

IGAZSÁGOSSÁG ÉS IRGALMASSÁG

VARIA THEOLOGICA 8

IGAZSÁGOSSÁG ÉS IRGALMASSÁG

Teológiai tanulmányok



SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA
BUDAPEST 2017

A KÖTETET SZERKESZTETTÉK

PUSKÁS ATTILA
PERENDY LÁSZLÓ
HOVÁNYI MÁRTON

A SZÖVEGET GONDOZTÁK

PERENDY LÁSZLÓ
HOVÁNYI MÁRTON

ISSN 2061-6244

ISBN 978 963 277 666 8

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 BUDAPESTI MEGAGALAXIS NYOMDÁBAN
FELELŐS VEZETŐ: NEMERE ZSOLT

Tartalom

Előszó	7
RÓZSA HUBA	
Isten irgalma és igazságossága a Pentateuchus hagyományában	13
KOCSIS IMRE	
Igazságosság és irgalmasság Máté evangéliumában	19
MARTOS LEVENTE BALÁZS	
Igazságosság és irgalmasság a Rómaiakhoz írt levélben	32
GYURKOVICS MIKLÓS	
Az irgalmasság biblikus teológiája az első három század exegetáinál	47
PERENDY LÁSZLÓ	
Isteni és emberi irgalmasság Nazianzoszi Szent Gergelynek a szegények szeretetéről mondott homíliájában (Or. 14)	65
VINCZE KRISZTIÁN	
Isten igazságossága és irgalmassága Canterbury Szent Anzelm gondolkodásában	80
TÓTH BEÁTA	
Isten szíve mint az irgalom forrása	94
KRÁNITZ MIHÁLY	
Irgalmasság a teológiai kutatásban	115

SZÉKELY DÉNES	
A compassio és irgalmasság Johann Baptist Metz teológiájában	130
DOLHAI LAJOS	
A szentgyónás az irgalmasság szentsége	143
LAURINIECZ MIHÁLY	
A szentségi elégtétel és az igazságosság	156
NÉMETH GÁBOR	
Az irgalmasság cselekedetei	179
BERAN FERENC	
Az irgalom és az igazságosság az Egyház társadalmi tanításban	202
KUMINETZ GÉZA	
Az igazságosságra és az irgalomra nevelés és ezen erények értvényesítése az egyházban mint lekipásztori feladat	213
SZUROMI SZABOLCS ANZELM O.PRAEM.	
Az igazságosság és irgalmasság a külső és belső fórum tükrében	261

Előszó

A Ferenc pápa által meghirdetett irgalmasság évében, amikor az egész Egyház figyelme fokozattan az irgalmasság evangéliumára irányul, aligha lehetett volna aktuálisabb témát találni a 2016-os év teológiai tanári konferenciája számára, mint éppen az isteni irgalmat. „Igazságosság és irgalmasság” – ez a három szó volt a konferencia mottója s lett egyben a most megjelent kötet címe. Az irgalmasságról együtt gondolkodni, ám az igazságossággal való kapcsolatának a látószögéből – ez a célkitűzés vezette a konferencia szervezőit, ez az alapszempontja az itt olvasható valamennyi tanulmánynak. Tapasztalataink szerint tartós és békés emberi együttélés nem lehetséges sem igazságosság, sem irgalom nélkül. Mindkettőre egyaránt égetően szükségünk van. Ez még inkább igaz az ember Istennel való együttélésére, közösségére. Ez sem lehetséges sem igazságosság, sem irgalom nélkül. A bűnös ember csak azáltal juthat közösségbe Istennel, hogy találkozik Isten igazságosságával és irgalmasságával, s ez megtisztítja. S csak akkor maradhat meg a Vele való közösségben, ha ő maga is gyakorolja az igazságosságot és irgalmat, mely szentté teszi. A címben szereplő „és” kötőszó különösen is hangsúlyos, ha az igazságosság és irgalmasság mint két isteni tulajdonság viszonyáról van szó. Egy olyan irgalmasság, mely nélkülözné az igazságosság szempontját, már biztosan nem lenne isteni irgalmasság. S megfordítva: egy olyan igazságosság, melyből hiányozna az irgalmasság, szintén nem lehetne többé isteni igazságosság. Az „és” kötőszó tehát elengedhetetlen és kötelező. Az a kötelező minimum, mely kijelöli az isteni igazságosságról és irgalomról gondolkodás helyes keretét, melynek ellen kell állnia mindkét irányú „vagy-vagy” kísértésnek. E kötelező „és” kötőszó egyúttal nehéz feladatot is ró a teológusra. Az igazságosság és irgalmasság együttes megvalósítása bár követelmény az emberi együttélés terü-

letén, itt mindig lemaradunk az eszmény mögött, az „és” kötőszó a gyakorlatban könnyen, talán kikerülhetetlenül is „vagy-vagygyá” változik. Mi történik akkor, amikor Isten cselekszik az emberért és az emberrel? Hogyan marad egységben igazságossága és irgalma, amikor belép az emberi világ szférájába, ahol e kettő minduntalan szétcsúszik? Az isteni cselekvés bravúrja, hogy megőrzi az „és” kötőszó összetartó erejét irgalma és igazságossága között. Vagy talán nem is pusztán összekötésről van szó, hanem egy még mélyebb egységről, titokzatos egymásban-létről: igazságosságról az irgalomban és irgalmasságról az igazságosságban.

A két isteni tökéletesség nem játszható ki egymással szemben, a kettő elválaszthatatlanul összetartozik. Erre utal Ferenc pápa is *Az irgalmasság arca* kezdetű bullájában a következő szavakkal:

„Ebben az összefüggésben érdemes felidéznünk az *igazságosság* és az *irgalmasság* kapcsolatát. Ezek nem egymással ellentétes értékek, hanem egy és ugyanazon valóság két fokozatosan kibontakozó dimenziója, mely a szeretet teljességében éri el csúcspontját.” (*Misericordiae vultus* 20)

Bullájában a pápa röviden azt is jelzi, hogy mit jelent az igazságosság és irgalmasság e széttörhetetlen és dinamikus egysége. Isten a bűnös iránt tanúsított magatartásában egyszerre mutatkozik irgalmasnak és igazságosnak. Irgalmasnak, mert lehetőséget és segítséget ad a megtérésre. Igazságosnak, mert megkívánja a bűnös megtérését, a fájdalommal is járó valódi átalakulását, megtisztulását. Ismét csak irgalmasnak, mert Isten a megtérő bűnösnek megbocsát. A Szentanya megfogalmazásában:

„Az irgalmasság nem ellentétes az igazságossággal, hanem Istennek a bűnös iránti magatartását fejezi ki, mellyel további lehetőséget nyújt számára a meggondolásra, megtérésre és hitre. [...] Az igazságosság önmagában nem elegendő; a tapasztalat azt mutatja, hogy pusztán a törvényre hivatkozás kockáztatja a törvény megsemmisítését. Ezért túlhalad Isten az igazságosságon az irgalmassággal és megbocsátással. Ez azonban nem jelenti az igazságosság leértékelését vagy fölöslegessé tételét. Épp ellenkezőleg: aki vétkezik, annak számítnia kell a büntetésre. Ez azonban nem a vég, hanem a megtérés kezdete, mert tapasztalhatóvá válik a megbocsátás gyengédsége. Isten nem veti el az igazságosságot, hanem egy magasabb rendű eseménybe burkolja, melyben megtapasztalhatóvá válik az igazi igazságosság alapja, vagyis a szeretet.” (*Misericordiae vultus* 21)

A pápa értelmezése szerint tehát az igazságosság és irgalmasság ugyanazon egy isteni szeretetben gyökerezik. Ugyanazon isteni szeretet kibontakozásának, megnyilvánulásának két egymásba fonódó, egymásból következő, egymást átható szempontja. Az irgalom nem „olcsó kegyelem”, mely fölmentene a megtérés alól. Ahogy az igazságosság sem pusztá törvényeskedés, hanem az irgalom szolgálatában álló és a törvényen túlmutató „nagyobb igazságosság”. Az idézett mondatok ugyanakkor annak a kifejezésnek az értelmére is rávilágítanak, amit a szent- atya az „irgalmasság elsőségének” nevez. Az irgalmasság az igazságossághoz képest négy szempontból is elsőlegesnek látszik. Az eredet, a megvalósítás, a cél és a közölt ajándék nagysága szempontjából. Az eredet felől nézve, amennyiben Isten bűnös emberhez fordulásának a forrása, végső motívuma tisztán az irgalmas szeretet. A megvalósítás felől tekintve, amennyiben a bűnös emberhez közeledve Isten első tette irgalmának kinyilvánítása, amint ezt Jézus gyakorlatában látjuk. A cél felől nézve, amennyiben az igazságosság követelménye – a szembesítés, megtérés, tisztulás, jóvátétel – az irgalmas visszafogadás és megbocsátás céljának szolgálatában áll. Végül a közölt ajándék nagysága felől tekintve, amennyiben irgalmasságában Isten mindig többet kész adni nekünk, mint amit az igazságosság alapján egyáltalán kérhetünk vagy megérdemelhetünk. Igazságosság és irgalmasság szétválaszthatatlan egysége, ugyanazon isteni szeretetben gyökerező közös eredete, az irgalmasság elsőségével – ezt az üzenetet olvassa ki a pápa a kinyilatkoztatás szentírási tanúságtételéből, az Egyház liturgikus imáiból és az atyák tanításából. Ezt az alapüzenetet tekinti azon átfogó értelmező és gyakorlati elvnek is, mely szerint a keresztyén életstílust és az egyházi élet praxisát szükséges alakítanunk.

Amikor az igazságosság és irgalmasság kapcsolatát vizsgáljuk, akkor a bibliai kinyilatkoztatás olyan központi és mindent átfogó témájával foglalkozunk, amely a szisztematikus teológia szinte valamennyi nagy tárgykörét közvetlenül érinti: istentant, teremtéstant, megváltástant, kegyelemtant, szentségtant, eszkatológiát, egyháztant. De ugyanígy lényeges témája a gyakorlati teológiának is: a morálisnak, a liturgikának, az Egyház társadalmi tanításának, a pedagógiának és a kánonjognak is. A konferencia előadásainak tematikája jól tükrözi a téma tartalmi gazdag-

ságát és megközelíthetőségének sokféle szempontját. Első lépésben a szentírási tanítás vizsgálata elengedhetetlenül szükséges ahhoz, hogy alaposan feltárjuk és megértsük az igazságosság és az irgalmasság bibliai fogalmainak jelentésgazdagságát, s egymással való kölcsönhatását. Így kerülhetjük el azt a veszélyt, hogy eleve leszűkített, egyoldalú, pusztán jogi értelemben felfogott igazságosság vagy irgalmasság fogalommal dolgozzunk. Ha ezt tennénk, akkor az igazságosság és irgalom kapcsolatában csak feszültséget, ellentétességet, legfeljebb külsődleges egymásmellettiiséget érzékelhetnénk. Az isteni igazságosság például biztosan nem redukálható pusztán az emberi kapcsolatokra jellemző csere-, osztó-, vagy büntető/jutalmazó igazságosságra, noha ezek egy-egy szempontját is tartalmazhatja. Az isteni igazságosság ennél sokkal átfogóbb és gazdagabb valóság, mely elszakíthatatlan Isten hűségétől, szentségétől, kegyelmétől és bölcsességétől. Hasonlóképpen az isteni irgalom is szervesen összetartozik a mindenhatóság, türelem, valamint a bölcsesség és hűség isteni tulajdonságaival. Az igazságosság és irgalmasság kapcsolatát akkor értelmezzük helyesen, ha mindig szem előtt tartjuk e fogalmak bibliai tartalmának gazdagságát és a többi isteni tulajdonsággal való szerves kapcsolatát.

A szentírási megalapozás ószövetségi részében Rózsa Huba írása a *Pentateuchus*-hagyomány évszázadokat átívelő kortörténeti és hagyománytörténeti folyamatok felvázolásának segítségével átfogó és szintetikus képet rajzol a téma különböző tradíciókban megfogalmazott megközelítéseiről és ezek egymással való kapcsolatáról. Az újszövetségi tanulmányok a *Máté-evangélium* és a *Római-levél* tanításában vizsgálják ugyanennek a két isteni cselekvésmódnak és tulajdonságnak a viszonyát. Kocsis Imre az első evangélium kulcsszavaként mutatja be az „igazságosság” fogalmát s az ettől elválaszthatatlan könyörületesség követelményét, melyek Jézus magatartásában eredendő egységet alkotnak. Martos Levente Balázs a két isteni magatartásmód viszonyának páli értelmezését eseményekhez kötődően értelmezi: az apostol megtérés-tapasztalata, a Jahve-név ószövetségi kinyilatkoztatása, valamint a római keresztény közösség sajátos helyzete alapján. E négy biblikus írás lényegi szempontokat, belátásokat és kritériumokat kínál a későbbi szisztematikus és gyakorlati megfontolások számára is. Természetesen tematikájuk kiegészítható lenne egyéb bibliai hagyomá-

nyok és szövegek vizsgálatával, mint pl. a zsoltárok és a bölcsességi irodalom, vagy az *Újszövetségből* az irgalom evangéliumának is nevezett *Lukács-evangélium*, illetve az irgalmas és hűséges Főpapot bemutató *Zsidólevél* szövegeinek az elemzésével.

A két patrisztikus tanulmány szervesen illeszkedik a biblikus megalapozáshoz, amennyiben arra irányítják a figyelmünket, hogy az egyházatyák hogyan értelmezték az igazságosságról és irgalomról szóló szentírási szövegeket. *Gyurkovics Miklós* írása átfogóbb természetű, amennyiben az első három évszázad patrisztikus exegézisével foglalkozik. Bemutatja, hogy ugyanazon szentírási szakaszok, mint például az irgalmas szamaritánusról szóló jézusi példabeszéd, milyen egymástól jelentősen eltérő értelmezései kristályosodtak ki annak függvényében, hogy az atyák milyen történeti szituációban, milyen szellemi irányzatokkal vitatkozva fejtették ki a bibliai tanítás értelmét. *Perendy László* tanulmánya egy kiválasztott szerző egyetlen prédikációjára fókuszál, amikor Nazianzoszi Szent Gergely egyik erkölcsi cselekvésre, az irgalmasság gyakorlására indító, kiterjedt érvrendszerrel alátámasztott, retorikailag is nagyszerű homíliáját elemzi.

Az ezután sorra kerülő szisztematikus reflexió első három írása leginkább istentani és szótériológiai tárgykörben mozog, s mindhárom átfogó jellegű. *Vincze Krisztián* Canterbury Szent Anzelm megfontolásai-val vet számot igazságosság és irgalmasság viszonyát illetően, melyek a nagy bencés filozófus/teológus egész életművét meghatározó alapkérdésre keresik a választ. *Tóth Beáta* elsősorban Aquinói Szent Tamás megfontolásainak tükrében vizsgálja a két isteni tulajdonság és cselekvésmód viszonyát egymáshoz, valamint közös gyökerüket az isteni jószágban/szeretetben. Ugyanakkor a 20. századi pápai megnyilatkozások alapján annak a kérdésnek is a nyomába ered, hogy mennyiben beszélhetünk Isten érzéseiről/érzelmeiről, amikor az irgalmasságát hozzuk szóba. Anzelm és Tamás megközelítésének különbségei dacára a figyelmes olvasó észreveheti a két egyházdoktor értelmezésének háttérében mozgó közös alapelveket is. *Székely Dénes* a kortárs Johann Baptist Metz teológiájában vizsgálja az irgalmassággal rokonítható isteni *compassio* témakörét, a „*memoria passionis*” gondolatát és programját állítva a középpontba a kulturális amnézia korában.

Az ezután következő tanulmányok egy-egy rész-szempontra tárgyalják az igazságosság és irgalmasság összefüggését, szisztematikus reflexiót kínálva az egyházi élet gyakorlatának egy-egy konkrét területére vonatkozóan. *Kránitz Mihály* a Tanítóhivatal és a teológus kapcsolatában vizsgálja az igazságosság és az irgalmasság szempontjainak érvényesülését. A másik két írás szorosan összekapcsolódik, amennyiben mindkettő a szentgyónás szentségével foglalkozik. *Dolhai Lajos* az irgalmasság alapszemponjtját szem előtt tartva, *Laurinyecz Mihály* az igazságosság dimenziójának a perspektívájából elemzi a kiengesztelődés szentségét az elégtétel kapcsán.

A kötet utolsó négy tanulmánya az igazságosság és irgalmasság viszonyáról nyert belátások alkalmazásának gyakorlati kérdéseivel foglalkozik. *Németh Gábor* arra a kérdésre keresi a választ, hogy miként valósítható meg az irgalom a 21. századi keresztény ember személyes életében az irgalmasság testi és lelki cselekedeteinek gyakorlásával, az igazságosság szempontjával való egységben. *Beran Ferenc* az irgalmasság és igazságosság társadalmi megvalósíthatóságára kérdez rá az Egyház társadalmi tanításának a tükrében. Hogyan nevelhetjük az igazságosság és irgalmasság erényeire a lelkipásztori gondoskodásunkra bízottakat, elsősorban a jövő nemzedékét? – ezt a kérdést járja körül sokoldalúan és az életvezetés átfogó szempontjából *Kuminetz Géza* reflexiója. Végül *Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem* tanulmánya azt vizsgálja, hogy miként valósul meg az igazságosság és az irgalmasság dinamikus egyensúlya a kánonjogi szabályok rendszerében a tradícióban kikristályosodott tapasztalatok és normák alapján.

A szerkesztők azzal a reménnyel adják a kedves olvasó kezébe a 2016-os teológiai tanári konferencia előadásainak a szövegét, hogy a kötet írásai Isten igazságosságának és irgalmasságának mélyebb felfedezéséhez ösztönző gondolatokat, az igazságosság és irgalmasság erényeinek megvalósításához hasznos segítséget nyújtanak.

Puskás Attila

RÓZSA HUBA

Isten irgalma és igazságossága a *Pentateuchus* hagyományában

Status quaestionis

Isten irgalma és igazságossága, illetve ezek egymáshoz való viszonya az *Ószövetség* bibliai hagyományában ismételten visszatérő téma. A bibliai hagyomány szinte valamennyi könyve bemutatja Isten igazságosságát, aki az ember bűnös cselekedeteit megítéli és bünteti, ugyanakkor irgalma mindig képes a bűnbánó ember ítéletre méltó helyzetén változtatni és visszavezetni az üdvösségre. A történeti könyvekben, főképpen azonban a prófétai könyvekben számtalan példát találunk arra, hogy Isten kilátásba helyezi büntetését, de irgalma mégis utólag megfordítja ezt a szándékát.

Isten igazságosságának és irgalmának viszonya különösen a babiloni fogság összefüggésében mutatkozik meg. Kr. e. 587–586-ban II. Nebukadnezár babiloni király felszámolja Júda királyságát, s a lakosság egy részét Babilonba deportálja. A bibliai hagyomány azt a felismerést tükrözi, hogy a bekövetkezett katasztrofális történeti helyzet Isten igazságosságának következménye, mert Izrael nem tartotta meg Istenének, JHWH-nak kizárólagos tiszteletét, és Izrael életére szóló erkölcsi rendelkezéseit.

Júda pusztulása és a fogság többet jelentettek politikai katasztrófánál. A súlyos megpróbáltatások és szenvedések egyúttal kiváltották a hit krízisét is. A megélt események együtt jártak azzal a felismeréssel, hogy mindezek jogos büntetésként érték Izrael népét. Beteljesedett a fogság előtti próféták figyelmeztetése, akik ismételten felhívták a nép figyelmét

Izrael Istene, JHWH elleni hűtlenségre, szavuk azonban nem talált meghallgatásra. Most felmerült az aggódó kérdés, vajon JHWH végérvényesen elvetette-e népét, és felmondta a szövetségét azzal, hogy visszavette adományait, az országot, a királyságot és templomát? Izraelnek a nehéz körülmények között is sikerült megőrizni a reményt, hogy JHWH nem vetette el népét, hanem megújítja, és a megújult Izraelnek üdvösséges jövőt készít. Izrael Istenének irgalma az igazságosság érvényesülésén túl továbbra is tevékeny lesz Izrael történetében.

A fogsági és fogság utáni időszak hittapasztalatának ismeretében a prófétai igehirdetés indítására visszanyúltak a múlt üdvtörténeti tapasztalataikhoz, s azokból merítve, de már új, végidőbeli távlatokba helyezve rajzolták meg a JHWH adományozta új kezdetet: új kivonulás, új honfoglalás, új szövetség, Sion új kiválasztása, új királyság képében. E képekben gazdagon felvázolt üdvösséges jövő reményével újra értelmezték és kiegészítették az eddig Isten büntetését kilátásba helyező a bibliai hagyományt.

A *Pentateuchus* szöveghagyománya

Isten igazságosságának, vagyis jogos ítéletének és az azon túl érvényesülő irgalmának kettőssége jelenik meg a *Pentateuchus* kánoni formájában. A jelenlegi kutatás szerint a *Pentateuchus* szöveghagyományában három szövegállomány különböztethető meg. Az ún. *Pentateuchus* elbeszélésben, a bibliai őstörténettől Kelet-Jordánia elfoglalásáig tartó elbeszélésben találjuk az ún. papi-szövegeket és a nem-papi szövegeket. *Mózes ötödik könyvében* találjuk a deuteronomikus-deuteronomisztikus szövegállományt, amely a *Józsue-Bírák-Sámuel* és a *Királyok könyvének* szövegében folytatódik.

A *Pentateuchus* nem-papi szövegei

A *Pentateuchus* elbeszélésének nem-papi szövege Izrael két eredettörténetéből áll, mégpedig a Pátriárkák elbeszéléseiből (Izrael egy őstől, Áb-

rahámtól származik) és az *Exodus* vagy Mózes-történetből (Izrael Isten választásában és szövetségében létrejött közösség). A két elbeszélés egyes részletei visszamennek a kora királyság idejére (Kr. e. IX. és VIII. sz.), de folyamatos elbeszéléssé történt kialakulásuk a Kr. e. 722, azaz az északi-királyság, Izrael pusztulása utáni időre tehető, Júda királyságában. A pátriárkák és exodus elbeszélés összekapcsolásának ideje (még a fogság, azaz Kr. e. 587/586 előtt, vagy pedig a fogság után a papi és nem-papi szövegek összekapcsolása következtében) ma a biblikus kutatás egyik vitatott kérdése. A bibliai őstörténet a nem-papi *Pentateuchus* elbeszélés legkésőbbi része.

A *Mózes-elbeszélés* döntő eleme a Sínai-szövetségekötés (*Kiv* 19–24.). Az elbeszélés szerint a fáraó szolgaságából, az Egyiptomból való szabadulás után az Ígéret földjére vezető úton, a Sínai-hegyen a megszabadított Izrael és JHWH, a szabadító Isten között egy szövetségi viszony jön létre. Ebben a viszonyban Izrael elkötelezi magát JHWH kizárólagos tiszteletére, az iránta való elkötelezettséget hangsúlyozó privilégikus jog ismeretében (*Kiv* 34,10–28.). Az aranyborjú imádása, azaz elfordulás JHWH-től, a kivonulás Istenétől (*Kiv* 32), ennek az elkötelezettségnek kudarcát mutatja be. Összességében elmondható, hogy a nem-papi szövegek hangsúlyt helyeznek a kiválasztásból fakadó elkötelezettségére, és az elkötelezettség megszegéséből következő büntetésre, illetve ítéletre.

A deuteronomikus/deuteronomisztikus szöveghagyomány

A deuteronomikus/deuteronomisztikus hagyomány Isten és Izrael kapcsolatát a szövetség formájában fogalmazza meg. A hagyomány koncentráltan a *Deuteronomiumban* (*Második törvénykönyv*) található, de az azonos szóhasználat, téma és stílus, valamint a teológiai szemléletmód alapján más bibliai könyvekben is jelen van, kiemelten a *Józsue*, *Bírák*, *Sámuel I–II*, és a *Királyok I–II*. deuteronomikus szellemben íródott könyvében (*Deuteronomisztikus történeti mű*).

A Józija király (Kr. e. 639–609) idején kibontakozó deuteronomisztikus teológia JHWH és Izrael viszonyát, mint szerződést/szövetséget ér-

telmezi, és ismételten felszólít a JHWH iránti hűség, valamint elkötelezettség megtartására (például *MTörv* 13; 28). A megtartást JHWH áldása, a hűtlenséget átka és büntetése követi (például *MTörv* 28).

A deuteronomisztikus teológia képviselői a szövetség szellemében vizsgálják át Izrael történetét, a honfoglalástól egészen a babiloni fogságig (*Józsue, Bírák, Sámuel, Királyok I–II.*), és keresi a Kr. e. 587/586-ban bekövetkezett katasztrófa, Júda királysága pusztulásának okait. Az eredmény negatív: Izrael mint szövetségi partner hűtlen volt Istenéhez, JHWH-hoz egész történelme folyamán, ezért az 587/586-ban bekövetkező katasztrófa Izrael Istenének igazságos büntetése volt. A deuteronomisztikus történetírás Izrael jövőjére nézve nem ad egyértelmű választ arra vonatkozóan, hogy lesz-e folytatás.

A *Pentateuchus* papi szövegei, a *Papi-írás*

A fogság ideje és hazatérés lehetősége azonban azt a hitbeli felismerést hozta, hogy Isten irgalma folytatni akarja Izrael történelmét. Izrael választottsága és az ígéretek továbbra is érvényben maradnak. Ebből a meglátásból keletkezett közvetlenül a fogságot követő időben, nagyjából Kr. e. 520 körül papi körökben az ún. *Papi-írás*, amely Izrael előtörténetének egy új szintézise, s amelyet úgy is felfoghatunk, mint a nem-papi *Pentateuchus* elbeszélés és a deuteronomikus/deuteronomisztikus szemlélet ellensúlyozása. A *Papi-írás* nem kiegészíteni vagy feldolgozni akarta a nem-papi *Pentateuchus* elbeszélést, hanem egy meghatározott történeti helyzetben új szintézist akart nyújtani Izrael előtörténetéről.

A *Papi-írás* összekapcsolja az atyák hagyományát (*Ter*) az Exodus/Mózes hagyománnyal (*Kiv*) és mindkettőt a világ teremtésének bevonásával (*Ter* 1–11) az egyetemes történelem szintjére emeli. Ezzel kimutatni akarja, hogy a teremtés és a világtörténelem célja az, hogy JHWH a népe körében, a Sionon emelt szentélyben lakjon, és a világot mint Isten teremtett művét a Sionon alapított kultusz fenntartsa. Ezáltal a jeruzsálemi templom a *Papi-írás* szemléletében a világegyetem kultikus középpontja. Ez a történetírás Izrael vallási intézményeinek egyetemes érvényt tulajdonít, ezért kapcsolja össze Izrael történetét az emberi

ség történetével, amelyet Isten jelenléte és parancsai határoznak meg. A *Papi-írás* szintén foglalkozik az Istentől való elpártolás jelenségével, de nem tekinti ezt speciális izraelita jelenségnek, hanem mint általános emberi problémát fogalmazza meg az őstörténetben.

Főként a Sínai kultuszprogramnak tulajdonít jelentőséget. A nem-papi elbeszélésből és a deuteronomikus-deuteronomisztikus hagyománykörből ismert Sínai szövetség teológiát a *Papi-írásban* nem találjuk. Ez a szövetség-teológia, ha a részletekben különböző módon is, de a szövetség létrejöttében és hatásaiban magában foglalja az emberi partner (a nép) közreműködését. A *Papi-írás* úgy változtatta meg ezt a szövetség-fogalmat, hogy az Isten részéről megszakíthatatlan, vagyis örök, tehát tisztán kegyelmi szövetség. Ha egy nemzedék vétkezik, akkor ugyan kizárja magát belőle, de a következő nemzedéknek Isten ismét megtartja ígéretét. A papi szerző a saját szövetség teológiáját az őstörténetbe és Ábrahám történetébe helyezi, amely itt kegyelmi teológia lesz, és nem feltételekhez kötött. Ez a két szövetség az Istentől rendelt minden korra érvényes üdvrend része. A Sínai történet sem a kölcsönösen elkötelező szövetség, hanem az egyoldalú ígéret történésének formájában fogja fel, s ennyiben eltér a nem-papi szövegek és a *Deuteronomium* szemléletmódjától.

A Sínai szövetség a nem-papi elbeszélésben és a *Deuteronomiumban* található formájában JHWH a szövetségben és a szövetség törvényeinek adományozásában találkozik népével. Ezzel szemben a *P* szerint JHWH jelenlétét népe körében a kultuszban tapasztalja meg Izrael. A kultikus rend alapítása viszont egyoldalúan isteni rendelkezés, azaz kegyelmi tett. A *P* eszmevilága jól megragadható abban, ahogyan a *Szám* 1–10 úgy mutatja be a sátorszentély körül szerveződő Izraelt mint kultuszközösséget. Ez a közösség JHWH vezetése alatt áll, amelynek jele a sátorszentély felett a tűz-, ill. felhőoszlop (*Lev* 9,15–23), és a kultusz révén jelen van közösségében dicsőségének megjelenésével (*Lev* 9,6.23). A papi szövegek később a Sínai perikópába helyezett Szentség törvényében próbálják meg a tisztán kegyelmi szövetség teológiájába bevonni a deuteronomikus szövetségfogalmat (*Lev* 26,3–45).

A *Papi-írás* az Izrael múltjáról szóló történeti hagyományt teológiai-lag új távlatban fogalmazza meg. Összekapcsolja JHWH Izraelben gya-

korolt üdvözítő cselekvésének két formáját: Isten történelmet irányító tevékenységét Izrael kultikus rendjében megnyilvánuló működésével. A kultuszrendet alapító történetet beillesztette Izrael pusztai vándorlásának eseménysorába, s így kapcsolatba hozta vele.

Összefoglalás

A *Pentateuchus* a nem-papi és a papi szövegek egyetlen műben történő összefoglalása, amelyet a *Deuteronomium* zár le Mózes halálának elbeszélésével. Így a *Pentateuchus* jelenlegi, kánoni formájában egyszerre jelen vannak azok a hagyományok, amelyek Isten irgalmát és igazságosságát állítják anélkül, hogy az egyik vagy másik hagyomány Isten irgalmának és igazságosságának érvényét kizárná. Egyrészt ott van Isten igazságossága, amely felelősségre és ítéletre vonja, azaz bünteti az embert, ugyanakkor Isten irgalma megingathatatlanul biztosítja az esendő ember üdvösségét, és ebből következően a bűnbánat és az újrakezdés lehetőségét.

KOCSIS IMRE

Igazságosság és irgalmasság *Máté evangéliumában*

Hagyományosan *Lukács evangéliumát* szokás az irgalmasság evangéliumának tartani, s ezt a megnevezést fenntartás nélkül el lehet fogadni, de semmiképp sem kizárólagos értelmében. Az irgalmasság témája ugyanis *Máté evangéliumában* is igen hangsúlyos. A legismertebb lukácsi szövegeknek, úgymint a tékozló fiú történetének (*Lk* 15,11–32) és az irgalmas szamaritánus példabeszédének (*Lk* 10,25–37) ugyan nincs közvetlen párhuzama *Máté* írásában, de hasonló témájú szakaszok felfedezhetők benne. Mindenekelőtt a szőlőmunkásokról szóló példabeszédre (*Mt* 20,1–16) és az utolsó ítéletre vonatkozó képszerű leírásra (*Mt* 25,31–46) utalhatunk. *Máté* sajátossága viszont éppen abban áll, hogy az irgalmasság témája mellett az igazságosság is nagy nyomatékot kap. Úgy gondolom, ez a tény elégséges magyarázatul szolgál arra vonatkozólag, hogy az igazságosság és irgalmasság kapcsolatát vizsgáló tanulmánykötetben *Máté evangéliumát* tegyem behatóbb vizsgálat tárgyává. Az értekezést rövid etimológiai ismertetéssel kezdem, majd a kijelölt téma szempontjából különösen is releváns szövegek áttekintése és rövid magyarázata következik.

Az igazságossággal és irgalmassággal kapcsolatos szóhasználat

Az igazságosságra vonatkozólag mindenekelőtt a δικαιοσύνη főnév emelhető ki, amely szorosan összefügg a δικαίω igével és a δίκαιος melléknévvel. A δικαιοσύνη a profán görögben egyfelől erényként jelenik

meg „becsületesség” és „kötelességteljesítés” jelentéssel, másfelől jogi kifejezésként használatos „igazságosság”, „igazságosság gyakorlása”, „bíráskodás” értelmében.¹ Ez a második alkalmazás megfelel annak, amit a „*iustitia distributiva*” kifejezéssel szoktunk illetni. Így kimondható, hogy a δικαιοσύνη egyaránt jelent „igazságot” az igaz magatartás értelmében, és „igazságosságot” az igazságos jogrendre vonatkozólag. A δικαιοσύνη újszövetségi használatának vizsgálatánál persze azt is szem előtt kell tartani, hogy a *Septuagintában* az említett főnév a héber תָּרַח szónak felel meg. Ez a kifejezés alapvetően viszonyfogalom. „Az igaz megnevezés azt illeti meg, aki egy fennálló közösségi kapcsolatnak megfelelően helyesen viselkedik, vagyis eleget tesz azoknak a követelményeknek, melyek ebből a közösségi kapcsolatból reá hárulnak.”²

Feltűnő, hogy a δικαιοσύνη főnév a többi szinoptikusnál csak egyszer (Lk 1,75) fordul elő, Máténál ellenben hétszer: az igaz magatartást, vagyis az Isten akaratát teljesítő emberi cselekvést jelenti.³ E tekintetben Jézus a legfőbb példa, hiszen tevékenysége a nyilvános működés első pillanatától kezdve az „igazság”-ra, vagyis Isten akaratának teljesítésére irányul. Ezért mondja Keresztelő Jánosnak, aki vonakodik megkeresztelni őt: „Hagyd el ezt most. Hiszen illő, hogy teljesítsünk minden igazságot” (3,15). A „minden igazságot teljesíteni” (πληρῶσαι πάναν δικαιοσύνην) kifejezés Jézus egész működésére értendő, amelyhez a megkeresztelkedés is hozzátartozik, s amely a kereszthalálban éri el csúcspontját. Bizonyára

¹ GOTTLÖB SCHRENK, δικαιοσύνη, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 2. (szerk. GERHARD KITTEL - GERHARD FRIEDRICH), Stuttgart 1935, 194–195.

