltekintve, a filozófia oldaláról nagyon kicsi az érdeklődés. A kevélység (*superbia*) klasszikus meghatározása, amin a spekulatív gondolkodás nem is lépett túl, Szent Ágostontól és követőitől ered: „*amor excellentiae propriae*” (*prosp. sent.* 294, CCL); „*vitium animae perverse amantis potestam suam*” (*Aug. civ. D.* 12,8); „*perversae celsitudinis appetitus*” (*Aug. civ. D.* 14,13). Aquinói Szent Tamás megfogalmazásában: „*inordinatus appetitus propriae excellentiae*” (*S. th.* 2,2 162,2).

A második probléma a *Biblia* vonatkozásában merül fel, ugyanis a filozófiától eltérően itt nem találunk egzakt meghatározást, illetve fogalmakat. Mivel a *Szentírás* konkrétan a jelenséggel foglalkozik, ezért egy rendkívül összetett, sokszínű kifejezőkészséggel találkozhatunk. A *Biblia* egészét (*Textus Masoreticus*, *Septuaginta*, *Újszövetség*) tekintve a terminológia feltérképezésénél érdemes inverz eljárást alkalmazni. Így a kiindulópontunk a fogalmunkat egyértelműen jelölő latin *superbia*, illetve a görög ὑπερηφανία/ὑβρις kifejezések. Az *Ószövetség* esetében ezek alapján kerülnek a jóval bővebb körű héber megfelelők kigyűjtésre, illetve vizsgálatra.

2. Kevélység az Ószövetségben

2.1. A הָנָּה gyök és derivátumai

A הָנָּה gyököt és származékait elsősorban a fogság előtti és a kora fogsági prófétai hagyományban találjuk (Kr. e. VIII–VI. sz.); elsődleges jelentése: „gőgösnek lenni”; „gőgössé válni”. A gyök mögött álló idea a tenger vad hullámozása vagy habzása, amely igen erős kozmológiai, mitológiai, illetve teológiai tartalommal bír, mint az őskáosz megjelenítője.¹⁷ Ez az értelem jelenik meg a *Zsolt* 46,3-ban, amely kiemeli, hogy – bármennyire félelmetesek is – JHWH képes uralkodni a káosz erőin: „ha vizei zúgnak,

¹⁷ D. KELLERMANN, הָנָּה in *ThWAT* I, 880–881.

tájékoznak is, és viharától megrendülnek a hegyek [velünk a Seregek Ura, Jákob Istene a mentsvárunk].” Ebből fakadóan a **נָחַם** jelenti az ember számára elérhetetlen, kontrollálhatatlan nagyságot, felséget.

a.) Bár a héber *Bibliában* **נָחַם** származékai többnyire negatív jelentéssel bírnak, a terminus értelme *pozitív irányban* is nyitott. Egyrészt, amikor konkrét értelemben gazdagságot, méltóságot jelent. Másrészt, elsősorban bölcsességi környezetben, amikor Istennek mint *Teremtőnek* a fölségét jelöli (**נָחַם**; *Jób* 37,4), aki uralkodik a káosz ellenséges, mitikus jellegű erőin, amelyek az ember felett állnak (vö. *Jób* 38,11 [tenger]; 40,15 [tengeri szörny/víziló; tágabb kontextusban: 40,14–41,26]).

Isten és a káosz erőinek ellentéte manifesztálódik a társadalmi életben, *szociális és politikai* viszonylatokban. Ilyen értelemben Isten fölsége és ereje, amely kitölti a rettenetet az emberi góggal szemben (*Iz* 2,21). Isten fölsége abban is megmutatkozik, hogy közösségi szinten az övéi javára közbelép, ahogy az a *Tengeri ének* elején visszatükröződik (*Kiv* 15,1; vö. 15,21): „Magasztalom az Urat, mert dicsőség övezi” (**נָחַם** *inf. abs.*).¹⁸

Ehhez hasonló a 93., JHWH királyságának zsoltára kezdő, tematizáló mondata (*Themasatz*), mely megvilágítja a zsoltár tartalmát:¹⁸ „Uralkodik JHWH, felövezte magát dicsőséggel” (**נָחַם** *vö. Iz* 12,5; 26,10). Az öltözködés („felövezi magát”), az öltözet félreérthetetlenül látványos módon megjeleníti a társadalmi helyzetet, illetve az azt viselő személyes tulajdonságait (*persona distincta*).¹⁹ Ebből kiindulva, hasonlóan az ókori Kelet istenség- és király-ábrázolásaihoz, JHWH itt úgy mutatkozik, mint a társadalom csúcsán elhelyezkedő uralkodó, akinek legfontosabb személyes tulajdonsága, a fölség (**נָחַם**).

b.) *Negatív értelemben* a **נָחַם** gyök jelentése „elbizakodottság”, „önteltesség”; valami, ami JHWH-val szemben elfogadhatatlan, összeférhetetlen. Nagyon sokszor a héber *Biblia* a jólétet és a gazdagságot jelöli meg a kevélység forrásaként. A kevélység ebben az értelemben három szinten mutatkozik meg.

¹⁸ F.-L. HOSSFELD - E. ZENGER, *Die Psalmen*. II. Psalmen 51–100 (HthKAT), Freiburg im Breisgau 2000, 646.

¹⁹ Vö. J. GAMBERONI, **נָחַם**, in *ThWAT* IV, 474–475.

A személyes élet szintjén, mint a zsoltáros ellenfelei, akik „megkeményítik érzéketlen szívüket, szájuk elbizakodottan (נָאִוָּה) beszél” (Zsolt 17,10). A társadalmi és politikai életben sajátos csoportot alkotnak (נָאִוָּה; többes számban: נָאִוָּה), amelynek fő jellemzője a hatalommal való visszaélés, hogy a társadalom széles rétegeinek, azon belül is különösképpen, a szegényeknek, a közösség periferiáján élőknek az elnyomása.²⁰ A prófétai hagyomány szerint Izrael ebben a vonatkozásban nem felelt meg az Istennek a Törvényben lefektetett abszolút akaratának való feltétlen alávetés követelményének. Ezért hirdet a fogság előtti prófétizmus ítéletet Jákob (Ám 6,8), Júda (Jer 13,9) és Jeruzsálem büszkesége (Jer 13,9) miatt.

Izrael az elnyomás ezen fajtáját saját nemzeti létében is megtapasztalta (נָאִוָּה). Ez a mozzanat elsősorban azokban a prófétai szövegekben jelenik meg, amelyek ítéletet hirdetnek az Izraellel ellenséges idegen népekkel, Egyiptommal (Ez 30,6.18; 33,12); Asszíriával (Zak 10,11); Babilonnal (Iz 13,19) és Tírusszal (Iz 23,9). Ezen szövegek minden esetben Isten büntetését helyezik kilátásba.

A „mélység” (נָאִוָּה; szó szerinti értelemben: „magasság”) sajátos fogalma ezen túl természetfeletti szintre emeli a kevélységet. A Zsolt 46,6-ban a tenger mélysége, mely valahol paralel a tajtékzó hullámokkal (Zsolt 89,10; vö. Jób 38,11: „hullámaid magasa”), több mint pusztá természeti jelenség. A tenger, illetve annak mélysége az őstengert, a káoszt, illetve ennek erőit szimbolizálja, a teremtés előtti állapotot, amely következtésképpen szemben áll JHWH-val, a Teremtővel, aki létrehozza és biztosítja a teremtett világ rendjét. Ezen szakaszok mitologikus nyelvezete JHWH káoszon való uralkodásának a témájához vezet.²¹

A LXX, valamint az Ószövetség egyéb ókori fordításai a נָאִוָּה származékait a ὕβρις és a ὑπερηφανία főnevek különböző alakjaival fordítják és többnyire az erőszakkal párosuló jelentéstartalmat húzzák alá (Iz 28,13; Ám 6,8; Zak 9,6; 10,11; Jer 13,9; Ez 30,6; Lev 26,19 stb.).²²

²⁰ G. BERTRAM, ὕβρις, in *ThWNT* VIII, 300.

²¹ D. KELLERMANN, נָאִוָּה, 880–881.

²² G. BERTRAM, ὕβρις, 300.

2.2. A זקל gyök és derivátumai²³

A זקל-tól eltérően ez a gyök elsősorban a későbbi szövegek sajátja.²⁴ Viszont annyiban rokon vele, hogy a mögöttes idea a buzgó, bugyborékoló, forrásban lévő víz tapasztalatán alapszik. Ebből absztrahálja az elbizakodottsággal és a kevélységgel kapcsolatos jelentéstartalmakat, amely az igei formánál kézzelfogható (*qal*: „buzog”, „bugyborékol”; *hifil*: „elbizakodottan cselekszik”, „galádul elbánik valakivel”, „felindul”, illetve „főz”). Ennél a gyöknél sokkal nyilvánvalóbb az Isten-ellenes él.

A babiloni fogságig főleg az idegen népek és Izrael arroganciáját elítélő szövegekben találkozunk vele, elsősorban a prófétai hagyományban. A prófétai szövegek az idegen népek Istennel szembehelyezkedő önteltségét, Isten ellenes lázadásként, értelmezik (Babilon: *Jer* 50,29–32; Edom: *Jer* 49,16; *Abd* 3). Az *Iz* 13,11 Babilon uralkodóinak büszkeségét a világban bárhol megtapasztalható gőg mintájaként említi. Hasonló jelentéstartalmat hordozva történeti szövegek közül a *Kiv* 18,11 beszél, a kivonulással összefüggésben Egyiptom JHWH és népe elleni kevélységéről (vö. *Neh* 9,10). A prófétai irodalom elítéli az Isten helyett az emberi segítségben reménykedők magatartását is, Cidkija elbizakodottságát (*Ez* 7,10), vagy azokét, akik Egyiptomnál keresnek oltalmat (*Jer* 43,2). Az idevágó történeti szövegek Izrael JHWH elleni küzdelmét jelölik a kevélységgel (*MTörv* 1,43) A *Neh* 9,16 és 9,29 büszkeség mellett, azzal vádolja az atyákat, hogy megkeményítettek a nyakukat (עֲקָרְוּ; *LXX*: σκληρύνω τράχηλον).

A babiloni fogságtól kezdődően a bölcsességi irodalom szövegeiben találkozhatunk vele tágabb jelentési körben. A *Példabeszédek könyvében* világiás és tiszteletlen magatartás (*Péld* 13,10), felfortyanás (*Péld* 21,24). A zsoltárok esetében sajátos társadalmi csoport a זקלים, akik az igazak ellen irányulnak (*Zsolt* 86,14; 119,21.51; ebben jelentése hasonló a זקים [„gőgösök”] értelméhez). A *Jézus Sirák fia könyvében* a kevélység hordozása bűn, sőt a bűn forrása, foglalata (*Sir* 10,13). Sőt az arroganciának ez a típusa, amennyiben a szülők ellen fordul, kifejezetten istenellenes éllel bír: „Gonosz (*LXX* a βλάσφημος kifejezéssel fordítja), aki semmibe veszi

²³ Uo. 300–301.

²⁴ Talán a Dávid önteltségéről szóló *1Sám* 17,28 jelent kivételt, ahol a Kr. e. VIII. sz. prófétai hagyománynak szókincséhez tartozik.

apját, aki bántja anyját, megátkozza az Úr” (*Sir* 3,16). Hasonló, igaz itt már eszkatologikus távlatú, teocentrikus orientációt találunk a *Sir* 35,21-ben.

A LXX a נָדָה-et, illetve származékait részben hasonló módon fordítja mint a נָדָה-ét: ὑβρις, valamint ὑπερηφανος. Ugyanakkor, viszont bizonyos kifejezésekkel kiemeli a fogalom vallási karakterét: ἄσεβής („istentelen”); ἁμαρτωλός („bűnös”: *Sir* 12,14; 15,7); βλάσφημος („haszontalan”, „gyalázkodó”, „istenkáromló”: *Sir* 3,16).²⁵

2.3. A „nagynak”/„magasnak”/„fennköltnek” lenni alapjelentésű gyökök
Három ige-gyök tartozik ide: נָדָה („nagy”, „nagygya lesz”; *hifil*: „hatalmasnak mutatkozik”; „nagynak bizonyul”); גָּבַהַ („magas”, „kimagasló”, „fönséges”, „gőgös volt”); רָוַם („magas volt/lett”, „gőgösködik” [„kérdőnek/büszkének/gőgösnek lenni” értelemben], „büszke”). Ezek kisebb részben önállóan fordulnak elő. A *Szof* 2,10-en, a Moáb és Ammon elleni prófécia részeként, a נָדָה és a חָרַף (itt: „gyalázkodni” értelemben) a נָאֻץ („fenség”, „kevélység”) értelmét világítja meg: „Kevélységükért ezt kapják majd, mivel gyalázkodtak és hatalmaskodtak a Seregek Urának népe fölött.” A LXX görög megfelelőként a ὑβρις-t használja.

Gyakrabban viszont a „szív”, „szem” és a „lélek” antropológiai fogalmaival együtt alkot egy-egy kifejezést. Ezekben az esetekben egyfajta szintetikus látásmód érvényesül. A szöveg a testrész megnevezésekor annak funkciójára gondol, és ennek segítségével fejezi ki a emberre jellemző sajátosságokat képességeket.²⁶ Együtt a fent nevezett igékkel ezek az antropológiai fogalmak azt a belső attitűdöt emelik ki, amelyet a LXX előszeretettel fordít a ὑβρις és a ὑπερηφανος kifejezésekkel. Az *Iz* 9,8 az északi királyság elleni jövődőlve említi a „nagy (=felfuvalkodott) szívet” (נָדָה לִבָּי), azaz, egy néppel kapcsolatban, az értelmi és akarati központba, azaz a „személyiségbe” ivódott felfuvalkodottságot, gőgöt. A *Péld* 16,18-ban a „nagy” vagy „magas lélek” (גָּבַהַ רוּחַ) a fennhéjázásnak az a formája, amely a bukást előzi meg. Ez az ószövetségi rész megvilá-

²⁵ G. BERTRAM, ὑβρις, 301.

²⁶ H. W. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, Gütersloh 1994⁶, 23–24.

gítja, milyen értelemben állítja magáról Jézus a *Mt* 11,29-ben, hogy szelíd és alázatos szívű.²⁷

2.4. Egyéb gyökök

A fentiekben felül előforduló más gyökök a kevélység egy-egy aspektusát világítják meg. A כָּעַס „kiróg a hámból”, „megvet”, „lenézéssel kezel” (*MTörv* 32,15; *1Sám* 2,29). A קָלַל elsősorban a nyelv bűnére vonatkozik (*Péld* 1,22; 19,28; *Sir* 8,11): [qal] „kérkedik”, „elbizakodottan beszél”, „bőbeszédűnek lenni”; [hifil/hitpolél] „gúnyol”, „csúfol”. A *Leviták könyvében*, a *Szentség Törvénye* קָלַל ([piél] „megvetően kezel”, „átkozottként gyaláz”, „megátkoz”) használata a szülők tiszteletének a megsértését egy szintre helyezi Isten káromlásával (*Lev* 20,9; 24,11–23). Az עֲבָרָה („makacsság”) egyenértékű az Isten-ellenes lázadással, akaratának megnyilvánulása, parancsainak „átlépésével” (vö. עָבַר „átlép”, „keresztül-lép”; vö. *Iz* 16,6 [Moáb kevélységével összefüggésben]; *Jer* 48,31; *Péld* 21,24; 22,8; vö. *Sir* 13,7; 16,8). A חָנַף [pilpél]: „csúfot úz”, [hitpalpél] „kigúnyol” (*2Krón* 36,16). A יָהָר („büszke”, „fennhéjázó”, „gőgös”) a *Péld* 21,24-ben egy sajátos meghatározást ad, ahol számos, általunk már tárgyalt, kifejezés is fellelhető: A kevélynek (דָּבָר) dölyfösnek (יָהָר) csúfolódó (לִצֵּן) a neve, aki haragjában (makacsságában/megátalkodottságában?; עֲבָרָה) kevélységet (דָּבָר) cselekszik. A *LXX* αἰνῶς (ὑπερήφανος) kivételével mindegyik gyök származékait a ὕβρις valamely formájával fordítja.²⁸

2.5. A kevélység ószövetségi megközelítése

Az etimológiai elemzésből láthattuk, hogy mivel nagyon nehéz a görög kifejezések és héber megfelelőik pontos jelentésbeli határát meghúzni, a kevélység értelmezése az *Ószövetség*en belül széles skálán mozoghat: irányultság, attitűd, magatartás, bűnös elfordulás Istentől, vagy éppen az Ő provokálása, világiasság, úgymint hiábavaló gőg, túlkapas, hatalmaskodás a felebaráttal szemben.

Az *Ószövetség* esetében a kevélység fogalmának hátterét az ókori Izrael kettős történelmi tapasztalata alkotja. Ennek egyik alkotóeleme Izraelnek,

²⁷ Uo. 77.

²⁸ G. BERTRAM, ὕβρις, 301–302.

mint kis nemzetnek a léte ellenséges nagyhatalmak között, amelyek sem Istenét, sem őt magát el nem fogadták. Emiatt a pogány/idegen fogalma gyakran egyenértékűvé vált a kevélyvel vagy gőgössel.²⁹

Ez elsősorban azokban a prófétai szövegekben jelenik meg, amelyek ítéletet hirdetnek az Izraellel ellenséges idegen népekkel, Egyiptommal (Ez 30,6.18; 33,12); Asszíriával (Zak 10,11); Babilonnal (Iz 13,19) és Tí-russzal (Iz 23,9). A prófétai szövegek az idegen népek Istennel szembe-helyezkedő önteltségét, Isten ellenes lázadásként, értelmezik (Babilon: Jer 50,29–32; Edom: Jer 49,16; Abd 3). Az Iz 13,11 Babilon uralkodóinak büszkeségét a világban bárhol megtapasztalható gőg mintájaként említi. Ezen szövegek minden esetben Isten büntetését helyezik kilátásba. Hasonló jelentéstartalmat hordozva történeti szövegek közül a Kiv 18,11 beszél, a kivonulással összefüggésben Egyiptom JHWH és népe elleni kevélységéről (vö. Neh 9,10).

Izrael történelmi tapasztalatának másik vonatkozását képezi saját elégtelenségének a tapasztalata, amennyiben nem felelt meg az Istennek a Törvényben lefektetett abszolút akaratának való feltétlen alávetés követelményének. Ezzel összefüggésben Júda és Izrael elleni ítélethirdető prófétai igéket találunk: Jákob (Ám 6,8), Júda (Jer 13,9) és Jeruzsálem büszkeségével (Jer 13,9) szemben. A prófétai irodalom elítéli az Isten helyett az emberi segítségben reménykedők magatartását is, Cidkija elbizakodottságát (Ez 7,10), vagy azokét, akik Egyiptomnál keresnek oltalmat (Jer 43,2). Az ide vágó történeti szövegek Izrael JHWH elleni küzdelmét jelölik a kevélységgel (MTörv 1,43; Neh 9,16.29). A hellenista időszak szektái (pl. az esszénusok) igen érzékenyek voltak Izrael Istennel szembeni elégtelenségének tapasztalatára. Ide tartoznak a Hasmó-neus uralkodók idegenekkel kapcsolatos, gyakran a saját nemzet durva elnyomásával együtt járó, opportunisták politikájával szembeni fenntartások. Az 1QpHab 8,8.10 nagyon jól összefoglalja a kevélység ószövetségi értékelését, mikor ezt írja a Gonosz Papról: „pályája kezdetén a hűség nevével nevezték; miután azonban uralkodott Izraelen, gőgössé vált; elhagyta Istent, és hűtlenné vált a parancsokhoz, vagyon kedvéért.”³⁰

²⁹ E. DASSMANN, *Hochmut*, 819.

³⁰ Uo. 820 sköv.

A fenti idézet közel áll a bölcsességi irodalomhoz, amely szívesen helyezi a kevélységet tágabb, kozmikus horizontba. Itt a kevélység, mintegy a káosz megtestesítőjeként, nagyon sokszor szembehelyezkedés a teremő Isten akaratával. Egyfajta Istennel szembeni önmeghatározás (vö. *Ter* 3. fejj.; 11,4–7), amely a jólétből és a gazdagságból fakad, és ami elfordítja a teremtmény szívét a Teremőjétől.

3. Kevélység az Újszövetségben

A ὕβρις és megfelelői viszonylag ritkán használatosak az Újszövetségben, elsősorban a páli levelekben találkozunk velük.³¹ *Főnévként*, „kár”, „veszteség” értelemben, azokra a nehézségekre utal, amelyekkel Pálnak szembesülnie kell máltai hajóútja során (*ApCsel* 27,10.14).

Igei formája viszont sokkal beszédesebb, elsősorban a Jézus tanítványaival, az apostolokkal szembeni negatív attitűdöt fejezi ki a velük szembenállók részéről. A *Mt* 22,6-ben Jézus az ószövetségi próféták, és talán az újszövetségi apostolok sorsára utalva jelzi, hogy személyében az ószövetségi igazak sorsát szenvedni el. Az *1Tessz* 2,2-ben azokat a bántalmazásokat, durva bánásmódot jelöli, amelyeket második missziós útja során Pál és Szilas kénytelen volt elviselni Filippiben (vö. *Fil* 1,30). Az *ApCsel* 16,22–24 részletezi ennek mibenlétét: a hatóságok rossz bánásmódja, a nyilvános megvesszőzés, börtön és kalodába zárás. A *Lk* 11,45-ben „rágalmazás”, verbális „inzultálás” értelemben szerepel; itt valaki Jézust vádolja azzal, hogy kijelentéseivel a népet és vezetőit bántja.

A *Zsid* 10,29-ben, az egyetlen újszövetségi összetett igealakként, az ἐνυβρίζω a Krisztussal és a Szentlélekkel való nyílt szembefordulást fejezi ki, mely sokkal súlyosabb büntetést érdemel, mint a mózesi törvény halálbüntetéssel járó megszegése: „aki lábbal tiporja az Isten fiát, semmibe veszi a szövetség vérért, mely megszentelte, és *kigúnyolja* a kegyelem Lelkét.

A ὕβριστής („kevély”) a *Róm* 1,30 bűnkatalógusában a θεοστυγής („Istent gyűlölő”) *melléknévi* attribútuma: Isten elleni lázadás, amelynek kö-

³¹ Vö. G. BERTRAM, ὕβρις, 305–306.

vetkezménye az emberi közösség széttörése. Isten haragjára számíthatnak azok, akik megvetik Őt. Az *1Tim* 1,13-ban Pál saját magát jellemzi úgy mint ὕβριστής: „egykori istenkáromló, üldöző és gonosztevő” (τὸ πρότερον ὄντα βλάσφημον καὶ διώκτην καὶ ὑβριστήν). Az itt szerepelő három kifejezés Pál megtérése előtti periódusára utal, amikor még üldözte a keresztény közösséget (vö. *1Kor* 15,9; *Gal* 1,13), illetve magát Krisztust (*ApCsel* 9,45; 22,7.8; 26,14.15). Pál a közösség üldözését Isten elleni lázadásként értelmezi.

A ὑπερήφανος,³² „kevély”, „önhitt”, azt a magatartásformát takarja, amely a kifejezés etimológiai értelme szerint „mások felett tündökölteti magát” (ὑπερ [„felett”] + φαίνω [„ragyog”], egy olyan akarategyengeségnek tűnik, amely a személyek közötti viszonylatban érzékelhető a legteljesebben, illetve, elsősorban a keresztény teológiában, egyfajta Istennel szembeni önmeghatározást is jelenthet. Az *Újszövetség*ben főnévi alakban egy (ὑπερηφανία), melléknévként öt alkalommal találhatjuk (ὑπερήφανος).

Mindenekelőtt az *Újszövetség bűnkatalógusaiban* találkozunk a kifejezéssel. A *Róm* 1,30 bűnkatalógusában a ὕβρις (,,kevélyek”) és a ἀλαζόνες (,,dicsekvők”) között, ténylegesen és fogalmilag is, az, aki a szegényeknek hengez gazdagságával, és ezzel megtöri a közösséget. Az *2Tim* 3,2-ben a ὑπερήφανοι előtt szerepeltetett ἀλαζόνες (,,kérdedők”) utal ennek verbális formájára, együtt a végső idők negatív jelei egyikeként: morális káosz, jámbor külső, téves tanítás.

A *Mk* 7,20–23-ban, több vele párhuzamosan szereplő fogalom mellett, Jézus tisztaságról szóló tanításának megvilágítására szolgál. A *Mk* 7,22-ban a βλασφημία (,,istenkáromlás”) és az ἀφροσύνη (,,esztelenség”) közé helyezve a ὑπερηφανία (,,kevélység”) közé helyezve, egyfajta istentelen attitűdként, még az Ószövetség vonalában állva, a balgák magatartását jelöli, szemben az alázatossággal, amely isten és ember viszonylatában az ember oldaláról a legmegfelelőbb magatartás.

A *Magnificat* második részében, a *Lk* 1,51-ban,³³ egy *dativus instrumentalis*-t találunk: ὑπερηφάνους διανοίᾳ καρδίας αὐτῶν, azaz „szívükben/el-

³² G. BERTRAM, ὑπερήφανος, in *ThWNT* VIII, 527–529.

³³ A *Lk* 1,51-gyel kapcsolatban elsősorban KOCIS IMRE, *Lukács evangéliuma* (Budapest 1995) 34–40 megállapításaira támaszkodunk.

képzeléseikben kevélyek” (vö. Hanna éneke; *1Sám 2,7* sköv.). Az ének második része üdvtörténeti jellegű, így az exegeták egy része a végidőre teszi a rájuk vonatkozó isteni tettet, szétszórásukat. Így Mária Isten végidőben megvalósuló tettét énekli meg, amelyet a Messiás a maga tevékenységével már elővételez. Isten „karja” az az erő, hatalom, melyet Isten népe védelmére vet be (vö. héber megfelelőjét Ezekielnél: *יְהוָה*; lásd még: *Iz 40,10*; *Zsolt 89,11*). Az elképzeléseiben kevélynek bizonyuló csoport tagjai szemben állnak az istenfélőkkel (*Lk 1,50*). Kevélységük abban áll, hogy nem hajlandók alávetni magukat Isten akaratának. Isten, a teremtes és a történelem Uraként a végidőben, végérvényesen megmutatja hatalmát, és szétszórja az ellene, mind vallási (*Lk 1,50–51*), mind szociális/politikai értelemben (*Lk 1,52–53*), lázadókat. Lukács úgy mutatja be a végidőt, mint az Isten által kezdeményezett forradalmat, mely viszszafordíthatatlanul megváltoztatja a jelenben uralkodó szociális és politikai viszonyokat (vö. még *Zsolt 147,6*; *Sir 10,14–15*).

BERAN FERENC

A kevélység az erkölcsstanban

Ha az Egyház történetén végigtekintünk, felfedezhetjük, hogy a lelki élet mesterei, és a teológusok gyakran felhívták a figyelmet arra, hogy a főbűnök között a **kevélység** (más szavakkal gőg, önteltség, önszeretet) nem csak az egyik a többi bűn között, hanem nagy kihatással van a többi bűnre, és így különösen romboló hatása van az emberre. Tanulmányunkban először néhány példán keresztül bemutatjuk, hogy a történelem folyamán a keresztény szerzők hogyan mutatták be a kevélységet és annak hatását, majd a karmelita misztikus Keresztes Szent János (1542–1591) a *Lélek sötét éjszakája* című művét részletesebben elemezzük, hogy azon keresztül jobban megérthessük a kevélység hatását és az ellene való küzdelem fontosságát. A karmelita szerzetes, fájdalmas tapasztalata alapján a kevélység mint visszahúzó erő gátolja a lélek útját, *gátolja a testi (érzéki) és a szellemi megtisztulást*. A kevélység, a gőg formájában úgy gondolja, hogy Isten nélkül is le tudja győzni a kísértéseket, önszeretet formájában pedig ragaszkodik a testi és szellemi örömhöz.

1. A kevélység hatása a bűnökre

A kevélységnek a személyiséget romboló hatására már az egyházatyák felhívták a figyelmet. Közülük talán Szent Ágoston (345–430) tanítása a legismertebb. Az egyik fő művében, az Isten városában szembeállítja az ember helytelen „**önszeretetét**” és az Isten iránti szeretetet. „Az első

(a helytelen önszeretet) önmagát dicsőíti, a másik pedig Istent” – írja.³⁴ Az első az uralkodás gyönyöre hatja át, a másodikban pedig a vezetők parancsaikkal is az egymás iránti szeretettel szolgálnak, és a vezetettek pedig engedelmeskednek a vezetőknek. Más szerzőkhöz hasonlóan, ő is felhívja a figyelmet arra, hogy kevélység nem csupán egy a bűnök között, hanem más bűnöknek is a forrása lehet. Így például megállapítja, hogy az önszeretet a *fősvénységgel* és a *kapzsisággal* együttesen megosztottságot hoz létre a közösségekben, amelyek minden rossznak a gyökerei.³⁵ Egy másik helyen pedig rámutat, hogy a kevélység képes arra, hogy a jócselekedetek értékét lerombolja. „Bármi jót cselekszünk, ha alázatosság nem jár előtte, nem jár vele, és nem követi, mihelyt a jó tett felett örvendünk, a kevélység kicsikarja a jócselekedetet kezünk-ből.”³⁶ Alfonz Rodriguez, amikor Szent Ágoston tanítását bemutatja, egy nagyon szemléletes hasonlattal érzékelteti, hogyan teszi tönkre a kevélység jó cselekedeteket.

„A kevélység rendesen álnokul a jó cselekedethez lopózik, folytonosan azokat törekszik törbe ejteni s értéküktől (a jó cselekedeteket) megfosztani. Gyakran úgy van az ember a kevélységgel, mint aki a nagy világtengert szerencsésen áthajózta, s éppen a biztos kikötőbe akar befordulni, váratlan szélroham hajóját a sziklához vágja és szétzúzza. Mikor a keresztény nagy fáradsággal jó tettet végbevitt, és szent törekvésének talán éppen célját elérné; rögtön támadja meg a kevélység zivatara, az emberek tetszésének vágya, a hiú öntetszelgés felkavarja szíve hullámain, hogy eddigi erőnyes igyekezetét egy rohammal tönkretegye.”³⁷

Szent Ágoston tanításának nagy hatása volt az utókorra. Kortársa, Euagriosz Pontikosz (346–399) hét főbűnt sorol fel, és ezek közül a kevélységet az első helyre teszi. Később Nagy Szent Gergely pápa (540–604) pedig már a főbűnöket a kevélységből származtatja. Szemléletesen úgy jeleníti meg a kevélységet, mint minden **bűnös hajlam vezérét**,

³⁴ SZENT ÁGOSTON, *Isten városa*, XIV, 28.

³⁵ AGOSTINO TRAPÉ, *Szent Ágoston* (fordította LADOCSE GÁSPÁR), Budapest 1987, 203.

³⁶ SZENT ÁGOSTON, *Epist.* 56. *ad Dioscor*, in RODRIGUEZ ALFONZ, *A keresztény tökéletesség gyakorlása II.*, Kalocsa 1910, 83.

³⁷ RODRIGUEZ ALFONZ, *uo.*

akiknek a többi fő bűnök az alárendelt vezetői.³⁸ A kevélységnek az ember magatartására irányuló kiemelt jelentőségét hangsúlyozza Aquinói Szent Tamás (1206–1286) is, és ez által a kevélységet ily módon bemutató felfogás általánossá válik.³⁹ A témával foglalkozó szerzők általában Isten alázatával állítják szembe az ember kevélységét. Isten alázatos, mert lehajol a bűn által megsebzett, tévelygő emberhez, a gőgös ember viszont az Istennek kijáró dicsőségre vágyik. Szent Bonaventura (1221–1274) így fogalmaz: „A kevély ember tulajdonképpen tolvaj, mert Istennek birtokát tulajdonítja el, annak akarata ellenére. Magának tulajdonítja a tiszteletet, amely egyedül és kizárólag Isten tartott fenn.”⁴⁰ A kevélység tehát egyensúlyvesztést hoz létre Isten és az ember kapcsolatában, és mivel a bűn Isten ellen irányul, ezért hatással van az egész ember életére.

Az utóbbi időben a hivatalos egyházi dokumentumok is felhívták a figyelmet a kevélység ártó hatására. Szent II. János Pál pápa két fontos enciklikájában is foglalkozott ezzel a témával, amikor a bűn misztériumáról írt, és a **bűn gyökerét az ember gőgjében** jelölte meg. A *Kiengesztelődés és bűnbánat* kezdetű enciklikájában a kevélységre hivatkozva összekapcsolja a bűnbeesés történetét és a bábéli torony építését. „...a paradicsomban elkövetett első bűn és a bábéli történet tárgyát és formáját tekintve eléggé különböznek egymástól, de abban megegyeznek, hogy mindkettő kizárja Istent, a parancsa elleni tudatos szembefordulással, egy vetélkedő küzdelemben, hogy olyanokká váljanak, mint 'Ő'.”⁴¹ Az átfogó jellegű erkölcsstani enciklikájában az *Igazság ragyogása* kezdetű dokumentumban pedig kiemeli, hogy Ádám kevélysége miatt evett a jó és a rossz tudás fájáról (vö. *Ter* 2,17), mert nem tudta elviselni, hogy nem ő határozza meg azt, hogy mi jó és mi a rossz. A bűnnek a gyökere az, hogy a kevély ember úgy gondolja, „hogy 'ő teremti az érté-

³⁸ TARJÁNYI ZOLTÁN, *Az erkölcssteológia története és alapfogalmai (Morálteológia I)*, Budapest 2013, 143.

³⁹ ADOLPHE TANQUEREY, *A Tökéletes élet. Aszkétika és misztika* (ford. CZUMBEL LAJOS), 531.

⁴⁰ RODRIGUEZ ALFONZ, i. m., 97.

⁴¹ II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Kiengesztelődés és bűnbánat*, 14.

ket' és elsőbbsége van az igazsággal szemben, annyira, hogy az igazság az ő szabadságának a terméke.”⁴²

A rövid bevezetés után rátérünk annak bemutatására, hogy a karmelita misztikus, Keresztes Szent János, milyen jelentőséget tulajdonít az kevélységnek *A lélek sötét éjszakája* című művében.

2. A kevélység kísértése Keresztes Szent János tanítása szerint a lélek „sötét éjszakájában”

Keresztes Szent János könyvében arra a közös tapasztalatra hivatkozik, hogy miközben az ember lelke istenképisége miatt vágyódik a teljesség felé, és törekszik arra, hogy előbbre jusson, küzdelmeken, vagy ahogy ezt mondja: „éjszakakon” kell átmennie. Ezek az éjszakák testi (érzéki) és szellemi kísértésekből származnak, ami abban mutatkozik meg, hogy a bűn által megsebzett ember a korábban megszerzett *testi és szellemi örömeket birtokolni kívánja*. A kevélység pedig a teljességre törekvő léleknek ezt a küzdelmét gyengíti. Egyrészt helytelen „**önszeretettel**” kötődik ezekhez a testi és szellemi örömhöz, másrészt pedig **gőgös**, elhiteti magával, hogy egyedül, Isten segítségével nélkül képes arra, hogy megküzdjön ezekkel a testi-szellemi kísértésekkel. A kevély ember például úgy érezheti, hogy ő már megengedheti magának, hogy „lassítson”, átadja magát a testi örömeknek. Ezek az örömek azonban gátolják abban, hogy a lélek magasabb, lelki értékekre tegyen szert. Keresztes Szent János a testi örömek elleni küzdelmet „az érzéki rész” éjszakájának, a szellemi örömek meghaladásra irányuló törekvést „a szellemi rész éjszakájának” nevezi.

2.1. A kevélység hatása az erkölcsiségre: „az erkölcsi rész kísértései”

Keresztes Szent János szerint az *erkölcsi megtisztulás* útját járó embernek elsősorban a kevélységgel kell megküzdenie. A **helytelen önszeretetből** származik, ami a vallásos viselkedésükben is megnyilvánul. Például azért, hogy figyeljenek rájuk, és többnek lássanak, vallásos áhítatukat

⁴² Uő, *Veritatis splendor*, 35.

„holmi mozdulatokkal, sóhajokkal és más ilyen mókákkal” fejezik ki.⁴³ Kevélységük még a gyónásban is megmutatkozik: „nem megy rá a nyelvük, hogy bűneiket úgy gyónják meg, ahogy vannak, mert attól félnek, hogy a gyóntató kevésbé fogja őket becsülni, s szépítgetik bűneiket, hogy ne tűnjenek fel olyan csúnya színben.”⁴⁴ Ezekben a cselekedetben is a helytelen önismeret mutatkozik meg, hiszen a vallásosságnak Istenre kell irányulnia, és nem az emberre. A karmelita misztikus szerint az emberi kevélység rejtett módon jelentkezik, azt a látszatot kelti a gőgös emberben, mintha a lélek jó úton járna. „Az ilyen cselekedetekben az ördög is növeli a buzgalmat és a kedvet ezen és hasonló ájtatossági gyakorlatokhoz, hogy ily módon nagyobbá váljék bennük a bűn és a hivalkodás.”⁴⁵ Egy másik jellemzőjük, hogy helytelen önismeretük következtében **gőgösek**, látványosan nagy feladatokra vállalkoznak, hogy az emberek nagyra értékeljék őket, aztán később, amikor már nem figyelnek rájuk, keveset tesznek megvalósulásáért.

A karmelita szerzetes részletesen foglalkozik azzal, hogy a szellemi rész éjszakájában a **kevélység** milyen hatással van a többi főbűnökre. A mindig önmagára gondoló, önszerető ember könnyen **fősvénnyé** válhat. Ez úgy mutatkozhat meg, hogy nem tud lemondani javairól, nem tudja mással megosztani azokat. Így például ragaszkodik drága műkinccseihez, nem tud megválni tőlük.⁴⁶ Sokat foglalkozik azzal, hogy a kevélység hogyan hat a paráznságra, **bujaságra**. Az önmagával sokat foglalkozó ember az érzelmeinek a sodrába kerül, és ez hatással van az érzékiségére, ösztöneire. Ha az ember Istenre figyel, ezek a vágyak szellemi, lelki törekvésekké alakulhatnak. Ezzel kapcsolatban megjegyzi, hogy a *melankóliára* hajló emberben különösen „nagy erővel és heveséssel lépnek fel ezek a gerjedelmek”,⁴⁷ mert nem tud ellenállni a kísértésnek. Az ember önszeretete, kevélysége könnyen kiválthatja a **haragot** is. Ez akkor is jelentkezhethet például, amikor az ember – a kevélységgel

⁴³ KERESZTES SZENT JÁNOS, *A lélek sötét éjszakája*, in *Keresztes Szent János Művei II.*, (ford. Sz. TERÉZIÁRÓL NÉV. P. ERNŐ), Budapest 1926, 14.

⁴⁴ Uo. 15.

⁴⁵ Uo. 14.

⁴⁶ Uo. 20.

⁴⁷ Uo. 22.

együtt járó helytelen önismeret miatt – nem tudja felmérni helyesen a képességeit és korlátjait, és olyan feladatra vállalkozik, ami meghaladja az erejét. Haragot vált ki bennük például az is, ha lelki szárazság állapotába kerülnek.⁴⁸ A **torkosság** bűne is összefüggésben lehet a kevélységgel. Szent János itt elsősorban a „szellemi torkosságról” ír, ami azt jelenti, hogy az önszerető ember nem tudja felismerni, hogy igazán mire van szüksége, és mindig újdonságra vágyik. Például változtatják lelki vezetőiket, a feladataikból azt teszik meg, ami lelki élvezet jelent számukra.⁴⁹ Rámutat arra, hogy kevélységet gyakran kíséri az **irigység** is, hiszen az öntelt ember nem tud örülni mások erényeinek, értéinek. Úgy érezheti, hogy ezek őt háttérbe szoríthatják. Megjegyzi azonban, hogy létezik „szent irigység” is, amikor fáj ugyan neki, hogy nincsenek meg a másik erényei, de örül annak, hogy a másokban megvannak.⁵⁰ Végül a **jóra való restségnek** is a legfőbb oka az önszeretet, a rest ember azt óhajtja, ami neki nem esik nehezére. Szellemesen megjegyzi, hogy az ilyen ember úgy gondolja, hogy ha valamiben nem találja örömét, az „nem is lehet Isten akarata”.⁵¹

Keresztes Szent János felhívja a figyelmet arra, hogy az Isten magához vonzó szeretetét érző, és a teljesség felé törekvő ember, ha önző, kevély, csak átmenetileg tud örülni azoknak az érzelmi örömöknak. „Isten egyszerre csak kioltja ezt az egész fényt, és elzárja tőlük a kapuját és forrását annak az édes szellemi víznek, amelyet eddig Istenben élveztek.”⁵² Az ember ezt az állapotot úgy éli meg, mint az „**éjszakát**”. Erre az éjszákára azonban szüksége van, hiszen nélküle elakadna a teljesség felé vezető úton. Ez az éjszaka döbrenti rá arra, hogy rászorul Isten kegyelmére, amit alázatosan el kell fogadnia.

Egy képpel élve: Isten úgy cselekszik, mint az **édesanya**, aki önállóságra tanítja gyermekét: megvonja tőle az anyatejet, a földre helyezi, hogy megtanuljon a saját lábán járni.⁵³ Ahhoz, hogy magasabb rendű

⁴⁸ Uo. 25.

⁴⁹ Uo. 28.

⁵⁰ Uo. 31.

⁵¹ Uo. 32.

⁵² Uo. 35.

⁵³ Uo. 33.

szellemi értékeket tudjon birtokolni, le kell mondania az alacsonyabb rendű érzéki dolgokról. Mert az érzéki élvezet és törekvés (...) elhomályosítja, zavarja a szellemet. A belső küzdelem, az éjszaka, azonban megnyitja az embert Isten szellemi értékeket adó kegyelme előtt. A sötét éjszaka „megtanítja őt isteni bölcsességére, amit előtte a gyönyörűségek és élvezetek között nem kapott meg.”⁵⁴

A sötét éjszaka élménye arra indítja az embert, hogy az **alázatosság erényét** gyakorolva szellemivé tudjon válni. Az érzéki rész sötét éjszakáján átmenő, és az alázatosság iskoláját járó ember már képes lesz arra, hogy tudjon örülni mások sikereinek, kész legyen arra, hogy saját gyengeségeiről, bűneiről beszéljen. Ha pedig emberi gyarlóságot követ el, képes arra, hogy türelmet tanúsítson önmagával szemben és bizalommal tekintsen Istenre.⁵⁵ „Az alázatosság megtisztítja a lelket mindazon gyarlóságaitól, amelyekbe akkor esett bele, amikor még jól ment a dolga. Mivel ugyanis annyira száraznak és nyomorultnak érzi magát, még csak kísértésképpen sem merül fel az a gondolat, hogy jobb másoknál, vagy hogy felülmúlja őket – amint ez azelőtt képzelte –, hanem ellenkezőleg, belátja, hogy a többiek jobbak nála.”⁵⁶

2.2. A kevélység hatása az ember szellemi életére: „A szellemi rész kísértései”

A teljességre törekvő ember azonban a küzdelmet a szellemi törekvéseivel is megvívja. Az emberi szellem ugyanis mindig rendszerezni kíván, bízva abban, hogy ezzel teljesebbé válik. Isten közelébe kerülve fel kell ismernie, hogy az általa létrehozott *tudás mindig hiányos*, Istent nem lehet kategóriák közé szorítani. Az újragondolás fájdalommal jár. Ezt a küzdelmet nevezhetjük a „**szellemi rész**” éjszakájának.

Keresztes Szent János nagyon szemléletes **képeket** használ annak leírására, hogy miként tapasztalja meg a „szellemi rész éjszakáját”. A témával foglalkozó fejezetet egy versszakkal kezdi, amely azt írja le, ahogy a lélek az éjszakáján szeretne „kisurranni” önmagából, vagyis elhagyni az „alacsony színvonalú” tudást, megértését. Az isteni bölcses-

⁵⁴ Uo. 53.

⁵⁵ Uo. 16 sköv.

⁵⁶ Uo. 55.

ség a „lélekre néz”⁵⁷, és ez **fájdalmat** ébreszt benne. Erre a fájdalomra azonban szüksége van ahhoz, hogy megtisztuljon, és a teljesség felé tudjon haladni. A *fájdalom* leírásánál Arisztotelészre és Szent Dénésre hivatkozik. A nagy görög bölcslő szerint az isteni fény azért okoz fájdalmat, mert elkápráztatja a szűk látókörű embert, mint ahogyan az éjjeli bagoly szeme is káprázik, ha hajnali világosságot lát. Szent Dénés pedig arra hivatkozik, hogy a természetfeletti lenyűgözi az ember természetes értelmi képességét, és felfüggeszti annak természetes megértési módját.⁵⁸ A szellemi rész sötéttségét a teljességgel való szembesülés adja.

A legismertebb hasonlat, amely a szenvedést megmagyarázza, a **tűz-be helyezett fa** képe. Ahhoz, hogy a tűz a fát átjárja, a fának előbb meg kell tisztulnia. A láng először belekap, „aztán elkezdli szárítani, kiűzi belőle a nedvességet, úgyhogy a fa valósággal kisírja, kikönnyezi magából a benne levő vizet. Aztán feketévé, sötétté, csúnyává, rossz szagúvá teszi; amikor pedig lassan-lassan kiszárad, fokozatosan világossá alakítja át, s kidobja belőle azokat a sötét és csúnya tulajdonságokat, amelyek útját állják a meggyulladásnak, végül pedig elkezdli tüzesíteni, izzóvá tenni, úgy hogy hasonló és ép olyan széppé lesz, mint maga a tűz”.⁵⁹

Keresztes Szent János a szellemi rész sötét éjszakájának leírásakor nem foglalkozik részletesen a *kevélységnek a főbűnökre való hatásával*, ahogyan az erkölcsi rész sötét éjszakájában ezt tette, de utal kapcsolatukra. Ezt úgy teszi, hogy a kevélységet, annak rossz hatásait szembe állítja az **alázatosság jó következményeivel**. Az alázatos ember azáltal, hogy alázatosan elismeri a teremtetett létéből származó sötéttséget és alázatosan megnyílik a kegyelem befogadására, lelkiileg kibontakozik, a kevély ember pedig, mivel a tisztulást jelentő fájdalmat elutasítja, elakad a fejlődés útján. Felhívja a figyelmet arra is, hogy kevélység nem csak más bűnököt erősít, hanem az *erénynek hatását gyengíti*. Ezt egy szentírási képpel fejezi ki: amikor Izrael fiai kevélységük miatt elutasították az égi eledelt, az angyalok kenyerét, a mannát, ezzel megfosztották magukat más ja-

⁵⁷ Uo. 74.

⁵⁸ Uo. 75.

⁵⁹ Uo. 101.

vaktól is, mert a manna magában foglalta az összes ízek édességét.⁶⁰ Aki Istennek ellenáll, meg sem fogja ismerni azokat, a javakat, amelyeket az engedelmisséggel elfogadott égi kegyelemben kaphatott volna.

Összefoglalás

Tanulmányunkban arra kerestük a választ, hogy melyek a kevélység jellemzői, és a kevélység milyen hatással van a többi főbűnre. Ezt Keresztes Szent János *A lélek sötét éjszakája* című műve alapján vizsgáltuk. A nagy karmelita szerint ahhoz, hogy a lélek előbbre tudjon jutni az Isten felé vezető úton, le kell győznie a testi (érzéki) és szellemi örömöket. A **kevély** ember erre nem képes, mert önszeretete és önteltsége akadályozza benne. A kevélység mint gőg arra indítja, hogy küzdelmet a *saját erejéből* vívja meg, és nem hagyatkozik Isten erejére. A kevélység mint helytelen önszeretet *enged az érzéki vágyaknak*, és így a kevély elköveti a főbűnöket. Így lesz fösvény, parázna, haragtartó, torkos, irigy és rest a jó megtételére. Felhívja a figyelmet arra, hogy a kevélységet és annak következményeit az alázat erényével lehet orvosolni, amely megnyitja az utat Isten minden sebet meggyógyító, bűnbocsátó szeretete előtt.

⁶⁰ Uo. 94.

A FÖSVÉNYSÉG

KOCSI GYÖRGY

A fösvénység a Bibliában

Előszó

Jelen konferencia a hét főbűnt vizsgálja biblikus és morális szempontból. Sem az *Ószövetség*, sem az *Újszövetség* nem határozza meg a fösvénység mibenlétét. A *Biblia* magyar fordítása sokszor eltérő terminológiát és szinonimákat használ, ami érthető is. A hét főbűn között említik a fösvénységet. A fösvénység latin elnevezése, *avaritia*, elsősorban a kapzsiságot jelenti. Mindnyájan ismerjük Molière-től (1622–1673) *A fösvényt*. Francia címe: *L'avare*, amely a latin *avarus*-ból származik, és kapzsit jelent. Mármost felvetődhet bennünk, mi a különbség a fösvény és a kapzsi jelentése között? Molière-nél a főhős neve Harpagon. Ez az elnevezés a görög ἄρπαξ (*hárpax*) szóból származik, ami rablót, fosztogatót, farkast és ragadozó madárfajtát is jelenthet. A fösvénységet, a kapzsiságot bemutathatjuk e szavak bibliai előfordulásának segítségével. E bűnös magatartásmódot azonban a *Biblia* emberek viselkedésén keresztül szemléletesen is bemutathatja, anélkül persze, hogy velük kapcsolatban használná a fösvénység, kapzsiság főnevet vagy igét. Egy-két példával igyekszünk ilusztrálni állításunkat, hiszen a *Szentírás* több embert is kapzsiként karakterizál.

Lexikográfiai vizsgálódások

Ha a fősvénységet vizsgáljuk, szerencsésebb, ha a kapzsiságot és annak szinonimáit keressük. A görög πλεονεξία (*pleonexia*) kapzsiságot és mohóságot jelent. Általában ezt adják meg az *avaritia* megfelelőjének, illetve még a φιλαργυρία-t (*filargüriát*) is megemlítik, mint az *avaritia* lehetséges fordítását.⁶¹ A πλεονεξία elsődleges jelentése: πλεον κτάομαι (πλεον ἐκτίσεται *med. aor*): többet szerezni magának, többet birtokolni, mint más, többnek a birtokában lenni. Az angol Liddell-Scott-féle görög szótár elsősorban a mohóságot, kapzsiságot emeli ki, de a jelentések között felsorolja az elbizakodottságot, a nagyravágyást, a gőgöt, a dölyföt, fennhéjázást, a nyegleséget, előnyben részesítést (előnyt), a pökhendiséget, a hasznoszerzést, a nyerészkedést, a visszaélést, a becsapást, a lehetőséggel élést, a félrevezetést, a kamatot, sőt még a színlelést is.⁶² A ἡρπαγή (*hárpágé*) a πλεονεξία-ával együtt – eme neves szótár szerint – jelent kapzsiságot, a mohóságot, de a vödörhúzó csáklját és a gereblyét is. Sőt a belőle képzett ἡρπάστιον (*hárpászion*) pedig a kis labdát jelöli, amit a játékban meg kell szerezni. A ἡρπάζω (*hárpázó*) ige viszont már radikálisabb értelmű, mert elrabol, zsákmányol, hatalmába ejt, megragad, elfoglal, kirabol jelentéstartománnyal rendelkezik. A σφιγγία (*szfingia*) a LXX hapax legomenonja szintén a kapzsiságot fejezi ki, csak Jézus, Sírak fia könyvében találkozunk vele (11,19).

Kapzsiság az Ószövetségben

Az Ószövetség irodalmában maga a kifejezés elsősorban a próféták fenyegető, ostromozó beszédeiben fordul elő, de a prófétai szó elhalkulása után a bölcsességi irodalomban találkozunk leggyakrabban a kapzsiság-

⁶¹ „Az *avarus* (sóvárgó) a birtoklást jelentő *habeo* igéből származik – nem számít, hogy miután sóvárog... Vegyük figyelembe, hogy Szent Jeromos *cupiditas*-szal (vágyakozás) fordította a fősvénység forrását, a görög *filargüria* kifejezést, mely szó szerint 'a pénz szeretetét' jelenti.”; STEFANO ZAMAGNI, *Fősvénység. A birtoklás szenvedélye*, Budapest 2013, 32–33.

⁶² H. G. LIDDELL - R. SCOTT, *Greek-English Lexicon with a Revised Supplement*, Oxford 1996 (a lexikon 1811–1898 között készült el).

tól történő óvással. Viszont a kapzsiság alapja a megkínálás, amit már a dekalógus is tilt (Kiv 20,17; MTörv 5,21).⁶³ Megjegyezzük, hogy e téma a kumráni irodalomban sem ismeretlen, s több helyen is találkozunk vele. Az Ó- és Újszövetséget olvasva az a felületes benyomásunk is keletkezhet, hogy e magatartás elsősorban a pogányokra jellemző. A páli bűnkatalógusok elemzésekor az exegétákat meg is kísérti e nézet, s többször ki is jelentik, hogy e bűnök a zsidó szerzők szerint a pogányokra jellemzőek. A tüzetes vizsgálat azonban kimutatta, hogy a pogány filozófusoknál és történetíróknál ugyanúgy negatív felhangja van a kapzsiságnak, mint magában a Bibliában. Olyan emberi bűnről van tehát szó, amely minden kultúrában szemet szűrt az embereknek.

A nagy prófétáknál ilyen kijelentésekkel találkozunk: „Aki igazságban jár és igazat beszél, aki megveti az erőszakkal szerzett nyereséget..., az ilyen magasságban fog lakni, sziklák csúcsán lesz biztonságos vára, megkapja kenyerét, s nem fogy ki a vize.” (Iz 33,15; vö. még Iz 56,9–12; 57,17). E helyeken a בָּצָע (*beca*): vágás, szakítás, jogtalan nyereség alapszónak igei *piél* formájával találkozunk.⁶⁴ A בִּצְעָה (*bicca*; *jebacca*): levág, befejez, előnyben részesít⁶⁵ – jelentéssel. Viszont nemcsak Izajás, hanem Jeremiás is így beszél: „Ám a te szemed és szíved csak arra ügyel, hogy a magad hasznát hajszold, hogy ártatlan vért onts, meg az erőszakra és az elnyomásra” (Jer 22,17) [כִּי אֲנִי עֵינֶיךָ וְלִבְךָ כִּי אֵם עַל-בִּצְעָךְ (*ki én éneka welibka, ki im al biceka...*)]. E szigorú ítéletet jelenti ki Jeremiás Jojákimról, akit tipikus keleti despotának ábrázol, s akit egyedül csak a nyereszkesedés érdekel.⁶⁶ De hasonló gondolatok Ezekielnél is olvashatók: „A főemberek olyanok benne, mint a farkas, amely széttépi a zsákmányát, vért onta-

⁶³ Vö. C. JANSSEN - R. KESSLER, *Habgier* szócikkét, in *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel* (szerk. F. CRÜSEMANN - K. HUNGAR - C. JANSSEN - R. KESSLER - L. SCHOTTROFF), Gütersloh 2009, 236–237.

⁶⁴ Vö. D. KELLERMANN, בָּצָע címszó in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* 1. k. (szerk. G. J. BOTTERWECK - H. RINGGREN), Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1973, 733.

⁶⁵ A בָּצָע 39 alkalommal fordul elő az Ószövetségben, zömmel főnévi formában (23-szor), igeként pedig tízszer *qal*-ban, hatszor pedig *piél*-ben. Az előfordulási helyek két harmada a prófétai irodalomra esik. A szó alapjelentése: levág pedig a szőnyegszövőők mesterségéből származik, később átvitt értelemben a levágott részt, a nyereséget jelenti; vö. D. KELLERMANN, *i. m.*, 733.

⁶⁶ Uo. 735.

nak, romlásba döntik az embereket, csakhogy elrabolják javaikat.” [ὥς λύκοι ἀρπάζοντες ἀρπάγματα τοῦ ἐκχέαι αἵμα, ὅπως πλεονεξία πλεονεκτῶσιν. – a LXX szerint] (Ez 22,27). Sőt, Ezekiel még a fogságban lévőeknek is fölrója a kapzsiságot. Az emberek ugyan fölkeresik a prófétát, meg is hallgatják, de szavait nem követik, „mert hazugságra jár a szájuk és haszonleső a szívük” (Ez 33,30–31).⁶⁷ „Jaj annak, aki családjá javára becstelenül harácsol; aki magasra rakja a fészket, hogy kikerülje a balsorsot!” (Hab 2,9). „Jaj annak, aki a máséból gyűjtöget – ugyan meddig? –, aki zálogok terhével terheli magát. Nem kelnek-e föl hirtelen hittelezőid, nem ébrednek-e föl végrehajtóid? A zsákmányuk leszel! Mivel sok népet kifosztottál, a megmaradt népek meg téged fosztanak ki; amiért ember vért ontottál, kifosztottad a földet, a várost és minden lakóját.” (Hab 2,6–8). [ὡ ὁ πλεονεκτῶν πλεονεξίαν κακὴν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ τοῦ τάξει εἰς ὕψος νοσσιὰν αὐτοῦ ἐκπασθῆναι ἐκ χειρὸς κακῶν.]

Jézus, *Sirák fiának könyve* az Ószövetségben a fösvenység klasszikus helyének számít, s amint majd látni fogjuk az *Újszövetség* klasszikus helyével, a Lk 12,10-zel közeli rokonságban áll. „Gazdag lett a fösvény, mert gyötörte magát (szó szerint: gazdag lett az odafigyelése és kapzsisága miatt; ἔστιν πλουτῶν ἀπὸ προσοχῆς καὶ σφιγγίας αὐτοῦ), pedig csak ennyi lesz jutalma, nem több: Amely napon mondja: »Végre nyugalmam van, mostantól már csak javaimat élvezem”, nem tudja, még mennyi ideje van hátra, és mindent másra hagy, mert meg kell halnia«... Ne mondd: »Mire volna nekem még szükségem, mi az a jó, aminek még híjával vagyok?« Ne mondd: El vagyok látva mindennel, érhet-e bármiféle balsors?” (Sir 11,18–19).

„Szívem a te bizonyosságaidhoz vonzódjék, nem a hitvány nyereséghez! (Zsolt 118,36). A bölcsességnek a történelemben megmutatkozó formáiról szóló szakaszban található a következő kijelentés: „Segítségére volt zsarnokai kapzsiságával szemben, és gazdaggá tette.” (Bölcs 10,11).

ὁ δὲ Μενέλαος διὰ τὰς τῶν κρατούντων πλεονεξίας ἔμενεν ἐπὶ τῇ ἀρχῇ ἐπιφυόμενος τῇ κακίᾳ μέγας τῶν πολιτῶν ἐπίβουλος καθεστώς.

⁶⁷ Uo.

„Ami Menelaoszt illeti, a hatalmasok kapzsisága folytán megmaradt hivatalában. Egyre elvetemültebbé vált, és ádáz üldözője lett honfitársainak.” (2Mak 4,50).

A Ter 49,27-ben szintén szerepel Benjamin esetében, ahol Jákob jövődöléseit hallhatjuk fiairól.

Βενιαμιν λύκος ἄρπαξ·

τὸ πρωινὸν ἔδεται ἔτι

καὶ εἰς τὸ ἑσπέρας διαδώσει τροφήν.

Benjamin *lúkosz harpax* [*lupus rapax*] ragadozó farkas, aki reggel prédát eszik még, de estére szétosztja a táplálékot (*diadószei trofén* [*dividet spolia*]).

Ha összevetjük a maszoréta és a LXX szövegét egymással, akkor észrevehetjük, hogy különböző fogalmakat fordítanak *πλεονεξία*-val, *ἄρπαγή*-val vagy *ἄρπαγμα*-val. Megfigyelhetjük továbbá a *Hatch – Redpath LXX konkordancia*⁶⁸ segítségével, hogy a később készült görög fordításokban – itt a *Hexapla*-ban található görög fordításokról van szó – a *πλεονεξία*-val fordított helyek száma jelentősen megnőtt. Míg az LXX-ben 10 helyet ad meg a *πλεονεξία*-val kapcsolatban, addig Aquila ezt már 12 további hellyel bővíti ki. Symmachosz 16-tal, Theodotion pedig 12-vel több előfordulási helyet ad meg.⁶⁹ A *πλεονεξία* sohasem fordul elő a tisztességesen szerzett javak esetében, csak a tisztességtelenül szerzett vagyon megszerzését jelöli. A *Héber Biblia* következő igéit adják vissza váltakozva a kapzsisággal és az eltulajdonítással, rablással: *גַּזַּל גִּזְזוֹל* *gazal, jigzól* (hétyszer) = elragadni, erőszakkal elvenni, s a tárgya is sokféle lehet: kút, ház stb.; *חָטַף חֲטָפָה* *hataf, jahatóf* = rabol, elvesz, *תָּרַף תְּרָפָה* *taraf, jitróf* = elragad, elvesz. Általában a *ἄρπάξω*-val fordítják görögre.

Összefoglalóan megjegyezhetjük, hogy az *Ószövetség* nem ítéli el a nyereséget, a gazdagságot és birtoklást, s az utóbbi lehet a nyereségre

⁶⁸ E. HATCH - H. A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint and other Greek Versions of the Old Testament* (Including the Apocryphal Books) in three volumes, Grand Rapids/Michigan 1991 (1897).

⁶⁹ Vö. G. DELLING, *πλεονεξία*, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (szerk. R. KITTEL - G. FRIEDRICH), 6. k. Stuttgart 1959, 266–274.

való törekvés eredménye is. Mutatja ezt Jákob esete, aki gazdag nyájra tesz szert bizonyos mesterkedéssel (vö. *Ter* 30,25–43), s ezt a *Biblia* nem nézi rossz szemmel. *Sir* 42,5 is hangsúlyozza, hogy a kereskedőnek nem kell szegyenkeznie a foglalkozása miatt. A *נַחַל* szóhoz eredetileg tehát nem tapad negatív jelentés.⁷⁰

A pleonexia a Tizenkét páttriárka testamentumában

A Tizenkét páttriárka testamentuma szintén ismeri a kapzsiságot, az előnyben részesítést. A *πλεονεξία* szétrombolja a felebarátunkhoz fűződő kapcsolatot és bosszantja Istent. „A kapzsi megharagítja Istent, felbőszíti a Magasságbelit, a szegénnyel szemben irgalmatlan, a törvényt elrendelő Urat félreállítja és lekicsinyli.” (*Áser* II, 6). „...sőt gonoszságait még kapzsisággal is tetézik.” (*Jud* XXI, 8). Gád végrendelete pedig a gyűlölettel és gőggel kapcsolja össze, mert azokkal működik együtt, s ez „tanít meg a gőgre és mindenféle gonosz kapzsiságra” (*Gád* V, 1). „A pénzsóvárság a bálványképekhez vezet, mert ezüstjeivel megtéveszt, istennek mondja azokat, amik valójában nem istenek, és azokat, akik megszeretik, magával ragadja.” (*Test Jud* XIX, 1).⁷¹ De hasonlóan nyilatkoznak más helyek is. A rabbinizmusban a főbűnöket – köztük a kapzsiságot is – a bálványimádáshoz hasonlították, hogy a bűn súlyosságát bemutassák. Egyébként Jézus is szembeállítja a *mammon* (arany) szolgálatát Isten szolgálatával (vö. *Mt* 6,24 *par* *Lk* 16,13).

A πλεονεξία a görög filozófusoknál

A kapzsiság szócsoport nemcsak az anyagi javakra vonatkozik. A legkorábbi adatunk *Hérodotosz*nál található (*Görög-perzsa háború* VII. 149), ahol a *πλεονεξία* az erkölcstelen hatalomra való törekvést jelenti. Egyébként ő az, aki már látja, hogy a szegény bizonyos körülmények között szerencsésebb és boldogabb, mint a gazdag.⁷² Thuküdidész (III,

⁷⁰ Vö. U. KELLERMANN, *i. m.*, 734.

⁷¹ L. VANYÓ (szerk.), *Apokrifek*, Budapest 1988², 169–249 magyar fordítása alapján közöljük (fordította: LADOCZI GÁSPÁR).

⁷² M. REISER, *Der unbequeme Jesus*, *Biblisch-Theologische Studien* 118–119, 17. megj. és 122–123 (szerk. J. FREY - F. HARTENSTEIN - B. JANOWSKI - M. KONRADT - W. H. SCHMIDT), *Neukirchen-Vluyn* 2013³, 117.