² GERHARD VON RAD, *Das erste Buch Mose*, Göttingen 1967⁸, 156; vö. még G. SCHRENK, δικαιοσύνη, 197; KARL KERTELGE, δικαιοσύνη, in *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 1. (szerk. HORST BALZ - GERHARD SCHNEIDER), Stuttgart 1980, 786.

³ A biblikusok körében e tekintetben, vagyis a δικαιοσύνη fentebb megadott értelmét illetően elég nagy az egyetértés; vö. G. SCHRENK, *i. m.*, 200; BENNO PRZYBYLSKI, *Righteousness in Matthew and His World of Thought*, Cambridge 1980, 78–98; ULRICH LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* 1 (EKK I/1), Zürich 1985, 154; JOACHIM GNILKA, *Das Matthäusevangelium* 1 (HThKNT I/1), Freiburg 1986, 77; RUDOLF SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments* 2, Freiburg 1988, 124; MATTHIAS KONRADT, *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD 1), Göttingen 2015, 52. Egyesek szerint a főnév az Isten által megszabott követelmény teljesítése mellett Isten üdvözítő cselekvését is jelöli; vö. K. KERTELGE, *i. m.*, 793; DONALD A. HAGNER, *Matthew* (WBC 33A), Nashville 1993, 56; PETER FIEDLER, *Das Matthäusevangelium* (ThKNT 1), Stuttgart 2006, 84.

nem véletlen, hogy a Getszemáni-kerti imában hangsúlyosan szerepel a „legyen meg a te akaratod” kijelentés (26,42). A δικαιοσύνη főképp a *He-gyi beszédben* kiemelt jelentőségű, hiszen ötször szerepel.⁴ Erről a későbbiekben bővebben is szó esik majd.

Az irgalommal kapcsolatban két szócsoportot emelek ki. Az egyikbe az ἐλεέω ige és az ἔλεος főnév, valamint származékai tartoznak. Az ἔλεος a profán görögben erős érzelmi felindulást jelöl egy olyan csapással vagy szerencsétlenséggel szemben, amely egy másik embernek jut osztályrészül. Jelentése tehát: részvét, szájalom. Az újszövetségi alkalmazás vizsgálatánál persze azt is figyelembe kell venni, hogy a *Septuagintában* az ἔλεος többnyire a héber רַחֵם megfelelője, amely szövetségi hűséget, jóságot, kegyelmet jelent.⁵ A másik szócsoportot a σπλάγχνα főnév⁶ és a σπλαγχνίζομαι ige alkotja. A főnév jelentése: belső részek, zsigerek. Ezeket persze nem csupán biológiai értelemben tekintették, hanem úgy is, mint az érzelmek székhelyét. Ennélfogva az ige voltaképpen ezt jelenti: megmozdulnak a zsigerek; belsőleg megrendül, megesik a szíve (bár magára a szívre a görög más szót használ: καρδία).⁷ A szóban forgó ige arra a valóságra utal, hogy az erős érzelmeket a test belső szerveinek megmozdulása kíséri.⁸ Ennek a szócsoportnak a háttérében a héber רַחֵם, רַחֲמִים szavak állnak, bár ez a megfelelés nem annyira a *Septuagintában*, mint inkább a Jézus korabeli apokrif iratokban jelenik meg.⁹

⁴ Említésre méltó még a Mt 21,32 is: „Eljött ugyanis hozzátok János az igazság útján (ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης)”. Itt Keresztelő János jelenik meg úgy, mint aki Istennel szemben igaz magatartást tanúsít, illetve ezt az igaz magatartás másoknak követelményként szabja. Ugyancsak említésre méltó, hogy a δικαιοσύνη főnévvel szorosan összefüggő δίκαιος melléknév is nagyrészt emberekre vonatkozik; vö. Mt 1,19; 5,45; 9,13; 10,41; 13,17.43.49; 23,29.35; 25,37.46.

⁵ Vö. RUDOLF BULTMANN, ἔλεος κτλ, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 2. (szerk. GERHARD KITTEL - GERHARD FRIEDRICH), Stuttgart 1935, 474–482.

⁶ Ez az alak voltaképp a σπλάγχνιον többes száma.

⁷ Vö. HELMUT KÖSTER, σπλάγχνιον κτλ, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 7. (szerk. GERHARD KITTEL - GERHARD FRIEDRICH), Stuttgart 1964, 548–550.

⁸ Az Újszövetségben egy harmadik szócsoport is ismert: οἰκτίρμων, οἰκτιρμός. Ez a szócsoport azonban Máté evangéliumában nem fordul elő. A legismertebb előfordulási hely a Lk 6,36. „Legyetek irgalmasok (οἰκτίρμονες), miként a ti mennyei Atyátok irgalmas (οἰκτίρμων).”

Máté evangéliumában mind a két szócsoporthat előfordul, igaz a másodikból csak ige. Érdekes, hogy az ἐλεέω ige többnyire a segítségére szorulóknak kérésében szerepel, az ἐλέησον formában (Mt 9,27; 15,22; 17,15; 20,30.31),¹⁰ míg a σπλαγχνίζομαι – az ἐσπλαγχνίσθη alakban – kiváltképp Jézus irgalmas magatartását jelöli, amellyel a betegek és egyéb rászorulóknak felé fordul.¹¹ Ugyancsak érdekes az ἔλεος főnév, amelyet háromszor olvashatunk Máténál, s ebből kétszer ószövetségi idézetben: „Irgalmasságot akarok és nem áldozatot” (Ἐλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν). Az egyik helyen a bűnösök iránti irgalmasságot (9,13), a másikon pedig a rászorulóknak megsegítését jelöli a szó (12,7).¹²

Az igazságossággal és irgalmassággal kapcsolatos szövegek

A Hegyi beszéd (Mt 5–7)

A szerkezetet illetően három részt különböztethetünk meg: 1) Bevezető rész: nyolc boldogság; hasonlat a sóról és világosságról (5,3–16). 2) Központi rész: bevezető alapelv; antitézisek; érdemszerző vallásgyakorlatok; elkötelezettség a mindennapokban; befejező alapelv (5,17–7,12). 3) Befejező rész: kisebb szakaszokból (két kapu és két út; óvás a hamis prófétáktól; példabeszéd a sziklára épített házról) álló buzdítás a hallott tanítás tettekre váltására (7,13–27).¹³

A témánk szempontjából fontos „igazság/igazságosság” (δικαιοσύνη), illetve „irgalmasság” (ἔλεος) szavak többször is előfordulnak a *Hegyi beszéd*ben, ám nem hallgathatjuk el, hogy ezek alapvetően az emberi magatartásra vonatkoznak. Ez a megállapítás főképp a δικαιοσύνη főnévre vonatkozik, amely a beszéd kulcsfogalmának tekinthető. Ezt nemcsak a kifejezés gyakorisága jelzi, hanem az elhelyezkedése is. A boldogmondásokat éppen a δικαιοσύνη alapján lehet két csoportra osztani, hiszen

⁹ Vö. H. KÖSTER, i. m., 552. A *Septuaginta* az említett héber kifejezéseket az οἰκτιρμός – οἰκτιρμοί szavakkal adja vissza; uo. 550.

¹⁰ Egyéb alkalmazás: Mt 5,7; 18,33.

¹¹ Egyéb alkalmazás: Mt 18,27.

¹² A harmadik hely: Mt 23,23.

¹³ A szerkezetről bővebben lásd KOCIS IMRE, *A hegyi beszéd*, Budapest 2005³, 17–19.

mind a negyedik, mind a nyolcadik boldogmondásban szerepel a főnév: „Boldogok, akik éheznek és szomjazzák az *igazságot*, mert ők majd kielégíttetnek” (5,6). „Boldogok, akik üldözést szenvednek az *igazságért*, mert övék a mennyek országa (5,10).” A központi részen belül az antiteziseket (5,21–48) és az érdemszerző vallásgyakorlatokra vonatkozó buzdításokat (6,2–18) egyaránt olyan mondat vezet be, amelyben hangsúlyosan jelenik meg a δικαιοσύνη: „Mert mondom nektek, ha a ti *igazságotok* messze felül nem múlja az írástudókét és farizeusokét, semmiképp sem mentek be a mennyek országába” (5,20). „Ügyeljete, hogy *igazságotokat* ne az emberek előtt gyakoroljátok, hogy lássanak titeket, különben nem kaptok jutalmat Atyától, aki a mennyekben van” (6,1). A központi részen belül fontos még a 6,33 mondata: „Keressétek először (Isten) országát és *igazságát*, s mindezeket megkapjátok ráadás-képpen.” A tanítványnak tehát Isten akaratát teljesítve kell megmutatnia Isten uralma iránti elkötelezettségét.

Bár a *Hegyi beszéd*ben fogalmi szinten – a δικαιοσύνη használata által – csak a Krisztus-követők igazságosságáról, vagyis Istennel szembeni igaz magatartásáról esik szó, közvetve azonban Isten igazságossága, azaz az emberekkel szembeni igaz magatartása is bemutatást nyer. Ugyanis nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy Istennek a teljesítésre váró akaratát főképp ebben a beszédben találjuk megfogalmazva. Isten igazságossága tehát éppen abban áll, hogy Krisztus által nyilvánvalóvá teszi üdvözítő tervét, s mindazt, amit az emberektől elvár. S ennek az elvárásnak a komolyan vétele vagy elhanyagolása az, ami az utolsó ítélet kimenetelét meg fogja határozni.

A *Hegyi beszéd*ben ez a szempont, vagyis a jutalmazás és büntetés szempontja is nagyon jelentős. Érdekes, hogy a beszéd elején, a nyolc boldogságban csak a pozitív távlat tárul elénk, hiszen a mondások második felében, ígéretként, az eljövendő jutalom, vagyis az örök üdvösség kap hangsúlyt. Később viszont az is megfogalmazódik, hogy ez az üdvösség elveszíthető. E tekintetben utalhatunk az 5,20 és a 6,1 fentebb idézett mondataira, valamint az 5,13-ra, amelyben az értéktelenné vált, ízetlen só kidobásáról és eltaposásáról van szó. Persze ezek a figyelmeztetések nem teszik kétségesse, hogy a mennyek országába be lehet jutni, és az Istentől felajánlott jutalmat el lehet érni, ám mindennek komoly

feltétele van. A beszéd záró részében egyértelműen a negatív távlat, az üdvösségből való kizárás gondolata dominál: a jó gyümölcsöt nem termő fát kivágják és tűzbe vetik (7,19); az Atya akaratát nem teljesítő követőit Jézus a végítéleten elutasítja magától (7,23). Ugyanakkor arra is érdemes figyelni, hogy az utolsó szakaszban (7,24–27) az üdvösség és kárhozat viszonyában egyensúly figyelhető meg: aki okos emberként sziklára épített, vagyis Jézus tanítását tettekre váltotta, az meg fog állni az ítéleten; aki ellenben balga emberként homokra épített, mert Jézus tanítását nem váltotta tettekre, az el fog bukni.

Az irgalmasság témáját illetően az az érdekes, hogy Isten irgalma nagyon szorosan összefügg az emberi irgalommal. Világosan megmutatkozik ez az ötödik boldogmondásban: „Boldogok az irgalmasok (ἐλεήμονες), mert ők majd irgalmasságot nyernek (ἐλεηθήσονται)” (5,7). A mondat tartalmát jól megvilágítják a 7. fejezet első versei, valamint a *Miatyánk* szövegét követő mondatok: „Ne ítéljetek, hogy el ne ítéltessektek! Mert amilyen ítélettel ítélték, olyannal lesztek ítélve, és amilyen mértékkel mértek, olyannal lesz mérve nektek is” (7,1–2).¹⁴ „Mert ha megbocsátjátok az embereknek vétkeiket, mennyei Atyátok nektek is meg fog bocsátani. De ha nem bocsátotok meg az embereknek, Atyátok sem fogja megbocsátani a ti vétkeiteket” (6,14–15).

Példabeszéd a szívtelen szolgáról (Mt 18,23–35)

Mindenekelőtt azt szeretném kiemelni, hogy ezzel a példabeszéddel fejeződik be az ún. *egyházi beszéd* (18,1–35). Ebben a beszédben az evangélista azokat a jézusi mondásokat és példabeszédeket gyűjtötte össze, amelyek az új közösség tagjainak egymás iránti magatartását, tehát az egyház belső életrendjét mutatják be: különös figyelmet kell szentelni a „kicsinyeknek” (18,1–9); keresni kell az elveszettet (18,10–14); a bűnöst testvéri módon meg kell inten (18,15–18); közösségi imádságra kell törekedni (18,19–20); a személyes sértéseket feltétel nélkül meg kell bocsátani

¹⁴ A fordításban igyekeztem megtartani a görög szövegben szereplő szenvedő alakokat, amelyeknek teológiai jelentőségük van (*passivum theologicum*); vö. Kocsis I., i. m., 44–45.

ni (18,21–35). Bár az „irgalmasnak lenni” (ἐλεέω, illetve σπλαγχνίζομαι) kifejezés csak az utolsó szakaszban fordul elő, az irgalmasság gondolata az előző szakaszok többségében is jelen van.

A példabeszédet közvetlenül Péter és Jézus párbeszéde előzi meg: „Uram! Hányszor vétkezhet ellenem a testvérem, hányszor kell megbocsátanom neki? Talán hétszer?” – kérdezi Péter (18,21). Mivel a „hét” a teljesség száma, ezért Péter kérdését nem úgy kell érteni, hogy az a megbocsátás határára vonatkozna. Péter kérdése lényegében ezt jelenti: tényleg feltétel és határ nélküli megbocsátást várnak el tőlem? Jézus a válaszában hetvenhétszeres megbocsátásra ösztönöz (18,22). Az itt szereplő „hetvenhét” matematikailag messze túlszárnyalja ugyan a hetet, a valóság szintjén nyilván csak azt teszi nyomatékosná, hogy Jézus a lehető legnagyobb megbocsátási készséget várja el tanítványaitól. Egyúttal a *Ter* 4,24-re is utal. Ott Lamech hetvenhétszeres bosszújáról van szó. Ezzel szemben Jézus közösségében a hetvenhétszeres megbocsátásnak kell dominálnia.¹⁵

Magának a példabeszédnek a lényege: a király az adósságot visszafizetni képtelen szolgájának elengedi a tartozást, ám a szolga nem hajlandó hasonló módon eljárni szolgatársával szemben. Erre a király is visszavonja korábbi engedményét. A példabeszédet ellentétek jellemzik: 1) A király hihetetlenül nagy összeget, 10000 talentumot (kb. 100 millió dénárt) enged el fizetni nem tudó szolgájának, míg ez a szolga egy messze kisebb összeget, 100 dénárt illetően mutatkozik kegyetlennek. 2) Mindkét adós ugyanabban a formában fogalmazza meg a haladékra vonatkozó kérését: „Légy türelemmel irántam, mindent vissza fogok neked fizetni” (18,26.29). A kérés ellentétes eredménnyel jár. A király nagylelkűséget és könyörületet mutat beosztottja felé, és szabadon elbocsátja. Ez utóbbi azonban keményen lép fel kollégájával szemben, és börtönbe juttatja. 3) Az adós szolga nyomorult helyzete a királyt irgalomra indítja (ἐσπλαγχνίσθη), míg a megkegyelmezett szolga szívtelen-sége haragot vált ki belőle (ὠργίσθη).

¹⁵ A görög szövegben szereplő ἑβδομηκοντάκις ἑπτὰ kétféleképpen is fordítható: 1) hetvenszer hét; 2) hetvenhétszer. Választásom a *Ter* 4,24 héber szövegének figyelembe vételével történt. Bővebb információért vö. ULRICH LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* 3 (EKK I/3), Zürich - Düsseldorf 1997, 61 (1. lábjegyzet).

A példabeszéd üzenete egyértelmű: Isten irgalmassága, amely a bűnök megbocsátásában áll, az embert is irgalomra, vagyis megbocsátásra kell, hogy ösztönözze. Fontos felfigyelni arra, hogy a példabeszédben Isten irgalmasságáé az elsőség. Isten az, aki Jézus által felajánlja és lehetővé teszi a bűnök bocsátását, azon bűnökét, amelyekről az ember saját erejéből nem tud megszabadulni. Ám ez az ingyenesen adott bűnbocsátat arra kötelezi az emberi félt, hogy fenntartás nélkül bocsásson meg az ellene vétkezőknek.

Példabeszéd a szőlősgazdáról és a szőlőmunkásokról (Mt 20,1–15)

A példabeszédben egy szőlősgazda sajátos eljárásáról van szó: a nap folyamán rendszeresen kimegy a piacra, és napszámosokat fogad fel. Még a naplemente előtti utolsó órában is megteszi ezt. A történet csattanója abban áll, hogy a gazda az utolsó órában felfogadottaknak is a teljes napidíjat adja, ami kiváltja a legelsőként felfogadottak zúgolódását. Bennünket most főképp az érdekel, ahogy a szőlősgazda erre a zúgolódásra válaszol. A gazda védekezése három mozzanatból áll: 1) Az első órában felfogadottak hiánytalanul megkapták azt az összeget, amelyben korábban megállapodtak (20,13). Mivel a gazda nem az ő pénzüket adta oda másoknak, ezért semmiféle kár sem érte őket. 2) A maradék pénz a gazda tulajdona, amellyel szabadon rendelkezik (20,15a). 3) Az utolsóként felfogadottak bérezése mögött a gazda jósága áll (20,15b), mert ezáltal ezek az emberek is gondoskodni tudnak családjukról.

Amikor a példabeszéd üzenetét keressük, érdemes különböztetni a Jézus által, illetve a Máté evangélista által szándékolt értelem között. Jézus a történettel – éppúgy, mint a tékozló fiú történetével (Lk 15,11–32) – Istennek a végtelen jóságára akarta irányítani a figyelmet, arra a jóságra, amelyet ő maga jelenít meg tevékenysége során, amikor szeretettel és irgalommal közelít a társadalom megvetett rétegei felé. Találón írja Joachim Gnilka: „Istennek a példabeszédben bemutatott jósága, amely a hátrányban levőkre irányul és a privilegizáltakat kritizálja, Jézus életében eseményé válik.”¹⁶ Ugyanakkor Peter Fiedler joggal hangsúlyozza,

¹⁶ JOACHIM GNILKA, *Das Matthäusevangelium 2* (HThKNT I/2), Freiburg 1988, 182.

hogy a példabeszéd egy fontos alapelvet is tudatosít: „Isten jósága nincs alárendelve azoknak a mércéknek, amelyek közöttünk emberek között az igazságossággal kapcsolatban érvényesek.”¹⁷

Máté eszkatológikus távlatban értelmezi a példabeszédet, vagyis a fi-zetség, amelyet az első és az utolsó órában felfogadottak megkapnak, nem más, mint az örök élet.¹⁸ Erre a megelőző szakasz alapján következtethetünk, amelyben egyértelműen jövőbeli juttatásról van szó. Péter kérésére – „Íme, mi elhagytunk mindent, és követtünk téged. Mi lesz hát velünk?” (19,27) – Jézus többek között ezt válaszolja: „És mindenki, aki elhagyta házát, fivéreit vagy nővéreit, apját vagy anyját, gyermekeit vagy földjét az én nevéért, százannyit kap majd és örök életet fog örökölni” (19,29). A „százannyi” és az „örök élet” kifejezések valószínűleg ugyanazt jelentik.¹⁹ Ez a mondat így egészen nyilvánvalóvá teszi, hogy az apostolok és a többi tanítvány bőséges „kárpótlást” nyernek mindazért, amit Krisztusért elhagytak. Ebből kifolyólag semmi okuk sem lehet arra, hogy hátrányban érezzék magukat amiatt, mert ennek az örök életnek a később érkezők is részesei lehetnek. Sokkal inkább örülniük kell, hogy Isten jósága, amelynek a „százszoros” kárpótlás által ők ma-guk is részesei, mások felé, az emberileg kevesebbet teljesítők felé is megnyilvánul.

Az utolsó ítélet szemléletes leírása (Mt 25,31–46)

Az evangéliumi részlet, amelyet az utolsó ítélet példabeszédszerű leírásának tekinthetünk, a 24–25. fejezeteket felölelő eszkatológikus beszéd utolsó szakasza. Érdeemes megemlíteni, hogy már az előző szakaszokban is a végítéletre irányul a figyelem, azon végítéletre, amelyben hatá-

¹⁷ P. FIEDLER, *i. m.*, 317.

¹⁸ Ezt a szempontot joggal hangsúlyozza M. KONRADT, *i. m.*, 310.

¹⁹ Érdekes, hogy Márk változatában (10,29–30) egyértelműen különböztetve van a földi kárpótlás („százannyit kap most ebben a világban”) és a jövőbeli jutalom („az eljövendő világban pedig örök életet”) között. Máténál ez a megkülönböztetés nincs jelen, így a „százannyi” és az „örök élet” szinonim fogalmakként foghatók fel. Így véli többek között J. GNILKA, *Matthäusevangelium* 2, 173; U. LUZ, *Matthäus* 3, 130; M. KONRADT, *i. m.*, 307.

rozott szétválasztásra kerül sor: a tíz szűzről szóló példabeszédben (25,1–13) az okos szűzek bemehetnek a menyegzőre, a balgák viszont kívül maradnak; a talentumokról szóló példabeszédben (25,14–30) a kapott pénzzel gazdálkodók jutalmat kapnak, a talentumot elásó szolga viszont kemény büntetésben részesül.

25,31–46 szakasz szerkezetileg így tagolható: 1) A dicsőségesen érkező Emberfia és a „minden nemzet” két csoportra való osztása (25,31–33). 2) A Bíró és a jobb oldalon állók párbeszéde (25,34–40). 3) A Bíró és a bal oldalon állók dialógusa (25,41–45). 4) Örök büntetés és örök jutalom (25,46).

A szakasz értelmezését illetően eltérő nézetek fogalmazódtak meg arra vonatkozólag, kiket is jelölnek a „minden nemzetek” (πάντα τὰ ἔθνη 25,32) és az „ezek a legkisebb testvéreim” (τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων 25,40) kifejezések. Egyesek szerint „minden nemzeteken” a nem-keresztényeket kell érteni, a „legkisebb testvérek” pedig a keresztényekkel, illetve a keresztény vándormisszionáriusokkal azonosak.²⁰ Az exegéták másik csoportja a „minden nemzetek” kifejezést minden emberre, keresztényekre és nem-keresztényekre egyaránt vonatkoztatja, a „legkisebb testvéreken” pedig minden segítségre szoruló ért.²¹ Ezt a második nézetet részesítem előnyben. Egyetértek Joachim

²⁰ Vö. INGO BROER, *Das Gericht des Menschensohnes über die Völker*, in *Bibel und Leben* 11 (1970), 292–295; JAN LAMBRECHT, *The Parousia Discourse. Composition and Content in Mt 24–25*, in *L'Évangile selon Matthieu. Rédaction et théologie* (szerk. MARCEL DIDIER), Gembloux 1972, 329–340; FRANCIS WATSON, *Liberating the Reader: A Theological-Exegetical Study of the Sheep and the Goats* (Matt 25:31–46), in *UÖ, The Open Text*, London 1993, 64–66. Itt említem azokat a szerzőket is, akik ugyan a „minden nemzetek” kifejezést egyetemes távlatban tekintik, vagyis nem pusztán a nem-keresztényekre szűkítik le, de a „legkisebb testvéreken” csak keresztény rászorulókat értenek: DONALD A. HAGNER, *Matthew 2* (WBC 33B), Nashville 1995, 742 és 745; U. LUZ, *Matthäus 3*, 530.

²¹ Vö. ULRICH WILCKENS, *Gottes geringste Brüder*, in *Jesus und Paulus* (szerk. EDWARD EARLE ELLIS - ERICH GRÄSSER), Göttingen 1975, 364; RUDOLF SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium 2* (NEB 1/2), Würzburg 1987, 251–252; J. GNILKA, *Matthäusevangelium 2*, 375; IVOR HAROLD JONES, *The Matthean Parables. A Literary and Historical Commentary*, Leiden 1995, 247–249; P. FIEDLER, *i. m.*, 377; M. KONRADT, *i. m.*, 392. A szakasz hatástörténetének részletes ismertetését nyújtja: SHERMAN W. GRAY, *The Least of My Brothers. Matthew 25,31–46. A History of Interpretation*, Atlanta 1989. Rövidebb áttekintéshez vö. U. Luz, *Matthäus 3*, 521–530.

Gnilkával, aki szerint az a felvetés, hogy a végítéleten csak a rászoruló keresztényeknek juttatott segítséget ismernék el igaz cselekedetként, „kevessé keresztény és kevessé mátéi”.²² Tagadhatatlan, hogy a 10,40–42-ben csupán a küldetésüket teljesítő tanítványok megsegítéséről van szó. Ám indokként ott a „tanítvány nevére” (εἰς ὄνομα μαθητοῦ) kifejezés szerepel, amelynek voltaképpeni értelme: „mert tanítvány”. Ilyenfajta indoklás nem található a Mt 25,41–46 szövegében. Az is figyelembe vehető, hogy a 18,5-ben említett „gyermek” – akinek befogadását Jézus kívánalomként szabja meg – minden kiszolgáltatott személyt képvisel.

Az ítéletet szemléltető cselekmény az Emberfia dicsőséges eljövételével kezdődik, amelyet az igazak és a gonoszok szétválasztása követ. Ezzel kapcsolatban Jézus a korabeli pásztorok gyakorlatára utal (25,33): a nyáj egyik részét elválasztják a másiktól. A biblikus szakemberek körében vita tárgya, hogy konkrétan miről is van itt szó, mert a görög szövegben szereplő ἑριφοί főnevet eltérő módon értelmezik: egyesek szerint a „kosok”, mások szerint a „kecskék”, „kecskebakok” jelentést kell itt alapul venni. A legújabb német nyelvű kommentárok szerzői mindenesetre abból az alapjelentésből indulnak ki, amely az ókori írásokból olvasható ki – „fiatal kecske/bak” –, és az alábbi magyarázatot adják: a pásztor leölés végett különíti el a fiatal kecskéket (illetve kecskebakokat) a nyáj többi tagjától.²³ Így ez a kép jól szemlélteti azt, hogy a történelem végén bekövetkező elkülönítés célja nem más, mint az ítélet.²⁴

A végítélet kimenetelét az irgalmasság cselekedeteinek megtétele, illetve elmulasztása fogja meghatározni. Jézus a felebaráti szeretet hat megnyilvánulását sorolja fel, ám a „listát” nem tekinthetjük kimerítőnek. A hangsúly az ínségben levő embertárs megsegítésén van. Bár a felsoroltak az irgalmasság testi cselekedeteihez tartoznak, nyilvánvalóan nemcsak „testiek”, vagyis nem pusztán külső segítséget jelentenek. A betegek meglátogatásának és a börtönben levők felkeresésének kifeje-

²² J. GNILKA, *Matthäusevangelium* 2, 375.

²³ Vö. U. LUZ, *Matthäus* 3, 533–534; P. FIEDLER, *i. m.*, 378; M. KONRADT, *i. m.*, 391.

²⁴ Egyéb magyarázatok: 1) A pásztor a kosoktól különíti el a juhokat, mert meg akarja őket fejni; vö. J. GNILKA, *Matthäusevangelium* 2, 372. 2) A pásztor a juhokat és a kecskéket választja el egymástól, mert a kecskék éjjelente melegebb tartózkodási helyet igényelnek; vö. JOACHIM JEREMIAS, *Jézus példázatai*, Budapest 1990, 150.

zetten a lelki támaszkodás és vigasztalás célja. De a többi a cselekmény is csak őszinte belső együttérzés (irgalmas lelkület) által kap értelmet, és válik érdemszerzővé.

Magában a felsorolásban nincs semmi új, hiszen az itt említett jótettek az *Ószövetségben* és a korabeli zsidó iratokban is előfordulnak (vö. Iz 58,4–8; *Jób* 22,5–10; *Tób* 1,16–20; *Zebulon Testamentuma* 6,1–7,4). Az újdonság abban áll, hogy Jézus mint ítélőbíró minden jócselekedetet saját személyével hoz összefüggésbe: „Amit e legkisebb testvéreim közül eggyel is tettetek, nekem tettétek!” (25,40). Miként kell érteni ezt az azonosítást? Nem misztikus azonosságról van itt szó – mintha Jézus a szükségét szenvedő „köntösébe” öltözne –, de nem is merőben általános emberi szolidaritásról. A „legkisebb testvérrel” való azonosulás abból fakad, hogy az ítélő Király egykoron valóban „testvérként” élt az emberek között, és mindig segítőkészen fordult a rászorulóknak felé. Bíróként azon mérce szerint ítél, amelyet saját életpéldájával állított fel.²⁵

Témánk szempontjából figyelemre méltó a δίκαιοι = „igazak” megnevezés használata a 37. versben („Akkor az igazak megkérdezik majd tőle”). Az ítélet voltaképp azt teszi nyilvánvalóvá, kik éltek igaz módon a földön és kik nem. Az isteni igazságosság tehát abban áll, hogy a teljhatalommal ítélő Krisztus elismeri az igazak igaz voltát, amely alapvetően az irgalmasságban mutatkozott meg.

Összegzés

Hogyan viszonyul egymáshoz Isten igazságossága és irgalma? Történeti szinten az irgalomé az elsőbbség. Isten ingyenes megbocsátó irgalma, amelyet Jézus Krisztus hirdetett és közvetített, teszi lehetővé, hogy a bűnös ember az „igazság útjára” (21,32) lépjen, s azon következetesen előrehaladjon. Persze ebben Isten igazságossága is szerepet kap azáltal, hogy Jézus Krisztuson keresztül egyértelműen feltárja akaratát, és világosan kimondja, hogy mik az istengyermekség feltételei és megkülönböztető jegyei. A végítéleten viszont a mérlegelő igazságosság dominál, hiszen az Isten akaratát teljesítők az üdvösségre jutnak, az Isten akara-

²⁵ Vö. M. KONRADT, *i. m.*, 394.

tát nem teljesítők pedig a kárhozatra. A végítéleten ugyanakkor az irgalom is szerepet kap, de már feltételesen: csak azok számíthatnak Isten irgalmára, akik embertársaik felé irgalmat gyakoroltak. Ez annyit jelent, hogy az a δικαιοσύνη, amelyet Krisztus tanítványának éhezni és szomjazni kell (5,6), illetve az a δικαιοσύνη, amellyel felül kell múlniuk az írástudók és farizeusok igazságát (5,20), szervesen magába foglalja az irgalmat. S ez az irgalom nemcsak amiatt szükséges, mert bűneink miatt mindannyian folytonosan rászorulunk Isten bocsánatára, hanem abból a tényből kifolyólag is, hogy mi az irgalmas Isten gyermekei vagyunk, aki éppen általunk akarja megérinteni és megszólítani a még távollevőket. Így az irgalom a misszió eszközévé válik: „Úgy világítson a ti világosságotok az emberek előtt, hogy lássák jó tetteiteket, és dicsőítsék Atyátokat, aki a mennyekben van” (5,16).

MARTOS LEVENTE BALÁZS

Igazságosság és irgalmasság a *Rómaiakhoz írt levélben*

Amikor két olyan gazdag és súlyos fogalom feszültségével küszködünk, mint amilyen az igazságosság és az irgalmasság, nyilvánvalóan szükséges, mégsem elégséges a fogalmak jelentésének tisztázása. Úgy tűnik, a fogalomtisztázás mintegy kristályszerkezetbe merevíti azt, ami történetnek, életnek indult. A bibliai fogalmak tisztázása amúgy sem igen tehet mást, mint hogy bibliai szöveghelyeket sorol fel, hogy egyik-másik szónak ilyen és ilyen összefüggésben megnyilvánuló jelentését feltárja.

Isten szava történetet indított el. Amikor igazságosságról és irgalomról beszélünk, nem felejthetjük el, hogy mindkettőre komolyan rá is szorulunk, s hogy a bibliai kinyilatkoztatás tanúságtévői mindkettőről tapasztalattal is rendelkeztek. Az az írástudó, akinek maga Jézus mondta el az „irgalmas szamaritánusról” szóló példabeszédet (vö. *Lk* 10,30–35), mintegy *magától tudta*, mi az irgalmasság (vö. *Lk* 10,37), bár ettől még nem egészen biztos, hogy később úgy is cselekedett, ahogy a példabeszédben megértette.

Az irgalomról beszélve önkéntelenül is az az érzésünk támad, hogy különös értéke van a személyes tapasztalatnak. Talán érdemes felidéz-nünk Jézus egy másik rövid példázatát is, amelyet egy farizeus házában mondott, egy bűnös nő érkezését és szerető gesztusait követően (vö. *Lk* 7,39–43). A történet két adósról szól. Az egyiknek sokat engedtek el, a másiknak keveset. Az, akinek sokat engedtek el, most jobban szereti urát – mondhatja ki a mester a példázat tanulságát vendéglátójával (7,43). Azután Jézus a maga részéről hozzászól a történet másik olvasatát is: „Akinek keveset bocsátanak meg, kevésbé szeret.” (7,47) Úgy lát-

szik, Jézus is tudja, hogy az élet szeretet, és a szeretet irgalomban tanulható.

Az igazságosságról és irgalmasságról most Pál apostolt akarjuk kérdezni. Gyakran gondolunk rá úgy, mint aki maga is irgalmat nyert és kegyelmet talált (vö. *Zsid* 4,14). Első kérdésünk az lesz, vajon Pál úgy értelmezte-e saját megtérését, mint Isten irgalmasságának tényét. Ha ezt sikerült valamennyire megválaszolni, akkor igyekszünk majd feltárni, mikor, milyen más összefüggésben beszélt Pál Isten irgalmasságáról, milyen történetre hivatkozott, és milyen történetet akart elindítani. Ebből a szempontból a *Rómaiakhoz írt levélre* támaszkodunk majd. Ki kell jelentenünk előre, hogy mindkét esetben inkább csak néhány fontos szempontot vethetünk fel anélkül, hogy a lehetséges exegetikai és teológiai kérdések teljes megválaszolására törekednénk.