82) a φιλοτιμία (nagyravágyás, becsvágy) mellett az emberi cselekvés döntő ösztönzőjének tekinti, s ezzel a történelmi haladás legfőbb előmozdítójának. Platónnál még azt jelenti a πλεονεκτέω, hogy valakit az igaz cselekvésben felülmúlunk, de nála még az is helyesnek tűnik, hogyha valakit előnyben részesítünk. A főnévi forma mind Platónnál, mind Arisztotelésznél negatív értelemben a megkívánást és a kapzsiságot jelzi, s magába foglalja a szexuális jellegű megkívánást is. A helyes, igazságos rendben és társadalomban semmiféle πλεονεξία nem fordulhat elő. Démokritosz a pénzsóvárságot minden rossz metropoliszának (anyavárosának) tartja (vö. DIOGENÉSZ LAERT. VI. 50). A cinikusok és a sztoikusok általában minden kívánságot elvetnek, mert mindenféle vágyon a semmihez való kötődést jelenti. Sallustius latin szerző (*Epistula* 2,8.4) szerint az *avaritia* szörnyűség, amely városokat és vidékeket, templomokat és házakat tesz pusztasággá, és összezavar istenit és emberit (vö. 2,7,4, s ugyancsak tőle származik a *cupido divitiarum* (a gazdagság utáni vágy) elnevezés is.⁷³

A πλεονεξία Philónnál⁷⁴

Philónnál a szónak három jelentése van, s a πλεονεξία csak negatív értelemben szerepel, úgy, mint az *egyenlőtlenségnek*, azaz az *ἄνισον*-nak túlzó hatalma, s ezért ellentétben áll az egyenlőséggel (*Spec Leg* II 190). Az *előnyberészesítés* jelentéssel pedig szintén ellentétben áll az *ijsonnal* (az egyenlőséggel) (*Spec Leg* IV 54). A πλεονεκτεῖν pedig harmadik jelentésével *többet akar birtokolni az elosztáskor*, ütközik az *ἰσοτιμία*-val, az *egyenjogúsággal* (*Vit Mos* I 324). De rendelkezik nála az erő demonstrálni, erő mutatni, erőszakoskodni jelentéssel is (*Sacr AC* 32), amely jelzi, hogy az illető a közösség rendjén túlteszi magát, s az erőszakosság jellemzi (*Vit Mos* I 56). A πλεονεξία negyven alkalommal a kapzsiságot, a csalóka nehezen gyógyítható szenvedélyt (*Spec Leg* IV 5), a boldogtalan

⁷³ W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, (EKK), Teilband 1. *1Kor* 1,1-6,11 (szerk. N. BROX - R. SCHNACKENBURG - E. SCHWEIZER - U. WILCKENS), Zürich, Neukirchen-Vluyn 1991, 391; 128. megj.

⁷⁴ G. DELLING, *πλεονεξία*, *i. m.*, 270. A következőkben G. DELLING szócikkére támaszkodtunk.

élet forrását jelzi (Vit Mos II 186), a jogtalan úton történő meggazdagsodást (amelyből, ha valaki Istennek áldozik, akkor kapzsisága még Istent is bűnrészesé teszi (*Spec Leg* I 278). De a lélek kívánságai is gonoszságot szülnek (*Spec Leg* II 52), s főként ilyen a testi szenvedély elhatalmasodása (*Praem Poen* 121). A *πλεονεξία* ellentétben áll az emberek természet adta egyenlőségével (*Omn Prob Lib* 79). Etikai ellentétpárja a *δικαιοσύνη*, és az *ἐγκράτεια*, és a kevéssel való beérés (*Spec Leg* I 173). Egyébként a szombatnak is ilyen fékező erőt tulajdoníthatunk. Philón még más bűnökkel is összekapcsolja, nevezetesen a *ἡδονή*-val (gyönyörrel, élvezettel), a *ἰλαρὰ εὐθυμία*-val (a vidám jószívűséggel) és a *φόβος*-szal (a félelemmel). Eme összefüggések jelzik, hogy nála nemcsak a vágyat, vagy valami idegen tulajdonnak a megszerzést jelenti, hanem az embernek a megszabott mértéken felüli túlkapását is; vagy ama rend megsértését, amelybe Isten az embereket egymással együtt helyezte. A *πλεονεξία* szétzúzza a kozmoszt, az ember belsejében levő harmonikus rendet, az emberek együttélését. A kapzsiság hozzátapad a telhetetlen, alávaló ember lelkéhez (*Spec Leg* IV 5,20).

Philón szemére veti a pénzsóvároknak, hogy az egész gazdagságukat, mint valami bálványképet őrzik titkos szobáikban, és Istennek kijáró tiszteletben részesítik (*Spec Leg* I 23.25).

Akit a bűnbánat és a „buzgó szeretet hirtelen jobb belátásra térít, siet földadni a vele született kapzsi és igazságtalan érzületet, és a józanság (*σωφροσύνη*), az igazság (*δικαιοσύνη*) és más erények felé fordul.”⁷⁵

⁷⁵ Vö. http://archive.org/stream/diewerkephilosvo02philuoft/diewerkephilosvo02philuoft_djvu.txt; PHILO VON ALEXANDRIA, *Über Belohnungen und Strafen*, Werke II. 387; L. Cohn fordítása. Eredeti címe: *De praemiis et poenis. De benedictionibus et execrationibus* in *Die Werke Philos von Alexandrien, Schriften der jüdisch-hellenistischen Literatur in deutscher Übersetzung unter Mitwirkung von mehreren Gelehrten* (szerk. L. COHN) – zweiter Band Philos Werke, zweiter Teil, Breslau 1910, 387.

A πλεονεξία Pszeudo-Phokülidésznél⁷⁶

Nála nem csekély olyan figyelmeztetést találunk, amelyek érintkeznek a vagyon kérdésével. Óvnak a tisztességtelenül szerzett vagyontól: „a szomszéd földjétől tartsd távol magad” (6. mondás). A pénzsóvárság minden gonoszság anyja (35. mondás). A 43–47. mondásokban pedig arról panaszkodik, hogy az emberi rendet szétzúzza, mindaz, amit az arany okoz. A gazdagság legcsúnyább következménye elsősorban a gőg (62. mondás). Ne szorítsd a pénzt, mert nem tudod a Hádészbe magaddal vinni (109. mondás). Mindenkinnek a magát [ἰσότης δὲ ἐν πᾶσιν ἄριστον] (137. mondás). Elítéli, ha a mérleggel csalnak, ha elnyomják a szegényt, de óv a dicsekvéstől, a fennhéjázástól, valamint a semmittevéstől is, mert lopáshoz, élősködéshez vezet.

A kapzsiság a kumráni irodalomban⁷⁷

A Damaszkuszi irat szerint is a pénzsóvárság bálványimádáshoz vezet, tisztátalanná teszi a szentélyt. Három bűnt sorol fel: a paráznaságot, a gazdagságot és a szentély beszennyezését (CD 4,17–18), amely megfelel az *Efezusi levél* triászának is: πορνεία (paráznaság) πλεονεξία (kapzsiság) és ἀκαθαρσία (tisztátalanság). Az 1QS 4,9-ben találunk egy részletes bűnlajstromot, ahol a kapzsiság (קַחְזָה) a katalógus élén található, majd követi a paráznaság szelleme (זַהֵי זִנָּה) és a tisztátalanság (קַחְזָה). Fel-tűnő, hogy ezzel a három bűnnel morális kontextusban többnyire zsidó (LXX, *Kumrán, Test XII*) és keresztény irodalomban találkozunk.⁷⁸ Kumránban is ismert az a gondolat, hogy a kapzsiság eltávolít Istentől és a bálványimádáshoz vezet (1QpHab 8,10k).

⁷⁶ <http://www.earlyjewishwritings.com/pseudophocylides.html> részletesebben is ismerteti az iratot. A Kr. e. VI. századra teszi. Valószínűbb talán a 3. század, mert csak a *Pentateuchust* idézi. Vitatott továbbá, hogy mennyiben zsidó irat, netán a keresztények átdolgozták volna-e. A XVI. századtól többször is megjelenik nyomtatásban, s kedvelt aforizma-gyűjteménynek számít. Jézus, *Sirá*k Fia könyvéhez hasonló. A keletkezési idejének is valószínűbb a Kr. e. 100 körüli időpont; vö. továbbá G. DELLING, *πλεονεξία*, i. m., 270. A következőkben G. DELLING szócikkére támaszkodtunk.

⁷⁷ G. SELLIN, *Der Brief an die Epheser*, Meyers Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament (KEK), Göttingen 2008, 392 alapján ismertetjük.

⁷⁸ G. SELLIN, i. m., 392.

A πλεονεξία az Újszövetségben

A kapzsiság a páli korpuszban

A páli levelek bűn és erény katalógusa erősen támaszkodik az ószövetségi prófétai és bölcsességi irodalomra. De tagadhatatlan a kor pogány etikájának és Alexandriai Philónnak a hatása is. E bűnlajstromok megtalálhatók mind a protopáli, mind a deuteropáli korpuszban. A πλεονεξία-val jelölt cselekvés mindig negatív értelmű, és valószínűleg a 2Kor 2,11-en kívül mindig az anyagiakra vonatkozik (2Kor 7,2; 12,17 sköv, 1Tessz 4,6; 2Kor 2,11; 1Kor 5,10 sköv; 6,10; Ef 5,5; Róm 1,29; 2Kor 9,5; Ef 4,19; 5,3; Kol 3,5; 1Tessz 2,5). F. Selter megjegyzi, hogy Luther a főnévi formát túl erőtlenül, csupán csak fősvénységgel, vagy fősvénnyel fordítja le.

A bűnlajstromokban a πλεονεξία az istenismeret nélküli élet jellemzője (Róm 1,29; 1Kor 6,10 sköv.), valamint a hit és engedelmesség nélküli élet meghatározója (1Kor 5,10 sköv; Ef 5,3). Ahol ugyanis a Teremtő és a teremtmény közötti köteléket szétvágták, ott az emberek egymás közötti élete is káoszba fullad. Az az ember, akinek célja és beteljesedése nem Istenben van, hanem birtoklásban, vagy annak vágyában keresi, végül is saját magát teszi bálványrá, s mindent maga alá akar gyűrti. Ezért a Kol 3,5 a kapzsiságot a bálványimádással teszi egyenlővé. A Mt 6,24 par szerint a mammon (arany⁷⁹), a vagyon mintegy bálvány uralja az embert, és bűvkörében tartja.

A keresztyének nem lehetnek közösségben a köztük található ilyen emberekkel (1Kor 5,11), mert a πλεονεξία révén kizárják magukat a közösségből, s ezért nincs is részük Isten végidőbeli országában (1Kor 6,10; Ef 5,5). A πλεονεξία-t legszigorúbban távol kell tartani a közösségtől.

A 2. Péter levél szerint a tévtanítók jellemzője a πλεονεξία, akik szolgálatásaikat megfizettetik, és anyagi haszonra leselkednek (2Pt 2,3.14). Hozzájuk hasonlóan Pál ellenfelei is Isten szavával üzletelnek (καπη-

⁷⁹ Vö. M. REISER, i. m., 123: „Feltűnő ebben a mondásban (Mt 6,24 / Lk 6,13 – Kocsi megj.) a szemita mammon szó. A Sir 31 (34), 8 „arannyal” fordította le.” („Boldog a gazdag, aki hiba nélkül van, ha nem tévedt meg az arany miatt, és nem bízott sem pénzben, sem kincsben”; Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgáta alapján, Budapest 1997. A Szent István Társulat által kiadott fordítás kihagyja az aranyat, és pénzzel fordítja, ami viszont szintén eltávolítja a mondat értelmét.

λεὀντες – 2Kor 2,17). Velük szemben azonban Pál arra hivatkozhat, hogy létszükségletét rendszerint saját kezeivel kereste meg (*Fil* 4,15, *1Tessz* 2,9). De Korintusban sem mondhatták róla, hogy munkatársaival együtt szolgálatuk révén a meggazdagodásra törekedtek volna (2Kor 7,2; 12,17). Ha azonban a gyűjtésről, a jeruzsálemi kollektáról van szó, akkor nagylelkű adományt kér (2Kor 8 sköv.). Az anyagi javak önös habzsolásának ősképe a paradicsom fája tiltott gyümölcsének a megszerzésében találta meg. A pénzsóvárság az önzés falát húzza fel Istennel és a felebaráttal szemben, s megszállottjait teljes izoláltságba taszítja. Ennyiben tehát a gazdagság utáni vágy az Istentől való teljes elidegenedés csírája. Pál szerint a kapzsiság bűn, s azok az emberek, akik megtadják Istentől a dicséretet és a hálát, az ő állítólagos bölcsességükben bolondokká válnak, s Isten kiszolgáltatja őket szívük szenvedélyeinek és ezzel együtt haragvó ítéletének is (*Róm* 1,29). A kapzsiság a bűnkatalogus részét képezi (*Mk* 7,22 *par. Mt* 15,19, *Ef* 4,19; 5,3; *Kol* 3,5).

Pál a kapzsisággal szembeállítja Krisztus magatartását a *Filippi levél* híres Krisztus himnuszában. A régebbi exegézisben és kommentároknak e helyet, hogy „Krisztus az Istennel való egyenlőséget nem tartotta zsákmánynak”, ki is emelték a kapzsisággal kapcsolatban, az újabb kommentárok viszont mellőzik e helyet az *avaritia* tárgyalásánál. Sőt régebben igyekeztek az Ádám-Krisztus párhuzamot is alkalmazni e hely értelmezésénél.⁸⁰ A *Fil* 2,6 magyarázatakor újabban helyesen segítségül hívják a *Róm* 15,3-t:

„Hiszen Krisztus sem kereste a maga kedvét...”

és 2Kor 8,9-t:

„Hiszen ismeritek a mi Urunk Jézus Krisztus kegyelmét, hogy értetek szegénnyé lett, bár gazdag volt...”

E helyekre támaszkodva megállapítja P. T. O'Brien, hogy Hoover következtetései helyesek, s így a ἀρπαγμός jelentése a *Fil* 2,7-ben:

⁸⁰ P. T. O'BRIEN, *Commentary on Philippians. New International Greek Testament Commentary* (szerk. I. H. MARSHALL - W. W. GASQUE), Grand Rapids/Michigan 1991, 196, 209.

Krisztus nem tekintette az Istennel való egyenlőségét olyan dolognak, amit a saját előnyére, egoista módon⁸¹ használt volna ki.⁸²

A kapzsiság a deuteropáli korpuszban

Röviden kitérnék az *1Tim* 6,10-re, ahol a fösვნყséget, a φιλαργυρία-t, pontosabban a pénzsóvárságot minden baj gyökerének tartják (ρίζα γάρ πάντων τῶν κακῶν ἐστὶν ἡ φιλαργυρία), azonban jó tudni, hogy ez egy ókori közmondás átvétele, amely minden anyagi értéket negatívan szemlél.⁸³ Démokritosznál találjuk e mondás eredetét, aki a pénzsóvárságot minden baj metropoliszának tartja (ld. fentebb). E mondatban az a tapasztalat csapódik le, hogy a gazdagságról való álmodozás démoni hatalomként az egyes emberen és a népen is elhatalmasodhat. Bibliai kontextusában azáltal nyeri el életét, hogy az ember Istennel kapcsolatos viszonyára alkalmazza.

Jelen áttekintésünkben főleg két helyet szeretnénk tüzetesebben megvizsgálni a deuteropáli levelekből: *Ef* 5,3.5 és *Kol* 3,5.

A kapzsiság az *Efezusi levél*ben

Az *Ef* 5,5 alapján Schnackenburg a πλεονεξία-t, a kapzsiságot, a pogány életvitel tipikus jegyének tartja.⁸⁴ Ez az elképzelés nehezen tartható,

⁸¹ J. ERNST, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*, übersetzt und erklärt von J. ERNST, Regensburger Neues Testament (szerk. O. KUSS), Regensburg 1974, 67.

⁸² P. T. O'BRIEN, i. m., 215; vö. továbbá W. SCHENK, *Die Philipperbriefe des Paulus*, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1984, 212. oldalon található fordítását: „... hielt er diese Würdegleichheit wirklich nicht für einen ausnutzenden Vorteil, sondern gab im Gegenteil sich selbst völlig preis ...”

⁸³ Ismert a latin közmondás: *radix omnium malorum avaritia* (Itt a latin fordítás, nevezetesen maga Jeromos *cupiditas*-szal fordítja; ld. fentebb az 1. megjegyzést.)

⁸⁴ R. SCHNACKENBURG, *Der Brief an die Epheser*, EKK, X. k. Zürich - Einsiedeln - Köln 1982, 222. Legalábbis az *Efezusi levél* szerzője szerint. Hasonlóan említi M. WOLTER is eme általános zsidó felfogást; vö. M. WOLTER, *Der Brief an die Kolosser, Der Brief an Philemon*, Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament 12, Gütersloher Taschenbücher Siebenstern, 519. Würzburg 1993 175–176. Továbbá így nyilatkozik: E. LOHSE, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon*, Meyers Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament (alapítva H. A. W. MEYER, szerk. F. HAHN), IX/2. k. Göttingen 1977, 199.

ahogyan fentebb a filozófiai megközelítésből láthattuk. Másrészt, ha az *Újszövetség* küzd ellene, akkor aligha csak a pogányok jellemzője. Sokan a *Kol* 3,5 átvételének tartják az *Ef* 5,5-t, de a kapzsiságot mindegyik hely bálványimádásnak tartja. Ahogyan a nemi ösztön, úgy a bírvágy is a mértéktelen, kicsapongó élet sajátja (vö. *Ef* 4,19). E magával ragadó sodrásnak, amely azért a keresztényeknél is előfordul, a szerző már az elején álljt akar parancsolni. A *Kol* levélben szereplő öt, illetve hat bűn közül az efezusi hármat vett át (πορνεία, ἀκαθαρσία és πλεονεξία). Az efezusi levél szerzője egyébként szereti a háromtagú felosztásokat.⁸⁵ A korai zsidó és keresztény etikában is három kardinális bűn van: πορνεία, πλεονεξία és az εἰδωλολατρία. Ahogyan már láttuk, a hellenista morálfilozófiában gyakran a πλεονεξία az ősbűn, s a legnagyobb gonosz tettek forrása. Helyesen mondja G. Sellin kommentárjában, míg a szeretet az én csökkentését jelenti, addig kapzsiság az én gazdagítását.⁸⁶

A korai zsidó irodalomban a két főbűn a parázñaság (kicsapongás, tisztátalanság) és a kapzsiság. Együtt szerepelnek Philónnál (*Spec Leg* I, 28,1 sköv.) és a *Tizenkét pátriárka testamentumában* (*Test Dán* 5,6-7; *Test Jud* 18,2 (πορνεία és φιλαργυρία), *Test Lév* 14,6). De az *Efezusi levél* sajátja érdekes módon az, hogy ne csak ne kövessék e bűnöket, hanem, hogy ilyesmi szóba se jöjjön közöttük. E mögött talán az a mágikus elképzelés húzódik meg – jegyzi meg G. Sellin, hogy a kimondott dolgok előidézhetik magát a dolgot.⁸⁷ A keresztények között tehát ne legyen téma, hanem radikálisan kerüljék, ami sok ember gondolatvilágába már bele is ivódott.

A kapzsiság a *Kolosszei levél*ben

A *Kol* 3,5-ben a *Mt* 5,29 sköv.-höz hasonlóan a kapzsiság elfojtásáról, megöléséről, meghalasztásáról (νεκρώσατε), és az új szellemi élet átváltoztató és felszabadító erejéről van szó, amely Krisztusban már megtörtént.

⁸⁵ G. SELLIN, *i. m.*, 391.

⁸⁶ Uo. 395.

⁸⁷ Uo. 393.

Az 5. versben a szerző felszólít arra, hogy bizonyos bűnökkel végérvényesen szakítsanak, amit az ől igével fejez ki. Ez a metafora egyébként a Róm 8,13-ban is megtalálható. Az Újszövetségen kívül Philónnál (Ebr 70), sőt még Marcus Aureliusnál is előfordul. A Rómaiakhoz írt levélben azonban a keresztséggel áll összefüggésben, s a szerző etikai következményeit hangsúlyozza. Mögötte az a gondolat húzódik meg, hogy a bűnök testünk egyes tagjaiban székelnek, és így a bűnöket a földi tagokkal azonosítják. A Kolosszei levél eme elképzelést a zsidó tradícióból vette át. A test tagjai székhelyei és kivitelező szervei a bűnöknek (*syr Ba* 49,3, *Apk Móz* 26,3, *Róm* 6,13.19; 7,5.23, *Jak* 4,1). A tagok tehát metonímiaként a cselekvés helyett állnak. Egy pitagoreus levél szerint (2,5) a „kapzsiság a rablás, a lopás, az apagyilkosság, a templomrablás és a méregkeverés anyja”.⁸⁸

A tagok és bűn kapcsolatáról E. Schweizer a következőket írja kommentárjában: „Pál is beszél olyan szenvedélyekről, amelyek a tagokban működnek (Róm 7,5.23; vö. még 6,13.19). A szír *Báruk-apokalipszis* is hasonlóan nyilatkozik: „a tagok, amelyek most a bűnben vannak, és velük végbeviszik a bűnt” (*syr Bar* 49,3).⁸⁹ A rabbik szerint annyi parancs és tiltás van a törvényben, ahány tagja van a testnek, úgyhogy mindegyik tag meghívja az embert, hogy Isten egyik parancsának engedelmeskedjen, de a gonosz ösztön lett a király a 248 tag fölött. „De mit jelent itt »a földön« kiegészítés. E mögött kozmikus elképzelés húzódik meg, és ennek érdekes módon képszerű bemutatása a főpapi ornátus. A főpap, akinek atyja az Isten és anyja a bölcsesség, a Logoszt testesíti meg. A főpap, amikor ornátusát magára ölti, akkor a kozmoszt, mint valami ruhát veszi magára. Nevezetesen a földet és a vizet, a levegőt és tüzet, s azokat is, amelyek belőlük állnak, s ami azon felül van, az étert, még azt is magára ölti. A teremtest tehát itt úgy értelmezték, mint a 4+1 elem felöltését a Logosz révén. Ez pedig nem más, mint a Logosznak, a mindent élővé tevő Logosznak a belebújása az elemekbe, amely nagyon közel

⁸⁸ M. WOLTER, *i. m.*, 173–175; itt 175.

⁸⁹ E. SCHWEIZER, *Der Brief an die Kolosser*, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, (EKK), (szerk. J. BLANK - R. SCHNACKENBURG - E. SCHWEIZER - U. WILCKENS), Zürich - Einsiedeln - Köln és Neukirchen-Vluyn 1976; licenc kiadás: Berlin 1979, 138–141.

van a sztoikus filozófia azon nézetéhez, miszerint a Logosz irányít minden elemet. Ez a kozmikus történet antropológiailag megismétlődik az ember születésekor, amikor az egyedi lélek a testet magára ölti.”⁹⁰ De főként szótériológiailag az újjászületéskor, amikor a bölcs ember értelme magára ölti az erényeket. S ez pontosan megfelel annak, amit a *Kol* 3,12 megkíván: „Mint Isten kedves választottai, öltsetek magatokra az irgalmasságot, a jóságot, a szelídséget és a türelmet.”

Philón megfogalmazásának föltétele a Démokritosz óta fölbukkanó elképzelés, miszerint a kozmosz olyan, mint az emberi test. Az egyes ember pedig olyan, mint egy kis kozmosz, ahol az emberi testben az értelem felel meg a kozmoszt irányító isteni Logosznak. Ugyanakkor Philónnak a teremtésbe vetett hitről alkotott elképzelése viszonylag egységes.⁹¹ Amint az isteni Logosz, a teremtés közvetítője, az öt elemet világgá formálja, úgy a lélek a testnek ad életet, s így ébreszti a bölcs értelmé és akarata is az erényeket. S az erények, melyeket magára ölt, pontosan párhuzamban állnak a mindenség részeivel vagy tagjaival, vagy az emberi test részeivel és tagjaival. Ahogyan a Logosz a mindenség részeit összetartja (*Kol* 1,17), úgy a test lelke az értelmet, az akaratot és az erényeket. (*Fug* 112).⁹²

Amikor azonban a *Kolosszei levelet* megfogalmazták, akkor erről a fogásról már a platóni és pithagoraszai iskola értelmében gondolkodtak. A földi világ nagyban, az emberi test pedig kicsiben akadálynak számítanak, mert az isteni Logoszt fogva tartják. Ekkor tehát az erények helyére, amelyek szerint a bölcs értelme és akarata él, a bűnök léptek, melyek kísértének és szorongatnak.⁹³ Már Philón is beszélhet arról, hogy a testit az értelemből ki kell űzni, vagy meg kell ölni, és éppen ebben az összefüggésben a bűnök ötös listájával szembehelyezi az erények ötös listáját. Majd később Philónnál is a négy sarkalatos erény lép az ötös beosztású erények helyébe.⁹⁴

⁹⁰ E. SCHWEIZER, *i. m.*, 139.

⁹¹ Uo.

⁹² Uo.

⁹³ Uo.

⁹⁴ Uo. 474. megj.

Α πλεονεξία Lukács evangélium 12,15-ben

Lk 12,13–15: „Ekkor valaki megszólalt a tömegben: »Mester, mondd meg testvéremnek, hogy ossza meg velem az örökséget«. De elutasította: »Ember, ki hatalmazott fel rá, hogy bírótok legyek és eloszam örökségeketek?« Majd a tömeghez fordult: »Vigyázzatok és óvakodjatok minden kapzsiságtól, mert nem a vagyonban való bővelkedéstől függ az ember élete.«” Majd következik az esztelen gazdagról szóló példabeszéd, amelyik motívumaiban rokonságot mutat Jézus, *Sirák fiának könyvének* fentebbi idézetével.

Feltételezhetjük, hogy a mondat a mai formájában Lukács közösségének alkotása. A hozzátoldott „vagyonától” inkább zavaró, mintsem a szöveget előrevivő. A *D kódex* ezért simította a szöveget, és a kapzsiságot mint magatartást az anyagiakban való bővelkedéssel együtt szembeállította a saját étellel. A szöveg formája mögött talán a következő példabeszéd eredetileg tömör csattanója rejtőzködhetett, amely a következőképpen hangozhatott: „Nem az anyagiakban való bővelkedés adja meg az élet értelmét, hanem (az Isten országának várása)”.⁹⁵ Ebben az esetben viszont olyan logionnal lenne dolgunk, amely csak a példabeszéd eszkatologikus átalakítása során (vö. 21. v.) nyerte volna el parainetikus értelmezését. A világ javaihoz viszonyuló magatartás megváltozik. Elismerik, hogy az embernek szüksége van minimális mértékben az anyagi javakra, hogy életét fenn tudja tartani. „De még sem igaz az, hogy a vagyon nagyságával nőne az élet biztonsága” (J. SCHMID, *Lukas*, 218). Míg eredetileg az örök életről volt szó, mostantól fogva önkéntelenül a földi életre gondolnak.

A mondanivaló fontosságát kiemeli a ὀρᾶτε καὶ φυλάσσεσθε (a „figyeljete és őrizkedjete” kifejezéssel), tehát a kapzsiság minden formájától őrizkedni kell (ἀπὸ πάσης πλεονεξίας). A kapzsiság (πλεονεξία) az anyagi vagyon gyarapítására, a megőrzésére és annak élvezetére való törekvést jelenti. Egyúttal a saját élet minőségét és biztonságát úgy

⁹⁵ J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburger Neues Testament (szerk. O. KUSS) Regensburg 1977; licenc kiadás: Leipzig 1983, 270. Vö. továbbá: KOCIS I., *Lukács evangéliuma*, Budapest 1995, 299; vö. még O. DA SPINETOLI, *Lukács, a szegénység evangéliuma*, Szeged 1996, 425 ezzel teljesen egybeeső gondolatait.

akarja biztosítani, hogy a felebarátot figyelmen kívül hagyja.⁹⁶ A nyereszkesedés és ikertestvére a fősvénység olyan bűnnek számítanak, amelytől az ókor etikai irodalmában újra meg újra óvnak. A görögök számára a kapzsóság ellentétben áll a józan megfontolt mértékletességgel a (σωφοσύνη-vel). Arisztotelész a nyereségvágyat a gőg megnyilvánulásának tartja, s a kapzsi igazában jogsértőnek számít (*Nikomakhoszi etika*, 98).

Dio Chrizosztomosz (Kr. u. 40–112) e bűnt egy neki szentelt diskurzusban ostromozza. Ő semmi részvétet nem mutat a kapzsival, sőt még oktatásra méltónak sem gondolja. Mindenki megveti, s inkább ellenségnek tartja (*Or* 17,7), mert az isteni szférában nincsen kapzsóság (*Or* 17,11 – περί πλεονεξίας *Or* 17). Ahogyan láttuk, a féktelen vagyonra való törekvés kritikája megtalálható már az *Ószöveget*ség bölcsességi irodalmában is (pl. *Péld* 23,4–5; 28,20–22; *Préd* 5,9–6,9, *Sir* 31,5–11).

A hellenista korból származó nem kánoni irodalomban is pontosan így ítélik meg a kapzsiságot. A gőgös lelketlenség szétrombolja a Tóra által Istennel és a felebaráttal rendezett viszonyt: „Elfordít Isten törvényétől, elsötétíti a szellem törekvését, s csak a gőg tanítja, s nem engedi, hogy az ilyen ember könyörületes legyen felebarátjával szemben. Lelkétől minden jóságot elrabol, de szorongatja is fáradsággal és panaszokkal. Elűzi álmát, s elnyeli testét. Istennek nem mutat be áldozatot, s nem gondol Isten magasztalására. A prófétai szóra nem hallgat, s a jámbor beszéd is bosszantja” (*Test Jud* 18,3–5; 21,8; *Test Rub* 2,6).

Minden erény leghasznosabbika az önuralom (ἐγκράτεια); s társaival, az egyszerűséggel, a megelégedettséggel és az igénytelenséggel védekezik a féktelenség és a kapzsóság rohamával szemben (*Spec Leg* I, 173).

Jézus azzal magyarázza meg óvását ettől a bűntől, hogy az ember életének megtartása és minősége nem a földi javakban való bővelkedéstől függ (15b), még ha annyira bűvkörébe is vonja, mert igazi életét elhíázhatja.

Ebben a szellemben nyilatkoznak az apostoli atyák is. Szent Polikárp *Filippiekhez írt levelében* ezt olvashatjuk: „Si quis non se abstinuerit ab

⁹⁶ W. ECKEY, *Lukasevangelium*, Neukirchen-Vluyn 2004, II. k. 576.

avaritia, ab idololatria coinquinabitur et tamquam inter gentes iudicabitur, qui ignorant iudicium domini” (11,2).⁹⁷

Összefoglalás

A kapzsiság a pogány íróknál és filozófusoknál ugyanúgy, mint a zsidó nyelvű irodalomban⁹⁸ negatív csengésű. A gazdagságot viszont nem szemlélik negatívan. Azt a kérdést azonban, hogy a kapzsiság és gazdagság között van-e összefüggés, nem tárgyalják behatóan. Itt-ott ugyan felmerül a gazdagság nem mindig tisztességes úton történő megszerzése. A szegénység és a szegények dicsérete viszont ismeretlen az *Ószövetségben* és az ókori zsidóságban, először csak az evangéliumokban találkozunk velük.⁹⁹

⁹⁷ VANYÓ LÁSZLÓ fordításában így hangzik: „Ha valaki nem tartózkodik a fősvénységtől, az a bálványimádással is bepiszkolja magát és már szinte pogánynak számít, mint aki nem ismeri az Úr ítéletét.”; vö. VANYÓ L. (szerk.), *Apostoli atyák*, Budapest 1980, 203.

⁹⁸ Vö. H. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 3. k. München 1979⁷, 606–607.

⁹⁹ M. HENGEL, *Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche. Aspekte der frühchristlichen Sozialgeschichte*, in *Studien zum Uhrchristentum*. Kleine Schriften VI. (WUNT 234), Tübingen 2008, 353–423; különösen is 367.

A fősvénység bűne a morálteológia szemével

„Nekem itt ne báméskodj, ne szaglásszál, mi folyik itt,
hogy mi mindenből kaparinthatnál meg valamit.
Nekem itt ne kémlelkedjék senki folyton a hátam mögött,
ne ólálkodjék itt semmiféle fizetett áruló,
aki minden dolgomba beleüti azt a pimasz orrát,
s már a pillantásával is elnyerné, ami az enyém,
s minden sarokban azt szimatolja, mit lehet elcsenni.”

(Részlet Molière: *A fősvény* című művéből
Első felvonás, harmadik jelenet¹⁰⁰)

E szavakkal üldözi el Harpagon úr fia szolgáját a világirodalomnak talán a fősvények tulajdonságait legszemléletesebben karikírozó művében, Molière *A fősvény* (eredeti címén: *L'Avare*) című komédiájának egyik jelenetében. Már ez a néhány sor is képet ad az irodalom által oly sokszor kipellengérezett pénzimádó ember kórképéről: úgy tűnik, a szorongás, a gyanakvás, a vagyonféltés és az elmagányosodás elkerülhetetlen velejárói az örökké aktuális problémának, a pénz istenítésének és imádatának.

Az erkölcssteológia területén a fősvénység mint főbűn számos szempont alapján vizsgálható, így tanulmányomban most csak két szempontot emelek ki ezek közül: (1) az erkölcsstan klasszikus tanítását és (2) jelen korunk megközelítését. Elsőként, a fősvénység eredetét keresve, annak morális tartalmát vázolom fel, majd a belőle származó vétkeket

¹⁰⁰ J.-B. MOLIÈRE, *A fősvény* (ford. ILLYÉS GYULA), Populart Füzetek Diák- és Házikönyvtár 36, Budapest 1994, 63.

vesszük sorra a teljesség igénye nélkül – mindezt arra vonatkozóan, hogy elkövetésük mennyiben sérti a szeretet alapirányait, azaz az Istennel, az embertárral és az önmagunkkal való kapcsolatot. A tanulmány második részében bemutatom, hogy ma, a XXI. század elején miként jelenik meg a fősvénység az életünkben, miben áll lényege, ezáltal keresve választ arra a kérdésre, hogy egyáltalán lehet-e boldog a fősvény ember.

1. A fősvénység bűnének eredete és definíciója

Honnan származik a fősvénység bűne, mi az alapja? Ezekre a kérdésekre több válasz is született a teológiatörténet során. *Szent János apostol első levelében* (1Jn 2,16) a bűnök eredetét három emberi vonzalomból eredezteti: a test kívánságából, az élet kevélységéből és a **szemek gonosz kívánságából**, mely utóbbi (a beteges kíváncsiság mellett) a fősvénység bűnre vivő hajlamában jelentkezik az ember életében. Nagy Szent Gergely és Aquinói Szent Tamás azt tanítja, hogy a **kevélységből** származik a többi főbűn, így a fősvénység is.¹⁰¹ Szent Pál a *Timóteushoz írt első levelében*¹⁰² magát a fősvénységet nevezi minden baj gyökerének (6,10), megemlítve ennek okait is: ez az a bűn, amely „az ember vágyait a földiekre irányítja és a reményét a földi gazdagságba veti”.¹⁰³

Elsőre egymásnak ellentmondónak tűnnek ezek az értelmezések, hiszen nem ugyanazt a bűnt nevezik a fősvénység eredetének, sőt, Szent Pál éppen a fősvénységet tartja minden baj gyökerének. Mégis, egyetlen mozzanatban megragadható a fősvénység lényege: a szemet gyönyörködtető és a birtoklás vágyát kiváltó földi javak képesek elvonni az ember Istentre mint élete értelmére és céljára szegezett tekintetét, és a majdani örök boldogság helyett már a jelen életben megvalósuló, ám átmeneti földi biztonságot és boldogságot ígérnek. E szempontból ért-

¹⁰¹ A. TANQUEREY, *A tökéletes élet: Aszketika és misztika* (ford. CZUMBEI LAJOS), Fakszimile kiadás, Tatabánya 2000, 531.

¹⁰² Vö. BERNHARD HÄRING, *Krisztus törvénye I., Általános erkölcssteológia* (ford.: NÉMETH MIHÁLY), Pannonhalma – Róma 1997, 372.

¹⁰³ B. HÄRING, *i. m.*, 372.

hetővé válik mindhárom meghatározás: az evilági javak előnyben részesítése miatt Isten eltűnik az ember horizontjából, helyét a vagyon veszi át az ember életében és válik annak egyetlen irányítójává és céljává. A fősvény számára a jelen élet 60–80 éves periódusa (kinek mennyi adatik) az igazán fontos, amelyben úgy gondolja és érzi, hogy legfontosabb feladata és célja önmaga és családja anyagi jólétének és biztonságának megteremtése. Nem számol azonban azzal, hogy Isten szem elől veszítése magával vonja az embertársakkal szembeni elhidegülést is. Ez alól bizonyos értelemben kivételnek tekinthetők azok, akikhez valamilyen érdeke fűződik javai gyarapítása szempontjából – erre később térek ki.

A morálteológia definíciója szerint a fősvénység vagy zsugoriság bűne a földi javak rendetlen szeretetében, az azok megszerzésére, növelésére és megtartására való helytelen törekvésben áll.¹⁰⁴ Érdemes e definíció egyes elemeit külön-külön megvizsgálni.

Aquinói Szent Tamás tanításából kiindulva, elsőként a pontos *szóhasználatot* kell tisztáznunk ezt a főbűnt illetően. A *filargyria* görög kifejezés szó szerinti jelentése a „pénz szeretete”, míg a latin *avaritia* szó a birtoklást jelentő *habeo* (*aveo*) igéből ered. Mindkét szóval azt a negatív viselkedést írja le a morálteológia, amelyet a véges javakkal való rendetlen kapcsolat testesít meg. Ez a ragaszkodás azonban két módon nyilvánulhat meg az egyes ember tetteiben: ezeket a latin és a görög egyetlen, a magyar nyelv ellenben két külön szóval illeti, árnyalva a jelentéskülönbségeket. A kapzsiság vagy haszonlesés a véges javak **megszerzésére irányuló rendetlen kívánság**, a fősvénység vagy zsugoriság a **már megszerzett véges javak rendetlen birtoklása, azok megtartása és növelése**. „A kapzsi mindig kapni akar, a fősvény mindent meg akar tartani magának, képtelen adakozni.”¹⁰⁵ Látható tehát, hogy nem két, egymástól teljesen független bűnről van szó, hanem egyazon negatív cselekvési folyamat két aspektusáról, melyek közül az egyik mintegy megelőzi, a másik mintegy követi a javak megszerzésének aktusát. A bűn szempontjából tekintve lényegtelen tehát, hogy haszonleső vagy fősvény valaki, azaz *még* csak helytelenül törekszik a javakra vagy *már* rendetlenül birtokolja azokat: mindkét esetben a személy a fősvénység

¹⁰⁴ Uo.

¹⁰⁵ DIÓS I. - VICZIÁN J. (szerk.), *Magyar Katolikus Lexikon*, 6. kötet, Budapest 2001, 175.

főbűnében vétkes, amely rossz hajlam akkor válik materiális értelemben bűnné, ha valamely konkrét bűnös cselekedet jelenik meg általa – ezekről a későbbiekben lesz szó.

Fontos röviden megvizsgálni a *javakhoz való viszonyunkat* is. Nem kérdéses, hogy a földi javaknak különleges szerepe és sajátos rendeltetése van életünkben: Istentől kapott ajándékok, melyekhez nem csak a használat célja és öröme, hanem egyben felelősség is társul. Isten célja e javakkal kettős: a vagyon egyrészt a testi és a lelki szükségletek kielégítésére szolgál, melyekkel az ember önmaga és családja életét tartja fenn, illetve általuk szerzi meg értelmének és más lelki képességeinek a kibontakoztatásához szükséges eszközöket; másrészt arra szolgál, hogy segítse általuk nélkülöző embertársait.

A földi javakhoz való viszonyulás lehet tehát Isten szándékának megfelelő, azaz helyes, illetve bűnös. Ez utóbbit, a bűnös viszonyulást a morálteológia három kategóriába sorolja a szándék, a javak megszerzésének módja, illetve azok felhasználása szerint. Az egyén (1) **szándékában** akkor van hiba, amikor a vagyont magáért a vagyonért keresi, azaz vagy élete végső céljának tekinti, amely majd a teljes boldogságot, kiteljesedést hozza meg számára, vagy olyan célokat kíván vele elérni, melyek nem végső célok (pl. méltóságot, élvezetet, hatalmat akar szerezni vagyona segítségével). Lehet rendetlenség (2) a vagyon **megszerzésének módjában** is: az egyén ekkor minden képességével, erejével arra törekszik, hogy megszerezze a javakat. Ennek érdekében nem válogat az eszközökben, semmibe veszi az emberi jogokat, nem törődik sem a maga, sem mások (pl. családtagjai, alkalmazottai) egészségével, képes kockázatos vállalkozásokba is belemenni, akár kockára téve addigi takarékoságának gyümölcseit is. Végül, lehet bűnös a (3) vagyon **felhasználásának módja** is: a pénz halomra gyűjtése, az abban való gyönyörködés nem más, mint a vagyon bálványozása, a jótékonyság elutasításával, azaz a fősvény ember a szegények megsegítését tagadja meg, míg a túlzott takarékoskodásban a nagyobb biztonságot vagy a nagyobb befolyást véli megszerezni vagy elérni.

Azt gondolhatnánk, hogy amennyiben helyesen tekintünk az anyagi javakra és birtokolt vagyonunkkal megfelelően élünk, a fősvénység bűnét nem követjük el. Fontos azonban tudni, hogy nem csak az anyagi ja-

vak tekintetében beszélhetünk fösvenységről. A morálteológia *a javak eredete szerint* is megkülönböztetést tesz: ismeri az anyagi és a lelki fösvenységet. Az **anyagi** vagy tárgyasult fösvenység alatt közvetlenül a tárgyi javak, illetve az általuk megszerezhető egyéb eszközök és célok (például ingóságok, állás, hatalom, stb.) mértéktelen kívánását és birtoklását érti. Az erkölcsstan részletezi, hogy mindez miként nyilvánulhat meg a szerzetesi életet élőknél, a papoknál, illetve a világiak életében¹⁰⁶ – itt erre most külön nem térünk ki. A **lelki** fösvenység teljesen különbözik ettől: szorosan a lelki élet helytelen megélésében, szokásaiban kerül felszínre, így pl. az Istentől kapott lelki adományok keveslésében, a vallásos élmények hajszolásában, a jótettek elhanyagolásában vagy a kegytárgyakhoz való túlzott ragaszkodásban.¹⁰⁷ Érdemes volna a lelki fösvenység mintájára egyfajta „szellemi fösvenységről” is szót ejteni, melyben az értelem számára adott isteni adományoké a fő szerep: ez saját tudásunk, ismereteink önmagunk számára való megtartása és a másoknak adott segítség állandó elodázása és/vagy megtagadása, mintegy kisajátítva és csak magunk számára gyümölcsöztetve szellemi képességeinket. A fösvenység ezen formájában könnyen felismerhető más *vitium*okkal és bűnökkel, így a kevélységgel, az irigységgel, a féltékenységgel vagy éppen a kárörömmel való kapcsolata.

2. A fösvenységből eredő bűnök

A fösvenység főbűnként számos más bűn forrása. Nem csak a többi főbűn társulhat mellé a vágyott vagy már megszerzett javak féltése miatt (pl. irigység, kevélység, harag), hanem más súlyos bűnökhöz is vezethet. Mint minden bűn, a fösvenység és származékai is a szeretet alapirányai ellen vétének, azaz a személynek az Istennel, az embertársaival és az önmagával való kapcsolata sérül általuk. Ezeket a kapcsolatokat vizsgálva tekintjük át a fösvenységből származó legfontosabb vétkeket.

A fösvenység több módon is kifejezi az **Istennel** való kapcsolat sebzettségét. Közülük első és legsúlyosabb az *értékrend felcserélése*: a fös-

¹⁰⁶ Magyar Katolikus Lexikon, 3. kötet, Budapest 1997, 786–787.

¹⁰⁷ Magyar Katolikus Lexikon, 6. kötet, 175; A. TANQUEREY, i. m., 804–805.

vény ember Isten helyett a javakat tekinti végső céljának. Ezáltal – Szent Pál szavaival – bálványimádó lesz (vö. *Ef* 5,5), mivel a vagyon imádata letaszítja Istent trónusáról és maga válik az ember istenévé. A szegénység minden hívőre vonatkozó evangéliumi tanácsa pontosan erre a veszélyre hívja fel a figyelmet: a javakhoz való viszonyulását mindenkinek újra és újra meg kell tisztítania a vadhajtasoktól, a vagyon megfelelő szemlélete elengedhetetlen feltétele nem csak a keresztény életnek, hanem minden emberi kapcsolatnak (vö. *LG* 31, 36, 38, 44).¹⁰⁸

A *vagyon harácsolása*, a hozzá való túlzó ragaszkodás kifejezi az Istenrel, illetve az Ő gondviselésével szembeni bizalmatlanságot is. A megígért atyai gondoskodás (vö. *Mt* 7,24–34) nem a restségre és a semmittevésre akarja buzdítani az embert, hanem a túlzott aggodalmaskodástól, és ugyanakkor a helytelen önhittségtől szeretné megóvni. Nem kell tétlenül várni életünkben az isteni beavatkozásra, hanem Istenbe vetett bizalommal az anyagi, lelki és szellemi ajándékok, talentumok segítségével feladatunk megtenni mindazt, amire Isten képessé tesz bennünket, mindvégig esetlegességünk és emberi törekénységünk tudatában.

A fősvény, aki életének középpontja a világba helyeződött, súlyosan vét az Istennek tartozó tisztelet ellen is azért, hogy *megfeleldezék Isten iránti kötelezettségeiről*. A pénzhajhászás gyakran együtt jár a vallásgyakorlás hanyagolásával, így Isten nem csak elméleti, hanem gyakorlati szinten is kiiktatódik nem csak a hétköznapiokból, hanem az ünnepekből is. A vásár-és ünnepnap munkaszünet és közös ünneplés éppen abban segít, hogy a világi javak hajszolása közben megállva, az ember visszahelyezze magát az alapvető Istenhez való viszonyulásába, az Isten által teremtettsé és bizalmon alapuló paradicsomi őszállapotba, amely nem csak alapja az embertársakkal és az önmagunkkal való szeretetkapcsolatnak, hanem általa visszaáll a helyes értékrend és a tevékeny szeretet méltósága az életében.¹⁰⁹

¹⁰⁸ DIÓS I. (szerk.), *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai* (Szent István Kézíkönyvek 2), Budapest 2000.

¹⁰⁹ PAPP M., *A vallásosság erkölcsi erőnye*, Budapest 2015, 419–428, valamint *AZ IGAZSÁGOSÁGSÁG ÉS BÉKE PAPAI TANÁCSA, A katolikus Egyház társadalmi tanításának kompendiuma* (Szent István Kézíkönyvek 12), Budapest 2007, 284–286. pontok.

Ha az **embertársakkal** való kapcsolatot nézzük, úgy tűnik, hogy a főbűnök közül a fősvénység – a Stefano Zamagnitól véve át a „szociális” szó terminológiai használatát¹¹⁰ – a „*legszoциálisabb*” bűn abban az értelemben, hogy nem csak az egyes, segítségre szoruló embertárral szemben képes bűnösen viselkedni a fősvény például adomány vagy más anyagi segítség megtagadása által, hanem esetenként több száz, ezer vagy millió ember életét képes megkeseríteni. A legnagyobb bűn ezek közül az igazságosság elleni vétek, amikor a fősvény ember akár tömegek megkárosítása által növeli vagyont, például munkáltatóként, üzletemberként: számára mások munkájának, idejének, egészségének és jogainak figyelembe vétele eltörpül a várható személyes anyagi haszon mellett, mely által szinte bármi (egészség, hatalom stb.) megvásárolható. Az *igazság megsértésétől* a másik személy emberi méltóságának elismerése, a birtoklás és a hatalom vágyának megzabolázása tarthatja vissza az embert, valamint saját Istentől való függőségének szem előtt tartása.

Az előbbiekből kiindulva nem kérdéses, hogy a fősvénység megváltoztatja az emberek közötti személyes viszonyt is: *kevelységet, önhittséget, hiúságot, féltékenységet*, szélsőséges esetben akár gyilkosságot is szülhet. Sok esetben együtt jár az embertárs lenézésével és lekicsinylésével pusztán amiatt, mert a másiknak kevesebb java van; kísérheti a másik javainak, vagyonának irigylése és a személye iránti harag amiatt, mert nagyobb vagyonnal rendelkezik. Itt utalhatunk vissza a molière-i fősvényre: a szív megkeményítése, a másik ember kérésének elutasítása zárkózottsághoz, elidegenedéshez, elmagányosodáshoz vezet, amelyből Krisztus szegényekhez fordulásának, ön-megosztásának, áldozatvállalásának és személyválogatást elkerülő szeretetének gyakorlása vezethet ki.

Az embertársakkal való megfelelő szeretetkapcsolat vonatkozásában fontos megemlíteni korunk egyik sajnálatos tényét. Napjaink talán legnagyobb problémája, hogy az anyagiakra hivatkozva egyre kevesebb fiatal vállal gyermeket, mondván, hogy a családalapításnál és a gyermekek nevelésénél sokkal fontosabb az életszínvonal emelése, az anyagi jólét, a megfelelő társadalmi kapcsolatok és érdekkapcsolatok kiépítése. Ez a szemléletmód nem új keletű, azonban a morális alapvetően mégis

¹¹⁰ S. ZAMAGNI, *Fősvénység – A birtoklás szenvedélye* (ford. HORVÁTH CSABA), Budapest 2013, 111–135.

főként az idősebb emberek „kiváltságának” tartotta és tartja a fősvénységet.

Általános vélemény szerint a fősvénység általában a meglett korban, főként az öregkorban levő embereknél jelentkezik, közülük is különösen az egyedülállók esetében, akiknek nincsenek gyermekeik. Ennek okaként elsősorban az éhenhalástól való félelmet nevezik meg, melyet az időskori munkaképtelenség, az esetleges betegségek, csapások, a tehetetlenség gondolata táplálhat. A XX–XXI. század fősvénye azonban másként is kinézhet. Ma a legtöbb ember – ha nem is milliárdos vagy milliomos, de – gazdag szeretne lenni, lehetőleg minél kevesebb energia-befektetés, azaz munka által. A vagyon ma már nem az alapvető megélhetés, vagyis a személy és családja létfenntartására szolgál, illetve biztosítékul arra az esetre, ha valaki öregség, betegség, egyéb problémák miatt keresőképtelenné válik. Korunk embere – áldozatává válva a plutokráciának (amelyben a javak a vagyonos réteg uralmának eszköze) – másféle biztonságra vágynak: a vagyonra áhítozó ember a javai által a (gazdasági-politikai) hatalommal bírók közössége, az ún. pénzarisztokrácia tagja szeretne lenni, biztosítva ezzel hatalmát, elismertségét, élet-színvonalát. Az ilyen embert mások érdekein keresztülélve szeretetkapcsolataiban is saját önzése vezérli.

Napjainkban tehát, amikor már nem „sajátítható ki” életkor szerint a fősvénység bűne, elsősorban az örök érték és a helyes értékrend újra felfedezése az elsődleges feladat. Ez teszi csak lehetővé azt, hogy a másik ember élete ajándék lehessen számunkra és igent tudjunk rá mondani ne érdekből, hanem szeretetből.

Természetesen nem elhanyagolható a fősvénységnek az az aspektusa sem, amellyel a fősvény ember az **önmagával való viszonyát** tudja mérgezni. Azáltal, hogy a kapzsiság száműzi az emberi szívből Istent, s helyére egy földi értéket állít, komoly *akadály a tökéletességre való törekvésnek*. A vagyonhoz való ragaszkodás elfordít Istentől és kevélységet szül, ami akadály a Isten szeretetének.

Az anyagiak birtoklása számos esetben *féltelenségre és érzékiségre is vezet*, mivel a sok pénzzel rendelkező ember nem csak csodálni, de élvezni is akarja vagyonát, nem gondolva annak esetenként romboló következményeire. Ha még az élvezetekre is sajnálja a pénzét, akkor teljesen a

vagyon rabja. A pénz mindkét esetben bálvány számára: a fősvény ön-zőségében és élvhajászatában saját egészségét és életét ugyanúgy képes tönkretenni, mint azokét, akiket enged ebben osztozni.¹¹¹

Szót kell még ejteni a fősvény embert fenyegető *elszigeteltségről, zárkózottságról és magányról*, amelyet a szeretetlenség eredményez. Az anyagiakhoz való túlzott ragaszkodás a belőle fakadó kevélységgel együtt falat emel az emberek közé, érzéketlenné tesz a másik ember iránt. Az ember szeretetre teremtett lény, csak szeretet-relációiban, azaz istenkapcsolatában és emberkapcsolataiban képes kiteljesedni. Ennek lehetőségét veszi el tőle a fősvénység a helyes értékrend felborításával: önmagába zárja és már ebben a földi életben elszakítja Istentől és a többi embertől, szinte pokollá téve életét.

Mint láhattuk, a fősvénység mint főbűn rendkívül széles holdudvarral rendelkezik a vétkek körében, azonban az ellene és a belőle származó bűnök ellen való küzdelem nem lehetetlen. Az egyik legfőbb orvosság ellenük az a meggyőződés, hogy a vagyon nem cél, hanem eszköz, melyet Isten ajándéku adott földi életünk szükségleteinek biztosításához. A javak tulajdonosa tehát Isten, neki kell számot adnia minden embernek arról, hogy miként sáfárkodott a rábízott javakkal (vö. *Mt 25,14–30*), legyenek azok anyagiak, lelkiek vagy szellemiek. A másik fontos eszközünk a fősvénység elleni küzdelemben saját teremtettségünk és Istentől való függésünk elismerése, ami a Gondviselés tudatosítása és a szeretet elfogadása által kaphat helyet életünkben.¹¹²

3. A fősvénység jelensége napjainkban

A morálteológia álláspontja mellett és annak ismeretében feltétlenül beszélni kell arról is, hogy minként jelentkezik a fősvénység korunkban. Sajnálatos tapasztalat, hogy a közelmúlt és a jelen eseményei, különösen a pénzügyi válság erőteljesen megkérdőjelezték és megkérdőjelezik a javak birtoklásának kérdését és helyes elosztásának gyakorlatát. A helyzet feltérképezésében Stefano Zamagni olasz katolikus közgazdász pro-

¹¹¹ A. TANQUEREY, *i. m.*, 577.

¹¹² Uo. 577–578.

fessor 2009-ben megjelent, a *Fösvenység – A birtoklás szenvedélye* című műve lesz segítségünkre.

A megelőző negyedszázad, de különösen az elmúlt majd' egy évtized világgazdasági történései (a gazdasági válság okozta tömeges eladósodás, elszegényedés, kevesek rendkívüli meggazdagodása) segítettek egy, úgynevezett alternatív gondolkodás kialakulásában és megerősödésében a közgazdaságtanon belül. A haszonelvű (főáramú) közgazdaságtan a tőkét és a belőle származó hasznot tekinti a gazdasági folyamatok céljának, s ennek következtében minden másra, így az emberre is a haszon szolgáltatának szempontjából eszközként tekint. Az új alternatív, vagyis az erényetikai gazdasági szemlélet ezzel ellentétben az Isten által megteremtett és Krisztus által megváltott embert helyezi a középpontba, aki e rendszerben nem passzív eszköze, hanem cselekvő irányítója és célja a gazdasági tevékenységnek. Nem más ez, mint egy olyan paradigmaváltás, amelynek kiindulópontja nem gazdasági, hanem végső soron antropológiai.

Az erényetikai gazdasági paradigma neves, és nem melleleg istenhívő képviselői (pl. Amartya Sen, Helen Alford OP, Michael J. Naughton, Stephano Zamagni) konkrétan megfogalmazzák a világszerte tapasztalható jelen gazdasági helyzet okait. Az egyik legfontosabb problémát abban látják, hogy a pénz szerepe megváltozott: a globalizáció és a liberalizáció jelenségének kezdetével egy időben a pénzügyek nem csak gazdasági hatásukat növelték meg, hanem az emberek értékrendjének megváltozásában is jelentős szerepet játszottak.

Az elfogadható élet biztosításához szükséges küszöböt túllépve, a „szabad piacot” felváltotta a „mohóság piaca”. A szabad piac, amely képes önmaga kormányzására, azaz saját működési szabályainak megteremtésére és ezek tiszteletben tartására, mely működési szabályok által „biztosítani tudja a javak és szolgáltatások termelésének hatékony eredményességét”¹¹³, elveszítette alapját. A piac pozitív, valamire (a szabályoknak való megfelelésre, valamint az eredményességre és a közjóra) irányuló szabadsága negatívvá, azaz valamitől való szabadsággá vált: a szabályozott működési elvektől, az ésszerűségtől való szabadsággá. Megfordult az eszköz és a cél közötti viszony: azoknak a gazdasági

¹¹³ AZ IGAZSÁGOSSÁG ÉS BÉKE PÁPAI TANÁCSA, *i. m.*, 347. pont

céloknek és értékeknek figyelmen kívül hagyása, amelyek társadalmi területen a szabad piac következményei és velejárói, és amelyek által „a szabad piac az emberek jólétét, azaz a közjót és átfogó fejlődését szolgálja”,¹¹⁴ egy embertelen és elidegenült, beláthatatlan következményekkel járó berendezkedés létrejöttét okozta.

Zamagni megállapítja: a modern kapitalizmus mindkét nagy válságánál „a mohóság és az egyéni siker kollektív eszménnyé emelkedett, olyan lehetetlen ideállá, hogy mindenki állhat jobban a többiekénél.”¹¹⁵ A többség számára ez valóban lehetetlen, azonban néhány, megfelelő pozícióban levő ember számára az ideál valósággá vált az elmúlt években. Ezt mutatja egy, a napokban napvilágot látott megdöbbentő adat: 2014-ben a legtehetősebbek a világ javainak 48%-át birtokolták; szám szerint a világ leggazdagabb 85 embere (legtöbbjük a bankszektorban, illetve a gyógyszeriparban érdekelt) akkora vagyonnal rendelkezik, mint a bolygó lakosságának szegényebbik fele – 3,5 milliárd ember – együttvéve.¹¹⁶ Ezzel kapcsolatban csak két kérdést teszek fel, amelyek továbbgondolását az olvasóra bízom: Hogyan vált lehetségessé mindez? Valóban létezik egy ilyen világban a javak igazságos elosztása?

Természetesen gazdasági szempontból a fentebb vázoltaknál jóval mélyebb elemzést igényelnének az események, azonban a fősvénység vonatkozásában a jelen gazdasági helyzet lényegi okaira rávilágítottunk. A mohóság és a kapzsiság, az egyéni érdekek agresszív követése „ma a társadalmi megújulás és a polgári fejlődés egyik legnagyobb akadály.” Mindennek oka az, hogy a fősvénység „megsérti az igazságot mint az egyének közötti tisztelet egyik formáját”: a fősvény ember tevékenységének gyümölcse jórészt birtokában marad, nem teremtve lehetőséget még önmaga számára sem a másik ember megsegítésére.

Választ keresve arra a kérdésre, hogy vajon a fősvény ember lehet-e boldog, először azt fontos tisztázni, hogy mivel azonosítjuk a boldogságot. Ha az élvezettel, akkor kijelenthető: a fősvény ember is lehet boldog, hiszen „amilyen mértékben élvezetet nyer a pénz vagy a dolgok is-

¹¹⁴ Uo. 348. pont

¹¹⁵ S. ZAMAGNI, *i. m.*, 158.

¹¹⁶ <http://mno.hu/gazdasag/a-leggazdagabb-egy-szazaleknel-tobb-lesz-mint-a-tobbieknel-egyuttve-1268411> [Letöltés dátuma: 2015. január 19.]

métlődő, rögeszmés gyűjtéséből, ugyanabban a mértékben lehet boldog.”¹¹⁷ Ám amennyiben a boldogságot arisztotelészi értelemben az ember kiteljesedéseként (*eudaimonia*) értelmezzük, amely az örömet adó élvezetek mellett magában foglalja a belső értékkel rendelkező tevékenységeket (a műveket) és a kapcsolati tetteket, a fösvény ember boldogsága nem valósulhat meg. Az ember szociális (társas) lény, aki a másik emberrel való kapcsolatában képes önmagára találni – a fösvény ember élete pontosan ezt a kapcsolatban való létet nélkülözi. Nincsenek őt kiteljesítő, azaz boldoggá tevő emberi kapcsolatai, ezek nélkül pedig mindjobban elszigetelődik, búskomor lesz, s noha görcsösen boldogságra vágyik, az elérhetetlen marad számára. Ez a búskomorság az az állapot, amelyet benne „a tapasztalat és az elvárás, a már birtokolt és a birtokolni vágyott dolgok közötti növekvő különbség idéz elő.”¹¹⁸

A mai közgazdaságtan beszél a „boldogság paradoxonjáról”: „egy bizonyos határ felett az egy főre eső jövedelem emelkedése nemcsak hogy nem emeli a boldogság összességét, de még csökkenti is”.¹¹⁹ Ezt két példával világítjuk meg: állhat több autó a garázsomban, de egyszerre csak egyet tudok vezetni; lehet több lakásom, azonban csak egyet tudok ott-hononak hívni – a sok birtoklásának öröme könnyen csömörré válhat. Ha ehhez még hozzávesszük a ma divatos haszonelvű számítást, akkor eljutunk az individualizmus lényegéhez: az egyes ember „életlehetőségeinek megvalósítása egyedül az erőfeszítéseitől függ”. Másként megfogalmazva: az individualista ember „eleve lemond a kapcsolati javak felhasználásáról”,¹²⁰ amelyek Zamagni értelmezésében olyan, emberi találkozásokból születő javak, ahol a másik ember személyisége és motivációi tekintendők alapértékeknek. Amennyiben, ha – csakis egy tervezett haszon miatt – mégis létrejön a személyek közötti kapcsolat a nagyobb egyetértés vagy hatalom elérése céljából, ez a kapcsolat csak eszközjellegű, Kant szavaival élve „társiatlan társiaság”. Ha az ilyen eszközjellegű, a kölcsönös kihasználtságon alapuló kapcsolati viszonyok állandósulnak az egyén életében, az soha nem lesz képes rátérni

¹¹⁷ S. ZAMAGNI, *i. m.*, 149.

¹¹⁸ Uo. 150.

¹¹⁹ Uo. 151.

¹²⁰ Uo.

arra az útra, amelyen a másik személlyel való kapcsolata nem csak hasznos lesz számára valamilyen érdek miatt, hanem a kölcsönös elismerés és elfogadás, valamint a másikkal való személyes viszony önmegvalósító volta által kiteljesítő, azaz boldogító is.

Zamagni kijelenti tehát: a fösvénység a boldogság ellentéte. „Magányosan fel lehet halmozni a vagyont, a hasznat, a boldogsághoz legalább ketten kellene.”¹²¹ A fösvény boldogságának akadályá egyrészt az, hogy saját magával szemben is nélkülözi a nagylelkűséget: megtagadja önmagától a kapcsolatok által megvalósuló javakat, vagyis az emberek közötti elismerést és az önbecsülést. Boldogtalanságának másik oka saját szükségleteinek lehatárolása: csak egyetlen általános és elvont szükségletet él meg, a birtoklás szükségletét, miközben megfosztja magát a különbözőség előnyeire adta lehetőségektől. „A javak csak akkor válnak javakká, tehát jó dolgokká, ha közössé lesznek.”¹²² A féltékeny birtoklás elszegényíti, mivel megfoszt a megosztás, a megajándékozás valódi tettétől, amire a fösvény természeténél fogva képtelen. Ha mégis adakozik, abban saját hasznát keresi, vagyona, hírneve, hatalma gyarapítását, azért ad, hogy kapjon. A valódi ajándékozás természete azonban más: „az adomány találkozást, emberek közötti kapcsolatot jelent”¹²³, kilépést az „én”-ből egy „te” irányába, lehetőséget a valódi, kölcsönös boldogságra.

Befejezés

Tanulmányomban csak két aspektusát emeltem ki a fösvénység bűnének: morálteológiai definiálását és a korunkban jelentős szereppel bíró jelenségét. Nem említettem sem egyháztörténeti, sem történelmi vonatkozásait, nem beszéltem a pénzről, a hitelről és az uzsoráról sem, mivel célom elsősorban az volt, hogy a sokszor csak a főbűnök felsorolásában említett fösvénység és következményei alaposabb megismerését nyújtsam.

¹²¹ Uo. 155.

¹²² Uo. 169–170.

¹²³ Uo.

Zamagni az olasz politikus és közgazdászt, Luigi Einaudit idézi, aki az 1929-es válságot magyarázó tanulmányában ezt írja: „...A válságból csakis úgy lehet kijutni, ha eltávolodunk a bűntől (a fösvénységtől) és az erőnyeket gyakoroljuk.”¹²⁴ Einaudi szavai ma különösen időszerűek: nem csupán a gazdasági és a pénzügyi területen lenne fontos felvenni a harcot a testi, a lelki és a szellemi fösvénység bűnével, hanem minden területen, ahol ma válságot élünk meg: szűkebb és tágabb közösségeinkben, a családtól kezdve az egyházon keresztül a társadalomig.