Hogyan tekintett tehát Pál apostol a saját meghívására vagy megtérésére?²⁶ Vajon Isten irgalmát látta-e benne? Pál korai, „nagy” leveleinek tanúságtétele nem egyértelmű. A *Korintusiaknak írt első levélben*, az *1Kor* 15,8–10 szövegében például olvasunk arról, ahogy Pál a feltámadt Krisztussal találkozók sorában végül, utolsóként és „legkisebbként” önmagát is megemlíti. Szóba hozza azt is, hogy üldözte „Isten egyházát”, és ezért nem is méltó arra, hogy apostolnak nevezzék. „De – folytatja – Isten kegyelméből vagyok az, ami vagyok, és nekem juttatott kegyelme nem volt hiábavaló” (*1Kor* 15,10). Isten kegyelme – itt az eredetiben a *χάρις* szó szerepel – Pál önazonosságának alapja lett. Biztos abban, hogy Isten kegyelme méltatlansága ellenére is megtartja őt apostoli küldetésében, sőt a többi apostolnál is bőségesebb munkálkodásban.²⁷

²⁶ Leveleinek tanúsága szerint Pál nem úgy tekintett Krisztusba vetett hitének születésére, mint a hitetlenségből a hitre vezető lépésre. A damaszkuszi úton kapott látomása kétségtelenül fordulatot jelentett az életében, és életrajzi jellegű levélrészleteiben többszörösen kiemeli, hogy azelőtt rosszul cselekedett, üldöző magatartását elítéli (vö. az *1Kor* 15,9 később bemutatott szövege mellett *Fil* 3,5–6; *Gal* 1,13). A „megtérés” szót későbbi értelemben legfeljebb azért használhatjuk erre az eseményre, mert a *metanoia* szó szerint azt jelenti, amit Pál átélt, és ami mellett Isten kegyelméből döntött: az élet gyökeres újragondolását és megváltoztatását.

²⁷ A szakasz értelmezéséhez lásd WALTER SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther* (15,1–16,24) (EKK VII,4), Solothurn – Düsseldorf – Neukirchen-Vluyn 2001, 66–72. Schrage szerint Pált némileg befolyásolhatták apologetikus szempontok, amikor

Ugyanebben a levélben valamivel korábban, a házasságról és szüzekről szóló 7. fejezetben Pál „irgalmazott embernek” mondja magát, ebben az esetben a görög ἐλεέω szó melléknévi igenévi formáját használva (ἡλεημένος). A mondat egésze így hangzik: „A szüzekre nézve nincs parancsom az Úrtól, tanácsot azonban adok, mint aki irgalmasságot nyertem az Úrtól, hogy hitelt érdemeljek.” (1Kor 7,25). Nem egészen egyértelmű, hogy Pál itt megtérésére, Krisztushoz fordulására gondol, inkább küldetésének tényére, az üzenet hiteles közvetítésére.²⁸ A „parancs”, a „tanács” (vélemény), a „hitelesség” kérdése mind arra vonatkozik, hogy Isten üzenetének közvetítése azért lehetséges, mert Isten irgalmas. Pál mindenesetre „irgalmazottnak” nevezi magát, a küldetése, apostoli léte valamiképpen Isten irgalmából fakad.²⁹

Harmadikként a *Timóteusnak írt első levél* egy szöveghelyére hivatkozunk (1Tim 1,12–17). A két szempont, az „irgalmat nyert élet”, vagyis a bűnök bocsánata, illetve az új küldetés itt egyértelműen összefonódik. A korábbi üldöző és káromló irgalmat nyert, Isten túlcsonduló kegyelmét. Az egyéni tapasztalat hitvallásszerű kijelentéssé, a tanúságtétel logikáját fürkésző szóvá alakul (1,15–16): „Ígaz beszéd ez, s teljes hitelt érdemlő: azért jött el Krisztus Jézus erre a világra, hogy üdvözítse a bűnösöket. Ezek között az első én vagyok. De éppen azért találtam irgalmasságot,

apostoli hivatásának valóságát aláhúzta. Amikor Isten kegyelmének elsőbbségét kiemelte, mindenesetre nem kínoztá semmiféle Krisztus-komplexus, ahogy azt némelyek állítják (Schrage Gerd Lüdemann említi). Inkább, mondja, apostoli ténykedésének alapját és hatékonyságát Pál másutt is Isten kegyelmére vezeti vissza, így 1Kor 3,10; Gal 2,9; vö. 2Kor 4,1 és az általunk is említett 1Kor 7,25.

²⁸ Ebben az értelemben szól WALTER SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther* (6,12–11,16) (EKK VII,2), Solothurn – Düsseldorf – Neukirchen-Vluyn 1995, 155: „Pál nem úgy minősíti magát, mint olyasvalaki, aki bűnösneként vagy üldözőként irgalmat nyert. A szöveg értelme sokkal inkább kiválasztása, hogy apostol legyen, aki Urának megbízottjaként szólal meg.” Schrage szerint Pál másutt alkalmanként valóban gondolhatott arra, hogy annak az irgalomnak a szószólója, azt adja tovább, amit maga is elnyert, így a Róm 12,1; 15,30; 2Kor 10,1 szövegösszefüggésében. A Róm 12,1 szövegében azonban, emeli ki Schrage, a *dia* kötőszó vezeti be az irgalomra való hivatkozást.

²⁹ Nem mulaszthatjuk el megemlíteni, hogy Ferenc pápa jelmondata – „*Miserando atque eligendo*” – Beda Venerabilis Márk-kommentárjából ugyanezt az összefüggést visszahangozza: az apostolokat kiválasztó Jézus irgalmasan cselekszik, a cselekvés két szempontja egyszerre valósul meg.

hogy Krisztus Jézus rajtam, az elsőn mutassa meg egész hosszan-tűrését, okulásul azoknak, akik hinni fognak benne az örök életre.”

Irodalom- és teológiatörténeti érvek alapján számos kutató megkérdőjelezi a lelkipásztori levelek közvetlen páli eredetét, vagyis arra gondolnak, hogy ezeket – köztük a *Timóteusnak írt első levelet* – nem maga Pál, hanem valamelyik tanítványa írta. A mi szempontunkból ez csak annyiban érdekes, hogy a mondottakban felsejlő lassú fejlődést, amely az irgalomban a bűn megbocsátását, a Krisztusban végbevitt megváltás gyümölcset, és ennek következményeként a tanúságtétel és küldetés lehetőségét látja, magának Pálnak tulajdonítjuk, mintegy idős korának, elmélyült tapasztalatának, vagy annak a helyzetnek, amelyben halála után azok a tanítványai voltak, akik mesterük egész „végigfutott pályáját” kívánták megérteni (vö. *2Tim* 4,6–8).

Az említett két lehetőséget halovány határvonal választja el. Kétségtelen, hogy Pál úgy jelenik meg már az újszövetségi hagyományban is, mint akinek különleges joga és kötelessége, hogy Isten irgalmát és kegyelmét, „Krisztus Jézus hosszan-tűrését” hirdesse. A *Timóteusnak írt levél* mindenestre példát lát Pálban, a megtérés és irgalom példáját, s ezzel jóval túllép azon, amit Pál saját leveleiben olvasunk.³⁰

Vajon ugyanezek a szempontok kerülnek előtérbe, amikor Pál közösségekkel kapcsolatban érvel? Milyen szerepet játszik az irgalmasság és igazságosság a közösségi életben, amellyel kapcsolatban Pál szintén olyan gyakran megnyilatkozik? Ahogy a következőkben a *Rómaiakhoz írt levél* elemzéséből látni fogjuk, Isten irgalmát Pál nemcsak személyes értelemben, hanem a közösségi életben, sőt az üdvösség történetének nagy távlatában is különleges tényezőnek tartotta.

A *Rómaiakhoz írt levelet* általában a megigazulás kérdése miatt tartjuk számon úgy, mint Pál apostol teológiájának summáját. Pál, hangzik el

³⁰ Vö. JÜRGEN ROLOFF, *Der erste Brief an Timotheus* (EKK 15), Zürich - Neukirchen-Vluyn 1988, 93 (az *1Tim* 1,13-hoz): „Félreérthetetlen a törekvés, hogy Pál mint általában az istentelen ember példája mutakozzék meg. Ez a tendencia Pál saját visszatételeiből teljesen hiányzik. Életének megváltozását ő maga nem úgy mutatja be, mint az Isten nélküli élettől és gonosz magatartástól való megtérést a valódi vallásossághoz, hanem úgy, mint az önmagában makulátlan farizeusi törvény-vallásosság feletti győzelmet Isten végidőbeli igazságának Jézus Krisztusban való kinyilatkoztatása által (*Gal* 2,14; *Fil* 3,7–11).”

újra meg újra, itt mondta ki a kereszténység lényegét: Isten Jézus Krisztus megváltása által a bűnös embert igazzá teszi (vö. *Róm* 3,21–28). A hit általi megigazulás már a levél kezdetén, a tételmondatként is értelmezhető *Róm* 1,16–17-ben megjelenik: „Nem szégyellem ugyanis az evangéliumot, mert Isten ereje az mindenkinek az üdvösségére, aki hisz, első sorban a zsidónak, aztán a görögnek. Mert Isten igazsága nyilvánul meg benne, amely a hitből hitre vezet, amint írva van: »Az igaz a hitből él.«” Érdekes, hogy a levél befejezése újra felidézi a „zsidók” és „görögök” csoportjait, illetve Isten igazságát.³¹ A levél végén ugyanis, amikor már csak a konkrét tervek és az üdvözletek hosszú sora van hátra (15,14–16,23), Pál nyilván tudatosan összefoglalja levelének legfontosabb gondolatait. A *Róm* 15,8–9-ben ezt olvassuk: „Azt mondom ugyanis, hogy Krisztus Jézus a körülmetéltek szolgája lett, hogy bebizonyítsa Isten igazmondását, megvalósítva az atyáknak tett ígéreteket; a nemzetek azonban irgalmasságáért dicsőítik Istent, amint meg van írva...” Az „atyák”, akik ígéretet kaptak, a levél bevezetőjében említett „zsidók”. A „nemzetek” pedig nyilvánvalóan a „görögök”, vagyis a pogányok. Fel tűnik az is, hogy Pál már nem igazságról és megigazulásról (δικαιοσύνη), hanem „igazmondásról” (ἀληθεια) és „irgalmasságról” (ἐλεος) beszél, ez utóbbit kifejezetten a pogányokhoz kapcsolva.³²

Pál nem véletlenül beszél zsidókról és görögökről. Levelének befejezése konkrét szeretetet sürget, amelynek két csoport között kell megnyilvánulnia: „Fogadjátok el tehát egymást, ahogyan Krisztus is elfoga-

³¹ JOCHEN FLEBBE, *Solus Deus. Untersuchungen zur Rede von Gott im Brief des Paulus an die Römer* (BZNW 158), Berlin - New York 2008, 406–409 rámutat a *Róm* 15,7–13 szerepére az egész levélben. Ha a *Róm* 1,16–17 mint *propositio*, vagyis a levél egészét meghatározó tételmondat értelmezhető, akkor a *Róm* 15,7–13 a „beszéd”, vagyis a levél végére illeszkedő *peroratio*, amellyel a szerző érzelmileg is hatásosan foglalja össze mondandóját címmzettjeinek.

³² Isten igazmondása, igazmondó (ἀληθής) mivolta a *Róm* 3,1–8 fontos témája is. Isten igaznak bizonyul igéiben, és igazságosnak tetteiben, akkor is, amikor az ember vele szemben hazug, hamis (ψεύτης – 3,4). Pál, aki levelében később majd azt kérdezi, vajon nem igazságtalan-e Isten, amikor egyeseket kiválaszt, másokat viszont nem (vö. *Róm* 9,14), itt még Isten haragját igazolja: „Nem igazságtalan-e Isten, amikor haragjával sújt? – Emberi módon szólok. Semmiképpen sem. Különben hogyan ítélné meg Isten a világot?”

dott titeket Isten dicsőségére” (*Róm 15,7* – az előbbi versek bevezetéseként). A zsidók és a görögök itt a közösség két csoportját (is) jelentik, olyan krisztushívőket, akik azelőtt zsidók, illetve pogányok voltak. Az igazságosság és irgalom itt tehát a közösséget illető tényként jelenik meg, egyfajta közösségi (politikai?) teológia részeként, nemcsak a felebaráti szeretet személyes indokaként, hanem a közösség egymással feszültségben álló csoportjainak kiengesztelődését célozva.

Hogy ezt a helyzetet megértsük, röviden föl kell idéznünk, hogy milyen helyzetben keletkezik a *Rómaiakhoz írt levél*. Pál igen összetett helyzetben van, amikor levelét megírja.³³ Keleti missziója lényegében lezárult, tervei között szerepel, hogy a Földközi-tenger medencéjének nyugati vidékére induljon. Ugyanakkor előbb még szeretné elvinni adományait Jeruzsálembe, és valószínűleg tudatában van, hogy ajándékát – a hellén közösségekben végzett gyűjtés eredményét – nem feltétlenül fogadják majd igazi szeretettel (vö. *Róm 15,14–33*). Mivel Pál ilyen kettős helyzetben van: nem tudhatja azt sem, hogyan fogadja majd őt a római közösség. Sokan megkérdőjelezik az „ő evangéliumát”, elveit, tanítását Keleten. Vajon követőihez vagy ellenfeleihez csatlakoznak majd a rómaiak? Hozzájön még, hogy Pál tud a római közösség belső feszültségeiről. A levél 13–14. fejezeteiben nem véletlenül beszél olyan sokat a kölcsönös szeretet kérdéséről, és nem véletlen az sem, hogy a *Korintusiaknak írt I. levél*hez hasonlóan itt is szóba kerülnek a „gyengék” és az „erősek”, azok, akik a mindennapi életben aggályosan tartanak bizonyos étkezési előírásokat, illetve azok, akik minderre ügyet sem vetnek. Kapcsolatukat bizonyosan megnehezítette Claudius császár rendelete is, amellyel számos zsidót kiűzött Rómából. Pálnak sok ismerőse van a közösségben.

³³ A levél megírásának alapvető helyzetét maga Pál fejt ki a 15. fejezetben, útiterveivel és saját szolgálatának értelmezésével, sőt a levélre tett utalással együtt (vö. *Róm 15,14–33*). Lásd ehhez: UDO SCHNELLE, *Der Römerbrief und die Aporien des paulinischen Denkens*, in Uő (szerk.), *The Letter to the Romans* (BETL 226), Leuven 2009, 3–24. Schnelle különösen is kiemeli Pál helyzetének ingatag mivoltát a keleti közösségekben. Erre utalna a *Róm 15,23a* kijelentése is: „Mivel azonban nincs már helyem ezeken a tájakon...” Schnelle ezután kifejti, hogy Pál valódi gondolkodóként oldotta meg a helyzetet, és bár némileg „udvarolt” is a római közösségnek (vö. *Róm 1,8–15; 15,14* sköv.), legfontosabb teológiai gondolatait a *Galátáknak írt levél*hez képest is továbbfejlesztett formában foglalta össze.

Talán bizalmukat is keresi, rajtuk keresztül pedig az utat mindenkihez, amikor mintegy negyven nevet idéz a levél 16. fejezetében.

Milyen stratégiát választ Pál ebben a helyzetben? Mit tehet, hogy Róma krisztushívói elfogadják őt és az evangéliumot, és közben lehetőleg egymással is kibéküljenek? Hogyan jut el az igazságosság megemlítésétől addig, hogy joggal és valódi reménnyel utalhasson Isten igazmondására, illetve Isten irgalmára a levél befejezésében? A levél felépítése tulajdonképpen pontos választ ad erre kérdésre. A levél 1–8. fejezetei a zsidók és pogányok számára egyként megmutatkozó isteni igazságosságot részletezik, mégpedig személyes síkon, minden egyes emberre nézve, legyen zsidó vagy pogány származású. Mindenki vétkezett, állítja a Róm 3,23, de Isten a törvény és próféták által előkészített módon, ugyanakkor teljesen új kezdeményezéssel Krisztusban kimutatta igazságosságát. Éppen ezért a remény is közös. Semmi és senki nem szakíthat el Krisztus szeretetétől (vö. Róm 8,31–39). A személyes megigazulás, megváltottság kérdése ugyanakkor nem teszi fölöslegessé a közösség sorsának kérdését sem. Erről szólnak a levél 9–11., illetve 12–14. fejezetei. Sőt ahhoz, hogy hitelesen biztathasson a közösségi elfogadás megvalósítására (12–14), Pálnak szüksége is van arra, hogy mind egyéni, mind közösségi szinten tudatosítsa Isten kegyelmének és irgalmának valóságát.

A kegyelem (χάρις) és irgalom (ἔλεος) fogalmának váltakozása a *Rómaiakhoz írt levélben* valószínűleg nem véletlen. Pál a levél nagy részében a kegyelem fogalmát részesíti előnyben. Gondoljunk csak a Róm 5,20 közismert állítására: „Amikor elhatalmasodott a bűn, túláradt a kegyelem.” Az ἔλεος szó és igei alakjai a levélben nem fordulnak elő a 9. fejezetig, ahol azonban váratlanul többször is találkozunk vele (Róm 9,15; 9,23; 11,31). A rokon értelmű οἰκτιρμός (irgalom, kegyelem) és igei alakja is itt fordul elő (Róm 12,1; vö. 9,15). Pál választásának okát kétféleképpen közelítik meg az értelmezők. Pál talán azért kerülte az ἔλεος kifejezést (a *Római levél*en kívül még a Gal 6,16-ban szerepel), mert ezt a görögség egyszerűen „sajnálathat” értette, s ezért a pogány világ kerülte. A *misericordia* a latinok számára is pusztán „sajnálathat” jelentett, és arra intettek, hogy a bajbajutott emberen a másik ne sajnálkozzon, in-

kább segítsen rajta (például Seneca, *De clementia*, II 6,2–4).³⁴ Pál csak akkor tett kivételt, vagyis akkor használta az *ἔλεος* szót, ha hatásosan akart hivatkozni valamilyen szentírási helyre, ahol magának a kifejezésnek is fontos szerep jutott. A *Gal* 6,16 „béke és irgalom” párosa mögött az ároni áldás részlete sejlik fel (vö. *Szám* 6,24–26). A *Róm* 9,15 viszont szó szerint idézi a *Kiv* 33,19-et: „Irgalmazok annak, akinek irgalmazok, és könyörülök azon, akin könyörülök.”³⁵

Ez a mondat önmagában, „mai füllel” nehezen érthető. Vajon mit jelent és milyen összefüggés áll mögötte? Melyik az a bibliai szakasz, amely olyan meghatározó volt Pál számára, hogy az irgalom (*ἔλεος*) szóval együtt ezt a szakaszt is fel akarta idézni? Ez a rejtélyes mondat valószínűleg két bibliai történetet idéz fel. Közvetlenül a *Kiv* 32–34 összefüggését, Izrael bűnének és Isten irgalmának történetét, amelyet általában az aranyborjú történeteként ismerünk. Hogy jobban megérthessük Pál értelmezését, ezt a történetet valamivel részletesebben is fel kell tárunk. Közvetetten viszont egy másik esemény és vele egy másik bibliai mondat is megjelenik Pál kijelentésében, mégpedig a *Kiv* 3,14 híres szöveg-helye, Isten nevének kinyilatkoztatása Mózes meghívástörténetében: „Vagyok, aki vagyok.”

Kezdjük ez utóbbival! Ha az „irgalmazok annak, akinek irgalmazok” kijelentést a „vagyok, aki vagyok” istennévvel hozzuk összefüggésbe, jelentése alapvetően megváltozik. Mai nyelvérzékünk számára az „irgalmazok annak, akinek irgalmazok, könyörülök azon, akin könyörü-

³⁴ Lásd CILLIERS BREYTENBACH, *Charis and eleos in Paul's Letter to the Romans*, in UDO SCHNELLE (szerk.), *The Letter to the Romans* (BETL 226), Leuven 2009, 247–277.

³⁵ A *Róm* 9 felépítését többféleképpen közelítik meg az elemzők; lásd ehhez: BEATE KOWALSKI, *Zur Funktion der Schriftzitate in Röm 9,19–29. Gottes Zorn und Erbarmen*, UDO SCHNELLE (szerk.), i. m., 713–732. A fejezet felosztásának kérdése természetesen összefügg azzal a kérdéssel is, milyen szerepe van ennek a *Róm* 9–11 összefüggésében. Mindenesetre úgy tűnik, hogy a *Róm* 9,1–5 a három fejezet közös bevezetése. A 9,6 felvetését pedig, hogy Isten ígéje nem hiúsulhat meg, a kiválasztás – nem-kiválasztás – kiválasztás három lépésében, vagy a pátriárkai, majd meg prófétai bizonyítékok kettősében bizonyítja Pál. A három fejezetet három *subpropositio*, „áltételmondat” szerint rendszerezi JEAN-NOËL ALETTI, *Romans 11. Le développement de l'argumentation et ses enjeux exégético-théologiques*, in UDO SCHNELLE (szerk.), i. m., 197–223. Aletti szerint a *Róm* 9,6a, a 10,4, majd a 11,1a tételei követik egymást, mégpedig a múlt, jelen, jövő értelmében is.

lök” mondat egyfajta önkényt, vagy legalábbis megkérdőjelezhetetlen tekintélyt és akaratot sugall. A páli összefüggésben a két testvér, Izsák és Ézsau közötti választás témája is mintha ezt jelezné (vö. *Róm* 9,13). Amint azonban Isten neve, a „vagyok, aki vagyok” lefordítható, sőt lefordítandó és átalakítandó, úgy kell átalakítani ezt a másik, *Kiv* 33,19-ben őrzött mondatot is, hogy érthető legyen. Isten az, aki van, vagyis az, aki intenzíven létezik, az, aki majd megmutatja, hogy valóban jelen van, amikor csak szükség van rá. A héber igeidők tulajdonképpen megengedik, hogy az istennevet úgy fordítsuk, „vagyok, aki leszek”, vagyis: az vagyok, aki veled leszek. Majd meglátod, hogy veled leszek!

Ha ehhez hasonlóan értelmezzük a *Kiv* 33,19 kijelentését, akkor az Isten irgalmasságának dinamikus megnyilatkozását ígéri. Azt ígéri, hogy Isten önnön lényegét irgalmasságában fogja feltárni, valahányszor arra valóban szükség lesz. Isten így, éppen az irgalmasságban *lesz* az, aki *van*. A Mózesnek mondott szavak ilyen értelmezése azért is hihető, mert a *Kiv* 33,19 után nem sokkal, a *Kiv* 34,6-ban Isten lényegi tulajdonságainak újabb közlése következik: „Az Úr, az Úr, irgalmas Isten és könyörülő, hosszan tűrő, nagy könyörületességgű és hűségű.” A sokféle elnevezés mintha arra utalna, hogy Isten lényege a tulajdonságok oldaláról nézve is csak megközelíthető, teljesen soha ki nem mondható. Isten pedig leginkább akkor „közelíthető meg” az ő irgalmasságában, amikor valaki, ebben az esetben Izrael egész közössége, bűnben van.³⁶

³⁶ A bűn súlyosságát és rettenetét az is jelzi, hogy a *Kiv* 36 következő verse, az Isten irgalmasságát kinyilatkoztató 6. vers után a 7. már a harmad- vagy negyedik tartó büntetésről is szól. A két vers látszólagos ellentmondására felhívja a figyelmet GEORG FISCHER, *Theologien des Alten Testaments* (Neuer Stuttgarter Kommentar, Altes Testament 31), Stuttgart 2012, 35–36. Fischer azonban utal a *Kiv* 20,5 szövegére is, amely világossá teszi, hogy Isten a bűnt csak akkor kéri számon az utódokon, ha azok kitartnak a bűnös magatartásban. A *Kiv* 34,6-ról szólva Fischer azt írja (uo. 35): „JHWH-nak ez az önfeltárása úgy, mint aki lényege szerint irgalmas, az egész Szentírás legbelső magja, kulcsmondat a bibliai Istenről, amelyet egyetlen szöveghegy sem javít vagy tesz alapvetően kérdésessé. Ellenkezőleg, sok más szakasz pontosan ezt a kegyelemigét veszi át (*Szám* 14,18; *Jo* 2,13; *Jón* 4,2; *Zsolt* 86,15; 103,8 stb.), s ezzel megerősítik központi jelentőségét az Istenről való beszédben.”

És a mondat közvetlen szövegösszefüggése, az aranyborjú története?³⁷ A *Kiv* 32–34 összefüggése pontosan az a történet, amelyben Izraelnek talán a leginkább szüksége volt – legalábbis a *Tóra*, Mózes öt könyvének összefüggésén belül – Isten irgalmasságára. Izrael az ellen az Isten ellen vétkezett, amellyel éppen szövetséget kötött, s aki Mózes által éppen most akarta átadni a „bizonyosság tábláit”, vagyis a törvényt, Isten legfőbb ajándékát népének. Különösen a *Második Törvénykönyv* és a benne képviselt teológia tekintette a legfőbb bűnnek a bálványimádást. Az aranyborjú története időben valószínűleg hosszabb folyamatban alakult ki, mai állapotában mégis teljes egészésként is értelmezhető úgy, mint az Isten irgalmáért való közbenjárás, illetve Isten irgalmassága kinyilatkoztatásának története.³⁸

³⁷ A történet értelmezéséhez lásd JOHN M. G. BARCLAY, *I will Have Mercy on whom I Have Mercy: The Golden Calf and Divine Mercy in Romans 9-11 and Second Temple Judaism*, in *Early Christianity* 1 (2010), 82–106. Barclay nemcsak az ószövetségi elbeszélés dinamikáját tárja fel, amelyben messzemenően követjük, hanem a páli használatot összeveti azzal is, ahogy a korai zsidó irodalom feldolgozza. Josephus Flavius jobbára kerüli a történetet, Alexandriai Philón csak röviden értelmezi (*De vita Moysis* 2.159–173). Salamon bölcsessége meg sem említi az aranyborjú történetét, az Isten irgalmasságáról szóló *Kiv* 34,6–9 viszont visszaköszön benne. A *Liber Antiquitatum Biblicarum* ezzel szemben hosszan elemzi a történetet, főként a mű 12. fejezetében. Míg az előző iratok nem tudták megengedni a bűn – büntetés – kiengesztelődés ciklus ismétlődését, úgy tűnik, ez utóbbi szerint lehetséges a többszörös kiengesztelődés, mert ezt Isten irgalma lehetővé teszi. A *Liber Antiquitatum Biblicarum* azonban kizárólag Izraelre gondol, amikor Isten irgalmát hirdeti. Ezzel szemben, mondja Barclay, Pál szerint Isten irgalmasságának megnyilatkozása immár nem csak Izraelre vonatkozik. Isten mintegy új kiválasztottakat is képes teremteni. Izrael „befogadása” (προσληψις – *Róm* 15,15) ezért lesz „élet a halálból”.

³⁸ A *Kiv* 32–34. fejezeteket szerkesztő által létrehozott egységnek tartja például BREVARD S. CHILDS, *The Book of Exodus. A critical, theological commentary* (The Old Testament Library), Louisville 1974, 557–558. A szerkesztő – állítja – összességében a bűn és büntetés, a szövetség megszegése és helyreállítása, a bizonyosság tábláinak megalkotása, széttröszése, majd újabb táblák készítése köré fonta a történetet. Mózes közbenjáró szerepének egyre fokozottabb megvalósulásaként is értelmezhető a történet. – Ez utóbbira mi is utalunk értelmezésünkben, s mintegy ezzel párhuzamosnak tartjuk Isten mind teljesebb kinyilatkoztatását.

Mit jelent ez? Amikor a nép aranyborjút készít magának (*Kiv* 32,1–6), Isten büntetésre szánja el magát. Ki akarja irtani a népet, és helyette Mózes tenné nagy néppé (*Kiv* 32,10). Ezt a fenyegető, haragos ítéletet Mózes voltaképpen csak három lépésben tudja elfordítani Izrael népétől. Előbb rábírja Istent, hogy ne pusztítsa el a népet (*Kiv* 32,11–14), azután eléri, hogy Isten egy angyal vezetésével beengedje őket az ígéret földjére (*Kiv* 32,34; 33,1–4), és csak harmadszor kapja meg az újabb ígéretet, hogy Isten maga fogja bevenni az ő népét az ígéret földjére, vagyis visszaáll a szövetségi viszony Isten és a nép között (vö. *Kiv* 33,15–17).

Mózes a maga részéről három lépésben közbenjár, Isten viszont közben egyre világosabban nyilatkoztatja ki irgalmasságát, olyannyira, hogy végül saját neveként, illetve saját tulajdonságaként mondja ki irgalmasságát, úgy, ahogy az imént már idéztük: „Irgalmazok annak, akinek irgalmazok.” (*Kiv* 33,19), illetve „Az Úr, az Úr, irgalmas Isten és könyörülő, hosszan tűrő, nagy könyörületességű és hűségű.” (*Kiv* 34,6). Isten tehát irgalmasnak bizonyul, és ezzel feltárja, kinyilatkoztatja irgalmasságát.

Mit jelent mindez a *Rómaiaknak írt levél*lel kapcsolatban, és mit mutat meg Isten irgalmasságáról? Pál egy olyan történetre hivatkozik, amelyben az irgalmasságnak története van. A három lépés, a mózesi közbenjárás mind azt jelzik a *Kivonulás könyvé*ben, hogy az irgalmasság titok, Isten titka, amelyet el kell érni, amelyhez oda kell érni. Ami pedig ezek után talán nem is meglepő, hogy Pál apostol érvelése a *Rómaiaknak írt levél* 9–11. fejezetében ugyanígy egy történetre irányul, mégpedig a zsidók és pogányok párhuzamos, illetve közös történetére. Ahogy már említettük, Pálnak tekintettel kell lennie a közösségben támadt feszültségekre, a zsidóságból és pogányságból megtértek feszültségére, ugyanakkor foglalkoztatja azoknak a zsidóknak a sorsa is, akik nem fogadták el, hogy Jézus a Krisztus. Ő viszont éppen azért hivatkozik az aranyborjú, illetve Mózes közbejárásának, sőt Isten irgalmasságának történetére, hogy ezt a történetet mintegy újraírhasssa, és a kereszténység meg a zsidóság közös útjának végpontjaként mutathassa be. Isten most azzal bizonyul irgalmasnak, hogy kegyelme a zsidóságon át elérte a pogányokat, de azzal is, hogy a pogányok megté-

résével mintegy „iriggyé teszi” a zsidóságot, és így visszavezeti irgalmas önmagához, feltárja benne irgalmas önmagát (vö. *Róm* 11,28–32). Ahogy Mózes számára a közbenjárás folyamatának végén nyilatkozott meg Isten irgalma a maga teljességében, úgy a zsidóság „hazatérése” Istenhez, újabb találkozása a krisztushívókkal Isten hűségének (az Atyáknak tett ígéreteihez) és egyben bűnt megbocsátó irgalmának teljessége lesz.

Vajon nem igazságtalan Isten, amikor kiválaszt, amikor irgalmaz? – tette fel a kérdést Pál a 9. fejezetben (*Róm* 9,14). Az igazságosság és irgalmasság feszültségének kérdését ezzel közvetlenül Isten cselekvésében látja meg, ez alkalommal már nem az egyén bűneivel kapcsolatban – hiszen arra Krisztus megváltásában már megtalálta a választ –, hanem a közösség sorsát, mégpedig a zsidóság és pogányság történetét illetően.

A mózesi történetet felidézve Pál tulajdonképpen azt válaszolja, hogy az irgalomnak története van, és ez a történet magába foglalja Isten igazságosságát, bizonyos mértékig a bűn büntetését is, amelyre Isten ebben a világban méltán tekint szenvedélyes haraggal.³⁹ Isten mégis hűséges marad kiválasztó szeretetéhez – ez héberül a רחמי, görögül pedig

³⁹ Jelen keretek között nem fejthetjük ki Isten haragjának témáját, amely pedig távolabbról összekapcsolódik az irgalommal. „*Barmherzigkeit ist biblisch der Gegenbegriff zu Gottes Zorn*” – írja KNUT BACKHAUS, *Der Hebräerbrief* (RNT), Regensburg 2009, 192. Eredetileg ugyanis mindkettő érzelmi jellegű kifejezés. Ami Mózes történetét illeti a *Kiv* 32–34-ben, jellemzőnek érezzük, hogy látszólag Mózes válik előbb haragossá, nem pedig Isten. Isten megértése sohasem mentes teljesen az ember világról és önmagáról szerzett tapasztalatától. Pál leveleiben reflektáltabb formában jelenik meg a harag. Többek között az *1Tessz* 1,10 és a *Róm* 5,9 különbségére hívja fel a figyelmet STEFANO ROMANELLO, *L'ira di Dio in Paolo: ragione ed ermeneutica di una categoria „violenta”*, in LUCA MAZZINGHI (szerk.), *La violenza nella Bibbia. Ricerche storico bibliche* (2008,1–2), 195–221. Romanello úgy látja, hogy Isten haragjának nyelvezetét Pál a *Rómaiaknak írt levélben* a jelen kor állapotára használja, míg a *Tesszalónikaiaknak írt levélben* még egyértelműen a „jövendő”, vagyis végső ítéletre vonatkozik. Pál, állítja Romanello, nem kezeli mindenütt „szimmetrikusan” Isten haragját és a Krisztusban felkínált megváltó kegyelmet. Bár az ítéletet valósnak látja, a harag pontosabb mibenlétét inkább elhallgatja, és szívesebben beszél az Istenben megvalósuló egységről, mint a rossz egyébként ki nem zárt megsemmisítéséről (vö. az *1Kor* 1,18 és az *1Kor* 15,20–28 különböző hangsúlyát).

leggyakrabban a χάρις. Hűségének kezdete és végpontja mégis az irgalom, az ἔλεος vagy héberül נחמך – az együttérző szeretet, amelyet a bűnösön még inkább meg tud mutatni, sőt, bizonyos értelemben a bűnösnek, a rászorulóknak mutat meg leginkább, ahogy irgalmas önmagát Mózesen keresztül a népnek, amely bűnbe esett.