Charles Dickens *Karácsonyi ének* című művében az öreg Scrooge rádöbben, hogy fösvénysége akadálya a kölcsönösségnek, az emberekkel való szeretetteljes kapcsolatnak – és ennek hatására megváltozik. Számunkra Jézus Krisztus a példa, aki saját életén keresztül nem az evilági értékekhez való önző és görcsös ragaszkodásra, hanem a túlszorduló szeretetre, az ön-odaajándékozásra hív meg minden embert, aki követni akarja Őt. Ez az önmagunkból a másik személy: Isten, az embertárs és a rajtuk keresztül önmagunk felé történő nyitás és kilépés a kulcsa az Istenben kiteljesedő boldogságunknak, vagyis saját személyes döntésünk és felelősségünk, hogy élünk-e ezzel az Isten által nekünk ajándékozott lehetőséggel.

¹²⁴ Uo. 159.

A BUJASÁG

GÁNICZ ENDRE

A bujaság a Bibliában

Bevezetés

A kevélység és fösvénység után a 7 főbűn sorában harmadikként a bujaság szerepel. A *Katolikus Egyház Katekizmusa* 2351. pontja a bujaságra vonatkozóan a következő meghatározást adja: „A tisztátalanság (lat. luxuria) a nemi gyönyör rendetlen vágya vagy féktelen élvezete. A szexuális gyönyör erkölcsileg akkor rendetlen, amikor önmagáért, az élet továbbadására és a szeretetre rendeltségén kívül keresik.”¹²⁵ Az 1866. pontban a főbűn fogalmának magyarázata található: „Főbűnöknek nevezzük ezeket, mert más bűnök és más viciumok fakadnak belőlük.”¹²⁶

Azért is fontos kiindulási pontként a bujaság fogalmának tisztázása, mert az *Ószövetségi Szentírásban* nem találunk egyetlen egy fogalmat sem, amely kizárólagosan a rendetlen nemi vágyat fejezné ki.

Bujaság az Ószövetségben

Míg az *Ószövetség* az általános értelmű vágy és kívánság helyének a נָפֶשׁ-t, a lelket tartja¹²⁷ és a nem érzéki jellegű vágy kifejezésére שְׁרָרָה (önhittség, makacsság, megátalkodottság), továbbá תַּהוֹמָה (kívánság, vágyódás;

¹²⁵ *Katolikus Egyház Katekizmusa. A latin mintakiadás fordítása* (Szent István Kézíkönyvek 6.), Budapest 2002, 599.

¹²⁶ Uo. 493.

melynek a lélek, a szív, az ember az alanya), és az **אִיָּה** ige *piel* alakját, az **אִיָּה** (nagyon vágyakozni) fogalmakat használja, addig az érzéki vágy jelölésére is az **אִיָּה** mellett elsősorban a **חָמַד** (vagyis megkívánni, kíváncsogni valami után) jelentésű ige található, amelyek párhuzamban állnak és olykor felcserélhetőek. Mindkettő magába foglalja a megkívánt dolog megszerzését, de amíg az **אִיָּה** ige a belső emberi szükségletből fakadó kívánságot jelöli, addig a **חָמַד** ige és főnév változatai (**חָמַד**, **חֲמִידָה**, **חֲמִידוֹת**, **חֲמִידָה**, **חֲמִידָה** és **חֲמִידָה**)¹²⁸ egy szép dolog vagy személy látásából fakadó kívánságot jelölnek. Amennyiben ez ésszerű, nem haladja meg a helyes mértéket és nem irányul rossz végkifejletre, akkor pozitív előjelű is lehet, akár szexuális értelemben is. A *Péld* 6,25-ben a házassági hűség védelmében a rossz asszonyt illetően olvashatjuk a **חָמַד** igét: „Meg ne kívánd szépségét szívedben, és meg ne ejtsenek az ő kacsintásai!”¹²⁹. A *Tízparancsolatban* megtalálható ez az ige mindkét értelemben a *Kivonulás könyvében* (20,17), azaz általános és érzéki értelemben is: „Ne kívánd meg felebarátod házát! Ne kívánd meg feleségét, se rabszolgáját, se rabszolganőjét, se marháját, se szamarát: semmijét se, ami az övé!” A *Második Törvénykönyvben* található szöveg azonban (5,21) a felebarát feleségére vonatkozóan a kívánni ige másik alakját, az **אִיָּה** igét alkalmazza. Az *Énekek éneke* a menyasszony szerelmét a **חָמַד** ige használatával is kifejezi: „Mint az almafa az erdő fái között, olyan a kedvesem az ifjak között: árnyékában kívánok én megtelepedni, és gyümölcse édes az ínyemnek.” (2,3) A termékenységi kultuszokra vonatkozóan Izajás így feddi meg a választott nép tagjait: „Bizony, szégyent vallotok a tölgyek miatt, amelyekben gyönyörködtetek; és pirultok majd a berkek miatt, amelyekben kedveteiket leltétek.” (1,29)¹³⁰

¹²⁷ Vö. GEORGE ARTHUR BUTTRICK (szerk.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible: An Illustrated Encyclopedia*, Nashville 1993, 188.

¹²⁸ Vö. FRANCIS BROWN - S. R. DRIVER - CHARLES A. BRIGGS (szerk.), *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon with an Appendix containing the Biblical Aramaic*, Peabody 1999, 326–327.

¹²⁹ SZENT JEROMOS BIBLIATÁRSULAT (kiadó), *Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgáta alapján*, Budapest 1997, 650.

¹³⁰ Vö. K.-D. SCHUNCK - PHILLIP R. CALLAWAY (ford.), *Wanting and desiring*, in DAVID NOEL FREEDMAN (szerk.), *The Anchor Bible Dictionary*, Volume 6: Si–Z, New York 1992, 866–867.

A LXX fordításban¹³¹ a חָמָד ige megfelelője általában az ἐπιθυμέω ige, illetve megtalálható még az ἐπιθυμία főnév is. Jeremiás próféta a Jahvétól elforduló, hűtlen népet így írja le: „Pusztához szokott vadszamar, mely érzéki vágyában levegő után kapkod! Gerjedelmét ki fékezhethé meg? Bárki keresi, nem kell fáradnia, rátalál a maga hónapjában.” (2,24) A *textus masoreticus* ebben a versben az חָמָד (kívánság) főnevet használja. A LXX deuterokanonikus irataiban is találkozhatunk az érzékiség fogalomköréhez tartozó kifejezésekkel és intésekkel: „Aki buja nőkkel tart, elzüllik, rothadás és féreg veszi birtokába, nagy, elrettentő példa lesz, s elveszik lelkét az élők közül.” (Sir 19,3) „Ne add oda magadat romlott nőknek semmi áron, hogy el ne veszítsd magadat és örökrészedet!” (Sir 9,6) Hasonlóképpen óv a *Példabeszédek könyve* is az érzékiségre csábító nőktől (πόρνη): „Ügyet se vess a csalfa nőre, mert az idegen nő ajka méztől csepeg, az ínye olajnál is simább...” (5,2b–3), „A férfi, aki kedveli a bölcsességet, megörvendezteti atyját, aki azonban céda nőket tart, elherdálja a vagyont.” (29,3) *Sirák fiának könyve* óv a bujaság vágyától (ὀρεξις) is: „Távoztasd tőlem a test kívánságát, ne vegyen erőt rajtam a fajtalan vágy, és ne engedj át a szemérmetlen és dőre léleknek!” (23,6) Kiindulási alapnak azonban a bűn útjára lépés elkerülését tekintti: „Ne vesd szemedet csapodár nőre, hogy kelepcebe ne essél!” (9,3) Ennek felismerésében segítség, hogy „Az asszony parázناسága a szeme járásán és a szempilláin is látszik.” (26,12) A *Bölcsesség könyve* is óv az erkölcstelen élettől: „Mert a könnyelműség igézete homályba burkolja a jót, s a csapongó szenvedély megrontja az ártatlan szívet.” (4,12) A bűnlajstrom is tartalmazza a rendetlen nemi vágyat: „Mindezek összekeverednek náluk, vérengzés, gyilkosság, lopás és csalárdság, vesztegetés, hűtlenség, lázadás és hamis eskü, a jók zaklatása, a megfélemlítés Istenről, a lelkek fertőzése, természetellenes parázناسág, a házasság állhatatlansága, házasságtörés és kicsapongás.” (14,25–26)

Az érzéki vágy ószövetségi előfordulásainak rövid áttekintése után érdemes tágabb perspektívában is megvizsgálni a bujaságnak mint főbűnnek a velejáró következményeit, illetve ószövetségi előfordulásait.

¹³¹ Vö. ALFRED RAHLFS (szerk.), *Septuaginta Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart 1979.

A bujaság emblematikus történeteként említi a szakirodalom a József-novellának azt a részét, amelyben Putifárnak, a fáraó udvari tisztjének, a testőrség kapitányának felesége szemet vetett József-re és azt mondta neki: „Feküdj le velem!” (Ter 39,7b) Ez a történet támasztja alá azt, hogy nem csak a férfiak lehetnek alanyai a rendetlen nemi vágnak, hanem a nők is. Ritka kivételként ugyan, de a *Szentírás* szövege itt azt írja egy férfiről, mint a buja kívánságot kiváltó külső tényezőről, hogy „szép termetű és csinos külsejű volt”. (Ter 39,6) A rendetlen nemi vágy tartósságát jelzi, hogy a bujálkodásra, paráznságra való felszólítás nem csak egyetlen alkalommal hangzik el. József azonban két ok miatt nem volt hajlandó eleget tenni az asszony kérésének. A racionális ok az volt, hogy – mivel a gazdája megbízott benne és minden vagyona felé rendelte, kivéve a feleségét – nem akart visszaélni a gazdája bizalmával. A másik ok pedig az volt, hogy a nő kérését bűnnek tekintette, amellyel az Isten ellen vétkezett volna.¹³² Ugyanezt a bujaságot figyelhetjük meg ellentétes nemű résztvevőkkel Zsuzsanna történetében. (vö. Dán 13,1–64)

Általánosságban azt mondhatjuk, hogy a szexualitás nem játszik kiemelkedő szerepet az *Ószövetség* könyveiben. Ritkán fordul elő az is, hogy egy nő szépsége miatt válik egy társadalmi rangban felette álló férfi áldozatává. Ezt figyelhetjük meg a pátriárkák történetében, amikor a fáraó Sárát szépsége miatt kívánta meg és vette magához. (vö. Ter 12,10–20). Hasonlóképpen Batseba szépségét kívánta meg Dávid király, aki a királyi palota tetején sétálva látta meg a szemközt fürdő asszonyt. (2Sám 11,2) Ugyanez mondható el Támár esetében is, akit Dávid fia, Ámnon szintén a szépsége miatt szeretett meg, s végül Jonadáb tanácsára csalt magához, betegséget színélve, majd a lány könyörgése ellenére megerőszakolta. „Utána azonban Ámnon nagyon nagy gyűlöletre gerjedt iránta, úgyhogy nagyobb volt a gyűlölet, amellyel gyűlölte, mint a szeretet, amellyel azelőtt szerette” (2Sám 13,15). A Bibliában nem találunk olyan történetet, amelyben a választott néphez tartozó nők anyagi haszonszerzésre használták volna fel testi szépségüket. Támár (Ter 38) és Rút esetében sem beszélhetünk erről, mivel mindketten azért kínál-

¹³² Vö. THORDAY ATTILA (szerk.), *Jeromos Bibliakommentár I. Az Ószövetség könyveinek magyarázata*, Budapest 2002, 94.

ták fel a nemi kapcsolat lehetőségét, hogy azt biztosítsák, ami abból természetesen módon fakad: a családot és az utódokat. Judit pedig arra használta szépségét, hogy elcsábítsa és megölje Holofernészt, megmentve ezáltal Betúlia városának lakóit. A közhiedelemmel szemben a *Szentírás* szövege Delila esetében nem csábításról beszél, Sámson vesztét az okozta, hogy megunt a nő folytonos faggatózását, unszolását. (vö. *Bír* 16,16)

A *Ter* 2,24 szövege alapozza meg a szexualitás helyes megélését: „Ezért elhagyja a férfi apját és anyját, a feleségéhez ragaszkodik, és egy testté lesznek.” A *Bibliában* a szexualitás helyes megélésének helye kizárólag a család. A házasság azonban a nők számára a patriarkális szemléletű társadalomban nem volt könnyű, mivel anyagilag függtek a férjüktől, a törvény szerint nekik voltak alárendelve és szembesülniük kellett a gyermekek szülésének veszélyével és a felnevelésük nehézségével is. A házasságot fenntartó erő magyarázata a *Ter* 3,16-ban olvasható: „Vágyakozni fogsz a férfi után és ő uralkodni fog rajtad.” Ez a vágyakozás azonban nem a férfiak szépségéből, testi vonzerejéből fakad, hanem a nők biztonságérzetének szükségéből. A házassági hűség elengedhetetlenül szükséges a jó házassághoz, amit a társadalom közérdeke is megkíván. A *Második Törvénykönyv* (20,7; 24,5) a már jegyben állók számára, valamint újházas férfiakként egy éven át biztosítja a harcra vonulás kötelezettségétől való mentességet, hogy elvehesse, illetve boldogíthassa feleségét. A házasság a szexualitás megélésének helye: „... vigadj ifjúkóröd feleségével (...) részegítsen meg téged a keble minden időben, és az ő szerelmében gyönyörködj szüntelen!” (vö. *Péld* 5,18–19)¹³³

A bujasághoz szorosan kötődő bűnök közé tartoznak: a parázñaság és a szüzesség elvesztése, a házasságtörés, a nemi erőszak, a vérfertőzés, a fajtalankodás és a homoszexualitás.

A parázñaság és a szüzesség elvesztése

Az *Ószövetségi Szentírás* azt tanúsítja, hogy az apának – különösen a premonarchikus időben – hatalma volt a családjában élő nők, így a lányai szexuális élete felett. Ezért ajánlhatta fel Lót a szodomai férfiaknak a lányát (*Ter* 18–19), míg a *Bírák könyvében* egy levita és egy efraimita férfi a

¹³³ Vö. TIKVA FRYMER-KENSKY, *Sex and Sexuality*, in DAVID NOEL FREEDMAN (szerk.), *The Anchor Bible Dictionary*, Volume 5: O–Sh, New York 1992, 1144.

mellékfeleségét, illetve a lányát a gibeaiaknak. Ez azonban rendkívüli körülmények között történt, mivel Szodoma férfiai meg akarták erőszakolni a Lóthoz betérő két férfit, a gibeaiak pedig meg akarták erőszakolni a levitát. Ezen történetek egyikében sem találhatunk a nők kiszolgáltatásával kapcsolatban elítélő kijelentést, Lótót az idegenek megmentése miatt igaznak tekinti az elbeszélés. A *Kivonulás könyvében* is találkozunk azzal az elvárással, hogy az atyai házban lakó lánynak szűznek kell lennie. Amennyiben valaki elcsábítva a lányt elveszi szüzességét, ki kell fizetnie a jegyajándékot és feleségül kell vennie. Ha az apa a házasságot nem engedélyezi, a férfinak a jegyajándékot akkor is ki kell fizetnie. (vö. *Kiv 22,15–16*) A *Második Törvénykönyv* azonban már nem ad lehetőséget az apának a házasság elutasítására: 50 sékel megfizetése után a férfinak el kell vennie a megrontott lányt a válás lehetősége nélkül. (vö. *MTörv 22,28–29*) A *Második Törvénykönyv* inkább a nemi erőszakra vonatkozik, míg a *Kivonulás könyve* az elcsábításra, de a lényeg az, hogy a *Második Törvénykönyv* az egész közösségre érvényes szabályozást akart bevezetni, bizonyítva, hogy az egész közösség érdeke a fiatal leányok szüzességének megőrzése. Hasonló szereppel bír a *Második Törvénykönyvben* a nem szűz menyasszony esete, akit ha férje azzal vádolt meg, hogy nem szűzen ment hozzá, a szüleivel együtt kellett bizonyítania a véres ruha segítségével, hogy az volt. Ha nem tudta bizonyítani, megkövezték, ha azonban igen, akkor a férj a felesége szüleinek pénzbüntetést fizetett és sohasem bocsáthatta el a házastársát. (vö. *MTörv 22,13–21*) A נָשִׁית főnév parázsnaságot, hűtlenséget jelent, amelyet elsősorban Jeremiás, Ezekiel és Ozeás használ a választott nép egészére vonatkozóan.¹³⁴

A házasságtörés

Izraelben a házasságon kívüli szexuális kapcsolatot nagyon szigorúan vették: halálbüntetéssel sújtották azt, akit házasságtörésen értek. Kettős mérce figyelhető meg: a férfiak számára megengedett volt házasságon kívüli szexuális kapcsolat létesítése, méghozzá a prostituáltakkal (vö. Júda és Támár esete – *Ter 38*), [mivel házasságtörés alatt férjezett nővel való szexuális kapcsolatot értettek]. A házasságtörés tilalma mögött a tu-

¹³⁴ Vö. FRANTS BUHL (szerk.), *Wilhelm Gesenius' Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin 1962, 202.

lajdonjog és az egyértelmű atyai leszármazás állt, ezért igyekeztek megővni a népet a család egységét felbontó, idegen férfiakkal való kapcsolattól. A *Bibliában* nem találunk utalást arra vonatkozóan, hogy a házasságtörő asszony férje kegyelmet gyakorolna a bűnt elkövetőkkel szemben: „mert a férfi féltékenysége és haragja nem ismer kíméletet a bosszú napján, nem enged senki könyörgésének, és váltságul nem fogad el semekkora ajándékot.” (*Péld* 6,34–35)

A nemi erőszak

A *Második Törvénykönyv* különbséget tesz eljegyzett szűzlány városban és mezőn való megerőszakolása között, mert a városban az ártatlanságát bizonyító segélykiáltását meg lehetett volna hallani, míg a mezőn ez nem feltétlenül van így. Ebben az utóbbi esetben csak az erőszakot elkövető férfit kell megkövezni, míg az elsőben mindkettőt. Az *נָפַח* ige nem a fizikai erőszakot jelöli elsődlegesen, hanem a törvénytelen szexuális kapcsolatot, mivel ez az ige akkor is szerepel, ha a nő önként vesz részt a szexuális kapcsolatban. Dina és Szichem esetében is a törvénytelen jelleget hangsúlyozza ez az ige, amit az támaszt alá, hogy Dina testvérei szerint utcanőként (*נִזְנָה*) (vö. *Ter* 34,31) bánt vele Szichem, magyarul nem saját feleségeként, hanem törvénytelenül. Az erőszak elkövetőjének büntetése a halál, amiből az következik, hogy inkább erőszakos bűntett-ről van szó, mintsem szabad akaratú szexuális kapcsolatról, illetve az is nyilvánvaló, hogy a lány áldozat. (vö. *MTörv* 22,25–27)

A vérfertőzés

A vérfertőzés elkerülése érdekében az *Ószövetségi Szentírás* előírásai között szerepelnek a családon belüli tiltott nemi kapcsolatok is. Különösen a *Leviták könyve* 18. és 20. fejezete valamint a *Második Törvénykönyv* 27. fejezete tartalmazza a szexuálisan tiltott rokoni kapcsolatok részleteit. A felsorolásban nem szerepel az anyai ágú nagybácsi és felesége, ami arra utalhat, hogy őket már egy másik család tagjainak tekintették és ennek következtében a velük való nemi érintkezést nem tekintették vérfertőzésnek. A felsorolt vérfertőző kapcsolatok büntetése azonban nem volt egyforma: míg a házasságtörés, homoszexualitás, fajtalankodás és a mostohaanyával, anyóssal, mennyel való közösülés halálbüntetést vont

maga után, addig a lánytestvérrel, sógornővel, nagynénivel, a nagybácsi feleségével, illetve a havi vérzésben levő nővel történő esetekben a bűntetést nem a közösség végezte, hanem az Istenre bízta. Zavarba ejtő a lányokkal való nemi kapcsolat tiltásának hiánya a felsorolásban, ami arra utalhat, hogy az atyai tekintély még annyira erős volt, hogy nem mertek egyértelmű tiltást beírni. Másrészt feleslegesnek is tarthatták, hiszen egyértelmű volt az elvárás, hogy a még meg nem házasodott lány-nak szűznek kell lennie, ami rögtön kizárta az apa-lánya nemi kapcsolatot is. Ezt a témát lezárva azt mondhatjuk, hogy a vérfertőzést tiltó törvények meghatározzák a családi köteléket. Mivel a házasság révén alakul ki a család, a szexuális kapcsolat az apa feleségével, az apai nagybácsi feleségével és a sógornővel kifejezetten tilos, mert azok mezítelensége (vagyis fedetlen nemi szerve, héberül עֶרְוָה) egyenértékű a férjük mezítelenségével. Ezzel megegyezőleg, az asszony vérvonala párhuzamban áll a férj vérvonalával és ezért tiltott. A נֶפֶשׁ fogalma a vérfertőzés nem vérbeli rokonságon alapuló sajátos fajtáját fejezi ki: az anyóssal, a feleség lánytestvérével, lányával és unokájával való nemi kapcsolatot. Egy másik fogalmat a חֵבֶל-t, melynek jelentése „helytelen keveredés”, a mennyel való nemi kapcsolatra vonatkoztatja a *Biblia* szövege (vö. *Lev* 20,12). Ezzel juttatja kifejezésre, hogy a családon belüli szexuális kapcsolat tönkretetheti a család szerkezetét. Onán a sógornőjével való nemi érintkezés során nem vérfertőzést követett el, hanem kizárta a levirátus törvényének elsődleges célját, vagyis azt, hogy elhunyt testvérének utódot támasszon. (vö. *Ter* 38,9)¹³⁵

A fajtalankodás

A szexuális élet szabályozásának egyik fontos eleme az volt Izraelben, hogy azokat a személyeket és csoportokat, amelyek keveredését meg kellett akadályozni, elválassza egymástól. A *Ter* 6,1–4-ben található Isten fiainak emberek lányaival való keveredése pontosan azt a problémát jelentette, amit a fajtalankodás is: eltörli az emberiséget, mint megkülönböztetett fajt. A teremtés történetben Ádám egyetlen állatban sem talált magához illő társat, végül az Isten álmodta bocsátva rá az oldal-

¹³⁵ Vö. FRYMER-KENSKY, *i. m.*, 1145.

csonkjából alkotta meg a hozzá illő segítőt. (vö. *Ter* 2,20) A fajtalankodás, vagyis az állatokkal való közösülés mindkét nem számára tilos: „Semmiféle állattal se közösülj és ne tedd magadat tisztátalanná vele, asszony pedig ne feküdjék állat alá, hogy közösüljön vele: iszonyú bűn az!” (*Lev* 18,23) Ennek a bűnnek is halál a büntetése, s a bűn súlyosságát jelzi, hogy a fajtalankodásban résztvevő állatot is meg kellett ölni. (vö. *Lev* 20,15–16) Mindezeket a nemi bűnöket a kánaánitáknak tulajdonítja, amely miatt el is kell pusztulniuk, intő jel gyanánt a választott nép tagjainak.¹³⁶ A fajtalankodó személyt átkozottnak tekintették, aki nem vehetett részt a kultuszban! (vö. *MTörv* 27,21) Ezt az átkot is valószínűleg a leviták hirdették ki az áldásokkal együtt.¹³⁷ A fajtalankodás kifejezésére ugyanazt a fogalmat használja a biblia (a תְּהַבֵּל a helytelen keveredést), mint amit a mennyel való nemi kapcsolatra.

A homoszexualitás

A homoszexualitás tiltását illetően a férfi és a nő kategóriájának érintetlenül hagyását nem a תְּהַבֵּל, „a helytelen keveredés” fogalom fejezi ki; annak súlyosságát a halálbüntetés jelzi. A *Második Törvénykönyv* szerint tilos a férfiaknak női ruhát, a nőknek férfiruhát hordani. A homoszexualitás tiltása azonban csak a férfiakra vonatkozik: „Férfival ne hálj asszonnyal való hálás módjára: undokság az!” (*Lev* 18,22) Ennek oka az lehet, hogy a lesbikus együttlét során nem történik valódi testi egyesülés, mint a férfi és nő nemi aktusában.¹³⁸

A bujaság az Újszövetségben

Az Isten Fia, Jézus Krisztus megtestesülésével elérkezett az Isten országa, ami azonban nem jelenti azt, hogy az ember szabadsága és így a bűn választása, elkövetése megszűnt volna létezni. Az *Újszövetségi Szentírás*

¹³⁶ Vö. MAGYARORSZÁGI REFORMÁTUS EGYHÁZ KÁLVIN JÁNOS KIADÓJA, *Jubileumi Kommentár. A Szentírás magyarázata*. I. kötet: Általános tájékoztató a Szentírásról. Az Ószövetség könyveinek magyarázata. *Genezis – Jób könyve*, Budapest 1995, 232.

¹³⁷ Vö. uo. 273.

¹³⁸ Vö. FRYMER-KENSKY, *i. m.*, 1145–1146.

lapjain éppen ezért ugyanúgy megtalálhatjuk a bujaságot és a hozzá kötődő bűnöket, mint az *Ószövetség* idejében. A bujaság témáját a következő görög szavak segítségével tárgyaljuk: 1. ἐπιθυμία – vágy, kívánság; 2. ἐπιθυμέω – vágyakozni; 3. ἀσέλγεια – bujaság; 4. ἡδονή – gyönyör; 5. ὄρεξις – vágy; 6. πυρόω – égni; 7. πάθος – szenvedély; 8. πορνεία – paráznaság; 9. πορνεύω – paráználkodni; 10. μοιχεύω – házasságot törni; 11. μοιχεία – házasságtörés.

ἐπιθυμία – vágy, kívánság

Az ἐπιθυμία főnév újszövetségi előfordulásai részben általános értelmű vágyakozást fejeznek ki, részben a test vágyaira vonatkoznak, így a nemi vágyra is. Jézus Krisztus tanításában a magvetőről szóló példabeszéd egyik elemeként található meg, ahol „a világi gondok, a csalóka gazdagság” mellett más dolgok kívánsága is betölti az isteni ígét hallgatókat, de ezek a bűnök elfojtják az ígét, így a mag terméketlen marad. (vö. Mk 4,19). Szent Pál apostol a nem általa alapított római egyházközösség tagjainak az istentelen emberekről írva hívja fel a figyelmüket arra, hogy Isten az emberek szabadságát ebben az esetben sem korlátozta, hanem „átadta őket szívük vágya szerint a tisztátalanságnak, hogy maguk becsstelenítsék meg testüket” (Róm 1,24). A személyes ismeretség hiánya sem akadályozhatta meg azonban a nemzetek apostolát, hogy ne buzdítsa a rómaiakat mint Krisztussal közösségben élőket arra, hogy az eljövendő üdvösséget szemük előtt tartva ne engedelmeskedjenek a test kívánságainak. (vö. Róm 6,12)¹³⁹ A test érzéki vágyakban való dédelgetésének tiltása mellett, annak méltó felruházása képével buzdítja őket az igaz életre: „öltsetek magatokra az Úr Jézus Krisztust!” (Róm 13,14a) A *Galatákhoz írt levél* szenvedélyes hangneme tanúsítja azt, hogy Pál apostol az általa alapított közösség tagjainak eltévelyedését igyekszik kijavítani. A Lélek és a test kívánságainak és vágyakozásainak ellentétéről a megigazulás tan kifejtése során nyújt útmutatást a galatáknak, hogy világosan meg tudják különböztetni a test cselekedeteit a Lélek gyümölcseitől, ők, mint Krisztushoz tartozók, akik „megfeszítették testüket a vétkekkel és a kívánságokkal együtt.” (vö. Gal 5,16–26) Az *Efezusi levél* szerzője az istentelen emberek mentalitásának hatását mutatja

¹³⁹ Vö. TAKÁCS GYULA, *Római levél. Egzegézis jegyzet*, Budapest é. n., 117–118.

be. (vö. *Ef 2,3*) Az ezzel szoros párhuzamban álló *Kolosszei levélben* éppen ezért hangzik el a felszólítás: „Irtsátok ki tehát tagjaitokból azt, ami földi: a paráznaságot, a tisztátalanságot, a bujaságot, a gonosz kívánságot és a kapzsiságot, ami nem más, mint bálványimádás.” (3,5). A nemzetek apostola az újjászületés nélküli emberek sajátosságának tekinti ezeket a bűnöket.¹⁴⁰ Pál a legelső levelében Isten akarataként mutatja be a hívők megszentelődését, amihez hozzátartozik a test szentségének megőrzése a vágyódás szenvedélyének elkerülésével. (vö. *1Tessz 4,35*) „Kerüld az ifjúkor vágyait!” (*2Tim 2,22*) Timóteus annak a felszólításnak az alanya, amely megnyitja az utat számára, hogy mások példaképe lehessen az igazságosságban, hitben, szeretetben és békességben megélt életével. Különösen is fontos az igehirdető hiteles élete a levél írója szerint, mivel a vallásosság látszatát magukon viselő emberek az utolsó időkben olyan bűnökkel terhelt, különböző vágyaktól hajtott asszonyokat ejtenek rabul, akik tanulásuk ellenére soha nem jutnak el az igazság ismeretére. A Titusznak szóló felhívás a múlt állapota és a jelen megkívánt helyzete közötti eltérést tartalmazza: „Megjelent ugyanis Üdvözítő Istenünk kegyelme minden embernek, és arra oktat minket, hogy tagadjuk meg az istentelenséget és a világi vágyakat.” (*Tit 2,11–12a*) „Hiszen valamikor mi magunk is oktalanok, hűtlenek és tévelygők voltunk, sokféle vágnak és gyönyörnek szolgáltunk, gonoszságban és irigységben tengődtünk, gyűlöletesek és gyűlölködők voltunk.” (*Tit 3,3*) A katolikus levelekben az *ἐπιθυμία* főnév előfordulásai szintén a múlt pogányként, bűnös kívánságokban való állapotát szemléltetik, illetve a levelek írói az Isten hathatós segítségére hivatkozva kérik a híveket a testi kívánságoktól való tartózkodásra. Jakab levele viszont a kívánságnak a bűn létrejöttében betöltött szerepét írja le: „Mindenkit, aki kísértésbe esik, a saját kívánsága vezeti félre és csábítja a rosszra. A kívánság pedig, mihelyt megfogant, bűnt szül, a bűn pedig, ha elkövetik, halált okoz.” (*Jak 1,14*) Az a katolikus levél, amely az Istent mint szeretetet mutatja be, a világot nevezi meg a test és a szemek kívánságai, valamint az élet kevészsége forrásának. (vö. *1Jn 2,16*)

¹⁴⁰ Vö. MAGYARORSZÁGI REFORMÁTUS EGYHÁZ KÁLVIN JÁNOS KIADÓJA: *Jubileumi Kommentár. A Szentírás magyarázata*. III. kötet: *A Újszövetség könyveinek magyarázata. Mértékek, táblázatok, térképek*, Budapest 1995, 333.

ἐπιθυμέω – vágyakozni, megkívánni

Az ἐπιθυμέω ige ugyan kevesebbszer fordul elő az *Újszövetségi Szentírás*-ban, mint az ἐπιθυμία főnév, de jelentősége egyáltalán nem kisebb:¹⁴¹ a hegyi beszéd részeként olvashatjuk *Máté evangéliumában* a krisztusi antitézist a házasságtörésre vonatkozóan, aminek forrása már nem egy külső cselekedet, hanem a megkívánáshoz társuló akarati hozzájárulás. Jézus Krisztus az egész embert egységnek tekintette, és annak belső és külső megnyilvánulásait egy szintre emelte. Szent Pál a *Tízparancsolatot* idézve használja az ἐπιθυμέω igét („Ne kívánd meg a másét!” – vö. *Róm* 13,9), amit a *Dekalógus* idézett parancsaival együtt a két főparancs második részével azonosít. Az emberben megnyilvánuló tehetetlenségi erőt írja le a test Lélek elleni és a Lélek test elleni vágyakozása, amely Pál személyes tanúságtételéből is nyilvánvaló: „Hisz nem teszem a jót, amelyet akarok, hanem azt teszem, amit nem akarok, a rosszat.” (*Róm* 7,19)

ἀσέλγεια – bujaság

Az *Ószövetség* mellett az *Újszövetségi Szentírás*ban is megtalálható a bujaság fogalma, az ἀσέλγεια. A tisztaságról és tisztátalanságról szóló krisztusi tanítás részét képezi *Márk evangéliumában* a bujaság, kicsapongás, amit sok más, belülről származó bűnnel együtt sorolt fel Jézus, amikor tisztának nyilvánított mindent, ami kívülről jut az emberbe. (vö. 7,22) Ehhez hasonlóan a *Galata levél* egy bűnlajstromban, a test cselekedeteinek felsorolásában tartalmazza a bujaságot. (vö. *Gal* 5,19) Az üdvösség elközlelgő ideje (közelebb van, mint amikor hívők lettünk – *Róm* 13,11) az indok arra, hogy Pál óvja a híveket attól, hogy tobzódásban és részegeskedésben, bujálkodásban és kicsapongásban, civódásban és versengésben éljék az életüket (vö. *Róm* 13,13). A legproblémásabb páli közösség a korintusi volt, amely az apostol sok befektetett munkája ellenére sem jutott el a nemzetek apostola által elvárt állapotba: „meg kell majd siratnom sokakat azok közül, akik régebben vétkeztek, és nem tértek meg a tisztátalanságból, paráznaságból és szemérmetlenségből, amelyet

¹⁴¹ Vö. BALÁZS KÁROLY, *Az első teljes magyar Újszövetségi Szómutató Szótár Károli Gáspár – 1908-ban revideált – fordításához a Nestle-Aland: Novum Testamentum Graece (a görög nyelvű Újszövetség 26. kiadása) alapján készült Konkordanciával összevetve*, Budapest 1998, 231.

elkövettek.” (vö. *2Kor* 12,21) Péter katolikus levelei azt hangsúlyozzák, hogy a bujaság múltban megnyilvánuló tettei a pogányok akarátát tükrözik, a jövőben pedig a tévtanítók hiábavaló és kevély beszédei mellett a csábítás eszközei lesznek. (vö. *1Pt* 4,3; *2Pt* 2,18) A befurakodott álhívektől óvó *Júdás levél* ezt azzal egészíti ki, hogy ezek a tévtanítók alattomban végzik a munkájukat oly módon, hogy „Istenünk kegyelmét érzékiségre fordítják, és az egyedül Uralkodót, a mi Urunkat, Jézus Krisztust tagadják”. (vö. *Júd* 4)

ἡδονή – gyönyör

A magvetőről szóló példabeszéd magyarázatában Lukácsnál már a ἡδονή¹⁴² szó szerepel, ami a Márknál található ἐπιθυμία fogalmat helyettesíti és konkretizálja. Ebből következik, hogy Lukács szerint az önmegtartás és az elkötelezettség hiányzik az emberekből, ami miatt az ige meghallgatását követően meghiúsul a gyümölcs termése.¹⁴³ A Titusznak írt buzdítások között a mindenki iránt megnyilvánuló szelídség okaként jelenik meg az, hogy „Hiszen valamikor mi magunk is oktanok, hűtlenek és tévelygők voltunk, sokféle vágynak és gyönyörnek szolgáltunk...” (*Tit* 3,3a) A mások iránti szelídség biztosít lehetőséget arra, hogy azok jó útra térjenek. Érdekes gondolatfüzért találunk Jakab katolikus levelében, ahol a háborúság és civakodás okaként jelenik meg a ἡδονή: „Honnan a háborúság és civakodás köztetek? Nemde bensőtökből, a kívánságaitokból, amelyek tagjaitokban háborognak? Csak kívánságok, s nem kaptok semmit, öldököltök és versengtek, s nem szereztek semmit. Civakodtok és tusakodtok, és nincs semmitek – azért, mert nem kérték. Kérték és nem kaptok – mert rosszul kérték, azért, hogy kívánságaitokra fordítsátok.” (*Jak* 4,1–3)

¹⁴² További jelentései: „jóleső érzés, kielégülés, vágyak kielégítése”, lásd BALÁZS KÁROLY, i. m., 268.

¹⁴³ Vö. ORTENSIO DA SPINETOLI, *Lukács a szegények evangéliuma*, Szeged 2001, 288.

ὄρεξις – vágy

Ez a szó egyszer fordul elő a *Rómaiakhoz írt levél*ben (1,27).¹⁴⁴ Az emberi gonoszság bemutatása során Pál apostol kitért a homoszexualitásra is, amely az *Ószövetséggel* ellentétben itt már a nőkre is vonatkozik. A természetellenes nemi kapcsolatot úgy mutatja be, mint az Isten ismeretéhez való ragaszkodás hiányának következményét, amely sok más bűnnel együtt a gonoszok megérdemelt bére. Ebben az esetben is beigazolódik, hogy a bűn magában hordozza a büntetést.

πυρόω – égni

A pogányok apostola egyetlen alkalommal használja ezt az igét a leveleiben a szexualitás témakörében¹⁴⁵: Szent Pál az önmegtartóztatás nehézségét az égni jelentésű igével fejezi ki, amit közhelyként foghatunk fel a nemi vággyal kapcsolatban. (vö. *1Kor* 7,9) Másik értelmezése az égni igének az Isten ítéletére vonatkozik, amely az *Ószövetségben* is jelen volt, ugyanakkor Pál apostol is többször alkalmazza ezt az igét ebben az értelemben. Jelen esetben azonban inkább a nemi szenvedély tüzeréről van szó, ahogyan azt az egyházatyák is értelmezték.¹⁴⁶

πάθος – szenvedély

Az asszonyok természetellenes szexuális kapcsolata – ugyancsak a *Rómaiakhoz írt levél*ben – gyalázatos szenvedélyként jelenik meg. A *πάθος* mindhárom újszövetségi előfordulása negatív tartalmú, amit a Krisztusban újjászületett embernek ki kell irtania magából, hogy teljesülhessen az Isten akarata és megvalósulhasson a hívők megszentelődése. (vö. *Kol* 3,5; *1Tessz* 4,5)

¹⁴⁴ Vö. ROBERT MORGENTHALER, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich 1992, 126.

¹⁴⁵ Vö. BALÁZS KÁROLY, *i. m.*, 520.

¹⁴⁶ Vö. CSERHÁTI SÁNDOR, *Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt első levele. Fordítás és magyarázat*, Budapest 2008, 307–308.

πορνεία – paráznaság

A πορνεία főnév 25 újszövetségi előfordulásából¹⁴⁷ 5 eset vitatott, 12-szer szexuális értelemben vett bűnt jelöl, míg 8 alkalommal metaforikus jelentéssel bír. A válásra vonatkozó krisztusi antitézis *Máté evangéliumá*-ban található változata: „Én viszont azt mondom nektek, hogy mindaz, aki elbocsátja feleségét – kivéve a paráznaság esetét –, házasságtörővé teszi, és aki elbocsátott nővel összeházasodik, házasságot tör.” (Mt 5,32) egy olyan kivételt tartalmaz, amelyet sokan sokféleképpen magyaráztak. Az ószövetségi פְּרִיַת דָּר (házasságtörés) vagy a זִנָּה (bármiféle erkölcsi véték) jelentésű szavak állhatnak a fogalom hátterében. Szent Jermólól kezdve sokan a házasságtörés jelentést fogadták el, de az ἀπολύω ige alatt nem a házassági kötelék felbontását jelentő elbocsátást, hanem időleges elkülönülést értettek.¹⁴⁸ Az újabb megoldási kísérletek közül meg kell említeni azt, amelyik figyelembe veszi, hogy maga Máté is ismeri a különbséget a πορνεία (paráznaság) és a μοιχεία (házasságtörés) fogalmak között, hiszen a μοιχεύω (házasságot törni) igét is használja. Szent Pál a korintusiakhoz írt első levelében (5,1) a vérfertőző kapcsolatot illeti πορνεία kifejezéssel. A Jeruzsálemi Zsinat határozatának záradéka a πορνεία-tól való tiltással nem egyszerűen a paráznaságot akarta tiltani, hanem azokat a pogányok és zsidók körében megengedett vérrokonok közti házasságokat, amely a keresztények számára tilosak voltak. Ennek a Máté által leírt kivételnek a lehetséges háttereként gondolhatjuk a páli privilégium túlzottan könnyen vett használatát vagy a megtérők meglévő vérrokonokkal kötött házasságának felbontását. A korintusi hívek erkölcstelen élete miatt írja Pál, hogy a paráznaság egyedülálló bűn, mert nem a testen kívüli, mint az összes többi, hanem paráználkodva a saját testük ellen vétkeznek. (vö. 1Kor 6,18) Ezért kérdésükre válaszolva javasolja, hogy a paráznaság bűnének elkerülése végett legyen minden férfinak felesége és minden asszonynak férje. (vö. 1Kor 7,2)

¹⁴⁷ Vö. ROBERT MORGENTHALE, *i. m.*, 134.

¹⁴⁸ Vö. ORTENSIO DA SPINETOLI, *Máté, az egyház evangéliuma*, Szeged 1998, 170–171.

πορνεύω – paráználkodni

A πορνεύω ige a *Jelenések könyvében* fordul elő az esetek többségében (5 alkalommal), ahol a pergamoni és a tiatírai egyházon kívül a bűnös várost jelképező Babilon és a vele paráználkodók az alanyai ennek az igének. Az *1Kor* 10,8 kétszer tartalmazza ezt az igét és a pusztai vándorlás során a bálványkultuszt követő bűnre és annak következményére hívja fel a figyelmet.¹⁴⁹

μοιχεύω – házasságot törni

A válásra vonatkozó krisztusi tanítás *Lukács evangéliumában* olvasható változata nem tartalmazza a paráznaság kivételét. Párhuzamba állítja a szolgát a házastársakkal: ahogyan két úrnak nem szolgálhat egy szolga, úgy nem lehet egy férfinak két felesége és egy nőnek két férje sem.¹⁵⁰ (vö. *Lk* 16,18) Jézus megvédi a nő méltóságát, akinek nem a férfi kiszolgáltatott szolgálójának és szórakoztatójának, hanem segítőjének kell lennie.¹⁵¹ Az örök élet után vágyakozó ember kérdésére is minden szinoptikusnál szerepel a „Ne törj házasságot!” parancs, melynek hangsúlyos voltát Lukácsnál a sorrend megváltoztatása jelzi. A házasságtörésen ért asszony történetét nem tekintjük a hiteles *János-evangélium* részének, mivel nem található meg a legrégebbi kéziratokban, valamint a jánosi stílustól és szókészlettől is eltér, valószínűleg későbbi betoldás.¹⁵² A megkövezésre vonatkozó kérdés a Kr. u. 1. század végétől alkalmazott megfojtásra is vonatkozhat, amelyet azokban az esetekben alkalmaztak, amikor nem volt pontosan előírva a halálbüntetés módja. (vö. *Jn* 8,4)¹⁵³

¹⁴⁹ Vö. MAGYARORSZÁGI REFORMÁTUS EGYHÁZ, i. m., 268.

¹⁵⁰ Vö. ROLAND MEYNET, *Il Vangelo secondo Luca. Analisi retorica*, Bologna 2003, 606–607.

¹⁵¹ Vö. JAMES L. MAYS (szerk.), *Harper's Bible Commentary*, San Francisco 1988, 957.

¹⁵² Vö. JOHN F. WALVOORD - ROY B. ZUCK, *A Biblia ismerete. Kommentársorozat VI: Máté – János*, Budapest 1997, 424.

¹⁵³ Vö. BENEDIKT SCHWANK, *János*, Szeged 2001, 302.

μοιχεία – házasságtörés

A μοιχεία főnév mindössze három alkalommal található az *Újszövetségi Szentírásban*. Ez a fogalom az előbb említett házasságtörő asszony történetén kívül (*Jn* 8,3) még kétszer fordul elő a szinoptikusoknál, a már tárgyalt tisztaság és tisztátalanság témakörében (*Mt* 15,19; *Mk* 7,22). Máté az evangéliumában a *Kiv* 20,13–15 maszoréta szövegét követve alakította át a bűnlajstrom márkai sorrendjét, amely inkább a *LXX* fordítást követi.¹⁵⁴

Összefoglalás

A bujaság főbűne a közvetett és a közvetlen fogalmak révén mind az Ó-, mind az *Újszövetségben* jelen van, hiszen – ahogy a hozzá kapcsolódó bűnökből is látszik – szorosan kötődik az ember hétköznapi életét meghatározó, testi létehez. A bűn elkerüléséhez az érzéki vágy, a megkívánás elutasítását írják elő az *Ószövetség* törvényei, illetve az *Újszövetség* tanítása. A bujasághoz kötődő fogalmak sokszínűsége és a bibliai példák nagy száma azonban azt mutatja, hogy ezeknek nagyon sokszor nem sikerül engedelmeskedni. A boldog földi élethez azonban elengedhetetlenül szükséges ezek betartása. Az *Ószövetségben* a bujasághoz kötődő bűnök halálbüntetésének gyakori volta jól mutatja ennek a bűnnek súlyos voltát, amely az *Újszövetségben* egyértelműen a belülről, a szívből származó vágyak elutasításával kerülhető el.

¹⁵⁴ Vö. ROBERT H. STEIN, *Mark*, Grand Rapids/Mich. 2008, 346.

PAPP MIKLÓS

A bujaság az erkölcsstanban

Minden főbűn sok más bűnnek a gyökérbűne, minden főbűn súlyosan képes ártani mások és a saját élet igaz vezetésének. Mégis a bujaság még a főbűnök közül is kiemelkedik: rendkívül súlyos zsákutcákba vezetheti a saját életvezetést, vissza nem fordítható és több életre is kiható kisiklások lehetnek a következményei, álnok jellemzője lehet a rendes emberek árnyékszemélyiségének is, valamint alattomosan mérgezi a társadalom közmorálját, fertőzi a következő generációkat. Életünknek nem a legfontosabb területe a szexualitás, de csodálatos termékeny hatással van az életvezetésre, ha ez a terület rendben van, ill. eme terület rendetlensége súlyos kisiklásokat tud okozni személyes és a társadalmi szinten is.

A főbűnök elhelyezése a cselekvésselméletben

Transzcendens döntés – habitus – konkrét tett

A bujaságot már az ókorban-középkorban is főbűnnek tartották, de ezt tudnunk kell a mai szisztematikus morálteológiában is elhelyezni. Napjaink morálteológiáját alapjaiban két szellemtörténeti hatás formálja: a transzcendentális ismeretelmélet és a folyamatszerűség.

A transzcendentális ismeretelmélet mindig a látható mögött a láthatatlan, transzcendens okságot keresi: *mi a lehetőségi feltétele egy kategóriális, konkrét eseménynek?* Például egy virág empirikus látásának transzcendens lehetőségi feltétele az ember teljességre irányulása, hogy megismerő horizontjában fel tudja fedezni a virágot. Ha csak specifikusan egyféle ingerre lenne nyitott (mint az állat), akkor csak bizonyos

szagokat, színeket látna. Ám az ember a teljességre irányul, a végtelenre nyitott megismerési horizontjában minden képes felbukkanni, ami létezik. Előbb a létre irányul, s amiatt tud irányulni a létezőkre. Az ismeretelméletben ezt ontológiai vagy *transzcendentális differenciának*¹⁵⁵ nevezzük. Jól szemlélteti ezt Ludwig Wittgenstein szem-látótér hasonlata: a látó szem önmagát sohasem látja a látott tárgyak között (még tükörben is csak tükörképet lát), minden empirikus megismerés mögött-előtt van egy nem empirikus lehetőségi feltétel. Ezt a differenciát a megismerő alanyra tovább vonatkoztatta Immanuel Kant: így megkülönböztette a személynek a transzcendens belső magját és annak empirikus külső részét. A transzcendens belső az empirikus külsőben fejezi ki magát (gesztusok, morális tettek, áldozatok stb.), ugyanakkor a belső szabad tud maradni az ösztönöktől, valamint a külső, empirikus kísértésektől, szociológiai közmoráltól. Az embernek a fizikain túl van egy meta-fizikai én-központja, s ennek a transzcendens irányulása ölt testet a történelmi-kategoriális valóságban.

A morálteológiai cselekvéseméletre vonatkozóan ez azt jelenti: *a látható cselekvés mögött láthatatlan irányulás van, s ez a transzcendens irányulás (a jó ill. a rossz felé) teszi lehetővé a kategoriális, konkrét cselekvést (a jót ill. a bűnt)*. Amikor a morálteológiában megfontolásra került a transzcendentális ismeretelmélet és teológia jelentősége, akkor kezdték feltárni az alaplöntés (*optio fundamentalis*) teóriáját.¹⁵⁶ Ehhez az alapokat a pszichológia részéről a folyamatszerűség elve, az ismeretelmélet részéről a transzcendentális differencia rakta le.

- A lélektan egyre jobban feltárja a cselekvések kontinuitását: a tettek nem derült égből pottyannak, hanem az *előtörténetek* befolyásolják őket. A pszichológia az életet egy folyamatos történésnek szemléli, amiben az egyes tetteket a nagyobb történés hordozza és magyarázza. A tettek nem függetlenül sorakoznak egymás mellett, mint gyöngyök a nyakékben, hanem egy füzért alkotnak. Persze még a lánc-láncszemek hasonlat sem jó, mert nem csak az egymás melletti tettek hatnak egymásra, hanem a

¹⁵⁵ NYÍRI TAMÁS, *Alapvető etika*, Budapest 1994, 32–34.

¹⁵⁶ KLAUS DEMMER, *Fundamentale Theologie des Ethischen*, Freiburg 1999, 242–250.

legkorábbiak (kisgyerekkor) is hatnak a legkésőbbiekre. Helmut Weber¹⁵⁷ szerint inkább hullám-folyó viszonyáról kellene beszélni: egy-egy hullám látványos, kiemelkedik (ezek a tettek), de azt a folyó hordozza (egész életfolyam). Így a *lélektan az egyedi tettek mögött az azokat hordozó életfolyam jelentőségét emeli ki*. Fontos kategória lett a folyamatszerűség: így a jó élet felépítésében és a halálos bűnben is a jelentős tettek nem derült égből villámcsapások, hanem hosszú folyamat által készülődő hullámcsapások, melynek fő folyamatai olykor láthatatlanok.

- A lélektan másik nagy felfedezése, hogy *tetteink különböző intenzitásúak: nem minden tettünkbe mondjuk bele magunkat egyforma mélységben, intenzitásban*. A személy benne van minden tudatos és akart tettben, de nem ugyanolyan mértékben: olykor teljesen, máskor felszínesen. A tett külső, tárgyi vonatkozásától ez valamennyire független. Jobb esetben megegyezik, tehát a legsúlyosabb tettbe a leginkább mondjuk bele személyünket (házasság, pályaválasztás), a kevésbé fontosakba csekélyebben (pizza kiválasztása). Olykor történhet ez a tárgytól függetlenebbül: egy pályaválasztásba, házasságba, bűncselekménybe is bele lehet sodródni, alig azonosulva velük – de egy apró tettbe is belemondhatjuk teljesen magunkat: tudunk szerelmet vallani egy szál virággal, és tudunk gyűlölni egyetlen pillantással.

A filozófia és a teológia a szabadság spekulatív elemzésével jut el a különböző súlyú tettekig.

- *Az első szabad, nagyon személyes döntés* súlyosságát, hosszú távú hatását hangsúlyozza Jacques Maritain.¹⁵⁸ Szerinte már gyermekkorban lehet dönteni Isten mellett vagy ellene. Talán jelentéktelen kis tetteket hajt végre (csokit tesz a Jézus szobor elé, vagy cseresznyét lop), de már mögötte van egy alaphangoltság, alap-

¹⁵⁷ HELMUT WEBER, *Általános erkölcssteológia* (ford. Tuba Iván), Budapest 2001, 264–273.

¹⁵⁸ JACQUES MARITAIN, *La dialectique immanente du premier acte de liberté*, in *Nova et vetera* 20 (1945) 218–235.

szándék – s ez túlmutat az egyedi tetteken, kihat a felnőtt évre is. Ezt az első „vágánybeállítást” nevezi *optio fundamentalis*-nak, ami nem dönt végérvényesen az egész életről, de hosszabb szakaszon meghatározó.

- Karl Rahner azt elemzi, hogy a szabadság nem merül ki az egyes választásokban (mit tegyek, hogyan tegyem), azt is megteheti az ember, hogy nem választ.¹⁵⁹ Mielőtt választok, döntök arról, hogy válasszak-e, és hogy milyen irányba, értékek mentén. *A transzcendentális differencia alapján létezik az egyes szabadságaktusokat megelőző-felülmúló szabadság, mely az ember személyének központjához tartozik, s ezzel nem dolgokról, tettekről dönt, hanem önmaga alapbeirányításáról.* Ez az önmagáról való döntés kifejeződik-megjelenik az egyes tettekben, de sohasem merül ki azokban: az ember mindig több, mint a tettei. Rahner ezt nevezi „alapszabadságnak”, „transzcendentális szabadságnak”. Amikor ez dönt, akkor az a döntés alapdöntés, *optio fundamentalis*. *Az alapdöntést tehát az alapszabadság hozza meg.* Az ember szabadsága nem egy képessége a többi mellett, hanem alapképesség: nem képesség egy dolog megtételére, hanem képesség önmagam alapbeirányítására. *Az alapszabadság a személy egészére irányul: elsősorban nem ezért vagy azért vagyok felelős, hanem önmagam egészéért.* Az ember áthalad a történelem sokféle bonyodalmain, körülveszik a világ színes dolgai, és közben szabadsága nem egyszerűen ezt vagy azt választja, szabadsága nem sok kis döntés egymás utánisága, hanem tulajdonképpen egyetlen nagy szabadsága van és egyetlen nagy döntése: önmaga megnyeréséről vagy elvesztéséről dönt.

Az emberi tettek morális vizsgálatában egyre fontosabb lett, hogy *a tetteket ne atomizáltan, mindentől elszigetelten szemléljük, hanem beágyazva nagyobb döntésekbe vagy folyamatokba.* Először csak az „előzetes döntésről” beszéltek, ami az ember korábbi döntéseinek alap-beállítottságát jelenti,

¹⁵⁹ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1965, VI, 215–237; Uő, *A hit alapjai* (ford. ENDREFFY ZOLTÁN), Szeged 1998, 113.

de ez mégis a történelem síkján maradt, az élettörténet fonalán. Ezt fejlesztette tovább a cselekvés-metafizika: nem csak egy korábbi, történelmi beállítottságot tart meghatározónak a kategoriális döntésekre vonatkozóan, hanem alapvetően a transzcendens jóra való irányulást. A tett értékeléséhez, megértéséhez így egy szinttel magasabban, a történelmi sík fölött, a transzcendens jóra (Istenre) való irányulás lett a fontos. Így keletkezett az alapvető döntés (*optio fundamentalis*) tana.¹⁶⁰

A szabadság nagy lehetősége nem az, hogy ma ezt, holnap amazt választom, hanem hogy mindig az igaz önmagamat választom: *a szabadság képesség a véglegességre*.¹⁶¹ A történelemben a sok kis tett mögött tesszünk valami egyetlent: megalkotjuk önmagunk arcát, végleges énjét, akit Isten föltámaszt, megment. A történelmi idő lehetőség arra, hogy örök gyümölcsöket teremjünk, Rahner szerint így *a szabadság „képesség az örökkévalóságra”*.¹⁶² A szabadság nem arra van, hogy mindig mindent megváltoztasson (Sartre), hanem hogy *valami csakugyan végérvényessé, megmásíthatatlanná váljék*. A szabadság így az örökkévaló eseménye: az időben cselekedve alkotjuk azt a végleges énünket, akik vagyunk, akik örökké leszünk. Az örökkévalóságban Isten éppen azt menti, amilyenek voltunk „mindig is” (mindig is szeretőek vagy nem). Ha tehát a szabadságról úgy beszélünk, mint „választási lehetőség a jó és a rossz között”, akkor alapvetőbben és eredendőbben az én javáról vagy rosszaságáról döntünk, azaz az üdvösségről vagy az elbukásról.

Az alapdöntés önmagunk alapvető beirányítása a jóra, a szeretetre, Istenre – vagy az önzésre, a bezárkózásra, a bűnre. *Az alapdöntés tehát nem egy tetre irányul, hanem a jóra, az igazra (optio fundamentalis positiva) – vagy az ellen (optio fundamentalis negativa)*. A transzcendentális döntés, előrenyúlás így lehetőségi feltétele lesz a kategoriális döntésnek. Ezt az alapdöntést nem is konkrétan hozzuk, hanem a konkrét tettekben valósul meg. Nem a kategoriális tettek összessége, nem merül ki bennük, mégis bennük és fölöttük van. A probléma félreértése lenne, ha a kétféle döntés *reális szétválasztottságában* gondolkodna valaki, mintha két síkon gondolkodnánk: a jóság, Isten mellett – és a kategoriális síkon a jóság

¹⁶⁰ EBERHARD SCHOCKENHOFF, *Theologie der Freiheit*, Freiburg 2007, 309–314.

¹⁶¹ NYÍRI TAMÁS, *Az ember a világban*, Budapest 1981, 113–133.

¹⁶² K. RAHNER, *A hit alapjai*, 115.

mellett. Ez dualizmus, spiritualizmus lenne, test-, és világfelejtés.¹⁶³ Komolyan kell venni: „Nem jut be mindenki a mennyek országába, aki mondja nekem: – Uram, Uram! Csak az, aki teljesíti mennyei Atyám akarátát” (Mt 7,21). Nincs különválasztva reálisan a transzcendens és a kategoriális döntés, sőt, az elmélet célja éppen az, hogy a konkrét tetteket felértékeljük. Az alapdöntés mintha a tettek „lelke” lenne, de ez nincs meg a „test”, azaz a konkrét tettek nélkül. A kétféle döntés *perichoretikusan egymást átjárja, és lendíti egy irányba*: a jó alapdöntés egyre jobb kategoriális tetteket hív létre, a jó tettek pedig egyre tisztábbá, eltökéltebbé, koncentráltabbá teszik az alapdöntést. *Ez negative is igaz: a rossz alapirányultság rossz tetteket szül, s a rossz tettek egyre jobban mérgezik a szívet is.* A buja bűnök buja alapmagatartást fognak megerősíteni. „Minél inkább teszi a jót, annál szabadabbá válik az ember. Igaz szabadság csak a jó és az igazságosság szolgálatában lehetséges. Az engedetlenség és a rossz választása visszaélés a szabadsággal és a bűn rabszolgaságába vezet” (KEK 1732).

Az alapdöntésért elsősorban a lelkiismeret a felelős. *A lelkiismeret dolga elsősorban nem a kategoriális döntések lesznek, hanem az élet jóra való alapbeírányítása.* Az életünket és Istent alapvetően a lelkiismeretünkben vétjük el – s onnan ültetődik át ez a tévedés a konkrét tettekre, életvezetésre is. A lelkiismeret eredendőbben az alapdöntésért felelős, nem a napi, csip-csup ügyekért (azokért az erkölcsi ész). Így lehet áttörni a lelkiismeret szélsőséges racionális vagy voluntarista értelmezését. Az alapdöntés alapvetően a meghívó Istenre irányul, Akitől elbűvölve, Aki által vonzva indul el a *ratio* és a *voluntas*, hogy Őt el is érje – ami egyben az ember boldogsága is lesz. Ha találkozunk a Legbeteljesedettekkel, akkor hozzá képest minden csak úton van, s a lelkiismeret keresi a megragadott teljesség szerinti életet, általa egyre beteljesültebb cselekvéscélok és módok lesznek felfedezve.¹⁶⁴

Mindezek fényében világosodik meg Aquinói Tamás elmélete a bűnről: a bűn (*peccatum est*) *aversio a Deo et conversio ad creaturas*.¹⁶⁵ Ez az „*aversio*”-elfordulás előbb és alapvetőbben az *optio fundamentalis*-ban va-

¹⁶³ K. DEMMER, *Optionalismus – Entscheidung und Grundentscheidung*, in DIETMAR MIETH (szerk.), *Moraltheologie im Abseits?*, Freiburg 1994, 69–87.

¹⁶⁴ K. DEMMER, *Fundamentale Theologie des Ethischen*, 242–256.

lósul meg, onnan ültetődik át a konkrét tettekre, azok pedig visszahatva tovább gyengítik az alapdöntést.

A habitus (tartós beállítódás) tulajdonképpen híd az alapdöntés és a konkrét döntés között. A pozitív beállítódást nevezzük erénynek: az erények azok az alapvető erkölcsi magatartásformák, amik segítenek az alapdöntést tartalmilag stabilan és kreatívan közvetíteni a mindennapi tettek felé. Az alapdöntés elvontságát, elméletiségét az erények segítenek tartalmilag kibontakoztatni a konkrét tettek felé. Nem magukra az erényekre kell törekedni, hanem a jó alapdöntésre, mert ha jól hozzuk meg az alapdöntést, akkor már jelen lesz az a belső hajlam, igényes odaszántság, dinamika a jóra, ami belsőleg hajlandóvá tesz az erényre, és az alapdöntés jósága az erényeken keresztül a jó tettekben ölt testet. De tetteinknek van egy visszahatása is az erényekre, és azokon túl az alapdöntésre. A jó tettek igazi belső örömmel töltenek el, ez pedig megerősíti az erényt, azaz megerősödik az alapdöntés. Ha viszont a tettek rosszak, gyengék, bűnösök, akkor legyöngítik az erényeket, végső soron (talán észrevétlenül, de biztosan) lerombolják az alapdöntést. Ha a víz az alapokat lassan és észrevétlenül alámosta, akkor olykor elég egy jelentéktelen kis lökés, kudarc, hogy az egész épület összedőljön. Sőt: *a sok rossz tett képes „habitussá” válni, ezeket a tartós beállítódásokat a rosszra nevezzük főbűnöknek, gyökérbűnöknek.* Ezek a főbűnök valójában azért súlyosak, mert két irányba mérgeznek: a konkrét életvezetés, a kategoriális tettek felé és az alapdöntés, az *optio fundamentalis* felé. A buja beállítódásból sok-sok rossz konkrét tett fog fakadni, ill. gyengíteni fogja a jó alapdöntést, megszilárdítja a negatív alapdöntést. A bujaság tehát egy olyan főbűn, ami tartós rossz beállítódást jelent: sok-sok rossz egyedi tettből szilárdul meg, s lassan kilúgozza a jó alapdöntést. Ha pedig az alapdöntés is negatívba csap át, a bűnös életvitel habituálisan is megerősödött, akkor abból számtalan rossz egyedi tett fog keletkezni, s egyre nehezebbé válik a kitörés, a megtérés.

¹⁶⁵ TARJÁNYI ZOLTÁN, *A halálos és a bocsánatos bűn*, in ROKAY ZOLTÁN (szerk.), *Egység a különbözőségben*, Budapest 2002, 232.

A bűn lényege: a szeretet hiánya

A bűn nem egyszerűen írott normák megsértése, nem parancsok áthágása, hanem az élő Isten, élő személyek, élő önmagam megsértése. Az *Ószövetség* is tudta, hogy a parancsok eredetileg Isten kegyelmes felénk fordulását jelentik, a parancsok megtartása Isten szeretetét jelentik, a parancsok megszegése az élő Isten elleni fordulás. Mégis a *perszonális dimenziótól eltolódás történt a dologi dimenzió felé*: egyre fontosabbak lettek az előírások, a parancsok. Az írástudók a morális életvezetést az írásokhoz akarták igazítani, nem az élő Isten akaratahoz. Isten előbb prófétákat küldött, akik az élő Akarat elszánt védelmezői lettek. Élénken védtek a hit élénkségét, nem holt betűkhöz, hanem az élő Szeretethez valós hűségre hívtak. Az idők teljességében személyként jelent meg az, aki a Tóránál is nagyobbak mondták magát. *Krisztus elszántan akarta a parancsokhoz idomulni és idomított cselekvést a szívhez vezetni: a Hegyi beszéd lényegében arról szól, hogy a szívünkben, legbelül is legyünk szeretettel teljesekek, ne csak a külső viselkedésben korrektek.*¹⁶⁶ Krisztus magát nevezi tanítónak, világosságnak, igazságnak – azaz a keresztények viselkedése elsősorban nem leírt normákhoz igazodik, hanem az élő Krisztushoz. Ez a keresztény morális sajátossága (*proprium christianum*), hogy élő akaratot, tanítót követünk, nem leírt szabályokat. A parancsoknak, a mindenféle morális és jogi előírásoknak mindig transzparensnek kell maradniuk az élő szeretet felé, semmi sem homályosíthatja azt el.

A morálteológiában a bűnértelmezésnek ezt őriznie kell. A bujaság bűne nem egyszerűen vétek a 6. parancs ellen. A bujaság nem pusztán parancsot, előírást, illemet sért meg, hanem éppen attól bűn, hogy a szeretet nem valódi, hiányos vagy beteg. *A bűn a szeretet hiánya* (KEK 1849). Az igaz, értelmes, üdvösségre vezető szeretet hiánya. Mivel a szeretetnek alapvetően három iránya van: önmagunk, a felebarát és Isten felé, s mivel ez a háromféle szeretet szervesen összefügg – ezért a hiány is mindhárom irányba hat. *A bűn alapvetően rombol az igaz önszeretetet, az igaz felebaráti szeretet és az igaz istenszeretet irányában is.* A bűn így alapvetően önmagunk rombolása, a felebarát megsértése és Isten megbántása (KEK 1850), azaz több mint a törvények megszegése. Amikor a bűn a Törvé-

¹⁶⁶ GERHARD LOHFINK, *Jesus von Nazareth*, Freiburg 2011, 240–308.

nye elleni véteknek nevezzük, akkor is fontos kiemelni, hogy élő Törvényről, azaz Krisztusról van szó.

Így a bujaság bűne is a szeretet kilúgozódásával, hiányával kezdődik. Az *optio fundamentalis* tana segíti a bujaság mélyebb megértését is. A jó alapdöntés a meghívottság elfogadása, egy transzcendens döntés: minden döntés a Húsvét perspektívájában áll. Ha az ember pozitív szemüveggel bocsátkozik bele a történelem kuszaságaiba, véges lehetőségeibe, bűnös szövevényeibe, ösztönöktől kísért életébe, akkor lépésenként pozitív irányba építgeti életét (*optio fundamentalis positiva*). Megtörténhet, hogy ez a szemüveg negatív lesz (*optio fundamentalis negativa*)¹⁶⁷: az alapdöntés átfordul negatív irányba, azaz fő cél az evilági élvezet, a másik ember tárgyként való használata, a saját vágyak kiélése lesz. Aki szereti Istent, örömmel fogadja az erkölcsi rendre irányuló parancsait is, örömmel járul szentségekhez, keresi a keresztény közösséget, van önbecsülése. Amikor kilúgozódik az Isten iránti szeretet, akkor már önmagunkban és a másik emberben sem látjuk az istenképiség méltóságát, önmagunkat kiszolgáltatjuk az ösztönök vágyainak, a bujaságnak, a másik embert pedig ehhez tárgyként használjuk.

Az alapdöntés az életdöntésekbe a legközvetlenebb módon fordítódik le: a jó alapdöntés felépíti az életet, a rossz lerombolja. Így az alapdöntés negatívba fordulása is fáziskéséssel, de biztosan megjelenik a fő célok, az életdöntések bomlásában.¹⁶⁸ Az összeomlás nem egy pillanat műve, még ha olykor annak is látszik (Ki gondolta volna, hogy elválnak, hogy öngyilkos lesz, hogy elhagyja Egyházát?). Egy előtörténet ássa meg a maga földalatti kanálisát, ami lassan és észrevétlenül kimossa az alapokat. Ehhez sokféle alkalom adhatja az indítást: talán valaki csalódott egy fő céljában, s üresnek érzi magát; talán túl magasak az elvárások, állandó a frusztráció; talán nincs jelen az elvárt szellemi higiénia, hallgatólagosan kifelé gondolkodik életvezetéséből, a „másé mindig jobb”. Elindul egy titkos, bűnös kártalanítás, elmulasztott békét kötni a saját sorsával. Végül is minden bűnben van egy önhódolat, egoizmus, nárcizmus, ami agresszíven keresi a maga javát. A fő hanyagság itt a belső világ elha-

¹⁶⁷ BERNHARD HÄRING, *Frei in Christus*, Freiburg 1989, I, 172.

¹⁶⁸ K. DEMMER, *Sünde*, in HANS ROTTER - GÜNTER VIRT, *Neues Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck 1990, 752–759.

nyagolása: az imádság, a lelkiismereti igény, a szellemi higiénia, a rossz gondolatok uralása, a jó tervek ápolása, a körülmények okos feltérképezése hiányzik, a fő baj a hanyagság. A lélek ébersége és megfeszítettsége lassan, de biztosan lanyhulni kezd, megbénul a szabadság jóra való elszántsága. Ha időben nem vált az ember, akkor marad a látszatvilágba való menekülés, az üresség pótlékok által való tompítása. A látszat jobban elbűvöl, mint a realitás, az önámítás ássa a maga sírját. Demmer ezt „élethazugságnak” nevezi, amikor is nem egy dologban hazudik az ember, hanem egész életvezetése egy nagy hazugság: menekül a megtisztító kitérés, váltás elől, és összehazudja, hogy így jó az élete. Az ember elmegy legjobb lehetőségei mellett, már nem az építésé, hanem a bomlásé a főszerep. Már nem ura, hanem áldozata lesz önmagának és a körülményeknek: *a gyönge belső és sodró külső körülmények aztán spirálisan egymást viszik lefelé*. Az alapdöntés tana éppen azt világítja meg: a bűn alapvetően folyamatszerű, a belső lassan bomlani kezd, a lélek csöndes elhalásával egyre dinamikusabban halni kezdenek az életvitel, a fő célok, az életdöntések is.

A világ bujasága: a strukturális bűn

A bujaság nem csak az egyént képes förtelmes sarakba fektetni, hanem egész társadalmakat is képes behálózni, szinte tálcán kínálva a buja bűnöket. Gondoljunk az interneten lakásunkba tolakodó bűnös oldalakra, a házasságtörésre kiadott lakásokra, a mindent behálózó erotikus reklámokra, a gyermek-, és emberkereskedelemre, a prostitúcióra. A bujaság társadalmi hálózata megkívánja, hogy a morálteológiában ezért egyre több fény jusson a „strukturális bűn” fogalmának értelmezésére.¹⁶⁹ Az a húsbavágó tapasztalat hívta létre, amikor közvetlenül találkoztunk kiszákmányolt, hátrányosan megkülönböztetett, megalázott emberekkel, s nem lehet egyértelműen az okokat kibogozni, s nem lehet egyértelműen egy-egy bizonyos személy számlájára írni a felelősséget. Amikor elkövetünk egy bűnt, akkor annak valamilyen hatása tovább hullámszik, s

¹⁶⁹ KONRAD HILPERT, *Strukturelle Sünde*, in WALTER KASPER (szerk.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 2009, IX, 1051–1053.

más személyekre, csoportokra hat a cselekvőtől leválva. Amikor ezt a továbbhullámzó, önállósodott hatást kontrollálni akarjuk, akkor jövőnk rá a tehetetlenségünkre. Olykor azt érezzük, mintha az ember „be lenne hálózva”, „függne a sorstól”, a „vak történések áldozata lenne”. Ha a régi morálteológiai minta szerint keressük a bűnöst ezért a behálózódásért, akkor vagy könnyen felmentjük magunkat, hiszen személyesen nem mi követtük el, vagy egyszerűen a bűn globális hálózatára hárítjuk, „nincs mit tenni”.

A cselekvésemélet szerint a strukturális bűn azt a helyzetet jelenti, hogy az ember döntései és tettei sokféle összefüggésbe van beleágyazva, melyek túlnyúlnak az egyéneken. Főleg a politika, a gazdaság, a technika, az információ területén alakulnak ki a társadalomban olyan nagy szisztémák, melyek a struktúráik által a résztvevőket a cselekvésekben, gondolkodásmódjukban messzemenően meghatározzák. Ezek mások, mint az egy személy egy akaratára visszavezethető cselekvések: ezek homályosan, de elválaszthatatlanul körülveszik a személyt, s többé-kevésbé automatikusan hatnak. S ahogy minden főbűn, *a bujaság is gyorsan „megtalálja” a maga médiumait, embereit, struktúráit, hogy minél könnyebben jusson élvezethez az ember, ill. minél több profitot tudjon kizsákmányolni.*

A teológiatörténetben a bűn tanításában kialakult a középkorban az „idegen” bűn és az „égbekiáltó” bűn osztálya, melyekre éppen az a karakteres vonás a jellemző, hogy szoros összefüggést látnak a személyes bűnök és azoknak a közösségre való negatív hatásai között. Tulajdonképpen mindkettő a strukturális bűn szellemi előfutára. Még ha a társadalmi befolyásolás modern módszerei pontosan nem is voltak akkor kidolgozottak (gazdasági nyomás, a szorongás kiterjesztése, szuggesztíó, célzott dezinformálás stb.), az „idegen bűnök” csoportjában mindig is tudott volt, hogy aki vétkezik, nem mindig a saját bensőjéből teszi azt, hanem olykor mások befolyása alatt. Az újkorban a felszabadítás teológiája lett az az irányvonal, ami hangsúlyozta: *minden rosszért nem lehet csak az egyént hibáztatni, létezik az egyént behálózó rossz struktúra, rendszer, ami hajlamosít a bűnre.* Így felszabadítani nem csak személyes bűn alól kell, hanem a strukturális bűn alól is. Kettős küzdelmet hirdettek meg:

ha kettős a sebzettségünk, kettős szinten hat a bűn csábítása, akkor *küzdeni is kettős szinten kell, személyes és strukturális szinten is*.

Minden ember személy, de kikerülhetetlenül szociális kapcsolatokban él, és egy olyan világban, amit már mások előzetesen alakítottak. Ezért az ember akarata és cselekvése sohasem vegytiszta, nem csak az ő sajátja, hanem már mindig is a szociális kontextus által alakított, befolyásolt, színezett. Az ember személyes szabadsága struktúrákba, kultúrákba ágyazódik bele. Ugyanakkor maga a személy is hat ezekre a struktúrákra, maga is elindíthat, megerősíthet, vagy éppen megakadályozhat struktúrákat. Bármit is tesz az ember, az mindig hagy hátra nyomokat, tényeket szúr le, szokásokat erősít meg, gyűlöletet tart fenn, megnyit vagy ellop cselekvési lehetőségeket, nézeteket képvisel. Fordítva is igaz: a struktúrák tulajdonképpen lecsapódott szokások, megcsontosodott rendszerek, átörökölt mentalitások, mechanikusan ható intézmények. Nem egyszerűen a mennyből pottyantak, hanem korábbi emberi gondolkodások, cselekvések kifejeződései, megcsontosodásai, lecsapódásai. Így az ember egyszerre elkövetője és áldozata is a strukturális bűnnek.

Az erósz ambivalenciája: épít és rombol

Az erósz egy kozmikus dinamika, ami képes építeni, de rombolni is. Az erószban ősidők óta valami isteni teremtet erőt tapasztaltak meg a különböző kultúrák, amikor látták a hím-, és nőnemű lények egymáshoz való titokzatos vonzódását, megélték, hogy a férfi és a nő között valami nagyon ősi, mély vonzalom működik. Az erósz extázisában a lábujjunkig ható bizsergést érzünk, ellenállhatatlan vonzalmat, varázserőt, mindent elsöprő megigézettséget. Épp ezért *minden kultúra tudta, hogy ezt a kozmikus erőt Istenhez, az isteni szférához kell kapcsolni*. Persze az erósz helytelen istenítése aztán odavezetett a kultikus orgiákhoz, kultikus prostitúcióhoz, termékenységi kultuszokhoz. Mindenesetre látni kell: az erósz a termékenységhez, a szerelemhez tartozott, elválaszthatatlan volt az isteni szférától. Ugyanakkor azt is tudta minden kultúra, hogy ezt az eleven, határokat átlépő erőt uralni is kell: *minden kultúrában szabályozták az erósz megélését*. Minden etnológiai kutatás megerősíti, hogy nincs a

földön egyetlen nép sem, az őserdők legeldugottabb „történelem-előtti-ségében” sem, ahol az erősz megélését ne szabályoznák. Tudták, hogy ez az erő csodálatos magasságokba tud emelni, életet fakaszt, de rombolni is tud. Minden kultúra szabályozta, ki, mikor, milyen feltételekkel vihet egy nőt a sátrába, ki kihez tartozik, hogyan nem szabad összekeverni a családfákat, a származás rendjét, ill. milyen büntetés jár a nemi erőszakért, a fajtalankodásért.

Ma az *erősz helytelen bálványozását látjuk, s ezt nevezzük bujaságnak*. Ez egyrészt az agapétól, az isteni szeretettől való elválasztottságot jelent, másrészt az erősz hamis bálványozását. Az isteni szférától való elválasztás szerint mintha Istennek nem lenne köze az erőszhoz, a szexuális életünkhöz. Mintha Istent csak a káromkodás bántaná, de mintha az életvezetésünkkel nem tudnánk káromkodni. Ha pedig Isten nem Ura és Teremtője az erősznak, akkor mindent lehet. Ha Isten nincs jelen a helyes erőszban, akkor az igaz házastársi erősz is megfosztjuk a transzcendens dimenziótól, mintha a házaselet igaz szexualitásának extázisa pusztá evilági öröm lenne, s nem lenne benne a Teremtő öröme és áldása. Sem a hívők, sem a nem hívők nem járnak jól, ha az erősz elválasztjuk Istentől.

Az erősz bálványozása azt is jelenti: mintha az erősz terén minden jó és megengedett lenne, ami élvezetet okoz. A mai világban az erősz öröme olyannyira felértékelődött (hamisan), *mintha az erősz nem tudna sebeket okozni*. Mintha mindenki, aki a hamis erősz ellen beszél, azonnal magára vonná a világ haragját. Bár minden kultúra szabályozza az erősz ambivalenciája miatt, csak mintha a modern ember nem venne tudomást az erősz romboló hatalmáról. Talán barbárabb ezen a területen? Egyes médiumok az erősz felelőtlen és felhőtlen kiélését mutogatják, de az erősz forgószele utáni áldozatokat, sebeket, könnyeket már nem. A mai ember mintha csak az erősz örömet hajszolná, s elfeledné, hogy az erősz uralásra szorul, *mert kegyetlen sebeket is tud ejteni, sorsokat tud örökre megváltoztatni*. Az erősz bálványozásával szemben határozottan ki kell jelenteni, hogy van olyan erősz, ami rombol, öl, embertelenné tesz. Nem minden erősz önmagában jó.

Maga a *buja erősz önmagában nem is tesz boldoggá*. Minél erősebben koncentrált az ember a sikerre, az annál kevésbé sikerül. Pszichológusok jól

ismerik a „várankozási félelmet”, amikor a kudarcból annyira fél az illető, hogy maga a félelem idézi meg a tárgyát. A lelkiismeretes szexualitásnak nem kell önmagára, a teljesítményre figyelnie, önfeledten elengedi önmagát és fogadja a másikat. Aki a teljesítményt, az élvezetet hajszolja, az már rég nem a partnerre figyel, hanem a szexuális aktusra – így lesz szexuális élete neurotikus. Az ördögi kör hamar létrejön: az aktusra figyel, az nem sikerül, még jobban fél, még jobban arra figyel, még kevésbé sikerül, még inkább fél tőle... Vannak folyamatok, amelyek ha lelkiismeretesen működnek, nem kell rájuk erőltetően figyelni. Amint a tudat, az akarás elkezd görcsösen rá figyelni, már nem sikerül: ilyen a dadogás is, amint a dadogó a beszéd tartalmára figyel, már könnyen megy. A szexualitás is ilyen. Igazából innen látszik, mennyire kudarcra van ítélve a lelkiismeret nélküli görcsös élvezetakarás, a gyönyör beteges hajszolása, az öröm túltechnikizálása. Nem szabad elfeledni, hogy az öröm, a boldogság eredmény – de elsősorban ajándék. A szerelem halála az élvezet gyors halálához is vezet. *Ahol a szexualitás már nem a szerelem kifejeződése, hanem örömszerzés eszköze, ott a gyönyör is hamar meghűsül.* Minél inkább az élvezetre törekszünk, az annál inkább ellillan. A legtöbb impotencia és frigiditás erre vezethető vissza. *A szexuális élvezet (erősz) miatt tehát előbb a szerelemre (filia, agapé) kell figyelni.* Az alaptétel tehát fordítva is igaz: nem csak a házasságnak az a legjobb, ha szexuális kapcsolat csak a házasságban van, hanem Viktor Frankl szerint fordítva is: a szexuális élménynek is az a legjobb, ha a házasságban történik!¹⁷⁰

Az erősz rászorul a filia és az agapé perspektívájára

Az erősz valami isteni csoda, erő, élet – de önmagában mégsem minden, rászorul a szeretet többi aspektusára: a filia és az agapé egyensúlyozására. Az erősz önmagában nem csak felemelhet, hanem meg is alázhat, tönkretelhet, démonná válhat – ezért megélése elválaszthatatlan a filia és az agapé szerelmétől. Amikor a kereszténység felemeli a szavát a hamis erősz el-

¹⁷⁰ VIKTOR E. FRANKL, *Orvosi lélekgyógyászat*, Budapest 1997, 137–138.

len, akkor sokszor vádolják azzal Nietzsche¹⁷¹ ismételve, hogy „a kereszténység mérget itatott az erősszal”. Pedig a kereszténység valójában nem erősz/test/szexualitás-ellenes (ahogy sokan vádolják), hanem azok *hamis megélése*, áruvá degradálása, személytelen, önkényes, végső soron bűnös megélése ellen van. A ráció, a vallás és az erősz nem ellenségek: aki széttépi őket, az ember szívét tépi szét. A ráció, a vallás nem elnyomni akarja az erősz, de nem is isteníti: medret, perspektívát ad neki. Amikor a kereszténység kritizálta és kritizálja az erősz hamis istenítését akkor valójában nem az erősz ellen van, hanem annak embertelen, igazi szerelem nélküli, istentelen, felelőtlen megélése ellen. Aki pusztán az erősznek engedi át önmagát, az megalázza a másikat és önmagát is, eltárgyasítja a szerelmet, állatiassá teszi az erősz, embertelenné a kapcsolatot. Ezért éreznek a buja, bűnös tettek után undort, lelkiismeret-furdalást, gyűlöletet – nem pedig boldogságot.

*Az erősz beágyazott az agapé isteni perspektívájába.*¹⁷² *Az erősz extázis: kiszakít önmagamból, odaröpit a másikhöz.* Extázis nem csak azon értelemben, hogy az ölelés boldogságában az ember elfeledi a létezőket, s megéli a szerelmet. Az erősz extázisa nem csak egy-egy alkalomra szól, nem csak egy-egy pillanatban élhető meg. Az önmagamból kiszakító és a másikhöz röpitő dinamikája folyamatosan hat, állandóan dolgozik bennem. Ennek az erőnek nyilván két síkja van: a házasságban ez odavisz a másik felé, a házastársra való erotikus vágy mélyebb kapcsolatra indít. De van egy másik síkja is: Honnan ez az elementáris erő, ami kiszakít önmagamból, s odaröpit a másikhöz, a Léthez? Miért érzi benne az ember „az örökké”, a „van”, „az öröm” tapasztalatát? Az erősz csak arra való, hogy „kicsiben”, két embert egymás felé vonzzon, vagy az erősz „nagyban” is működik, valami több felé is indít? Az emberiség ősi tapasztalata szerint az erősznak van egy másik síkja is: működik minden egyes emberben, házásokban és egyedül élőkben is, s mindenkit a Lét felé lendít. Benedek pápa szerint „a szeretetnek valamiképpen köze van az isteni valósághoz: végtelenséget, örökkévalóságot ígér – valami nagyobb

¹⁷¹ FRIEDRICH NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, Insel 1984, IV, 168.

¹⁷² BASILIO PETRÁ, *Der theologische Beitrag der verheirateten Priester*, in ALDEGONDE BRENNINKMEIJER-WERHAHN - K. DEMMER (szerk.), *Das Herz spricht zum Herz*, Freiburg 2012, 198–206.

és egészen mást, mint mindennapi életünk. ... *Az erősz az isteni valóságba akar bennünket ragadni*, ki akar emelni önmagunkból, de éppen ezért igényli a fölemelkedés, a lemondás, a tisztulás és a gyógyulás útját.”¹⁷³ Ennek a tisztulásnak a lehetőségi feltétele a Szentháromság önközlése Krisztusban. Az ember kereső, irányvesztésre és szétszórtságra képes szeretetét Krisztus gyógyítja meg. Krisztusban a Szentháromság agapéja jelenik meg, így Tőle tanuljuk, mit jelent egymást agapéval szeretni – s ebbe a perspektívába meghívott az erősz is.

Az erősz tágabb célja a Létteljesség felé való röpítés, s ilyen értelemben megélhetik a szerzetesek és az egyedülállók is. Valójában minden embernek (a házsnak és a szerzetesnek, egyedülállónak is) az önmagában megélt erősz mögé kell látni: a testi erősz csak a jéghegy csúcsa, egy nagyobb erősz dolgozik bennünk, egy nagyobb vonzás „az” extázis, a Létteljesség felé. Ennek legszembetűnőbb jele, legmegélhetőbb helye kétségtelenül a házastársi erősz, a szerelmes erősz, de minden extázis eleve túlmutat önmagán az Örökre, a Van-ra, az Örömrre, akit egy leegyszerűsített szóval Istennek hívunk. Benedek pápa szerint az erősz tehát állandó út: a magába zárkozó énből kiszakít az önmagát szabad odaajándékozásra, a másik szabad elfogadására, végső soron Isten megtalálására.¹⁷⁴

S ez már az erősz agapéba, *misztikába való beágyazottsága*.¹⁷⁵ A misztika Isten jelenlétének eleven megtapasztalása, egygyé válás Istennel, az isteni út szomjas és boldog járása, Isten ittlétének intenzív, közvetlen megtapasztalása. A misztika a *miú* igéből ered, ami azt jelenti: szem-száj becsukása a titok előtt, a kimondhatatlan és megláthatatlan előtt. Az egybeolvasás mámore. Szókratész szerint az erőszban jelen van a teljesség utáni vágy: az a pszichés energia, ami ösztönöz, hogy növekedjünk, nyújtózzunk, kapcsolatokat létesítsünk egymással, ne elégedjünk meg a meglévővel, hanem induljunk el a szép és a még szebb, az igazság keresésére. Az erősz az a késztetés, hogy vágyakozzunk az egyesülésre egy másik személlyel, *az erősz felébreszti bennünk a vágyat a tudásra, a többre, szenvedélyesen mozgat az igazság felé*. Platón is megsejtette, hogy az erősz többre

¹⁷³ *Deus caritas est*, 5.

¹⁷⁴ Uo. 6.

¹⁷⁵ ANSELM GRÜN - GERHARD RIEDL, *Misztika és erősz*, Pannonhalma 2000.

való, mint a testi egyesülés: az erősz hajtja a lelket a felemelkedésre, az igazi szellemi látásra.¹⁷⁶ Így lehet szerinte erősz pl. mester és tanítvány között is (testi kapcsolat nélkül!), szónok és hallgatók között is, ha ugyanazon Igazra, Jóra, Szépre törekednek. A szexuális vágy felébredése elválaszthatatlanul lelki energiákat is ébreszt (Schopenhauer), amikor a testi késztetés nagy az erősz megélésére, valahogy a lelki energiák is készen állnak valami nagy alkotására. Mai gondolkodók az extázis (*ek-stare*: ki-lépni) elemzésében rámutatnak, hogy az extatikus pillanatokban az ember belép az Abszolútumba, eggyé válik Vele, kilép szűk önmagából, az időből, az evilágiból, s megérinti a Létet, az Örökkévalóságot, egy szempillantás alatt átlátja a világot, megvilágosodik (Abraham Maslow). A transzperszonális pszichológia szerint nem csak tudatalattink, hanem tudatfölöttink is van: aki a tudatfölöttivel érintkezésbe kerül, megtapasztalja tudata dinamikáját, kibővülését. Átlépi az elszigetelt, az eredetétől elszakadt én szűk korlátait, s az az érzésünk támad, hogy az ember egy nagyobb tudathoz tartozik (Roberto Assagioli).

Maga a Biblia is használ merész erotikus képeket Istennek a népe iránti szeretete, vonzása kifejezésére: az Énekek éneke megénekli a vőlegény és a menyasszony szerelmét – helyenként erotikus kifejezésekkel. Az eredetileg lakodalmas énekek azért kerülhettek be a Bibliába, mert itt is kifejeződik, hogy az erősz nem rossz, a vallás nem testellenes. Másrészt misztikus írók mindig is allegorikusan értelmezték ezt az írást: a jegyesek erotikus sóvárgása igazából képe Isten és népe kapcsolatának. Az ember igazából arra a mély egységre vágyik, ahol már nincsenek szavak, vágyak, keresés, különbözőség, hanem egység, teljesség, béke. Minden jó, mindennek értelme van. Egyszerű jelenlét ez a Jelenlétben, élet a Létben, Istenben, Aki Van. Ozeás és Ezeiel próféták képei Isten szenvedélyes szeretetét írják le, a tőle való elfordulást pedig paráznaságnak, prostitúciónak nevezik. Isten szerelmében van szenvedély, vonzás, de van törvényadás, elvárás, valamint irgalom és megbocsátás is. Szerelmének teljessége, amikor mindent átad, azaz egyszülött Fiát, Jézus Krisztust küldi közénk, s Krisztusban mindent megkapunk.¹⁷⁷

¹⁷⁶ PAUL M. ZULEHNER, *Együtt és egyedül*, Budapest 1993, 15–16.

¹⁷⁷ *Deus caritas est*, 12–16.

Nüsszai Szent Gergely szerint *Isten maga sebesítette meg az ember szívét szerelmes nyílával*, s az ember a napi misztikában, extázisban, imában, szeretetben, tudásban kilép önmagából, hogy az Elérhetetlent elérje. Az ember felfedezi a szívében a szeretet mélyre fúródott nyílát, ami meghívás Isten felé, ami részesedés Istenben. Szent Benedek, Assisi Szent Ferenc és más misztikusok ellenállhatatlan vággyal keresték Istent, s szerelmes boldogsággal beszéltek azokról a pillanatokról, amikor eggyé váltak Istennel, minden emberrel s az egész világgal, a természettel. Középkori misztikusok mondják el erotikus képekben az elmondhatatlan egyesülést Istennel: a lélek csókjának, édes ölelésnek, elragadtatásnak, ittasságnak, szerelmi hévnek nevezik Isten jelenlétének megélését (Keresztes Szent János, Mechthild, Hadewijch). A misztikusok is csak azt erősítik meg, hogy *a legmagasabb lelki energiákban is van erősz*, ezért merik a szerelmesek nyelvezetét használni. Közvetlenül és forrón tapasztalják meg azt az életerőt, amit a szexualitásban csak pillanatokra élünk át. Az erősz és a vallás ilyen szoros egysége készíti az embert arra, hogy a legmélyebb istenkapcsolatról önkéntelenül a szerelem képeiben, nyelvén beszélünk, de ez rendkívül izgalmas módon fordítva is igaz: maga a szexuális extázis vallásos élmény is. Isten jelenlétét, a szentháromságos egységet, az örök „Van”-t éljük meg a házastársi szerelemben, a lelkiismeretes szexualitásban.

A transzcendentális filozófia és teológia szerint az ember a konkrét tárgy megismerésekor egyszerre megismeri önmagát és a Létet: a tárgyi világ kategoriális megismerésének lehetőségi feltétele a Lét-Isten transzcendentális megismerése. Már eleve Istennél vagyunk, ezért tudunk önmagunkhoz és a világhoz eljutni (Karl Rahner). Ilyen transzcendens tapasztalat, misztikus élmény, extázis sok minden lehet: egy finom étel, zene, vers, katarzis, beszélgetés, tánc, alkotás, ima, játék – és a szexuális egyesülés. A szexualitás transzcendálása, misztikus megélése nem más, mint a lehetőségi feltételének megsejtése: a szentháromságos szeretet megsejtése. Ebből két dolog ered: egyrészt az erősz rászorul az agapé törvényére, normájára, keretére. Az erősz beágyazott az agapéba, azaz az neki törvényt, keretet ad. Az erősz megéléseinek fő origója, kerete, perspektívája az agapé – ezt csak követi a morális szabály, norma. *Az első a misztika, utána az etika.* Előbb látjuk, Istenünk mire teremtette az

erősz, előbb Istenünk elbűvöl, szeret – s utána ad normát, utána kereszük a morális szabályokat. Az erősz előbb a Teljességre irányuló dinamika, s csak utána kordában tartandó ösztön. *Önmagunk odaadása ennek az isteni erősznek nem egy erkölcsi teljesítmény, hanem szerelem, aminek majd következménye az önkéntes erkölcsös élet.* Az erősz ilyen megszentelésének egyenes következménye, hogy a testet és az erősz is új méltóságában látjuk.¹⁷⁸ Aki ezt az isteni erősz megéli, megsejti, megérti, az fogja tudni a házastársa felé is igaz módon megélni az erősz.

A kereszténység nem erősz-ellenes, hanem egy megtisztított, a Szentháromság szeretetébe felvett erősz mellett állunk ki, mert csak ez méltó az emberhez, s csak ez boldogít igazán.

¹⁷⁸ BERNHARD FRALING, *Sexualethik*, Paderborn 1995, 137–145.

AZ IRIGYSÉG

FODOR GYÖRGY

Az irigység a Bibliában

Öszövecség

Az irigység és a féltékenység igegegyőke a héberben ugyanaz: *qānā* (*qn*‘). Az ebből képzett főnév, irigység, féltékenység, igen nagy buzgóság jelentéssel: *qin*‘ā (pl. *q^enāōt*). Ez a *qn*‘ gyök ebben az értelemben érdekes módon csak még egy sémi nyelvben, az etiópban fordul elő, máshol nem.¹⁷⁹

A *qin*‘ā főnéven kívül melléknévként is megtalálhatjuk ezt a fogalmat *qannā*‘ – *qannō*‘ formában (féltékeny, irigy, igen buzgó). Mint ige, két törzsben használatos: *piél*ben: a) direkt *accusativusszal*: féltékenykedni valakire; b) *accusativusszal* és *b^e* prepozícióval: féltékennyé tenni valakit valami által; c) ugyancsak *piél*ben ugyanez az ige *min* prepozícióval azt jelenti, hogy: irigynek lenni valakire, valakinek az irányában; d) buzgólkodni valaki/valami érdekében, *l^e* prepozícióval. *Hifil*ben egyértelműbb az ige jelentése: felkelteni valakinek a féltékenységet, irigységet ébresztteni valakiben.

A *qin*‘ā főnév 43-szor fordul elő az Ószövecségben. Ez a statisztika akkor lesz igazán érdekes, ha tudjuk azt is, hogy a 43-ból 24-szer Isten féltékenységről van szó népe iránt vagy éppen népe ellen; 19-szer pedig emberi magatartásról. A melléknévi alak (*qannā*‘ – *qannō*‘) nyolcszor fordul elő, mindig Istenre vonatkoztatva, s egy *locus* (*Náh* 1,2) kivételével mindig Izrael ellen irányul.

¹⁷⁹ A szövelemzést a következő szócikk alapján foglaljuk össze: G. SAUER, *art.* *qin*‘ā Eifer, in *THAT* II., Kol. 647–650.

Maga a *qānā* ige *piél*-ben 30-szor bukkan fel. Meglepő, hogy ezúttal túlnyomórészt (24-szer) emberi féltékenykedésről (vagy irigységről) van szó; s csak ötször írja le ragozott ige formájában azt, hogy Isten féltékeny. A 30. eset Ezekiel híres látomása arról a gyönyörű fáról (Egyiptomról), amelyet irigyelt az Éden minden fája az Isten kertjében, s amelyet gonoszsága miatt Isten kiszolgáltatott más népeknek (Ez 31,9–13). *Hifil*-ben négyszer fordul elő a szóban forgó ige. Összegezve: az alapjelentést hordozó radikálisok (*qn*ʾ) 85-ször fordulnak elő az *Ószövetség*-ben, leggyakrabban a *Számok könyvé*-ben (15-ször) és *Ezekiel*-nél (13-szor).

Interperszonális területen a *qin ā* (féltékenység) messze meghaladja a nemek közötti, általánosan ismert féltékenységi dimenziót. Ha mindenáron definiálni akarjuk, arról az erős felindultságról van szó, amely az egyik fél magatartását jellemzi egy vele szemben konkurenciát jelentő másik féllal szemben. Lássunk néhány példát, a szemantikai mező igen kiterjedt:

1. A filiszteusok irigykedtek (féltékenyek voltak) Izsákra az ő nagy vagyona miatt (*Ter* 26,14).
2. Ráchel féltékeny lett nővérére, Leára, amiért neki magának (addig) nem lehetett gyermeke (*Ter* 30,1).
3. A testvérek féltékenyek lettek Józsefre (*Ter* 37,11).
4. Efraim a végidőben nem lesz többé féltékeny Júdára (*Iz* 11,13).
5. A már említett „Éden összes fájának” irigysége Egyiptom erős fája miatt (Ez 31,9)
6. A 106. zsoltár 16. verse szerint az izraeliták irigykedtek Mózesre és Áronra.
7. A bölcsességi irodalomban: „A gonosz emberekre ne nézz féltékenyen” (*Péld* 24,1); ez a figyelmeztetés több helyen is előfordul, például: „Ne haragudj azokra, akik rosszat tesznek, ne irigyeld a gonosztevőket...” (*Zsolt* 37,1).

Vegyünk néhány nehezebb *locus*-t: a *Számok könyve* 11,29-ben Mózes így felel Józsuének: „*hamqannē* ʾattā^h lî? – Elemészt a buzgóság miattam?”; 2*Sám* 21,2 szerint Saul a gibeoniták vesztére tört „Izrael fiai és a júdeaiak iránti buzgalmában” (*b^hqannōtō libnē yisrāʾēl wīʾhūdā^h*). A *Számok könyve*

25,11.13 szerint Pinchász az Úr iránti igen nagy buzgalomban ölte meg Zimrit és a midiánita nőt, ezért lett az övé és utódaié mindörökké a papi tisztség. S végül idézzük még a mindenki által ismert mondatot a *Királyok könyvéből*, Illéstől: „*qannō qinnēti la’adonay, elōhē c’bā’ōt* – bizony el-emészt a buzgalom az Úrért, a Seregek Uráért” (1Kir 19,10.14).

Természetesen a házastársi féltékenységre is találunk sorokat az *Ószövetségben*, igei és főnévi formában egyaránt. Ismerjük a furcsa szer-tartást féltékenység esetén a *Számok könyvéből*: „... ha egy férfit hatal-mába ejt a féltékenység szelleme (*rū’ach qin’ā*) és féltékennyé válik fele-ségére (*qinnē’ et ’istō*), állítsa feleségét az Úr elé...” (Szám 5,30). A *Példabeszédek könyve* több helyen is óv a féltékenységtől (Péld 6,34; 27,4), de például az *Énekek énekében* az emésztő szenvedélyre vonatko-zik (8,6: „olyan a szenvedély, mint az alvilág”).

Sorolhatnánk még példákat az anyagiak miatti irigységre (Préd 4,4), a népek egymásra való féltékenységre stb., de a pozitív oldalon is: pél-dául Jehu buzgalmát Jahve igaz ügyéért (2Kir 10,16).

Láthattuk, hogy a *qānā’* gyök szemantikai mezője mennyire szerteága-zó. Legtöbbször az ige vonzataként szereplő prepozíciók segítenek a fordításban, máshol a kontextus, de még így is be kell vallanunk, hogy egyes helyek igenis próbára teszik a fordító türelmét (poliszémia).

Istennel kapcsolatban hogyan merül fel a féltékenység gondolata? Ez lenne ószövetségi prezentációnk következő része. Az ókori Keleten néha előfordul, hogy a politeizmusban egyik isten irigykedik a másikra, az azonban sohasem, hogy egy isten féltékenyen viselkedjen saját tiszte-lőivel szemben. Márpedig az *Ószövetségben* ez történik. De milyen érte-lemben? A válasz: Isten, aki kiválasztotta Izraelt, hogy az ő népe legyen, nem tűr maga mellett más istent vagy riválist. Egyetlenségét és mindent irányító központi szerepét féltékenyen őrzi, ez az ő privilégikus joga, amit félreérthetetlenül ki is mond a *Dekalógus* első parancsa (és persze a többi törvénygyűjtemény is).¹⁸⁰

Jahve féltékenysége kapcsolatba hozható, sőt párhuzamba állítható transzcendenciájával, fenségével és szentségével (tehát nem negatív foga-lom). Józsué a szichemi szövetségkötés előtt így beszél a néphez: „Nem

¹⁸⁰ RÓZSA HUBA, JHWH az egyetlen Isten. A monoteizmus Izrael vallástörténetében, in Uő, Isten a kezdet és a vég. Válogatott tanulmányok, Budapest 2010, 255–269.

szolgálhatjátok az Urat, mert szent Isten, féltékeny Isten, aki nem bocsátja meg elpártolástokat és vétkeket.” (Józs 24,19) Láthatjuk, hogy az *’ēl qannō* és az *’ēl qādōš* párhuzamba állítva, mintegy szinonimaként szerepelnek egymás mellett (vö. még *Kiv* 20,5; 34,14; *MTörv* 4,24; 6,15. stb.).¹⁸¹

Tovább gazdagodik a fogalom jelentése, amikor a próféták (Ozeás, Jeremiás, Ezekiel) a házasság képét alkalmazzák Isten és népe kapcsolatára. Más isteneknek szolgálni, azokkal paráználkodni egyben jelenti a szövetségi hűség megszegését is Izrael részéről, ami büntetést von maga után. Idézzük újra a szichei esküt, ami előtt József így beszél: „Ha elhagyjátok az Urat, hogy idegen isteneknek szolgáljatok, ő is rosszul fog bánni veletek, elpusztít benneteket, jöllehet azelőtt jó volt hozzatok.” (Józs 24,19) De Isten féltékeny szeretete nem csak büntetést helyez kilátásba népe számára hűtlensége esetén. Ez a féltékeny szeretet Izrael üdvösségét munkálja: az ellenséges idegen népek ellen fordul, amikor azok Izraelt és ez által Izrael Istenét támadják, Izraelnek pedig meghozza a végidőbeli üdvösséget. Ez a meggyőződés különösen a fogás alatti és utáni időben erősödik meg, amint azt a jól ismert *Iz 9,6* is példázza: „Mostantól mindörökké ezt teszi (az üdvösséget, a *sálomot*) a Seregek Urának féltékeny szeretete”¹⁸²

A hellenista és az intertestamentális korban a féltékenység etikai vonatkozása kerül előtérbe (görög hatásra), különösen is Jézus *Sirák fia könyvében*.¹⁸³ Vallási téren e fogalom a „vallási buzgóság Isten ügyéért” jelentéssel (mint Illés) gyakran felbukkan a *Makkabeusok könyveiben* és

¹⁸¹ H.-P. MÜLLER, *art. qdš heilig*, in *THAT* II. kol. 589–609.

¹⁸² G. VON RAD, *Az Ószövetség teológiája* I., Budapest 2000, 169: „Első ízben a prófétáknál jelenik meg Jahve féltő szeretetének fogalma úgy, hogy már nem függ a kultustól, és nem az első parancsolathoz kapcsolódik. Jahve féltő szeretete rejlik Jahve történelemben való működése mögött, és pedig két formában: mint haragvó (*Szof* 1,18; *Náh* 1,2; *Zsolt* 79,5) és mint üdvözítő (*Iz* 9,6; *Ez* 39,25; *Jo* 2,18; *Zak* 1,14; *2Kir* 19,31)”; vö. még W. BERG, *Die Eifersucht Gottes – ein problematischer Zug des atl. Gottesbildes?*, in *BZ* 23 (1979), 197–211; és C. DOHMEN, *Eifersüchtiger ist sein Name* (*Ex* 34,14). *Ursprung und Bedeutung der atl. Rede von Gottes Eifersucht*, in *ThZ* 46 (1990), 289–304.

¹⁸³ G. VON RAD, *Weisheit in Israel*, Gütersloh 1992, 309–336; vö. még XERAVITS GÉZA, *A család Sirák fia könyvében*, in *Morzsák Dánieltől Bárukig. Újabb tanulmányok a korai zsidóság irodalmából*, Budapest 2009, 43–52.

Qumránban.¹⁸⁴ A LXX-ben a *qānā* gyöknek majdnem mindenhol a *dzélosz* szó és származékai felelnek meg.

Újszövetség

Megállapíthatjuk, hogy az *irigységre* használatos szó – a „*dzélosz*” – ugyanúgy kettős jelentésben fordul elő az Újszövetségben, mint a héber „*qin-á*” az Ószövetségben.¹⁸⁵ Pozitív jelentéstartalommal „buzgóság”-ot jelent; például *Jn* 2,17: ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου καταφάγεται με – „a buzgóság házadért elemészt engem” (vö. *Zsolt* 68,10). Még idézhetnénk más helyeket is a buzgóságra, de most nem ez a vizsgáldás tárgya, hanem az irigység.

Negatív jelentésben tehát irigységet, féltékenységet jelent a *dzélosz* és származékai (27 alkalommal): *dzéloó* mint ige, azután a *dzélótész* mint buzgó, vagy nagybetűvel, mint a Zelóta párthoz tartozó. Van még egy szó, amelyet az Újszövetség görög nyelve az irigységre (és féltékenységre) használ: ez a *fthonosz* főnév (igei formája: *fthoneó* – irigykedem, féltékenykedem) (kilencszer).

Lássuk hát, milyen kontextusban fordul elő az irigység fogalma az Újszövetségben (kevés kivételtől eltekintve az *ApCsel*-ben és a páli levelekben):

A főnévi forma a *Gal* 5,20-ban egy bűnkatalógusban fordul elő:

1. „A test cselekedetei nyilvánvalók: kicsapongás, tisztátalanság, fajtalanság, bálványimádás..., viszálykodás, pártoskodás, irigykedés... stb.)¹⁸⁶ 2. Az *1Tim* 6,4-ben téves tanítás következményeként: „ha valaki nem követi Urunk Jézus Krisztus üdvös szavait és az istenes tanítást, az felfuvalkodott és semmit sem ért. Betegesen vitá-

¹⁸⁴ M. DEMING, *art. Eifer*, in *Bauer's Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz 1994, 116–117.

¹⁸⁵ G. SAUER, *art. ζῆλος*, in *ThWNT* II., 879–890.

¹⁸⁶ H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater*, Leipzig 1967, 253; CSERHÁTI SÁNDOR, *A galácia-beliekhez írt levél*, Budapest 1982, 259. Ez utóbbi kommentár szerzője a *dzéloszt* „törtetés”-sel fordítja, tekintettel arra, hogy Pál a *Gal* 4,17–18-ban ezzel a szóval írja körül ellenfeleinek híveket toborzó önző buzgóságát.

zik, üres szóharcot folytat, amiből csak *irigykedés*, veszekedés, káromlás stb. származik...”¹⁸⁷ 3. Az *ApCsel*-ben többször is úgy szerepel az „irigység” szó mint a keresztények elleni zsidó magatartás mozgatórugója. *ApCsel* 13,45: A piszidai Antióchiában irigység fogta el a zsidókat, hogy Pál sikereket ért el és menekülnie kellett.¹⁸⁸ ... Máshol pedig a pogányok irigységéről beszél Pál: *Róm* 1,29: tele vannak a pogányok irigységgel.¹⁸⁹

Sorolhatnánk tovább az „irigység” újszövetségi szentírási helyeit, de a célszerűség és az áttekinthetőség kedvéért inkább rövid összefoglalást adunk:

Mivel a „test cselekedeteihez” az *Ószövetség* antropológiai értelmében hozzátartozik az irigység is, mindenkinél előfordul: zsidóknál, pogányoknál, sőt a keresztény közösségen belül is. Krisztus Titokzatos Testének tagja minden keresztény és Benne mindenki egyenlő, még ha különböző karizmákat ajándékoz is a Lélek.¹⁹⁰

A keresztények tehát „a lélek szerint” élő emberek egységben élnek Krisztussal. Az általa kapott „új élet”-ből következik, hogy radikálisan szakítaniuk kell minden bűnös dologgal: „Szakítsatok hát minden gonossággal, minden álnoksággal, képmutatással, *irigységgel* és minden rágalmazással”... (*1Pt* 2,1). Mindez elengedhetetlenül szükséges ahhoz, hogy „lelki házat”, „szent papságot” tudjunk alkotni (vö. *1Pt* 2,4–5), amely a Szentlélek működése által formálódik meg (vö. *1Kor* 3,16; *Ef* 2,22).¹⁹¹

¹⁸⁷ W. BEILNER, *Exegetisches Material zum Hebräerbrief, Pastoralbriefe, Katholische Briefe*, Salzburg 1993, 266.

¹⁸⁸ A kommentárok egybehangzóan azon a véleményen vannak, hogy Pálnak az „istenfélők” között elért missziós sikerei váltották ki a konkurencia irigységét; vö. E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1968, 356.

¹⁸⁹ A *Róm* 1,29–31 versekben Pál egy hosszú bűnlistával mutatja be a pogányok mély romlottságát. „A páli levelekben a „bűnkatalógus” – valamiféle ősi „lelki tükör” – többször is előfordul (...). A bűnök felsorolásában nem sok rendszer található, legfeljebb annyi, hogy a belső magatartás bűneivel kezdi, külső cselekményekkel folytatja, majd a társas együttélésre vonatkozó bűnökkel fejezi be.”; FARKASFALVY DÉNES, *A Római levél*, Eisenstadt 1983, 19.

¹⁹⁰ W. BEILNER, *i. m.*, 207.

SOLTÉSZ JÁNOS

Az irigység az erkölcsstanban

1. Történeti vizsgálódás

A test-lélek ember, aki erkölcsi értelemben tiszta és tökéletes életre törekszik, a *Szentírásban* Jézus figyelmeztetésével találkozunk: „ami az emberből ered, az teszi tisztátalanná. A szívből származik ugyanis minden rossz gondolat, paráznaság, lopás, gyilkosság, házasságtörés, kapzsiság, rosszindulat, hamisság, kicsapongás, irigység, káromkodás, kevélység, léhaság. Mindez a gonoszság belülről ered és tisztátalanná teszi az embert.” (Mk 7,21–23.) Az *Újszövetség* bűnkatalógusként őrizte meg ezeket a sorokat, s máshol is találkozunk hasonlóval. Szent Pál hoz felsorolást a *Galata levélben*: „paráznaság, tisztátalanság, fajtalanság, bálványimádás, babonaság, ellenségeskedés, viszálykodás, vetélkedés, harag, veszekedés, szakadás, pártoskodás, irigykedés, gyilkosság, részegeskedés, tobzódás, s ezekhez hasonlók. Amint azelőtt mondtam, most megismétlem: akik ilyesmit tesznek, nem lesznek Isten országának örökösei” (*Gal* 5,19–21). A bűnök listájának sokféle hagyományával találkozhatunk, de kialakult egy határozott meggyőződés arról, hogy vannak úgynevezett bűnforrások, bűnkútfők, vagy éppen gyökérbűnök, melyekből sokféle bűnös tett származik.¹⁹² Ez magyarázza, hogy elnevezésük nem maradt meg csupán a „hajlam” vagy „készség” szintjén, hanem főbűnöknek

¹⁹¹ KOCIS IMRE, *Egyetemes és szolgálati papság az apostoli levelekben*, in Uó, *Az üdvösség Igéje. Újszövetségi tanulmányok*, Budapest 2013, 216.

¹⁹² K. HÖRMANN, *Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck–Wien–München 1976, 961–963.; J. PIEGSA, *Der Mensch – Das moralische Lebewesen*, Band I., St. Ottilien 1996, 462–463.; T. KLAUSER et alii, *Reallexikon für Antike und Christentum, Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, Band XIII, Stuttgart 1986, 759–762.

mondjuk őket, hisz reális bűnökként is megjelennek.¹⁹³ A *Szentírás* alapján láthatjuk, hogy a felsorolásokban az irigységgel szinte mindig találkozunk.

Evagriosz Pontikosz (†399) állította először rendszerbe a bűnös készségek (*vitia*) csoportját a következő nyolc taggal: torkosság, paráznaság, fösvenység, szomorúság, harag, lustaság, hiúság, gőg. Mint készségek nem függenek akarunktól, de lelkünkben való jelenlétük tartama és mélysége szerint már igen. Órigenész (†254) hatással lehetett Evagrioszra, mert többször beszélt bűnös készségekről,¹⁹⁴ s bizonyára a görög filozófia sztoikus irányzata is felfedezhető a háttérben, miután a négy emberi szenvedély (*passio*) és a négy sarkalatos erény (*virtus*) ellentéte szintén utalhat az eredetileg nyolc főbűnre.¹⁹⁵ Ezek között viszont – meglepő módon – nem találjuk az irigységet.

A nyugati gondolkodás számára Johannes Cassianus (†425) közvetítette a listát, a nyolc *principalia vitia* elnevezéssel. Két művében is beszél ezekről, mint elkerülendő veszélyforrásokról, s mint közvetítő, ő is az irigység nélküli felsorolást hozza.¹⁹⁶

Nagy Szent Gergely (†604) egyházatya folytatja a Cassianus-tól átvett gondolkodást a főbűnökről, de szempontunkból néhány lényeges változtatással. Először: kiemeli a gőgöt (*superbia*) a nyolc közül, mert azt mondja, hogy minden rossznak, önzésnek ez a gyökere,¹⁹⁷ s belőle származik a többi hét, mintha „gyermekei” lennének. Talán ez lehet a hetes

¹⁹³ TARJÁNYI Z., *A hét főbűn*, in KRÁNITZ M. (szerk.) *Az Atyák dicsérete*, Budapest 2002, 265–269. A történeti szempontokhoz kapcsolódó személyek szerepeltetése a tanulmány kiemelését figyelembe veszi.

¹⁹⁴ *Józsue* 15,4 kommentárjában pogány népekkel szemlélteti az elűzendő „bűnös hajlamokat”; vö. NAGY SZENT GERGELY, *Moralia*, XXXI. 45, in PL 76, 620 D-621 A.

¹⁹⁵ P. KUNZMANN - F.-P. BURKARD - F. WIEDMANN, *SH atlasz, Filozófia*, Budapest, Berlin - Heidelberg - New York - London - Paris - Tokyo - Hong Kong - Barcelona 1993, 57. Az ember szenvedélyei a szomorúság, félelem, sóvárgás (vágy), kéjvágy (gyönyör), az erények ellentétei pedig az oktalanság (esztelenség), gyávaság, mértéktelenség (kicsapongás) és igazságtalanság fogalmakban jelennek meg; vö. PESTHY M., *A csábítás teológiája*, Budapest 2005, 299.

¹⁹⁶ Két művében is foglalkozik a témával: az *Institutiones*-ben a coenobitákhoz szól, a *Collationes*-ben az anachorétákhoz ír a főbűnök ellen felveendő harcról.

¹⁹⁷ Valószínűsíthető Szent Ágoston hatása ebben; vö. A. AUGUSTINUS, *Fiatalkori párbeszéd*, in VANYÓ L. (szerk.), *Ókeresztény írók* 11, Budapest 1986, 439.

szám elterjedésének kezdete is. Másodszor: a hétből kiemelte a lustaságot (*acedia*), s helyébe az irigységet (*invidia*) tette. A gőgből tehát a következők származnak: kevélység, irigység, harag, szomorúság, fősvénység, torkosság, bujaság.¹⁹⁸ Nagy Szent Gergelynek – az idézettsége alapján – korában igen nagy hatása volt. Ennek ellenére a IX. századig a főbűnök száma nyolc maradt, s csak ezután terjedt el szélesebb körben a 7-es számú felsorolás, melynek valószínűen biblikus háttere van, mivel a hét a teljesség száma.

Szentviktori Hugó (+1141) a történeti folyamatban szintén fontos. Ő lesz az, aki a hét bűnös készséget párhuzamba állítja a *Miatyánk* 7 kérésével, a Lélek 7 ajándékával és a 7 erénnyel, ezzel véglegesíti a 7-es számot, s ő az, aki a szomorúság helyére visszateszi a lustaságot. Petrus Lombardustól (+1160) aztán fixálódik a hét főbűn számban és elemeiben is, benne az irigységgel és a lustasággal. Érdemes még megemlíteni G. Peyraut (+1271) domonkos nevét, aki mintegy száz év múlva, mondhatni ráérezve a pozitív életszemlélet szükségességére, a következő szisztémát állította fel: bemutatta a viciumokat, az általuk okozott károkat, a belőlük származó bűnöket, és az őket legyőzni tudó lelki megoldásokat, „gyógyszereket”. E szisztéma hamarosan általánosan elfogadottá vált, és széles körben elterjedt.

Ebben a népszerűsítésben, s még néhány újabb szempont felvetésében volt komoly szerepe Aquinói Szent Tamásnak (+1274). Ő egyetértett azzal, hogy a gőgből következik a 7 főbűn, megvalósulásait viszont az emberi akarat irányulásaival hozta kapcsolatba. Véleménye szerint az akarat a számára jónak ítélt irányulások felé törekszik, a rosszakat pedig igyekszik elkerülni. Eszerint a „saját kiválóság csökkentésének” szüksége elé álló akarat, a számára kellemetlen és rossz helyzetet elkerülni törekedvén esik az irigység, ill. a harag bűvkörébe, bűnébe.¹⁹⁹

Szent Tamás teológiája mellett a lelkeségi és a prédikációs irodalomban is gyakori lett a főbűnök tárgyalása. A népszerűség növekedésében az egyes bűnökhöz kapcsolódó képi ábrázolásoknak is döntő szerepe

¹⁹⁸ NAGY SZENT GERGELY, *Moralia in Job*, XXXI, 87; PL 76, 621. A gőg vezérletével a hét bűnös hajlam állandóan készen áll, hogy az emberrel harcoljon; fel kell venni velük a küzdelmet.

¹⁹⁹ AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa Theologica*, I. II. 84. k.

lehetett, melyek művészi kompozíciókon megjelentek kolostorokban, templomokban, különféle belső terek díszítésében. Az irigységet a csonatot rágó kutya hátán ülő nőalakkal ábrázolták. A katekizmusok, imakönyvek révén könnyen megjegyezhetővé váltak a főbűnök, a lelki tükröknek is állandó részei lettek, a lelkiismeret-vizsgálatkor a vallásos ember szembesült velük, gondolatvilágának nélkülözhetetlen elemeivé váltak.

2. Az irigység mibenléte

2.1. Az irigység meghatározása

Az irigységet a morálteológiában több szempontból kell megközelíteni, ha meg akarjuk határozni: az irigység főbűn, mely magában hordozza a szenvedélyt, a vágyat és a törekvést.

Az irigység mint szenvedély megnyilvánul egy mélységes szomorúságban afölött, hogy másnak jó élethelyzete van, jól megy a sora, javai és értékei vannak. Ez a szomorúság eltölti a törekvőképességet, az akaratot, s olyan érzést produkál, mint az aggodalom, mely a szívet összeszorítja, megbénítja.²⁰⁰

Az irigység lényege az a vágy is, hogy hiányozzék embertársából az a jó, ami őt magát árnyékba helyezi.²⁰¹ Ez a vágy szomorúságot okoz, mert úgy fogja fel a másik értékét, mint ami őt leértékeli, kisebbíti. Ezért nem is kívánja mások javát.²⁰²

Az irigységnek fontos része az a törekvés, mely az embertárs érdemeit, javait nem akarja elismerni,²⁰³ sőt kifejezetten igyekszik kisebbíteni, magáénak tulajdonítani, lefoglalni.²⁰⁴

²⁰⁰ Vö. *Summa Theologica* II. II., XXXVI. 297–302.; A. TANQUERAY, *A tökéletes élet. Aszketika és misztika*, (ford. CZUMBE L.), Paris - Tournai - Roma 1932, 845.

²⁰¹ TARJÁNYI Z., i. m., 266–267.

²⁰² Uő, *Az erkölcssteológia története és alapfogalmai*, Budapest 2005, 145 és Dr. EVETOVICS K., *Katolikus Erkölcsstan I.*, Budapest 1940, 160.

²⁰³ Vö. A. AUGUSTINUS, *Vallomások*, Budapest 1982, 336–337.

²⁰⁴ B. HÁRING, *Krisztus Törvénye, I.*, Pannonhalma - Róma 1997, 371.

Az irigységnek gyökere így bizonyára a kevélységben van, mert ki-mondatlanul is meg van győződve saját nagyságáról, felsőbbségéről, s mint ilyen, sem nála különbet, sem vetélytársat nem akar sem elismerni, sem elviselni, mert úgy érzi, hogy útjában áll becsvágyának.²⁰⁵

2.2. Az irigység mint bűn

A szeretet természete, hogy elismeri és kívánja a testvérnek is a jót, ezért az irigység közvetlenül szemben áll ezzel az erénnyel, tárgya szerint így mindenképpen a bűnök kategóriájába tartozik.²⁰⁶ Azonban az már nem következik, hogy mindig a súlyos bűnök közé számítana, bár a jó hiányának kíváncsága alapvetően a jelentősen rossz tárgy irányába mutat, azt kimerítheti. Mivel lehet kisebb vagy nagyobb, testi vagy lelki jóról beszélni, ezért lehet csupán bocsánatos bűn is. Minél magasabb rendű jót sajnál a másiktól, annál súlyosabb. Pl. Isten kegyelmét irigyelni mástól a Szentlélek elleni,²⁰⁷ „megbocsáthatatlan” bűnné válhat.²⁰⁸ Nem véletlenül jegyzi meg Aquinói Szent Tamás, hogy irigyelni a felebarát lelki javait, szomorkodni, mert az apostoli munkában sikerei vannak, igen súlyos bűn.²⁰⁹ Az irigység tárgyai lehetnek nagyon kiemelkedő tulajdonságok, de kevésbé látványosak, ill. erények is. Sok esetben jellemző, hogy nem a kiemelkedő nagysággal szemben jelenik meg, hanem közel egyenlő nagyságú erők egymásnak feszülésében jelentkezik.

Természetesen az irigység esetében sem hanyagolható el a szándékos beleegyezés vizsgálata, mely nélkül nincs súlyos bűn, s lehet, hogy csak feltolulódó érzés, megfontolatlan indulat marad a bocsánatos bűn horizontján. Lényeges lehet az is, hogy a kísérő körülmények vagy a vele kapcsolatos bűnök nem teszik-e súlyossá. A gyakorlati életben leginkább akkor érhető tetten jelenléte, amikor az embernek rosszul esik, ha más dicsérnek, vagy kibesébbíteni akarja annak értékét, amit dicsérnek, vagy bírálja.

²⁰⁵ A. TANQUEREY, *i. m.*, 846.

²⁰⁶ A felebarát elleni fellépést is magában rejtve a szeretet elleni bűn, és más bűnöknek is forrása; vö. K. HÖRMANN, *i. m.*, 1173.

²⁰⁷ KÉK E., *A Szentlélek elleni megbocsáthatatlan bűn értelmezése* (ETK 10), Budapest 2011, 224–231.

²⁰⁸ B. HÄRING, *i. m.*, 371.

²⁰⁹ AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa Theologica*, II. II. q. 36,a. ad 2.

2.3. Az irigység és a féltékenység

A hagyományos teológia felhívja a figyelmet arra, hogy az irigységet nem szabad összetéveszteni a féltékenységgel, mert rokon mivoltuk ellenére különböznek. A féltékenység akkor lép fel, amikor az ember tulajdon javának túlzó szeretete a félelemmel párosul, hogy elvehetik tőle, elveszítheti. A következő példák illusztrálhatják: 1. Ha valaki egy előkelő helyzetben észreveszi a másik előretörését, s fél, hogy őt megelőzi; 2. Ha valaki bírja egy barátja bizalmát, vagy sok ügyfele van, s attól tart, hogy más elhódíthatja tőle, féltékenynek mondható. Összefoglalni így lehetne: az ember irigykedik más javára, és félti a magáét.²¹⁰

2.4. Az irigységgel kapcsolatos bűnök, megnyilvánulások

Az irigység hajlamossá teszi az embert, hogy a gyűlöletnek teret engedjen áldozata felé. Növekedésével el is mosódhat a határ köztük, bár különböznek egymástól.²¹¹

Ebből a háttérből sok rokon bűn származik: rossz kívánság, megszólás, kibeszélés, befekettítés, áskálódás, hamis vádaskodás, káröröm.²¹² Az irigység következménye lehet feszültség keltése, viszály szítása.²¹³ Idegenek között egyszerűbb lehet a helyzet, de bármilyen családi, társadalmi vagy egyházi közösségen belül könnyen botránnyá, ellenségeskedéssé fajulhat, széthúzást eredményezhet, súlyos károkat okozhat. Valási közösségek és netalán hittestvérek között különösen szomorú a felbukkanása, s a negatív „tanúságtétel” rendkívül visszatetsző és viszszatasztáló hatását érheti el az emberekben.

Fontos azt is megjegyezni, hogy nem bűn és nem egyenlő a kárörvendéssel, amikor az ember örül annak, hogy valamilyen nehézség, szenvedés vagy csapás hatására Isten ellenségeinek kevésége megtörik, vagy épp ezek Istenhez vezetnek vissza valakit.²¹⁴

Az irigység az anyagiaknak, vagyonnak és a tisztségeknek, rangoknak hajszolásához is vezethet. Csakhogy felülmúlja embertársát, haj-

²¹⁰ A. TANQUEREY, *i. m.*, 847.

²¹¹ B. HÄRING, *i. m.*, 371; A. TANQUEREY, *i. m.*, 849.

²¹² K. HÖRMANN, *i. m.*, 1173.; EVETOVICS K., *Katolikus erkölcsstan*, I., 160.

²¹³ KIRÁLY E., *A keresztény élethivatás*, Budapest 1982, 308.

²¹⁴ B. HÄRING, *i. m.*, 371.

szolja a munkát, mindent megpróbál, hogy a ranglétrán előre jusson. A másikkal való versenyben a tisztességtelen eszközök használatától sem riad vissza. Itt is meg kell jegyezni, hogy nem bűn a másik sikerén, anyagi javain való sajnálkozás, ha az valóban súlyos veszélyt jelent az üdvösségre, vagy Isten országa megvalósulására, s nem az elkívánás vágya vagy szomorúsága motiválja.²¹⁵

Végül meg kell említeni egy általánosnak ható, de mégis nagyon fontos hatást, mely a lélek nyugtalansága. Az irigy embernek nincs békessége, nyugalma. Állandóan foglalkoztatja, hogyan szoríthatná háttérbe, miként gyűrhetné maga alá vetélytársát. Mivel törekvése a legritkább esetben érhet célt, állandóan emésztődik, irigysége valódi méreggá válik, elsorvasztja a testet és a lelket is.²¹⁶ Megszabadulni tőle lelki méregtelenítéssel lehet, melynek megvannak az eszközei.

2.5. Az irigység lelki gyógyszerei, „méregtelenítése”

A teológiai irodalom orvosságoknak nevezi ezeket a méregtelenítő eszközöket, melyek lehetnek pozitívak és negatívak.

A negatív orvosság két lépésben nyújt segítséget az irigység legyőzéséhez. Első: a lélekben támadó gondolati mozdulásokat azonnali reagálással megvetni, magunkból kitépni, mint egy mérges kígyót eltaposni.²¹⁷ Második: amikor lehetséges, a lehető leghamarabb egészen más felé irányítani a figyelmet.

A pozitív orvosság is két megfontolásból áll. Az első: annak a gondolatnak az elmélyítése, hogy Krisztus testének tagjaiként *örülni* kell egymás kiválóságának, mert ez a közösségnek, de magának az egyénnek is hasznára válik.²¹⁸ A másik erénye láttán lehet kérni az erények forrásától, Krisztustól a belőle való részesedést. A második lehetőség: a nemes küzdelem és versengés készségének a kifejlesztése, mely a másokban lévő erényt jó példának látva maga előtt, Isten kegyelmével elérni, ha le-

²¹⁵ B. HÄRING, *i. m.*, 371.

²¹⁶ Vö. *Sir* 30,26 és J. CASSIANUS, *A keleti szerzetesek szabályai*, Pannonhalma - Tihany 1989, 162–163, továbbá: NAGY SZENT GERGELY, *Moralia*, Budapest 2000, 275 és *Péld* 14,30.

²¹⁷ A. TANQUEREY, *i. m.*, 850.

²¹⁸ Vö. *Róm* 12,3–15: A Titokzatos Test tagjai kiegészítik egymást, nem nélkülözik, inkább feltételezik egymás adottságait, cselekedeteit.

het túlszárnyalni akarja. E verseny akkor tisztességes, ha a tárgyat tekintve csak eredményeket akar utánozni, ha szándékában nem akarja a másikat megalázni, leigázni, legyőzni, csak jobbá lenni Isten és az egyház szolgálatára, s ha eszközeit tekintve kerül minden cselt, fondorlatot, csak a kitartó munkára és Isten ajándékainak okos kihasználására épít.²¹⁹ Ez a gondolkodás felel meg annak, hogy hiányait látva, ösztönző példa alapján az ember „gyógyulni akarjon”, amit a *Zsidókhoz írt levél* a „szeretetre és jócselekedetekre buzdulás”-ként fogalmaz meg.²²⁰

A vázolt lehetőségek talán a levegőben lógnának, ha nem lennének annak tudatában, hogy Isten szeretete és adakozó bőkezősége alapozza meg őket,²²¹ melyből parancsainak gyermeki lelkiülettel történő teljesítése, s a testvéri szeretet is fakad.²²² A pozitív és aktív orvosságok oldalán néhány további gyógyító fogalmat is be lehet vetni, különösebb rangsor nélkül. Ezek között épp az *alázat* lehet az első, mert erre van szükség a gondviselő Isten szeretetének és bölcsességének elfogadásához. Arra képesít, hogy az ajándékokat osztogató és terheket megengedő Istent ne a másikkal való hasonlítás, vagy a felsejlő igazságtalanság burjánzó gondolatai alapján ítéljék meg, hanem a szeretete alapján, mellyel a legjobb utat szándékolja az ember számára, s eredményes teljesítéséhez minden segítséget meg is ad.²²³ S mivel a hálátlanság oka lehet az irigységnek, az alázatra épp a *hála* épülhet, amivel fogadni kell Isten ajándékait, amiket a teremtmény kap, amelyek egyedivé, megismételhetetlené és végtelenül értékessé tesznek minden egyes embert, függetlenül a juttatott talentumok számától. A hála mások ajándékainak elismerésére, értékelésére, dicséretére is alkalmassá tesz. Ez a hozzáállás őszinte és tiszta szándékkal szabályszerűen elűzi az irigységet. A hálás ember tud dicséretet osztani, mások felé biztató szavakat mondani, mert ez az önértékelést, egészséges önbizalmat segíti, legyen bár gyerekről vagy felnőttéről szó. A hálás embert a saját és mások értékének felismerése és elismerése belső nyugalommal, *megelégedettséggel* – nem önelégültségre

²¹⁹ A. TANQUEREY, *i. m.*, 852.