Kimondatlan marad, de a levél összefüggéséből ide kell értenünk: Isten irgalmassága nem független a Jézus Krisztusban feltárt igazságtól.⁴⁰ A közbenjárás szerepe, amelyet a mózesi történetben olyan jellemzőnek látunk,⁴¹ a két közösség esetében paradox módon egy közösségé, a már Krisztushoz térteké, az Isten igazságosságát és irgalmát Krisztusban már megtapasztalóké. Pál, akinek „fájdalma szüntelen” (Róm 9,2) és a vele közösségben lévő keresztények, akik aggódva várják egész Izrael „befogadását” (Róm 11,15), ők azok, akik már elérkeztek Isten irgalmának felismeréséhez és megtapasztalásához. A közbenjárás elsőrangú szereplőjeként majd a *Zsidóknak írt levél* mutatja be Jézus Krisztust, az irgalmas és hűséges főpapot (vö. *Zsid* 2,17; 4,16).

A *Rómaiaknak írt levél*ben gyakran csak kiegészítésként, kissé mostohatestvérként kezeljük a 12–14. fejezetek intéseit. Mint más páli levelekben, a tanító részt itt is gyakorlati intések követik – mondjuk. Intő jel mégis, hogy nemcsak a 9., hanem a 12. fejezetet is könyörgő

⁴⁰ A *Rómaiaknak írt levél*ben Pál már az egyén sorsával kapcsolatban is visszatért Izrael ősatyjához, Ábrahámhoz (Róm 4), akiben valamiképpen azt az új, Istentől adott életet látta előre működni, amelyet a feltámadt Krisztusban is szemlélt (vö. *Róm* 4,17 és 4,24–25). Ábrahámnak és a pogányoknak, a törvénynek, azaz Mózesnek, illetve Krisztusnak a kapcsolatát rendkívül tömören foglalja össze a *Gal* 3,6–14, amelyet külön kellene tárgyalnunk; vö. CARMINE DI SANTE, *Dio e i suoi volti. Per una nuova teologia biblica*, Cinisello Balsamo 2014, 168–172.

⁴¹ C. DI SANTE, *i. m.*, 152–165 nyomán megemlítjük, hogy nem Mózes az egyetlen közbenjáró az *Öszövétség*ben sem. Noé, mondja di Sante, Isten kinyilvánított akaratára (vö. *Ter* 6,13) csendes cselekvésével és áldozatbemutatással válaszol, de nem lesz Isten beszélgető társa. Ábrahám (vö. *Ter* 18,22–33) közbenjár Szodomáért, de nem a rosszakat, nem a bűnösöket akarja megmenteni, hanem a jókat. Jób, aki rendkívüli kihívással él Isten felé, önmagáért beszél, nem másokért (vö. *Jób* 13,20–25). Mózes irgalmat kér, mégpedig a bűnös nép számára. Az irgalom, mondja di Sante, mint anyai szeretet, felfedez valami nyomorúságot, és a bűn is nyomorúság. Csakhogy a nyomorúság és a bűn között olyan kapcsolat van, mint a szenvedés és a szenvedés okozása között. Ezért a bűn iránti irgalom jelentősebb.

hangon vezeti be az apostol. „Kérlek tehát benneteket, testvérek, Isten irgalmasságára, hogy adjátok testeteket élő, szent, Istennek tetsző áldozatul. Ez legyen a ti ésszerű istentiszteletetek.” (Róm 12,1). Vajon hogyan illeszkedik ez a rész mindahhoz, amit eddig mondtunk?

Úgy tűnik, Isten irgalmasságának szükségszerűen meg kell mutatkoznia az emberi irgalmasságban is. A felebaráti szeretet, a bűnös iránti elfogadó, sőt megtérést célzó igyekezet, a másik tehetségének elismerése, a kölcsönös segítségnyújtás, egymás látszólagos gyengeségeinek elfogadása, az állami felsőbbbségekkel szembeni okos magatartás – hiszen ezeket sorolja itt Pál egymás után – mind-mind része annak a magatartásnak, amelyre talán csak az „irgalmazott” (vö. 1Kor 7,25) ember képes, vagy legalábbis ő képes azt továbbadni, sőt még olyan közösségben is él, amely ismeri az irgalmat. Az emberek egymás közötti irgalmassága csak akkor lehet ésszerű szeretet, sőt Isten iránti hódolat, ha valamiképpen Isten örök, hűséges szeretetének, és magához segítő irgalmának nyomata.

Így nyilvánul meg Isten igazságossága és irgalmassága a *Rómaiaknak írt levél*ben. Pál az igazságossággal kezd, amelyet egyszerre lát igazmondásnak (vö. Róm 3,1–8) és ugyanakkor igazságosságnak, a szent Isten cselekvő igazságának (vö. Róm 3,21–28). Isten betartja ígéreteit, amelyeket az atyáknak, vagyis a zsidó nép őseinek tett, és ezzel igazmondónak bizonyul. Váratlan, még a párhuzamosan futó utak fájdalmát is (vö. Róm 9,1–2) magába foglaló irgalmát viszont a pogányok magasztalják. Az igazság és az irgalom így nemcsak egyéni, hanem közösségi tapasztalat lehet. És nem az igazság meg igazságtalanság összemosását, nem a dolgok azonnali feloldását ígéri, hanem az irgalom útját, amelynek végén Isten várja az embert. Végül is azt, hogy lehet értelme, célja, a történelem nagy kettősségeinek, emberi ésszel egyelőre fel sem oldható el-
lentmondásainak, Isten irgalmában.

Átvitt értelemben az irgalom a levél utolsó szava, mert ez a történelem végső igazsága. Amikor Pál elér a *Rómaiakhoz írt levél* 11. fejezet végére, már csak csodálkozni és ujjongani tud: „Milyen nagy Isten gazdagságának, bölcsességének és tudásának mélysége! Mennyire megfoghatatlanok az ő ítéletei, és kifürkészhetetlenek az ő útjai!” (Róm 11,33). Pál itt, az egész üdvösségtörténetet átfogó elmélkedés vé-

gén tulajdonképpen az eszkaton, a beteljesedés helyzetéből szemléli a világot. Ez a pillantás elővételezi a végső pillanatot, amelyben a bűn, vagyis az elszakadás Istentől, többé nem lehetséges.⁴²

⁴² Lásd ehhez PAUL BEAUCHAMP, *La Bible et les formes du langage ou le texte du pardon (Daniel 9)*, in *Esprit* 140–141 (1988), 199–212. Beauchamp *Dániel* könyvének 9. fejezetét elemzi, amelyben Dániel könyörög, illetve isteni szózatot kap. A szózatban Gábiel angyal a 70 évhétről beszél, amit már Jeremiás megjövendölt (*Jer* 25,11–12; 29,10), mint a templom helyreállításának idejét. A kilátástalan könyörgés és az isteni szózat váltakozását Beauchamp úgy értelmezi, mint annak a hitnek kifejeződését, amely egyedül Isten irgalmára hivatkozhat, s amely a történelmen belül nem remélhet végső megoldást, hiszen mindenekelőtt saját vétkeisével és végelességével szembesül. A bűn és kegyelem körforgásában az elbeszélésnek egyszerűen el kell hallgatnia, ha igazán a végtelen megbocsátásra kíván utalni.

GYURKOVICS MIKLÓS

Az irgalmasság biblikus teológiája az első három század exegétáinál

Bevezető gondolatok

Az első három századból származó keresztény írárok a két fő parancs alapján, az Isten és a felebaráti szeretet vonzatában tárgyalták az irgalmasság fogalmát. Vagyis a korai keresztény egyház az elméleti teológiát teológiai cselekedetekre váltotta fel. A teológiai cselekedetek olyan tevékenységek, amelyek vallásos meggondolásból forrásoznak. A cselekedetek pedig tapasztalatokat szültek, amelyeket az egyházatyák teológiai reflexiókban újragondoltak. Ilyen mélyreható tapasztalat a minden jó szándék ellenére megélt emberi cselekedetek elégtelensége is, és a minden emberi gyengeség ellenére megtapasztalt Isteni szeretet. Így az atyák az irgalomról szóló elmélkedéseikben az ember erkölcsi cselekedeteinek az elégtelenségét és Isten irgalmas szeretetét állították egymás mellé. Továbbá kivétel nélkül vallották, hogy az isteni irgalom elméleti valóságát Jézus Krisztus váltotta tökéletes cselekedetekre, aki maga az isteni irgalom megtestesítője. E teológiai logika emblematikus megfogalmazását már a *Titusznak írt levél*ben is olvashatjuk:

„Amikor azonban üdvözítő Istenünk kinyilvánította jóságát és emberszeretetét, megmentett minket. Nem azért, mert igazak voltak tetteink, hanem irgalmasságból, s a Szentlélekben való újjászületés és megújulás fürdőjében, akit Üdvözítőnk, Jézus Krisztus által bőven árasztott ránk, hogy kegyelmével megigazuljunk, s az örök élet reménybeli örököséivé váljunk.” (*Tit* 3,4–7).

A kora keresztény szerzőkről elmondhatjuk, hogy tanítói tevékenységük elsősorban a *Szentírás* magyarázására összpontosult, beleértve a heterodox gondolkodókat is.⁴³ Az egyházi vezetők önmagukat a betűbe foglalt, kinyilatkoztatott igazságok értelmezőinek és letéteményeseinek vallották. A késő antik kor egyházának cselekedetei és szavai – mint ahogyan a világtörténelem eseményei és szellemisége is – a keresztény tanítók reflexióiban a *Biblia* nélkül értelmezhetetlenné válnak. Ennek megfelelően a patrisztikus kor írásaiban az irgalmasság fogalmának a nyomait elsősorban exegétikai összefüggésekben fedezhetjük fel. Ezért a lentebb kifejtett szemelvények nem csak azt szeretnék bemutatni, hogy a kereszténység hajnalán az egyház hogyan vélekedett és cselekedett az irgalmasság nevében, hanem azokra a *Bibliából* vett sorokra is rá szeretnék mutatni, amelyek alapján az irgalmasság fényében formálta gondolatait és tevékenységét.

Alexandriai Philón

Mielőtt még a keresztény gondolkodók írásaiba belemerülnék, említést kell tennünk a zsidó Alexandriai Philónról (Kr. e. 10 – Kr. u. 41), akinek az exegétikai művei századokon keresztül inspirálták a keresztény tanítók szellemiségét. A filozófiában is járatos írásmagyarázó Isten semmivel sem összevethető nagyságát és a világban megtapasztalt jóságát úgy próbálta megfogalmazni, hogy közben a platonikusok által felvázolt mindeknek felett álló Isten képét a sztoikusok világban lakozó Istenével ötvözte. A *Biblia* lapjain megjelenő Teremtőt oly módon akarta bölcseletesileg magyarázni, hogy a világban cselekvően megnyilvánuló Isten transzcendenciája egyértelművé váljon. Ami a filozófia határain belül paradoxnak tűnik, azt Philón a teológiai logika értelmében továbbgondolta. A transzcendencia és az immanencia kettősségének a megszüntetése közve-

⁴³ A korai egyház biblikus értelmezéséről fontos irodalom: MANLIO SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 23) Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1985, 9–36; PROSPER GRECH, *Il messaggio biblico e la sua interpretazione. Saggi di ermeneutica, teologia ed esegesi* (Supplementi alla Rivista Biblica, 44), Bologna 2005, 115–136, 136–146.

títói tevékenységet folytató közbülső állapotú valóságok segítségével megoldhatónak mutatkozott. Zsidó exegetánk a filozófia nyelvezetével ezeket a világban cselekvő, Isten gondviselő akaratát kifejtő valóságokat erőknak nevezte el, a *Biblia* nyelvezete szerint pedig angyaloknak.⁴⁴ Amikor azonban egyes számban tárgyalt Isten közvetítőjéről, akkor *Logosz*-nak titulálta. Philón az *Ószövetség* alapján Isten két perszonifikált erejéről is említést tett, akiket a szövetség ládáján lévő két kerub illusztrál:⁴⁵ az Igazságosság és az Irgalmasság erejéről van szó, ők Philón szerint a világban cselekvő Isteni *Logosz* két aspektusa.⁴⁶ Isten irgalmassága tehát az a közvetítő isteni erő, ami a legközelebb hat a világban, és amin keresztül Isten gondviselése az ember számára „tapinthatóvá” válik.

Római Kelemen, *Barnabás-levél*, Hermasz

Róma harmadik püspöke, Kelemen, 96 környékén a korintusi egyháznak címzett levelében pontosan a fent idézett *Titusz-levél* szófordulataival élve mutatja be a keresztény ember felebaráti szeretetét,⁴⁷ amely az

⁴⁴ Kérdés, hogy „Isten ereje” mennyire bír „személyes” identitással, vagy az angyal milyen formában lehet önálló módon cselekvő valóság. Isten közvetítője Isten akaratát maradéktalanul teljesíti a világban. ALEXANDRIAI PHILÓN, *De Cherubim* 27–28: Az egy Istennek két legfőbb ereje van: Jóság és Uralkodás, Jóságával teremtett mindent, Uralkodásával kormányozza a teremtményeit. A két legfőbb erő között helyezkedik el a *Logosz*, aki egyesíti őket. Isten az ő *Logoszá*n keresztül fejt ki az ő jóságát és uralkodását. E két erő szimbólumai a bibliai Kerubok, az ószövetségi lángkard szimbóluma pedig a *Logosz*; vö. Uő, *Quaestiones et solutiones in Genesim* IV, 8; *De Abrahamo* 119ss. *De fuga et inventione* 90: A *Logosz* a következő erőkn keresztül cselekszik a világban: Törvényhozó erő, Büntető erő, Teremtő erő, Uralkodó erő, Jótékony erő.

⁴⁵ Vö. *Ter* 3,24; *Kiv* 25,18–22; 37,7–9; *Szám* 7,89; *1Kir* 6,23–29; 8,6–7; *Ez* 9,3; 10,7–9; 41,18; *2Krán* 3,10–13.

⁴⁶ Uő, *Quaestiones et solutiones in Exodum* II, 68: Isten a világban való működését a következő közvetítőkön keresztül teszi meg: *Logosz*, alatta a Teremtő és Uralkodó erő, ezek alatt pedig a világhoz legközelebb a Törvényhozói erő és az Irgalmasság ereje (δύναμις ἰλεως) áll; vö. Uő, *Legum allegoriae* I, 96; *Quis rerum divinarum heres sit* 166.

⁴⁷ „Jócselekedeteitek miatt sohasem bántódtatok, írja Kelemen, »kézségesek voltatok minden jóra«” (*Tit* 3,1). Ez az utóbbi sor egyértelmű rokonságra utal a *Tit* 3,1 (*1Kelemen* 2, 4; vö. uo., 58, 2–59,2 választottak számának a megőrzése).

irgalmasságnak és az egyetértésnek köszönhetően nemcsak, hogy megszilárdítja a helyi egyházakat, hanem még a keresztények számát is növeli.⁴⁸ Kétségtávol, az első században a kereszténység leghatékonyabb missziós eszköze az irgalmasság cselekedeteiben rejlik.⁴⁹ Kelemen, egyrészt zsidó polemikus indíttatásból szemben áll az ószövetségi törvény keménységével, másrészt az Isten irgalmából megváltott ember tudatosságával vallja, hogy Isten parancsolatai és rendeletei a keresztény szív tábláira vannak írva⁵⁰ (1Kelemen 2, 8). Más szóval élve, Róma püspöke egyházának tagjait arra buzdítja, hogy elsősorban a szív szeretet törvénye szerint éljenek, és a törvény betűjére hivatkozva senkitől se tagadjanak meg semmilyen jót. A püspök tudatosan hangsúlyozza, hogy a jócselekedetekre váltott teológia egyháza leghatékonyabb missziója. Erről a 117. (116.) zsoltár sajátos értelmezése is tanúskodik, melynek első négy verse Isten irgalmasságát négyszer is megénekli, azonban a 15. és a 19–20. versek az igaz ember kiváltságos helyzetéről szólnak: „Nyissátok meg nekem az igazság kapuját, hogy azon belépve, hálát adhassak az Úrnak! Ez az Úr kapuja, az igazak mennek be rajta.”⁵¹ Római Kelemen érzékenyen reagál az „igaz” ember fogalmára: az ő olvasatában, Szent Pál hatására, ez a kifejezés a zsidók és a keresztények közötti po-

⁴⁸ E levél második fejezete a keresztény ember megkülönböztető mibenlétét sorolja fel, így leírja a korintusi keresztényekről, hogy a jótettekre kimeríthetetlen vágy élt bennük, telve voltak a Szentlélekkel, mely minden ügyükre kiáradt. Isten *irgalmáért* könyörögtek, ha valamit akaratlanul is vétettek, és szó szerint idézem: „Éjjel nappal törekedtetek segítségére lenni minden testvérnek, hogy választottjainak száma az irgalmasság és a lelkiismeretesség (együttértés) folytán megmeneküljön – üdvözülhesen”.

⁴⁹ Az első század keresztényeinek a felfogásában Isten nagyvonalú irgalmassága abban mutatkozik meg leginkább, hogy saját Lelkét adományozza a megkeresztelt, újjáalkotott embernek. A Szentlélek tölti be az embert, aki által megszűnik az önzés; vö. 1Kelemen 2, 2; 2, 7; 2, 3; 8, 1–5; 13, 1–3 („Legyetek irgalmasok, hogy ti nektek is irgalmazzanak!”; vö. Mt 5,7; 16,1–14; 23,1; 28,1; 60,1–2).

⁵⁰ Vö. 1Kelemen 2, 8. A kora kereszténység és a zsidóság biblikus értelmezéséről vö. P. GRECH, *Il giudeo-cristianesimo: lo stato della questione*, in *Il messaggio biblico e la sua interpretazione, Saggi di ermeneutica, teologia ed esegesi* (Supplementi alla Rivista Biblica, 44) Bologna 2005, 237–248.

⁵¹ *Zsoltároskönyv*, OROSZ ATANÁZ fordítása, Kiadja a Hajdúdorogi Egyházmegyei Hivatal és a Miskolci Apostoli Exarchátus 2014.

lémiára utal. Lehet-e valaki annyira igaz, hogy méltóképpen, lelkiismeret-furdalás nélkül haladjon át az Úr kapuján? Kelemen azt vallja, hogy az ember önmagának köszönhetően sohasem lesz méltó arra, hogy igaznak vallja magát, ezért ha az ember nem változik, a „kapunak” kell változnia. A korai római egyház a 117. (116.) zsoltárt próféciaként értelmezi, Krisztus megtestesülését és megváltói tevékenységét olvassa ki belőle. A zsoltárban említett kapu Krisztus megtestesülésének és megváltói tevékenységének az allegóriája. Azzal, hogy Krisztus magára vette az emberi természetet és megváltotta, átjárhatóvá tette az Isten és az emberek között lévő kaput. Mindez nem az igaz ember hőstette, hanem az irgalmas Isten kegyelme, ez Krisztus igazsága. A korai egyház az „igazság kapuja” helyett az „irgalmasság kapujáról” tanít, amely Krisztus emberré létének az allegóriája. A zsoltárban szóban forgó igazság kapuján csak az mehet át, aki elnyerte Krisztus irgalmát, Krisztus irgalmát pedig csak az alázatosak nyerhetik el, és nem azok, akik igaznak vélik magukat:

„Sok kapu áll nyitva, de az igazságosságé Krisztusban van. Boldogok mindazok, akik őrajta keresztül mennek be [...] legyen bár valaki hívő, legyen bár valakinek képessége a tudás elmondására, [...], annál alázatosabb lelkületűnek kell lennie, minél nagyobb ő.” (1Kelemen 48, 4.5, Zsolt 117)⁵²

A 140 előtt Szíriában vagy talán Alexandriában keletkezett *Barnabás-levél* írójának is meg kellett küzdenie az ószövetségi megigazulás-tan radikális értelmezésével. Mózes törvényének betű szerinti értelmezését az Újszövetség lelkülete által új kinyilatkoztatásként adja tovább. A levél szerzője nem borít fátylat az Ószövetségre, sőt, ószövetségi idézetekkel támasztja alá a keresztény teológia alaptételeit.⁵³ A mű XIV–XV. fejezetének a központi témája a törvény megtartása és Isten irgalmassága. A szöveg értelmezését megnehezíti a *Barnabás-levél* szerzője által használt szentírási idézetek többszörösen összetett kombinációja. A mű egy

⁵² Ford. LADOCSE GÁSPÁR in *Apostoli atyák* (Ókeresztény írók, 3), VANYÓ LÁSZLÓ (szerk.), Budapest 1980.

⁵³ *Barnabás-levél* III, 1–6: Helyes böjtölés: „Törd össze a jogtalan bilincseket, előtted halad igazságom, [...] ha a lelkedből adod a kenyeret az éhezőknek, és megalázott lelked könnyörsz.” (Iz 58,6–10)

olyan környezetben született, ahol azzal vádolhatták a keresztényeket, hogy az ószövetségi írásokat helytelenül magyarázták, válaszként azonban a szerző leszögezi, hogy Isten tanítására a zsidók nem voltak méltóak, ezért ők Isten valódi tanításának az értelmét nem is bírhatják. E meglehetősen nagy vallási feszültség teológiai párbajában a levél szerzője felidézi Mózeset, aki a Sínai-hegyen Isten előtt áll, és maga Isten kezének az ujjja írja bele Mózes lelkébe a törvényt. Ezzel szemben, a Sínai-hegy alatt élő zsidóság a kőtáblákra írott törvényre sem volt méltó, ezért a táblákat Mózes összetörte⁵⁴. A *Barnabás-levél* nem a kőtáblákra írt szövegre, vagyis a *Tízparancsolatra* helyezi a hangsúlyt, hanem az ember lelkébe írt törvényre.⁵⁵ A szerző olvasata szerint, az izajási jövendölések által meghirdetett korszak a kereszténység korszaka,⁵⁶ amikor Isten a törvényt beleírja az emberek lelkébe.⁵⁷ E korszakról szóló izajási jövendölések közben a *Barnabás-levél* szerzője azt a jelenetet tartja a fejében, amikor Mózes Isten előtt megáll. Ki tud méltón „megállni” (megpihenni) Isten előtt, kérdi? Ez a kérdés az ószövetségi nyelvezet interpretálásában így hangzik: ki tudja méltón megszentelni a szombatot? Csak az, aki tiszta szívű és tiszta kezű, adja rá a választ a *Zsolt 24 (23)* tanítása szerint⁵⁸:

⁵⁴ *Barnabás levél* XIV, 2 (*Tízparancsolat*: Kiv 20,1–17; MTörv 5,1–33). A levél a *Kivonulás könyve* 24,18-ra utal, Mózes negyven nap és negyven éjjel bőjtölt a Sínai-hegyen, hogy megkapja az Úr néppel kötött szövetségét. A *Barnabás-levél* tovább viszi a *Szentírás* szövegét: „És Mózes átvette a két kőtáblát az Úrtól, melyeket az Úr kezének ujjja írt a Lélekben.”

⁵⁵ Az új és megváltott ember cselekedeteit nem a kőtáblákra véselt törvény betűje mozgatja, hanem, amint mondja Kelemen, a szív tábláira írt parancsolatok és rendelkezések (*1Kelemen* 2, 8).

⁵⁶ Ezt a *lélekben írt törvényt* azonban a zsidók nem kapták meg (*Barnabás levél* XIV, 3; vö. Kiv 32,7–19; MTörv 9,12–17), mivel nem voltak rá méltók, folytatja a levél, a lélekben írt törvényt Jézus Krisztus által a keresztények kapták meg.

⁵⁷ Vö. *Barnabás levél* 14, 6–9; Iz 46,6–7; Iz 49,6–7; Iz 61,1–2). A megtört szívűek gyógyításának és a megbocsátásnak az ideje, vagyis az Úr kedves esztendejének az Ideje, a *Barnabás-levél* szerint, Jézus Krisztus megtestesülésével, kereszthalálával és feltámasztásával érkezett el.

⁵⁸ „Ki megy fel az Úr hegyére, s ki fog megállni az ő szent helyén? Az ártatlan kezű s a tiszta szívű” *Zsolt 24(23)*,3–4. *Zsoltároskönyv*, OROSZ ATANÁZ fordítása.

„Írva van a szombatról: »És szenteljétek meg az Úr szombatját (MTörv 5,12–15; Kiv 20,8–11; Kiv 31,12–17)« és »tisztá kézzel és tiszta szívvel (Zsolt 23,4)«. És más helyen azt mondja: »Ha fiaim megtartják a szombatot, rájuk árasztom irgalmamat« (Jer 17,24)” (Barnabás-levél XV,1).⁵⁹

A levél szerzője túlmutat a szombat megtartásának az ószövetségi problémakörén, és az isteni irgalmasság elnyerésének a módjára helyezi a hangsúlyt. Isten irgalmasságának az elnyerésének a feltétele⁶⁰ a tiszta kéz és a tiszta szív, ami a szombat helyes megtartásának is a kizárólagos feltétele! A Zsolt 24 (23) és a szombat megtartásának a kombinációja nagyon sokatmondó, mivel a 24. (23.) zsoltár szó szerint nem a szombatot megtartani akaró emberről szól, hanem Isten nagyságáról, és arról az emberről, aki Istent akarja fürkészni. Ilyen volt Mózes, aki az Úr hegyére azért ment fel, hogy ott Isten előtt megálljon, hogy előtte Isten megmutatkozzon. Nem tartom véletlenszerűnek azt a teológiai logikát, ami a Zsolt 24 (23) verseinek az egybeolvasásából született. A Zsolt 24(23),5 szerint a tiszta szívű és tiszta kezű ember áldást kap az Úrtól és irgalmat Istentől, és a Zsolt 24(23),7–10 a kapuk megnyitásáról szól, amelyeken az Úr halad át.⁶¹ Ebben az esetben a zsoltáros kapuja nem Krisztus; a keresztény szerző Krisztus átvonulásának, vagyis megtestesülésének, halálának és feltámadásának a megjövedölését látja a Zsolt 24(23),7–10-ben. Csak az az ember tud Krisztushoz hasonlóan a halálból az életre átvonulni, aki tiszta kezű és tiszta szívű. Ezt viszont senki sem tudja önmagából elérni, senki sem lesz önmagából tiszta, csak az, akit Krisztus a keresztségben tisztává tett, ez Krisztus mindenkinek szóló egyetemes irgalmassága. Másként mondva, nemcsak a zsidó nép lehet megigazult, hanem minden nép gyermeke, és bár mindenkinek szól Krisztus meghívása, csak az igazul meg, aki azonosul is vele:

⁵⁹ Ford. VANYÓ L., in *Apostoli atyák* (Ókeresztény írók, 3), VANYÓ L. (szerk.), Budapest 1980; vö. 1Kelemen levélben a Zsolt 117,19–20 versei is az Igazakról beszél, akik az Úrhoz mennek, Kelemen viszont az igazságot egyedül csak Krisztusban látta.

⁶⁰ A Jer 17,24–25 Isten irgalmasságáról nem tesz említést, helyette a szombat helyes megszentelődéséről, és a kapukról: ennek a városnak a kapuján királyok és fejedelmek mennek be, akik Dávid trónján ülnek.

⁶¹ 1Kelemen levélben a Zsolt 117,19–20 versei is azokról az Igazakról tesz említést, akik az Úrhoz mennek, Kelemen viszont az igazságot egyedül csak Krisztusban látta.

„Ha (úgy gondoljuk, hogy) azt a napot, melyet az Úr megszentelt, most meg tudja szentelni, akkor teljesen tévedés áldozatai vagyunk. Látnod tehát, akkor szenteljük meg azt nyugalmmunkkal helyesen, mikor mi magunk is már igazakká váltunk, és megkaptuk az evangéliumot, amikor már megszűnt a gonoszság, mert az Úr által minden újjá teremtetett; akkor leszünk képesek megszentelni, ha előbb már mi magunk is megszentelődünk (...) ünnepeljük ezért a nyolcadik napot, melyen Jézus is feltámadt halottaiból, és megjelent, és felment a mennyekbe.” (*Barnabás-levél* 15, 6–9)⁶²

A 140 körül keletkezett és a római egyházban sugalmazottként tisztelt Hermasz *Pásztor* című műve az első olyan ismert írás, ami mélyrehatóan foglalkozik a bűnbocsánat lehetőségeivel, konkrétan a keresztség után elkövetett bűnök megbocsátásával – vagyis Isten irgalmával. A műben leírt látomások és a mennyből kapott tanítás kinyilatkoztatásként mutatják be a bűnbocsánat lehetőségét és ezzel Isten végtelen irgalmasságát.⁶³ Míg a *Barnabás-levél* szerint Isten eleven törvénye lakik a keresztyényben, addig Hermasz úgy véli,⁶⁴ hogy maga a Szentlélek⁶⁵ él a megkeresztelt emberben.⁶⁶ Hermasz Isten irgalmasságának az univerzális kiadásáról szól, azonban pontosít, hogy Isten irgalmassága csak az

⁶² Vanyó László fordítása.

⁶³ HERMASZ, *Pásztor* IV, Parancs 32 sköv.: „A korábbi vétkeidre van bocsánat, ha megtartod parancsolataimat; és mindenki számára van bűnbocsánat, akik csak megtartják ezeket a parancsolatokat, és megmaradnak ebben a tisztaságban.”; ford. LADOCSE GÁSPÁR in *Apostoli atyák* (Ókeresztény írók, 3), VANYÓ L. (szerk.), Budapest 1980.

⁶⁴ Az emberben két lélek (*pneuma*) található – a) Isten L(l)elke, b) a földies lélek, amely a Diabolosztól származik; vö. Hermasz, *Pásztor* IX Parancs 39, 11.

⁶⁵ HERMASZ, *Pásztor* V. Parancs 33, 1–3: „Legyél türelmes és okos, így majd uralkodni fogsz minden rossz felett, és a teljes igazságot munkáld! Ha türelmes leszel, a benned lakozó Szent Lélek tiszta marad, és nem árnyékol be az a másik lélek, amely gonosz. A harag hatására összeszorul a Szentlélek.” (vö. V, 34, 5).

⁶⁶ HERMASZ, *Pásztor* III. Parancs 28, 1–3: „Szeresd az igazságot és szádat ne hagyja el más, csak az igazság, hogy a lélek (*to pneuma*), amelyet az Isten ott lakoztat ebben a testben, igaznak találta minden ember előtt, és ez által a bennetek lakozó Úr megdicsőüljön; mert az Úr igaz minden szavában, és benne nincs semmiféle hazugság. A hazugok elvetik maguktól az Urat, sőt még meg is rabolják őt, mert nem adják vissza neki a kölcsönt, amit tőle kaptak; ők ugyan is nem egy hazug lelket (*to pneuma*) kaptak, és a hazugok ezt adják vissza, beszennyezik az Úr parancsolatát és így csalókká válnak.”

igazak életében lesz áldásos. Ezt egy sokatmondó példázattal is ábrázolja, miszerint Isten irgalmassága olyan, mint egy különbség nélkül mindent beragyogó fény, azonban e fény hatásának köszönhetően csak az igazak teremnek jó gyümölcsöt, míg a pogányok és a bűnösök ugyanannak a fénynek a ragyogására kiszáradnak, elégnek (*IV Példázat* 53, 1–5).⁶⁷ A korábbi keresztény szerzőknél Isten irgalmassága erkölcsi vonatkozásban kapott nagyobb figyelmet, azonban Hermasz Isten irgalmasságát kozmológiai szintre helyezte át, így ezáltal az irgalmas Isten ikonja egybeesik a gondviselő Isten ikonjával. Az első századokban a kereszténység és a zsidóság is egy olyan kozmológiai tanítást vallott, amiben Isten és a világ bölcséleti definícióik szerint markánsan elkülönülnek egymástól. Ezért Isten transzcendens mivolta a kereszténység elején teológiai alaptételként jelenik meg. Mégis, a vallásos tapasztalatok, főleg a gondviselésbe vetett hit, Istent belemerítik a világba. Isten irgalmassága, kozmológiai megfogalmazásból nem más, mint a távol lévő Isten szeretetének a világba merülése. Isten távolságát elsősorban a teremtményektől való különbözőségére kell értelmeznünk. (Bölcsélet-történeti megfontolásokból beszélhetnék platonikus, középső platonikus és sztoikus gyökerekről). A fenti logika, a teremtet és a teremtetett világ közötti kapcsolat létrehozása érdekében szinte szükségszerűvé teszi a közvetítő, vagy a közvetítők kiletét. Láttuk, hogy már a legkorábbi keresztény szerzőknél is Isten Irgalmasságának a perszifikációja maga Krisztus, és a közvetítői jellegre is találtunk már konkrét példákat: kapu, amely irgalomban részesíti az alatta áthaladókat (*1Kelemen*), vagy Isten kezének az ujját (*Barnabás-levél*). Hermasz Isten gondviselését és irgalmasságát egy másik, nagyon beszédes példázattal festi le, amelynek szellemi alapját a szőlőskertekről szóló példabeszédek képezik.⁶⁸ Egy gazdáról ír, aki a földjén szőlőskertet ültetett, és elutazása előtt szolgálja-

⁶⁷ Azonban ezen a helyen is szeretettel buzdítja a bűnösöket a bűnbánatra és arra, hogy Isten irgalmasságában sohase kételkedjenek HERMASZ, *Pásztor*, IV. *Példázat* 53, 1–5; vö. IV. *Parancs* 29; V. *Parancs* 31,5; IX. *Parancs* 39, 2: „Ne gondolkodj ezen, hanem teljes szívedből fordulj az Úr felé (*Jer* 2,4.7; *Jo* 2,12) és kérjed őt kételkedés nélkül, akkor majd meg fogod ismerni az ő könyörületességét, mert nem hagy el téged, hanem teljesíteni fogja lelked kérését.” *Pásztor*, IX. *Parancs* 39, 11: A hit felülről Istentől jön, a kételkedés pedig a földies lélektől, az ördögtől.