²²⁰ *Zsid* 10,24.

²²¹ Vö. EVETOVICS K., *i. m.*, 160.

²²² B. HÄRING, *i. m.*, 371.

²²³ M. B. SCHLINK, *Győzelem a bűn felett*, Budapest 1994, 107–109.

gondolunk itt – töltheti el, mely a további gyarapodás, az Isten ajándékozta körülményei közötti növekedés, a halálíg tartó tökéletesedés feladata vállalásának az alapja. A tapasztalat ugyanis azt mutatja, hogy az állandó elégedetlenség mögött fel nem ismert, be nem látott, lelket mérgező irigység húzódhat meg.

Segíthet annak meggondolása is, hogy milyen könnyen megszabadulhatna az ember az irigységből fakadó terhektől, ha gondolkodása megváltozna, megtérne, mert tulajdonképpen teljesen fölösleges terheket cipel, mely felemészti energiáit, melyeket másra fordíthatna.

2.6. Az irigység és a szomorúság

Az irigység háttérben keletkezett szenvedélyes érzelem megjelenhet egy mélységes szomorúságban. Mivel korábban láthattuk, hogy a szomorúság szerepelt, s más felosztás szerint ma is szerepel, a főbűnök között, érdemes szót ejteni a kapcsolatukról. Ehhez Evagriosz és Cassianus gondolataiból meríthetünk.

Evagriosz mondja, hogy „a szomorúság néha a vágyak meghíúsulása miatt jelenik meg, néha viszont a haragot követi.”²²⁴ *Praktikosz* c. művében inkább a vágyak meghíúsulásáról beszél, melyekbe örömmel beleéli magát az ember, viszont nem teljesülhetnek. Hasonló dolog történhet az irigység kapcsán is, hiszen egyáltalán nem biztos, hogy a másokban meglévő jó számára elérhető. Máshol azt írja: „A szomorúság a lélek levertsége, mely a harag gondolataiból keletkezik, a bosszú utáni vágyakozás meghíúsulása pedig szomorúságot szül.”²²⁵ A folytatásban viszont itt is a vágyak nem teljesülését jelöli meg a szomorúság okaként. Már Evagriosz is megemlíti, hogy a szomorúság hasznos is lehet. A vipera mérgehez hasonlítja, mely mértékkel alkalmazva más mérgeket hatástalanít, mértéktelenül viszont elpusztíthatja az élőlényt. A szomorúság is mérge, de nagy haszna, hogy elősegítheti a bűnbánatot. Evagriosz Szent Pálra és Keresztelő Jánosra hivatkozik, amikor a szomorúság hatásáról beszél, s értelmezése szerint e démoni működés háttéréből nevezi „vipérák fajzatának” a bűneikből megtérni szándékozókat.²²⁶

²²⁴ EVAGRIOSZ PONTIKOSZ, *A szerzetes (Praktikosz)*, Budapest 2014, 10 sköv.

²²⁵ PG 79, col. 1156.

Evagriosz valószínűen sztoikus hatásra vette fel a szomorúságot a nyolcas listára, akik az irigység több változatát is a szomorúság részének tekintették: „az irigykedés mások javai fölött érzett szomorúság, a vetélkedő irigység pedig az, ha mások rendelkeznek olyasmivel, amire vágyunk. A féltékenységi szomorúságát pedig akkor érezzük, ha más is rendelkezik azzal, ami nekünk is a birtokunkban van.”²²⁷ Azonban ha az ember megfelelően küzd ellene, akkor javára válik, mert elvezeti őt arra, hogy semmihez ne ragaszkodjon ezen a világon.²²⁸ A világban élő ember leginkább a megelégedett, ill. adakozó lelkületben éli meg függetlenségét. Ezt a gondolatot Cassianus továbbvezeti. A szomorúság, amennyiben nem üdvös bánatból ered, rendkívül veszedelmes szenvedély: ki kell tépni szívünkéből, mint a kapzsiság, tisztátalanság vagy a harag szellemét. Úgy úzhatjuk el, hogy „elménket állandóan a lelkiekről való elmélkedéssel foglaljuk le, a jövőendő élet reménységének és boldogságának szemlélésével... Így nem ver le bennünket a jelen nyomorúsága, s nem tesz felfuvalkodottá a jó sors: mert mindegyiket esendőnek tartjuk, ami hamar elmúlik.”²²⁹

3. Az egyházatyák tanítása az irigységről

3.1. Szent Ciprián (+258) gondolatai

Élete utolsó szakaszának levelei között írt *A féltékenységről és irigységről*.²³⁰ A látott jó irigylése sokak szemében kis véteknek számít, nem is óvakodnak tőle, lebecsülik, nem is kerülik, ezért könnyen válik ártalom-má a lélek számára. Mint a gonosz ólálkodik, a tiszta látást megrontja. Jogtalanságra, csalásra ösztökél, földi rangot ígér, Isten szolgáinak eltip-

²²⁶ BAÁN I., *Evagriosz Pontikosz a gondolatokról* (Lectio Divina 5), Budapest 2006, 79–82.; PESTHY M., *A csábítás teológiája*, Budapest 2005, 298–299.

²²⁷ DIOGENÉSZ LAERTIOSZ, *Vit.*, VII, 111–112, in *Sztoikus etikai antológia*, Budapest 1983, 141–142.

²²⁸ EVAGRIOSZ, *i. m.*, 89–90.

²²⁹ J. CASSIANUS, *A keleti szerzetesek szabályai*, Pannonhalma - Tihany 1999, 162–163.

²³⁰ SZENT CIPRIÁN, *A féltékenységről és irigységről*, in *Ókeresztény írók* 15, Budapest 1999, 376–389.

rására gondol, gyűlölködő és erőszakos célja eléréseért. Hátterében a Sátán áll, akinek irigységét az embernek adott halhatatlanság váltotta ki. Mekkora bűn, ha még az angyal is elbukott benne? – teszi fel a meg-hökkentő költői kérdést Ciprián. S azóta pusztít a földön. Az irigység fűtötte Káint, Ézsaut, József testvéreit, Saul, s a zsidókat is, mert irigykedtek Krisztusra. Az irigység minden rossz gyökere, a szerencsétlenség forrása, a bűn elhintője... Innen támad a gyűlölet az ellenségeskedés, a kapzsiság... Eretnekségek és szakadárságok ütik fel fejüket, amikor elmarasztalják a papokat, hogy irigykednek a püspökre, amikor méltatlankodva felpanaszolják, hogy nem őket szentelték fel... Itt rúgkapál az irigység.”²³¹ Az irigység éjjel-nappal marcangolja a megszállott szívét. Az „irigyelt minél sikeresebb, annál jobban égeti az irigykedés tüze. Az ilyennek fenyegető az ábrázata, zord a tekintete, sápadt az arca, csikorgatja a fogát, szavai harapósak.”²³² Az üdvösségre nézve azért veszélyes, mert sokszor láthatatlanok a sebei, s bezáródnak a lelki ismeretbe.

Krisztus tanítványa nem féltékenykedhet, nem irigykedhet. Az irigységtől meg lehet és meg is kell szabadulni. Át kell elmélkedni Isten discsőítését és a szeretet parancsát: még az ellenséget is szeretni kell. Ajánlja Ciprián, hogy merítsen ehhez az ember erőt a sugalmazott írásokból, ne tágítson az imádságtól, ne maradjanak el a jótettek, az irgalmasság cselekedetei. „Gyomlálj ki szívedből a tövist..., öklendezd ki az epe mérgét, tisztuljon meg a lélek, amelyet megfertőzött a kígyó irigysége..., végy a kereszt szentségéből ételt, italt... Ott kell gyógyítani téged, ahol megsebzódtél! Szeresd azokat, akiket korábban irigységből ócsároltál. Utánozd a jókat..., örülj velük! Gondolj arra, hogy Isten szeme előtt vagyunk, gondolj a Paradicsomra, ahova akkor jutunk, ha cselekedeteinkkel Istent megörvendeztetjük.”²³³

3.2. Nagy Szent Bazil (†379) tanítása

Az *Evangéliumból* merített gondolatok között találkozunk az irigység fogalmával is. Az életszabályokban a következőt olvassuk: „Mindaz, aki

²³¹ CIPRIÁN, *i. m.*, 380.

²³² Uo. 381.

²³³ Uo. 386–388.

irigykedik testvéreire, rosszabb a semmittevőnél is, hiszen a Szentírás gyakran a gyilkossággal szokta együtt emlegetni az irigységet.”²³⁴ A korábban munkába állók méltatlankodása az egyenlő bérezés miatt, s az isteni szó: „fogd, ami a tiéd és menj” azt jelenti, hogy áldozatai lettek az irigység szenvedélyének, ezért csak földi jutalmat kapnak, akár százszorosát is, de az örök élet örökösei nem lehetnek.”²³⁵

Lukács esztelen gazdagjáról szóló példájában a „lebontom csűreimet és nagyobbakat építek” értelmezésekor, az irigység háttéréről szólva, így fogalmaz a hozzá hasonlókról: „Mert te irigyled az emberektől a javak felhasználását, gonosz elhatározást dédelgetsz lelkedben. Nem arra van gondod, hogy miként elégíthetnéd ki mindenki szükségletét, hanem hogy miként vehetnél el mindent mindenkitől, megfosztva őket attól is, ami szükséges nekik. Már ott is állnak, és számon kérik lelkét... Vigyázz, ez meg ne történjék veled!”²³⁶ Az irigységből veszélyes természetlenség származik. Ezért írja később ugyanitt: „még nem is volt az övé az, amit máris irigyelt a rászorulóktól”, de már magára vonta az elmarasztaló ítéletet.²³⁷

3.3. Aranyszájú Szent János (†407) gondolatai

Aranyszájú Szent János a *Teremtés könyvéhez írt kommentárjában* József testvéreinek irigységéről elmélkedik, és „nagy csapásnak” nevezi. József jó természete, jó indulata felhergelte testvéreit, irigység gyulladt bennük iránta, s hazugság, áskálódás, rágalom származott belőle. Nagy rossz az irigység. Káint gyilkossá tette. Az ő esetükben is majdhogynem testvérgyilkossághoz vezetett. Eszükbe sem jutott, hogy jószívűségével kellene versenyezniük. Ők a gyűlölet elhatalmasodását engedték magukban nőni. Józsefet csak az Isten szeretete tudta megmenteni.”²³⁸

²³⁴ Vö. *Ter* 4,3 sköv., *Róm* 1,29, *Gal* 5,21, és *Mt* 20,11–12 kommentárja: NAGY SZENT BAZIL, *Életszabályok* II, 255 és 63.

²³⁵ NAGY SZENT BAZIL, *Életszabályok* II, Nyíregyháza 1994, 255–256.

²³⁶ VANYÓ L. (szerk., ford.), *Nagy Szent Baszileiosz művei* (Ókeresztény Írók 16), Budapest 2001, 28–29.

²³⁷ Uo. 33.

²³⁸ RADÓ P. (szerk.), *Az egyházatyák szentbeszédeiből* III., *Aranyszájú Szent János homíliái a Genezishez*, in *Keresztény remekírók* 12, (ford. SIMON SÁNDOR), Budapest 1944, 159–174.

A *Római levélhez írt kommentárjában* arról ír, hogy „az irigység a zsarnokoknak való szolgálatot jelent”. Abból indul ki, hogy a megigazulás kegyelmét bíró ember akkor él méltóan ehhez, ha „az erények anyját, a szeretetet” őrzi, és jóindulatú tetteket hajt végre. Ezzel szemben áll az a magatartás, ha valaki sír a sírókkal, de nem örül az örvendezőkkel, hanem sír, ha mások örülnek. Ez a kajánság és az irigység. Fájdalmat éreznek, ha másokat kitüntetnek, „sorvadnak és betegek lesznek, ha másokat szerencse ér.” A legnagyobb gonoszságok közé tartozik, ha valaki az egyház előhaladását irigységgel szemléli. Az irigységben lévők különösen súlyos ítéletet vonnak magukra, ha olyanokat törekszenek megbántani, akik semmit sem vétettek ellenük. Az irigység rosszabb a háborúnál, mert annak egyszer vége van, de az irigy emberből sohasem lesz jó barát. Ez a bűn pusztítja az egyházat, szüli az eretnkségeket, gyilkos fegyvert ad a testvér kezébe, megcsúfolja a természet törvényeit, megnyitotta a halál kapuját. Pedig, ha élni akarsz, hagyd életben testvéredet, versenyezz vele és így, ha legyőzöd az életben, koszorút kapsz, ha megölöd, elmarasztaló szavazatot, mely rosszabb, mintha alul maradtál volna.²³⁹

A helyes magatartás tehát éppen irigykedés helyett örülni a másikat ért megtiszteltetésnek, jónak, mert általa Isten dicsősége növekszik, még a felebarátnak adott emberi dicséret is ezt szolgálja. Ellenségeskedés helyett inkább baráttá kell válni. Aranyszájú ajánlja a következő gondolatot: „Urad a te dicsőségedet kereste, nem a magáét.” Az irigység betegsége elleni orvosság „az imádság és sok könyörgés”, valamint a testvér szeretete, inkább feláldozva az életet érte, mint elvenni az övét, mert ha odaadtad, Istentől bőséges kamattal kapod vissza.

3.4. Nagy Szent Gergely (†604) tanítása

A Szent Pápa *Moralia*²⁴⁰ című művében az irigység részletes bemutatásával is foglalkozik. Indító gondolata egy szentencia: „Az ostoba férfit tönkreteszi a harag, és a kicsit megöli az irigység”. Irgykedni csak

²³⁹ RADÓ P. (szerk.), *Az egyházatyák szentbeszédeiből II., Aranyszájú Szent János homilái a Római levélhez*, in *Keresztény Remekírók* 11. (ford. GERECS SZALÉZ), Budapest 1944, 132–141.

²⁴⁰ NAGY SZENT GERGELY, *Moralia. Bibliakommentár Jób könyvéhez*, Budapest 2000, 274–276.

azokra tud az ember, akiket magánál jobbnak gondol. Az ilyen ember kicsi, mert magáról így vélekedik, magát ilyennek tartja. Irigységből már az első emberre rátört az ellenség, majd mint a kígyó mérge megtámadta Káint, Ézsaut, József testvéreit és Sault is. Ha az irigység mérge elárasztja a szívet, az arcszín elsárgul, a szemet leszegik, a tagok remegnek, a gondolkodásban örültség keletkezik, elsötétül a lelkiismeret, s amit Salamon mond: »a csontok rothadása az irigység.«²⁴¹ A test élete a szív egészsége. De minek beszélünk róla, ha nem mondjuk meg, hogyan szabadulhatunk meg tőle. S itt Szent Gergely sajátos logikát követ: „Ha ideigvalót nyer valaki, s azt más is megkívánja, akkor az osztódik és kevesebb jut egynek, ezért kínozza a sóvárgó lelkét. Ezt elkerülendő, olyan után kell vágyódní, amit bár sokan akarnak, az csak növekszik ezáltal. Ilyen érték az örökkévalóság tökéletes szerelme”. Az irigység pestise csak ezzel írható, s növeli a testvér szeretetét, mert az előhaldás miatt senki sem szenved kárt.²⁴²

Nagy Szent Gergely *A lelkipásztorkodás törvénykönyve* című munkájában a hívek vezetésére, nevelésére vonatkozóan tanácsokat fogalmaz meg. Az irigyekről a következőket mondja: „Inteni kell őket, mert »vak-ságban« vannak, hisz mások növekednek, örülnek, ők pedig szomorkodnak és fogyatkoznak, ezáltal rosszabbakká lesznek, mert szívüket aggodalom és bosszankodás tölti meg. Pedig szeretettel sajátjukká tehetnék jótetteiket, amint a mások által bennünk szeretett jó az övék. Mily nagy a szeretet, mely ilyen gazdaggá tehet minket, és fáradság nélkül is mennyi gyümölcscsel ajándékoz meg.²⁴³ Viszont, ha nem uralkodnak szenvedélyükön, a Sátán ősi bűnébe esnek,²⁴⁴ s Káinhoz hasonló tetekre vetemedhetnek,²⁴⁵ s elvesztik azt a jót, amit bírni látszanak, mert betegség dühöng bensőjükben. Meg kell hát szabadulni az irigységtől, nehogy nagyszerű cselekedetek általa semmivé váljanak.”

²⁴¹ Péld 14,30.

²⁴² NAGY SZENT GERGELY, *i. m.*, 275.

²⁴³ NAGY SZENT GERGELY, *A lelkipásztorkodás törvénykönyve*, in *Keresztény Remekírók* 5. (szerk. KÜHAR FLÓRIS, ford. FÉLEGYHÁZI JÓZSEF), Budapest 1944, 117–120.

²⁴⁴ Vö. *Bölcs* 2,24.

²⁴⁵ Vö. *Ter* 4,4–5.

4. Az irigység és a gyakorlati élet

4.1. Az irigység démona

A szívünket gyötrő egyik leghatalmasabb démon a sárga irigység ördöge. Nem más ez megjelenésében, mint az a belülről jövő neheztelés, mely a másik ember létét támadja meg: „Mindent meg tudok bocsátani, csak azt nem, hogy vagy, hogy az vagy, ami vagy, hogy nem vagyok az, ami te vagy, s hogy én én vagyok, s nem te.”²⁴⁶ Nyomasztó a másik léte, szinte elviselhetetlen megaláztatás.

Ez keríti hatalmába a pletykálkodót, a botránkozó erénycsösz, a szűk látókörű embert, a középserű tudóst stb. Nyomasztja, de el is bővíti a nagyság, ami belőle hiányzik. Átalakítja világképét, szid, ócsárol, környezetét bemocskolja, csakhogy igazolja hamis világképét.²⁴⁷

Mi a magyarázata ennek? Az értékek léte és vonzása. Mivel az értékek: boldogság, szépség, jóság, tudás, derű, öröm stb. vannak, léteznek, állandó vonzásukban tartják az embereket, s mivel a másikban megjelennek, mindig lesz vetélytársa az irigynek, még ha kínzó vágya reménytelenséget is rejt.

4.2. Az irigység áldozatai

Már a gyermekkorban szedi áldozatait az irigység. Okos fiú vagy lány olykor megmagyarázhatatlan szégyenkezést kelt társaiban, még tanáraiban is, különösen, ha kivételes képességű. Gyakran saját szülei is mindent elkövetnek, hogy lehúzzák az átlag szintjére, s ilyenkor jönnek a kérdőjeles jó tanácsok, hogy „ne lógj ki a sorból”, „ne légy nagyképű” stb. Ha az illető még szorgalmasabb, még nagylelkűbb lesz, akkor valószínűen még gonoszabbul fognak vele bánni. Bűnbakká válhat, rátesznek minden rosszat, mert könnyebb az embernek maga ellen is a másikban tusakodni. Sok tehetség mehet veszendőbe e jelenség miatt, márpedig ez a démon a legtöbbször célt ér.

Elég sok felnőtt áldozata is van az irigység démonának. Egy munkahelyen, kutatóintézetben, tanári vagy papi, színészi, jogászi közösségekben, bárhol, ahol boldogulni akar az ember, jól kell dolgozni, de nem túl

²⁴⁶ NYÍRI T., *Lelkünk démonai és angyalai*, Budapest 2004, 12.

²⁴⁷ Uo. 12–14.

jól, haladni előre, de nem túlzottan, legyen diszkrét és kompromisszumra kész, mert aki kilóg a sorból, azzal mindenki szembefordul és ez az egész közéletre is jellemző – talán bárhol, ahol emberek élnek. Az embertől a középszert várják el, s ez nem az arisztotelészi középút, hanem a rossz értelemben vett középser.²⁴⁸ S mindig vannak, lesznek, aki ezt a közepet sohasem találják el, nem nő be a fejük lágya, beérik a magányos kiválóság sorsával. Van szerencsés, aki mégis boldogul, s van, aki már megteheti, hogy nem törődik azzal, hogy szeretik-e vagy sem. Valóban sok múlhat a szerencsén is. A hívó ember azt mondja, ez a gondviselés, de biztosan olyasvalami, amit nem tudunk eléggé befolyásolni. Gondoljunk Mozart sorsára: túlságosan jó zenét írt, túlságosan termékeny volt, mégsem volt számára hely az akkori Bécsben. Jellemző Karl Barth mondása: Amikor az angyalok a jó Istennek muzsikálnak, Bachot játszanak, amikor egymás között, akkor Mozartot, s biztos, hogy az Úristen mindkettőt örömmel hallgatja.²⁴⁹ Úgy tűnik, a társadalom szívesen áll a középszer pártján. Akit irigyelnek, néha majd beleőrül. S vajon ki figyelmezteti az irigyet, hogy szabaduljon meg ördögi neheztelésétől, mert a benne lévő halálos méreg szétmorzsolhatja az emberi személyiséget, s képes mindenféle kapcsolatot szétzúzni, mert démona mindenhol, mindenkinben képes működni.

4.3. Az irigység mint sajátos kicsinyeskedés

Az irigység közel sem csak a kicsi sóvárgása a nagy iránt. Leginkább az ellen fordít, aki csak egy kicsit különb, nagyobb, több a másiknál. Egy jó háziasszony arra irigy, aki kicsit jobb, szebb nála, a tanár az iránt, akit egy kicsit jobban szeretnek a diákok, a pap arra, aki egy kicsit jobban prédikál, jobban szeretik a hittanosai, a család a másikra, ahol kicsit több az anyagi, kicsit jobban tanulnak a gyerekek...; s a végtelenségig folytathatnánk. Az irigység démona rendkívül kicsinyes, kitartó, találékony, mindenkit képes hatalmába keríteni, mégis alig merünk róla beszélni. Szinte tagadjuk létét.

Az irigység nem mulattat, nem szórakoztat, hanem mérgez! Miért nem mondunk ellent neki? Mert a hiányunkat tükrözi vissza, mélyen a

²⁴⁸ Uo. 16–17.

²⁴⁹ Uo. 18–19.

húsunkba vág a felébresztett elégedetlenség: ha a másik ilyen, akkor én nem vagyok elég jó, szép, eszes, gazdag, nem számítok. S ebből csak neurózis keletkezhet, akár súlyos formában, vagy csak nagy adag fájdalommal a világgal, az emberekkel, vagy épp az Istennel szemben.

4.4. Az irigység álruhája

Az irigység démonának legvisszataszítóbb tulajdonsága, hogy álcázza magát. Leginkább a jámborság, az alázat, az egyszerűség álruháját ölti, a legmagasabb rendű erények képében tetszeleghet. Ezért nem kell csodálkozni azon, hogy közösségekben, különösen vallási közösségekben nagy terephez juthat, ahol közel élnek egymáshoz az emberek. Jó példa erre Teilhard de Chardin esete, aki igen sokat szenvedett emiatt, aztán halála után jött el az idő, hogy rendje keblére ölelte. Érdekes, hogy bizonyos hivatások, papok, jogászok, színészek, ügyvédek közössége különös táptalaja az irigységnek. Ahogyan nem ismeretlen az *invidia clericalis* fogalma sem.²⁵⁰ Az említett hivatásokban lényeges, hogy valaki szeressen, tudjon szerepelni, emberek elé kiállni, vezetőként fellépni, egzisztenciális kérdés, hogy sikere legyen az embereknél, elismerjék, befogadják, elfogadják. Hivatásunknál fogva alapvetően ki vagyunk téve az irigységnek.²⁵¹

4.5. Az irigységet gyógyító szempontok

Mi lehet az irigység megoldása? Platón segít a válaszban: jónak, szépnek, igaznak az mondható, ami megközelíti a saját eszméjét. Vagyis kiválóságomnak, értékemnek nem a másik ember a mértéke, hanem én magam, bennem van a mérték. Minden embernek sajátos, egyedi élet-története van, s ez az összehasonlításokat tökéletesen relativizálja, sőt, értelmetlenné teszi. Jóságom egyetlen kritériuma az lehet, hogy mit kezdtem a talentumaimmal. Bennem van a helyes mérték kulcsa, melyhez mérnem kell magam. Mértékre tehát szükség van, de ez alapvetően a következő kérdésekben foglalható össze: mi voltam, mi lettem, s reáli-

²⁵⁰ Uo. 30. A háttérét vö. NEMESHEGYI P., *Isten népének szolgálói*, in TKK III/9, Róma 1980, 61–62.

²⁵¹ NYÍRI T., *i. m.*, 29–31.

san mivé válhatok. Az irigység tehát értelmetlen, ha ezt a méricskélést vesszük alapul. De ha egy jó angyal, például a Nagylelkűség Angyala, ezt súgja nekünk, mégis nehéz dolga lesz, mert már gyermekkorunkban arra tanítottak, hogy másokhoz mérjük, hasonlítsuk magunkat.

Ezt még tetézték azzal, hogy önmagunk értékeire ne nagyon legyünk büszkéek, mert az beképzeltséghez, gőghöz vezet. Ezzel könnyen elvesz egy másik nagyon lényeges szempont, a nemes lelkű ember egészséges önérzete, saját értékének tudata, mely alap arra, hogy elfogadja mások értékeit. Hiányzik a jó értelemben vett büszkeség, ami helyes önismertetet, önbizalmat, önbecsülést, önérzetet jelent, mint jelentett néhány száz évvel ezelőtt. Akinek nincs igazi önérzete, az menthetetlenül ki van szolgáltatva az irigységnek. A belső önérzet képes megőrizni az egyént attól, hogy sajnálja a másiktól a meglévő jobb adottságát. Sőt, még arra is alap, hogy mindenben kiválóbbnak tartsa magánál a másikat, de ne irigykedjen rá, mert neki is megvannak a saját és páratlan értékei, egészen egyedi ajándékai. Egészen egyszerűen megfogalmazva: nincs olyan szegény a világon, aki nem adhatna valamit a másiknak, és nincs olyan gazdag, aki valamit el nem fogadhatna a világ legszegényebbjétől. S először talán Pindarosz fogalmazta meg, hogy: „légy az, aki vagy, s légy azzá, akivé és amivé lenned kell.”²⁵²

A helyes mérték és önérzet után nagyon lényeges fogalom az Istenbe és általa a világegyetembe vetett ösbizalom, abszolút bizalom az irigység legyőzéséhez. Ezt leginkább a gyermekkor első évében alapozza meg az anya és a gyermek kapcsolata. Ha őt szeretik, ellátják, körülveszik, akkor azt éli meg, hogy bízhat a világban, s lesz önbizalma. Ehhez fontos, hogy az anya ne saját birtokának tartsa gyermekét, s ne tekintse pótléknak összes kielégületlen szeretetigényét illetően, vagyis gyermekét feltétel nélkül szeresse. Természetesen a bizalmatlanságot is meg kell majd tanulnia bizonyos dolgokkal szemben, de ez az önbizalom mellett mindig csak másodlagos lehet. Emberileg nézve az ilyen embernek lehet sikeres az élete.

Az irigység az embert hitvánnyá, korlátozottá, aljassá teheti. Ezért meg kell tanulni újra az értékeket önmagukban, önmagukért szeretni, élvezettel részesülni a jóság szépség, igazság élményében. Ez a gyakorlat-

²⁵² Uo. 28.

ban azt jelenti, hogy tudni kell mindennek örülni, a szép előtt önmagáért a szépért meghajolni, s ehhez kilépni önmagunkból, hogy a másik érték előtt meghajoljunk. Aki ezt nem tudja megtenni, nem tudja Istent sem imádni. Az irigység azért veszélyes, mert olyan struktúrát hoz létre, hogy az igazán egészséges emberi élet benne nem valósulhat meg. A Nemeslelkűség Angyala ezt a struktúrát akarja bennünk helyreállítani, hogy élvezhessünk az életben minden kiválóságot, nagyságot, értéket, kerüljük az egészségtelen összehasonlítgatásokat, kivéve a Jézussal való, aki az emberség ideális tisztaságát, csúcását elénk élte, s megvalósulását életünkben kegyelmével támogatja.

5. Az irigység összegzése a *Katekizmus* alapján

A *Katolikus Egyház Katekizmusa* (KEK) az 1866. pontban felsorolja a főbűnöket, köztük természetesen az irigységet is. Jelzi ezzel, hogy a velük kapcsolatos hitbeli, pedagógiai jellegű tanítást az egyház ma is fontosnak és időszerűnek látja.²⁵³

Az irigységgel részletesebben a *X. parancsolat* tárgyalásakor találkozunk az olvasó. Az útmutatás a „Ne kívánd...”, a „rendezetlen vágyak” irányába tereli a figyelmet, melyekkel a bűnt elkövető, majd attól megszabaduló embernek szembe kell néznie, hisz megtérése után is számolnia kell a „rég ember” hajlamával, mely ezekben a vágyakban, s azokat követő tettekben realizálódik. A parancsok megtartása épp e vágyak megtisztítását kívánják elősegíteni. A *X. parancsolat* ösztönzi a szív megtisztítását az irigységtől. Nátán próféta az irigység indítékát is szemére veti Dávid királynak példázatában, mely mutatja, hogy milyen más gaztetekre is vezethet az irigység.²⁵⁴ Aranyszájú Szent János óv az irigység veszélyétől: „az irigység az, amely egymás ellen felvértez bennünket (...). Ha mindenki ilyen szenvedélyesen rázkódtatná meg Krisztus Testét, hová jutnánk? Ott tartunk, hogy meggyengítjük Krisztus Testét (...). Úgy tépjük egymást, mintha vadállatok lennénk.”²⁵⁵

²⁵³ *A Katolikus Egyház Katekizmusa* (KEK), Budapest 1994, 380.

²⁵⁴ Vö. *1Sám* 12,1–4.

²⁵⁵ ARANYSZÁJÚ SZENT JÁNOS, *Hom. in 2 Cor*, 8,3–4.

„Az irigység főbűn. Jelzi azt a szomorúságot, amelyet mások javainak láttán érzünk, és a féktelen vágyat, hogy magunknak megszerezzük, akár jogtalanul is. Amikor azonban az irigység az embertársnak súlyos rosszat kíván, már halálos bűn.”²⁵⁶ Ebben a bűnben a szeretet oly nagy mértékű visszautasítása jelenhet meg, hogy a megkeresztelt, Krisztusba öltözködött ember jóindulattal harcol ellene. S miután gyakran a gőgből ered, ezért az alázatban való életet kell vele szemben magvalósítani.²⁵⁷ Aranyaszájú az öröm gyógyszerét ajánlja ellene: „Rajtatok keresztül szeretnétek látni Isten megdicsőülését? Nos, hát örüljetek testvéretek fejlődésének, és akkor egyszerre Isten rajtatok keresztül dicsőül meg. Istennek legyen hála azért, fogják mondani, mert szolgálójának sikerült legyőznie az irigységet, örömételve mások érdemeiben.”²⁵⁸

A vágyak megtisztítása, a Lélek vágyainak előtérbe helyezése állandó feladat: „A törvény és a kegyelem szelleme elfordítja az emberek szívét a kapzsiságtól és az irigységtől: beavatja a Legfőbb Jó utáni vágyakozásba és megtanítja neki a Szentlélek vágyakozását, amely minden ember szívét bőségesen betölti.”²⁵⁹ „Az igazi boldogság utáni vágy megszabadítja az embert az e világ javaihoz való helytelen ragaszkodástól, hogy beteljesedjék Isten látásában és boldogságában.”²⁶⁰ Ezért helyes L. Giussani felszólítása is: „Kívánd az örök életet!” Ez a vágy irányít, tisztít, célhoz vezet, hisz benne Istent fogjuk látni, aki betölti teljesen az ember minden vágyát, mert: „Aki látja Istent, minden jót megkapott, amit csak el lehet képzelni.”²⁶¹

²⁵⁶ KEK, 2539.

²⁵⁷ KEK, 2540.

²⁵⁸ ARANYSZÁJÚ SZENT JÁNOS, *Hom. in Rom.* 7,3.

²⁵⁹ KEK, 2541.

²⁶⁰ KEK, 2548.

²⁶¹ KEK, 2548; NÜSSZAI SZENT GERGELY, *Beat.* 6.

A HARAG

KOCSIS IMRE

„A nap ne nyugodjék le haragotok fölött” (Ef 4,26)

A harag mint bűnös megnyilvánulás a Biblia tanúságtétele szerint

Elöljáróban szükségesnek tartom megjegyezni, hogy a harag témája meglehetősen összetett formában jelenik meg a *Bibliában*. A fő nehézséget nem a változatos szóhasználat jelenti – az egyes kifejezések jelentésében sokszor csak árnyalatnyi különbségek vannak –, hanem az a tény, hogy a haraggal kapcsolatos szavak nemcsak emberekre vonatkozólag szerepelnek, hanem Istenre vonatkozólag is. Sőt ez utóbbi alkalmazás jóval gyakoribb, mint az előző. Emellett a *Jelenések könyvében* a sátán haragjáról is többször szó esik. Figyelembe véve, hogy a 2015 januárjában tartott Teológiai Tanárok Konferenciájának alaptémája a „hét főbűn” volt, az ott tartott előadást követve a jelen értekezésben az emberi haragra összpontosítok. Azt szeretném megvilágítani, milyen értelemben tekintik a bibliai szerzők a haragot bűnös megnyilvánulásnak. Érintőlegesen arról is szólok, mi állhat az isteni harag és az emberi harag eltérő megítélésének a hátterében.²⁶²

²⁶² Az egyes (említésre kerülő) bibliai szakaszokhoz írt kommentárokon és tanulmányokon kívül főleg lexikonok szócikkeire támaszkodom: H. KLEINKNECHT *et alii*, art. ὀργή κτλ., in *ThWNT* V (1954) 312–413; W. PESCH, art. ὀργή, in *EWNT* II (1981) 1293–1297; L. MORALDI, art. *Ira* in P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA (szerk.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Paoline, Milano 1988, 756–759; A. STÖGER – J. B. BAUER, art. *Zorn*, in J. B. BAUER (szerk.), *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Styria, Graz 1994⁴, 614–618.

A harag az Ószövetségben

A haraggal kapcsolatos szóhasználat

A *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 5. kötetének haragra vonatkozó szócikke szerint a bibliai héberben tíz olyan kifejezés is fellelhető, amely harag-megnyilvánulást jelöl.²⁶³ Ezek beható ismertetését nem tartom szükségzerűnek. Csupán néhány megnevezést említek, azért, hogy szemléltessem, nyelvi szinten hogyan is közelíti meg az Ószövetség a harag valóságát. A következő rövid felsorolásban először egy főnév szerepel, majd az ige, amelyből a főnév származik, végül pedig az a jelentés, amely által a harag sajátos jellege feltárul:

אף	אף	(= liheg, fújtat)	lihegés, fújtatás, dúlás-fúvás
חם	יחם	(= forrónak lenni, felgerjednek lenni)	felgerjedés
חר	חרה	(= fellobban, izzik)	fellobbanás, izzás
עבר	עבר	(= felindul, felbőszül)	felindulás, felbőszülés
קץ	קץ	(= kitör)	kitörés (dühkitörés)

Jogos és jogtalan harag

Az elbeszélő könyvekben gyakran olvasunk harag-megnyilvánulásokról, amelyek értékelése többnyire nem nyíltan, hanem közvetett formában történik. Néhány szövegben a harag jogos megnyilvánulásként áll előtűnk. Olyan esetekről van szó, amelyekben a harag nem egyéni érdekből fakad, hanem mások védelmében. Joggal háborodik fel Dávid, amikor Nátán próféta arról a gazdagról beszél, aki egy szegény ember egyetlen bányáját veszi el azért, hogy vendégének lakomát készítsen (2Sám 12,5). (Az más kérdés, hogy Nátán története voltaképp csapda, s így Dávid haragja saját maga ellen irányul.) Ugyancsak jogos Nehemiás haragja, amikor tudomására jut, hogy egyes izraeliták uzsorát űznek, és kihasználják zsidó testvéreik sanyarú helyzetét (Neh 5,6). Hasonlóképpen a veszélybe kerültek (Jábes lakói) érdekében lobban fel Saul (1Sám 11,6) haragja. Érdekes, hogy később az ő jogtalan (Dávidot üldöző) magatartása válik fia, Jonatán haragjának tárgyává (1Sám 20,34).

²⁶³ Vö. H. KLEINKNECHT *et alii*, ὀργή, 392 sköv.

Egyértelmű, hogy az *Ószövetség* abban az esetben is jogosnak tekinti a haragot, amikor a harag Isten fennhatóságának és szentségének védelmére irányul. A *Pentateuchus*ban többször olvasunk Mózes haragjáról, amelynek oka a nép engedetlensége, illetve Istenétől való nyílt elpártolása: a tiltás ellenére a következő napra is hagynak a mannából (*Kiv* 16,20); az aranyborjú készítésével és imáadásával nyíltan elpártolnak szabadító Istenüktől (*Kiv* 32,19.22); nem teljesítik a mádiániták kiirtására vonatkozó isteni parancsot (*Szám* 31,14).²⁶⁴ *Jób* könyvének 32. fejezetében Elihu lobban haragra mind *Jób* ellen, mert igaznak hirdette magát Istennel szemben, mind a korábban szóló három barát ellen, mert nem a megfelelő választ adták *Jóbnak* (*Jób* 32,2.3.5). A prófétai könyvekben a próféták haragjáról is olvasunk, amelynek érdekessége, hogy a próféta által voltaképp az Úr haragja nyilvánul ki: „Ezért az Úr haragja tölt el engem, nem bírom tovább magamban tartani” – mondja Jeremiás a *Jer* 6,11-ben (vö. 15,17).

Más megítélés alá kerül a harag, ha a háttérben személyes sérelem áll, és bárminemű bosszúvággy kapcsolódik hozzá. Ilyen Ézsau haragja Jákob ellen (*Ter* 27,44), Bálák méltatlankodása Bileámmal szemben (*Szám* 24,10) és Saul haragvó megnyilvánulása fiának, Jonatánnak Dávidot védelmező hozzáállása miatt (*1Sám* 20,30).²⁶⁵ Külön említést érdemelnek azok az esetek, amikor a harag kiváltó oka Isten emberének a fenyegetése, ami miatt a megfeddett illető mélyen sértve érzi magát (vö. *1Kir* 20,43; *2Krón* 16,10; 26,19).

Olyan esetekkel is találkozunk az *Ószövetség*ben, amikor az emberi harag Isten ellen irányul, és pedig egy érthetetlennek és igazságtalannak látszó isteni cselekvés miatt. Nyilvánvaló, hogy ez a fajta harag is negatív megítélés alá kerül. Példaként említhetjük Káin haragját amiatt, hogy Isten nem fogadta el az áldozatát, míg Ábel áldozatára kedvezően tekintett (*Ter* 4,5).²⁶⁶ Ide tartozik *Jób* haragvó megnyilvánulása az őt ért

²⁶⁴ A *Lev* 10,16-ban a papok ellen irányul Mózes haragja, mert nem az Úrtól kapott előírás szerint járnak el.

²⁶⁵ Hasonló jellegű haragot tanúsít József ellen Potifár (*Ter* 39,19), Vasti királynő ellen pedig Ahasvéros (*Esz* 1,12).

²⁶⁶ Érdekes, hogy Káinnál a hátrányból való felindultság a testvére elleni bosszúvággya torkollik.

csapások miatt (11,2 sköv; 18,4), s ide tartozik Jónás bosszankodása is amiatt, hogy Isten megkönyörült Ninivén, és hogy a prófétának árnyékot adó repkény oly gyorsan elszáradt (Jón 4,1.4.9).

A harag negatív megítélése a bölcsességi iratokban

A haraggal kapcsolatban nyílt értékelést a bölcsességi iratokban találunk, s ez az értékelés alapvetően elmarasztaló. A harag veszélyes megnyilvánulás, mert súlyos következményekkel jár. Ezért kerülni kell, illetve csendesíteni. „Aki türtőzteti magát, annak nagy a belátása, aki pedig hirtelen, mutatja nagy balgaságát” (Péld 14,29). „Ne barátkozz olyannal, aki indulatos, és ne járj haragos férfival, hogy el ne tanuld útjait, és kelepécét ne állíts lelkednek” (Péld 22,24–25). „Indulatos férfi vizsályt támaszt, s a heveskedő bővelkedik bűnökben” (Péld 29,22). „Aki más emberre konokul haragszik, hogy keres Istennél gyógyulást magának? Aki nem könyörül meg embertársán, a saját bűneiért hogyan imádkozik? Jóllehet csak ember, kitart a haragban – hát az ő bűneiért ki ad elégtételt” (Sir 28,3–5).²⁶⁷ Még a bűnösök gonoszsága sem adhat okot a haragra, hiszen biztosan számítani lehet Isten igazságszolgáltatására: „A gonosztevők miatt ne gerjedj haragra, és a gonoszok miatt ne bosszankodj! Mert nincsen jövője a gonosztevőnek, és a gonoszoknak lámpása kialszik” (Péld 24,19–20; vö. még Zsolt 37,7–9).

A harag az Újszövetségben

A haraggal kapcsolatos szóhasználat

A harag-megnyilvánulásokra használt héber szavakat a *Septuaginta* többnyire az ὀργή és a θυμός főnevekkel, illetve a velük összefüggő ὀργίζομαι és θυμοῦμαι igékkel adja vissza, s az Újszövetségben is ezekkel a szavakkal találkozunk legtöbbször. Az etimológiát és a jelentéskört illetően a két kifejezéscsoport eredetileg világosan különbözik egymástól. A θυμός a felindulást, a belülről gerjedő dühöt jelöli, az ὀργή viszont a kifelé megnyilvánuló haragot.²⁶⁸ Ám a két kifejezés közötti jelentéskülönbség már a *Septuagintában* elmosódott, s ez a megállapítás az Újszö-

²⁶⁷ Egyéb helyek: Péld 6,34; 14,17; 15,1.18; 16,14; 19,19; 27,4; 29,8.11; Sir 28,8; 30,24.

vetségre vonatkozólag is érvényes. Mindenesetre amikor hirtelen fellángoló haragról van szó, akkor az újszövetségi szerzők a θυμός, illetve θυμῶμαι szavakat részesítik előnyben, a tudatosabb és megfontoltabb harag-megnyilvánulásra pedig inkább az ὀργή és ὀργίζομαι kifejezéseket használják.

Az imént bemutatott kifejezések mellett olykor-olykor egyéb, haragos megnyilvánulást jelölő szavak (ἀγανακτέω, ἀγανάκτησις, παροξύνομαι²⁶⁹) is előfordulnak az Újszövetségben, s a most következő rendszerező ismertetés során ezeket is figyelembe veszem.

Jogos és jogtalan harag

Az esetek túlnyomó többségében az újszövetségi könyvek szerzői negatív megközelítésben szólnak az emberi haragról. Csak kevés az a szöveg, amelyben a haraghoz nem kötődik semmiféle figyelmeztető vagy elmarasztaló konnotáció: utalás Pál bosszúságára a bálványokkal teli Athén láttán (*ApCsel* 17,16); ószövetségi idézetben történő hivatkozás Izrael „természetes” haragjára (*Róm* 10,19).

Külön említést érdemelnek azok a helyek, amelyekben Jézus haragjáról van szó. Mielőtt meggyógyítaná a fél kezére bÉna embert, Jézus haragosan tekint a farizeusokra, akik keményszívűen és ellenségesen figyelik az eseményt (*Mk* 3,5). Ugyancsak ingerült módon reagál a tanítványoknak gyermekeket elutasító magatartására (*Mk* 10,14).²⁷⁰ A haragot azonban nem követi semmiféle negatív cselekmény azok felé, akik ellen a felháborodás irányul. Éppen itt mutatható ki egy lényeges különbség azokkal az esetekkel szemben, amelyekben elítélendő emberi haragról van szó. Heródes, miután tudomására jut, hogy a bölcsek kijátszották, haragra gerjed és elrendeli a betlehemi gyermekgyilkosságot (*Mt* 2,16). Jézus názáreti beszédét követően a hallgatóságot düh tölti el,

²⁶⁸ Vö. H. KLEINKNECHT *et alii*, ὀργή, 410. Érdemes a szavak őseredeti jelentését is megemlíteni: ὀργή: hajlam, viselkedés, természet; θυμός: életerő, lélek, akarat, vágy; vö. GYÖRKÖSY A. - KAPITÁNYFÉ I. - TEGYEY I., *Ógörög-magyar szótár*, Akadémiai kiadó, Budapest 1993, 507 és 741.

²⁶⁹ A szavak sajátos jelentése: ἀγανακτέω: bosszankodik, ingerült; ἀγανάκτησις: bosszúság; παροξύνομαι: felgerjed, haragra lobban; vö. VARGA Zs., *Újszövetségi görög-magyar szótár*, Ref. Sajtóosztály, Budapest 1992, 3 és 746.

²⁷⁰ A *Mk* 3,5-ben az ὀργή főnév, a 10,14-ben pedig ἀγανακτέω ige szerepel.

és nyíltan Jézus életére törnek (Lk 4,28 sköv.). Demetriosz ezüstműves beszédének hatására az efezusi iparosok, haragtól vezérelve, Pál ellen lázítják a város lakosságát (ApCsel 19,28 sköv.).²⁷¹ Míg az imént említett három esetben a haragot egyértelműen bosszútól vezérelt bűnös cselekmény követi, addig Jézus haragja után jócselekedet következik: meggyógyítja a fél kezére béna embert (Mk 3,5), illetve magához engedi a kisgyermeket, és megáldja őket (10,16). Haragját igazából éppen az váltotta ki, hogy a jócselekedetben akarták őt akadályozni.

A harag negatív megítélése Jézus tanításában

A haragról Jézus tanításában is szó esik, egyértelműen bűnös megnyilvánulásként ábrázolva azt. Először a tékozló fiúról szóló példabeszédet célszerű említeni, mert benne jól kifejezésre jut az isteni irgalom és az emberi harag közötti ellentét. Nyilvánvaló, hogy Jézus az apa személye által Istennek a magatartását mutatja be. Így igen sokat mondó az a tény, hogy a hazafelé tartó tékozló fiú láttán az apának „megrendült a szíve” (ἐσπλαγχνίσθη; Lk 15,20). Egészen más az idősebb fiú reakciója: amikor értesült az öccse hazatérte alkalmából rendezett lakomáról, „haragra gerjedt” (ὠργίσθη), és nem akart bemenni (Lk 15,28). Itt nem egyszerűen csak szemben áll egymással az irgalom és a harag. Az idősebb fiú haragját éppen az apa irgalma váltja ki.²⁷²

Jézusnak a haraggal kapcsolatos álláspontja a hegyi beszédben, éspe-dig az első antitézisben mutatkozik meg a legvilágosabban. Az antitézis kiindulópontja a dekalógus 5. parancsa (vö. Kiv 20,13; MTörv 5,17): „Ne ölj.” Az ezt követő megjegyzés – „aki öl, méltó az ítéletre” – arra a Törvényben megalapozott gyakorlatra (vö. Kiv 21,12; Lev 24,17; Szám 35,16 sköv.) utal, miszerint a gyilkost halálbüntetéssel kell sújtani, amelyet rendszerint a 23 tagból álló helyi törvényszék mondott ki.

Jézus az antitézisben először is arra hívja fel a figyelmet, hogy már a harag is ugyanazt az ítéletet érdemli, mint a gyilkosság. Fontos felfi-

²⁷¹ Említésre méltó, hogy a Mt 2,16-ban a θυμοῦμαι ige, a Lk 4,28-ban és az ApCsel 19,28-ben pedig a θυμός főnév szerepel.

²⁷² Érdemes megjegyezni, hogy egy másik példabeszédben, a szívtelen szolgáról szóló példabeszédben a szolga irgalmatlansága váltja ki a király haragját (ὀργισθεὶς; Mt 18,34).

gyelni arra, hogy a görög szövegben a tudatosabb cselekvést jelölő ὀργίζομαι ige *participium imperfectum* alakja (ὀργιζόμενος) szerepel, ami egy folyamatos valóságot juttat kifejezésre. Tehát nem egy gyorsan elmúló méltatlankodásról van itt szó, hanem egy kitartó indulatos érzésről.

A harag említése után Jézus annak konkrét megnyilvánulásaira, az embertárs sértegetéseire hoz fel példákat. Először egy arám kifejezés, a ῥακά szerepel, amelyet nem fordítottak le görögre. Jelentése: üresfejű, ostoba. Az utolsó sértő szónál a görög eredetiben a μωρός olvasható, amely „bolondot” jelent.

A hagyományos magyarázatot követve a biblikusok egy része fokoza-
tot vél felfedezni a harag bemutatásában.²⁷³ Jézus először a belső indulat-
ról szól, utána egy enyhébb sértő szót említ, végül pedig a legdur-
vább sértést nevezi meg. Ez a magyarázat csak úgy tartható, ha a μωρός
kifejezést nem pusztán „bolond”, hanem „istentelen bolond” értele-
ben fogjuk fel. Az *Ószövetség*ben ugyanis a „bolond” megnevezés gyak-
ran az istentagadókra vonatkozik (vö. *Zsolt* 14,1; 94,8; *Iz* 32,5 sköv.). A
bűnhöz hasonlóan az ítélet illetékességénél is fokozat mutatható ki: a 23
tagból álló helyi bíróság – a 71 tagot számláló főtanács (legfőbb földi íté-
lelhezó szerv) – a gehenna tüze, vagyis a kárhozat.

Ha az antitézisben el is fogadunk bizonyos fokozást, azt mindenkép-
pen tudatosítanunk kell, hogy Jézus nem kazuisztikát kíván nyújtani.
Nem arról van szó, hogy a kárhozat csak a felebarát súlyosabb megsér-
tésekor fenyegetné az embert. Éppen ellenkezőleg: Jézus a harag min-
den megnyilvánulását a legsúlyosabban ítéli meg. Már az első szintnél
(belső érzés) olyan ítéletet hirdet meg, amely az *Ószövetség* jogrendsze-
rében a gyilkosokra vonatkozott, vagyis a halált. A büntetés fokozása a
szóbeli sértegetéseknél a harag-megnyilvánulások súlyosságát kívánja
retorikus formában nyomatékosítani.

²⁷³ Vö. G. STRECKER, *Die Bergpredigt*, Göttingen 1985², 68–70; F. ZEILINGER, *Zwischen Himmel und Erde. Ein Kommentar zur „Bergpredigt“*. Matthäus 5–7, Stuttgart 2002, 74–76. Nem lát igazi fokozást, legalábbis a sértő szavak szintjén, J. GNILKA, *Das Matthäusevan-
gelium I* (HTHK NT I 1), Freiburg 1988, 155; P. FIEDLER, *Das Matthäusevangelium*
(ThKNT 1), Stuttgart 2006, 133 (109. jegyzet).

Azzal, hogy Jézus a gyilkosságot a haraggal hozza összefüggésbe, nyilván arra a folyamatra hívja fel a figyelmet, amely a gyilkos tettet megelőzi.²⁷⁴ Egyúttal azt is tudatosítja, hogy Isten akarata nemcsak a külsőleg látható és észlelhető cselekvésre vonatkozik, hanem egész embert érinti, azokat a belső gondolatokat és érzéseket is, melyek mások számára ellenőrizhetetlenek. Jézus alapvetően testvéri közösséget akar, amelynek létrejötte nemcsak a tettektől, hanem az érzésektől és a szavaktól is függ.

A harag negatív megítélése a levéllirodalomban

Nagyon tanulságosak a levéllirodalomban található megjegyzések is. Híres szeretethimnuszában Szent Pál nyilvánvalóvá teszi, hogy a „szeretet nem gerjed haragra” (1Kor 13,5). A páli és deuteropáli levelek büntefelsorolásaiban a harag is többször említést nyer (vö. 2Kor 12,20; Gal 5,20; Kol 3,8; Ef 4,31). E tekintetben főleg a *Kolosszei* és az *Efezusi levelek* emelhetők ki. Mindkettőben hangsúlyt kap, hogy a haragot a megbocsátás kell, hogy felváltsa. A *Kolosszei levelet* illetően a 3,8 és a 3,12 közötti párhuzam a figyelemre méltó: „Most azonban vessétek le magatokról mind-ezeket: a haragot, az indulatosságot, a rosszakaratot, szátokból a káromlást és a rút beszédet” (3,8) – „Öltsetek tehát magatokra, mint Isten szent és kedves választottjai, az irgalom érzületét, a jóságot, az alázatosságot, a szelídséget és a békétűrést” (3,12). Az is tanulságos, hogy a 3,13-ban kifejezett buzdítás történik a megbocsátásra.

Az *Efezusi levél*ből a 4,26-27-ben található intelem érdemel megkülönböztetett figyelmet: „Ha haragszotok is, ne vétkezzetek; a nap ne nyugodjék le haragotok fölött, és ne adjatok helyet az ördögnek.” Fontos megemlíteni, hogy a mondat kezdete *Ószövetségből* (Zsolt 4,5) vett idézetet tartalmaz. Szó szerinti fordítása ez lenne: „Haragudjatok, de ne

²⁷⁴ Érdemes megjegyezni, hogy Jézusnak a haraggal kapcsolatos kijelentéséhez a zsidó iratokban is találhatók párhuzamok: „Aki felebarátját gyűlöli, az a vérontók közé tartozik” (*Derech Erec Rabba* 11). „Mindaz, aki felebarátjának arcát sokak előtt elsápasztja, olyan, mintha vért ontott volna” (*Baba Mecia* 58b). Ám míg az izraelita tanítók mondásai a haggadikus hagyományból valók, vagyis buzdító célzatú, épületes kijelentések, addig Jézus jogszabály köntösébe öltöztetve adja elő tanítását. Ezzel a kijelentés kötelező érvényét teszi egyértelművé; vö. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus I* (EKK I/1), Zürich - Neukirchen-Vluyn 1989², 255.

vétkezzetek.” Ám fontos tudatosítani, hogy az *imperativus* itt megengedő értelemben veendő: „Bár haragszotok”, illetve „Ha haragszotok is”.²⁷⁵ Mindenesetre figyelemre méltó, hogy levélíró nem nevezi azonnal bűnnek a haragot, hanem arra hívja fel figyelmet, hogy a haragos érzés, amely többnyire hirtelen, ösztönösen és értelmi ellenőrzés nélkül támad az emberben, nagyon könnyen bűnné válhat. Ezért minél előbb túl kell rajta tenni: még a naplemente előtt meg kell történnie a megbocsátásnak és a kiengesztelődésnek.²⁷⁶

Figyelemre méltó a pasztorális levelekben megmutatkozó szemlélet is: annak, aki Isten közelében áll – imádkozik (1Tim 2,8) vagy előljárói tisztiséget tölt be (Tit 1,7) –, haragtól mentesnek kell lennie.

Témánk szempontjából a *Jakab-levél* egyik kijelentése is igen tanulságos: „Legyen minden ember gyors a meghallásra, lassú a megszólalásra, lassú a haragra. Mert az ember haragja nem munkálja Isten igazságát” (Jak 1,19–20). A buzdítás egy három tagból álló felszólítást, és egy indoklást foglal magába. A felszólítás három tagja szorosan összefügg egymással: késznek kell lenni a felebarát figyelmes meghallgatására, ami megóv attól, hogy elhamarkodottan szóljunk, sértően nyilatkozva és könnyelműen ítélkezve. Az indoklás közvetlenül a harag kerülésére vonatkozó kijelentéshez kapcsolódik: a haraggal az ember nem Isten igazságát munkálja. A mondat értelmezésében eltér az exegeták véleménye. F. Mußner szerint Isten igazságát az munkálja, aki megtartja a parancsokat. Márpedig a haraggal az ember a felebaráti szeretet parancsát sérti meg, azt a parancsot, amelyet a *Jakab-levél* szerzője „királyi törvénynek” (2,8) nevez.²⁷⁷ Egy másik értelmezés szerint a 20. vers monda-

²⁷⁵ Vö. F. BLASS - A. DEBRUNNER - F. REHKOPF, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1979¹⁵, 313 sköv.

²⁷⁶ A szentírás-magyarázók utalni szoktak Plutarkhosz egyik iratára (*Moral* 488 B-C), amelyben a püthagoreusok gyakorlatát említi. Ha napközben haragos vita támadt köztük, még a naplemente előtt kiengesztelődtek: a jobbukat nyújtották egymásnak és átölelték egymást; vö. R. PENNA, *Lettera agli Efesini*, Bologna 1988, 209 (443. lábjegyzet). J. GNILKA qumráni szövegekre hivatkozva úgy látja, hogy olyan haragra történik itt utalás, amelyet nem a vétkes testvér megmentésének szándéka kísér: *Der Epheserbrief* (HThK NT X 2), Freiburg 1982³, 235 sköv.

²⁷⁷ F. MUSSNER, *Der Jakobusbrief* (HThK NT XIII 1), Freiburg 1975³, 100.

nivalója: az ember haragja nem lehet eszköz ahhoz, hogy Isten igazságos rendjével azonos Isten uralma megvalósuljon.²⁷⁸

Isten haragja és az emberi harag

Bár az értekezésben alapvetően az emberi haragra összpontosítok, mégsem hagyhatom teljesen figyelmen kívül azt a nyugtalanító tényt, hogy a haraggal kapcsolatos kifejezéseket a bibliai könyvek szerzői Istenre vonatkozólag is használják. Hogy van az, hogy Istennél természetes a harag, az ember esetében viszont veszélyes dolog, és súlyos bűn forrása? Az Isten haragjával kapcsolatos szövegek mélyreható tanulmányozást igényelnének, amire itt most nincs lehetőség.²⁷⁹ Ennek ellenére szabadjon mégis néhány gondolatot megfogalmazni.

Az *Őszövség*ben gyakran találjuk a „haragszik” igének használatát, s így egy nagyon antropomorf ábrázolás áll előttünk. Ám éppen ezáltal az antropomorf megközelítés által tárul fel egy fontos tény: a haragnak a lecsillapodása. Isten haragja olyan, amely az esetek nagy részében lecsillapodik. E tekintetben főképp *Ozeás könyvének* egyik részletére utalnék. A próféta először Istennek gyengéd szeretetét tudatosítja népe iránt, s egyben azt is hangsúlyozza, hogy az izraeliták erre a szeretetre folyamatos hűtlenséggel válaszoltak: „Mikor még gyermek volt Izrael, akkor szerettem meg őt, és Egyiptomból hívtam ki az én fiamat. De mennél inkább hívtam őket, annál inkább távoztak tőlem; a baálokknak áldoztak, s a bálványoknak mutattak be áldozatokat. Pedig én szinte dajkája voltam Efraimnak: karjaimon hordoztam őket, s ők mégsem ismerték el, hogy én vagyok az orvosuk” (Oz 11,1–3). A hűtlenség nyomatékosítása után a büntetés meghirdetése következik: „Visszatér Egyiptom földjére; Asszúr lesz a királya, mert megtérni nem akarnak ők; kard járja majd városait, kiirtja fecsegőit, és megemészti őket terveik miatt” (Oz 11,5–6). Ám ezt követően hirtelen fordulatnak lehetünk ta-

²⁷⁸ R. P. MARTIN, *James* (WBC 48), Nashville 1988, 48; FEKETE K., *Jakab apostol levelének magyarázata*, Budapest 1994, 49.

²⁷⁹ Az érdeklődő olvasónak főként az alábbi művet ajánlom: R. MIGGELBRINK, *Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten Tradition*, Freiburg 2000.

núi: „Hogy adhatnálak oda téged, Efraim? Hogy szolgáltatathatnálak téged ki, Izrael? Hogy adhatnálak oda téged, mint egykor Adamot, hogy tehetnélek olyanná, mint egykor Cebojimet? Szívem megváltozott bensőmben, és szánakozásom is felgerjedt. Nem cselekszem haragom heve szerint, nem rontom meg Efraimot ismét, mert én Isten vagyok, és nem ember, Szent, aki közötted vagyok, és nem fogok indulattal jönni” (Oz 11,8–9).²⁸⁰

E szöveggel kapcsolatban talán nem téves a sokat emlegetett mondatot idézni: Isten utálja a bűnt, de szereti a bűnöst és meg akarja menteni. Az emberi felindulás is akkor bűn, ha tartós haraggá válik, vagyis nem az előbbi alapelv irányítja az embert. Kérdés persze: mennyire képes az ember az iménti megkülönböztetést teljes mértékben megtenni?

Az Ószövetségtől eltérően az Újszövetség Istenre vonatkozólag közvetlenül nem az ígét, hanem a főnevet használja.²⁸¹ Az is tanulságos, hogy egy kivételtől (*Róm* 2,8) eltekintve mindig az ὁργή szerepel, s nem az indulatot erőteljesebben kifejezésre juttató θυμός. Az ὁργή τοῦ θεοῦ kifejezés alapvetően Isten ítéletét, főképp a végítéletet jelenti. A *Római levél*-ben szent Pál így buzdít: „Ne szolgáltatassatok magatoknak igazságot, szeretteim, hanem adjatok helyet az (isteni) haragnak, mert meg van írva: Enyém a bosszúállás, én majd megfizetek – mondja az Úr” (*Róm* 12,19). A harag mint végítélet Isten kizárólagos joga. A bosszúvágyba torkolló emberi harag Istennek ezt a kizárólagos jogát sérti.

²⁸⁰ Egyéb tanulságos szövegek: *Kiv* 32,7–14; *Szám* 11,1–3; *Zsolt* 30,1–6; *Iz* 12; *Iz* 54,1–10; *Jer* 3,11–13.

²⁸¹ Persze nem hagyható figyelmen kívül, hogy egyes példabeszédekben az ὁργίζομαι ige közvetve mégiscsak Istennel kapcsolatos (vö. *Mt* 18,34; 22,7; *Lk* 14,21).

A harag mint a főbűnök egyike

Jelen tanulmánykötet bevezető írásai után a főbűnök kérdésének aktualitását talán már nem kell hangsúlyoznunk. Bevezető gondolatként egy olasz nyelvű magazin – nyilván nem teljesen tudományos, de talán iránymutató – felmérését szeretnénk megemlíteni, amely szerint a főbűnök közül a restség az, amelyet legkevesebben követnek el és ezt is tartják a legkevésbé súlyosnak. A statisztika másik oldalán viszont messze a harag számít a legsúlyosabbnak, s az előfordulás, elkövetés szempontjából is az élvonalhoz tartozik, alig néhány százalékra maradva el a torkosság bűnétől.²⁸² Ez a dobogón elfoglalt előkelő hely is méltán indokolja, hogy e főbűnnel is külön foglalkozunk.

Ezért a jelen tanulmányban először a haragra vonatkozó filozófiai reflexió rövid áttekintését tűzzük ki célul, majd szót ejtünk a haragnak bűnként való megközelítéséről, s utolsó lépésként néhány szempontot próbálunk adni a gyógyítására való törekvéshez, amely minden ember számára fontos feladat kellene, hogy legyen.

Hogy ezt megtehessük, nyilván elsősorban meghatározást kellene adni, hogy mit is értünk ma harag alatt, s miért is kerül tárgyalásra e téma a hét főbűn keretén belül. S itt már egy áthághatatlan akadályba

²⁸² IRENE CHIMERA, *I vizi capitali: ancora attuali?* in *Girlpower* (11 giugno 2007), http://www.girlpower.it/sex/curiosita/peccati_capitali_vizi_7.php (2015. április 13). A felmérést 403, 18–64 év közötti személy megkérdezésével végezték, s a következő eredmények születtek (az első szám a kérdezettek általi elkövetést, a második szám pedig a szerintük súlyosnak ítéeltséget jelöli): irigység (58,8%, 43,8%); restség (22,2%, 20,4%); harag (67,7%, 52,2%); fösვნényiség (31,6%, 40,5%); bujaság (48,8%, 42,2%); gőg (56,6%, 47,1); torkosság (69,9%, 26,6%).

ütközünk. Mert igaz, hogy a harag sokáig a legfontosabb és legtöbbet tanulmányozott szenvedély volt, a mai megközelítése viszont egy kicsit egyoldalúvá vált. Ugyanis a mai erkölcssteológiában alig találunk ide kapcsolható meghatározást, hisz maga a főbűn fogalma is alig kerül elő, s ezen belül a haragra még kevesebb figyelem jut.²⁸³ Ezzel ellentétben viszont a humán-tudományoknak, s különösképpen a pszichológiának egy nagyon fontos, és sok irányból tanulmányozott területévé nőtte ki magát a haraggal kapcsolatos kérdés vizsgálata. Ha viszont ott keresünk definíciót, akkor ilyesmiket találhatunk: „A harag a stresszhormonok által felerősített energia (frusztráció), amely valamilyen akadályra irányul azzal a céllal, hogy az akadályt elhárítsa az útból, és ezzel kivédje a fenyegető fájdalmat, vagy elhárítsa az akadályt, és ezzel az általa okozott fájdalmat meg nem történtté tegye.”²⁸⁴ Vagy: „A harag érzelmek, gondolatok és testi reakciók összessége, amit akkor tapasztalunk, mikor úgy gondoljuk, hogy igazságtalanság vagy egyéb sérelem ért minket vagy másokat.”²⁸⁵

Tehát ezekben a megközelítésekben, meghatározásokban nehezen találunk erkölcsileg is megragadható szempontokat. Teljesen más képet látunk viszont, hogyha a történeti távlatokban tekintünk erre a kérdésre.

²⁸³ Ezen állítás igazolására elég csak az utóbbi évtizedek fontosabb erkölcssteológiai kézikönyveit megnéznünk: a XX. század első fele klasszikusának tekinthető Noldin alig egy szűk oldalt szentel a haragnak, Häring *Krisztus követésében* sem találunk ennél többet, nem is beszélve arról, hogy második könyvében (*Frei in Christus*) nem is említi még a főbűnöket sem. Vidal Marciano monumentális művében (*Manuale di etica teologica*) sem foglalkozik ezzel a kérdéssel. Ugyanakkor említésre méltó – ide kapcsolódó témaként –, hogy a legutóbbi években viszont jó néhány írás jelent meg ebben a témában (lásd a későbbi hivatkozásokat), tehát a főbűnök téma ismét kezdi foglalkoztatni az erkölcssteológusokat is.

²⁸⁴ RIEKJE BOSWIJK-HUMMEL, *Harag. Felismerni, megérteni, elengedni* H. n. 2011, 45. (ford. VARNUSZ ÁGNES)

²⁸⁵ GARY CHAPMAN, *A szeretet másik arca – a harag*, H. n. 2005, 15. (ford. KÁRPÁTINÉ SMIDRÓCZKY ÉVA)

A harag történelme

A harag jelentésű, *ménisz* görög kifejezés a nyugati irodalom első fennmaradt szava, hiszen az *Iliász* kezdő sora így hangzik: „Haragot, istennő, zengd Pöleidész Akhilleuszét, Bajt, mely sok ezer kint szerzett minden akhájnak.”²⁸⁶ A görög eposz megközelítésében nézve azt láthatjuk, hogy a harag mint hősiesség velejárója, tehát alapvetően mint pozitív fogalom kerül bemutatásra.²⁸⁷

Azonban már a görög filozófiai reflexió hőskorában szenvedélyként kerül meghatározásra: olyan emocionális adottságként, amely nem tartozik a racionalitás területéhez. S ebben a megközelítésben már közel sem annyira egyértelmű a harag értékelése, mert Platón, de különösképpen Arisztotelész még az emberi természethez tartozó, s ennek értelmében még semleges – de mindenképpen mederbe terelendő – értéként tekint erre a jelenségre. A sztoikusok megközelítésében már egy egészen sötét színezetet kap, s az emberi lealacsonyodás mélypontjaként kerül meghatározásra.²⁸⁸ Ékes példája ennek Seneca, *De ira* kezdetű írása, amely – a későbbi – középkori reflexió számára is meghatározó tanulmánnyá válik. Ebben vallja a sztoikus szerző:

„Nem véletlenül mondták egyes bölcsek a haragot rövid örületnek, hiszen az ember ugyanúgy képtelen uralkodni magán, ugyanúgy megfélemlszik minden jó modorról, semmibe veszi a legbensőségesebb kapcsolatokat, makacsul és kitartóan ragaszkodik kitűzött céljához, nem hallgat a jó szóra, jó tanácsra, légből kapott ürügyek mozgatják, s képtelen a helyes és igaz belátásra; azokhoz az összeomló épületekhez hasonlít, amelyek az általuk ledöntött romokon maguk is darabokra törnek.”²⁸⁹

²⁸⁶ HOMÉROSZ, *Iliász, Első ének* (A dögvész – Akhilleusz haragia), Devecseri Gábor fordítása.

²⁸⁷ Az eposzok világának harag megközelítéséhez lásd REMO BODEI, *Harag. A dühödt szenvedély*, Budapest 2014, különösképpen 41–46. (ford. HORVÁTH CSABA)

²⁸⁸ Vö. CARLA CASAGRANDE - SILVANA VECCHIO, *A hét főbűn. A bűnök középkori története*, Budapest 2011, 90. (ford. FALVAY DÁVID - GECSE OTTÓ)

²⁸⁹ LUCIUS ANNAEUS SENECA, *De ira*, 1,2.

Itt tehát már egy radikális elutasítását láthatjuk a harag szenvedélyének, amely természetéből fakadóan ellentétes az emberi értelemmel, s így természetellenes; egy megzabolázhatatlan és vak impulzus, s ebből eredően semmilyen körülmény között nem lehet hasznos az ember számára (még háborúban sem), sőt ellenkezőleg számtalan rossznak a forrása.²⁹⁰

A görög-római gondolkodás e változatos értékelésével szemben nem egészen egyértelmű a zsidó-keresztény hagyomány szentírási megközelítése sem: csak az *Ószövetségben* 714 alkalommal fordul elő a haragra való utalás, de ez 518 esetben Isten haragjáról szól, s mivel ez isteni tulajdonság, ezért nem tekinthető rossz jellemzőnek.²⁹¹ De az evangéliumok Jézus-képéhez – habár alapvetően a megbocsátás, a szelídség, a szeretet a főbb üzenet – mégis hozzátartozik a harag bemutatása is.²⁹²

Mindezek az előzmények nagyban befolyásolják a harag problematikájának patrisztikus irodalmát, amely alapvetően azzal a nehézséggel szembesül, hogy „az *apatheia*, amelyben a sztoikus és epikureus filozófia az istenség megkülönböztető jelét látja, nehezen tűnik összeegyeztethetőnek a bibliai szövegekben lépten-nyomon felbukkanó haragvó Isten képével”.²⁹³ E korszak keresztény gondolkodói – Alexandriai Philon, Hilarius, Ambrus, Jeromos, Ágoston – eléggé elrugaszkodott exegetikai eszmeifuttatásokkal eljutnak annak kimutatásához, hogy az isteni harag nem egyéb, mint a bűnre kimondott jogos ítélet, amely a szenvedélynek csak a külső jegyeit hordozza magán, s ezért az ember számára szenvedélynek tűnhet, de valójában nem az.²⁹⁴

Ezzel az exegetikai hagyománnyal teljesen ellentétes nézetet fejt ki Lactantius, *De ira Dei* című művében, amikor szembefordul az isteni *apatheia* fogalmával, mert szerinte ez ellentétes a keresztények Istenének

²⁹⁰ A kérdéskör részletesebb bemutatását lásd SILVANA VECCHIO, *Ira bona/ira mala. Storia di un vizio che qualche volta è una virtù*, in *Doctor Seraphicus. Bollettino d'informazioni del Centro di Studi Bonaventuriani Bagnoregio* (Viterbo), 45 (1998), 42.

²⁹¹ Ezzel kapcsolatosan lásd R. BODEL, *Harag*, 50–60.

²⁹² Jézus haragjára a legkirívóbb példa *Jn* 2,13–16, de más evangéliumi helyeken is találkozunk ennek bemutatásával (pl. *Mk* 3,5; 10,14, vagy éppen a fügefá megátkozása – *Mk* 11,12–14; 20–23).

²⁹³ C. CASAGRANDE – S. VECCHIO, *i. m.*, 92.

²⁹⁴ Uo. 92–93.

sajátosságával. Mert egy olyan isten, aki nem tud haragudni, az csak olyan lehet, akinek nincs semmilyen érzelme. De ha nincs benne semmiféle érzelm, akkor nem képes a szeretetre sem. Lactantius szerint ezzel szemben a keresztények Istenének jellemzője a szeretet. Sőt a harag Isten szeretetének a másik oldala: szenvedély, de jó szenvedély, amely az ő gondoskodását és igazságosságát mutatja meg. Ennek továbbgondolása természetesen hatással van az emberi harag megközelítésére is: ha Isten számára elfogadható, akkor nem lehet teljes mértékben elvetendő az emberek számára sem. Így tehát a haragot érezni teljesen természetes;²⁹⁵ amit Isten tilt, az ebben az állapotban való tartós megmaradás: ez a természetesen magyarázható harag érzetének egy természetellenes állandó és örök tartósítása.

Evagriosz – a monasztikus élet tapasztalatából kiindulva – a haragban véli felfedezni az imaélet legnagyobb akadályát, sőt Cassianus is úgy látja, hogy ez az ember legrejtettebb gondolataiba képes befészkelni magát, s bizony sokszor hiába vonja ki magát a szerzetes a társadalmi életből, s lehet, hogy nincs is külső megnyilvánulása a benne lévő haragnak, mégsem tud megszabadulni e rossz szenvedélytől.

Nagy Szent Gergely egyértelműen a harag negatív vonásait emeli ki, amikor az előző hagyomány alapján a főbűnök közé sorolja a haragot, amely „mint az irigység leánya és *tristitia* szülőanyja egyszerre fenyegeti a lélek belső harmóniáját és a társadalmi élet kohézióját; megrontja az ember Istenhez való hasonlatosságát, elveszejt a bölcsességet, az életet és igazságot; útját állja az igazságosságnak, megtöri az egyetértést, és elzárja az elmét a Szentlélek világosságától”.²⁹⁶ De ugyancsak ő tesz egy alapvető megkülönböztetést is, amikor elismeri, hogy – a türelmetlenségből fakadó harag mellett – van létjogosultsága a buzgóságból fakadó haragnak is: tehát van a haragnak egy olyan formája, amely a felebaráti szeretet következménye.²⁹⁷ De ennek konkrét feltételeit is meghatároz-

²⁹⁵ Sőt Lactantius szerint például a haragnak ezt a természetességét igazolja az is, hogy Isten epét alkotott az embernek.

²⁹⁶ C. CASAGRANDE – S. VECCHIO, *i. m.*, 92.

²⁹⁷ Gergely tudja, hogy ez a harag is megzavarja a lélek személdését, de ezt a jótekonyság szemcsepphez hasonlítja, amely egy rövid időre megzavarja a látást, de amely lehetővé teszi, hogy utána a látás tisztább és világosabb lehessen.

za: csak pillanatnyi és mérsékelt lehet, az észnek kell legyen alárendelve, s mindig az értelem utasításait kell követnie.

Cassianus és Gergely osztályozásai, amelyek a hét főbűn középkori történetének kezdetét jelentik, nagy jelentőséggel bírnak a harag szempontjából: főbűnként való „felszentelésük” azt is jelenti, hogy a maga mögött hagyott hosszú út és az általa keltett heves vita egy olyan egyensúlyi pozícióban lel nyugvópontra, amely későbbi századok folyamán is érvényben marad. A vitát végigkísérő ingadozások valamiképpen feloldódnak egy egységes koncepcióban, amely tovább él a századok során: igaz ugyan, hogy a harag néhány esetben erény is, de kétségtelen, hogy lényegét tekintve bűn, sőt főbűn.²⁹⁸

Akkor a harag tényleg bűn?

Az e kérdésre adandó igenlő választ, az előző megközelítések fényében nagyjából egyértelműen megfogalmazhattuk, s ez az egyértelműség hosszú évszázadokon át fenntartotta magát. A skolasztikában viszont felüti a fejét ismét ezen összhang megkérdőjelezése: Aquinói Szent Tamás a rosszról szóló művének haragra vonatkozó fejezetét azzal a kérdéssel vezeti fel, hogy „vajon minden harag rossz-e, vagy van-e jó harag is”. De nincs ezzel egyedül, hisz többek között Halesi Sándor, Nagy Szent Albert stb. hasonló módon, alapvetően pozitív felütéssel kezdik a haragra vonatkozó fejtegetéseiket.²⁹⁹

Ezekben a megközelítésekben egyre nagyobb hangsúlyt kap a harag szenvedély voltának a hangsúlyozása, amely főleg abból a szempontból lesz egyre inkább fontossá, hogy a középkori gondolkodás által háttérbe szorított „szendély” kategória visszaszerzése lehetővé teszi a skolasztikusok számára, hogy felülemelkedjenek a haragnak, mint főbűnnek való megjelölésével kapcsolatos bizonytalanságokon, s ugyanakkor egy koherens szintézist alakíthassanak ki azokban a kérdésekben, amelyek

²⁹⁸ C. CASAGRANDE - S. VECCHIO, *i. m.*, 95.

²⁹⁹ Még akkor is, ha nem kérdőjelezi meg minden esetben a haragnak alapvetően a hét főbűn közé való sorolásának jogosságát.

hagyományosan a harag körül forogtak.³⁰⁰ A haragról mint szenvedélyről beszélni egyben azt is jelenti, hogy számot lehet vetni a tekintélyes görög hagyománnyal (amely részletesen beszélt a szenvedélyekről), s megnyitni a vitát az újonnan felfedezett arisztotelészi szövegek (peripatetikus hagyomány) véleménye, és a mindig élő – s főleg Seneca és Cicero szövegeinek köszönhetően – a középkori kultúrát éltető sztoikus hagyomány között.

Így a skolasztikusok fejtegetéseiben elsősorban nem a harag bűnös volta a kérdéses, hanem egyáltalán a harag mibenléte. S mivel a skolasztika – Arisztotelész nyomán – elsősorban szenvedélyként tekint a haragra, amely elsődlegesen egy értéksemleges állapot, és amely nem lehet tárgya semmiféle erkölcsi megítélésnek, de bizonyos tényezők ezt a szenvedélyt a harag bűnévé vagy a buzgóság erényévé változtathatják. Mint minden szenvedély esetében itt is a lélek mozgásának a tárgya és intenzitása az a két tényező, amely alapvetően befolyásolja az erkölcsi megítélést.

A skolasztika – az arisztotelészi hagyomány alapján – abból a meghatározásból indul ki, hogy a harag a bosszúra irányuló vágy. A bosszú viszont a maga helyén ambivalens fogalom: mert a bosszú az igazságszolgáltatás részeként, alapvetően a megsértett igazság helyreállítására irányul, s ebben a megközelítésben jó, másrészt viszont – mint a bűnös megbüntetésének eszköze – objektíven nézve egyfajta rossz vonást is hordoz magában.

Hogy melyik aspektus hangsúlyosabb, az határozza meg a morális dilemma kimenetelét, amelyen belül a harag érvényesül. Az a harag ugyanis, amely mindenekelőtt a másik személy ellen irányul, és arra törekszik, hogy a másikat megbüntessék és megsemmisítsék, bűnös érzület, s mivel megtöri azt a szeretetköteléket, amelynek az emberek közötti kapcsolatokat uralnia kellene, nemcsak hogy bűn, hanem a főbűnök egyike. Az a harag ugyanakkor, amely a vétkek ellen irányul, kizárólag az igazságosság helyreállítását célozza, és mint ilyen, erényes viselkedésnek számít.³⁰¹

³⁰⁰ S. VECCHIO, *i. m.*, 55.

³⁰¹ C. CASAGRANDE – S. VECCHIO, *i. m.*, 110.

Mindezek fényében a skolasztikus megközelítést összefoglaló Szent Tamás-i szintézis³⁰² kimondja, hogy a harag az ingerlékeny ember szenvedélye. Mivel szenvedély, ezért önmagában véve teljesen természetes jelenség addig, amíg az értelem ellenőrzése alatt van. Ez az ellenőrzés kettős szinten nyilvánul meg a harag esetében: egyrészt a tárgyra vonatkozóan (ebben az esetben a bosszú), másrészt a módra vonatkozóan, ahogyan ezt végrehajtják. Aquinói szerint, ha a megfelelő feltételek teljesítve vannak, tehát ha – egyrészt – a bosszú önmagában véve igazságos, arra irányul, aki megérdemli, s olyan mértékben, ahogyan megérdemli – illetve a megfelelő jogi formák tiszteletben vannak tartva és maga a cselekedet a helyes célra irányul (ami nem más mint az igazságosság helyreállítása) és ha a harag mértéke – sem belsőleg, sem külsőleg – nem haladja meg a helyes mértéket, akkor a harag igazságos; ebből fakadóan, tehát érény, s ezt a buzgalomból fakadó haragnak nevezzük. Ha viszont a harag igazságtalan módon kerül gyakorlásra (az előbbi feltételek nem teljesülnek, vagy túlságosan is nagy – külső vagy belső – felindulást okoz), akkor az főbűn.

Hasonlóképpen közelít Szent Tamás a *De malo* írása haragra vonatkozó részében, ahol még jobban hangsúlyozza az ész szerepének a fontosságát,³⁰³ beszél a harag ambivalenciájáról (ti. hogy egyrészt az igazságosság visszaállításának a vágya, s mint ilyen helyes, másrészt viszont a személy számára, akin bosszút akarnak állni minden kétséget kizáróan valami rosszat fog ez jelenteni). Ugyanakkor nem feledkezik meg a harag fiziológiai alapjainak a felsorolásáról sem, amely a vér szív körül felforrásával kezdődik, s sokféle, néha egymásnak ellentmondó külső jelekben jut kifejezésre, amelyeknek „köszönhetően” a harag az egyik legnehezebben rejthető bűnnek számít. S ami nem mellékes: ezek a külső, fiziológiai jelek nem választhatóak el a pszichológiai vonatkozásoktól (az igaz harag is heves szívverést okoz, tehát nemcsak az ember racionális részét érinti, hanem a szenzitív oldalt sem kerülheti el).

A harag mint érzelem elválasztása a haragtól mint rossz szenvedélytől, amelyre fokozatosan került sor a skolasztikus viták folyamán, a leg-

³⁰² Vö. *Summa Theologiae*, II–II, q. 158.

³⁰³ S ez nem mellékes, amikor éppen az a korábbi egyik legfontosabb hagyományos vád a harag ellen, hogy az elhomályosítja az értelmet.

koherensebb magyarázatát Tamás szövegeiben éri el, lezárva ezzel a haragnak ezt a hosszú utazását a középkori hagyományban. Ettől a ponttól kezdve már nem lehetséges megkülönböztetni a kérdés pszichológiai oldalát a kifejezetten etikai oldaltól. Ez nemcsak hogy tisztább látást eredményez ebben a diskurzusban, de hangsúlyeltolódást akkor is, amikor a harag ellenszereiről, orvosságairól beszélünk, amelyek már Gergelytől kezdődően fontos fejezetét jelentik a szenvedélyről szóló elemzéseknek.³⁰⁴

A harag ellenszerei

Mielőtt a harag ellenszereiről röviden szót ejtenénk, mindenképpen említést kell tennünk a harag származására és a belőle származó bűnökre vonatkozóan.³⁰⁵ A hagyományt tekintve már Nagy Szent Gergely azzal a megállapítással indul, hogy a harag az irigységnek a leánya, s a két bűn kapcsolata folyamatosan jelen van az évszázados reflexióban. E rokonságnak az alapja a másik embernek való rossz okozás szándéka, kívánsága. Ugyanakkor viszont nem kevés szerző beszél arról is, hogy – függetlenül a származásától – a harag minden bűnök legrosszabbika, mert elhomályosítva az értelmet, örületbe kergeti az embert, s ezzel leginkább eltávolítja az értelmes cselekedetektől, s teljesen abszurd tettek végrehajtására ösztönzi,³⁰⁶ aminek egyik legkifejezőbb formája a gyűjtogatás.

Főbűn lévén a harag más további bűnöknek a forrása, amelyről hosszú listák készültek a történelem folyamán, s amelyek magukba foglalják a viszályt, a felfuvalkodottságot, az igazságtalanságot, a lármát, a felháborodást, a káromkodást és a gyilkosságot. A skolasztikus hagyomány rendszerezni próbálja ezt a hosszú listát, s ennek egyik felosztása

³⁰⁴ E gondolatsor részletesebb kifejtését lásd S. VECCHIO, *i. m.*, 60–61.

³⁰⁵ Ez egy nagyon aktuális kérdés lehet a haraggal kapcsolatosan, hisz – főleg a modern pszichológiai megközelítés – komoly kérdéseket tesz fel például arra vonatkozóan, hogy az ember haragra hajlamosnak születik, vagy azzá válik; vö. GIOVANNI GUCCI, *Il fascino del male. I vizi capitali*, Roma 2015⁴, 143–149.

³⁰⁶ Erre vonatkozó konkrét példákat – Peraldusa hivatkozva – lásd C. CASAGRANDE - S. VECCHIO, *i. m.*, 97–98.

a szív haragja (méltatlankodás, fennhéjázás), a száj haragja (káromkodás, kiabálás, sértegetés) és a cselekedet haragja (viszály, testi sértés, gyilkosság),³⁰⁷ amelyek a maguk módján mind-mind valamilyen szeretetkapcsolatnak a rombolását eredményezik. S itt lehetne hosszasan értekezni ezek konkrét következményeiről, illetve olyan erkölcsi témák tárgyalásáról, mint az erőszak alkalmazásának lehetőségei, megengedhető mértékei, vagy akár a háború kérdéséről, amelyet az intézményesített és totális haragként is megközelíthetünk. De ezek a konkretizálások is csak azt a meglátást erősítik, hogy a harag nagyon összetett és titokzatos érzés, amelyben nagyon sok – értelmi, érzelmi, lelki, személyiség-történeti stb. – tényező meghatározó szerepet játszik, s amely alapvetően befolyásolja értékelhetőségét.³⁰⁸

E témakörben mindenképpen fontos aláhúznunk a harag bűnének társadalmi vonatkozásait. Már Szent Gergelytől kezdődően hangsúlyozza a hagyomány: a harag szociális hatása éppen abban érhető tetten, hogy megöli a társadalmi élet örömét, megakadályozza az igazságosságot, megtöri az egyetértést, s ezzel a társadalmi élet alapját támadja meg.³⁰⁹ Nem véletlen, hogy az emberiség történetének egyes szakaszaiban, különösképpen az önkényuralmi rendszerekben, de nemcsak ott, gondosan megtervezték a harag eszközként való használatát.³¹⁰

A haragban jelenlévő kettősség ellenére az erkölcsi és a lelkiismereti irodalom tudatában van a benne rejlő romboló erőnek, s ezért nem véletlen, hogy például Assisi Szent Ferenc is a *Megerősített Regulában* a minisztereknek, tehát az eljáróknak a lelkére köti: „És vigyázniuk kell, hogy más bűne miatt haragra ne gerjedjenek, se fel ne induljanak, mert a harag és a felindulás bennük is, másokban is akadályozza a szeretetet”.³¹¹

³⁰⁷ C. CASAGRANDE - S. VECCHIO, *i. m.*, 100.

³⁰⁸ Vö. G. GUCCI, *Il fascino del male*, 149.

³⁰⁹ Ennek részletezése: S. VECCHIO, *i. m.*, 47.

³¹⁰ Utalhatunk itt például Orwell 1984 című művének napi *Két Perc Gyűlöletére*; vö. R. BODEL, *Harag*, 145–149.

³¹¹ *A megerősített Regula*, VII. fejezet – *A vétkező testvérekre kirovando penitenciáról*, in *Assisi Szent Ferenc művei*, Újvidék - Szeged - Csíksomlyó, 1992, 51. (ford. BALANYI GYÖRGY; javításokkal)

Ezért nyilván már a legelső reflexióktól kezdve fontos szempont volt a harag következményeinek az orvoslása, illetve káros hatásának az enyhítése, sőt még inkább a kirobbanásának a megelőzése. Ebben a kontextusban, a korábban használt tűz képe talán a legkifejezőbb: minél inkább sikerül időben felismerni és megfékezni a tüzet, annál kisebb károkat fog okozni, sőt ha sikerül megelőzni, akkor még hatásosabb lehet a védekezés.

A haragban rejlő veszélyek felismeréséhez, s az általa okozható károk elkerüléséhez az egyik fontos lehetőség tehát a harag mederben tartása, pozitív módon való kezelése. Ennek első lépése³¹² annak beismerése, hogy harag van bennünk (e beismerésnek fontos velejárója, hogy segít bevonni az értelmünket is a folyamatba, ami éppen a harag „természetes” elharapózásával ellentétes folyamat). Ugyanakkor fontos, hogy próbáljunk uralkodni a hirtelen felindulásunkon, s ezzel együtt igyekezzünk elkerülni a leggyakoribb káros reakciókat (ezek a dühös szóáradat, illetve tettegességben megnyilvánuló dühkitörés, vagy éppen ennek az ellentettje: a hallgatás és magunkba zárkózás). Ezen első indulatok legyőzése után fontos, hogy határozzuk meg pontosan, hogy mire haragszunk, mert nagyban segíthet a haragunk megértésében, tudatosításában. Az ok feltérképezése után fontos lépés a lehetséges megoldások végiggondolása, amiben érdemes elsőseget biztosítani pozitív választási lehetőségeknek (elsősorban a szeretetteljes konfrontáció keresésének), de ugyanakkor fontos egy tudatos döntés is arra vonatkozóan, hogy törekszünk felülemelkedni a sérelmünkön. Ha sikerül eddig a pontig elérni, akkor a végső „győzelemhez” még egyetlen fontos tennivalónk van: az optimális megoldás választása, ami elsegíthet oda, hogy ebből az indulatból, veszélyes helyzetből is a lehető legjobbat hozzuk ki.

Természetesen a legyőzésnél még értékeőbb lehetőség a harag elkerülése. Ennek elsődleges módja és leghatásosabb eszköze, ha annak gyökereit igyekszünk gyengíteni, mégpedig a vele ellentétes erények-

³¹² Vö. G. CHAPMAN, *i. m.* ide vonatkozó fejezetei. De hasonló lépéseket találhatunk a keresztény erkölcsi hagyományban, vagy éppen a lelkeségi irodalomban is; vö. például IDE PACALE – ADRIAN LUC, *A 7 főbűn*; JEAN-CLAUDE LARCHET, *Terapia delle malattie spirituali. Un'introduzione alla tradizione ascetica della Chiesa ortodossa*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2012², 611–626; RENZO GERARDI, *Le malattie dell'anima. Trattato sui vizi capitali*, Bologna 2013, 234–238 stb.

ben való növekedés, azok erősítése által. A lelkeségi irodalom elsősorban a szelídséget és a békétűrést emeli ki:³¹³ az ezekre való tudatos törekvés lehetővé teszi, hogy adott körülmények között se vegyen erőt az emberen az indulat, a harag. Így lezárásként idézhetjük Assisi Szent Ferenc egyik intelmét, amelyben a vétket kizáró erényekkel kapcsolatosan vallja és tanítja:³¹⁴

„Ahol szeretet és bölcsesség van,
ott nincs sem félelem, sem tudatlanság.
Ahol türelem és alázatosság van,
ott nincs sem harag, sem felindulás.
Ahol vigasság és szegénység van,
ott nincs sem kapzsiság, sem zsugoriság.
Ahol nyugalom és elmélkedés van,
ott nincs sem aggályoskodás, sem szertelenkedés.
Ahol az Úr félelme őrzi a kaput,
ott nincs helye az ellenségnek a betörésre.
Ahol irgalom és tapintat van,
ott nincs sem pazarlás, sem keményszívűség.”

³¹³ Vö. például PETER KREEFT, *Vissza az erényhez*, Magyarország 2014, 146; 211–242 (ford. SZIGETI-CSEKE ZSUZSA), ahol a szerző a főbűnöket a nyolc boldogságmonddal állítja párhuzamba.

³¹⁴ XXVII. *Intelem, A vétket kizáró erényről*, in *Assisi Szent Ferenc művei*, 19–20.

A TORKOSSÁG

RÓZSA HUBA

A torkosság a bibliai hagyományban

A torkosság hátterének vizsgálatánál a bibliai hagyományban figyelembe kell venni, hogy maga a torkosság fogalom nem található sem az Ószövetségben, sem az Újszövetségben. Ezért abból a jelentésből kell kiindulni, amit maga a fogalom fed: „mértéktelenség ételben és italban” vagy „mértéktelenség evésben és ivásban”. Az evés és ivás összekapcsolása negatív értelemben jól kifejezi azt az emberi megnyilvánulást, amit a torkosság főbűn tartalmilag fed. Ezt jól érzékelteti Jézus kijelentése a közbeszédben őt ért hamis vélekedésről: „Eljött János, nem eszik, nem iszik, s azt mondják rá, hogy ördöge van. Eljött az Emberfia, *eszik és iszik*, s azt mondják rá, lám *falánk és iszákos* ember, a vámosok és a bűnösök barátja” (Mt 11,18–19; vö. Lk 7,33–34)).

Az evés és ivás helyzete a bibliai korban

A bibliai (ószövetségi és újszövetségi) korban az evés és ivás társadalmi és emberi dimenziója nem egészen az volt, mint korunkban. A mai ember számára, amikor a túltápláltság általános jelenséggé nőtte ki magát, a táplálkozás nem jelent különös nehézséget és a torkosság jelentése is jóval szélesebb napjainkban. A bibliai Izraelben az élelmiszer előállítása, azaz a mezőgazdaság és állattenyésztés körülményei, illetve eredményei jóval szűkebbek voltak az általunk természetesnek tekintett hozamoknál, és az időjárástól függő körülmények is jobban sújtották az em-

bert. Az aszály által kiváltott éhínség gyakori volt. Az elsődleges kérdés az volt, hogy van-e mit enni és inni, és inkább az éhezés, s nem a falánkság volt az általános jelenség. Az emberek problémája elsősorban az volt, hogy jóllakhassanak, és nem, hogy túlegyenek. Viszont a részegítő ital fogyasztása általánosabb jelenség volt, és a bibliai helyek túlnyomó többsége elítélően beszél a részegítő ital fogyasztásáról, a mértéktelen evésre kevesebb utalást találunk. Mindent összefoglalva, a bőséges és túlzott étkezés a tehetősebb társadalmi rétegek számára volt lehetséges, amelyre a gazdagságuk biztosította a feltételeket. A bibliai hagyományban a bőséges evés és ivás a szegények és gazdagok társadalmi megkülönböztetésére szolgált, amint azt a prófétai irodalomból ismerjük.

A kereszténység a Római Birodalom területén terjedt, ahol az élelmszer termelés helyzete, az evés és ivás lehetősége kedvezőbb volt, és nem csupán privilegizált társadalmi rétegek kiváltsága. Az *Újszövetség* írásaiban azért megmaradt a bőséges evés és ivás a társadalmi minősítés jeleként is (lásd a példabeszédet a szegény Lázárról és a gazdagról (*Lk* 16,19–31); vagy példabeszéd a gazdag emberről (*Lk* 12,16–21). A páli levelek elítélő jelleggel az iszákosságról és a részegeskedésről nyilatkoznak, míg a mértéktelen evés kérdése teljesen háttérbe szorul.

Evés és ivás az *Ószövetség*ben

Az *Ószövetség* bibliai hagyományában az evés és ivás nemcsak az ember életének velejáró természetes megnyilvánulása, hanem erkölcsileg és vallásilag értelmezett jelenség is, megfelelő szóhasználata is kialakult.³¹⁵

³¹⁵ Az enni ige (אכל 'akal) a hétköznapi életben történő evést fejezi ki, de a használt elítélő értelemben is a lakomákon folytatott mértéktelen evészetre (pl. *Ám* 6,4). A שבע ('szaba') ige jelentése jóllakik, eltelik, bőségben élvez, eltelik, és ennek a jelentésnek nyomatékot kölcsönöz שבע טוב 'szaba' tob összetétel (pl. *Zsolt* 104,28). A mértéktelenül evő és ivó ember jelölésére iszákos és dőzsölő, tobzódó jelentésben egy szóösszetétel szolgál שבע וזולל 'szaba' w'zolél) (*MTörv* 21,20; *Péld* 23, 20.21; 28,7). Az ivásra a bibliai hagyomány több igét használ különböző jelentésárnyalatokban. A שתה ('satah) ige jelentése iszik, vedel, megissza, kiissza, lenyeli. A שך ('sakar) ige jelentése, részegre issza magát, lerészegedik, leissza magát, részeg volt. *Piél* igitörzsben jelentése lerészegít, részeggé tesz, *hifil* igitörzsben jelentése: megrészegít, megmámorosít, *hitpaél*

Az emberi étkezés és jóllakás Isten adományának számít, mert Isten gondoskodik az emberről és arról, hogy teremtményeinek ételt adjon a megfelelő időben (*Zsolt* 104,27), valamint arról, hogy jóllakjanak (שבע *šbē*) (*Zsolt* 104,28). Isten az, aki az ételt biztosítja, hogy a föld megadja a terményét, és elég táplálék legyen az evésre: „Füvet nevelsz az állatoknak, és növényeket, hogy az ember jóllakhasson; hogy a földből kenyeret nyerjen, a szívét meg borral vidíthassa hogy az olaj kenetül szolgáljon fejére, s a kenyér erőt kölcsönözzön neki” (*Zsolt* 104,14–15; vö. *MTörv* 12,15 sköv.; 32,13; *Préd* 2,24, 3,13; *Lev* 25,19; 26,4.5).

A bibliai gondolkodásmódban az evés és az öröm összetartoznak, főként akkor, amikor az ember ünnepi alkalmakkor az Úr előtt eszik (*MTörv* 12,7.17 sköv.; 14,23). A nagy ünnepek összekapcsolódtak ünnepi lakomával, étkezéssel, az áldozatok szintén ünnepi lakomával függnek össze (*MTörv* 12,17 sköv.; valamint 27,7), amely az áldozati lakomához társuló örömeztetést hangsúlyozza. Az ünnepekhez tartozó étkezésen a család közösségében részt vesznek a szolgák és szolgálók, a levita és a lakóhelyen tartózkodó idegen (*MTörv* 26,12). Élelmet kell biztosítani a szegényeknek is (*MTörv* 24,19 sköv.). A közösségben való étkezés valamilyen módon biztosította a közösség fennállását, a családdal, rokonnal, szövetségi partnerrel, sőt sinai szövetségekötést is lakoma kíséri (*Kiv* 24,11). Az üdvösség ideje pedig az *Ószövetség* bibliai hagyományában az étel és ital bőségének képében ábrázolt: „A Seregek Ura minden nemzetnek bőséges lakomát rendez e hegyen (Sionon). Lakomát, ahol lesz finom bor, zsíros, legjava falat, és erős színbor” (*Iz* 25,6 vö.; *Iz* 55,1–3).

Összességében a jóllakást ételben és italban az ószövetségi hagyomány Isten adományának tekinti, és nem ítéli tilalmasnak: „Ezért edd csak örömmel kenyeredet, és idd jó kedvvel borodat, mert mindig az volt Isten jóakarata, hogy ezt tedd.” (*Préd* 9,7) „Isten ajándéka, hogy az ember eszik és iszik és jól él fáradtságos munkájából.” (*Préd* 3,12–13)

A hétköznapi életben a táplálkozás alapétele volt a kenyér. Húst ritkábban fogyasztottak, elsősorban ünnepekkor és az áldozatbemutatás

igetörzsben: részeg módjára viselkedik. A részegítő ital megjelölésére a bibliai nyelv a שֵׁכָר (*sēkar*) kifejezést használja, jelentése: részegítő erős ital, tömény szesz, vagy pedig אֵיין (*jajin*); jelentése: bor. A két italfajta gyakran párhuzamosan használt (pl. *Péld* 3,16).

alkalmával. Az alkoholos ital fogyasztása a normális élethez tartozott, sem társadalmi sem erkölcsi szempontból nem volt kifogásolt. Különösen a sör lehetett mindennapi ital, a folyékony kenyér fajtájaként. A bor nem csupán a jobb evésre vagy ünnepi fogyasztásra korlátozott, hanem a hétköznapi étkezés része volt, és a bibliai szövegekben a kenyérrel együtt megnevezett: „Melkizedek kenyeret és bort hozott Ábrahámnak” (*Ter* 14,16), vagy „Erre Izáj fogott öt kenyeret, egy tömlő bort és egy kecskegidát, és elküldte Dáviddal Saulnak” (*1Sám* 16,20), vagy „Abigail kétszáz kenyeret és két tömlő bort küldött Dávidnak” (*1Sám* 25,18).

Az evés és ivás mértéktelensége az Ószövetségben

Az elmondottak mellett az *Ószövetség* ismeri az evésben és ivásban való mértéktelenséget is, és elítéli azt. Ezt részben a szegények és gazdagok ellentétének perspektívájában teszi, részben pedig az egyedi ember magatartására vonatkozóan.

A prófétai igehirdetés az ételben és italban való dőzsölést a vezető réteg és az egyszerű emberek, a gazdagok és szegények ellentétébe állítva ítéli el: „Jaj Sionban a gondtalanul élőknek, és Szamaria hegyén a biza-kodóknak! Elefántcsont ágyban alusznak, fekvőhelyeiken henyélnek, megeszik a nyáj bárányait és a csorda borjúiból. Hárfaszó mellett nótáznak, ... korsóból isszák a bort, finom olajjal kenik magukat: József végzete miatt bizony nem bánkódnak” (*Ám* 6,4–6). „Jaj azoknak, akik kora reggeltől fogva mámorító italokat hajhasznak, és esténként sokáig fennmaradnak, mert a bor hevíti őket. Citera és hárfá, dob és fuvola – az van, meg bor a lakomáikon, de az Úr tetteire nem ügyelnek, és kezének művét észre sem veszik” (*Iz* 5,11–12).

A túlzott ivásról szóló bölcsességi irodalomból világos, hogy az alkoholos ital, főként a bor, naponként rendelkezésére állt az embereknek, és abból is, hogy a nazireátusi fogadalom az alkoholról való lemondást is jelentette (*Bír* 13,4.7). A bibliai irodalom ugyanakkor nem teljesen elítélően nyilatkozik a bor mámorító hatásáról: „A bor, amely megörvendezteti az ember szívét” Isten adománya (*Zsolt* 104,15). A *Példabeszédek* könyvében pedig ezt olvassuk: „Adjatok részegítő italt a veszendőnek,

és bort az elkeseredett embernek: „Igyék, hogy megfelelkezzenek szegénységéről és ne gondoljon nyomorúságára” (Péld 3,16).

Az izraelita társadalom azonban szembesült a mértéktelen alkoholfogyasztás negatív jelenségével is. A bibliai szövegek társadalom valamennyi rétegét megemlítik az iszákosság jelenségével kapcsolatban (királyok, papok, próféták, közemberek). A prófétai szövegek a társadalom felső vezető rétegének felelőtlenségének jeleként említik a részegséget, és elítélik azt, felsorolva a papokat, prófétákat: „Tántorognak a bortól, és szédelegnek a mámorító italtól. A papok és a próféták támo­lyognak az italtól, a bor áldozataként; az erős ital elkábítja őket. Inognak, amikor látomást látnak, és bizonytalanok, ha ítéletet kell hozni” (Iz 28,7; vö. Iz 5,11–13; Ám 6,4.7).

Az egyedi ember viszonyában a részeg képe lesz a gyámoltalan, a cél nélküli és bukott embernek (Péld 23,20.21.31.32: „Sötétben tapogatóznak világosság nélkül, bolyonganak, mint a részek.” (Jób 12.25). A *Példabeszédek könyve* elítéli az evésben és ivásban való mértéktelenséget különleges hangsúllyal a részegsége. Tanácsot ad az evésben való mértéktelenségre (Péld 23,2–3), és utal a részegség romboló hatására „Ne légy azok között, akik a bort isszák, sem azok között, akik tobzód­nak a húsban. Mert az iszákos és tobzódó szegény lesz, és az aluszékony rongyokba öltözik” (Péld 23,20–21; vö. 23,29–32).

Evés és ivás az Újszövetségben

Az Újszövetség írásai az Ószövetséghez viszonyítva jóval kevesebbet foglalkoznak az evés és ivás témájával. Az evangéliumok és a levelek a tobzódó evést és ivást az ember Istenhez való viszonyában és erkölcsi szempontból értelmezik. A teológiai és erkölcsi értelmezés mellett Jézus két példabeszédében az evésben és ivásban való dúskálás megmarad a társadalmi minősítés jeleként is. A dúsgazdagról és szegény Lázárról szóló példabeszédben ez a háttér keretként szolgál a dúsgazdag magatartásának hitbeli megítélésénél (Lk 16,19–31). Hasonló a helyzet Jézus egy másik példabeszédében, amelyet a vagyonnal kapcsolatos tanításához fűzött (Lk 12,16–21). A gazdag ember bőséges vagyonának tudatá-

ban ugyanis ezt mondja: „Ember, van annyiid, hogy sok évig elég! Pi-henj, egyél, igyál, s élj jól! – Ám az Isten így szól hozzá: »Esztelen, még az éjjel visszakerik tőled lelkedet. Amit gyűjtöttél, kire marad?« Így jár az, aki vagyont halmoz fel magának ahelyett, hogy az Istenben gazdagodnék” (Lk 12,19–21).

Jézus korában az evés és ivás mértéktelensége erkölcsi kérdés volt. A korabeli közvélemény negatív megítélését az eszem-iszom, nagyevő emberről jól tükrözi Jézus kijelentése a közbeszédben őt ért hamis megbélyegzésről. „Eljött János, nem eszik, nem iszik, s azt mondják rá, hogy ördöge van. Eljött az Emberfia, eszik és iszik, s azt mondják rá, lám fa-lánk és iszákos ember (ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης), a vámosok és a bűnösök barátja” (Mt 11,18–19; vö. Lk 7,33–34).

A páli levelek elsősorban a túlzott borivás és részegeskedés jelenségével foglalkoznak. Az Apostol többször felsorolja leveleiben, hogy mit tegyenek, és mit ne tegyenek a keresztények. Ezeknek az intéseknek többségében ismételten előfordul az iszákosság/részegeskedés, amelyet az Apostol egyértelműen elítél, részben hitbeli indokok alapján. Az 1Kor 6,9–10 felsorolja azokat a magatartási formákat, amelyek kizárnak az Isten országából. Közöttük található a kijelentés, hogy a részegesek (μέθυσοι) nem részesednek Isten országában. A Gal 5,16–21 felsorolja a test és a Lélek cselekedeteit. A test cselekedetei között szerepel a részegeskedés/tivornyázás (κῶμος), akik ilyet tesznek, nem öröklík Isten országát. Az Ef 5,18 szerint az Úr akarata: „Ne részegeskedjete, mert a bor léhasághoz vezet. Inkább teljete el Lélekkel”. Az Apostol ezért arra inti híveit, hogy ne érintkezzenek olyanal, aki részeges (μέθυσος) a Tituszhoz írt levélben pedig azt írja, hogy az idősebb asszonyok ne igyanak sok bort (Tit 2,3).

Az evés és ivás a természetes emberi élet része, és kétségtelen az élet örömeihez tartozik, s ezt a bibliai hagyomány is elfogadja, sőt vallási szempontból értékeli. Ugyanakkor elmondható, hogy azt a jelenséget, amelyet a torkosság fogalma jelöl, ti. az evésben és ivásban megnyilvánuló mértéktelenséget, mind az Ószövetség, mind az Újszövetség elítéli, különös hangsúllyal az ivás mértéktelenségét. A páli levelek nem állnak meg merő etikai szempontoknál, a részegeskedést a keresztény ember magatartásával ellentétesnek minősítik, ami kizár az Isten országában való részesedésből.

A torkosság erkölcssteológiai értelmezése

1. Fogalom-meghatározás

A torkosság – ahogyan a szó etimológiája is mutatja – a torok, illetve az újlatin nyelvekben a *gula* szóból származtatott kifejezések arra utalnak, hogy ez a magatartás az ember önfenntartásával, szélesebb látószögben pedig birtoklási vágyával mutat összefüggést. Az ember számos téren válhat telhetetlenné: a szexualitás, a munka, a szórakozás, a pihenés vagy akár a vásárlás területén is. A torkosság szoros értelemben arra a magatartásra utal, melyet az ember a táplálkozás, az étel- s italfogyasztás területén tanúsít, nemcsak mennyiségben, hanem minőségben is, azaz gondolkodásmódjában, ítéletalkotásában elsődlegesen erre a területre fókuszál.

Abban az élethelyzetben, ahol a főbűnök hetes listája megszületik, vagyis az egyiptomi szerzetesi közösségekben, a mértéktelenség fontos kérdéssé válik. Egyik oldalon állt a megszervezett szerzetesi napirend, az étel-ital moderált fogyasztása, mely eszközt jelentett a lélek uralomra jutásához a test felett és ezzel szemben állt a torkosság, ami nemcsak az ételben-italban való mértéktelenséget jelentette, hanem ínycsengést is.

Az ókori felosztásban a főbűnök sorrendje korántsem volt esetleges. Nagy Szent Gergely pápa – aki a gőgöt tartja minden bűnök forrásának – *Jób könyvéhez írt kommentárja* szerint a torkosság az utolsó előtti helyen található, csupán a bujaságot előzi meg. A IV. Lateráni Zsinat hivatalosnak tekinthető felosztása szerint az irigységet és a lustaságot előzi meg.³¹⁶ A klasszikus meghatározás szerint a „torkosság a táplálkozás-

³¹⁶ F. QUELLIER, Gola. *Storia di un peccato capitale*, Bari 2012, 14.

nak, az evésnek és az ivásnak rendetlen szeretete. A rendtelenség abban áll, hogy az ember az élvezetet önmagáért keresi ...”³¹⁷ Kiindulva ebből, rá kell mutatni:

- a hangsúly a rendezetlenségre, a túlzásra esik, vagyis az egyszerű testi igények kielégítésén túl az ember a testi vágy szolgájává válik, vagyis értékhierarchiájában ez kerül a csúcsra;

- mivel a testi valósággal, az önfenntartás ösztönével függ össze, célszerűbb ezt az egyszerű biológiai vonatkozásokon túl egy globálisabb perspektívában elhelyezni. Torkos nem az, aki többet eszik a kelleténél, például egy lakodalomban elrontja a gyomrát, hanem az az ember, akit egyszerűen a torka, nyelve irányít, a testi igények mindenekelőtti kielégítése. Tágabb horizonton szemlélve a 21. században idetartozik a wellness, a testkultúra túlzásba vitele, a test szépségének imádata stb.;

- mindebből látszik, hogy korántsem egy „ártatlan hibáról” van szó, hanem olyanról, ami lényege szerint ellenkezik az egyik sarkalatos erénnyel, a mértékletességgel. A német kifejezés, a *Völlerei* jobban tükrözi ennek, mint magatartásmódnak a lényegét: szó szerint falánság, zabálás, ami nemcsak ételre-italra vonatkozik, hanem a természeti erőforrásokkal szembeni általános emberi magatartásra is. A mértéktelenség – torkosság a 20. századi ember civilizációs bűne, annak a tévhitnek egyik modern formája, hogy az erőforrások végtelenek. A torkosság magatartásmódjával való szakítás szükségessége nem egyszerűen testsúlybeli kérdés, hanem mentalitásbeli, ami az emberi közösség megmaradásának a 21. századi záloga is.

2. Történeti áttekintés

Az egyházatyák és az egyházi szerzők szisztematikusan és parainézisek formájában is foglalkoztak a torkosság vétkével, ezen belül is különös figyelmet szentelve az italban való mértéktelenségnek, vagyis a részegség kérdésének.

³¹⁷ A. TANQUEREY, *Aszkétika*, Szatmár 1932, 557.

2.1. Aranyaszájú Szent János és Nagy Szent Ambrus: az ittasság veszélyei
A konstantinápolyi pátriárka az *Adversus ebriosos* megnevezésű homíliájában tanít a részegség veszélyeiről. Kiindulva az *Efezusi levél* 5,18-ból („Ne részegeskedjete, mert a bor léhaságra vezet...”) a részegséget mint beteges állapotot és az értelem megromlását ítéli el, mondván, hogy aki így viselkedik, rosszabb lesz még az állatnál is.

Szent Ambrus több művében is foglalkozik a kérdéssel. A *De Helia et jejunioban* szemléletesen állítja szembe az ételtől való megtartóztatás értékét az ittasság különféle fokozataival, melyek között különösen is visszaszátóznak állítja a részeg asszonyt.³¹⁸ Hangsúlyozza, hogy a mértéktelenség a paráznasághoz hasonlóan függést jelent az ember számára, mocsár, melyben besüllyedve szabadulni már nem lehet.³¹⁹ *Lukács evangéliumához írt kommentárjában* Jézus pusztai megkísértését magyarázva a torkosságban a sátni csapdáját látja, rámutatva azonban arra, hogy a sátni kísértés lényege nem önmagában az étkezésben, mint biológiai faktumban áll, hanem annak látványában, élvezetében. A *De officiis* első könyvében szintén kitér a torkosság kérdésére, vagyis a táplálkozás élvezetére (61), illetve arra, hogy ezáltal értéksorrendbeli megfordulásról is szó van, hiszen általa az ember nem Istent, hanem a hasát szolgálja (23). Tanítása szerint a böjt, az alamizsna és az imádság az angyali életmód útjai: így azok Ambrus nyomán a középkor egész folyamán a bűnbánati tevékenység fő elemeivé is váltak, míg ezek ellentéte, így az ételben-italban való mértéktelenség a kárhozat útjának szinonimájának számított.³²⁰

2.2. A keleti szerzetesek tanítása

Érdekes, hogy különösen is a kis-ázsiai szerzetesi közösségek, és az ő hatásuk alatt álló egyházi írók szemléletmódjában nyer a torkosság különös hangsúlyt, olyannyira, hogy helyenként már az ősbűnnel azono-

³¹⁸ C. GREWE-VOLPP - W. REINHART, *Erlesenes Essen*, Tübingen 2003, 315.

³¹⁹ *Exameron* 3. cap 4.

³²⁰ A. ZUR NIEDEN, *Alltag der Mönche*, Hamburg 2008, 274.

sítják, szembeállítva a pusztában megkísértett Jézust a tiltott gyümölcs fogyasztására rávett Ádámmal.³²¹

Evagrius: a torkosság minden bűnök ősforrása

Evagrius Ponticusnak szerzetesek számára készült bűnkatalógusának élén áll a torkosság, görög kifejezéssel *'gastromargia'*, szó szerint a gyomor őrülete. Mai füllel hallgatva talán kissé radikálisnak is tűnik megálapítása, miszerint ez minden bujaság anyja, az ördögi gondolatok táplálója, az aszkézis akadályja, az erkölcsök réme, étkezési ábrándkergetés, vad extázis, a betegségek táptalaja, az egészség irigye, a test csatornáinak eldugítója, a belek nyögése, a legnagyobb szentségtörés, a lélek beszennyezése, a test meggyengülése, zavart alvás és sötét halál.

Ugyanakkor abban az élethelyzetben, melyben főbűnlistája megszületik, mindez jobban érthető. A pusztai remeték életmódjának szerves része volt a böjt és a lemondás: jellemzően napjában egyszer étkeztek, nagyjából délután 3 óra körül, így a túlzásba vitt aszkézis, az ebből származó betegségektől való félelem könnyen okot szolgáltatathatott arra, hogy a szerzetes kisebb-nagyobb étkezésbeli kompromisszumokat kössön. Szemléletmódja szerint a falánkság lelki gyökere a félelem, a kiszolgáltatottság: emberi módon gondolkodva a szerzetes a pusztában csak magára számíthat, pontosabban arra, amit megszerzett. Ennek kapcsán rámutat arra, hogy a paráznasággal – azaz a fajferntartással – és a kapzsisággal mint szerzési vággyal együtt a torkosság alapösztönné számíthat, s mint ilyen nem elfojtható, de integrálható. Azaz a szerzetes feladata a helyes mérték megteremtése úgy, hogy életvitelében a torkosság ellentétének, az önmérséklet erényének kiteljesítésére törekszik.

Tanításán Platón hatása érezhető, miszerint a három lélekrész, az értelmes, az indulatos és a vágyakozó közötti egyensúly megteremtése a szerzetes feladata: e horizonton szemlélve a torkosság nem egyszerűen mértéktelenség, túlzásba vitt étel vagy italfogyasztás, hanem a test rendszerének megbomlása.³²² Evagrius értékeli a teremtetést és az ember testi mivoltát, ezért a böjtben sem az önostorozás kellemét dicséri, hanem arra mutat rá, hogy ez eszköz a torkosság által kibillentett lelki

³²¹ G. KRAUSE - G. MÜLLER, *Sünde*, in *Theologische Realenzyklopädie* 32, Berlin 2001, 392.

³²² A. TILBY, *The Seven Deadly Sins*, London 2009, 113.

egyensúly megteremtésére. Mivel az általa alkotott rendszerben is összefüggnek egymással a főbűnök, vallja, hogy a torok *concupiscentiájá-*nak legyőzése az első lépés a hibák kiküszöbölésében.³²³ Mint minden sivatagi szerzetes, vallotta, hogy a lélek egyensúlya a test harmóniájától is függ,³²⁴ ugyanakkor rámutat arra, hogy amint a torkosság a szeretet rendjének kifordítása, úgy a mértékletességnek is meg kell felelnie ennek a rendnek, tehát betegség esetében, mivel ezt a helyes önszeretet kívánja, valamint vendégfogadás alkalmával, mivel ezt a felebaráti szeretet parancsolja, a remete felfüggesztheti a böjtöt.³²⁵

Parainézisében rámutat a torkosság ördögi megjelenési formájára, vagyis arra, hogy ritkán jelenik meg direkt módon, sokkal inkább racionális köntösbe rejtve, melyek a böjt és az önmegtartóztatás ellen beszélnek. Akinek istene a hasa, önmaga felett veszíti el a kontrollt. A torkosság ellen azt ajánlja, hogy az ember a jóllakottságot mérsékelje: saját maga számára határozzon meg egy külső mértéket, melyhez minden körülmények között tartja magát és így a belső stabilitás is kialakul. Az ördögi cselvetés ellen, miszerint a lemondás által az ember kevesebb lesz, a zsoltár szavát ajánlja: az Úr az én pásztorem, nincsen hiányom semmiben.

Jól látható, hogy a torkosság súlypontja rendszerében nem a „túl sokra”, hanem a „másmilyenre” esik: abban az élethelyzetben, amikor a remete egyszerűen és ritkán étkezik, nem a mérték, hanem az étkezésbeli egyhangúság lesz számára a veszély. Tanítása szerint a torkosság a test harmóniájának megbomlásához vezet és így minden más bűn forrásává is válhat: míg az étkezésbeli önmegtartóztatásból születik a tisztaság, addig a torkosság a kicsapongások szülőanyja.³²⁶

³²³ A. BURGMÜLLER, *Die Askeseschrift des Pseudo-Basilii*, Tübingen 2005, 126.

³²⁴ Minderről nemcsak tanított, hanem saját maga is példát adott. Azt az akkoriban nem szokatlan böjtöt végezte, mely némi olajból és napi fél kilónyi kenyérből állt – megjegyzendő, hogy napjainkban ez, persze némi fűszerrel és ízesítéssel gazdagítva elfogadott diétának tekinthető a mediterrán térségben. Ugyanakkor Palladius beszámolója szerint nemcsak a hústól, hanem a zöldségtől – gyümölcstől is tartózkodott, sőt, a böjti gyakorlatok közül is az ún. száraz böjtöt preferálta, vagyis vizet is a lehető legtrikábban vett magához.

³²⁵ A. TILBY, i. m., 117.

³²⁶ R. E. SINKIEWICZ, *Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus*, New York 2003, 76.

Cassianus: a torkosság mint a lélek harmóniájának gátja

Evagrius hatása érződik Johannes Cassianus listáján is, aki a szerzetesek számára leginkább kísértést jelentő 8 főbűnt említ,³²⁷ melyek között a torkosság áll az első helyen, mivel az emberben mint esendő biológiai lényben az önfenntartás iránti vágy kiolthatatlan. Második helyre a paráznaságot teszi, melyet a lélek vétkei követnek.³²⁸ A testiség bűnei között ok-okozati összefüggés fedezhető fel, hiszen a táplálkozásbeli mértéktelenség tanítása szerint felszítja a paráznaság tüzeit is, s mivel a test bűnei minden más főbűn számára kiindulási pontként szolgálnak, alapvető a szerzetesi aszkézisben ezek megzabolázása a böjt által.³²⁹

Érvelésmódja is hasonló Evagriuséhoz, vagyis a főbűnök mögött rejtőző ösztönerő arra tör, hogy az emberi élet egyensúlyát megbontsa és az életvitel istenre-hangoltságát kioltsa. Ennek fényében magyarázza az összülők bűnét is, ami nézete szerint nem a góg, az istenhasználatosság önkényes megkínánása volt, hanem a tokosság, a tiltott gyümölcs megkínánása és élvezete, illetve az ezzel való visszaélés hozott az emberre pusztulást és halált.³³⁰ Más helyen ugyanakkor rámutat arra is, hogy ez a bűn nem egyszerűen egy gyümölcs fogyasztása, hanem az isteni mindenhatóság megkínánása volt.³³¹

Aszketikus programjának célja, hogy az értelem visszanyerje az irányítást a vágyak felett, ezért a szerzetesnek is óvakodnia kell a túlzásba vitt böjtöléstől, vagyis ha nem képes nagyobb áldozatvállalásra, inkább tartsa be az étkezési időket és az étel minőségére figyeljen, tehát olyant

³²⁷ A nyolcas lista a későbbiekben *Institutiones*-nak nevezett műben található, melynek első fele főként gyakorlati szerzetesi tudnivalókkal foglalkozik, míg az V–XII. könyvek a főbűnökkel. A torkosság tárgyalása az V. könyvben történik.

³²⁸ M. VOLLMER, *Sünde – Krankheit – väterliche Züchtigung*, in A. CLASSEN, *Religion und Gesundheit*, Berlin 2011, 267.

³²⁹ T. FÜSER, *Mönche in Konflikt*, Münster 2000, 197.

³³⁰ Ennek fényében érdekes, hogy az érett középkor idején, amikor a Nagy Szent Gergely-i rendszer már széles körben elfogadottá vált, s így a főbűnök eredetének a gőgöt tekintették, prédikátorok igehirdetésében is fel-felbukkan ez a tanítás, így például a neves népszónok és *manuale*-szerző, Thomas Chobham (+1236) tanításában.

³³¹ S. E. HILL, *The Ooze of Gluttony*, in R. NEWHAUSER, *The Seven Deadly Sins*, Boston 2007, 60.

fogyasszon, ami elérhető és olcsó.³³² Abból indul ki, hogy az aszkézis gyakorlása – legalábbis részben – visszavezetheti a bűnbe esett embert a *cogitationes* birtoklására és ezzel elérhető a *puritas cordis* is.³³³

2.3. Nagy Szent Gergely: a torkosság mint túlzás

A középkori nyugati keresztény teológiában Nagy Szent Gergely főbűn listája lesz az irányadó, akinek olvasatában a torkosság számos megjelenési formát ölthet:

- *praepropere*, étkezések előtt
- *laute*: fényűzően vagy túl drágán
- *nimis*: mértéktelenül
- *ardenter*: sóvárogva
- *studiose*: azaz válogatottan, kulináris módon étkezni.

Nagy Szent Gergely – amint a felsorolás is mutatja – alapvetően az élvezet szabályozására fókuszál, vagyis az erény mérőfoka számára a „szükséges”, míg a bűn az élvezet, a túlzás illetve a szükségestől való eltávolodás lesz.³³⁴ Vagyis ahogyan minden bűn forrása a gőg és minden vezérének, vagyis főbűnnek megvan a saját hadserege, úgy a torkosságnak is számos variánsa és kísérőbűne lehet, úgy mint a trágárság, a fecsegés vagy a tisztátalanság.³³⁵

Rendszerében azonban a testi felfüggesztésű bűnök kerülnek az utolsó helyre, mivel aszketikus írásainak célközönsége nem a testi vágyakon győzedelmeskedő szerzetes, hanem az „átlagkeresztény”, vagyis a pápa egy általános, mindenki számára elérhető tökéletesség leírására törekszik és így a városi életformában gyakrabban előkerülő, a keresztény közösséget belülről megosztó bűnök visszaszorítása a célja.³³⁶ E horizonton lesz értelmezhető az a szervbéli összefüggés, amit a szájnak tu-

³³² Vö. A. TILBY, *i. m.*, 119.

³³³ A. DIEM, *Das monastische Experiment*, Münster 2005, 101 sköv.

³³⁴ S. E. HILL, *i. m.*, 64.

³³⁵ „De ventris ingluvie, inepta laetitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, hebetudo sensus circa intelligentiam propagantur.”, in *Moralia* 31,45.

³³⁶ A. BELLEBAUM, *Acedia. Todsünde Trägheit*, in A. BELLEBAUM - R. HETTLAGE, *Missvergünstigen*, Wiesbaden 2012, 37.

lajdonít, s ami a kortársak körében egyöntetűen vallott volt: amint a száj (os) forrása a torkosság bűnének, úgy ez a kapuja (*ostium*) a gonosz szavaknak is, vagyis amit a torok elkezdett, az a nyelv hazug és gonosz állításában végződik. S mivel egy városi keresztény közösségben a pletyka, a megszólás, illetve az önérvényesítés bűne különösen is destruktív, az étkezésben való mértéktartás, a begyakorolt aszkézis lehetőséget biztosít arra, hogy az ember szavát és testét megfékezze. Ennek ellentéte, a nyelv, a száj táplálkozásbeli kényeztetése, mint a test megnyílása viszont gonosz szavakra is lehetőséget nyújt. Rendszerében a nyelv bűnei, a test kívánságai, vagyis a szexuális örömek és a torkosság összefüggnek, így miként a szó feltárja a lélek mélységeit, ugyanígy lesz a torkosság által nyilvánvaló az ember belső világa is.³³⁷

Érdekes ugyanakkor, hogy más helyen éppen mintha kifejezetten a mértéktelenség bűnétől óvna olvasóját. A *Liber regulae pastoralis*-ban, melyben a pásztori szolgálat feladatairól és kihívásairól tanít, vagyis egyházi személyekhez intézi, a torok veszélyét emeli ki, mondván, hogy a mértéktelenség számos testi bűn forrásává válhat, illetve a has, mint a bűnök fededelve vezeti a teljes embert élvhajzásba. Allegorikusan szemlélve, miként Jeruzsálem falait bevetették, úgy veszi be a has is az erényekből épült lelki falakat.³³⁸

Tanításában a bűnös megkívánásra fókuszál, vagyis míg az aszketikus ember különbséget tud tenni szükséglet és túlzás között, addig a torkos minőségben vagy mennyiségben a szükségesen – értelmesen túl keresi mindezt.³³⁹ A torkos ember tehát nemcsak a testét, hanem szellemi mivoltát is korrumpálja. A szó (*logosz*), a szellem és a test összefüggése magával hozza, hogy a káromló, aki Isten ellen beszél, az eretnek, aki az Igazságot hamisítja meg és a torkos, aki testét isteníti, mind - mind ugyanazon törvény ellen vét. A száj a szív és a test kommunikációjának csatornája. Jézus és a farizeusok párbeszédét (Mt 15,11 sköv.) példának állítva rámutat arra, hogy a mértékletes táplálkozás nem bű-

³³⁷ F. RIGOTTI, *Philosophie der Küche*, München 2002, 115.

³³⁸ *Liber regulae pastoralis* 19.

³³⁹ S. E. HILL, *i. m.*, 65.

nös, viszont a test kívánsága és a szív vágyakozása, mint túlzás megronthatják az embert.³⁴⁰

2.4. Szent Ágoston: a torkosság mint rendezetlenség

Szent Ágoston idevágó tanításában szintén a szerzetesi élet *Sitz im Leben*-jét tartja szem előtt, amikor a torkosságot a rendszertől, a mértéktől való eltérésként értelmezi. Tanítása szerint alapvető a test kívánságainak megszelídítése, így a test bálványozásának letörése is. Kemény szavakkal ítéli el a mértéktelent: aki a testnek szolgál, csak az állattal hasonlítható össze. Bámulatba ejtő kiegyensúlyozottsággal hangsúlyozza ugyanakkor, hogy a böjt, a mértéktartás nem cél, hanem eszköz a lélek felemelkedéséhez,³⁴¹ vagyis a szerzetesnek figyelnie kell arra is, hogy a megtartóztatás ne menjen az egészség rovására: „Testeteket az ételben és az italban böjttel, önmegtagadással fékezzétek meg, amennyire egészségetek megengedi.”³⁴² Tehát számára a böjt mint szabályozóelv, a mértéktelenség pedig mint szabálytalanság, az erkölcsi rend által megszabott céltól való eltérés van jelen. A falánkság, az evilági étel helyett az életszentségre törekvő ember a természetfeletti eledelre irányítsa figyelmét.³⁴³

2.5. Szent Tamás: a torkosság mint ésszerűtlenség

Aquinói Szent Tamás a torkosságot szintén az étel és ital túlzásba vitt kívánságaként határozza meg (*cibus et potus est moderandus secundum quod competit corporis valetudini*), melynek ellenszere az erény, jelesen a mértékletesség (*virtus in medio*), eszköze pedig a böjt. Tanítása szisztematikusan összefoglalja és tükrözi a megelőző évszázadok keresztény hagyományát. Szent Gergely és Szent Ágoston nyomán a főbűnök atyjaként a gőgöt határozza meg, mint minden rendetlen önszeretet forrását,

³⁴⁰ F. RIGOTTI, i. m., 116.