⁶⁸ Leggyakrabban használt szentírási hely: *Mt* 20,1–16.

ra bízta, megparancsolta, hogy karózza meg a töveket. A szolga viszont nemcsak megkarózza, hanem ki is gyomlálta, gondját viselte a szőlőnek. Látván ezt az odaadó buzgóságot, az úr fiának társörökössévé tette a szolgát.⁶⁹ A példabeszéd allegóriájának az értelmét a Megtérés Angyala tárja fel Hermasznak: A szőlősgazda a Mennyei Atya; a szőlősgazda fia a Szentlélek, aki ebben az esetben a preegzisztens Krisztust jelenti;⁷⁰ a szőlő az Isten népe; a karók Krisztus munkatársai, vagyis az angyalok; a szolga pedig Krisztus embersége, aki a megváltás művében fáradozott. A példabeszéd végkicsengése pedig a következő: minden olyan ember⁷¹ meg fogja kapni a bérét, aki lehetővé teszi, hogy a Szentlélek lakozzon benne. A *Pásztor* leírásában Krisztus embersége megváltói és egyben közvetítői feladatot is teljesít. Krisztus embersége emberi módon „fáradozik” az emberekért. Nem az istensége fáradozik, hisz az szenvedély- és szenvedésmentes, hanem az embersége, hogy az embert önmagához hasonlóvá tegye, benne is a Szentlélek lakozzon. Olyan Istentant fedezünk fel a *Pásztorban*, amely egy abszolút transzcendens Mennyei Atyát mutat be, aki minden mássága ellenére gondját viseli az emberiségnek. Hermasz teológiája szerint a gondviselés nem a hétköznapi ügyes-bajos dolgokban nyújtott támaszban csúcsosodik ki. Annak érdekében, hogy Isten mindenkit üdvözítsen, két tervet követ: teremtményeinek fel akarja tárni önnön valóságának legbelsőbb titkát, ezt Hermasz Szentléleknek nevezi, és ennek a befogadására kell felkészíteni az embert. Másrészt, az embert magához akarja hasonlóvá tenni, hogy minden emberben úgy lakjon a Szentlélek, ahogy Istenben lakik. E üdvöngözés céljának konkrétan megtapasztalható ikonja maga Krisztus, akinek

⁶⁹ Szőlőskert: HERMASZ, *Pásztor*, V. *Példázat* 55, 2, 1–56, 3, 8, böjtöléssel kapcsolatos; V. *Példázat* 58, 5, 1–59, 6, 8.

⁷⁰ Pneuma-krisztológia, a Szentlelket Jézus istensége részeként értelmezi, pontosabban mondván Jézus preegzisztens istensége; vö. MANLIO SIMONETTI, *Cristologia pneumatologica*, in *Studi sulla cristologia del II e III secolo* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 44) Roma 1993, 23–52; EMANUELA PRINZIVALLI - MANLIO SIMONETTI, *La teologia degli antichi cristiani (secoli I–V)*, Brescia 2012, 45–50.

⁷¹ Hermasz szövegezésében „testekről” beszél, nem csak emberről. A „test” kifejezés bizonyos esetben nem csak emberre utal, hanem más olyan valóságra, amely mozgásra képes. A mozgás felelőse pedig a testben lakó lélek. Ilyen testek például az égboltozaton mozgó égitestek.

az emberisége a Szentlelket rejti. Hermasz transzcendens Istene irgalmas, hisz az emberi igaztalanságra egyetemes módon irgalommal válszol, elküldi a Fiát, mivel tudja, hogy az emberiség konkrét segítőre szorul. Hermasz rámutat, hogy Isten irgalmassága önkinyilatkoztatásában nyilvánul meg leginkább, ami nemcsak egy kiváltságos csoportnak szól, hanem az egész teremtésnek.

Gnosztikus exegézis, Irenaeus, Alexandriai Kelemen, Órigenész

A szőlősgazdáról mondott példabeszéd (Mt 20,1–16) exegézise a gnosztikus valentiniánusokhoz vezet, akik a fenti gondolatokkal ellentétben úgy vélték, hogy Isten – transzcendens mivolta miatt – semmit sem tesz közvetlenül a világban, hanem rejtekben cselekszik, és ezért csak egy spirituálisan elit csoportnak nyilatkoztatja ki önmagát. Úgy hitték, hogy a gondviselés titokzatos valóságáról tanúskodnak a példabeszéd számai is, mivel ha összegezzük, hogy a példabeszédben említett munkások hány órakor álltak munkába, az órák számának az összessége 30 ($1+3+6+9+11=30$), és ez a valentiniánusok szerint Krisztus rejtett életére és a rejtett tanítására is utal.⁷² Azonban azt is látnunk kell, hogy e heterodox tanítás szerint is a kegyelem Isten legbelsőbb valóságának a lényegéhez tartozik. Így, a valentiniánusok szerint, a kezdeti állapotban a legfőbb istenség társaságában a Kegyelem volt. Az Ősatya és a Kegyelem alkotják a mindenség első őspárosát, belőlük származik minden, vagyis az Ősatya belső zártságának a kitérülése kegyelemből csörgedezik.

A szőlőmunkásokról szóló példázat és a gnosztikus tanok Irenaeushoz (140–198) kalauzolnak minket.⁷³ A Mt 20,1–16 értelmezését Irenaeus többször is érinti, és egyben ellenzi a titkos tanításokról szóló gnosztikus mítoszokat. A szőlőmunkások történetében Isten irgalmasságát és a

⁷² IRENAEUS, *Adversus haereses* I, 1–8; I, 1, 1: Ősatya + Csend (Kegyelem); Ész + Igazság, Logosz + Élet; Ember + Egyház. *Adversus haereses* I, 1, 3: a harminc *aión* misztériuma, szőlőmunkásokról szóló példabeszéd. (vö. Mt 20,1–16 ss: $1+3+6+9+11=30$). Irenaeus szerint a történet helyes értelmezése: Atya + Fiú + Szentlélek); vö. *Adversus haereses* I, 3, 1: A harminc *aión* a megváltó rejtett munkásságának a 30 éve.

⁷³ Irenaeus biblikus exegézisének a témájában immár alapműként említhetjük: BERNARD DE MARGERIE, *Introduzione alla storia dell'esegesi, I padri greci e orientali*, Roma 1983, 62–89.

szőlőmunkások azonos bérét emeli ki (és nem a harmincas szám misztikáját). Irenaeus – főleg a fent említett valentiniánusokkal szemben – azt tanítja, hogy a Szentlélek az Atya akarata szerint mindenkinek felajánlja az igazság tudását (*Adversus haereses* IV, 33,7). Mivel, meglátása szerint, alaptermészetben nincs különbség az emberek között, a Szentlélek irgalmassága mindenkire kiárad, ez Isten igazságossága: egyenlő mértékben akar üdvözíteni mindenkit.⁷⁴ Irenaeus a szőlőmunkások történetének a tanításában leginkább a Szentlélek üdvigondozó szerepét hangsúlyozza:⁷⁵

„És mivel egy a szőlőskert (emberiség), egy az igazságosság is, és egy a gondozó is, egy a Szentlélek, a mindennek gondnoka, hasonlóan a bér is egy, mindenki egy dénárt kapott, az uralkodó képét és feliratát, Isten Fiának az ismeretét, ami a romolhatatlanságot jelent. Azért adta oda az utolsóknak (a későn jövőknek) a bérét, hogy majd az utolsó időkben, mikor megjelenik az Úr, mindenkit magában helyreállítson (hogy mindenkivel azonos módon ki egyezzen, rendeződjön).”⁷⁶

A fenti szöveg értelmében a Szentlélek Isten immanens valóságából csörgedezve átjárja az egész világot, ő a világ harmonikus működésének a garanciája, aki gondját viseli az emberiségnek. Bár Krisztus megtestesült, teste, vagyis Krisztus embersége eltakarja az ő valódi istenségét, ezért a megtestesült Krisztus titkát a Szentlélek segítségével lehet felismerni. A Szentlélek mindazoknak megadja Krisztus istenségének az ismeretét, akik azon fáradoznak, hogy megismerhessék őt. A keresztények fáradozása és Krisztus emberségének a fáradozása nem azonos mértékű, mégis, a Szentlélek az emberiségnek minden gyengesége és elégtelensége ellenére megadja, hogy a megtestesült Krisztusban a Megváltót ismerhesse fel.

Az utolsóknak is azonos mértékben kiosztott dénár a két evangéliumi dénárhoz vezérel minket, méghozzá az irgalmas samaritánus két

⁷⁴ *Adversus haereses* V, 15, 2: Az első embert az Atyából kijövő két kéz, a Szentlélek és a Logosz a szűzi anyagból gyúrta meg.

⁷⁵ *Adversus haereses* Fr. gr. 19, *Catena in Matthaeum*: Q, f. 85 (*Adversus haereses* IV, 36,7 – Sources Chrétiennes = SC, 100); vö. *Mt* 20,1–16 szőlőmunkások (30 – az órák száma).

⁷⁶ Vö. *Adversus haereses* IV, 36,7. Saját fordítás.

dénárjához.⁷⁷ Mielőtt Irenaeus rátért volna a példabeszéd allegorikus értelmezéséhez (*Lk* 10,25–37), szükségesnek találta, hogy olvasójával antropológiai vélekedését is ismertesse. Ez nála azt a tanrendszert jelenti, ami szerint az embert Istenhez kapcsolja, és ami szerint az emberi lét értelmezhetővé válik. Ennek értelmében nyomatékosítja, hogy az emberiség újjászületésre szorul, azonban magának az újjászületésnek a lehetőségét természetszerűen önmagába hordja az emberiség. A lehetőség a keresztségben válik valósággá (a fenti „fáradozás” a keresztségig vezető erőfeszítésekre utal), a keresztségben az „emberi test” a Szentléleket (*Pneuma*) fogadja „pszichéjébe”, hogy általa az egész ember Krisztus példája szerint újjászülessen.⁷⁸ Magát a példabeszédet pedig a következőképpen magyarázza: Az irgalmas szamaritánus Irenaeus értelmezésében Jézus Krisztus, aki irgalmasságot gyakorol a bűnbe merült emberiségen. Az emberiség egyetemes megtestesítője maga Krisztus embersége (*AH* III, 17, 2). A Szentlélek pedig az egész emberiség és a világtörténelem gondozója, vagyis, aki univerzálisan gondozza a világot, és az, aki a keresztényeket az üdvösségre vezeti.

„Az Úr a Szentlélekre (fogadás) bízta az ő emberét (Krisztus embersége), aki a rablók kezére jutott, akin megkönyörült és bekötözte sebeit, két királyi (uralkodói) dénárt adott neki (a Szentléleknek), hogy a Szentlelken keresztül megkapjuk az Atya és a Fiú képét és feliratát, hogy a ránk bízott dénárt gyümölcsözően vissza tudjuk szolgáltatni az Úrnak (*Adversus haereses* III, 17, 4. SC 211).”⁷⁹

Irenaeus teológiája szerint az irgalmas szamaritánus és az utolsókkal is irgalmasságot cselekvő szólósgazda történetének központjában Jézus Krisztus megtestesülése és a Szentlélek üdv gondozása áll. Vagyis a nagy egyház hitrendszerének az alaptételei. Olyan misztérium ez, ami meghaladja az emberi értelem befogadásának a lehetőségeit, mégis a

⁷⁷ Az irgalmas szamaritánusról szóló példabeszéd patrisztikus exegéziséhez vö. G. SEAMENI GASPARO, *Variazioni esegetiche sulla parabola del Buon Samaritano: dal presbiterio di Origene ai dualisti medievali*, in *Studi in onore di Anthos Ardizzoni*, II, Roma 1978, 947–1012; RIEMER ROUKEMA, *The Good Samaritan in Ancient Christianity*, in *Vigiliae Christianae* 58 (2004), 56–97.

⁷⁸ Vö. *Adversus haereses* III, 17,1 – *Jo* 3,1–2; *ApCsel* 2,17–18; *Iz* 11,2.

⁷⁹ Saját fordítás.

Szentlélek minden feltárni igyekvő embernek megadja e misztérium ki-nyilatkoztatását. Mindent összevetve elmondhatjuk, hogy a Fiú és a Szentlélek üdvhozó irgalmassága abban nyilvánul meg Irenaeus szerint, hogy Isten belső misztériumát tárja fel az emberiség előtt, az Atya és a Fiú igaz ismerete által üdvözülni az ember, mivel a Szentlélek, akit befogad az ember, újjáteremti őt. Vagyis, a benne lakozó Szentléleknek, és nem a tárgyilagos tudásnak köszönhetően üdvözülni az ember.

Alexandria Kelemen (180–220) is magyarázta az Irgalmas szamaritánusról szóló példabeszédet, méghozzá a „Melyik gazdag üdvözülni (*Quis dives salvetur?*)” c. művében⁸⁰. Először is arra tér ki Kelemen, hogy az irgalmasság mindenkinek kijár, Isten pedig, mivel igazságos, mindenkivel irgalmas akar lenni. Ez a felebarátság fogalmának az alaptétele is:

„Ki az én felebarátom?”⁸¹ kérdezi (Krisztustól) a vele párbeszédet folytató. A zsidóktól eltérően előre nem szűkíti le vérszerintiség, állampolgárság, prozelitaság, továbbá, körülméltetés, vagy ugyanazon törvény betartása szerint” (*Quis dives salvetur?* 28, 2–3).⁸²

Hasonlóképpen a korábbi szerzőkhöz, Kelemen úgy véli, hogy az írott törvény tudása nem szolgáltat elégséges gyógyírt az emberi természet betegségeivel szemben.⁸³ Önmagában a törvény nem váltja meg az emberi természetet. A szamaritánus Kelemen szerint is Krisztus, akit orvosnak is nevez. Antropológiai szempontból az irgalmas szamaritánus exegéziséből kitűnik, hogy Kelemen szerint az ember Isten alkotásaként teremtésétől kezdve egy csodálatos lény, akit a szenvedélyek és főleg az anyagiasság betegített le. Ezért nem egy eredetileg is rossz állapotból való felemelkedésről szól Krisztus megváltói tevékenysége, hanem a

⁸⁰ Vö. MIKLÓS GYURKOVICS, *La giustizia bilanciata: Il concetto teologico e antropologico di giustizia nell'insegnamento di Clemente di Alessandria*, in *Povertà e ricchezza nel Cristianesimo antico (I-V sec.)* (Studia Ephemeridis Augustinianum) XLII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Istituto Patristico „Augustinianum” di Roma, Roma 2016, 111–120.

⁸¹ Lk 10,29

⁸² Saját fordítás.

⁸³ Az emberiség betegsége abban nyilvánul meg, hogy a szenvedélyek által minőségében egy alacsonyabb értékű életet él, annak ellenére, hogy egy „isteni életre” hivatott.

„lebetegedett” ember „meggyógyításáról”, és a „meggyógyult” ember felemelkedéséről, amit valójában az „átistenülés” jelent. Krisztológiai szempontból Krisztus egyrészt valóságos orvos, mert valóságosan gyógyít, másrészt viszont felajánlja az átistenülés útját is. Ezért Kelemennél Krisztus megtestesülésének a célja a megváltáson túlmutat, mivel meggyőződése szerint az isteni létbe akarja beiktatni az embert. Az átistenülés misztériuma Krisztus misztériumának a prototípusa szerint folyik. Így Kelemen ahhoz, hogy az ember misztériumáról hatékonyan tudjon tanítani, elsősorban Krisztus misztériumát szándékozik feltárni. Elmondhatjuk, hogy írásaiban mélyrehatóan fejtegeti Krisztus istenségének a titkát, amit egy fogalommal logoszteológiának is nevezhetünk. Meglátása szerint a János prológusban megénekelt, az Atya keblén lakozó isteni Ige kinyilatkoztatása „fájdalomcsillapító gyógyszerként” ömlik ki az emberszerető Mennyei Atya belsejéből. Ennek a teológiai képnek az allegóriája az irgalmas szamaritánus olaja. Ugyanakkor, az emberiség számára Krisztus emberségének ténylegesen megtapasztalható megnyilvánulása konkrét gyógyszer, ez az irgalmas szamaritánus borának az allegóriája. Az Irgalmas szamaritánus tehát Krisztus, aki saját istenségét és emberségét tárja fel. Az emberségével gyógyítja az embert, istenségével pedig átisteníti.

„E sebek egyetlen orvosa Jézus. Aki gyökerestől vágja ki a szenvedélyeket, nem úgy, ahogy a törvény, amely csak a szenvedélyek következményeit szünteti meg, vagyis a gonosz fák gyümölcseit, de (Jézus) fejszéjével a gonoszság gyökereihez⁸⁴ férkőzik. Sebzett lelkünkre bort öntött, Dávid szőlővesszejéből származó vért (Megtestesült Logosz). Az Atya belső részeiből (méhéből) származó irgalmat (preegzisztens Logosz),⁸⁵ vagyis olajat hozott, és bőkezűen adományozott. Felmutatta az egészség (a gyógyulás) és az üdvösség felbonthatatlan kötelékeit: a szeretetet, a hitet és a reményt. Megparancsolta az angyaloknak, a fejedelmeknek és a hatalmasságoknak (fogadós), hogy nagy fizetség fejében szolgáljanak nekünk (embereknek), hogy az Isten Fia dicsőségének a kinyilatkoztatása által ők is a világ hiábavalósága alól föl legye-

⁸⁴ Mt 3,10.

⁸⁵ Lk 1,78.

nek szabadítva. Krisztust az Atyával egyenlően kell szeretni. Az szereti Krisztust, aki az ő akaratát megcselekszi, és az ő parancsolatait megőrzi.” (*Quis dives salvetur?* 29, 3–5)⁸⁶

Úgy tűnik, hogy Kelemennél a fentebb tárgyalt példázatok részleteikben visszatérnek. Hermasz a szőlőskertről szóló példázatában a tövek mellé ázott karókat az angyalok allegóriájaként magyarázta. Kelemen szerint is az angyalok feladata az, hogy a rájuk bízott emberek életét Isten felé egyengessék. Ez a „fogadós” allegóriája, aki a Krisztus által hozzá vezetett emberiség sorsát gondolja.⁸⁷ Az angyalok a helyes istenismeretre és a szemlélődésre tanítják az embereket, miközben az angyalok maguk is a tökéletesedés útját járják, ők is csak fokozatos módon juthatnak el Isten közvetlen közelébe. Hermasz *Pásztorát* több alkalommal szó szerint is idézi Kelemen, tehát a hasonlóság nem véletlenszerű.⁸⁸ Mint ahogy az sem véletlen, hogy Kelemennek az olaj és a bor szimbólumainak a mélyreható krisztológiai értelmezése némileg összecseng a fentebb említett gnosztikus pléromatológiával. Az olaj kiöntésének a képe az Atya keblén lakozó irgalom kiáramlásának a szimbólumává vált Kelemennél.⁸⁹ Az Atya belsejében lakozó Irgalom (Atya + Irgalom) azonban egybevág a valentiniánus pléróma első isteni párosával: Atya + Kegyelem. Hogy ez Kelemen részéről mennyire szándékos fogalmazás, azt mi sem bizonyítaná jobban, mint hogy gondolatzározó sorokban nyomatékosítja, hogy Krisztust az Atyával egyenlően kell szeretni. Ezzel a fajta egyenlőséggel a valentiniánusok nem tudtak egyetérteni, mivel különbséget tettek a Plérómában lakozó entitások és a megtestesült Krisztus között. A valentiniánusok szerint az Ősatyától és *Kharisztól* (Kegyelemtől) származtak a többi aiónok, akik között ott van

⁸⁶ Saját fordítás.

⁸⁷ Irenaeus-nál azonban a fogadós a Szentlélek allegóriája. Irenaeus a Mennyei Atya két karjának az üdvigondozó tevékenységét látja az irgalmas szamaritánus történetében is: a Fiú, aki a Mennyei Atya egyik karja, vagyis a szamaritánus a halálból kimentett emberiséget felemeli és áthelyezi a mennyei atya másik karjának a gondviselésébe, ő a fogadós, aki a Szentlélek üdvigondozásának az allegóriája.

⁸⁸ Hermasz és Alexandriai Kelemen kapcsolatát kutató naprakész tanulmány: DAN BATOVICI, *Hermas in Clement of Alexandria*, in *Studia Patristica* LXVI (2013), 41–51.

⁸⁹ Szép szójáték: ἑλαιον (olívaolaj) – ἔλεος (irgalom).

a Megváltó alakja is. Kelemen tehát pimaszul a *Quis dives salvetur?* c. művében a valentiniánusok exegétikai módszerét alkalmazza magukkal a valentiniánusokkal szemben.⁹⁰ Kelemennél tehát Isten irgalma abban áll, hogy a Kimondhatatlan Atya az egész teremtettség előtt feltárja saját belső titkát, vagyis az örök Isteni Igét. Ezért az Ige kinyilatkoztatása által mindenkinek egyenlő lehetősége van a szenvedélyekből való kigyógyulásra, és az istenlátás elérésére.

Kelemen után röviden rátérek Órigenészre, akinek talán a legismeretebb az irgalmas szamaritánusról szóló homíliája,⁹¹ ezért csak a legfontosabb mozzanatokat emelem ki. Órigenész homíliája elején arról számol be, hogy a szóban forgó példabeszédet már előtte sokan magyarázták, sőt, van egy általánosan ismert hagyományos értelmezés, azonban ennek nem minden részletével ért egyet. Órigenész *Hom. in Lc. XXXIV (Lk 10,25–37)* hagyományos magyarázat: Lefelé tartó ember = Ádám, Jeruzsálem = Paradicsom, Jerikó = világ, rabló = Sátán, pap = törvény, levita = próféták, szamaritánus = Krisztus, sebek = engedetlenség, állat = Úr teste, vendéglő = egyház, két dénár = Atya és Fiú, fogadós = Egyház vezetője, a szamaritánus második eljövetele = Krisztus második eljövetele. Órigenész talán a környezetében élő gnosztikus exegétákat bírálja azzal a kezdő gondolatával, miszerint az irgalmasság cselekedetei között elsőnek a helyes istenismeret kinyilatkoztatását és annak hűségesebb továbbadását tartja. A szamaritánus tehát azért Krisztus, mert a szamaritánus elnevezés jelentése Őr,⁹² Krisztus pedig a Törvény és a Próféta értelmezésének az erős őre! A gnosztikusokkal szemben ismét ellenzi a „kiválasztottak kategóriáját”. Hangsúlyozza, hogy a lefelé tartó ember egyrészt Krisztus preegzisztens emberségét jelzi, akit az Atya elküldött; másrészt az önszántából lefelé, a bűnbe hanyatló embert, harmadrészt pedig olyanokról is említést tesz, akik fennmaradtak, vagyis

⁹⁰ A valentiniánusok nem vallják Isten bennfoglalt Igéjének, kimondott Igéjének és a megtestesült Igéjének a személyi azonosságát.

⁹¹ Jeromos latin fordítása: SC 87, 399–411; görög fragmentum Fr. 71 Ra–168 in SC 87, 520–521.

⁹² A szamaritánus erősebb, törvénye és prófétái beszéde hajlíthatatlan, romolhatatlan, szilárd. A szamaritánus = a „szó őre” (*Zsolt 121,4*: nem szunyókál, nem alszik, miközben őrzi Izraelt). Krisztus = megmentő, megőrző. Szamaritánus = Krisztus (*Jn 8,48*).

nem testesültek meg. A hátras állat maga az emberi test, amit a *Logosz* felvett, és amire Krisztus ráhelyezte a megsebzett emberiséget, a mi bűneinket! A fogadás az Egyház Angyalát jelképezi, akinek két dénárt ad át, ez a két dénár az Isteni Irgalmasság kimondható valósága, ami nem más, mint az Atya és a Fiú ismerete, a misztérium tudása, hogy miként van az Atya a Fiúban, és a Fiú az Atyában! Órigenész hangsúlyozza, hogy a két dénárt – vagyis az Atya és a Fiú ismeretét – az Egyház letétbe kapta, amit Krisztus második eljövetelekor épségben kell majd visszaszolgáltatni! Ez arra utal, hogy Krisztus kinyilatkoztatása szerint kell tanítani a Törvény és a Proféták ígését!

Összefoglaló gondolatok

Az irgalmasság értelmezése az első három században krisztocentrikus, Krisztus maga az Irgalmasság. Ezért a korai keresztény egyház gondolkodói szerint csak az nyerhet gyümölcsözően irgalmasságot, aki Krisztusban él. Isten irgalmassága abban mutatkozik meg, hogy válogatás nélkül minden embernek felajánlja a megtérés lehetőségét. Másrészt a szentatyák Isten irgalmasságát úgy értelmezik, mint Isten belső misztériumának a konkrét kinyilatkoztatása – ami úgyszintén Krisztusban mutatkozik meg, és csak rajta keresztül válik értelmezhetővé. Mivel Krisztus szavaival és cselekedeteivel is tanított, ezért a Krisztushoz hűséges egyház életében az elméleti teológia és a gyakorlati teológia is az irgalom jegyében kíván cselekedni. Az a tény, hogy az irgalmas szamaritanusról szóló példabeszéd az első századok keresztény művekben gyakran nyújtott elmélkedési témát, arra utal, hogy a korai egyház teológiájában és hétköznapi életében az Istenről és a keresztényről alkotott kép az irgalmasság vonalaival rajzolódott ki. Az atyák hagyatéka egybecsengő: az egyház hivatása és feladata az, hogy mindenkinek sérülés nélkül adja tovább szóban és cselekedetben Krisztus tanítását. Akkor lesz irgalmas az Egyház – tanítja a *Barnabás-levél* szerzője – amikor a megsebzett emberiséget alázatosan Krisztus Igazságára vezeti.

PERENDY LÁSZLÓ

Isteni és emberi irgalmasság Nazianzoszi Szent Gergelynek a szegények szeretetéről mondott homíliájában (Or. 14)

Nincsenek teljesen megbízható, a művön kívül fellelhető információink arról, hogy Gergelynek ez a nevezetes beszéde⁹³ – amely gyakran szolgálgatott mintaként az ókorban a felebaráti szeretetből fakadó kötelezettségeket tárgyaló művekben⁹⁴ – mikor és hol hangzott el. A mű születésének körülményei azonban befolyásolhatják a mondanivalóját is,

⁹³ Magyar fordítása: *A szegények szeretetéről*, in VANYÓ LÁSZLÓ (szerk., ford.), *Nazianzoszi Szent Gergely beszédei* (Ókeresztény írók, 17), Budapest 2001, 83–120. Beszédeinek görög szövege (latin fordítással együtt) megtalálható: *Patrologia Graeca* 35, 857–909. Valamennyi beszédét tartalmazó olasz nyelvű bilingvis kiadása: GREGORIO DI NAZIANZO, *Tutte le orazioni* (ed. Claudio Moreschini), Milano 2000 (a továbbiakban: *Tutte le orazioni*). A magyar fordítás ennek alapján készült. Ez a címváltozat Jeromosra vezethető vissza; lásd: *De viris illustribus* 117. Számos kódexben azonban ez a változat szerepel: *A szegények táplálásának kötelezettségéről*. C. Moreschini kiadásában ez a görög cím található: *Περὶ φιλοπρωΐας*. Moreschini *Bevezetőjében* az ún. „második szofisztika” korának nagy rétorai között, pogányok és keresztények társaságában mutatja be Gergely retorikai képességeit és teljesítményét. Emlékeztet arra, hogy a retorikának ebben a fénykorában nem állítható élesen szembe egymással a retorika és a filozófia, illetve a retorika és a teológia művelése. Noha Gergely nem írt szoros értelemben vett teológiai traktátust, beszédeinek műfaja (amelyre a kor műfaji beosztását követve a *logosz* kifejezés alkalmazható) mégis alkalmas mélyenszántó, ugyanakkor kiemelkedő szónoki élményt is nyújtó teológiai eszme-futtatásokra; lásd *Tutte le orazioni*, IX–XV.

⁹⁴ Nazianzoszi Gergely műveinek a nyugati atyák közül például Ágostonra gyakorolt hatása kapcsán lásd: VANYÓ L., *Szent Ágoston krisztológiája és lehetséges forrásai*, I. rész, in *Teológia* 30/1–2. (1996), 52–63, itt: 52, 54; II. rész: in *Teológia* 30/3–4 (1996), 37–59, itt: 37–39.

ezért már régóta találgatás tárgya. Legvalószínűbbnek tűnik, hogy már 368-ben, még papként mondta el, amikor a kappadokiai Caesareában Gergely barátja, Nagy Szent Vazul tervezhette, vagy esetleg már elkezdhette az ottani menedékhely, zárandokszállás és kórház építését, amelyet *Basziliádénak* neveztek el.⁹⁵ Elképzelhető, hogy Gergely a hallgatóságát ezzel a beszéddel igyekezett adakozásra bírni, vagy legalábbis megmozgathatta lelkiismeretüket a szerencsétlen sorsúak megsegítése érdekében. Más, régebbi vélemények szerint a beszéd elmondásának időpontja inkább 372/73-ra tehető, amikor Gergely már püspök volt, és már magában az elkészült szeretetotthonban mondta el homíliáját.⁹⁶ Chiara Sani szerint azonban ezt a hipotézist, amelyet egyébként már a maurinus atyák is elfogadtak, semmilyen biztos adat nem támasztja alá. A leprásokról szóló rész alapján szerintem még az sem kizárt, hogy a pontuszi remeteségben hangzott el. Sani sem zárja ki azonban, hogy valóban Gergelynek a 368-as caesareai tartózkodásához köthető. Tudjuk, hogy ekkor biztosan jár Kappadokia provincia fővárosában, Caesareában, és ott bizonyos ügyekben közvetíteni próbált Vazul és Euszebiosz püspök között.⁹⁷

Jean Bernardi is ezt az évet tartja legvalószínűbbnek.⁹⁸ Figyelemre méltóként említi Paul Gallay észrevételét, hogy semmilyen konkrét épületről nem esik szó, tehát bizonyára nem akkor hangzott el, amikor 372 körül ezt az épületegyüttest használatra átadták.⁹⁹ J. Bernardi való-

⁹⁵ Nazianzoszi Gergely életéről és munkásságáról lásd: PAUL GALLAY, *Vie de Saint Grégoire de Nazianze*, Lyon - Paris 1943; JEAN BERNARDI, *Saint Grégoire de Nazianze*, Paris 1995; CARMELO CRIMI, *Notizia biografica*, in *Tutte le orazioni*, LXXXIX–CV. Valamennyi kappadokiai atya életéről és munkásságáról lásd: ANTHONY MEREDITH, *The Cappadocians*, London 1995; C. MORESCHINI - ENRICO NORELLI, *Early Christian Greek and Latin Literature. A literary history*, Vol. II: *From the Council of Nicea to the Beginning of the Medieval Period*, Peabody/Mass. 2005, 81–135 (Chapter 4: *The Cappadocian Fathers*).

⁹⁶ Ói 17, 83.

⁹⁷ Lásd *Tutte le orazioni*, LVI–LVII.

⁹⁸ J. BERNARDI, *La prédication des pères cappadociens. Le prédicateur et son auditoire* (Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Montpellier, 30), Paris 1968, 104–108.

⁹⁹ Vazul nagyszabású terveiről 94. leveléből nyerhetünk képet, amelyet a kormányzóknak írt. Az épületkomplexum tervei között szerepel egy nagyméretű kórház orvosokkal és betegápolókkal, szálláshely jövevények és szegények számára, kézműves-

színűbbnek tart tehát egy olyan időpontot, amikor a terv még csak körvonalazódott. Úgy véli, hogy – más esetekhez hasonlóan, mint például a szerzetesség kérdésében – Gergely és Vazul együtt reflektáltak egy adott helyzetre, amely az egyházon belül rendezésre várt (esetleg intézményi keretek között), és amely feladat megoldását a papi és szerzetesi hivatás feladatköréhez tartozónak érezték. Az Annésziben eltöltött remetéévek pedig valóban, már korábban szolgáltathattak számukra olyan megrázó élményeket, mint például a leprásokkal való találkozás, hiszen őket azon a vidéken is kiűzték a városokban, tehát a remeteségben élőkhez hasonlóan valószínűleg ők is magányos helyekre húzódtak vissza. Azok a szavak, amelyeket Gergely egy anya ajkára ad, akinek leprában szenvedő gyermekétől kellett megválnia, szintén valószínűsítik ezt a helyzetet: „Szegény, már felismerhetetlen gyermekem, akit szakadékoknak, hegyeknek és pusztaságoknak neveltem fel! A vadállatokkal laksz együtt, fejed felett fedél a szikla, az emberek közül is csak a legjámborabbak látnak téged!”¹⁰⁰

A 14. beszéd bizonyos részletei és kifejezései rokonságot mutatnak Gergely más műveivel, ami alapján szintén a 362 és 369 közötti, tehát korai időpont a valószínű. A 2. beszédben például hasonló szavakkal írja le, hogy Krisztus hogyan viselkedett letartóztatása idején. Dávid királyt pedig a 4. beszéd elején mutatja be hasonló kifejezésekkel. A legtöbb párhuzamot azonban Vazulnak azzal a beszédével találunk, amelyet ő 369 tavaszán vagy nyarának elején mondott el az esztelen gazdag emberről Lukács evangéliumának 12. fejezetének 18. verséhez („Lebontom csüremeit, és nagyobbakat építek”).¹⁰¹ Ez Vazul egyik legszebb homíliája. Ez a mű egyfajta *diatribé*, színlelt párbeszéd, amelyet az evangéliumi példabeszédben szereplő gazdaggal folytat a nagy moralista. A homília során azonban egyre inkább megszólítottak érezhették magukat hallgatói is, akiknek lelkiismeretét meg akarta mozgatni. Vazul nevetségessé teszi a

műhelyek, egy templom, és egy lakrész a püspök és a szerzetesek számára; lásd: C. MORESCHINI - E. NORELLI, *i. m.*, 101.

¹⁰⁰ A szegények szeretetéről, 11. fej. (ÓÍ 19, 91); némi szórendi módosítással.

¹⁰¹ Vanyó László magyar fordításában: *A Lukács szerinti evangélium azon mondatáról: „Lebontom csüremeit, és nagyobbakat építek” (Lk 12,18), és a kapzsiságról*, in VANYÓ L. (szerk., ford.), *Nagy Szent Baszileiosz művei* (Ókeresztény írók, 16), Budapest 2001, 25–37.

gazdag ember (és vele együtt minden ember) törekvését, hogy még több vagyont halmozzon fel és nagyobb biztonságra törekedjék. A rövid beszéd nyolcadik, vagyis utolsó fejezetében felidézi a szerző *Máté evangéliumának* híres jelenetét az utolsó ítéletről, és a következő mondatokkal zárja mondanivalóját:

„Ott még csak nem is a rablót vádolják, hanem azt, aki nem adott. Én elmondtam azt, amit hasznosnak tartottam, neked pedig, ha meggyőztelek, világos, hogy mik az ígéretben fenntartott javak. Aki pedig nem engedelmeskedik, számára meg vannak írva a fenyegetések, kívánom, hogy kerülje el azok megízlelését úgy, hogy megjobbítja elhatározását, hogy váltságdíjára váljon számodra saját gazdagságod, és készségesen menetelj a mennyei javak felé, annak kegyelméből, aki minket királyságába hívott, akinek dicsőség és hatalom, mindörökkön örökké. Ámen.”¹⁰²

Ez az összegzés tartalmazza Gergely mondanivalójának egyik lényegi elemét is, vagyis hogy a földi vagyon válhat váltságdíjjá, amellyel meg lehet szabadulni a bűn rabságából, ha a gazdag ember lemond a feleslegről és szűkölködő embertársait segíti. Közös még a két beszédben például, hogy mindkét szerző Isten szándékával ellentétesnek tartják az emberek közötti nagy vagyonbeli különbségeket. Vazul is elfogadhatatlannak tartja továbbá, hogy az emberi társadalom jelenlegi állapotát,

¹⁰² Uo. 37. Szinten a nagy éhínség idején, 368-ban vagy 369-ben mondhatta el Vazul egy másik homíliáját, amely hasonló szociális problémákkal foglalkozik, és amelynek címe: *A gazdagok ellen* (Or. 7). Ebben a beszédben is a hazájában eluralkodó vagyoni egyenlőtlenséget helyteleníti, amelyet az éhínség még inkább súlyosbított. Ebben is a szegények megsegítését szorgalmazza; vö. C. MORESCHINI - E. NORELLI, *i. m.*, 97 és A. MEREDITH, *i. m.*, 28. A. Meredith itt megemlíti Vazulnak még egy másik beszédét is, amelynek címe *Éhínség és aszály idején* (Or. 8). Ez a mű a Kappadokiában 368-ban bekövetkező természeti katasztrófáról és emberi tragédiákról szól. Vazul arra biztatja híveit, hogy emberszeretet tekintetében múlják felül azokat, akik nem tagjai az egyháznak, sőt az *Ószövetség* jeles személyiségeit is. Meredith arra is emlékeztet bennünket, hogy Vazul reguláiban is központi szerepet szán a szerzetesek életében a karitatív munkának és a szociális elkötelezettségnek, sőt a *Moralia*-ban is találunk olyan szentírási szövegeket (például Mt 22,37–39), amelyekre hivatkozva a jótekonkodásra buzdítja a keresztény olvasót a szerző (*Moralia*, 5). Vazul tehát nem pusztán valamilyen külső körülményre reagál egy-egy esetben, hanem a felsorolt példák alapján egyértelmű, hogy morális tanításában elméleti szempontból is központi szerepe van a felebaráti szeretet gyakorlásának.

amelynek egyik jellemzője az emberek közötti óriási vagyoni különbség, és ami mindkettejük szerint kezdetben nem állt fenn, a végzet művének tartsuk, és mint elkerülhetetlenbe, beletörődjünk. Végül az is hasonló a két műben, ahogyan mindketten szembeállítják egymással a végzet és az isteni gondviselés fogalmát.¹⁰³

Jean Bernardi Gergely beszédének további részletei alapján is megkísérlő rekonstruálni a mű keletkezési körülményeit. Th. Sinko úgy vélekedett, hogy a beszéd Nazianzoszban hangzott el. Bernardi ezzel szemben valószínűbbnek tartja, hogy Caesareában. A hallgatósággal kapcsolatban semmilyen egyéni jellegzetesség nem szerepel, ami arra utal, hogy egy olyan közönségnek mondta el Gergely, amely számára jórészt idegen volt. Azokra a homíliákra ugyanis, amelyeket bizonyosan Nazianzoszban mondott el, a személyes hangnem jellemző, például számos utalás hangzik el a hallgatósággal kapcsolatban: a hallgatóság nem arctalan, mint itt. A 14. beszédnek az a része, amelyben a luxuskörülmények között élők elpuhultságát gúnyolja, szintén inkább a provincia fővárosát, Caesareát valószínűsíti, és nem egy olyan kisvárosi környezetet, mint Nazianzosz, ahol valószínűleg nem volt olyan társadalmi réteg, amely ilyen gazdagságban élhetett volna. Azt pedig már más forrásból is tudjuk – amint már említettük is –, hogy 368 tájékán valóban járt Gergely Caesareában, mégpedig azért, hogy Euszebiosz püspök és Vazul ellentétét elsimítsa.¹⁰⁴

Magából a beszédből az tűnik ki, hogy valamilyen egyházi ünnepen (amelyet azonban nem tudunk beazonosítani), mégpedig valamilyen egyházi épületben hangzott el. Valószínű azonban, hogy ez az épület a városon kívül volt, esetleg egy vértanú kápolnája, *martíriumja* is lehetett, hiszen a leprások csak a városon kívül élhettek, ugyanakkor Gergely arról számol be, hogy rimánkodásuk behallatszik az istentiszteletre: siralmas könyörgésük a liturgia hangjaival vegyül. Bernardi azt sem zárja ki azonban, hogy a városfal közvetlen szomszédságában lehetett az istentisztelet helye, esetleg a városkapu közelében. Azt tudjuk, hogy Vazul szeretetotthona később valóban egy *martírium* közelében, az egyik városkapu mellett épült fel. Érdekességgént megjegyzi J. Bernardi, hogy a

¹⁰³ Vö. J. BERNARDI, *i. m.*, 105.

¹⁰⁴ Uo. 106.

jelenlegi török város, Kayseri óvárosa Vazul *Basziliádé*jának eredeti helye körül található, tehát a későbbi településszerkezet szempontjából centrális szerepe lehetett.¹⁰⁵

A beszéd terjedelme a magyar kiadásban 38 oldal. A hagyományos beosztás szerint 40 rövid fejezetből áll. C. Moreschini nyomán a beszéd főbb részeit az alábbiakban összegezhetjük. Gergely először a szeretet erényét dicséri, amely kiemelkedik a többi közül, amint a *Szentírás* is tanúsítja. Megállapítja, hogy sokan vannak a szűkséget szenvedők. A szűkséget szenvedőknek sok fajtája van: vannak köztük özvegyek és árvák, vannak, akiket gazdáik vagy feletteseik sanyargatnak, vannak, akik hazájukat vagy vagyonukat veszítették el. Valamennyi szerencsétlen sorsú ember közül azonban a leprások vannak a legrettenetesebb helyzetben, amelynek szörnyű részleteit Gergely naturalisztikus részletességgel ecseteli. Majd bemutatja a keresztények magatartását a leprásokkal szemben: a többség iszonyattal fordul el tőlük, hiszen fél a fertőzés veszélyétől. A továbbiakban az emberi szerencse forgandóságát festi le a szerző: egyikünk sem bízhat abban, hogy elkerüli a betegség és a nyomor. Az egyházatya az isteni nagylelkűség jeleinek bemutatásával folytatja beszédét. A mennyei Atya megadja nekünk a teremtett javak bőségét; őt kell utánoznunk a bőkezűség erényének gyakorlásával. A jelen életben fennálló igazságtalanságnak és vagyoni egyenlőtlenségnek valódi oka véleménye szerint a paradicsomban elkövetett bűn; a nyomor tehát nem a végzet műve, és még kevésbé mondható valamilyen isteni, esetleg büntető rendelkezésnek. Az igazi istentisztelet fontos tulajdonsága, hogy olyan módon kell megmutatni Isten iránti hódolatunkat, ahogyan ő elvárja. Ő pedig számtalanszor kinyilvánította, hogy őt, az irgalmas Istent az emberi irgalmasság cselekedeteink gyakorlásával kell tisztelnünk. Nem szabad tehát elfogadni azt a véleményt – amelyet sajnos néhány keresztény is oszt –, hogy testvéreink szenvedése tulajdonképpen isteni büntetés valamilyen általunk esetleg nem is ismert bűn miatt. Ennek kapcsán emlékeztet bennünket arra, hogy Isten az egyetlen igazságos bíró, akinek ítéleteit el kell fogadnunk, még akkor is, ha egyelőre nem látjuk át rendelkezéseinek, ítéleteinek értelmét: nincs jogunk tehát felülbírálni vagy megkérdőjelezni döntéseit. A beszéd befe-

¹⁰⁵ Uo.

jező részében Gergely szentírási bizonyítékokat sorol fel amellest, hogy Isten igenis szereti a nyomorult helyzetben levőket és ő maga szólít fel bennünket adakozásra. Végül a krisztusi tanítás kiemelkedően fontos összegzésére, a *Hegyi beszédre* emlékeztet bennünket a szerző, amelyben az irgalmasság erénye igen előkelő helyet foglal el a nyolc boldogságról szóló tanításban.¹⁰⁶

A magyarra „irgalom”, „irgalmasság”, „irgalmas” szavakkal fordított görög szavak (ὁ ἔλεος, ἡ εὐπλαγχνία, ὁ οἰκτεῖρων), továbbá a belőlük valamilyen módon származtatható kifejezések (például ἐλεημοσύναις, ἡλέησεν, ἐλεῖ, ἐλεήσαντες, εὐπλαγχνον) számos esetben hangzanak el a beszédben: a 40 fejezetből 11-ben, némelyikben többször is. A magyar fordítás tehát kevésbé árnyaltan adja vissza a görög eredeti változatosságát. A fejezetek szerint haladva, az alábbiakban először vegyük sorra valamennyi előfordulási helyet, majd tekintsük át, hogy e kifejezések köré hogyan rendeződnek Gergely bemutatásában az egyházi tradíció különböző elemei. A zárójelben levő görög kifejezések a C. Moreschini-féle szövegkiadásból valók.

5. fejezet: „Mert semmi mással nem lehet Istent úgy tisztelni, mint az irgalmassággal (ὡς ἐλέω), mert semmi más nincs annyira összehangban Istennel, akinek színe előtt jár az irgalom (ἐλεος) és az igazság (Zsolt 88,15), akinek az ítélet előtt az irgalmasságot kell felajánlani (Oz 12,6). Mert az, aki igazságos mértékkel viszonyoz, a jóságot semmi mással nem viszonyozza jobban, mint a jósággal, és a mérleg serpenyőjében teszi még az irgalmasságot (τὸν ἔλεον) is (Iz 28, 17)”.¹⁰⁷

Szinte minden kijelentése mögött ószövetségi szentírási hivatkozást érzékelhetünk, amikor azt hangsúlyozza, hogy Isten előtt együtt jár az irgalom és az igazság. Aki az istentisztelet leghelyesebb formájára törekszik, gyakorolja az irgalmasság cselekedeteit.

15. fejezet: „No, és mi mit teszünk, hogyan gondolkodunk, akik a nagy és közös név örökösei vagyunk, akiket Krisztusról neveztek el, akik szent nép vagyunk, királyi papság, a kivételes és megszer-

¹⁰⁶ Vö. *Tutte le orazioni*, 1405–1406.

¹⁰⁷ *Nazianzoszi Szent Gergely beszédei*, 86–87.

zett nép (1Pt 2,9), amely jó és üdvös tettekben buzgó (Tit 2,14), mi, akik a szelíd és emberszerető Krisztus tanítványai vagyunk, aki gyöngeségeinket hordozta, egészen a mi kovászungig alázza le önmagát (vö. Mt 11,29; Iz 53,4), azaz a mi koldus testünkig és földies sátrunkig, és szenvedett és túrt értünk, hogy mi az Ő istenségeivel gazdagodjunk (2Kor 8,9), miután az irgalom (εὐσπλαγχνίας) és szájalom ily nagy példája áll előttünk?¹⁰⁸

Ebben a fejezetben elsősorban újszövetségi alapokra építve, ekkleziológiai és krisztológiai alapvetésből kiindulva válaszolja meg a szerző azt a kérdést, hogy miként kell viselkednünk, hogyan kell cselekednünk a szenvedő ember láttán. Az önmagát megalázó Krisztus tanítványainak közösségeként nem tehetünk mást, mint hogy mi is leereszkedünk a koldusig.

22. fejezet: „Ezért hát lépünk immár az Ige nyomába, az odaáti nyugodalmat keressük, vessük el az itteni gazdagságot! Ami ebből jó, az legyen egyedüli nyereségünk, az irgalmasság gyakorlásában (ἐλεημοσύναις) birtokoljuk lelkünket, adjuk oda vagyónunkat a szegényeknek, hogy az odaátiakkal gazdagodjunk.”¹⁰⁹

Az előző fejezetben – szintén szentírási idézetekre alapozva – fejt ki azt a véleményét Gergely, hogy az isteni Ige útmutatását követve a földi sátor helyett a mennyei várost kell választanunk. Azért adjuk oda földi vagyónunkat a szegényeknek, hogy a mennyei kincseket elnyerhessük.

25. fejezet: „A természet egyenrangúságát az adomány egyenlőségével ékesítette, és ezzel megmutatta saját jóságosságának gazdagságát. Ezzel szemben az emberek az aranyat, az ezüstöt, a puha és fölösleges kelméket, a drágaköveket elássák a földbe, mihelyst olyan jeleket észlelnek, mint a háború, lázadás, az első zsarnoki uralomé, azután esztelenségükben felvonják szemöldöküket, de bajbajutott rokonaiktól is elzárkóznak, nem irgalmasak (τὸν ἔλεον ἀποκλείουσιν), de még az sem jut eszükbe, hogy fölöslegükből segítsenek a létfenntartási gondokkal küszködőkön – minő oktalanság és balfogás! –, csakhogy egyéb mást sem, azt sem

¹⁰⁸ Uo. 95.

¹⁰⁹ Uo. 102.

fontolják meg, hogy a szegénység és gazdagság, a szabad állapot, ahogyan nevezzük, és szolgaság, és más egyéb ilyen fogalmak később lopakodtak az emberi nembe, közös gyengeségekként a rosszal együtt jöttek létre, és annak találmányai.”¹¹⁰

Ebben a fejezetben jelenik meg az a gondolat, hogy a vagyoni egyenlőtlenség nem Isten szándéka szerinti, hiszen ő kezdetben egyenlően osztotta szét jóságának gazdagságát az embereknek. Az emberek elvakultan és esztelenül zárkóznak el még az elől is, hogy fölöslegükből juttassanak a bajbajutottaknak. Még a rokoni kapcsolatnál is erősebb a vagyonhoz való gaszaskodás.

26. fejezet: „Azzal légy különb a másiknál, hogy jóra valóbbnak látszol! Légy Isten a küszködőnek, Isten irgalmasságát (τὸν ἔλεον) utánnozva!”¹¹¹

Ebben a fejezetben – amelynek ez a két zárómondata – ismét megjelenik az a gondolat, hogy a Teremtő eredeti szándéka az emberek közötti vagyoni egyenlőség volt, tehát ez lenne a természetes. Ha már vetélkedni akarunk valamiben, akkor az erények megszerzésében legyünk különbek a többi embernél, és az adakozásban Istent utánnozzuk.

27. fejezet: „Nincs más, amit oly igazán Istentől kapott volna az ember, mint azt, hogy jót tesz. Mert aki az embert megteremtette, az a szétváltat ismét egyesíti, te viszont ne nézz el az elesett fölött. Ő a legfontosabb dolgokban mutatott irgalmasságot (ἡλέησεν), amikor mindezeket túl adta még a törvényt, a prófétákat, és ezeket megelőzően az íratlan természeti törvényt, cselekedeteink vizsgálóbíráját, dorgálóját, intőjét, nevelőjét, végül önmagát adta váltságul a világ életéért.” (...) „Mert a legelső és legfontosabb, hogy adj a tőled kérőnek, és adj, mielőtt kérnének, egész nap az irgalmasságot gyakorold (ἐλεῶν), kölcsönözd a beszédet, és kama-tostól hajtsd be a kölcsönt, azaz megnövekedett haszonnal, ami a szóhoz még mindig hozzájön, mindig gyarapítva önmagában a vallásosság magját.”¹¹²

¹¹⁰ Uo. 106.

¹¹¹ Uo. 107.

¹¹² Uo. 107–108.

Ebben a fejezetben ismét áttekinti Gergely, hogy milyen javakat kapott az ember Istentől. Ezek közül kiemelkedik, hogy mi is képesek vagyunk jót cselekedni. Jellegzetes gondolata az is, hogy már az üdvösség története során kapott javak előtt megkaptuk az íratlan természeti törvényt, amelynek ismeretében képesek vagyunk különbséget tenni jó és rossz cselekedeteink között. Ebben az értelemben tehát Isten irgalmassága nem a bűneink megbocsátását jelenti, hanem azt, hogy már az üdvösség történetének eseményei előtt, mintegy előzetes kegyelemként képesek voltunk felismerni, hogy mi a helyes cselekedet.

29. fejezet: „Minderről meggyőző az értelem, a törvény, a legmértékadóbb emberek is, akiknél a másokkal való jótékonyosság értéke-sebb az irántuk tanúsított jótéteménynél, és az irgalmasság (ἐλεος) értékesebb a nyereségnél.”¹¹³

Ennek a fejezetnek ez a legelső mondata az előző fejezetre utal vissza, amelynek egyik központi gondolata, hogy ne halasztgassuk el a jótékonykodást, a másik mondanivalója pedig, hogy ha csak csekély értékűnek tűnő dolgot is tudunk adni, akkor adjuk azt. Sokszor nem a pénzben kifejezhető érték a fontos, hanem maga a gesztus, hogy érzik törődésünket a szerencsétlenek.

35. fejezet: „Nekem már csak ezek miatt is szükségesnek látszik az emberségesség és az irgalmasság (εὐσπλαγχνον) a rászorulókkal szemben, hogy befogjuk azok száját, akik így vélekednek róluk, mi magunk pedig ne engedjünk oktalán érvelésüknek, amivel törvényerőre emelnénk a kegyetlenséget önmagunkkal szemben.”¹¹⁴

Az előző fejezet azt a nézetet cáfolja, hogy a keresztény embernek mindenképpen sorscsapásként kellene felfogni a betegséget, és Isten is magára hagyja a betegeket. Jótetteinkkel éppen azt kell demonstrálnunk, hogy nem törődünk bele a betegség jelenlétébe. A 35. fejezet számos zsoltáridézettel bizonyítja, hogy Isten igenis segítségére siet a szegényeknek, és ebben követnünk kell.

¹¹³ Uo. 110.

¹¹⁴ Uo. 115–116.

37. fejezet: „Tisztuljunk meg tehát az irgalmasság gyakorlásával (ἐλεήσαντες), töröljük le lelkünk szennyyét és mocskát ezzel a gyógyfűvel, és kifehéredünk, némelyek olyanok lesznek, mint a gyapjú, mások, mint a hó, az irgalmasság (τῆς εὐσπλαγχνίας) arányában.”¹¹⁵

Az előző fejezetben megjelenik az a nézet, hogy a szegénység valamilyen bűnre adott büntetés. Ezt egyes esetekre vonatkoztatva elfogadja Gergely, a levont következtetést azonban nem, miszerint nem szabad olyan emberek mellé állni, akik nyilvánvalóan bűnösök, hiszen ezzel – véleményük szerint – magát a bűnt támogatnánk. Gergely szerint érdemünket még növeli is, hogy jótetteinkkel elgondolkodásra készítjük a bűnösöket. A 36. fejezet végén idézi a *Példabeszédek könyvének* következő két mondatát: „Aki megszanja a szegényt, az az Úrnak ad kölcsönt.” (19,17); „Könyörület és hűség eltörli vétkeket” (15,27). Ebben az összefüggésben válik még világosabbá a 37. fejezet fent idézett legelső mondata: az irgalmasság gyakorlása nekünk magunknak is hasznunkra válik, hiszen lehetővé teszi bűneink eltörlését. Ez a gondolat – amint a későbbiekben látni fogjuk – már Cyprianus-nak, Karthágó püspökének tanításában is markánsan megjelenik.

38. fejezet: „Ezt mondja az Úr: Boldogok az irgalmasok (οἱ ἐλεήμονες), mert nekik irgalmaznak majd (ἐλεηθήσονται) (Mt 5,7). Az irgalmasság (ὁ ἔλεος) nem az utolsó a boldogságok között. És: Boldog, aki gondol a szűkölködőre és a szegényre (Zsolt 40,2). Aztán: Boldog az a férfi, aki gyakorolja az irgalmat (ὁ οἰκτεῖρων), és szívesen ad kölcsönt (Zsolt 111,5), és: Az igaz ember egész nap könyörületes (ἐλεεῖ), és kölcsönt ad (Zsolt 36,26). (...) Még az éjszaka se szakítsa meg az irgalmasság (τὸν ἔλεον) gyakorlását: Ne mondd: Menj, gyere máskor, holnap majd adok! (Péld 3,28) (...) Mert az apostol mondja: aki irgalmasságot gyakorol (ἐλεῶν), tegye derűs lélekkel (Róm 12,8), és készségességeddel megkészserezed javadat.”¹¹⁶

Amint látható, a fejezetben egy rövid florilégium található, vagyis egy olyan tematikus idézetgyűjtemény, amely az irgalmasság erényét ma-

¹¹⁵ Uo. 117.

¹¹⁶ Uo. 118–119.

gasztalja, és gyakorlásának mikéntjét mutatja be. A *Hegyi beszédből* vett idézet a legelső helyen áll, ami már önmagában kiemeli fontosságát. Gergely külön hangsúlyozza, hogy a makarizmusok sorában előkelő helyen szerepel az irgalmasság, amely tehát Jézus tanításának legfontosabb elemei között szerepel. A következő idézetek – egy kivételével, amely Szent Páltól származik – az *Ószövetségből* valók. Ez a florilégium szinte lefedi a teljes kinyilatkoztatást, hiszen az *Evangelium* és az *Apostol* mellett felsorakozik a bölcsességi és prófétai irodalom egy-egy részlete is a fejezet fő mondanivalójának illusztrálására: boldogok az irgalmasok.

Végül az utolsó, a teljes 40. fejezet, amellyel a beszéd záródik, az irgalmasságra buzdít:

„Ha valamelyest is meggyőztelek titeket, Krisztus szolgálói, testvérei és társörökösei, akkor, amíg ideje van, látogassuk meg Krisztust, ápoljuk Krisztust, tápláljuk Krisztust, ruházzuk Krisztust, fogadjuk házukba Krisztust, tiszteljük Krisztus! Ne csupán az asztalnál (*Lk* 7,36), mint némelyek, ne is csak nárdussal, mint Mária (*Jn* 12,3), ne csak az eltemetéssel, mint arimathiai József, ne is csak a temetéséhez szükséges dolgokkal, mint Nikodémus, aki félig-meddig volt Krisztus barátja (*Jn* 19,38), ne is arannyal, tömjénnel és mirhával, mint a már említett mágusok (*Mt* 2,11), hanem mivel a mindenek Ura irgalmat (ἔλεον) akar és nem áldozatot, és mert az irgalmasság (ἡ εὐσπλαγχνία) többet ér előtte ezer hizlalt báránynál (*Dán* 3,40), a szegény által, és akik most ma a porban hevernek, ezt ajánljuk fel neki, hogy, miután innen eltávoztunk, minket is befogadjanak az örök sátrakba, ugyanazon Krisztus Urunkban, akinek dicsőség mindörökké. Ámen.”¹¹⁷

Ez a végső parainézis összefoglalja mindazokat az indítékokat, amelyek az irgalmasság gyakorlására sarkallhatnak bennünket, Krisztus tárörököseit, vagyis az egyház tagjait. A rendelkezésünkre álló időben, vagyis földi életünkben Krisztust kell látnunk minden esetben, és őt tudjuk szolgálni. Krisztust földi életének különböző időszakaiban mások és mások szolgálták, nekünk azonban lehetőségünk van őt magát állandóan szolgálnunk a különböző nyomorúságoktól szenvedő embertársak-

¹¹⁷ Uo. 120.

ban. (Ezzel nyilvánvalóan a *Máté-evangéliumban* elhangzó, a végső ítéletkor megnyilatkozó krisztusi szóra utal Gergely.) Az irgalmasság gyakorlása egyébként is az istentisztelet leghelyesebb formája, amely ugyanakkor lehetőséget ad a mi bűneink bocsánatára is.

Úgy vélem, az idézett beszédrészletek nagy száma már önmagában is világosan mutatja, hogy az irgalmasság erénye milyen központi szerepet játszik a beszéd mondanivalójában. Azt is láthattuk azonban, hogy az irgalmasság fogalma nemcsak azért kulcsfontosságú ebben a műben, mert a hozzá kapcsolódó kifejezések gyakran fordulnak elő. Centrális helyzetét az is biztosítja, hogy számos teológiai diszciplínához (leginkább istentan, krisztológia, egyháztan, szentségtan, erkölctestológia) vannak kapcsolódási pontjai. Az utolsó fejezethez kapcsolódó összszegzésünket némileg kiegészítve vázoljuk fel Gergely mondanivalójának főbb pontjait.

Az egyházatyá megállapítja, hogy előzetes emberi érdemek nélkül, sőt bűneink ellenére Isten kezdettől fogva bőségesen árasztotta el ajándékaival az emberiséget. Ide tartoznak tehát a következők: az íratlan természeti törvény, a kinyilatkoztatott törvény és a próféták tanítása, végül pedig az a tény, hogy az Úr Krisztus önmagát adta váltságnak a világ életéért. Az irgalmasság gyakorlásával Isten szerepében, szinte Istenként léphetünk fel a nyomorultak előtt: őt kell utánoznunk, hogy jóságát megjeleníthessük az emberek előtt. Az isteni irgalmasságra adott emberi válasz mellett egyik érv továbbá, hogy Istent leginkább az irgalmasság gyakorlásával lehet megfelelő módon tisztelni, és ő is ezt várja el tőlünk. Gergely kiemeli, hogy az Úr tanítását meghirdető *Hegyi beszédben* is igen előkelő helyen szerepel az irgalmasságra való buzdítás, de már az *Őszövétségben*, elsősorban a *Zsoltárok* és a *Példabeszédek könyvében* is központi helyet foglal el. Erre buzdítanak az apostolok is, leginkább Szent Pál. Máté, Lukács és János evangéliuma pedig arról számol be, hogy Krisztus tanítványai, sőt még a bűnösök is, vagy azok, akik alig tudtak róla valamit, milyen nagylelkű adományokkal halmozták el a földi életében valamiben hiányt szenvedő Krisztust. *Máté evangéliumában* pedig arra tanít bennünket maga az Úr, hogy mindenfajta szenvedő emberben őt kell látnunk, és azt fogja számon kérni rajtunk, ha elmulasztottuk őt szolgálni szükségét látó embertársainkban. Ugyanakkor

nekünk magunknak is lelki hasznunkra válik, ha az irgalmasság cselekedeteit gyakoroljuk, hiszen ez tisztíthat meg minket lelkünk szennytől. Az irgalmasság gyakorlása során tehát számunkra is előnyös csere valósul meg: veszendő földi javaink helyett örök kincseket gyűjthetünk a mennyben. A földi társadalom által értékesnek vélt javak egyenlőtlen elosztása egyébként sem Isten szándéka szerint való: kezdetben nem így volt. A kiegyenlítettebb vagyoni helyzet megteremtése tehát lépést jelenthet az eredeti állapot visszaállításával. Az irgalmasság gyakorlása mellett szól tehát az emberi értelem, a törvény és a mértékadó, tekintélyes emberek véleménye is. Hasznos azért is, mert így el lehet hallgattatni a pogány kritikusok érveit a keresztényekkel szemben.

Láttuk, hogy Vazul több homíliájával és magának Gergelynek két beszédével mutat rokonságot ez a homília. Talán megkockáztathatjuk azt az állítást is, hogy Gergely nemcsak Vazultól kapott inspirációt, hanem ismerhette Szent Cyprianus-nak a *De opere et eleemosynis* c. művét is.¹¹⁸ Emellett szól, hogy – a keleti atyák közül szinte egyetlenként – Gergely tudott latinul olvasni, tisztelte a latin teológiát, amint ezt konstantinápolyi beszédei is mutatják,¹¹⁹ továbbá egy *panegürikoszt* is mondott egy bizonyos Cyprianus mártír tiszteletére. (Igaz, hogy ebben a beszédben szerepelnek olyan adatok, amelyek egy Cyprianus nevű antiokhiai mártírhoz köthetők, tehát Gergelynek pontatlan ismeretei lehettek a III. századi észak-afrikai keresztény egyházzal.) Más forrásokból is tudjuk, hogy Cyprianus műve igen nagy hatású volt. Ezt mutatja az a tény is, hogy 13 kódexben maradt fenn. Ismerték Keleten is, sőt még az Efezusi és Khalkédóni Zsinat is idézi egy részletét.

Számos tekintetben fedezhető fel rokonság a két mű között: mindkettő hangsúlyozza az irgalmasság cselekedeteinek bűntörlő erejét; igyekeznek elosztatni az adakozással kapcsolatos aggodalmakat a hozzátartozókat illetően; mindkét mű érvelése nagymértékben támaszkodik bibliai helyekre, amelyek között több közös hivatkozás is van; mindkét

¹¹⁸ Vanyó László fordításában olvasható magyarul: *A jótékonyagságról és irgalmasságról*, in VANYÓ L. (ford., szerk.), *Szent Cyprianus művei* (Ókeresztény írók, 15), Budapest 1999, 324–346.

¹¹⁹ Lásd VANYÓ L. (szerk., ford.), *Nazianzoszi Szent Gergely beszédei* (Ókeresztény írók, 17) Előszó, 8.

szerző nevetség tárgyává teszi a gazdagok viselkedését stb. Ezek alapján véleményem szerint egyértelmű, hogy a gazdagságról szóló egyházi tanításnak egészen ősi rétegeire (amelyek Cyprianus művében is fellelhetők¹²⁰) támaszkodott mondanivalójának kifejtése során Nazianzoszi Szent Gergely, és az is valószínűsíthető, hogy olvasta és fel is használta a karthágói püspöknek ezt a művét.

¹²⁰ Lásd PERENDY LÁSZLÓ, „*Eleemosyna a morte liberat et ipsa purgat peccata.*” Quoting deuterocanonical books in St. Cyprian's *De opere et eleemosynis*, in AA. VV., *Povertà e ricchezza nel Cristianesimo antico (I–V sec.)*. XLII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Studia Ephemeridis Augustinianum, 145), Roma 2016, 189–198.

VINCZE KRISZTIÁN

Isten igazságossága és irgalmassága Canterbury Szent Anzelm gondolkodásában

Szent Anzelm művei és az anzelmi gondolkodásmód. Isten igazságossága. Isten igazságosságának következményei a világ létezőinek igazságosságát illetően. Isten irgalmassága igazságosságának tükrében.

Szent Anzelm művei és az anzelmi gondolkodásmód

Canterbury Szent Anzelm műveit tekintve könnyen megállapíthatjuk, hogy köztük szoros összefüggés van, logikájuk láttatja az olvasóval azok egymásra-épülését, ugyanakkor a később megírt művek tükrében jobban érthetőbbé válnak a korábbi írások. Két legismertebb műve közül a *Proslogion*t úgy ismerjük, mint a sok vita tárgyát képező, ugyanakkor a XI. sz. óta folyamatosan a bölcseleti, teodiceai diskurzusok felszínén jelenlévő ontológiai, vagy megalogikai istenérvet magában rejtő írást; másrészt pedig a *Miért lett Isten emberré?* című műve azáltal ismeretes számunkra, hogy a helyettesítő elégtétel, a *satisfactio vicaria* elmélete nyert benne megfogalmazást, amely az elmúlt évszázadok során az anzelmi istenérvhez hasonlóan sok kritika kiváltójává,¹²¹ s ugyanakkor újabb elméletek ösztönző gondolati örökségévé válhatott. A *Monologion*

¹²¹ Erre utal Hansjürgen Verweyen is írásában, amikor említi Hans Urs von Balthasar (*Theodramatik* III.) az anzelmi elméletet elutasító álláspontja; vö. HANSJÜRGEN VERWEYEN, *Die Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit bei Anselm von Canterbury*, in *Communio Internationale, Katholische Zeitschrift* 14.01. (1985) 52–55.

esetében a minta Szent Ágostonnak *A Szentháromságról* írott műve, melyben az isteni attribútumok kerülnek elemzésre, s melyek egyben olyan gondolatláncolatokat adnak, melyek Isten létének bizonyítását is szolgálják. A *Proslogion* ezzel szemben egyetlen egy érv mentén, az *unum argumentum* mentén igyekszik Isten létét bizonyítani. A két mű keletkezése között egyetlen egy évet tartunk számon. Még további négy művet azért említek meg röviden, mert ezeket az isteni igazságosság és irgalmasság összefüggésének kontextusában relevánsnak tartom. A *grammaticus*ról írt mű nyelvfilozófiai, logikai, szemantikai problémákkal foglalkozik, pontos nyelvhasználati szabályokat próbál meg rögzíteni¹²². Ezután egy év alatt íródik meg három műve (1080), három dialógusa (*Az igazságról*, *Az akarat szabadságáról*, *A Sátán bukásáról*), amelyek előkészítik a *Miért lett Isten emberré?* c. írás gondolati talapzatát, s melyek már azokat a jelentéstani szabályokat is alkalmazzák, amelyeket Anzelm *A grammaticus*ról című írásban rögzített.