³⁴¹ „Cessando a laetitia carnis acquiritur laetitia mentis. Proinde finis nobis ieuniorum nostrorum ad iter nostrum, quid sit ipsum iter, et quo tendamus, hoc considerandum est.”, in *De utilitate ieunii tractatus unus* 5–6.

³⁴² „Carnem vestram domate ieuniis et abstinencia escae et potus, quantum valetudo permittit. Quando autem aliquis non potest ieunare, non tamen extra horam prandii aliquid alimenterum sumat, nisi cum aegrotat.”, in *Regula Sancti Augustini* 3,14.

³⁴³ E.-M. ENDRESS, *Genussrevolte*, Wiesbaden 2012, 34.

azt a vágyat, hogy az ember nem fogadja el teremtett mivoltát, hanem olyan akar lenni, mint az Isten. E kérdéssel külön is foglalkozik a *Summa Theologiae*-ben,³⁴⁴ sőt, rámutat arra, hogy Aranyaszájú Szent János tanításával ellentétben az első emberpár bűne nem a mértéktelenség, a tiltott gyümölcs fogyasztása volt, hanem a *superbia*. Rendszerében egészében véve is súlyosabbnak számítanak azok a bűnök, melyek közvetlenül Isten ellen irányulnak, vagy szubsztanciális változást idéznek elő, így kiindulás szerint a torkosság csak bocsánatos bűnnek számíthat.

Tárgyalási módját tekintve a főbűnöket mint túlzásba vitt hajlamokat és ösztönereket szemléli, melyek az erénnyel mint helyes mértékkel állnak szembe. Három csoportba különíti el ezeket:

- elsődlegesen a lélek vágyai az ismeret, a tisztelet vagy a megbecsülés kívánsága, melyek túlzása a hiúság
- másodlagosan a test vágyai, melyek az egyes ember önfenntartására irányulnak, evés és ivás, melyek túlzása a torkosság,³⁴⁵
- s végül a külsődleges javak, így mint a gazdagság, melynek túlzása a kapzsiság.

Ennek megfelelően a főbűnök is az alábbi háromtagú láncba kapcsolódnak: a gőg (olyan lenni, mint az Isten) mint forrás, majd a torkosság (az önfenntartás vágyai), melyből következik a testi igények elszabadulása (paráznaság, Szent Tamás olvasatában a szodomaiak bűne).³⁴⁶

Rendszerében a földi javak ésszerű megszerzése, földi célok logikus követése egészen addig elfogadható, amíg azok nem lépnek az örök cél helyébe, nem válnak öncélúvá vagy túlzottá. Így e keretben szemlélve viszonylag megengedően szól a torkosságról, amikor azt a természetes táplálkozási ösztönök egyikeként nevezi meg (*vitium gulae non erit maximum, est enim circa ea quae ad sustentationem corporis spectant*), s mint ilyen, *a priori* nem tartja súlyos anyagnak. Rendszerében a természetes

³⁴⁴ „Ad tertium dicendum quod in hoc homo se amat, quod sui excellentiam vult, idem enim est se amare quod sibi velle bonum. Unde ad idem pertinet quod ponatur initium omnis peccati superbia, vel amor proprius.”, in *STh* I–II., q. 84 a 2 ad 3.

³⁴⁵ „Aliud est bonum corporis, et hoc vel pertinet ad conservationem individui, sicut cibus et potus, et hoc bonum inordinate prosequitur gula...”, in *STh* I–II., q. 84 a 4.

³⁴⁶ *STh* II–II a, q. 148 a 3 ad 1.

ösztön önmagában nem nevezhető sem rossznak, sem pedig jónak, értékelésüket az értelem horizontján nyerik el, azaz a mértéktelenség, az étvágy is akkor válik bűnössé, ha eltér természet adta irányultságától, az igények ésszerű kielégítésétől.³⁴⁷ A torkosság tehát halálos bűnné válhat akkor, ha Isten mint végső cél helyébe a testi - biológiai vágyak kielégítése lép,³⁴⁸ és a cselekvésben az értelem kormányzó szerepét felváltja az ösztön.

A torkosság tételes tárgyalásánál Aquinói az alábbi következtetéseket vonja le:

- önmagában véve a táplálkozás nem tekinthető bűnösnek, mivel létszükséglet
- skolasztikus kategóriákkal visszaadva e bűn anyaga az étel, a formája pedig a túlzás, tehát a telhetetlenség ösztöne kikerüljön az értelem szabályzó elve alól (*concupiscentia non regulata ratione*)
- egy olyan bűn, melyet nem lehet szükségszerűen mennyiségi kritériumokkal jellemezni, még ugyanazon ember esetében sem, mivel adott körülmények között több eledel szükségeltetik
- a hangsúly az étkezésben való élvezetre és tudatos túlzásra esik (*scienter excedat mensuram in edendo*)
- a torkosnak nem célja valamiféle szubsztanciális változás – bár Aquinói nem zárja ki, hogy valaki tudatosan akarna ártani tulajdon testének –, hanem célja egyszerűen az étel élvezete, melyből akcidentálisan adód(hat)nak súlyos egészségi károk
- átveszi Nagy Szent Gergely tanításából a torkosság mint a mértéktől való eltérés kritériumát. Így első megközelítésben lehet a torkosság túl jó minőségű étel fogyasztása, túlzott figyelmet fordítani az étel előkészítésére vagy egyszerűen aránytalanul sokat enni. Második megközelítésben pedig étkezési időközön kívül fogyasztani (túl

³⁴⁷ „Propinquier enim est appetitus sensitivus ipsi rationi et voluntati, quam membra exteriora; quorum tamen motus et actus sunt boni vel mali moraliter, secundum quod sunt voluntarii.”, in *STh* I-II., q. 24 a 4.

³⁴⁸ „Ad secundum dicendum quod, inquantum avertit a fine ultimo, contrariatur gula dilectioni Dei, qui est super omnia sicut finis ultimus diligendus. Et secundum hoc solum gula est peccatum mortale.”, in *STh* II-II., q. 148 a 2 ad 2.

korán) vagy falánk módon. Összességében tehát: minőségben, mennyiségben, módon és időbeosztásban lehet vétetni a mérték ellen

- számos egyéb bűn forrása és atyja lehet, így a trágárságé vagy az ürességé, az unalomé, azaz képes arra, hogy az ember testi állapotát vagy viselkedését egészében befolyása alá vonja.

Eltekintve a szorosan vett torkosság bűnétől, Szent Tamás kora problémáira is reagálva és a kortárs *Summa*-k nyomán³⁴⁹ külön kérdést szentel a részegeskedésnek, három módját és három erkölcsi megközelítését említi:

- a vétlen tudatlanság folytán bekövetkezőt, ami így bűntől mentes
- a részben vétlen tudatlanság miatt bekövetkezőt – az italfogyasztó nem számol azzal, hogy lerészegedhet –; ez így bocsánatosan bűnös
- a következményekkel tisztában levőt, vagyis az olyan alkoholistát, aki számol a lerészegedéssel és feltehetően többször is e bűnbe esik, így halálos bűnben lévőknek tekinthető.

Szent Tamás a torkosság esetén többször hangsúlyozza a lényeges erkölcsi kritériumokat, vagyis a tudatosságot és az akaratlagosságot, valamint a bűn rendszeres elkövetését.³⁵⁰ Rámutat arra, hogy a mértéktelenség e formája nem *per se* bűnös, hanem a bűnben való függés, a helyes mértéktől és értelemhasználattól való rendszeres és tudatos elfordulás miatt. Amennyiben e két kritérium fennáll, számolni kell a bűnök átfordulásával és a részegeskedés esetében mégis halálos bűnről kell beszélni.³⁵¹

³⁴⁹ Például Petrus Lombardus is tárgyalja *Sententia*-iban az *ebrietas* kérdését.

³⁵⁰ C. SCHÄFER, *Die Hauptlasterlehre des Thomas von Aquin*, in C. FLÜERER – M. ROHDE, *Laster im Mittelalter*, Berlin 2009, 141.

³⁵¹ „Ad secundum dicendum quod plus sumere in cibo vel potu quam necesse sit, pertinet ad vitium gulae, quae non semper est peccatum mortale. Sed plus sumere in potu scienter usque ad ebrietatem, hoc est peccatum mortale.”, in STh II-IIa, q. 150 a 2 ad 2.

3. A pszichológia megközelítése

A pszichológia hagyományosan keveset foglalkozott a főbűnök kérdésével, részben azért, mert érdeklődésének középpontja nem vallási-hitbeli, másrészt pedig a főbb pszichológiai iskolák a vallásokkal ellentétben kevésbé hangsúlyozzák a cselekedet és a személyes felelősség összefüggését. Mindazonáltal a mértéktelenség pszichológiai mozgatórugóinak megismerése érdekes adalékokkal szolgálhat a torkosság megítélésében.

A pszichológia a torkosságot, a táplálkozásbeli mértéktelenséget betegségnek tartja az alábbi tünetek előfordulása esetén:

- ha valaki adott időintervallum alatt sokkal többet fogyaszt, mint az átlag
- ha étkezésében elveszíti az önkontrollt, az evés úgyszólván zabálássá alacsonyodik
- egyedül és gyakran étkezik, sokszor akkor is, ha nem éhes
- ha lelki problémák miatt eszik valaki
- illetve ha mindezen tünetek rendszeresen jelentkeznek.³⁵²

A pszichológia két fő betegségeggyüttesbe sorolja mindezeket:

- a már közismertnek számító *bulimia* vagy *bulimia nervosa*, a kóros étkezési kényszer, melynek számos variánsa létezik
- valamint az ún. *binge eating*, a túlevéses zavar, ami inkább falánkságot, rendszertelen, mennyiségileg viszont túlzó étkezést jelent. Statisztika szerint a társadalom 1–3%-a érintett e kettő valamelyikében.

A pszichológiai modell szerint a beteg az étkezésben vigasztalást, hiánypótlást vél felfedezni, jellemzően egy mély, sokszor évtizedek óta cipelt sebre.³⁵³ Ez lehet gyermekkori szexuális visszaélés elszívódása, közeli hozzátartozó halála vagy egy kapcsolat megszűnése, de ide sorolható a társadalmi állás elvesztése, mint például munkanélküliség

³⁵² A. BUCHER, *Geiz, Trägheit, Neid & Co.*, in A. BUCHER, *Therapie und Seelsorge*, Salzburg 2012, 69.

³⁵³ Nem véletlen, hogy az állandó kudarcélményre, kisebbségi komplexusra stb. az ember két, egymással ikertestvér, hatásaiban azonban teljesen eltérő táplálkozási zavarral reagál: a *bulimia* és az *anorexia* egyaránt a kisebbségi önkép kompenzációjának tekinthető.

vagy a depresszióval összefüggő kilátástalanság. Az ember az étkezés által a magányt, az aggodalmaskodást vagy épp az unalmat könnyebben elviselhetőnek érzi, s ebben előjön az az ősi ösztön, mely szerint az élelem meglelte biztonságot, a felhalmozás pedig örömet és sikerélményt ad. A torkosság testi eszköz, mely által az ember valamiféle lelki-szellemi hiányt próbál betölteni: egy belső ürességre adott öntudatlan – és hozzáfűzhetjük, elhibázott – válasz.³⁵⁴ Ennek kapcsán jegyzi meg nagyon találóan Erich Fromm, hogy „a birtoklás egyik megjelenési módja a bekebelezés. Az evés és az ivás a birtokba vétel archaikus formái (csecsemők, kannibálok). (...) A birtoklás másik, ma talán legfontosabb módja a fogyasztás (vö. „fogyasztói társadalom”); alapja az egész világ elnyelésének vágya (a fogyasztó az örök csecsemő...) A modern fogyasztó elmondhatná: „Az vagyok, amit birtokolok és elfogyasztok!” Vagyis a fogyasztásnak, a táplálkozásba való belesüllyedésnek pszichológiai oka a biztonságkeresés, a testi kielégítettség nyújtotta megnyugvás.

Az étel-italfogyasztás, amellet, hogy a testi mechanizmusokra kulcsingerként hathatnak, több ennél: táplálékot jelentenek a lélek számára is. Ennek megfelelően a táplálkozáspszichológia számos olyan faktort jelöl meg, ami az egyént hajlamossá teszi arra, hogy szükségletén vagy igényén felül is kielégítse önfenntartás iránti vágyát:

- különleges ízlésvilág, kulinárisabb ételek iránti vágy
- éhség: nem egyszerűen éhes vagyok, hanem *azonnal* jól kell laknom
- gazdasági megfontolások (2-t fizet, 3-at kap, „a meg kell vennem”, majd „meg kell enned” kényszere)
- kulturális vonatkozások (élethelyzethez köthető étkezések)
- a tradíciókkal összeköthető hatások (pl. karácsonyi pulyka, szilveszteri bejgli stb.)
- egyéni habitus (minden étkezést pl. sajttal fejezek be)
- stresszoldó hatás
- pedagógiai okok (ha megírod a leckét, kapsz egy csokit)
- szomatikus betegségek³⁵⁵

³⁵⁴ G. TOMLIN, *The Seven Deadly Sins*, Oxford 2014, 115.

Emellett a pszichológia rámutat arra is, hogy az étel birtoklása – megszerzése és az érzelmi állapot között szoros összefüggés van. Az embert ősidóktól fogva elkísérte az a kényszer, hogy élelmet keressen, így az étkezés és az élelem megszerzése emocionális vigasztaló szerepet, sikerélményt jelent. Napjainkra ez, köszönhetően az élelmiszeripari túltermelésnek és az élelmiszernek mint piaci árunak, differenciáltabbá vált: a fogyasztást nem egyszerűen a bekebelezés, hanem a választás is jellemzi, vagyis az ember mást is eszik, mint ha csupán csak táplálkozni akarna. E horizonton a torkosság tehát nem (csak) mennyiségi, hanem minőségi kérdésként is megjelenik: az átlag – vagyis nem pszichológiailag beteg – modern ember akkor válik torkossá, ha kedvére való extra ételhez vagy italhoz jut.³⁵⁶

Megemlíthető az eriksoni fejlődépszichológiai modell, melybe Donald Capps integrálja a főbűnökkel kapcsolatos vallási tanítást. Statisztikai mérések alapján rámutat arra, hogy bár nem kiugróan, de a mértéktelenség viszonylag „populáris elesésnek” számít, így a közvélemény megítélése szerint nem is számít különösebben ártalmasnak. Az átlagember megelégszik azzal a megközelítéssel, hogy „többet ettem, mint amennyi jólesik”, és ennek 12%-os bevallottsági (elkövetési?) aránya a 44%-os bujasággal szemben csekélynek tűnhet, de még így is lényegesen több mint a harag (7%), irigy (6%) vagy a kapzsi (4%) aránya. Érdekessége a mérésnek, hogy míg férfiak körében önjellemzés szempontjából a torkosság egyáltalán nem magaslik ki a főbűnök közül (a modellben az akédiával együtt nyolc főbűnről van szó, és ezek között a negyedik helyezett), addig a nők körében az irigységet követve a második. Ami a konkrét személyiségfejlődési fázisokat illeti, a torkosság a csecsemőt jellemzi, melyet kisgyermekkorban a harag követ.³⁵⁷ Capps megközelítésében a torkosság a csecsemőkori biztonságkereséssel és bizalomkrízisekkel függ össze, melyben bűnként a torkosság jelenik meg, az integráció, az erény pedig a remény formájában ölt testet. Magyarázata szerint a csecsemőt a megfosztottságtól, a hiánytól való félelem jel-

³⁵⁵ V. PUDEL, *Psychologie des Essens*, in F. ESCHER - C. BUDDERBERG, *Essen und Trinken*, Zürich 2003, 121 sköv.

³⁵⁶ Uo. 123.

³⁵⁷ A. BUCHER, *i. m.*, 12 sköv.

lemzi, és a bizonytalan jövő indítja arra, hogy szüntelen még többet kérjen és a számára alapvető erőforrásból, az élelemből olyan sokat vegyen magához, amennyi csak lehetséges. Emellett okként jelöli meg azt a biológiai tapasztalatot is, hogy a jóllakottsághoz az öröm érzete tapad, azaz az étkezés a csecsemőnek felszabadultságot jelent. Végül ebben az ember ebben az életkorban a jó és rossz közötti különbséget kommunikációs és nevelési korlátok miatt nem másoktól, hanem saját tapasztalatból tudja csak megismerni, ennek pedig legprimitívebb módja az ízlelés, a „be a szervezetbe” magatartása. Az ember feladata, hogy felnőttként, különösen is keresztény erkölcsi identitással kialakítsa azt a bizalmat, hogy nem vagyok egyedül, hogy Isten gondot visel, így nem kell a táplálkozásbeli mértéktelenségben, a szüntelen felhalmozásban önmagam teremtette biztonságot keresnem.³⁵⁸

Végül egy kortárs pszichológus, Brian W. Grant inkább egy háromlépcsős modellt helyez előtérbe, mely szerint a csecsemő – kisgyermekkor tulajdonított bűnei a torkosság és a lustaság, a serdülőkoré a harag és a bujaság, míg a felnőttisége az irigy, a gőgös és a kapzsi.

4. A torkosság modern fogalma

A torkosság kortárs megközelítése kapcsán rá kell mutatni a megváltozott élethelyzetekre. A jóléti társadalmak létrejöttének egyik jele, hogy az átlagembernek – legalábbis a nyugati és a nyugati életszínvonalat biztosító kultúrákban – még soha nem kellett olyan keveset dolgoznia az elérhető, színvonalas és tápanyagban gazdag élelemért, mint napjainkban. Nem véletlen, hogy a középkori parainézis és művészeti ábrázolások a torkosságot jellemzően a gőggel és a kapzsisággal együtt tárgyalták és azokat, mint a magasabb társadalmi osztályhoz tartozó személyek jellemző bűnének tekintették.³⁵⁹

Emellett a jóléti társadalom biztosít olyan lehetőségeket is, amikor a fogyasztó kiemelt szinten és mennyiségben táplálkozhat, mint például egy *all inclusive* nyaralás vagy *wellness* hétvége, hogy csak a legelterjed-

³⁵⁸ D. CAPPS, *Life Cycle Theory*, Eugene 2002, 38 sköv.

³⁵⁹ F. QUELLIER, *i. m.*, 27.

tebbeket említsük. Ebben az élethelyzetben pszichológiailag szemlélve a legtöbb emberből előtör az állatias: a könnyen megszerezhető, a korlátlanul fogyasztható vagy minőségi élelem a bárkit túlzásra indíthat. Kultúránkban évezredek óta először nem az éhhalál veszélye fenyeget, hanem az orvostudomány a betegségek első számú okaként a túlsúlyt, a mozgásszegény életmódot jelöli meg. Az éhségtől elgyötört test, a csonttá soványodott ember látványa az európai szem számára egy távoli ország ismeretlen lakosának „véletlen tragédiájává” lesz. Aligha tudunk határt szabni a mértéktelenség bűnének, hiszen benne élünk. Sőt, feltehetjük a kérdést, hogy megtanultunk-e mértékletesnek lenni: az ételben-italban való visszafogottság sok esetben kényszer, élet szabta keret. Ám ha mégis szükséges mértékben rendelkezésre állnak, vajon tudunk-e velük értelmesen, mértéktartóan bánni?

Hans Jonas megközelítésében a torkosság civilizációs jelenségnek számít. A fogalom jelentéskörét is kibővíti: ez nem egyszerűen táplálkozási kérdés, hanem a fogyasztási javak szüntelen és mértéktelen igénybe vételét és birtokolni akarását jelenti. Rámutat arra, hogy napjainkban teljes értékikifordulást tapasztalhatunk, mivel a mértéktelenség nemhogy hátrány vagy bűn, hanem egyenesen gazdasági erőnyeknek, mi több, kötelességnek számít.³⁶⁰ A torkosság alatt a fogyasztás kortárs kényszerét érti, ami nem egyszerűen az egyes ember mértéktelenségét jellemzi, hanem egész társadalmak birtokláskényszerét, ami akár a következő generációk önfenntartását is veszélybe sodorhatja.³⁶¹

Emellett drámai fogalmi eltolódást is tapasztalhatunk. A klasszikus erkölcszociológia és az egyházi szerzők tanításukban hagyományosan az étkezésre fókuszáltak, illetve jellemzően külön traktátusban foglalkoztak – jellemzően kitüntetett figyelemmel – az italfogyasztásbeli mértéktelenséggel, szemléletesen bemutatva a lerészegedés okait és stádiumait. Napjainkra a már hozott mértéktelenségek mellett a torkosság kiterjedhet a legkülönbözőbb kábítószerekre, stimulánsokra, nyugtatókra, altatókra, dohányipari termékekre stb. Ide sorolhatók még tágabb horizonton a szórakozási függések, mint pl. az internetfüggőség is. Egyszerűen a kortárs nyugati kultúra a testnek kínál arányaiban olyan széles spekt-

³⁶⁰ D. HOHNSTRÄTER, *Ökologische Formen*, Würzburg 2004, 151.

³⁶¹ R. GLOBOKAR, *Verantwortung für alles, was lebt*, Roma 2002, 454.

rumú fogyasztási és birtoklási lehetőséget, melyre a hagyományos erkölcsan a válasszal megítélésem szerint még adós.

Ahogy a torkosság fogalomköre átrendeződött, úgy a böjt, a megtartoztatás is új értelmet nyert. A testi lemondás, ami a hagyományos tanítás szerint a lélek felszabadulására és egy természetfeletti dimenzió elnyerésére irányult, korunkra öncélúvá vált. A torkosság kortárs, praktikus megközelítés szerint étel-italbeli moderálást, bizonyos összetevők csökkentését jelenti, vagyis elsődlegesen mennyiségi kérdésként jelenik meg. A nehézséget a keresztény teológia számára az jelenti, hogy a nyugati ember általános fogyasztói-felhalmozói mentalitását mindez érintetlenül hagyja: számára a mértékletesség bölcs szükséglet, a diétázás társadalmi igény, eszköz arra, hogy a túlsúly okozta betegségeket elkerülje, míg a szegénység, a mindennapi nélkülözés által sújtott ember képe számára egy másik, távoli valóság. Nem más ez, mint a kanti önmagunk felé irányuló kötelességek (az öncsonkítás, az öngyilkosság és torkosság tilalmának) újracsomagolása, egy modern autonómiamorál.³⁶² A mértékletesség, a böjt keresztény tanítás szerint azáltal nyeri el értelmét, ha ezt transzcendentális dimenzióba helyezzük, ha a mi lemondásunk az embertárs javát szolgálja.

A 21. század embere is sanyargatja testét, de nem böjtöl, hanem diétázik, még ha a két jelenség fenomenológiailag közel is áll egymáshoz. Míg azonban aki böjtöl, a lelket emeli fel, aki diétázik, a testet: jobb életminőségre vagy esztétikai megjelenésre törekszik.

5. Konklúzió

Az emberben – mint valamennyi élőlényben – az önfenntartás ösztöne természetesnek mondható, azaz nap mint nap rá vagyunk szorulva arra, hogy étellel, itallal, pihenéssel tápláljuk testünket. Ebből kiindulva Szent Tamással összhangban állítható, hogy a torkosság természetes inklináció, melyet elsődlegesen az agy jó minőségű alaptápanyagok, elsődlegesen a cukor, de a vas, só stb. megszerzése iránti törekvése vezet. A hangsúly itt is – mint minden főbűn esetében – az értékhierarchián

³⁶² G. MAIO, *Mittelpunkt Mensch*, Stuttgart 2012, 32 sköv.

van: azok számára, akiknek gondolkodásmódját és értékvilágát teljesen az étel-ital megszerzése köti le, ez halálos bűnnek tekinthető. Szent Pál szavaira utalva: „sokan úgy élnek, mint Krisztus keresztyének ellenségei. Végük a pusztulás, istenük a hasuk” (*Fil* 3,18–19). Tehát halálos bűn nem tárgyát vagy súlyát tekintve, hanem vagy egy földies cél tökéletes akarati igenlése, vagy pedig következményei miatt, melyek szubsztanciális változást idéznek elő: ez utóbbihoz sorolható saját egészségünk súlyos károsodása vagy a felebaráti szeretet nagymértékű sérelme.³⁶³

A keresztyén erkölcs központi tanítása a Jézus személyéhez, az általa képviselt értékvilághoz való tudatos önnnevelés általi hasonulás, melynek során az ember egy erényekre épülő, transzcendentális irányultságú életvezetést alakít ki. A torkosság negatív karaktere, akárcsak más főbűnöké, abban nyilvánul meg, hogy akarva vagy akaratlanul egy részleges értéket abszolutizál. A torkosság keresztyén erkölcsstan általi egyöntetű visszautasításának okát tehát itt kell keresnünk: míg az igazság szabaddá tesz, addig a vágyak és ösztönök ettől a Krisztus által meghirdetett magasabb rendű lélettől tántorítanak el. E horizonton szemlélve a *gula* a klasszikus erkölcsstan szerint, mivel fő kritériuma a túlzás (*eccessus*) – rendezetlenség (*disordinatus*) volt, a *parvitas materiae*-ra való tekintettel bocsánatos bűnnek számított. Amennyiben viszont célját tekintve a mértékletesség erényével és az emberi élet természetfeletti beirányozottságával áll szemben (pl. „istene a hasa,” – az epikureusok szemlélete, vagy súlyos egészségi, illetve lelki károsodás, tudatos lerészegedés stb.) akkor könnyen halálos bűnné is válhat.³⁶⁴

A torkosság ösztöngyökere az egyéni biztonságra való törekvés, az állati ősköltől örökölt gyűjtés-felhalmozás primitív vágya, ami az Istenbe vetett bizalom és ráhagyatkozás helyét foglalja el. A „mindennapi kenyerünket ad meg nekünk ma” befogadó szemlélete helyett sokszor a mindennapi kenyér, nem mint önfenntartási eszköz, hanem mint egzisztenciát betöltő cél valósul meg.³⁶⁵ A torkosság, mint ilyen, bizonyos életszakaszokban, mint például csecsemőkorban elfogadható, hiszen az

³⁶³ B. HÄRING, *Krisztus törvénye* I., Pannonhalma 1997, 374.

³⁶⁴ R. DA BRANDEGLIO, *Istituzioni di teologia morale*, Prato 1859, 75 sköv.

³⁶⁵ L. C. UBERTAZZI, *La gola*, in P. TESTA - F. UNNIA, *Pubblicità: i vizi capitali*, Milano 2010, 138.

éhség ebben az életállapotban és életkorban az egzisztenciális kiszolgáltatottságot, szinte életveszélyt jelent, ugyanakkor egy életvezetését tudatosan kezében tartó személyhez méltatlan, hogy a táplálkozás minőségének, módjának és legfőképp természetesen mennyiségének különleges fontosságot tulajdonítson. Sokkalta inkább a Szent Pál-i maxima kellene, hogy irányadó legyen, nemcsak a keresztény, hanem minden ember számára: tudok bővelkedni és tudok szűkölködni, azaz értelmi képességeim határozzák meg igényeimet és nem fordítva.³⁶⁶

A torkosság lényege eszerint – ahogyan a keresztény hagyomány is megfogalmazta – az irracionalitás: a túl sok, túl jó, túl drága stb., vagyis az az állapot, amikor az étel vagy ital az ember számára kilép a létszükséglet és önfenntartás közvetlen kereteiből és szenvedéllyé válik. A torkosság ereje a feltétlen reflexben van: „a szemek illúziója”, ahogy irodalmian megfogalmazzák, az ember szinte automatikus választ hozza egy külső reflexre. A torkos egy természetes és kellemes tevékenységet, mint az étkezés valódi és tényleges életcélja, sok esetben szinte vallási tevékenységgé emel.³⁶⁷

Ha a 21. század nyugati életszemlélet horizontján analizáljuk a kérdést, két centrális pontra fókuszálva, vagyis a testre és a túlzásra, ropant érdekes következtetésre is juthatunk, olyanra, ami egyáltalán nem illeszkedik a hagyományos erkölcszabványok idevágó kereteibe. Ma egy olyan társadalomban élünk, amelyik döntő szerepet tulajdonít az esztétikai megjelenésnek, a testnek, a szépségnek, vagyis civilizációnk a testkultúrára kihegyezett, de nem egyszerűen a test fenntartásának értelmében, sokkal inkább a testtel való – aránytalan – törődés szellemében. E horizonton ismét beszélhetünk torkosságról, minőségi értelemben: hogyan s mivel táplálom magam? Amennyiben az egyén testképe nem felel meg a társadalom által közvetítettnek, úgy könnyen marginalizálódhat, ezért az ember még hatványozottabban fordít figyelmet külső megjelenésére. Így az örökbecsű maxima, azzá lesz, amit eszel, különösen a fiatalabb generációk számára életelvvé vált: nyelvünkben megjelennek olyan, eddig ismeretlen fogalmak, mint metroszexuális vagy überszexuális. E ho-

³⁶⁶ U. GALIMBERTI, *I vizi capitali e i nuovi vizi*, Milano 2003, 50.

³⁶⁷ G. VENTIMIGLIA, *Vizi*, Milano 2007, 27.

rizonton szemlélve a torkosság, különösen is korunkban, egyre inkább a hiúság főbűnéhez kapcsolódik.

Emellett szociológiailag is meghatározó, hogy egy társadalom miként tekint az ételre. Kulturálisan az ember számára a közös asztal, a közös étkezések a társadalmi kommunikáció alapvető színtere, tehát az étkezés az ember társas mivoltának jellemzője. Ezzel szemben napjainkban az étkezés – az italfogyasztás nem annyira – az egyén igényeire hagyatott, azaz e téren megszűnik a mikrokörnyezet kontrollja. Másrésztől torkosságnak tekinthető a fogyasztói társadalom által diktált konzumfogyasztás, ami az étkezést kiemelte a biológiai-társadalmi szükségességek közül és azt fogyasztási kérdésnek állította be, azaz civilizációtól függetlenül számos olyan ételt, italt és élvezeti cikket fogyasztunk, mely életvitelünkötől, kultúránktól hagyományosan idegen.³⁶⁸

A torkossággal, illetve az ehhez közelálló főbűnökhöz, mint a biológiai ösztönvilágunkra ható bujasággal, valamint az emberben szintén ősi ösztönként jelen lévő felhalmozási irányultságra, a kapzsisággal az a nehézség, hogy az ezek által aktivált értékek érzelmvilágunkra hatnak. A fogyasztás, a felhalmozás vagy a szexuális kielégülés az emberben pozitív érzelmi reakciókat váltanak ki, az önbecsülést fokozzák és pozitív biológiai visszacsatolással bírnak. Nem is önmagában az érzelmi válasz a rossz, hanem amikor ennek az állapotnak az elérése válik az ember számára elsődlegessé. Az erkölcsi nevelés és önnevelés feladata, hogy az említett főbűnök, különösen is a torkosság által képviselt *bonum delectabile* helyét a *bonum honestum* foglalja el.³⁶⁹

Emellett, ahogy a középkori teológia visszatérően és az ikonográfia szemléletesen bemutatta, az ember e bűnben állatias szintre süllyed vissza. Utalás ez arra, hogy testünk szerint az állatvilágból származik, őseredeti állapotunk előtérése.³⁷⁰ Peter de Vries novellista találó megjegyzése szerint a torkosság annak a jele, hogy valami belülről fal minket. Az étkezés, az ételhez, a fogyasztáshoz való hozzáállásunk civilizált-ságunkról, önuralmunkról és emberségünkéről árulkodik.

³⁶⁸ D. TESSORE, *I vizi capitali*, Roma 2007, 14 sköv.

³⁶⁹ K. STOCK, *Das grosse Fressen*, in P. NICKL (szerk.), *Die sieben Todsünden*, Münster 2009, 103.

³⁷⁰ U. GALIMBERTI, *i. m.*, 49.

A torkosság meghatározásában – bár az egyházi szerzők a teljességre törekedtek – hagyományosan a mennyiségi kérdés volt a döntő, ki mennyit eszik-iszik és ennek milyen következményei vannak. A kortárs eonban ezzel szemben inkább a minőségre kell helyezni a hangsúlyt: a jó életszínvonalra a jólétben való megmaradásra való törekvésben.³⁷¹

A torkosság mint életforma és értékvilág választása nem más, mint egy primitív, ősi egzisztencia melletti döntés, ugyanakkor egy olyan, ami egyszerűsége és ősisége az emberi test mint biológiai adottság számára mindvégig kihívást jelent. Étekezni ésszerűen és az ételtől tartózkodni a test igényeinek megfelelően nem mortifikációt jelent, sokkal inkább biológiai valóságunk ésszerű elfogadását és szükségleteinek integrációját jelenti.³⁷² „A torkosság, miként a bujáság, eltérően a spirituális természetű főbűnöktől, megkívánja a test egy tagjának segítségét, jelesül a hasét, a gyomorét, s ahogy ezek közreműködése nélkül nem is beszélhetnénk róla, úgy a test legyőzése nélkül nem is lehetne legyűrni. Eltérően a szexualitástól, ami egyszerűen egy testi ingerből ered, de megengedi azt a radikális megoldást, amit a szexualitásról való radikális lemondás jelent, a torkosság egy vitális emberi igényből ered: a táplálkozás elengedhetetlen az ember számára és ezt visszautasítani egyenértékű lenne az öngyilkossággal.”³⁷³ A helyes mérték megválasztása és megtalálása tehát nem lekorlátoz, nem az érzékekre ható természetes biológiai öröm kizárása és elnyomása, hanem ez az érzéki életöröm szolgálatában áll, melynek kielégítése megfelel az ember *természetes ösztöneinek*. Ezek korlátozása, pontosabban megfelelő keretben való megvalósítása természetes szinten a kiteljesedést szolgálja (*mértékletesség természetes érénye*), míg az ezekről való lemondás, a böjt és az aszkézis az ember *természetfeletti küldetésébe* is illeszkedik. A mértékletesség érényének feladata nem a lekorlátozás, ez csupán eszköz, hanem az integrálás: a testi-szellemi kielégülés ösztönvágyának helyes elhelyezése az ember természetes és természetfeletti küldetésének keretében. Semmi estre sem az öröm kizárásáról van szó, hanem annak értékeléséről: arról, hogy az ember a kielégülést vagy az erről való lemondást értéknek- jó-

³⁷¹ P. SCQUIZZATO, *L'inganno delle illusioni*, Cantalupa 2010, 190.

³⁷² D. TESSORE, *i. m.*, 20.

³⁷³ P. SCQUIZZATO, *i. m.*, 194.

nak ismerje fel, és ilyennek is szemlélje. A mértékletesség nem az emberi szükségletek csorbítását jelenti, hanem a test–lélek–szellem harmonikus egységének létrejöttét célozza: elsődlegesen így nem nemet mondás az igényekre és a kielégülésre, hanem igent mondás a kívánság rendszerére, hogy az öröm és az élvezet érzése az értelem rendjével egységben legyen.³⁷⁴ Vagyis étkezni, táplálkozni szükséges: a kérdés sokkal inkább az, hogy mit, hogyan, hányszor? „Talán Assisi Szent Ferenc találta meg a titkot, a boldog szegénység titkát. A lecke főként nekünk, a bőség társadalmainak szól, ahol gyakrabban szoktak meghalni és szenvedni a mértéktelenségtől, mint az éhségtől vagy önsanyargatástól. A mértékletesség minden időben erény, de annál nagyobb szükség van rá, minél jobb idők járnak.”³⁷⁵

³⁷⁴ NÉMETH G., *Erény-e a mértékletesség?*, in *Apparatus biblicus*, Győr 2012, 202.

³⁷⁵ A. COMTE-SPONVILLE, *Kis könyv a nagy erényekről*, Budapest 2004, 56.

A LUSTASÁG

TARJÁNYI BÉLA

A lustaság a Bibliában

A lustaság kérdése szent iratainkban egyedül a bölcsességi írásokban kerül a figyelem középpontjába, Mózes könyveiben, a történeti és prófétai könyvekben csak elvétve esik szó róla. „Amikor Isten megteremtette az embert, megáldotta, és azt mondta neki: »Szaporodjatok, sokasodjatok, töltsétek be a földet! Hajtsátok azt uralmatok alá, és uralkodjatok a tenger halain, az ég madarain, és minden állaton, amely mozog a földön!«” (Ter 1,28). A *Biblia* történetei azt mutatják be, hogy az emberiség, majd később a választott nép ezt az isteni parancsot hogyan igyekezett teljesíteni. Nincs szó itt unatkozó, henyélő emberekről, mindenki teszi a dolgát eltökélten és kitartóan, sokszor furfangosan vagy erőszakosan. A példakép maga Isten, ill. a teremtés, melynek során Isten hat napig alkot, a hetedik napon pedig megpihen. De a hetedik nap sem a tétlenség napja, nagyon aktív: az istentisztelet, az imádás napja. Az alkotás, a tevékenység, a szüntelen küzdés Isten teremtő művének folytatása – ezt dokumentálják a *Biblia* történeti, prófétai könyvei.

Egy-két helyen azért ezekben a könyvekben is szó esik a lustaságról. A *Kivonulás* könyvében az egyiptomiak vádolják ill. gúnyolják az izraelitákat lustasággal: „Lusták vagytok, lusták. Ezért mondogatjátok: El akarunk menni, hogy áldozatot mutassunk be Jahvénak.” (Kiv 5,17; vö. 5,8). A *Bírák* könyvében Abimelek dologtalan, henyélő embereket fogad fel a Baál-templomból kapott pénzen, és velük öli meg testvéreit (Bír 9,4). A lustaság, a lustálkodás mint bűn a próféták könyveiben egyetlen he-

lyen, Ámosznál jelenik meg, amikor a nép vezetőinek bűneit ostromozza a próféta: „Elefántcsontágakban lustálkodnak, és kereveteken henyélnek; lakmároznak a nyáj bárányaiból, és a csorda borjúiból... Nos, ezért majd ők mennek a száműzöttek élén a száműzetésbe, és véget ér a henyelők tobzódása” (Ám 6,4,7). A lustálkodás itt a dőzsölés része, és Ámosz mindezt Isten büntetését is kilátásba helyezi.

Talán érdemes még megemlítenünk Tóbiás könyvét, ahol a lustaság hiányát méltatja Ráfael angyal. Ezt mondja Tóbiásnak: „Mivel nem restelted (nem voltál rest), hogy fölkelj és otthagyd ebédedet, hanem elmentél és eltemetted a halottat, megbízást kaptam, hogy próbára tegyem hitedet.” (Tób 12,13; SzIT) Itt már a jóra való készség jutalma is megjelenik: „Ugyanakkor elküldött Isten, hogy meggyógyítsalak téged és menyedet, Sárát.” (14. v.).

A történeti és próféta könyvek szűkszavúságával ellentétben azt látjuk, hogy az *Ószövetség*ben olvasható bölcsességi írások, főként a *Példabeszédek könyve* és *Sirák fiának könyve* meglehetősen sokat foglalkoznak a lustaság témájával, és alaposan körüljárják, kipellengérezik azt.

A *Példabeszédek könyve* még nem úgy mutatja be a lustaságot, mint bűnt, vétséget, hanem mint oktalanságot, és mint olyat, mindenekelőtt nevetségessé teszi azt. Ilyen mondásokat szép számmal olvashatunk ebben a könyvben:

- Ahogy az ajtó a sarkán, úgy forog a lusta az ágyán. (26,14)
- A lusta a tálba mártja kezét, de a szájához már nem emeli. (19,24)
- Ha kezét a tálba mártja a lusta, még azt is sokallja, hogy szájához emelje. (26,15)
- A lusta így szól: »Oroszlán van az úton! Oroszlán van az utcán!« (26,13)
- Így szól a lusta: »Oroszlán van odakint! Még megölnek az utca közepén!« (22,13)
- Meddig heversz még, lusta? Mikor kelsz fel álmodból? (6,9)
- A hideg miatt nem szánt a rest; aratni akar majd, de nincs mit. (20,4 KG)
- A lusta bölcsőbbnek tartja magát hét olyanánál, aki okosan tud megfelelni. (26,16)

– Ami az ecet a fognak, a füst a szemnek, az a lusta azoknak, akik megbízzák valamivel. (10,26)

A lustaság nevetséges, emberhez méltatlan magatartás, ugyanakkor nagyon káros, mert megakadályozza az ember boldogulását, gyarapodását, jólétét, az emberi élet sikerességét:

- A lustát leveri a félelem, s a puhányok lelke éheznek. (18,8)
- A lustát megölik a kívánságok, mert keze mit sem akar dolgozni. (21,25)
- A tunyaság mély álomba merít, s a lusta lélek koplalni kénytelen. (19,15)
- Elmentem a rest ember szántója mellett, s az oktalan férfi szőlője alatt, és íme, az egészet ellepte a csalán, a színét felverte a gaz. (24,30–31)
- A szorgalmas kéz uralomra kerül, a lusta pedig robotmunkára jut. (12,24)
- Akar is, nem is a lusta, de meghízik a dolgozó. (13,4)
- Nem süti meg a rest, amit vadászásával fogott; de drága marhája az embernek serényisége. (12,26)
- A lusta ösvénye olyan, mint a töviskerítés, a szorgosak útja pedig egyenletes. (15,19)
- A gyorsaknak keze uralkodik; a rest pedig adófizető lesz. (12,23; KG)
- A szorgalmas igyekezet mindig gyarapodásra vezet, de mindaz, aki lusta, folyton szegénységben lesz. (21,5)
- A csinos asszony becsületére van férjének, de aki nem jóra való, az gyalázat trónja. Azok, akik lusták, szegények maradnak, a szorgalmasok gazdagságra jutnak. (11,16)

Mit tud tehát tanácsolni a bölcs szerző a lustának:

- Te lusta, menj el a hangyához, nézd meg, hogy mit csinál, és akkor bölcs leszel (6,6 SzIT).

Tehát: Ha lustálkodás helyett szorgalmasan dolgozol, bölcs leszel: az utad egyenletes lesz, gyarapodni fogsz, meggazdagszol, sikeres leszel, jólétben fogsz élni!

Nem mulaszthatjuk el, hogy ne említsük meg itt a *Példabeszédek könyvének* befejező részét, a „Derék asszony dicsérete”-t (*Péld* 30,10–31), amelyet méltán nevezhetünk az emberi szorgalom dicsőítő himnuszának.

A derék asszony dicsérete: 31,10–31

- ¹⁰ Derék asszonyt ki talál?
Becse a korallokét messze meghaladja!
- ¹¹ Férjének szíve bátran ráhagyatkozik,
és nem lesz nyereség híján.
- ¹² Jóval fizet neki és nem rosszal,
élete minden napján.
- ¹³ Előszedi a gyapjút és a kendert,
és ügyes kézzel végzi a munkát,
- ¹⁴ úgy, mint a kereskedő hajója,
messziről szerzi be élelmét.
- ¹⁵ Még tart az éjjel, és máris felkel,
eleséget ad háza népének,
s élelmet szolgálóinak.
- ¹⁶ Szántóföldön jár az esze, és azt meg is szerzi,
szőlőt ültet keze munkája árán.
- ¹⁷ Derekát jól felövezi
és erős karral lát a dolgához.
- ¹⁸ Érzi, látja, hogy szépen keres,
mécsese éjjel el nem alszik.
- ¹⁹ Kezébe veszi a rokkát,
és ujjai megfogják az orsót.
- ²⁰ Megnyitja tenyerét a szegénynek,
és kinyújtja kezét a szűkölködő felé.
- ²¹ Nem félti házát a hó hidegétől,
mert egész házanépének kettős a ruhája.
- ²² Takarót készít magának,
bisszusból, bíborból van a ruhája.

²³ Férjének nagy a becsülete a kapuknál,
ha ülésezik az ország véneivel.

²⁴ Gyolcsot készít és eladja,
és övet ad át a kánaánnak.

²⁵ Erő és ékesség a ruhája,
ezért vidáman néz a jövő nap elé.

²⁶ Bölcsességre nyitja száját,
és nyelvén jószágos tanítás van.

²⁷ Szemmel tartja házanépe útjait,
és nem eszi a tunyaság kenyerét.

²⁸ Kiállnak fiai és boldognak hirdetik, a férje is
magszaltja:

²⁹ »Sok nő gyűjtött már vagyont,
de te túltettél valamennyin!«

³⁰ A kedvesség csal, a szépség mulandó,
de az istenfélő asszony dicséretet érdemel!

³¹ Adjatok neki keze gyümölcéből,
és tettei dicsérik őt a kapuknál!

A himnusz különös varázsa, hogy a férfiak uralta világban éppen egy nő, egy asszony alakja szemlélteti az *Öszöetség* ideálját: az ember szorgalmas munkája által folytatódik a teremtés.

Sírák fiának könyve sok szempontból nagyon hasonló módon ítéli meg a lustaságot. Kevésbé gúnyolódik rajta, és elsősorban nem a sikert-sikertelenséget tartja szem előtt, hanem sokkal inkább az erkölcsi, sőt vallási szempontokat.

Van azért néhány gúnyolódó megjegyzés:

– Sáros kövel dobálják meg a lustát, és gyalázatosságáról beszél mindenki. (22,1)

– Olyan lusta, mint egy nagy halom szemét, aki csak hozzáér, lerázza a kezét. (22,2 SzIT)

– *Marhatrágyával dobálják meg a lustát, s aki hozzáér, rázza a kezét.* (KNB)

– (Ne beszélj) a feleségeddel a vetélytársnőjéről, a gyávával a harcról-háborúról, a kereskedővel az eladnivalódról, a vevővel az

áruról, a fősvénnyel arról, hogy jót kell tenni, a keményszívűvel az irgalmasságról, a semmittevővel valami munkáról, az esztendő cseléddel a dolog végéről, a lusta rabszolgával a munka terhéről. Ne ilyenek között keress tanácsadót. (37,11–14)

– A rosszakarató rabszolgának kaloda való és bilincs, küldd őt munkára, hogy ne henyéljen. (33,28)

Az erkölcsi szempontok azonban sokkal fontosabbak:

- Ne restelld az imát és az alamizsnálkodást! (7,10)
- Ne restelld a fáradságos dolgot, a föld megmunkálását, hisz azt a Magasságbeli rendelte! (7,16)
- Ne légy rest, hanem látogasd meg a betegeket, ezáltal gyarapszik benned a szeretet. (7,35; SzIT)
- Ne tartsd vissza magad az állandó imádságtól, és ne restelld mindhalálig keresni az igazulást, mert Isten jutalma örökre megmarad. (18,22)
- A bölcs ember óvatos mindenben, s a bűnök napjain őrizkedik a restségtől. (18,27)
- Felkelés idején ne lustálkodj, menj haza jó korán, s ott vigadj, és ott szórakozz. (32,15)
- Restelld a paráznaságot apád és anyád előtt, a hazugságot fededelem és hatalmas előtt, (41,21)
- Restelld továbbadni a hallott szót, és feltárni a titkos beszédet, akkor megvan benned a helyes szégyenérzés, és tetszésre találsz minden ember előtt. De kicsit se szégyelld a következőket, és senki kedvéért ne vétkezzél: a Magasságbeli törvényét és rendelkezését... (42,1)

A bölcs szerző szerint a lustaság azért rossz, mert akadálya az imának, a jótékonyagnak, a szorgalmas munkának, az igazmondásnak, a szeretet gyarapodásának. Az a fordulat, hogy a bölcs ember „a bűnök napjain őrizkedik a restségtől”, a lustaságot már közvetve bűnnek nevezi.

Végül a teljesség kedvéért megemlíthetünk az *Ószövetség*ből két további előfordulási helyet. A *Bölcsesség könyvében* a bálványok élettelenységéről szólva azt olvashatjuk, hogy ezeknek a „lábuk is lusta járás-

ra” (Bölcs 15,15). A *Prédikátor* pedig az egyik helyen ezt mondja: „A restség miatt meghajolnak a gerendák, és tétlen kezek mellett beázik a háztető” (*Préd* 10,18), utalva a lustaság káros következményeire.

Az *Újszövetségben* a lustaságról mindössze kétszer esik szó kifejezetten: Jézusnak a talentumokról szóló példabeszédében, és egyszer a páli levelekben. Emellett azonban több olyan helyet találunk az evangéliumokban, amelyeket érdemes ebből a szempontból számításba vennünk.

A *Talentumokról szóló példabeszédben* (Mt 25,14–30) az úr, aki pénzt szolgáira bízta, ezt mondja annak, aki egy talentumot kapott, de elrejtette, nem gazdálkodott vele:

„Te gonosz és lusta szolgál! (*ponérosz, oknérosz*) Tudtad, hogy aratok, ahol nem vettem és gyűjtök onnan, ahová nem ültettem... El kellett volna helyezned pénzemet a pénzváltóknál, hogy amikor megjövök, kamatostul nyerjem vissza!” (26. v.)

Ez az evangéliumi hely szerintem igen fontos és meghatározó az *Újszövetség* lustaság-fogalmának megértése során. Nyilvánvaló, hogy Jézus nem a sikeres bankárokodást, az anyagi gyarapodást várja el a követőitől: ő valóban nagy kincset, az örömhírt bízta ránk, képességeinknek, lehetőségeinknek mértéke szerint. A talentumok, amelyeket a példabeszédben szereplő gazdag ember rábíz szolgáira, valójában a nekünk adott hitet, az Isten országa építése terén ránk bízott feladatot jelképezik. A lusta szolgál az, aki ezt a kincset megtartja magának, nem vállalja küldetését, nem teljesíti feladatát Isten országának gazdagítása során.

Bár az evangéliumokban más helyen nem szerepel a „lusta, lustaság” szó, közvetve több helyen is találkozunk a bűnös mulasztás, a jóra való restség gondolatával. A *tíz szűzről* szóló példabeszédben (Mt 25,1–13) az olaj, amit a balga szüzek elmulasztanak magukkal vinni, nyilvánvalóan a jótetteket, az evangéliumi életet és az apostoli tetteket jelképezi, amely az okosak esetében fényt, világosságot jelent a többi ember számára (vö. Mt 5,16: „Úgy világítson a ti világosságotok az emberek előtt, hogy lássák jótetteiteket és dicsőítsék Atyátokat, aki a mennyekben van.”) Ez hiányzik a balga szüzek esetében, ezért nem mehetnek be a Vőlegény menyegzőjére. – Az *irgalmas samaritánusról* szóló példabeszédben (Lk 10,30–37) a pap és levita mulasztása áll szemben a bajbajju-

tott ember segítségére siető, egyébként megvetett szamaritánus szerető gondoskodásával. – Az *utolsó ítélet* leírásában (Mt 25,31–46) ugyancsak döntő szerepet játszik az emberek mulasztása, a felebaráti szeretet gyakorlatának hiánya: 'Bizony, mondom nektek: amit nem tettetek meg egynek e legkisebbek közül, nekem nem tettétek meg.' (46. v.) – A Feltámadottól szemrehányást kapnak a „késedelmes szívű”, szó szerint „lassú szívű” (*bradeisz té kardia*) *emmauszi tanítványok* is, akik nem értik meg, hogy „ezeket kellett elszenvednie a Krisztusnak, hogy bemehessen dicsőségébe.” (Lk 24,25, vö. KG: „rest szívű.”)

Végül pedig a tanítványok szégyenteljes és sajnálatos mulasztásáról értesülünk a *Getszemáni jelenetben* (Mk 14,32–42; vö. Mt 26,36–46): Jézus kegyetlenül vívódva készül a szenvedésre, a tanítványok pedig az ő kifejezett kérése ellenére részvétlenül álomba merülnek. Mit jelent ez? Azt, hogy nem vállalnak részt Jézus megváltó szenvedésében, áldozatában.

Az *Újszövetség további részében* a páli levelekben és a *Zsidóknak írt levélben* esik még szó a lustaságról, restségről. A *Római levélben* Pál a lustaságot az Úr szolgálatával állítja szembe (ne legyetek „az igyekezetben lusták”, hanem „lélekben buzgók: az Úrnak szolgáltok!” (Róm 12,11)).³⁷⁶ – A legismertebb és legjellemzőbb hely a páli levelekben a 2. *Tesszaloniki levél* harmadik fejezete, ahol a szent szerző saját példájára hivatkozik, és a szorgos munkára, mint a keresztény szeretet megnyilvánulására buzdítja a híveket, és megbélyegzi azokat, akik nem dolgoznak:

„Urunk, Jézus Krisztus nevében meghagyjuk nektek, testvérek, hogy tartsátok távol magatokat minden olyan testvértől, aki rendetlenül él, és nem a szerint a hagyomány szerint, amelyet tőlünk kapott. ⁷Jól tudjátok, miként kell minket követni, és pedig abban, hogy nem viselkedtünk köztetek rendetlenül, ⁸nem ettük ingyen senki kenyerét, hanem megdolgoztunk érte, fáradsággal, éjjel-nap-

³⁷⁶ A *Titusznak írt levélben* a szerző egy korabeli, ismeretlen eredetű mondást idéz: »A krétaiak örök hazugok, gonosz bestiák, lusta haspókok.« (Tit 1,12) Az idézettel az a szent író célja, hogy megkérdőjelezze az ottani tévtanítók hitelét, akik „azt hangoztatják, hogy ismerik Istent, de tetteikkel megtagadják, mert utálatosak, engedetlenek, és minden jótettre alkalmatlanok” (13. v.)

pal munkálkodva, hogy ne legyünk terhére egyiketeknek sem. ⁹Nem mintha nem lett volna jogunk hozzá, hanem hogy magunkat követendő példakép gyanánt állítsuk elétek. ¹⁰Amikor ugyanis még nálatok voltunk, meghagytuk nektek, hogy aki nem akar dolgozni, ne is egyék. ¹¹Hallottuk azonban, hogy egyesek izgágán élnek köztetek, nem dolgoznak semmit, és hiábavalóságokkal töltik idejüket. ¹²Az ilyeneknek meghagyjuk, és könyörgünk nekik az Úr Jézus Krisztus nevében, hogy csöndben munkálkodva, a saját kenyérüket egyék. ¹³Ti pedig, testvérek, ne hagyjatok fel a jócselekedetekkel!” (2Tessz 3,6–13)

A Zsidóknak írt levélben szereplő „restek lettetek a hallásra” (Zsid 5,11) egybecseng azzal a szemrehányással, amivel Jézus illeti az emmauszi tanítványokat (Lk 24,25). Egy másik helyen a szerző az ószövetségi igazak hitének és béketűrésének követésére buzdít: „Ne legyetek restek, hanem azok követői, akik a hit és a béketűrés által örökösei az ígéreteknek.” (Zsid 6,12)

Mindezek alapján a Biblia tanítását a lustaságról a következőképpen foglalhatjuk össze: A lustaság *megakadályozza* az alkotó munkát, azaz *hogy részt vegyünk Isten teremtő művében*; akadálya annak, hogy szeressük embertársainkat, vagyis *gyakoroljuk a krisztusi szeretet cselekedeteit*; végül pedig *megakadályozza, hogy részt vegyünk Krisztus megváltó művében*, és teljesítsük a világban a ránk szabott apostoli küldetést. Jézus azt mondta: „Minden fát, amely nem terem jó gyümölcsöt, kivágnak és tűzre vetnek” (Mt 7,19), és elmarasztalta a terméketlen fügefát (Mt 21,18–19). A gyümölcs a szorgalmas munka eredménye, a jó gyümölcs pedig az a cselekedet, amely szeretetből fakad. A lustaság mindezek hiányát eredményezi, ezért méltán sorolhatjuk a főbűnök közé.

Rövidítések: KNB: Káldi-Neovulgáta fordítás; SzIT: Szent István Társulat fordítása; KG: Károli Gáspár revideált fordítása; UPF: Új Protestáns Fordítás.

A lustaság az erkölcsstanban

Bevezetés

A hetedikként tárgyalandó főbűn nem a *pigritia* (= restség, munkától való irtózás, rendezetlen vágy a pihenés és szórakozás után), hanem az *acedia*, amelyet jóra való restséggént vagy lelki restséggént fordíthatunk; egyfajta érzéketlenséget jelent ez a lelki és szellemi valóságok iránt, ill. az istenihez való ragaszkodás hiánya mellett a földiekhez való túlzott ragaszkodást jelöli.

A latin *acedia* a görög *akédia* szóból ered, jelentése pedig: nemtörődomség, közöny, hanyagság, restség („a” = fosztóképző, „kedos” = törődés).

Gyökerében az ókeresztény korban élt monachusok tapasztalata áll: amikor a Nap pályájának csúcán áll és a hőség elviselhetetlenné válik, a „déli ördög”, mint gyakori és könyörtelen ellenség megtelepszik a magányos ember lelkében, aki ráun a cellájára, lenézi és megveti testvéreire, panaszkodik és nyöszörög, nyugtalanul tekintget körül, lelkét megüli valamilyen érthetetlen zavar. Tunyaság, észbeli érzéketlenség, szívbéli undor vesz erőt rajta. Nem törődik többé munkájával, mely abból áll, hogy megtalálja Istent, azaz a belső-külső nyugalmat, a vele való egyesülés örömét, a *beatitudo*-t. Az istenivel való érintkezés öröme helyett egy tárgyatlan, kötetlen, féktelen vágy paradox módon egyrészt ágyhoz szegezi, másrészt arra készíti lázasan, hogy kiehelve csatangoljon a világban.³⁷⁷

³⁷⁷ S. BENVENUTO, *Jóra való restség*, Budapest 2011, 12–14.

1. Történeti áttekintés

Pontuszi Evagriusz (†399) 8 főbűnről tesz említést; különbséget tesz szomorúság, ill. csüggedtség/restség (*acedia*) között. Johannes Cassianus (†432) ugyancsak 8 főbűnről beszél és külön említi a szomorúság (*tristitia*), illetve a lelki restség (*acedia*) főbűnöket. Nagy Szent Gergely pápa (†604) csak 7 főbűnről beszél; felsorolásában a hetedik az *acedia*; a szomorúság (*tristitia*) helyett az irigységet (*invidia*) említi. Sevillai Szt. Izidor (†636), Petrus Lombardus (†1160), illetve Aquinói Szt. Tamás (†1274) Gergely nyomán a hét főbűn felsorolásában csak az *acedia*-t nevezik meg, míg a *tristitia*-t nem. A későbbi szerzők egyöntetűen Szt. Tamás felosztását és elemzését követik.³⁷⁸

2. A főbűnök mai tárgyalása

Kézikönyvek:

A legújabb erkölcsoteológiai kézikönyvekben figyelemre méltó módon semmilyen vagy csak jelentéktelen említés történik a főbűnökről, így az *acediaról* is.³⁷⁹

³⁷⁸ Uo. 20–29; vö. M. VIDAL, *Manuale di etica teologica*, 1., Assisi 1997, 790–791; B. HÄRING, *Krisztus törvénye I.*, Pannonhalma - Róma 1997, 370.

³⁷⁹ B. Häring míg a II. Vatikáni Zsinat előtt, illetve idején megjelent *Gesetz Christi* művében 9 oldalt szentel a témának, addig az 1978-ban kiadott *Frei in Christus* két kötetes művében már nem tárgyalja a témát. Hasonlóképpen H. Weber (*Allgemeine Moralthologie. Ruf und Antwort*, Graz - Köln - Wien 1991), illetve J. Römelt (*Handbuch der Moralthologie. Vom Sinn moralischer Verantwortung*, 1996) sem tárgyalják a hét főbűn témáját. A spanyol moralista, M. Vidal 4 kötetes manuálisa I. kötetében (*Manuale di etica teologica*, Cittadella Editrice, Assisi 1997) a mintegy 900 oldalból pedig alig két, apróbetűvel szedett oldalt szán a témának.

Katekizmus:

A *Katolikus Egyház Katekizmusa* három helyen tesz említést a főbűnökről, ill. magáról az *acedia*-ról, mégpedig az 1866,³⁸⁰ a 2094³⁸¹ és a 2733³⁸² pontokban; az *acedia* elsősorban mint lelki restség kerül tárgyalásra.

Magyar Katolikus Lexikon:

A *jóra való restség*³⁸³ fogalmánál az olvasót tovább irányítja a lexikon a *restséghez*,³⁸⁴ innen pedig a *lustasághoz*³⁸⁵. Ennek részletes bemutatása végén történik utalás a *lelki restség* fogalmára, a tulajdonképpeni *acedia*-ra.³⁸⁶

³⁸⁰ „A víciúmkokat szembe lehet állítani az ellentétes erényekkel, vagy vissza lehet vezetni őket a főbűnökre, melyeket a keresztény tapasztalat Szent Johannes Cassianus és Nagy Szent Gergely nyomán különböztetett meg. Főbűnöknek nevezzük ezeket, mert más bűnök és más víciúmkok fakadnak belőlük. Ezek a kevélység, a fősvénység, az irigység, a harag, a bujaság, a torkosság és a jóra való *restség* (vagy *lustaság*).”

³⁸¹ „Isten szeretete ellen különböző módokon lehet vétkezni: A közömbösség megtagadja vagy elutasítja az isteni szeretettel való törődést; nem vesz tudomást megelőző természetéről és tagadja erejét. A hálátlanság elmulasztja vagy elutasítja az isteni szeretet elismerését és szeretettel való viszonzását. A langyosság habozva vagy hanyagsággal válaszol az isteni szeretetre, és magában foglalhatja a szeretet visszautasítását is. A *lustaság* vagy *lelki restség* eljut egészen az Istentől származó öröm elutasításáig, sőt az isteni jótól való borzadásig. Az Isten iránti gyűlölet a gőgből fakad. Ellenkezik Isten szeretetével, kinek jóságát tagadja, és átkozni akarja, mert tiltja a bűnöket és büntet.”

³⁸² „Egy további kísértés, melynek az erőszakosság nyit ajtót, a *lelki restség* (*acedia*). A lelki élet atyái ezen lelki restségen bizonyos lelki depressziót értenek, ami az aszkézis lanygulásával, az éberség csökkenésével és a szív hanyagságával jár. „A lélek kész, de a test erőtlen” (Mt 26,41). Minél magasabbról zuhan le valaki, a rossz annál jobban megsebz. A lélek fájdalmas elkedvetlenedése az erőszakosság másik oldala. Aki alázatos, nem csodálkozik nyomorúságán, sőt ez nagyobb bizalmat ébreszt benne és erőssé teszi az állhatatosságban.”

³⁸³ <http://lexikon.katolikus.hu/J/j%C3%B3ra%20val%C3%B3%20rests%C3%A9g.html>. Letöltés dátuma: 2015. 12. 10.

³⁸⁴ <http://lexikon.katolikus.hu/R/rests%C3%A9g.html>. Letöltés dátuma: 2015. 12. 10.

³⁸⁵ <http://lexikon.katolikus.hu/L/lustas%C3%A1g.html>. Letöltés dátuma: 2015. 12. 10.

³⁸⁶ <http://lexikon.katolikus.hu/L/lelki%20rests%C3%A9g.html>. Letöltés dátuma: 2015. 12. 10.

I. Szoros értelemben véve az *acedia* mint jóra való restség/lelki restség

E főbűn érdemi, részletes és klasszikus kifejtését Aquinói Szt. Tamásnál találhatjuk meg, mégpedig két művében is:

A 16 *questio*-ból álló *De Malo* című műve tárgyalja többek között a hét főbűnt is, a következő sorrendben: kevélység, irigység, *jóra való restség* (*accidia*, q. 11.), harag, fösvenység, torkosság, bujaság. A jóra való restség főbűnét négy pontban mutatja be: a 1: bűn (*peccatum*), a 2: sajátos bűn (*speciale peccatum*), a 3: halálos bűn (*peccatum mortale*), a 4: főbűn (*vitium capitale*).

Gyakorlatilag ugyanebben a négyes felosztásban tárgyalja Tamás az *acedia*-t a *Summa Theologiae* második kötetének második kötetében (IIa-IIae) is, amely 189 *questio*-ból áll, és ezek közül a 35. tárgyalja e főbűnt. Érdemes megfigyelni, hogy a többi témák között hol található a jóra való restség tárgyalása: a hit-remény-szeretet isteni erényeinek bemutatását a következő témák követik: q 28: öröm (*gaudium*), q 29: béke (*pax*), q 30: irgalmasság (*misericordia*), q 31: jótékonyosság (*beneficentia*), q 32: alamizsna (*eleemosyna*), q 33: testvéri figyelmeztetés (*correptio fraterna*), q 34: gyűlölet (*odium*), **q 35: jóra való restség (*acedia*)**, q 36: irigység (*invidia*). Ez után jóval később a következő főbűnöket tárgyalja még: q 118: fösvenység (*avaritia*), q 132: kevélység (*inanis gloria*).