Gondolkodásmódját és bölcseleti módszereit tekintve egészen egyedinek nevezhető Anzelm tevékenysége. Amikor alcímként használt megfogalmazását halljuk, *fides quaerens intellectum*, akkor tudnunk kell, hogy ez a mottó abból fakad, hogy az emberi hit, a hívő ember tapasztalatai mindig újabb és újabb kérdéseket vetnek fel, s ezekre a kérdésekre minden esetben választ akar adni a hitünk, mondhatnánk, a „hit nem engedi meg a problémák félresöpését”¹²³, még akkor sem, ha az önmagában tekintett emberi értelem éppen paradoxonokba ütközött vagy zsákutcába jutott. Ennek nyomán azonban Anzelm esetében sajátos ötvözetét érezhetjük olyan képességeknek, mint *ratio*, *intellectus*, hit, hittapasztalat, a gondolkodás folyamatába bevont emberi akarat – e képességek ugyanis Anzelm értekezésiben egyfolytában egymás segítségére

¹²² A fogalmaknak *significatio*-ja és *appellatio*-ja is van, melyeket meg kell különböztetni, hiszen összevegyítésük okán adódik sok nyelvi nehézség már a hétköznapi beszédben is, s még komolyabb akadályokat generálhatnak az Istenről való beszéd esetében; vö. DÉR KATALIN, *Bevezetés – A grammaticus*ról, in *Canterbury Szent Anzelm. Filozófiai és teológiai művek I.* (fordította, a tanulmányokat és jegyzeteket DÉR KATALIN írta), Budapest 2001, 255–264, 259–260.

¹²³ DÉR K., *Canterbury Szent Anzelm*, in *Canterbury Szent Anzelm. Filozófiai és teológiai művek I.* (fordította, a tanulmányokat és jegyzeteket írta DÉR KATALIN), Budapest 2001, 9–24, 12.

sietnek. A hitnek tulajdonképpen nem úgy van szüksége a megértésre, hogy az hihető legyen, hogy az emberben megszülessen, hanem azért kell, hogy a hitet „működtesse”, hogy a hit általa „megvalósítsa önmagát a megértés folyamán”: hiszen „a hitnek saját belső természete, organizmusának, növekedésének törvénye a keresés.”¹²⁴ Ennek a sajátos ötvözetnek a következménye az is egyébként, hogy a XI. századi szerzetesnek az írásaiban meglehetősen nehéznek tűnik a filozófia és teológia viszonyának meghatározása. Teológusnak ugyanis néha túl racionális, más esetben pedig, amikor úgy tűnik, hogy egy-egy probléma megoldásához kifejezetten filozófusként közeledik, akkor hirtelen a hívő ember szempontjai kerülnek előtérbe, s lesznek így a megoldáshoz vezető eszközök.

Isten igazságossága

Amikor Isten igazságossága és irgalmassága után keresünk Anzelm műveiben, akkor ezt nem egyetlen művén keresztül tesszük, hanem több művére utalunk, ahol ezek a kérdéskörök, ezek az isteni attribútumok előtérbe kerülnek. Egyik kiindulópontunk lehet a *Miért lett Isten emberré?* című dialógus akkor, amikor Isten igazságossága felől érdeklődünk. Eleinte azonban nem is gondolnánk, mennyi más fogalomhoz vezet el bennünket Isten igazságosságának fogalma, hány egyéb teológiai, filozófiai problémával és kérdésfelvetéssel áll összefüggésben. Sőt azt is látjuk ebben a pár mondatban, hogy a könyörületességet/ az irgalmat Anzelm eleinte úgy tekinti, mint igazságtalanságot!

A megtestesülés szükségességének védelmében a *Miért lett Isten emberré?* című műben a jóvátétel elvéből indul ki Szent Anzelm, s egyik legfontosabb állítása az, hogy igazságtalanság nélkül a bűn nem maradhat büntetlen. Isten szerinte ugyanis ok nélkül, csak úgy egyszerűen, jóvátétel nélkül, indokolatlanul nem bocsáthat meg a bűnös emberiségnek. Tulajdonképpen ez az isteni természettel lenne összeegyeztethetetlen, hiszen az isteni természet változatlanul azt akarja,

¹²⁴ Uo. 11.

ami igazságos, Isten mindig azt akarja, ami igazságos.¹²⁵ Ami igaz, igazságos – az független Isten akarától – ahogyan ez az *Euthüphrón*-ban, a platóni műben is szerepel Szókratész ajkán. Úgy tűnik, Anzelm látásmódjában a morális kategóriák függetlenek az isteni akarattól. Szókratésszal együtt mondhatnánk: a szent nem attól szent, hogy szeretik az istenek, hanem mivel a szent szent, ezért szeretik az istenek. Így az igazságos nem attól igazságos, hogy Isten szereti vagy akarja azt, hanem mivel az igazságos igazságos, ezért szereti azt Isten. Anzelm beszélgető partnere Boso, s a vele való dialógus egy pontján maga Anzelm teszi fel a kérdést: „Illik-e Istenhez, hogy pusztán könyörületből, a tisztelete megrablásáért járó fizetség nélkül bocsássa meg a bűnt?” „Miért ne illenék hozzá?” – válaszolja Boso. Anzelm azonban erre azt válaszolja: „Így bocsátani meg a bűnt annyi, mint nem büntetni. És mivel a bűnnek a helyes rend szerinti kezelése – ha nincs elégtétel – nem más, mint a büntetés; a bűnös, ha nem kap büntetést, úgy nyer bocsánatot, hogy bűne továbbra is megbontja a rendet. (...) Istenhez azonban nem illik, hogy országában bármit rendezetlenül hagyjon.”¹²⁶ Ha a megbocsátás ugyanis csak a könyörületességből ered, azaz ha Isten csakúgy elengedné az ember bűnét, akkor az igazságtalanság szabadabb lenne, mint az igazságosság, ez pedig láthatóan egyáltalán nem egyeztethető össze Istennel. Sőt ennek következtében azt is gondolhatná valaki Anzelm szerint, hogy így az igazságtalanság és Isten között hasonlóság van.

A párbeszéd fonalának mentén több olyan probléma is felmerül, amelyek apropóján újból, más szempontból, máshogy érvelve kell Anzelmnek felmutatnia a megtestesülés szükségességét. A megtestesülés első sorban azért szükséges, hogy a korábban fennálló ember és Isten közötti kapcsolat, amely a bűn miatt megromlott, visszaálljon. Boso azonban csodálkozik, hogy ennek egyszerűbb útja nem volt: hogy lehet az, hogy Isten jóvátétel nélkül nem tudott volna megbocsátani a bűnös embereknek? Boso továbbá azon is fennakad, hogy ha Isten azt parancsolja ne-

¹²⁵ L. LINDA PETERSON, *St Anselm on Justice, Retribution and the Divine Will*, in *Cur Deus Homo. Atti del Congresso Anselmiano Internazionale* (Studia Anselmiana, 128), Roma 1999, 659–672, 659.

¹²⁶ CANTERBURY SZENT ANZELM, *Miért lett Isten emberré?*, I. könyv, 12. fejezet.

künk, hogy bocsássunk meg az ellenünk vétőeknek, akkor Ő miért nem teszi ezt meg velünk szemben, hiszen így lenne fair. Tehát Isten is megbocsáthatna nekünk úgy, hogy eltekint minden elvárástól, mindenféle jóvátételtől. Boso gondolatainak tükrében az a kérdésünk tehát, hogy vajon tényleg igazságtalan-e Isten részéről az ingyenes megbocsátás. Nincs olyan eset, nincsenek olyan körülmények, amelyeknél ez az ingyenes megbocsátás mégiscsak igazságos lehetne?

Boso szerint, ha Isten akarná, akkor az ingyenes megbocsátást gyakorolná, s ez azért lenne igazságos ebben az esetben, mert maga Isten akarja! Véleménye szerint, amit Isten akar, az attól igazságos, hogy ő maga akarja. Csak az igaz és méltányos, amit Isten akar. Bosón keresztül egy olyan elmélet jelenik meg, amit az isteni parancs alapú morálnak nevezhetünk. Ez az elmélet azt jelenti, hogy amikor meg szeretnénk indokolni, hogy mi helyes és mi helytelen, mi jó és mi rossz, mi igazságos és igazságtalan, akkor ez egyszerűen attól függ, hogy Isten akarja vagy tiltja, Isten parancsot ad rá vagy esetleg büntetéssel fenyeget meg-tételekor.¹²⁷ Az isteni parancs-alapú morál-elmélet szerint tehát a morális kategóriáink mind Isten parancsainak, Isten akaratának függvényei. Valami attól nyeri el morális értékét, hogy Isten hogyan tekint rá, hogy Isten akarja-e avagy elutasítólag tekint rá.

Igaz, hogy Anzelm egy-egy gondolatmenete szintén az isteni parancs-alapú morálra emlékeztet bennünket, tagadhatatlan, hogy párbeszédes válaszaiban is vannak olyan gondolatok, amelyek Boso elveit látszanak alátámasztani. Például egy helyen így szól: „Ha Isten azt akarná, hogy essen az eső, akkor ez helyes lenne, hogy esik.” Avagy: „ha azt akarná, hogy haljon meg minden ember, akkor ez is helyes lenne.”¹²⁸ Tehát úgy tűnik, Anzelm is azt képviseli, hogy ha Isten akar valamit, akkor az jó és helyes. Amit Isten akar, az szükségszerű és elégséges ahhoz, hogy az akart dolog, az Isten által akart és végbevitt történés helyes és igazságos legyen.

Ez az elmélet úgy is bemutattható, hogy a tettek morális értékét illető kérdés szemszögéből közelítjük meg. Ha valaki szerint egy cselekedet,

¹²⁷ JANINE IDZIAK, *Divine Command Morality: Historical and Contemporary Readings* – hivatkozik rá L. L. PETERSON, *St. Anselm on Justice*, 661.

¹²⁸ CANTERBURY SZ. ANZELM., *Miért lett Isten emberré?*, I. könyv, 12. fejezet.

egy emberi tett helytelen, igazságtalan, akkor ez két okból fakadhat. Egyrészt egy tett azért lehet igazságtalan, mert inherens módon, természetzerűleg igazságtalan. Tehát magából a dolog természetéből fakad az, hogy valami igazságtalan, már eleve adott mivoltában magában hordja egyértelmű illetén morális értékelhetőségét. Ha egy tett önmagában már mindenképpen inherens módon igazságtalan álláspontunk szerint, akkor esszencialista morált képviselünk. Ennek alapján az igazságtalanság vagy igazságosság egy tettet illetően magából a tettből, a cselekedetből származó intrinzikus tulajdonság. Másrészt egy tett még úgy lehet igazságtalan, hogy megtétele Isten szándékával, Isten akaratával szemben generál ellentmondást, tehát a tett igazságtalansága, rosszassága, helytelensége nem a tettből magából, hanem az isteni akarat-hoz való relációjából fakad. Boso a második álláspontot képviseli, s ehhez nagyszerűen hozzáilleszthetőnek tűnik egyébként Isten mindenhatósága. Isten ugyanis a teremtéskor elhatározza, hogy mi lesz a dolgok rendje és természete, ezeket rögzíti, s ennek alapján hívja létre a világmindenséget. Ha pedig Isten tényleg mindenható, akkor ez azt jelenti, hogy a teremtés előtt határozható voltna úgy is, hogy más természettel rendeli el a dolgokat, más tulajdonságokkal ruházza fel őket. Ergo, olyan teremtet világ is lehetséges, ahol a morális értékek eltérnek a mostani, az aktuális világunktól, azaz a mi konkrét kérdéseinkre vonatkoztatva, lehetséges lett volna olyan teremtet világ is, ahol a bűn megbocsátása mindenféle jóvátétel nélkül is igazságos lenne, nem pedig igazságtalan.

Szent Anzelm azonban opponense ennek az elméletnek. Először is fontos leszögeznünk, hogy a *Monologion*-ban Anzelm azonosítja Istent a legfőbb Igazságossággal, a legfőbb bölcsességgel, a legfőbb igazsággal, a legfőbb jósággal és a legfőbb szépséggel.¹²⁹ Ezek az azonosítások Szent

¹²⁹ Uő, *Monologion*, 16. fejezet. A fejezet címe a következő: „Ugyanannyit tesz az, hogy a legfőbb létező igazságos, mint az, hogy ő az igazságosság; ugyanilyen módon azokról, amik hasonlóképpen elmondhatók róla; ezek közül semmi sem azt mutatja meg, hogy ő milyen vagy mekkora, hanem azt, hogy micsoda.” Az attribútumok pontosan a következők: „Ő tehát a legfőbb lét, a legteljesebb élet, a legteljesebb értelem, a legépebb egészség, a legfőbb igazságosság, a legfőbb bölcsesség, a legfőbb valóság, a legfőbb jószág, a legnagyobb nagyság, a legtökéletesebb szépség, a legteljesebb halhatatlanság, a legtökéletesebb romolhatatlanság, a legnagyobb változhatatlanság, a legtöké-

Ágostont és a platóni filozófiát követik, s következtükben azt kell mondanunk, hogy Isten nem birtokolja, s nem is résztvevője, részesülője az igazságosságnak, hanem Ő maga teljesen azonos vele. Isten és az igazságosság, a legfőbb igazságosság, illetve maga az igazságosság egy és ugyanaz.¹³⁰ Másrészt a *Proslogion* állításai szintén ide kíváncsoznak az érthetőség kedvéért, melyekben Anzelm azt hangsúlyozza, hogy az isteni természet oszthatatlan, egyszerű, abban nincsenek metafizikailag elkülöníthető komponensek,¹³¹ Istenben nincs semmiféle összetettség, azaz az igazságosság, Isten igazságossága mint olyan nem lesz variálható az isteni természethez, az isteni akarathoz vagy éppen az isteni értelelemhez képest.

Ha visszatérünk a *Miért lett Isten emberré?* c. írásához, akkor még a következő gondolatmenetet olvashatjuk: Anzelm szerint Isten a tökéletes jószág, s tulajdonképpen ez teszi számára lehetetlenné, hogy rosszat, helytelenet vagy esetleg igazságtalanságot tegyen. Boso-val való beszélgetésében ugyanis felmerül, hogy ha Isten valóban mindenható, akkor

letesebb boldogság, a legteljesebb örökkévalóság, a legteljesebb képesség, a legteljesebb egység – és mindez nem más, mint az, hogy ő a legfőképpen létező, legfőképpen élő és a többi hasonlóképpen.”

¹³⁰ Isten abszolút módon egy az igazságossággal, s az igazságosság végül egy minden más formával, minden más természettel. Az ideák tulajdonképpen az isteni értelem formái. Ágoston szerint minden már megteremtett és minden majd a későbbiekben megteremtendő valóság tartalmazottja az isteni értelemnek. Ezek a formák azonban örök változatlan formájúak, a dolgok, a létezők változatlan esszenciái; vö. L. L. PETERSON, *St. Anselm on Justice*, 664.

¹³¹ CANTERBURY SZ. ANZELM, *Proslogion*, 18. fejezet. „Vajon részeid vannak-e, avagy ezek közül külön-külön mindegyik az az egész, ami vagy? Hiszen mindaz, ami részekből van összekapcsolva, nem teljesen egy, hanem valamiféleképpen több, különbözik önmagától, és vagy ténylegesen, vagy értelmileg felbontható; mindez idegen tőled, akinél semmi jobb nem gondolható el. Tehát nincsenek benned részek, Uram, és nem is vagy több, hanem úgy vagy valami egy és önmagaddal azonos, hogy semmiben nem vagy önmagadtól különböző, sőt te vagy maga az egység, amelyet semmiféle értelem nem tud felosztatni. Tehát az élet, a bölcsesség és a többi nem a te részeid, hanem mindez egy, és ezek közül mindegyik külön-külön az az egész, ami te vagy, és ami az összes többi is. Ezért tehát sem neked nincsenek részeid, sem örökkévalóságodnak, ami te magad vagy; soha és sehol nincsen részed vagy örökkévalóságodnak része, hanem mindenütt egész vagy, és örökkévalóságod is egész mindenkor.” Az isteni részek-nélküliséget fejt ki még hasonlóan a *Monologion* 17. fejezete is.

képes lenne pl. hazudni is, ha pedig Isten hazudna, akkor az azt jelentené, hogy a hazugság igazságos.¹³² Anzelm nyilván ezt elveti, s azzal indokol, hogy csak „az az akarat képes a hazugság akarására, amelyben az igazság megromlott, vagy még inkább, amely az igazság elvesztése következtében maga lett romlottá.”¹³³ Annak ellenére, hogy már hangsúlyoztuk, Istenben nem lehet elkülöníteni metafizikailag akaratot, értelmet, mindenhatóságot, mégis a fent mondottakból az következik, hogy logikailag Isten mindenhatósága Isten akaratából következik, isteni akarat pedig jóságából! Ez lesz Szent Anzelm érvének alapja! Tehát a világ, s a világban érvényes morális értékek nem Isten akaratának felleltethetőek meg logikailag, hanem Isten jóságához köthetőek, abból erednek. Tehát Isten tulajdonképpen jó akaratánál fogva képtelen arra, hogy igazságtalant cselekedjen, hiszen Anzelm szerint, Isten, Te éppen „azt teszed, ami hozzád, a legfőképpen jóhoz illik.”¹³⁴ Isten tehát mindig azt akarja, *ami jó, mert jó*, s a dolgok jósága az isteni jóságnak a következménye. A létezés és a jóság Anzelm szerint egy és ugyanaz. Ahogy egy dolog többé vagy kevésbé létezik, oly módon többé vagy kevésbé tekinthető jónak.¹³⁵ Ha visszatérünk az előbbi elméletek kérdéséhez, akkor amennyiben feltesszük a kérdést, vajon Isten teremthetett volna esetleg máshogyan világot, azaz lehetséges-e olyan világ, lehetségesek-e olyan világok, amelyekben a morális értékek más módon jelenhetnének meg, akkor erre Anzelm válasza egyértelmű Nem lenne! Ez a mi világunk ugyanis az Isten egyszerűségének, Isten végtelen létének, végtelen jóságának, akaratának és hatalmának a következménye. Hogy ilyen világot választott megteremtendőnek, az az Ő isteni tökéletességének a következménye. Azt is mondhatnánk, hogy Isten belső kényszereknek alanya, köszönhetően természete szükségszerűségének,

¹³² Uő, *Miért lett Isten emberré?*, I. könyv, 12. fejezet.

¹³³ Uo.

¹³⁴ CANTERBURY SZ. ANZELM, *Proslogion*, 10. fejezet.

¹³⁵ A szent ágostoni elméletet követve a rossz a jónak a hiánya az anzelmi látásmódban is. Tehát egy rossz ember kevésbé létezik, mint egy jó ember; s ha egy cselekedet rossz vagy gonosz, akkor ez tulajdonképpen képesség hiányt implikál és nem pedig képességet. Egy konkrét példán keresztül azt mondhatnánk, az az ember, aki hazudik, nem úgy hazudik, hogy képes hazudni, hanem úgy, hogy képtelen a jót teni, azaz képtelen az igazságot mondani.

miközben minden külső kényszersztől, minden megszorítástól abszolút szabad.¹³⁶ Tehát, ha azt mondjuk Isten nem képes valamit megtenni, például nem képes hazudni, akkor ez azért van, mert ez létének, természetének tökéletessége kizárja, s nem azért, mert hatalmát, mindenhatóságát tagadnánk. Ebből pedig az következik, hogy nincs olyan teremthető világ, ahol a jó rossznak, a rossz pedig jónak számítana. Anzelm szerint továbbá az is következik, hogy nem lehet igazságosan bűnt megbocsátani és elengedni jóvátétel nélkül. (Mindeközben pedig Isten mégis mindenható.¹³⁷)

Isten igazságosságának következményei a világ létezőinek igazságosságát illetően

Az *igazságról* szóló és *A Sátán bukásáról* szóló anzelmi műveket azért érdemes szintén röviden felidézni, mert az eddigiekben elhangzottak rajtuk keresztül összefüggésbe kerülnek a földi világunkkal, s emberi létünk fájdalmas tényével, a bűneinkkel, illetve azok természetével. Mielőtt itt igazságosságról beszelnénk, az igazságról kell szólnunk. Az igazság nem más, mint „helyesség”, a teremtett dolgok igazsága pedig az, hogy egy dolog, „az, aminek lennie kell”, s „azt teszi, amit tennie kell”. Ez azt jelenti egészen pontosan, hogy a dolgok a teremtésben megkapják lényegüket, lényegiségüket, azt, hogy mi a *quid*-jük; másrészt pedig arra is utal, hogy a teremtettek magukban hordják rendeltetésüket is, az *ad quid*-jüket. Mindezek alapján a teremtett létezők úgy hordoznak létet, lényegiséget, rendeltetést, hogy ezeket birtokolják, miközben tartoznak is velük. A latin *debere* ige jelentését a helyettesítő elégtétel esetén szokás elmagyarázni, azonban e szöveggörnyezetben is utalunk rá, hogy a *debere* értelmében a dolgokat nekünk, teremtményeknek nem visszaadnunk kell Istennek, hanem rendeltetésszerűen kell azokat felhasználni. Ha a dolgokat rendeltetésszerűen használjuk, akkor nem követünk el bűnt, akkor nem vagyunk büntetendő adósai Istennek. Ezekben az esetekben használatukon keresztül a dolgok ugyan-

¹³⁶ L. L. PETERSON, *St. Anselm on Justice*, 671.

¹³⁷ Uo. 672.

is a leginkább hasonlítanak önmagukhoz, hiszen igazi, legigazibb mi-voltukban Istenben, a teremtő isteni Szóban léteznek.¹³⁸ Egy lépéssel tovább vezet bennünket *A Sátán bukásáról* szóló írás. E mű tükrében a rossz a jónak a hiánya, ugyanakkor a bűn nem más, mint az igazságosság (*iustitia/rectitudo*) hiánya.¹³⁹ A bűn továbbá abból fakad, „hogy igazságtalan lett az akaratunk és igazságtalan lett az érzületünk.”¹⁴⁰ Fizetéseképtelen adósok, meg nem fizetett adósság miatti bűnösök mi akkor vagyunk, ha Istentől kapott saját létünk igazságát nem tudjuk megőrizni. Minden bűnünk létünk igazságosságra rendeltségének hiányossága. Emberi méltóságunk abban áll, hogy az igazságosságot magunkban hordjuk, gyalázatosak akkor vagyunk, ha létünk igazságosságát elveszítjük. Az ősbűn azért kiált a Krisztus megváltás után, mert ősbűnként „a jó mérhetetlen, mérték nélküli hiányává lett.”¹⁴¹ (Krisztus engedelmissége olyan volt, hogy azzal „megtartotta az igazságosságot: olyan bátran kitartott, hogy emiatt vezetett útja a halálba”¹⁴²)

Az ingyenes megbocsátás tehát igazságtalan lenne Anzelm szerint. A jóvátételi elv lényege ugyanis az, hogy a törvénysértések, törvényáthágások maguk után vonják a büntetéseket. A megbocsátás parancsa nem követeli meg az embertől, hogy lemondjon olyan valamiről, amire őt a törvény egyébként feljogosítja.¹⁴³ Ha azonban a bűnre nem kell jóvátételnek következnie, akkor nem lett volna szükséges Krisztus megtestesülése sem. Az ősbűnben az egész teremtett valóság ellen vétkezünk, „a világegyetem szépségének éppen mibennünk megnyilvánuló részét tettük tönkre”, másrészt pedig a végtelen méltóságú Isten ellen fordultunk, ami miatt tettünk végtelen jelentőségű lett. A bűnben okozott kárt legtöbbször könnyű helyrehozni, hiszen például egy ellopott könyvet vissza tudunk adni. A bűn komolysága viszont abban áll, hogy

¹³⁸ DÉR K., *Bevezetés a Három dialógushoz*, in *Canterbury Szent Anzelm. Filozófiai és teológiai művek* I. (fordította, tanulmányokat és jegyzeteket írta DÉR KATALIN), Budapest 2001, 303–329, 306–307; továbbá JOSEF PIEPER, *Igazságosság*, München 1966, 18–19.

¹³⁹ CANTERBURY SZ. ANZELM, *A Sátán bukásáról*, 9. fejezet.

¹⁴⁰ Uő, *Az igazságról*, 3–6. fejezet; valamint *Az akarat szabadságáról*, 5. fejezet.

¹⁴¹ DÉR K., *Bevezetés a Három dialógushoz*, 323.

¹⁴² CANTERBURY SZ. ANZELM, *Miért lett Isten emberré?*, I. könyv, 9. fejezet.

¹⁴³ „Ha a bűnért sem elégtétel, sem büntetés nincs, akkor semmilyen törvénynek sincs alávetve.” Uo. I. könyv, 12. fejezet.

vajon a károkozó és a károkozott viszonya visszaállítható-e még a bűn előtti állapotba. Istent illetően ősbűnünk következményeként már tehetetlenek vagyunk erre (s éppen emiatt lép közbe majd a második isteni személy a megtestesülésen keresztül).

Isten irgalmassága igazságosságának tükrében

Anzelm műveiben azt vesszük észre, hogy az igazságosság fogalmával jóval többet foglalkozik, mint az irgalmasság fogalmával, hiszen az igazságosság jelentése érinti Istent, másrészt az ember igazságosságát, a teremtett világ létezőinek igazságosságát, ezek összefüggéseit és az összefüggések következményeit. Ahol Anzelm kifejezetten a könyörületességről, az irgalomról értekezik, az a *Proslogion* 4 fejezete, a 8.-tól a 11. fejezetig, és a *Miért lett Isten emberré?* művének második könyvének 20. fejezete. A *Proslogion* fejezetei a következő magukért beszélő címeket viselik magukon: 8. – *Isten miképpen könyörületes és szenvedésmentes?*¹⁴⁴ 9. – *Teljes egészében és a legnagyobb mértékben igazságos létre hogyan kímélhet rosszakat? – Igazságosan irgalmaz rosszaknak?* 10. – *Hogy van az, hogy igazságosan büntet és igazságosan bocsát meg rosszaknak?* 11. – *Hogy van az, hogy az Úr minden útja kegyelem és hűség, és ugyanakkor igazságos az Úr minden útján?*

Anzelm filozófiájának egyik sajátossága, hogy egy-egy problémás kérdést nem csak spekulatív módon közelít meg, hanem szemantikai

¹⁴⁴ A 8. rövid fejezet sorai így szólnak: „Mert ha szenvedésmentes vagy, akkor nem szenvedsz együtt velünk; ha nem szenvedsz együtt, akkor nem szánakozó a te szíved a nyomorulttal való együtt szenvedésben, ami annyi, mint könyörületesnek lenni. De ha nem vagy könyörületes, honnan akkor a nyomorultak nagy vigasza? Hogyan vagy és egyúttal nem vagy könyörületes, Uram, ha nem úgy, hogy könyörületes vagy minket illetően, de nem vagy az magadat illetően? Bizonynal a mi érzékelésünk szerint vagy könyörületes, de nem vagy az a te érzékelésed szerint. Mert ha reánk tekintesz, nyomorultakra, mi érezzük könyörületességed ránk-hatását, de nem érzed rád-hatását. Egyrészt tehát könyörületes vagy, mert megmented a nyomorultakat és megbocsátasz az ellened vétkezőknek; másrészt pedig nem vagy könyörületes, amennyiben nem érint téged a nyomorúsággal való együtt szenvedés semminemű érzelme.” Uő, *Proslogion*, 8. fejezet.

elemzéseken keresztül is igyekszik választ adni. Hétköznapi beszélgetéseinkben sokszor megengedő módon használjuk a szavakat, azaz nem kifejezetten sajátos értelmükben használjuk őket. Éppen ebből adódhatnak olyan megértési nehézségek, amelyek miatt nem boldogulunk például azzal, hogy Isten mindenható, és közben mégis azt mondjuk Róla, hogy képtelen lenne hazudni. Ez oda vezet az anzelmi értekezésekben, hogy a szerző egyszerűen a pontos jelentését rögzíti egy-egy szónak, majd a pontosan rögzített jelentéssel operálva kezd meg egy argumentációt, amelynek végén a kezdeti probléma megszűnhet, s a felvetett kérdés választ nyer. Itt a 8. fejezetben Anzelm annak mentén keresi a megoldást, hogy valószínűleg Isten másképpen érzékeli önmagát, mint ahogyan mi érzékeljük őt, jobban mondva, amikor mi Őt irgalmasnak tapasztaljuk, akkor ez az Ő önérzékelésében nem jelent semmiféle változást.

Úgy tűnik, a 9. fejezetben az isteni irgalmasság és igazságosság fennállása azáltal valósulhat meg, hogy Isten maga a tökéletes jóság, s emiatt van az, hogy Isten még a rosszakhoz is jó. Anzelm a következőt írja egészen pontosan: „Mert ámbár teljes egészedben és a legnagyobb mértékben igazságos vagy, éppen ezért még a rosszakhoz is jó vagy, mivel teljes egészedben és a legnagyobb mértékben jó vagy. Kevésbé lennél jó ugyanis akkor, ha egy rosszhoz sem lennél jóságos. Jobb ugyanis az, aki a jókhoz is és a rosszakhoz is jó, mint az, aki csak a jókhoz jó. És jobb az, aki a rosszakhoz büntetéssel és kíméléssel is jó, mint az, aki csak büntetéssel.”¹⁴⁵

Anzelm valószínűleg arra gondol, hogy Isten igazságossága nem csak jogi értelmű, hanem mivel Ő maga az Igazságosság, ezért ez az igazságosság magában hordja az érdemek nélküli ingyenes adást is. Jogi értelemben az igazságosság elsősorban arra vonatkozik, hogy mindenkinek megadjuk azt, ami jár neki, ami megilleti, s jelenti azt is a jogoszerű igazságosság, hogy a jónak jutalmat adunk, a rossznak büntetést. Isten igazságossága azonban felülmúlja a pusztán jogszerűt, s ennek tudja be Anzelm az isteni irgalmasság, könyörületesség eseményeit. Ezt megerősítendő Anzelm még hozzáfűzi, hogy tulajdonképpen ez a két dolog teljesen egy és ugyanaz, tehát Isten azért könyörületes, mert igaz-

¹⁴⁵ *Proslogion*, 9. fejezet

ságos, s azért igazságos, mert könyörületes.¹⁴⁶ Ez többször is elhangzik kijelentésként, ennek ellenére egyértelműen érezzük, hogy Anzelm tétova marad, s valószínűleg sejti azt is, hogy olvasóit sem tudja erről egykönnyen meggyőzni. Aki érvelésében legtöbbször lenyűgöző és felülmúlhatatlan, mindig talpraesett, a *Proslogion*-ban így is felkiált: „Ha így van, uram, ha így van, taníts meg engem: miképpen van ez így?” „Hogyan lehet tehát igazságos az is, hogy a rosszakat bünteted, és az is, ha kíméled őket?” A *Proslogion* ezen sorai arról árulkodnak szerintem, hogy mikorra Anzelm egy nyugtalanító kérdést illetően talált már egyfajta választ, ami vagy spekulatív jellegű vagy pedig jelentéstani elemzés eredménye, addigra azt is belátja, hogy értelme korlátaitól nem képes teljesen elrugaszkodni, s így e két isteni attribútum összeillesztése némely esetekben „semmiféle érveléssel fel nem fogható”¹⁴⁷ állapotban marad.

Tétova álláspontja a pár évvel később (1098-ban) íródott a *Miért lett Isten emberré?* című művében a következő módon oldódik fel: Összefoglalóan elmondja, hogy az emberiség újjáteremtése máshogyan nem történhetett volna meg, csakúgy, hogy az emberi adósság törlesztésre kerül.¹⁴⁸ Az ember önmaga erejéből képtelen volt a tartozást megadni, s ezért nyújtott segítséget a második isteni személy, aki az adós természet magára vette, s olyan magasrendű életet mutatott be, amely az egész világ bűnei miatti tartozás megfizetésére elegendő.¹⁴⁹ Isten irgalmasságának aktusát Anzelm azzal a gesztussal azonosítja, amikor Ő odafordul és így szól az „örök kínszenvedésre ítélt bűnöshöz, akinek semmije

¹⁴⁶ „Hiszen ha azáltal vagy könyörületes, hogy a legfőbb jó vagy és éppen azért vagy a legfőbb jó, mert a legnagyobb mértékben igazságos vagy, nem azért vagy-e valójában könyörületes, mert igazságos vagy? (...) Valóban éppen azért vagy tehát könyörületes, mert igazságos vagy.” Uo.

¹⁴⁷ Uo.

¹⁴⁸ Uő, *Miért lett Isten emberré?*, II. könyv, 18. fejezet.

¹⁴⁹ Krisztus soha sem tért el az igazságosságtól, még a bántalmazások idején sem. Ő nem volt adós, hiszen büntelen volt, s így életét sem kellett volna adnia. (Ha tudjuk, hogy „a bűn zsoldja a halál”, akkor ez azt jelenti, hogy aki bűnös, annak kell meghalnia, az lesz halandó.) Engedelmissége mégis egészen élete odaadásáig terjedt, így ragaszkodva a végsőként létének igazságosságához; ő az, aki „(...) halálával példát adott a halál vállalására az igazságért.” II. könyv, 19. fejezet.

sincsen, amivel megválthatná magát: vedd egyszülöttemet és add oda magadért! A Fiú pedig: Végy engem és váltsd ki velem magadat!... És mi lehet igazságosabb, minthogy az, akinek minden tartozást felülmúló érték adatik, elengedi az összes tartozást...''¹⁵⁰

Isten tehát igazságos, mert az adósságtól nem tekint el; irgalmas, mert a törlesztést az Egyszülöttre bízta, s végül ismét igazságos, mert a jóvátétel alapján minden adósságtól eltekint!

¹⁵⁰ II. könyv, 20. fejezet.