Tamás a 35. *questio* elején a következő szavakkal vezeti be az *acedia* tárgyalását:

„Ezt követően a természetfeletti szeretet által okozott örömmel ellentétes bűnökről kell tárgyalnunk. **Az isteni jó által okozott örömmel ellentétes a jóra való restség**, és az emberi jó által okozott örömmel ellentétes az irigység. Ezért először a jóra való restségről, másodszor az irigységről kell tárgyalnunk. Az első kérdéskörrel kapcsolatban négy kérdést teszünk fel:

Először: Vajon a jóra való restség *bűn-e*?

Másodszor: Vajon *sajátos bűn-e*?

Harmadszor: Vajon *halálos bűn-e*?

Negyedszer: Vajon *főbűn-e*?”

A következőképpen válaszolja meg Szt. Tamás a feltett négy kérdést:

a 1: **bűn** (*peccatum*)

„A jóra való restség Damascenus (Damaszkuszi Szt. János) szerint ‘egy-fajta megterhelő szomorúság’, amely annyira lehangolja a lelket, hogy nincs kedve semmit sem csinálni, és a kellemetlen dolgok is hidegen hagyják. Ezért a jóra való restség a cselekvéstől való idegenkedést jelent. A jóra való restség annyit jelent, mint „a jót elhanyagoló lélek lustaságának kezdete”. Ámde az ilyen szomorúság mindig rossz, olykor önmagában is, máskor a következménye miatt. Mivel a lelki jó valóságos jó,³⁸⁷ így az a szomorúság, amelynek oka a lelki jó, önmagában rossz. De a valódi rossz miatti szomorúság is rossz a következménye miatt, ha az embert annyira megterheli, hogy a jócselekedettől teljesen visszatartja, ezért az Apostol (2Kor 2,7) nem akarja, hogy a bűnbánót a bűne miatti „nagyon mély bánat valamiképpen eleméssze.” Mivel pedig a jóra való restség olyan értelemben, ahogyan itt vesszük, a lelki jó miatti szomorúságot jelenti, kétféleképpen rossz: önmagában is, és a következménye miatt is, ezért a jóra való restség **bűn**.

Míg a rossz miatti mérsékelt szomorúság dicséretes valamit jelent, addig a jó miatti szomorúság és a mértéktelen szomorúság olyan valamit, ami korholást érdemel, és ennek alapján mondjuk, hogy a jóra való restség bűn.

Nem az alázatossághoz, hanem a hálátlansághoz tartozik, ha az ember az Istentől kapott javait megveti. És az ilyen megvetésből származik a jóra való restség: olyan dolgok miatt szomorkodunk ugyanis, amiket rossznak vagy silánynak vélünk. Így tehát az szükséges, hogy valaki mások javait nagyra értékelje, de az Istentől kapott saját javait ne vesse meg, mert így azok számára szomorúságot okozóvá válnának.

A bűnt mindenkor kerülni kell, de a bűn támadását olykor menekülve, máskor ellenállva kell legyőzni. Ez a helyzet a jóra való restség esetén: mivel minél inkább gondolkodunk a lelki javakról, azok annál inkább tetszetőssé válnak számunkra, és ez által megszűnik a jóra való restség”.

³⁸⁷ „... és csak látszólagos rossz lehet, amennyiben ellentétben áll a testi vágyakkal...” S. THOMAS, *De malo*, q. 11, a 1.

a 2: **sajátos bűn** (*speciale vitium*)

„Minden erény velejárója a sajátos lelki java miatti öröm, ami a maga *actus*-ában áll, de a természetfeletti szeretethez tartozik sajátosan az a lelki öröm, amellyel valaki az isteni jónak örül. Hasonlóképpen az a szomorúság, amellyel valaki az egyes erényes cselekedetekben lévő lelki jó miatt szomorkodik, nem tartozik valamely sajátos bűnhöz, hanem az összes bűnök velejárója. De **az isteni jó** (*bonum divinum*) **miatti szomorúság, amelynek a természetfeletti szeretet örvend, sajátos bűnhöz** (*speciale vitium*) **tartozik, amelyet jóra való restségnek** (*acedia*) **nevezünk**”.

a 3: **halálos bűn** (*peccatum mortale*)

„Halálos bűnnek azt nevezzük, ami elveszi a természetfeletti szeretet általi lelki életet, amely révén Isten bennünk lakozik, ezért ez a bűn a *neménél* fogva halálos bűn, amely lényegénél fogva ellentétben áll a természetfeletti szeretettel. Ámde a jóra való restség ilyen. Ugyanis a természetfeletti szeretet sajátos okozata az Isten által okozott öröm, ahogy fentebb³⁸⁸ mondtuk. A jóra való restség pedig a lelki jó miatti szomorúság, amennyiben az isteni jó.³⁸⁹ Tehát a jóra való restség a *neme szerint halálos bűn*.

De minden bűnben, ami *neme szerint* halálos bűn, szem előtt kell tartani, hogy az csakis akkor halálos bűn, ha a maga teljes egészében megvalósul. Ámde a bűnt teljes egészé az ész beleegyezése teszi: most ugyanis az emberi bűnről beszélünk, amelynek léte az ész. Ezért, ha a bűn csupán elkezdődik, és az érzékekhez kötött képességben marad, anélkül, hogy eljutna az ész beleegyezéséig, az *actus* tökéletlensége miatt ez csak bocsánatos bűn.³⁹⁰ Miként a házasságtörés *nemében* a pusztán érzékekhez kötött képességben jelentkező megkívánás bocsánatos bűn, de ha eljut az ész beleegyezéséig, halálos bűn. Ugyanígy a *jóra való restség indulata* is olykor csak az érzékekhez kötött képességben van jelen a test és a lélek közötti ellentét miatt, és *akkor ez bocsánatos bűn. Máskor pe-*

³⁸⁸ Q. 28, a 1.

³⁸⁹ Vö. S. THOMAS, *De malo*, q. 11, a 3, ad 4.

³⁹⁰ Vö. I-II, q. 74, a 8, ad 2.

dig eljut az észig, és ilyenkor az isteni jótól való menekülésbe, a tőle való irtózatba és undorodásba beleegyezik az ész, és a test teljes fölényben van a lélekkel szemben. Ilyenkor nyilvánvaló, hogy a jóra való restség halálos bűn.

A jóra való restség az Úr napjának megszenteléséről szóló paranccsal áll ellentétben, amelyben erkölcsi parancsként van előírva a lélek Istenben való megnyugvása,³⁹¹ amellyel ellentétes a lélek szomorúsága az isteni jó miatt.

A jóra való restség esetén nem akármilyen lelki jótól, hanem az isteni jótól tér el a lélek, amelyhez szükségképpen ragaszkodnia kellene. Ezért, ha valaki amiatt szomorkodik, hogy olyan erényes cselekedetekre akarják kényszeríteni, amelyek megtevésére nem köteles, ez nem a jóra való restség bűne, de a jóra való restség az, amikor valaki **az Istenért való cselekvés miatt szomorkodik.**

Azt kell mondanunk, hogy a szent férfiakban is megtalálhatók a jóra való restség bizonyos tökéletlen indulatai, de ezek nem jutnak el az ész beleegyezéséig.”

a 4: főbűn (*vitium capitale*)

„Főbűnnek az olyan bűnt nevezzük, amelyből könnyen más bűnök keletkeznek, mint cél-okból. Ahogy az emberek sok mindent megtesznek az élvezetért, egyrészt, hogy megszerezzék maguknak (másképp, az élvezet hatására valaminek a megtevésére indítva), ugyanúgy a szomorúság miatt is sok mindent megtesznek, vagy azért, hogy kiküszöböljék, vagy attól (súlyától) lesújtva éreznek késztetést bizonyos dolgok megtevésére. Mivel pedig a jóra való restség egyfajta szomorúság (ti. az isteni jó miatti), amint fentebb³⁹² mondtuk, megfelelően nevezhetjük főbűnnek.

A főbűnnek megjelölhetők a következményei. Gregorius (Nagy Szent Gergely) a jóra való restségnek a következő hat következményét (leányát) sorolja fel: »rosszindulat (*malitia*), neheztelés (*rancor*), kislelkűség (*pusillanimitas*), kétségbeesés (*desperatio*), a parancsokkal kapcsolatos ernyedtség (*torpor circa praecepta*), és a lélek kóborlása a meg nem engedett dolgok körül (*vagatio mentis circa illicita*)«.

³⁹¹ Vö. I-II, q. 100, a 5, ad 2.

³⁹² A 1.

A szomorúságtól való menekülésben olyan folyamat figyelhető meg, hogy az ember először menekül a szomorúságot okozó dolgoktól; másodsor, támadja is azokat, amik a szomorúságát okozzák. A lelki javak (*bona spiritualia*) pedig, amelyek miatt szomorkodik a jóra való restség, részben a célt, másrészt a célra vezető eszközöket jelentik. A céltól való menekülés a *kétségbeesés* által jön létre. A célra vezető eszközöktől való menekülés a tanácsokat illetően a *kislelkűség* által, a közös megigazultságot (*communem iustitiam*) illetően a *parancsokkal kapcsolatos ernyedtség* által valósul meg. – A szomorúságot okozó lelki javak elleni támadás némi-lykor azon emberek ellen irányul, akik másokat lelki javakra vezetnek, és ez a *nehéztelés*, máskor pedig kiterjed magukra a lelki javakra is, amelyek gyűlöletére valaki késztetést érez, és sajátosan ez a *rosszindulat*. – Amennyiben pedig a szomorúság miatt valaki áttér a lelki élvezetekről a külső élvezetekre, a rosszra való restség következményét a lélek meg *nem engedett dolgok körüli kóborlásának* nevezzük.”

Előadásunk első részének zárásaként azt mondhatjuk, hogy a jóra való restség vagy lelki restség (*acedia*): vicium, mitöbb, a hét főbűn egyike, melynek hatásaként az ember eleinte elmulasztja, végül megutálja a lélek üdvösségéért teendő dolgait, elutasítja az Istentől származó örömet és irtózik az isteni jótól. Kínosnak érzi, hogy Krisztus követésére, az Istennek való barátságra hivatott, hiszen ez az elhivatottság sok lemondással és kínos erőfeszítéssel jár együtt. A helytelen önszeretet egyik formája.

Megnyilvánulásai lehetnek: csüggedés és kishitűség, a komoly vallási előírások elhanyagolása (vasárnapi szentmisén való részvétel, böjt megtartása), fegyelmezetlenség, állhatatlanság, megfontolatlanság, nagyvonalúskodás, ingerlékenység az imádság kötelezettsége miatt. Ha hiányzik a lelki vigasztalás, a lelki dolgokat gyűlöljük, az imádsággal fölhagyunk, minden mást teszünk helyette. Ritkán vagy sohasem térrünk magunkba. Lelkiismeretünket soha, vagy csak futólagosan vizsgáljuk meg. A bocsánatos bűnöket nem irtjuk. Az isteni sugallatok és ösztönzések, a tökéletesség és az erény iránt közömbösek vagyunk. Minden engedelmisséget elkerülünk vagy kijátszunk. Kíváncsiak és hírhajhászók vagyunk, az önmegtagadástól irtózkodunk. Mindenbe belekezdünk és semmit sem fejezünk be rendesen, a kicsiben nem törek-

szünk hűségére. Felesleges dolgokkal (pótcselekvések) és társalgásokkal pazaroljuk az időt. Fáradtság vagy betegség ürügyén kényeztetjük magunkat. Kényelmes, gond nélküli életre vágyunk.

A jóra való restség **orvosságai**: gondoljunk sokszor a jó cselekedetek jutalmára, segítő ösztönzést jelenthetnek a végső dolgokról szóló szentbeszéddek. A küzdelmekről ne féljünk, Jézus és a szentek példáira gondoljunk, az isteni szeretet és az isteni ígéretek állandó szemmel tartásával küzdhetünk eredményesen. A munkát és fáradságot ne nagyítsuk, hanem a valóságnak megfelelően értékeljük. Dolgozzunk kedvünk ellenére is. Különösen akkor fegyelmezzük magunkat, amikor a jóra való restségre a legnagyobb a kísértés: étkezés után, nagy hideg vagy meleg, kellemetlenség, baj, levertség idején, vagy amikor szellemi kimerültségünkben nem találunk örömet Isten szolgálatában.

A jóra való restség megjelenhet úgy is, mint az imádságot kísérő kísértés. Ekkor a jóra való restség elkedvetlenedés érzését jelenti, s következtében az aszkézis lanyhul, az éberség csökken, a szív mintha elaludnék. Ezt tapasztalva az alázatos és hűséges lélek nem csodálkozik önmaga nyomorúságán, sőt ez segíti abban, hogy még bizakodóbb és állhatatosabb legyen.³⁹³

II. tág értelemben az *acedia*: **lustaság**

Tág értelemben az *acedia*: **lustaság**, *restség*, *tunyaság*. A főbűnök egyike. Vicium, mely által az ember minden feladatot és tevékenységet elhárít magától, undorodik és viszolyog minden erőfeszítéstől, legszívesebben nem csinál semmit. Van külső és belső, fizikai és szellemi lustaság. A külső lustaság következtében az ember elhanyagolja állapotbeli kötelességeit, munkáját, külső környezetét, önmagát. Mindez állandó rendtelenséghez vezet, ami bénítóan hat a lélekre, és belső lustasághoz vezet. A belső lustaság a megfontoltság és összeszedettség hiánya, amely létezhet látszólag nagy külső aktivitás (nyüzsgés, kapkodás) mellett is.

³⁹³ Vö. <http://lexikon.katolikus.hu/L/lelki%20rests%C3%A9g.html>. Letöltés dátuma: 2015. 12. 11.

A lustaság okai:

a) az értelem nem lát maga előtt állandó, biztos és jó célt, ami folyamatosan ösztönözné az akaratot a tevékenység és pihenés harmóniájának megvalósítására

b) a cél megvan, de a helyes akaratnevelés hiányában az ember nem képes követni

c) mértéktelenség a tevékenységben: a hajsztolt tevékenység kifárasztja a lelket, elhomályosítja az értelmet, megtöri az akaratot (depresszióhoz vezet, melynek egyik oka épp a civilizáció diktálta tempó).

A lustaság önmagában is súlyos bűnné válhat, ha miatta az ember súlyos parancsokat nem tart meg. Kísérői a szomorúság és az önsajnálát, mely ismét lustaságot gerjeszt.

Leküzdésében fontos szerepe van a nevelésnek, a családnak, a jó példának, a játéknak (nemcsak a gyermek számára). Fontos a pihenés és a tevékenység helyes arányának megtalálása, a lélek felfrissülése az ünnepeken (ld. harmadik parancsolat). A tanulásban és a munkában az öncélúság, kapkodás, szervezetlenség kerülése, a szórakozásban a lélek épülését szolgáló tárgyak, eszközök, témák. A gyermeknevelésben káros lehet a kényeztetés, a javak mértéktelen ajándékozása, mely hozzászoktat a dolgok fáradtság nélküli birtoklásához

Népi vallásossági elem: Hagyományosan a szerdát tekintették a lustaság/jóra való restség elleni küzdelem napjának.

Néprajzi adalék: A hagyományos falusi életben a tétlenség az egyik legnagyobb bűnnek, minden rossz forrásának számított. Ezért téli időben, amikor a föld nem adott elég munkát, az asszonyok-lányok kézimunkával, szövással, fonással, varrással, a férfiak faragással s más kézműves tevékenységgel minden idejüket kihasználták. A lányok hozományának mennyisége és minősége nem annyira anyagi okokból volt fontos, mint inkább a lány erényeinek, gondosságának és szorgalmának bizonyságaként (háztűznéző).

Az **eredetmagyarázó** néphagyomány szerint Isten a legyet a tetűvel, a bolhával és a szúnyoggal együtt a lustaság büntetésére teremtette.³⁹⁴

³⁹⁴ Vö. <http://lexikon.katolikus.hu/L/lustas%C3%A1g.html>. Letöltés dátuma: 2015. 12. 11.

Legvégül: a jóra való restség, ill. a restség oldalágainak nevezhető a *melankólia*, a *pesszimizmus*, illetve a *depresszió*, de ezek – bizonyára izgalmas – tárgyalása szükségképpen túlnyúlik az erkölcssteológia keretein.

SZUROMI SZABOLCS ANZELM O.Praem.

A hét főbűn kánonjogi megközelítése*

Amikor a bűnök megítéléséről beszélünk – azoknak bármilyen osztályozásában³⁹⁵ –, olyan kérdéskört érintünk, amely az erkölcssteológia, a dogmatika (vö. szentségtan), és a kánonjog érintkezési pontján található. A kánonjog – szemben a kanti koncepciót követő jelenlegi állami jogrendszerek jogelméleti felfogásával – az isteni joghoz való közvetlen, vagy közvetett kötődése révén, megőrizte az erkölccsel való szoros kapcsolatát. Éppen ezért, a kánonjogon belül a bűn és bűncselekmény (*peccatum – delictum*), valamint az elégtétel és büntetés (*penitentia – sanctio*) egymástól történő elhatárolása nem valósul meg teljesen tiszta formában. Erdő Péter bíboros ez irányú legutóbbi kutatásaiból pontosan tudjuk,³⁹⁶ hogy ez a jelenség az Egyház korai fegyelmi hagyományának a sajátossága. Ennek ellenére még a 12–13. században (pl. Peñaforti Szt.

* Készült a *St. Michael's Abbey*-ben (Silverado, CA, USA) és az *Universidad de Las Palmas* Jogtudományi Karán. Elhangzott a Teológiai Tanárok Konferenciáján, 2015. január 30-án (Budapest). A kutatás az *Instituto de Derecho Europeo Clásico* (IDEC) támogatásával, az OTKA K 106300 projekt keretében valósult meg.

³⁹⁵ Vö. például T. DEMAN, *Péché. Distinction spécifique*, in A. VACANT - E. MANGENOT - É. AMANN (sous la direction), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XII. Paris 1933 (továbbiakban DThC) 159–165.

³⁹⁶ ERDŐ P., *A bűn és a bűncselekmény – két alapvető fogalom viszonya az egyházi jog tükrében – I. rész*, in *Kánonjog* 12 (2010) 17–32; Uő, *A bűn és a bűncselekmény – két alapvető fogalom viszonya az egyházi jog tükrében – II. rész*, in *Kánonjog* 13 (2011) 7–20; Uő, *A bűn és a bűncselekmény* (Pázmány Könyvek Sorozat 8), Budapest 2013; Uő, *Il peccato e il delitto. La relazione tra due concetti fondamentali alla luce del diritto canonico* (Pontificia Università della Santa Croce; Monografie Giuridiche 44), Milano 2014.

Raimund gyóntatói *Summája*)³⁹⁷, majd az azt követő nagy hatást kiváltó *Summa*-irodalomban³⁹⁸ – mint például az 1338-as *Summa Pisana*-ban³⁹⁹ –, de a késői középkori és barokk kori nagyszámú kazuisztikus gyóntatási segédkönyvben sem történik meg a két – az erkölcs, ill. a jog területéhez tartozó – kategória teljes elkülönítése.⁴⁰⁰ Hangsúlyoznunk kell, hogy az egyértelmű distinkció – amint arra Erdő Péter rámutatott – éppen a kérdés teológiai háttere miatt még a CIC (1917)-ben, de a hatályos CIC és a CCEO szövegében sem következett be.⁴⁰¹ Ennek indoka, hogy a bűn (*peccatum*) elkövetésével bűncselekményt (*delictum*) is megvalósíthat a személy; a bűncselekmény szankcionálása tekintetében pedig a hatályos *Egyházi Törvénykönyv* 1341. kánonjában mindmáig kifejezetten és hangsúlyosan a legvégső eszköznek tekinti a büntetőeljárás lefolytatását, ill. a büntetés kiszabását, éppen az egyházi büntetések elsődlegesen gyógyító jellegéből fakadóan.⁴⁰²

Nem szabad azonban figyelmen kívül hagynunk, hogy a bűncselekmény a külső fórumon megvalósuló büntetendő cselekmény, nem a bűn elkövetésének a ténye.⁴⁰³ Büntetendő cselekménynek pedig „a büntető törvény vagy parancs szándékoság vagy gondatlanság miatt súlyosan beszámítható, külső megsértését nevezzük.”⁴⁰⁴ A kánonjognak az isteni joghoz való szoros kötődése révén azonban ide sorolható a termé-

³⁹⁷ X. OCHOA – A. DIEZ (ed.), *S. Raimundus de Penniaforte, Summa de paenitentia* (Universa Bibliotheca Iuris 1/B), Roma 1976. A kérdésről pl. SZUROMI SZ. A., *A temetésre vonatkozó egyházfegyelem a XII–XIII. században* (*La discipline d'inhumation du XII^e et XIII^e siècle*), Budapest 2007, 98–112.

³⁹⁸ ERDŐ P., *Geschichte der Wissenschaft vom kanonischen Recht. Eine Einführung* (Kirchenrechtliche Bibliothek 4), Berlin 2006, 100.

³⁹⁹ Vö. SZUROMI SZ. A., *Some Canonical Manuscripts in the Collection of the National Library of St. Petersburg*, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 179 (2010) 20–26, különösen 21–28.

⁴⁰⁰ ERDŐ P., *A bűn és a bűncselekmény* (Pázmány Könyvek Sorozat 8), 62–77.

⁴⁰¹ Uo. 80–81, 84, 133.

⁴⁰² D. ASTIGUETA, *Medicinalità della pena canonica*, in *Periodica* 99 (2010) 251–304; vö. részletesen SZUROMI SZ. A., *A vezeklés mint egyházi büntetőintézkedés, különös tekintettel a korai és a középkori keleti vezeklési gyakorlatra*, in *Iustum Aequum Salutare* IX/1 (2013) 155–161.

⁴⁰³ ERDŐ P., *Egyházjog* (Szent István kézikönyvek 7), Budapest 2014⁵, 609.

⁴⁰⁴ Uo. 15.

szet-, vagy isteni törvény ellenes cselekedet is.⁴⁰⁵ A természettörvény (*lex naturalis*), az örök törvényben részesedett értelmes teremtmény által természeténél fogva ismert törvény, amely így a lehető legszorosabb kapcsolatban van az erkölccsel és a lelkiismerettel.⁴⁰⁶ A pozitív isteni törvény pedig (*lex positiva divina*), a természetfeletti rendben adott és a kinyilatkoztatásból ismert törvényt jelenti.⁴⁰⁷ A kánonjogi rendszeren belül a fentiek alapján két ág foglalkozik a bűnökkel: a szentségi jog (a szentségek vételéhez szükséges feltételek⁴⁰⁸, különösen pedig a bűnbánat szentségének felvételéhez tartozó bűnbevallás tartalmáról⁴⁰⁹), valamint a büntetőjog, abban az esetben, ha a bűn bűncselekményt valósít meg.

I. A bűnök kategóriái és a korábbi kánonjogi források

A bűnök fajtáinak több felosztása ismert.⁴¹⁰ Itt elsődlegesen szeretnénk különbséget tenni a kánonjogi kérdés megalapozásához, a súlyos/halálos (*peccata mortalia*) és bocsánatos bűnök (*peccata venialia*); valamint a bűn elkövetését lehetővé tévő hajlamok vagy irányultságok, azaz a *vitium*-ok között. Azok a halálos bűnök, amelyeket a krisztushívő keresztsége után követett el – amint arra már utaltunk – az egyházfegyelem által kifejezetten rögzített szükséges tartalmát képezik a gyónásnak, amennyiben még a bűnbocsánat szentsége által nem kerültek közvetlenül – azaz nem *implicite* – feloldozásra. Ettől eltérően, a keresztség után *vitium*ok, amelyeknek kiemelkedő kategóriája a hét főbűn (kevélység, fösvenység, bujaság, irigység, torkosság, harag, a jóra való restség), lehetséges, de nem szükséges elemei minden egyes gyónásnak. A CIC

⁴⁰⁵ Uo. 616; vö. CIC Can. 1399.

⁴⁰⁶ S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae* (Biblioteca de autores cristianos 466), II. Madrid 1952. I–II q. 91 art. 2; vö. SZUROMI SZ. A., *Jog – kánonjog (Jogelméleti vázlat)*, in *Iustum Aequum Salutare* III (2007/2) 199–207, különösen 300.

⁴⁰⁷ Vö. Uo.

⁴⁰⁸ Vö. A. PIOLANTI (a cura di), *I sacramenti*, Città del Vaticano 1959, 289–291.

⁴⁰⁹ CIC Can. 988 §§ 1–2.

⁴¹⁰ Pl. É. JOMBART, *Péchés*, in R. NAZ (sous la direction), *Dictionnaire de Droit Canonique*, VI. Paris 1957, 1282–1286, különösen 1283–1284.

(1917)-et kommentálva Stanislaus Woywod O.F.M. és Callistus Smith O.F.M. a Can. 902 kapcsán kifejti, hogy ez utóbbiak általánosságban a gyónás tartalmának „*materia libera*”-jához tartoznak. Ettől függetlenül, az említett szerzők hangsúlyozzák, hogy a *peccata capitula* olyan intenciót valósítanak meg, amelyek súlyos bűnöket eredményezhetnek, így a felettük érzett bűnbánat gyógyítja a lelket és kifejezi az Isten törvényének a megsértése feletti szomorúságot, azaz meggyónásuk ajánlott.⁴¹¹ Ennek az értelmezésnek az egyre világosabb megalapozását nyomon követhetjük a 4. századi egyházi forrásoktól kezdve.

A patrisztikus időszak alapvető szerzője, a pontus-i születésű Evagrius Ponticus (+399),⁴¹² aki biblikus források alapján *Ἀντιρρητικός* című művében fejtette ki a nyolc főbűnről szóló elméletét.⁴¹³ Ismert, hogy Evagrius-t – akinek a munkái nagy hatást gyakoroltak Johannes Cassianus-ra (+430/435) [vö. *De institutis coeniborum et de octo principalium vitiorum remediis*],⁴¹⁴ Maximus Confessorra (+662),⁴¹⁵ jóval később pedig Damaszkuszi Szent Péterre (+1156/1157)⁴¹⁶ – a II. Konstantinápolyi Zsinat Órigénisszel (+254) és Vak Didymus-szal (+394) együtt 553-ban elítélte. Az utóbbi szerzők azonban ennek ellenére forrásként szolgáltak a középkori latin kánonjogi gyűjtemények számára, a *Decretum Gratiani*-t is beleértve (1140 körül).⁴¹⁷ Evagrius Ponticus említett műve ellenben –

⁴¹¹ S. WOYWOD - C. SMITH, *A Practical Commentary on the Code of Canon Law*, New York - London 1957, 509.

⁴¹² A. GUILLAUMONT, *Introduction: Étude historique et doctrinale*, in *Évagre le Pontique, Traité pratique ou le moine* (Sources chrétiennes 170), I. Paris 1971, 21–125, különösen 34.

⁴¹³ B. ALTANER, *Patrology* (transl. H. C. GRAEF), 1961, 306.

⁴¹⁴ J.-C. GUY (ed.), *Jean Cassien. Institutions cénobitiques* (Sources chrétiennes 109), Paris 1965; B. ALTANER, *Patrology*, 538; A. DI BERARDINO - J. QUASTEN (ed.), *The Golden Age of Latin Patristic Literature. From the Council of Nicea to the Council of Chalcedon* (Augustinian Patristic Institute – Rome, Patrology IV), Westminster, Maryland 1986, 512–515.

⁴¹⁵ B. ALTANER, *Patrology*, 629–633.

⁴¹⁶ *The Oxford Dictionary of Byzantium* I. New York - Oxford 1991, 580; G. PETERS, *Peter of Damascus. Byzantine Monk and Spiritual Theologian* (Studies and Texts 175), Toronto 2011.

⁴¹⁷ Vö. *Origenes*: D. 36 c. 3; D. 45 c. 17; D. 1 c. 45 de pen.; D. 3 c. 34 de pen.; C. 8 q. 1 cc. 15–16, 18; C. 11 q. 3 cc. 21–22; C. 16 q. 7 c. 9; C. 23 q. 1 c. 1; C. 24 q. 3 cc. 3–4, 7, 11; C. 24 q. 3 c. 38; C. 26 q. 2 c. 9; C. 32 q. 2 c. 4; D. 2 c. 76 de cons. *Didymus*: D. 5 c. 40 de cons.

melyet jelenleg csak szíriül és örményül ismerünk⁴¹⁸ – nem tudott közvetlen hatást kiváltani ugyanezen kánonjogi kollekciókra. A latin egyházatyák közül Nagy Szt. Gergely pápa (590–604)⁴¹⁹ volt az, aki elsődleges befolyást gyakorolt a hét főbűn kifejtésében a későbbi gyűjteményekre és értelmezésekre. A *Moralia in Iob* című terjedelmes művében önálló könyvet (XXI.) szentelt a bűnökből történő megtérésnek,⁴²⁰ amelyen belül a 45. fejezetben (87. bekezdés) sorolja fel a főbűnöket, egyértelműen a „vitium” kategóriát alkalmazva rájuk. Bevezetésként rögzíti, hogy a kevelység (*superbia*) – amely kiemelkedik a hét főbűn közül – minden bűn kiindulópontja.⁴²¹ Ebben a felsorolásban már a hetes felosztás szerepel (*luxuria, gula, avaritia, acedia, ira, invidia, superbia*), melyből öt lelki, kettő pedig testi „capitulum vitium”.⁴²² Ugyanitt azt is világossá teszi Nagy Szt. Gergely, hogy a „lelki harcban” csakis az egyes főbűnökkel ellentétes hét lelki erénnyel lehetséges győzni (vö. *castitas, temperantia, caritas, industria, patientia, humanitas, humilitas*). A 88. bekezdésben az egyházatya részletezi a főbűnökből származó tényleges bűnöket,⁴²³ a 89. bekezdésben pedig az egymással való szoros kapcsolatukat tárgyalja.⁴²⁴ A *Decretum Gratiani* négy kánonja idézi *Moralia in Iob*-ot (D. 38 c. 10=*Moralia*: 15.3; C. 3 q. 7 c. 5=*Moralia*: *Prefatio*; C. 11 q. 3 c. 70=*Moralia*: 19. 23; D. 3 c. 43 de pen.=*Moralia*: 18.22), ez azonban nem terjed ki sem a megtérésről szóló könyv, sem a hét főbűn Nagy Szt. Gergely pápa általi felsorolásának átvételére. Az 1338-ban összeállított *Summa Pisana*⁴²⁵ szövege azonban a *vitium capitalium* meghatározásánál egyértelműen Nagy

⁴¹⁸ FRANKENBERG (ed.), *Evagrius Ponticus, Antirrhetique*, Berlin 1912, 472–545; H. B. SARGHISIAN, *Vie et œuvres du saint Père Évangre le Pontique traduites du grec en arménien au V^e siècle*, Venise 1907.

⁴¹⁹ B. ALTANER, *Patrology*, 556–565.

⁴²⁰ R. GILLET DE GAUDEMARIS (ed.), *Morales sur Job I-II* (Sources chrétiennes 32), Paris 1952; vö. *Moralia in Job. Morals on the Book of Job by Saint Gregory the Great*, III. Lexington, KY 2012, 393–467.

⁴²¹ Uo. III. 453.

⁴²² Uo.

⁴²³ Uo.

⁴²⁴ Uo. 454.

⁴²⁵ Kiadása: Lugduni 1519; vö. ERDŐ P., *Geschichte der Wissenschaft vom kanonischen Recht. Eine Einführung* (Kirchenrechtliche Bibliothek 4), Berlin 2006, 100, 118.

Szent Gergely pápára hivatkozik.⁴²⁶ BARTHOLOMEUS DE PISANA O.P. műve – amely önállóan is foglalkozik az egyes főbűnökkel⁴²⁷ – lényegileg függ a *Summa Ioannina*-tól (1280 és 1298 között).⁴²⁸ A kánonjogi tudománytörténeti osztályozás a *Summa Pisana*-t a „*summae confessorum*” – azaz a gyóntatói summák – közé sorolja, melyeknek tartalmi jellegzetessége a kánonjogi összegzéseken túl, számos teológiai definíció felsorolása, különösen az erkölcsstan területéről.⁴²⁹ A *Summa Pisana* tükrében a *vitium* anyaga („*materia vitii*”) lehet bűn és bűncselekmény is.⁴³⁰ Annak ellenére, hogy a *Decretum Gratiani* nem foglalkozik kifejezetten a *vitium*-okkal, mégis a gyónás anyagának a tárgyalásakor a súlyos/halálos bűnök kötelező felsorolásán túl rendszeresen utal arra, hogy minden erkölcsi hibát (*error*) ajánlott megvallani az Istennel való kiengesztelődés minél tökéletesebb elnyeréséhez. Ennek alátámasztására a D. 1 c. 39 de paen. Szt. Ambrus (+397) 25. *Sermo*-ját idézi⁴³¹; a D. 1 c. 81 de paen. pedig Szt. Ágoston (+430) 351. *Sermo*-jának a részletét használja.⁴³² Gratianus Messter mindezen túl Nagy Szt. Leó pápa (440-461) 452. június 11-én kelt leveléből (vö. D. 1 c. 49 de paen.)⁴³³ és Petrus Lombardus (+1160/1164) *Sententiarum libri IV* című művéből is jelentős szövegeket vesz át (D. 1 c. 88 de paen.⁴³⁴ és D. 6 c. 1 de paen.⁴³⁵).

⁴²⁶ BARTHOLOMEUS DE PISANA, *Summa de casibus*, 1475, p. 367b: „*Vitia capitalia sunt septem ab una radice procedentia. Nam secundum doctrinam gregorii xxxi moralium. Radix tocius mali est superbia et de hac nascentur septem vicia scilicet inanis gloria ita tristitia. auaricia. gula. et luxuria. Et de inani gloria secundum eundem septem filie oriuntur. scilicet inobedientia. iactantia ypocrisis. contentio. pertinatia. discordia. nouitatum presumptio.*”

⁴²⁷ Például BARTHOLOMEUS DE PISANA, *Summa de casibus*, 1475, pp. 351b–352a.

⁴²⁸ ERDŐ P., *Geschichte der Wissenschaft vom kanonischen Recht*, 99.

⁴²⁹ Uo. 100, 118.

⁴³⁰ BARTHOLOMEUS DE PISANA, *Summa de casibus*, 1475, fol. 367b.

⁴³¹ AE. FRIEDBERG (ed.), *Corpus iuris canonici*, I. Lipsiae 1879 (repr. Graz 1955); továbbiban: FRIEDBERG I) 1167.

⁴³² FRIEDBERG I. 1181–1182.

⁴³³ P. JAFFÉ, *Regesta pontificum romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, ed. secundum curaverunt S. LOEWENFELD (JL: a. 882–1198), F. KALTENBRUNNER (JK: ?–590), P. EWALD (JE: a. 590–882), Lipsiae 1885 (repr. Graz 1956) JK 485 (263); vö. FRIEDBERG I. 1170.

⁴³⁴ FRIEDBERG I. 1187–1189.

⁴³⁵ Uo. 1242–1244.

A IV. Lateráni Zsinat (1215) előírta minden hetedik életévét betöltött hívő számára (vö. *aetas discretionis*) az évenkénti gyónást, lehetőleg húsvéti időszakban, hogy méltón vehessék magukhoz az oltáriszentséget.⁴³⁶ A zsinat 21. határozata részletesen beszél a bűnbocsánat szentségének a kiszolgáltatásáról, kifejezetten említve a bűnös és a megvallott bűn körülményeinek a gyóntató által történő alapos mérlegelését.⁴³⁷ A szöveg, amely bekerül a *Liber Extra*-ba (X 5.38.12)⁴³⁸, azonban nem tér ki a *peccatum* és a *vitium* közötti megkülönböztetésre, ahogy a bűnök kategorizálására sem, pusztán általánosságban beszél „minden bűn” meggyónásáról („*omnia sua peccata*”).⁴³⁹ Az idézett rendelkezés a krisztushívők tényleges vallásos életében nem előzmények nélküli, amelyre kiemelkedő példa a 11–12. századi katonák és csatába vonuló személyek gyónási gyakorlata, különösen a keresztes hadjáratok idején.⁴⁴⁰ Rabanus Maurus (†856) szerint, a gyónás a bűnbánat lényegéhez tartozik, így elengedhetetlenül szükséges a bűnbocsánat elnyeréséhez. Huguccio (†1210)⁴⁴¹ azon a véleményen van, hogy a bűnbánat külső kifejezésére szükség van a kiengesztelődéshez, ezért szükséges pap előtt, gyónás útján megszabadulni a vétkektől.⁴⁴² A gyónás anyagához kötelezően hozzá tartozik Huguccio szerint az elkövetett halálos bűnök felsorolása; a *vitium*-ok

⁴³⁶ COD 245.

⁴³⁷ *Conc. Lateranense IV* (1215), Const. 21: „(...) *Sacerdos autem sit discretus et cautus, ut more periti medici superinfundat vinum et oleum vulneribus sauciati, diligenter inquirens et peccatoris circumstantias et peccati, per quas prudenter intelligat, quae illi consilium debeat exhibere et cuiusmodi remedium adhibere, diversis experimentis utendo ad sanandum aegrotum (...).*” COD 245.

⁴³⁸ AE. FRIEDBERG (ed.), *Corpus iuris canonici*, II. Lipsiae 1881 (repr. Graz 1955; továbbiakban: FRIEDBERG II) 887–888.

⁴³⁹ *Conc. Lateranense IV* (1215), Const. 21: „*Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata confiteatur fideliter, saltem semel in anno proprio sacerdoti (...).*” COD 245.

⁴⁴⁰ D. S. BACHRACH, *Lay confession to priests in light of wartime practice (1097–1180)*, in *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 102 (2007) 76–99.

⁴⁴¹ W. P. MÜLLER, *Huguccio: The Life, Works and Thought of a Twelfth-century Jurist* (Studies in Medieval and Early Modern Canon Law 3), Washington D.C. 1994.

⁴⁴² SZUROMI SZ. A., *Egyházi intézménytörténet* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae I/4), Budapest 2003, 137–138.

meggyónásának kérdését azonban nem érinti summájában (1188).⁴⁴³ Liège-i Alger (+1132) *De misericordia et iustitia* című művében (1095 és 1121 között)⁴⁴⁴ már részletesen taglalja a bűnbánat és a feloldozás teológiai hátterét és azt egyértelműen a szentségek közé helyezi el. Művében négy helyen idézi a *Moralia in Iob*-ot, de ezek között nem kap helyet az említett XXI. könyv.⁴⁴⁵ XI. Benedek pápa (1303–1304) pedig 1304. február 17-én kelt *Inter cunctas sollicitudines* kezdetű konstitúciójában kifejezetten a gyónás elengedhetetlen anyagaként említi a halálos és a nagyobb bűnök (*peccatum*) szám szerint történő megvallását, a *vitiumokról* ellenben ő sem tesz említést.⁴⁴⁶ A 13. századi szerzők (Alanus de Insulis [+1202], Alexander Halensis [+1245], Albertus Magnus [+1280]) különbséget tettek a tökéletes (*contritio perfecta*) és a nem teljesen tökéletes bánat között (*contritio imperfecta*).⁴⁴⁷ A tökéletes bánat természeténél fogva és szükségszerűen elnyeri a feloldozást.⁴⁴⁸ Fontos megjegyeznünk, hogy Joseph Goering 2008-ban felhívta a figyelmet egy valószínűleg 1155 és 1165 között íródott *Homo quidam* című rövid műre (Avranches,

⁴⁴³ Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 2280; vö. O. PREROVSKÝ (ed.), *Huguccio Pisanus, Summa Decretorum Distinctiones, I: I–XX*, Vatican City 2006.

⁴⁴⁴ R. KRETZSCHMAR, *Alger von Lüttichs Traktat „De misericordia et iustitia“* (Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter 2), Sigmaringen 1985 (továbbiakban: KRETZSCHMAR).

⁴⁴⁵ *Moralia*: 1.1.1=Alg. 1.44 (KRETZSCHMAR 220); *Moralia*: 5.11.25 + 25.16.36 + 25.16.37=Alg. 2.34 (KRETZSCHMAR 279); *Moralia*: 25.16.34=Alg. 2.5 (KRETZSCHMAR 259–260); *Moralia*: 32.20.39=Alg. 1.16 (KRETZSCHMAR 202).

⁴⁴⁶ „(...) Licet (...) de necessitate non sit, iterum eadem confiteri peccata: tamen, quia propter erubescitiam, quae magna est poenitentiae pars, ut eorundem peccatorum iteretur confessio, reputamus salubre, districte iniungimus, ut Fratres ipsi confitentes attente moneant, et in suis praedicationibus exhortentur, quod suis sacerdotibus saltem semel confiteantur in anno, asserendo, id ad animarum profectum procul dubio pertinere.” H. DENZINGER – A. SCHÖNMEITZER (ed.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg 1976.³⁶ 470; vö. RADÓ P., *Enchiridion liturgicum*, II. Romae-Friburgi-Barcinone 1961, 767.

⁴⁴⁷ SZUROMI Sz. A., *Egyházi intézménytörténet*, 138. A bűnbocsánat szentségének 1140 és 1234 közötti kánonjogi hátteréről részletesen vö. J. GOERING, *The Internal Forum and the Literature of Penance and Confession*, in W. HARTMANN – K. PENNINGTON (ed.), *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140–1234* (History of Medieval Canon Law 6), Washington D.C. 2008, 379–428.

⁴⁴⁸ RADÓ P., *Enchiridion liturgicum*, II. 777–780.

Bibliothèque Municipale, Ms. 136), amely a plébániai használatról tanúskodik és a gyónás kortárs folyamatát rögzíti. A benne olvasható szöveg szerint, miután a gyónó megtette bűnbevallását, a gyóntató további kérdéseket fogalmaz meg a „hét főbűn és a tízparancsolat alapján”.⁴⁴⁹ Ez a kéziratos forrás jól mutatja, hogy a *vitium capitalium*ok, ha nem is a gyónás kötelező anyagaként, de a bűnöket és a bűnbánó lelki habitusát feltáró eszközként fontos szerepet játszottak az érett középkori penitenciális gyakorlatban.

A bűnbánatról alkotott teológiai felfogás fejlődésében Aquinói Szt. Tamás írásai döntő szerepet tölthettek be. A *Summa Theologiae*-ben önálló *questio*-t szentelt a *vitium*oknak és a bűnöknek (*Questio 71: De vitiis et peccatis secundum se*)⁴⁵⁰, valamint a bűnök kategóriáinak (*Questio 72: De distinctione peccatorum*).⁴⁵¹ A *Questio 71*-ben külön artikulusokra bontva beszélt a *vitium*ról az erényekkel,⁴⁵² majd az emberi természettel való összehasonlításban,⁴⁵³ a *vitium*ról és az abból fakadó cselekményről;⁴⁵⁴ de felvetette azt a kánonjog számára jelentős kérdést is, hogy vajon minden bűn egyúttal valamely cselekményben történő megnyilvánulást is jelent-e.⁴⁵⁵ Szt. Tamás Arisztotelész, Cicero és Szt. Ágoston véleményének figyelembevételével megállapítja, hogy a *vitium* és az erény (*virtus*) ellentétben állnak egymással.⁴⁵⁶ Hasonló módon, a *vitium* és a *peccatum* ellentétes az emberi értelem rendjével és az örök törvénnyel. Mivel azonban az emberi természet kettős, azaz értelmi és érzési szinten álló; így állítható, hogy a *vitium* és a *peccatum* az értelem rendjével ellentétes,

⁴⁴⁹ J. GOERING, *The Internal Forum and the Literature of Penance on Confession*, 396–397; vö. P. MICHAUD-QUANTIN (ed.), *Un manuel de confession archaïque dans le manuscrit Avranches 136*, in *Sacris erudiri* 17 (1966) 5–54.

⁴⁵⁰ S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, II. 467–476. I-II q. 71.

⁴⁵¹ Uo. II. 476–487. I-II q. 72.

⁴⁵² Uo. II. 468–469. I-II q. 71 a. 1.

⁴⁵³ Uo. II. 469–470. I-II q. 71 a. 2.

⁴⁵⁴ Uo. II. 470–471. I-II q. 71 a. 3.

⁴⁵⁵ Uo. II. 472–474. I-II q. 71 a. 5.

⁴⁵⁶ I-II q. 71 a. 1: „Unde in plus se habet vitium quam aegrotatio vel moribus: sicut etiam virtus in plus se habet quam sanitas: nam sanitas etiam quaedam virtus ponitur in Physic. Et ideo virtuti convenientius opponitur vitium quam aegrotatio vel moribus.” S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, II. 469.

pusztán érzési szinten álló emberi természet előtérbe kerülésén alapszik.⁴⁵⁷ A 3. artikulusban a *vitium* és az azon alapuló cselekedet problémáját Szt. Tamás a *potentia* – *actus* tan alkalmazásával oldja meg. A *vitium* folyamatos jelenléte a személyben rossz habitust – a bűnök elkövetésére alkalmas intenciót – eredményez. A megvalósuló cselekedet (*actus*) viszont túlmutat a cselekedet megvalósításának szándékán (*intentio*). Ez a *vitium* esetében azt jelenti, hogy a *vitium*-ot hordozó rossz habitusnál rosszabb a *vitium* valamely cselekményben történő megvalósulása.⁴⁵⁸ Ez azonban – ahogy az Joseph F. Delany értelmezéséből is jól látszik – már konkrét bűn megvalósítását jelenti, amely a *vitium*-ból fakadó gyengeségre épül.⁴⁵⁹ Aquinói Szt. Tamásnak ez a distinkciója világossá teszi, hogy miért tartózkodnak a kánonjogi gyűjtemények és szerzők a főbűnöknek az utalás szintjén túl történő említésétől. A *Summa Theologiae* I-II q. 71, 5. artikulusa – amint arra fentebb utaltunk – fontos adalékokkal szolgál témánk szempontjából. Ennek fényében – mivel a bűnt valamely cselekedettel, vagy attól történő tartózkodás révén is el lehet követni – a bűnnek nem kell megnyilvánulnia valamely tevőleges cselekményben. Szt. Tamás megkülönböztet belső (*interior*) és külső (*exterior*) cselekményt, továbbá mindkettő szempontjából hangsúlyozza az akarat működését, azaz annak akaratlagos voltát, hiszen az emberi cselekményt (*actus humanus*) éppen az emberi szabad akarat működése teszi „emberi”-vé.⁴⁶⁰ A valaminek a meg nem tételeiben megnyilvánuló

⁴⁵⁷ I-II q. 71 a. 2: „Ad tertium dicendum quo in homine est duplex natura, scilicet rationalis et sensitiva. Et quia per operationem sensus homo pervenit ad actus rationis (...) Ex hoc autem vitia et peccata in hominibus proveniunt, quod sequuntur inclinationem naturae sensitivae contra ordinem rationis (...) Unde eiusdem rationis est quod vitium et peccatum sit contra ordinem rationis humanae, et quod sit contra legem aeternam (...)” S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, II. 470.

⁴⁵⁸ I-II q. 71 a. 3: „Ad tertium dicendum quod habitus est causa actus in genere causae efficientis: sed actus est causa habitus in genere causae finalis, secundum quam consideratur ratio boni et mali. Et ideo in bonitate et malitia actus praeeminent habitui.” S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, II. 471.

⁴⁵⁹ J. F. DELANY, *Vice*, in *The Catholic Encyclopedia*, XV, New York 1913, 403–404.

⁴⁶⁰ Vö. I-II q. 71 a. 6: „Quod autem aliquis actus sit humanus, habet ex hoc quod est voluntarius (...) sive sit voluntarius quasi a voluntate elicitus, ut ipsum velle et eligere, sive quasi a voluntate imperatus, ut exteriores actus vel locutionis vel operationis”. S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, II. 475.

bűn ellentétes az arra vonatkozó előírással, azonban mindössze addig, amíg ez az előírás fennáll.⁴⁶¹

Így érthetővé válik számunkra az egyházi büntetőjog bűncselekménnyel (*delictum*) kapcsolatos álláspontja, amely lényegi elemként említi az egyházi törvény külső, erkölcsileg és jogilag beszámítható megsértését, amely magában foglalja az akarat (*voluntas*) működését (vö. szándékoság, vagy vétkes gondatlanság). A kérdés részletes kifejtését megtaláljuk mind a *Decretum Gratiani*-ban⁴⁶², mind a *Liber Extra*-ban (1234)⁴⁶³; a *dolus* vonatkozásában az említett forrásokon túl, a *Liber Sextus*-ban (1298)⁴⁶⁴ és a *Clementinae*-ben (1317)⁴⁶⁵; a *culpa* tekintetében pedig az *Extravagantes communis*-ban (1500/1503)⁴⁶⁶ és jóval később a Trienti Zsinaton.⁴⁶⁷

A Trienti Zsinat (1545–1563) több szesszió foglalkozott a bűnök és a bűnbánat kérdésével, melyekről kifejezett formában a VI., VII. és a XIV. szesszió tárgyalt. A megigazulás területén elterjedt tévedésekkel kapcsolatosan az egyetemes zsinat kifejti, hogy mit jelent Ádám bűne óta az áteredő bűn, és miként vált a „harag gyermekévé” az emberi természet, illetve miként változtatott a bűn rabszolgaságán Jézus Krisztus eljövetele. A VI. szesszió első két fejezete így a bűn és a bűnből való szabadulás

⁴⁶¹ I–II q. 71 a. 5: „*Et tunc actus iste interior vel exterior per accidens se habet ad omissionem: quia omissio sequitur praeter intentionem (...) Et ideo peccatum potest contingere sive aliquas faciat quod non debet, sive non faciendo quod debet: sed meritum non potest esse nisi aliquis faciat voluntarie quod debet. Et ideo meritum non potest esse sine actu, sed peccatum potest esse sine actu (...) peccatum omissionis contrariatur praecepto affirmativo, quod obligat semper, sed non ad semper. Et ideo solum pro tempore illo aliquis cessando ab actu peccat, pro quo praeceptum affirmativum obligat.*” S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, II. 474.

⁴⁶² D. 32 c. 11: FRIEDBERG I. 120; D. 50 c. 47: FRIEDBERG I. 196; D. 81 c. 1: FRIEDBERG I. 281; C. 2 q. 5 c. 20: FRIEDBERG I. 462–463; C. 11 q. 3 c. 21: FRIEDBERG I. 648–649; D 1 cc. 14, 20 de poen.: FRIEDBERG I. 1161, 1163.

⁴⁶³ X 1. 11. 4, 17: FRIEDBERG II. 119, 124; X 5. 3. 33–34, 46: FRIEDBERG II. 762–763, 767.

⁴⁶⁴ VI 1. 2. 2: FRIEDBERG II. 938.

⁴⁶⁵ Clem. 5. 4. un.: FRIEDBERG II. 1184.

⁴⁶⁶ Extrav. Com. 3. 12. 2: FRIEDBERG II. 1285–1286.

⁴⁶⁷ *Conc. Tridentinum* (1545–1563), Sessio XXIV (11 nov. 1563), *Canones super reformatione circa matrimonium*, Cap. V: COD 758.

általános doktrinális és diszciplináris hátterét írja le.⁴⁶⁸ Ugyanez a szeszzió nemcsak az áteredő büntől való megszabadulásról beszél, hanem a személyes bűnöknek a bűnbocsánat szentsége által történő feloldozásáról és az Istennel történő kiengesztelődésről. Ez utóbbi kapcsán – a korábbi forrásokhoz hasonlóan – rögzíti, hogy a gyónás szentsége minden olyan bűnnek a megbocsátását jelenti, amit a hívő keresztsége után követett el.⁴⁶⁹ A szöveg felsorolja azokat a különböző gyakorlatokat, amelyek kifejezik a bűnös által érzett bűnbánatot (bőjt, alamizsna, imádság és más lelki cselekmények). Érdeemes megjegyezni, hogy külön kerül említésre az általános bűnös állapot (*habitus*) miatti és a halálos bűnök tételes bánata. Ismert, hogy a VII. szeszzió 1547. március 3-án pontosan meghatározta a Krisztus által alapított, az Egyházra bízott és az üdvösséget szolgáló hét szentséget.⁴⁷⁰ A XIV. szeszzió pontos leírást ad a bűnbocsánat szentségének formájáról és hatásáról.⁴⁷¹ Ez utóbbi az elkövetett bűnök alól, a feloldozás útján történő teljes megszabadulást, így az Istennel való kiengesztelődést jelenti. Hangsúlyoznunk kell az „összes” és „teljes” kifejezést (*ad plenamque et perfectam*), ami egyértelművé teszi a megvallott és a fel nem sorolt (a szándékosan elhallgatott bűnök esetét kivéve) bűnök megbocsátását, a gyóntató felhatalmazásának keretei között.⁴⁷² Mindehhez szükséges a rejtett – azaz a lelkiismeret-vizsgálat eredményeként felszínre nem került – bűnök alóli megszabadulás szán-

⁴⁶⁸ *Conc. Tridentinum* (1545–1563), Sessio VI (13 ian. 1547), *Decretum de iustificatione*, Capp. I-II: COD 671.

⁴⁶⁹ *Conc. Tridentinum* (1545–1563), Sessio VI (13 ian. 1547), *Decretum de iustificatione*, Capp. XIV: COD 676–677.

⁴⁷⁰ *Conc. Tridentinum* (1545–1563), Sessio VII (3 mart. 1547), *canones de sacramentis in genere*, Cann. 1: COD 684.

⁴⁷¹ *Conc. Tridentinum* (1545–1563), Sessio XIV (25 nov. 1551), *Doctrina de sanctissimis poenitentiae et extremae unctionis sacramentis*, Cap. III: COD 704–705. Vö. A. AMATO, *I pronunciamenti tridentini sulla necessità della confessione sacramentale nei canoni 6-9 della ses. XIV (25 novembre 1551)*, Roma 1974.

⁴⁷² *Conc. Tridentinum* (1545–1563), Sessio XIV (25 nov. 1551), *Doctrina de sanctissimis poenitentiae et extremae unctionis sacramentis*, Cap. III: „Qui quatenus in poenitentiae ad integritatem sacramenti, ad plenamque et perfectam peccatorum remissionem ex Dei institutione requiruntur, hac ratione poenitentiae partes dicuntur.” COD 704.

déka (vö. „*Ab occultis meis munda me, Domine!*”).⁴⁷³ Ezt tovább részletezi a zsinat szövege, amikor „minden” (*omnes*) keresztség után elkövetett és még meg nem gyónt bűn megvallásáról beszél, amelyre a gyónó az isteni jog által kötelezett.⁴⁷⁴ A megfelelő előkészület ezért magában kell, hogy foglalja halálos bűnök körültekintő számbavételét, de az elkövetett bocsánatos bűnök (*peccata venialia*) végig gondolását is, amelyek ugyan nem szakítják el az embert az isteni kegyelemtől, azonban gyakoriságuk és a lélekre kifejtett káros hatásuk miatt ajánlatos a gyónásban történő felsorolásuk. A két kategória közül a zsinat a halálos bűnt nevezi meg a gyónás lényegi tartalmának, melyek esetében a körülmények elmondása is jelentős, mivel ezek a cselekmény súlyosságának a megítéléséhez elengedhetetlenek.⁴⁷⁵ Ez az a pont, ahol a halálos bűnben megnyilvánuló főbűnök kifejtése is megjelenhet a gyónás lényegi tartalmában.

XIV. Benedek pápa (1740–1758) 1749. június 26-i *Apostolica Constitutio* kezdetű enciklikája véglegesen összegezte az Egyház bűnbocsánat szentségével kapcsolatos álláspontjának teológiai és kánonjogi vonatkozásait.⁴⁷⁶ A 16. pontban, Borromeo Szt. Károlyra (†1584) hivatkozva, a *Decretum Gratiani* kánonjai kapcsán említett *error* kifejezést használja a gyónás tartalmának kifejtésekor (vö. „*omnes errores*”), amivel a *peccatumok* és a *vitiumok* megvallásának lehető legteljesebb formájára hívja fel a figyelmet.⁴⁷⁷ Ezek együttesen képesek az embereket további

⁴⁷³ Conc. Tridentinum (1545–1563), Sessio XIV (25 nov. 1551), *Doctrina de sanctissimis poenitentiae et extremae unctionis sacramentis*, Cap. V: COD 705.

⁴⁷⁴ Conc. Tridentinum (1545–1563), Sessio XIV (25 nov. 1551), *Doctrina de sanctissimis poenitentiae et extremae unctionis sacramentis*, Cap. V: COD 705.

⁴⁷⁵ Conc. Tridentinum (1545–1563), Sessio XIV (25 nov. 1551), *Doctrina de sanctissimis poenitentiae et extremae unctionis sacramentis*, Cap. V: „*Colligatur praeterea, etiam eas circumstantias in confessione explicandas esse, quae speciem peccati mutant, quod sine illis peccata ipsa nec a poenitentibus integre exponantur, nec iudicibus innotescant, et fieri nequeat, ut de gravitate criminum recte censere possint, et poenam, quam oportet, pro illis poenitentibus imponere.*” COD 704–705.

⁴⁷⁶ BENEDICTUS XIV, Enc. *Apostolica Constitutio* (26 iun. 1749): P. GASPARRI - J. SERÉDI (ed.), *Codicis iuris canonici fontes*, II. Romae 1924, 240–252.

⁴⁷⁷ Uo. II. 244.

rossz cselekmények (*malus*) megtételére vezetni.⁴⁷⁸ XIV. Benedek levele kiemelkedő befolyást gyakorolt a CIC (1917) bűnbocsánat szentségével kapcsolatos kánonjaira.⁴⁷⁹

II. A Katolikus Egyház hatályos joga és a hét főbűn

A *Codex iuris canonici* (1917) és az új *Egyházi törvénykönyv* (1983), amint arra a bevezetőben utaltunk, témánk szempontjából, kifejezett formában, csakis a bűnnel (*peccatum*) és a bűncselekménnyel (*delictum*) foglalkozik. Az egyes szentségek tárgyalásánál fontos szerepet kap a szentségek megengedett felvételéhez elengedhetetlen feltételek felsorolása. A szentáldozást tiltó fegyelmi előírások között szerepel a nyilvánvaló, súlyos bűnben makacsul kitartó életállapot (CIC 915. kán.).⁴⁸⁰ Általánosságban is igaz, hogy az a krisztushívő, aki tudatában van súlyos bűnének, csakis annak meggyónása után járulhat az oltáriszentség vételéhez (CIC 916. kán.),⁴⁸¹ kivéve azt a súlyos okot, amikor ennek nem tud eleget tenni (azaz nincs lehetősége a gyónásra). Azonban ez utóbbi esetben is köteles felindítani a tökéletes bánatot. Az említett kánonok nem érintik a bocsánatos bűnök (*peccata venialia*) és a *vitium*-ok kérdését (beleértve a *peccata capitula*-t, ill. helyesebben *vitia capitalia*-t), ellenben a szentség vételéhez szükséges „kellőképpen felkészült” állapot általános alapelve⁴⁸² – különösen a fenti korábbi forrásokra tekintettel – minden bizonnyal kiterjed az ezek fölött érzett bánat kifejezésére is. A „*dispositio animae*” kifejezést ebben az értelemben magyarázza Arthur Vermeersch és Joseph Creusen.⁴⁸³ Ugyanez érvényes a bér mátkozók esetében a CIC 889. kán. 2. § alapján. A hatályos *Egyházi törvénykönyv* a

⁴⁷⁸ Uo. II. 245.

⁴⁷⁹ A. VERMEERSCH - J. CREUSEN, *Epitome iuris canonici cum commentariis ad scholas et ad usum privatum*, II. Brugis-Bruxelles 1925.² 107–108.

⁴⁸⁰ Ld. CIC (1917) Can. 855; vö. A. VERMEERSCH - J. CREUSEN, *Epitome iuris canonici*, II. 66–67.

⁴⁸¹ Ld. CIC (1917) Cann. 807, 856; vö. A. VERMEERSCH - J. CREUSEN, *Epitome iuris canonici*, II. 39–41, 69–70.

⁴⁸² Vö. CIC Cann. 913–914.

⁴⁸³ A. VERMEERSCH - J. CREUSEN, *Epitome iuris canonici*, II. 39–40.

gyónással összefüggésben is használja a lelkieg „kellőképpen felkészült” kitételt, mint a bűnbocsánat szentsége felvételének feltételét,⁴⁸⁴ egyúttal egyéni és teljes bűnmegvallásról beszél.⁴⁸⁵ Kötelező anyagként továbbra is a súlyos bűnök (*peccata mortalia*) kerülnek említésre (CIC 988. kán. 1. §), míg a bocsánatos bűnök (*peccata venialia*) a gyónás ajánlott anyagát képezik (*materia libera*; vö. CIC 988. kán. 2. §).⁴⁸⁶ A *vitium*ok kérdésköre nem kerül kifejezett formában történő kifejtésre a bűnbocsánat szentsége kapcsán. A betegek kenetének felvételére vonatkozóan mindössze a nyilvánvaló súlyos bűnben makacsul kitartó hívek esetében fennálló tilalom kerül rögzítésre (vö. CIC 1007. kán.). A házasságkötésre történő közvetlen előkészületről szólva a *Kódex* hangsúlyosan ajánlja a bűnbocsánat szentségének felvételét (CIC 1065. kán. 2. §). Ennek azonban az indoka annak elérése, hogy a krisztushívők a kegyelem állapotában szolgáltassák ki a szentséget. Itt azonban – utalva a Trienti Zsinat korábban idézett állásfoglalására – meg kell jegyeznünk, hogy a *venialia*-k nem szakítják el az embert az isteni kegyelemtől, így ez az ajánlás egyértelműen a súlyos bűnök (*peccata mortalia*) meggyónásának kötelezettségéről szól.

Áttérve a büntetőjog területére, le kell szögeznünk, hogy ugyan a *peccatum* és a *delictum* elhatárolása a kettő között fennálló szoros kapcsolat miatt nem mindig lehetséges, ezzel szemben a *vitium* és a *delictum* világosan elkülöníthető egymástól. Mint említettük, a büntetendő cselekmény mindig a büntető törvény vagy parancs (vagy isteni, ill. természet törvény) külső megsértésével valósul meg, amelyhez további feltételek is társulnak (vö. erkölcsi és jogi súlyos beszámíthatóság).⁴⁸⁷ Az egyes cselekmények büntetőjogi megítélését részletesen árnyalják azok a körülmények, amelyek mentesítik, enyhítik, súlyosbítják az elkövető tettet, vagy akár teljesen képtelenné teszik rá.⁴⁸⁸ Mindez azonban egyértelműen aláhúzza, hogy a *vitium*ok, beleértve a *vitium capitalium*ok kategó-

⁴⁸⁴ CIC Can. 987.

⁴⁸⁵ Vö. ERDŐ P., *Egyházjog*, 476.

⁴⁸⁶ M. PONCE, *Penitencia [Sacramento de la]*, in J. OTADUY - A. VIANA - J. SEDANO (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, VI. Pamplona 2012, 93–100, különösen 99.

⁴⁸⁷ CIC Can. 1321 §§ 1–2; vö. CIC (1917) Can. 2195 § 1.

⁴⁸⁸ CIC Cann. 1322–1326.

riáját, csakis akkor válhatnak relevánssá az egyházi büntetőjog számára, ha belőlük olyan bűn (*peccatum*) származik, amely egyúttal bűncselekményt (*delictum*) valósít meg.⁴⁸⁹

Konklúzió

A *vitium*ok szentségi és büntetőjogi megítélésének 4. századtól összegzett fegyelmi forrásai, a különböző mértékadó szerzők értelmezései és a mindezek alapján kikristályosodó egyházi gyakorlat kellő rálátást biztosít a hét főbűn (*vitia capitalia*) kánonjogi megítélésére. Látható, hogy szerepük a szentségi jog területén érzékelhető, de nem mint a gyónás lényegi anyaga, hanem mint olyan hajlamok, irányultságok (*intentio*), állapotok (*habitus*), gyengeségek (*infirmetas*), amelyek feltárása segíti a gyóntatót az elkövetett bűn körülményeinek és súlyosságának megítélésében, valamint rávezetik a gyónót a teljesebb lelkiismeret-vizsgálatra. A *vitium capitalium*ok, azokon belül pedig különösen a *superbia*, olyan tettekben megnyilvánuló hibát (*error*) és rossz cselekedetet (*malus*) eredményezhetnek, amelyek bűnök (*peccata*) forrásai lehetnek. Ezek alapvetően meghatározzák a hívő Istenhez való viszonyát. Ennek a helyreállításához fontos a *vitium*ok felett érzett tényleges bánat kifejezése, mivel ez neveli (*educatio*) a lelket az olyan – a *vitium capitalium*okból fakadó – súlyos bűnök (*peccata mortalia*) elkövetésével szemben, amelyek elszákhíthatják az embert az isteni kegyelemtől, és így nemcsak bűnt (*peccatum*), hanem általa büntetendő cselekményt is (*delictum*) megvalósíthatnak.

⁴⁸⁹ B. F. PIGHIN, *Diritto Penale Canonico* (Istituto di Diritto Canonico San Pio X, Manuali 3), Venezia 2008, 115–119.