TÓTH BEÁTA

Isten szíve mint az irgalom forrása

Az emberi tapasztalat

A neves irodalomtudós, Kenyeres Zoltán, egyik tanulmányában az irgalom fogalmát állítja középpontba, amely szerint mindez idáig kevés figyelemben részesült.¹⁵¹ E hiányt orvosolandó jelentős huszadik századi magyar epikus és lírai alkotások és Ingmar Bergman filmjeinek elemzésén keresztül vizsgálja a művészet által megragadott tartalmat és az azt kifejező művészeti eszközök mibenlétét. Tanulmánya elején, mintegy munkahipotézisként az irgalom következő meghatározását adja, összevetve azt a szeretet és a részvét fogalmával:

„Az irgalom más, mint a szeretet és több mint a részvét. Akit szeretünk, avval szemben – éppen »az ő érdekében« – esetenként lehetünk kegyetlenek is, irgalom nélkül. A részvét olyan együttérzés, mely legtisztább formájában is megőriz valamit a szemlélődő ember kívüllálásából. A részvét mindig távolsággal jár. Az irgalom a tiszta bensőség érzése, tisztán érzés, semmi egyéb, érzés, mely minden racionalizálhatóság nélkül való. Ha van ellentéte az iróniának, akkor az irgalom teljes, tökéletes ellentétben van vele.”¹⁵²

Még mielőtt tiltakoznánk, hogy e meghatározás távol áll attól, amit a teológia e fogalom alatt ért (többek között azért, mivel a teológiai hagyomány az irgalmasságot nem érzésként, hanem tudatos és állandósult lelki-akarati beállítódásként, erényként tartja számon), mindenkép-

¹⁵¹ KENYERES ZOLTÁN, *Irgalom*, in *Irodalomtörténet* (2007/4), 545–563.

¹⁵² Uo. 545.

pen érdemes egy pillanatra szemügyre vennünk a tanulmányban felvázolt perspektívát és a benne kibontakozó emberi tapasztalatot. Kenyeres egyébként – az irodalom kritika általános módszerétől eltérően – elemzésében figyelembe veszi a teológia reflexióját is, és gondolatmenetébe be is épít több, ily módon megismert szempontot.¹⁵³ Írása a teológia „másikaként”¹⁵⁴ tükröt tart annak sokszor talán túlságosan is zárt és magától értődőnek vélt érvrendszere elé, rámutatva azokra a pontokra, amelyek továbbgondolásra volnának érdemesek. Ezek közül most csak kettőt emelünk ki.

Először is tanulságos az elemzések konklúziója, amely megmutatja, hogy a művészetben az irgalom olyan minőség, amely legtöbbször nem verbális úton nyer kifejezést, hanem a film esetében gesztusnyelv közvetíti (Ingmar Bergman filmjeiben például az arc megsimogatása, futó érintés vagy rövid átölelés), az irodalmi szövegekben pedig a megformálás módja, a szövegnek az olvasóban létrejött hatása kelti fel az irgalom fogalmiságon túli tartalmát oly módon, hogy a szó vagy a fogalom maga többnyire nem is fordul elő e szövegekben. Kenyeres érdekes megfigyelése, hogy – ellentétben az irgalommal – Bergman filmjeiben a szeretet gyakran beszéd tárgya, gyakran megjelenik a szereplők párbeszédeiben. Úgy tűnik, írja, „mintha könnyebb lenne róla beszélni, mint nehezebben megragadható, talán szubtilisabb két fogalomtársáról” – az irgalomról és a részvétéről.¹⁵⁵ Szerinte a kegyelem is különbözik az irgalomtól (s itt az emberi tapasztalat kegyelem fogalmára, nem a teológiai szakszóra gondol), amennyiben a kegyelem kívülről jön, az irgalom viszont egészen belső, szavak nélküli minőség, amelyet csak a gesztus jelenít meg anélkül, hogy kauzális-logikai magyarázatra törekedne. S bár

¹⁵³ Felhasználja többek között Boros László egy tanulmányát (*A köztünk élő Isten*, PPKE 246), II. János Pál pápa *Dives in misericordia* kezdetű enciklikájának egy részletét P. Bálint János egy írásán keresztül (P. BÁLINT JÁNOS SJ, *Az irgalmasság etimológiája*, in *Új Ember*, 2002, június 23.), és WOLFGANG BEINERT, *A katolikus dogmatika lexikona* (Buda-pest, 2004) *Kegyelem* című szócikkét, amelynek szövegéből hosszasan idéz.

¹⁵⁴ William Desmond nevezi az esztétikai, a vallási és az etikai gondolkodást a filozófia „másikának”. Szerinte e gondolkodásformák mindegyike egy wittgensteini értelemben vett családi közösséget alkot, és egymást világítják meg; vö. WILLIAM DESMOND, *Philosophy and Its Others: Ways of Being and Mind*, Albany 1990.

¹⁵⁵ KENYERES Z., i. m., 555.

ily áttételesen válik csak láthatóvá, mégis fontos velejárója a szöveget kísérő és a befogadóban létrejövő érzelmi töltés.

Felmerül tehát a kérdés, vajon emlékeztet-e mindez a teológia irgalom fogalmára? Milyen összefüggést feltételez a teológiai hagyomány szeretet, irgalom, részvét és kegyelem között? Könnyebben megragadható-e az irgalom lényege a teológia fogalmiságával? Lehet-e a teológiai ilag elgondolt isteni irgalmasságnak érzelmi töltete?

Másodszor pedig elgondolkodtató, hogy kívülállóként mennyire nehéz tájékozódni a teológia útvesztőiben az irgalom fogalmát illetően. Kenyeres például Wolfgang Beinert dogmatika lexikonának *Kegyelem* címszavát veszi alapul, sőt hosszasan idézi, azzal a bennfoglalt célzattal, hogy a művészetben ábrázolt emberi tapasztalatnak teológiai távlatot adjon.¹⁵⁶ S habár e címszó tartalma sok tekintetben lefedi az irgalomról szóló diskurzust, valójában mégsem azonos vele, hiszen – a látszattal ellentétben – elsősorban nem a kegyelem általános emberi tapasztalatát tárgyalja, hanem a teológiai hagyományban kialakult sajátos szakfogalmat, amelynek kapcsolata az irgalommal valóban további kutatás tárgyát képezheti.

Irgalom szócikk azonban e lexikonban nem található (míg *Szeretet* szócikk igen), s ez is beszédes példája lehet egyfajta valós hiátusnak teológiai gondolkodásunk rendszerében. Pedig bizonyára nem véletlen, hogy az irodalomtörténész úgy érezte, transzcendens távlatra van szükség az irgalom evilági szekuláris ábrázolásainak mélyebb megértéséhez. Míg a szeretet mibenléte viszonylag jól modellezhető az immanens emberi tapasztalat minden szintjén (lévén a szeretet analóg fogalom, a tárgyak és élőlények szeretetétől kezdve, a különféle emberi viszonyokban megnyilvánuló szeretetfajtákig), a transzcendencia nélküli irgalom egy-síkúan abszurd, heroikus gesztussá válik forrása, az isteni irgalmasság tekintetbe vétele nélkül, ahogyan az elemzett művekből is kitűnik, csak megfoghatatlan, gyorsan szertefoszló, ámbár mindig önmagán túlmutató tünemény.

¹⁵⁶ W. BEINERT, *i. m.*, 350–359.

A teológiai fókuszpont keresése

Irgalmasság című könyvében Walter Kasper vetette fel nemrégiben azt a problémát, hogy az isteni irgalmasság kérdéskörével mindez idáig mostohán bánt a rendszerező teológiai kutatás.¹⁵⁷ Mint megállapította, az irgalmasság mint isteni tulajdonság témája sok lexikonból, dogmatikai kézikönyvből hiányzik, vagy csak érintőlegesen fordul elő, mintegy függelékként Isten metafizikai kényegéből következő tulajdonságainak tárgyalása után, és korántsem kapja meg a jelentőségéhez illő kellő figyelmet. Míg a *Szentírásban* Isten üdvtörténeti cselekvésének meghatározó jegye az irgalmasság, amelynek bemutatása központi helyet foglal el mind az Ó- mind az Újszövetség gondolkodásában, addig a dogmatika rendszerének egészében aligha tükröződik ezen alapvető isteni tulajdonság mindent meghatározó jelentősége. Kasper szerint szükséges lenne, hogy belássuk, az irgalmasság az összes isteni tulajdonság rendezőelve, és köréje csoportosítható minden más attribútum. Az irgalmasság nem más, mint Isten alaptulajdonsága, belőle válnak érthetővé az egyes tulajdonságok és a közöttük lévő mélyebb összefüggés.

Míg Kasper problémafelvetésével alapvetően egyetérthetünk, elismerve egy valós hiátus, vagy legalábbis kidolgozatlanság jelenlétét a témakör több, a hagyományból örökölt területén, könyve nyomán mégis úgy érezzük, mintha továbbra sem találnánk azt a fókuszpontot, amely segítene – Kasper szavaival – az istentan újragondolásában, és amely újszerű módon fogná egybe az idekapcsolható, általa is tárgyalt hagyományos gondolatmeneteket (mint például Isten egyetemes üdvakarata, a megváltás és Jézus Szívének kinyilatkoztatása, Isten szenvedhetetlensége és az emberi szenvedéssel való együttérzése, a gondviselés és a rossz problémája).¹⁵⁸ Végző soron az a benyomásunk támad, mintha a szeretet fogalmát immár az irgalmasságéra cserélve hallanánk újra e szokásos témákat anélkül, hogy számottevő újdonságot tartogatnának számunkra.

¹⁵⁷ WALTER KASPER, *Irgalmasság*, Budapest 2015.

¹⁵⁸ E kidolgozatlanság jelenlétét hangsúlyozza például Dominique Cerbelaud is az irgalmasságról írt szócikkében, amely szerinte tetten érhető mind a teológiai hagyományban, mind a jelenkori diskurzusban; vö. DOMINIQUE CERBELAUD, *Miséricorde*, in JEAN-YVES LACOSTE (szerk.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris 2002, 742–744.

Talán egy helyen válik érdekesebbé a gondolatmenet, ott, ahol Kasper az isteni irgalmasság immanens Szentháromságon belüli megalapozásának lehetőségét veti fel, azonban ez a felvetés is vázlatos marad. Szerinte az irgalmasság „nem Isten megvalósulása, hanem Isten belső Szentháromságos lényegének tükre.”¹⁵⁹ S hogy hogyan lehetséges mindez? A válaszban Kasper tulajdonképpen a Hans Urs von Balthasartól kölcsönzött (ám nyíltan el nem ismert) szentháromságon belüli „öskenózis” gondolatára épít.¹⁶⁰ Arra a balthasari eszmére, amely szerint a szentháromsági személyek egymásnak való tér-adása, önelajándékozása, mintegy kenotikusan önkiüresítő szeretete alapozza meg a Fiú megtestesülésének üdvtörténeti kenózisát. Kasper gondolatmenete azt sugallja (bár tételesen nem fejt ki), hogy az üdvtörténetben tevékeny isteni irgalom alapja egyfajta belső szentháromságos analóg-irgalmasság, amely nem más, mint az irgalmasság értelmében vett (ös)kenotikus isteni szeretet-adás és ajándékozás. E gesztus szerint analóg azzal az üdvtörténeti cselekvéssel, amelyet az *Őszösvetség* úgy ír le, mint Isten „önvisszatarthatását,” „önvisszavonását”: Isten nem jogos haragja szerint cselekszik népe hűtlenségét látva, hanem mintegy önmaga ellenére viszsza vonja haragját, és irgalmasan megbocsát (vö. például Oz 11,1–9). E különös párhuzam teoretikus következményeinek részletesebb kidolgozásával azonban szerzőnk adós marad.¹⁶¹

Sok múlik persze azon, hogyan határozzuk meg az isteni irgalmasság fogalmát. Kasper ebben a kérdésben Aquinói Szent Tamást hívja segítségül, akire egyrészt Yves Congar nyomán úgy tekint, mint egy lehetséges

¹⁵⁹ W. KASPER, *i. m.*, 114.

¹⁶⁰ Vö. uo. 112–119. Kasper e gondolat forrásainak a XIX. századi protestáns teológiát, Szergej Bulgakov ortodox teológus munkásságát és Jürgen Moltmann teológiáját jelöli meg. Hans Urs von Balthasar, aki e témát szentháromság teológiája alapjává tette, és aki által ismertté vált a XX. századi katolikus teológiában, nem említi.

¹⁶¹ Egy recenzióban megfogalmazott kritikákra válaszolva Kasper kitér arra a gondolatra is, amely szerint az irgalmasság az immanens Szentháromság benső életének tükre, és hangsúlyozza, hogy mindez nem úgy értendő, mintha feltételeznénk az irgalom jelenlétét az isteni személyek egymás közötti szeretetében. Bővebben azonban itt sem fejt ki ennek mikéntjét; vö. <http://www.firstthings.com/web-exclusives/2015/03/cardinal-kasper-responds-to-first-things-review-of-mercy> (letöltve 2016. 01 14.).

szeretet-ontológia előfutára és előkészítőjére (amely során az isteni lényeket szeretetként gondoljuk el), másrészt, mint aki a *Summa Theologiae*-ben teológiai alapot szolgáltat annak kifejtéséhez, hogy az irgalmasság alapvető az isteni tulajdonságok között. Szent Tamás alapján az irgalmasságot a Szeretetként felfogott Háromságos Egy Isten lényegének kifelé hatékony és látható aspektusaként, Isten tevékeny és hatékony szereteteként határozza meg. Olyan szeretetként, amelyben megmutatkozik számunkra „Istennek a világ és az emberek felé kegyesen odafordult és történetileg mindig odaforduló” lényege és rá jellemző jósága.¹⁶²

Ezen felül Yves Congar Tamás interpretációját követve az isteni irgalmasságnak Isten szentségével és szuverenitásával való szoros összefüggését hangsúlyozza: az irgalmasság mindent felülmúló logikája Isten teljesen-másként valóságának jele, benne jóakarátának és szeretetének végső felfoghatatlansága, s egyszersmind mégis hűséges megbízhatósága nyilvánul meg.¹⁶³ E két gondolat, egyrészt Isten kifelé hatékony és tevékeny szeretete, másrészt az irgalmasság mint Isten szentségének kifejeződése, húzódik végig többé-kevésbé érzékelhető vezérfonálként könyve különböző témáiban. S bár több helyen is utal Szent Tamásra, úgy érezzük, nincs alkalma kellőképpen elidőzni a tamási gondolatok megnyitotta távlatokban, a sokszor csak bennfoglalt, de ki nem mondott mélyebb összefüggések között. Vegyük ezért most szemügyre – még ha csak vázlatosan is – azokat a pontokat, amelyek felfedik Szent Tamás gondolkodásmódját az irgalmasság teológiai helyét és jelentőségét illetően, és amelyek meghatározzák a későbbi hagyomány kérdésfeltevéseit is.

Néhány Szent Tamás-i szempont

Első látásra az irgalmasság nem foglal el központi helyet Szent Tamás istentanában, legalábbis a *Summa Theologiae* tanúsága szerint, ahol az első részben egyetlen rövid *quaestio* két utolsó szakasza foglalkozik e té-

¹⁶² W. KASPER, *i. m.*, 109.

¹⁶³ Kasper e kérdésben Yves Congar egy tanulmányát veszi alapul; vö. YVES CONGAR, *La miséricorde. Attribut souverain de Dieu*, in *La vie spirituelle* 106 (1962), 380–395.

mával oly módon, hogy először Isten igazságosságáról esik szó.¹⁶⁴ Úgy tűnhet tehát, mintha e kérdés az isteni igazságosságról szóló diskurzus függvénye és hozzáfűzött kiegészítése lenne csupán. Mielőtt azonban közelebről is szemügyre vennénk az istentanban szereplő irgalmasság fogalmát, rendhagyó módon érdemes előbb visszafelé haladnunk, megvizsgálva először az irgalmasság, mint az emberben meglévő erény Szent Tamás-i fogalmát a második rész második felében, mivel ennek ismerete segíthet felfedni az istentanban is bennfoglalt alapfeltevéseket.¹⁶⁵ Elemzésünk során fő kérdésünk, hogy miért különíti el az irgalmasságot a szeretettől, és hogy milyen kapcsolatot feltételez kettejük között. E kérdéssel együtt azt is kutatjuk, hogy vajon igazat adhatunk-e Kaspernek, amikor az irgalmasságot kívánja megtenni Isten alaptulajdonságának, és az összes többi tulajdonság rendezőelvének, illetve hogy egy ilyen lépéshez Szent Tamás megfontolásai szolgáltathatnak-e kellő alapot.

Szent Tamás a hit, remény, szeretet teológiai erényeinek tárgyalása után beszél a szeretet hármias hatásáról, az örömről, a békéről és az irgalomról. Míg az örömet és a békét a szeretet belső hatásaként tartja számon, addig az irgalmat annak külső hatásaként írja le. Az irgalmasság meghatározását Szent Ágostontól veszi át (*De civ. Dei* ix.5), e szerint „az irgalmasság a másik nyomorúsága miatti együttérzés (*compassio*) szívünkben, amely arra indít, hogy, ha tehetjük, segítségére siessünk.”¹⁶⁶ Majd tovább folytatja a latin szó jelentésének magyarázatával, jelesül,

¹⁶⁴ *Summa Theologiae*, I q. 23, art. 3–4. Megjegyezzük, hogy érdekes módon Rudi te Velde Aquinói Szent Tamás istentanával foglalkozó monográfiájából hiányzik az irgalmasság témájának tárgyalása; vö. RUDI TE VELDE, *Aquinas on God: The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*, Aldershot, 2006.

¹⁶⁵ *Summa Theologiae*, II-II q. 30 art. 1–4. A tamási irgalmasság fogalmának nagyon hasznos áttekintését és értelmezését adja nemcsak az istentanban, hanem a *Summa* többi, irgalmasságra vonatkozó helyének rendszerében is Reginald Garrigou-Lagrange kommentárja. Elemzésünkben e kommentárra támaszkodunk, kiegészítve azt saját olvasatunkkal a *Summa* idevonatkozó helyeit illetően; vö. REGINALD GARRIGOU-LAGRANGE, *The One God: A Commentary on the First Part of St. Thomas' Theological Summa*, ford. BEDE ROSE, *Ex Fontibus*, s.l., 2015, 606–624.

¹⁶⁶ (Saját ford.) „*Misericordia est alienae miseriae in nostro corde compassio, qua utique, si possumus, subvenire compellimur.*” *Summa Theologiae*, II-II q. 30 art. 1. resp.

hogy az irgalmasság (*misericordia*) a szív nyomorúsága/együttérzése (*miserum cor*) a másik nyomorúsága miatt (*super miseriam alterius*). Másutt egyenesen a másik ember szorult helyzete miatti szomorúságként/fájdalomként (*tristitia/dolor*) írja le az irgalmat.¹⁶⁷ A nyomorúság pedig nem más, mint a boldogság ellentéte, így tehát az irgalmasság a másik boldogga tételére irányul a hiány/rossz (*defectus/malum*) enyhítése, megszüntetése által. E *quaestio*-ból megtudjuk, hogy az irgalmasság oka a rossz, amely az irgalomra szoruló elszenvet (első szakasz), és, hogy az irgalmazó félben valamiféle hiány (*defectus*) váltja ki az irgalmasságot (második szakasz). Továbbá, hogy az irgalmasság erkölcsi erény (harmadik szakasz), és hogy bizonyos értelemben a legnagyobb az erények között (negyedik szakasz). A szakaszok által közvetlenül felvetett kérdések tárgyalása során további, figyelemre méltó összefüggésekre is fény derül.

Arra az ellenvetésre, amely szerint az irgalmasság azért nem erkölcsi erény, mivel egyrészt nem tevékenységgel kapcsolatos (e nézet szerint a tevékenység csupán csak az igazságossághoz tartozik), másrészt nem szenvedéllyel kapcsolatos, Szent Tamás úgy érvel, hogy az irgalmasság bizonyos módon kapcsolható a szenvedélyekhez (*passiones*) is, nemcsak az erényekhez, mivel a másik ember nyomorúsága miatti fájdalom érintheti az érzéki törekvő képességet, mint a szenvedélyek székhelyét.¹⁶⁸ Mégis azért tartja szenvedély helyett erénynek, mivel jellemezhetjük az értelmi törekvő képesség mozgásaként is, amennyiben a másikat ért rossz bennünk értelmi nemtetszést/tiltakozást vált ki. Az érzéki törekvő képesség mozgását így az értelem szabályozhatja, az irgalom tehát erény, mivel az ész irányítása alatt állhat. S bár Szent Tamás itt külön nem hangsúlyozza, de gondolatmenete alapján nyilvánvaló, hogy az irgalmasság egyben cselekvés is, amennyiben a szorult helyzetben lévő megsegítését tűzi ki célul. E gondolat érthetővé teszi számunkra, hogy miért tudja istentanában együtt tárgyalni az igazságosságot és az

¹⁶⁷ "[Aliquis] de miseria aliena doleat. Quia autem tristitia seu dolor est de proprio malo, intantum aliquis de miseria aliena tristatur aut dolet." *Summa Theologiae*, II-II q. 30 art. 2. resp. "Miseriordia importat dolorem de miseria aliena." *Summa Theologiae*, II-II q. 30 art. 3. resp.

¹⁶⁸ *Summa Theologiae*, II-II q. 30 art. 3. obj. 4. és resp.

irgalmat, mint Isten két cselekvési módját, két analóg isteni erényt, amelyek szorosan összetartoznak.

Különbözik-e az irgalmasság erénye a szeretetétől? Az ellenkező álláspont arra irányul, hogy azt bizonyítsa, csakúgy, mint a szeretet hatásként tárgyalt öröm és béke, az irgalom sem külön erény, mivel hasonlóképpen a szeretetből ered.¹⁶⁹ Szent Tamás válaszában érdekes szemponttal érvel. Szerinte az öröm és a béke valójában nem tesznek hozzá semmit a szeretet tárgyához, a jó lényegéhez, és így létrejöttükben nem igényelnek más erényt, mint a szeretet. Az irgalmasság azonban különbözik tőlük, amennyiben nem érhető meg pusztán a szeretet tárgyából, a jóból (hiszen szeretni annyi, mint jól akarni valakinek), hanem hozzáadódik egy speciális mozzanat, a nyomorúságé, annak nyomorúsága, akihez irgalmasak vagyunk. S bár Tamás magyarázata itt enél nem mond többet, talán nem tévedünk, ha úgy értelmezzük mindezt, hogy az irgalmasság a szeretet speciális fajtája, amelynek tárgya a hiányon keresztül megragadott jó, vagy a hiány megszüntetésére irányuló jó, amely, a szeretethez szorosan kapcsolódó külön erénynek tekinthető.

Miért nevezhetjük az irgalmat a szeretet hatásának? Azért, mivel a szeretet az érzések/érzület (*affectiones*) egyesülését eredményezi, az irgalmasság pedig Szent Tamás szerint kétféle módon is létrehozza ezt az egyesülést, amelyben valaki sajátjaként tekint a másik ember nyomorúságára.¹⁷⁰ Vagy úgy, hogy a másikat barátjaként tekinti, akivel teljesen azonosulhat, és így az ő sérelmét is sajátjaként tartja számon, vagy oly módon, hogy nem csupán az érzések mintegy összhangja jön létre, hanem valóban átszáll a rosszat elszenvető ember nyomorúsága a másik emberre. Ez utóbbit Tamás az idős és bölcs emberek példájával illusztrálja, akik tapasztalatból ismerik a nehéz időket, gyengék és félnek a viszontagságoktól, és így hajlamosabbak az irgalmasságra azoknál, akik boldognak és erősnek tartják magukat, és nem vélik valós veszélynek a szenvedés lehetőségét.

De vajon van-e további kapcsolat az irgalmasság és a szeretet erénye között? E kérdés tárgyalásakor már felvillan számunkra az isteni tulaj-

¹⁶⁹ *Summa Theologiae*, II-II q. 30 art. 3. obj. 3.

¹⁷⁰ *Summa Theologiae*, II-II q. 30 art. 2. resp.

donság mibenléte is. A válasz abból a gondolatmenetből bontakozik ki, amely azt vizsgálja, vajon az irgalmasság a legnagyobb erény-e.¹⁷¹ Szent Tamás, a rá jellemző logikai szigorral, kétféle lehetőséget különböztet meg. Egy erény lehet a legnagyobb önmagát tekintve, vagy a hordozó alanyait összehasonlítva. Érdekes állítása, hogy önmagát tekintve az irgalom a legnagyobb, mivel másokra kiárad, s ami ennél is fontosabb, mivel megszünteti mások nyomorúságát. Ebből következik – hangsúlyozza Tamás –, hogy Isten sajátosságaként tekintjük az irgalmasságot, amely a legteljesebb mértékben kinyilvánítja számunkra mindenhatóságát.

Hordozó alanyát tekintve az emberi irgalmasság erénye nem a legnagyobb akkor, ha az Istenhez való viszony szempontjából tekintjük. Mivel Isten az ember felett áll, a kettejük közti kapcsolatban a szeretet erénye a leghatalmasabb, hiszen ez képes létrehozni Isten és ember egységét. Amennyiben azonban az ember felebarátokhoz való viszonyát nézzük, az irgalmasság a legerőteljesebb, mivel képes mások hiányának a megszüntetésére.

Továbbá az irgalmasság a külső tetteket illetően a keresztény hit fogalatának tekinthető, míg befelé irányulva a szeretet érzülete a nagyobb, amely Istenhez kapcsol minket. Az Isten iránti szeretet ugyanis túlszárnyalja mind a felebarát szeretetet, mind az iránta tanúsított irgalmat.¹⁷²

Arra a felvetésre, hogy az irgalmasság azért a legnagyobb erény, mivel Istenhez ez tesz a legjobban hasonlónvá, Szent Tamás úgy felel, hogy a szeretet nagyobb az irgalomnál, mert ez nem csupán a tettek hasonlóságát hozza létre, hanem egyenesen egyesítő köteléket létesít Istennel.¹⁷³

Láthatjuk tehát, hogy az irgalmasság erénye Szent Tamásnál szoros és bonyolult szálakkal kötődik a szeretet erényéhez, nélküle nem is érthető, mintegy egymást határozzák meg. Az ember szempontjából a szeretet az elsődleges, ez alapozza meg az irgalmasság lehetőségét és végső értelmét is. Röviden összefoglalva tehát az eddig elmondottakat: az irgalmasság a szeretet kifelé irányuló hatása, amely egyben (s mondhatnánk, rendhagyó módon) önálló erény is, és így – mint az összes erény Tamás rendszerében – a szeretetből forrásokozik, és az értelem irányítása

¹⁷¹ *Summa Theologiae*, II-II q. 30 art. 4. resp.

¹⁷² *Summa Theologiae*, II-II q. 30 art. 4. obj. 2.

¹⁷³ *Summa Theologiae*, II-II q. 30 art. 4. obj. 3.

alatt áll. Jellegzetessége, hogy a megszüntetendő rosszon keresztül irányul a jóra. Eredeténél egyként tetten érhetjük a szomorúság érzelmét, és egy, a másik nyomorúságát ellenző, értelmi állásfoglalást. Ezek indíthatnak együttérzésre és cselekvésre, s így alakul ki az irgalom erkölcsi erénye, amelyet az különböztet meg az intellektuális és a teológiai érényektől, hogy elsősorban tevékenységgel kapcsolatos. Arra a kérdésre adott válasz pedig, amely a szeretet vagy az irgalom elsőbbségét kutatja, kirajzolja előtünk e két erény alapvető egységét, és az irgalmasság önálló tárgyalásának tulajdonképpeni lehetetlenségét.

Az emberi világ szempontjai után vegyük most szemügyre Szent Tamás istentanának irgalmasság fogalmát, amelynek nyilvánvaló viszonyítási alapja az emberi erény, éppúgy, mint a szeretet esetében is elsődleges kiindulási pont az emberi szenvedély.¹⁷⁴ A *Summa* első részében, az isteni értelmet és akaratot tárgyaló kérdések után következik először a szeretetről, majd pedig az igazságosságról és irgalomról szóló *quaestio* (q. 20., q. 21.), amelyek azért kerülnek e helyre, mivel az előzőleg önmagában szemlélt isteni akarattal kapcsolatosak: a szeretet az akarat elsődleges aktusa, az igazságosság és az irgalmasság pedig a szeretetből forrászó erények. Mindezek után a *Summa*-ban a gondviselésről szóló kérdés következik (q. 22.), mivel ennek kifejtése, Tamás magyarázata szerint, mind az isteni értelmet, mind az akaratot együttesen érinti. Ez tehát a közvetlen kontextusa az Istenben meglévő irgalmasság tárgyalásának. Átfogó analógiaként szolgál itt az emberi akarat, melynek törekvő részében egyrészt lelki szenvedélyek találhatók (például öröm és szeretet), másrészt pedig erkölcsi erények vannak (mint az igazságosság és lelkierősség). Ezen analógia szabja meg a kifejtés logikáját: először az istenben lévő szeretet, majd az isteni igazságosság és irgalom kerül a vizsgálódás homlokterébe.

Felmerülhet azonban a kérdés, hogy miért kerül ilyen szorosan egymás mellé (egyazon *quaestio*-ba) Szent Tamás istentanában az igazságosság és az irgalom, ha az emberi erények kifejtésekor külön kezeli azokat. Hiszen, amíg – mint láthattuk – az irgalmasság erényét a szeretet hatásai között tárgyalja (II-II. q. 30.), addig az igazságosságot jóval ké-

¹⁷⁴ Szent Tamás szeretetfelfogásáról lásd TÓTH BEÁTA, *The Heart Has Its Reasons: Towards a Theological Anthropology of the Heart*, Eugene-Oregon 2015, 179–191.

sőbb, a sarkalatos erényekről szóló részben (II-II. q. 58.) járja körül, az irgalmasságra vonatkozó megfontolásoktól meglehetősen függetlenül. Amint Garrigou-Lagrange megjegyzi, az istentanban Szent Tamás célja minden bizonnyal a gazdag szentírási tartalom, az Isten irgalmáról, igazságosságáról és dicsőségéről szóló változatos és nyomatékos szentírási tanúság metafizikailag-teológiaiilag koherens teoretizálása.¹⁷⁵ S talán nem tévedünk, ha feltételezzük, a háttérben meghúzódó analógia, az emberi akarat, alapján Szent Tamás e szentírási tulajdonságokat analóg isteni erényként illeszti be teológiai rendszerébe. E szerint a négy sarkalatos emberi erény közül (igazságosság, okosság, lelki erősség, mértékletesség) Istenben csak kettőnek van analógiája, az igazságosságnak és az okosságnak, mivel e kettő nem feltételez legyőzendő tökéletlenséget. Míg az okosság isteni erénye képezi a gondviselésről szóló rész alapját, addig az igazságosság a szeretetből forrásozó irgalmassággal kell, hogy egységet alkosson. Kettejük egysége azonban korántsem csupáncsak logikai-szerkesztésbeli kényszerűség, ennél sokkal többről van itt szó. A *quaestio* menete világossá teszi, hogy az irgalmasság az isteni igazságosság lényegének legbensőbb sajátja, lehetőségi feltétele, s nem csupán annak valamifajta ellensúlya.

Miben áll tehát az isteni irgalmasság? Milyen kapcsolatban van az Istenben lévő szeretettel, az igazságossággal és Isten más tulajdonságai-val? Isten irgalmassága, csakúgy, mint az emberi irgalmasság, a fogyatékoság/rossz megszüntetésére irányul, anélkül azonban, hogy együtt járna vele a rossz miatti szomorúság vagy fájdalom, hiszen ezek jelenléte tökéletlenséget feltételezne Istenben. Szent Tamás azt hangsúlyozza, hogy az irgalmasság Isten esetében hatása/következménye szerint van meg (a fogyatékoság megszüntetése által), nem pedig az érzelem alapján (*secundum effectum, non secundum passionis affectum*, I q. 21 art. 3. resp.). Isten nem a más nyomora miatti szomorúságból, hanem túláradó jósága ingyenes kiárasztása révén ajándékozik tökéletességet a hiányt szenvedő teremtménynek.

Tamásnál szintúgy tetten érhetjük az irgalmasság fogalmának kitégítését, egyetemessé tételét, ahogyan az szeretetfelfogásában is végbe-megy. A *miseria* és a *defectus* ugyanis nem csupán az értelmes létező

¹⁷⁵ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *i. m.*, 616.

helyzetére érthető fogalmak nála (a boldogság ellentétéként), hanem az egész teremtett világ helyzetét is jelölhetik, s ily módon, tág értelemben, a teremtés is az irgalmasság tette, mivel a nem-lét fogyatékoságát megszüntetve a létezés tökéletességét ajándékozza a teremtett dolgoknak. E gondolat teszi lehetővé Szent Tamás számára, hogy azt állítsa: „Isten bármely művében ősgyökerét tekintve (*quantum ad primam radicem eius*) megnyilvánul az irgalom,” amely létesítő, elsődleges ok módjára „erőteljesebben folyik bele az okozatába, mint a másodlagos ok.”¹⁷⁶ Isten teremtető és fenntartói tevékenységében az irgalmat érhetjük tetten, mint jóságának tevékeny kiáradását, és mindenhatósága megnyilvánulását.

E nagyszabású távlatot tekintve nem nehéz tehát belátnunk, hogy az igazságosság, amely a már meglévő dolgoknak adja meg a nekik arányosan kijáró tökéletességeket, másodlagos az irgalomhoz képest, és semmiképpen sem korlátozza azt.¹⁷⁷ Az Isten szeretete, irgalmassága és igazságossága közötti kapcsolatot érzékletesen szemlélteti Garrigou-Lagrange egy fa, az isteni szeretet fájának hasonlatával.¹⁷⁸ A fa gyökere Isten teremtményei iránti szeretete, mely minden művének legvégső alapja. A fa lényegi része, a törzs, az irgalom, amely közvetlenül a gyökérből nő ki, és annak mintegy látható folytatása, kiteljesedése. Az igazságosság a fa ága, a törzsből, az irgalmasságból fakad. Az irgalmasság tehát a szeretet elsődleges megnyilatkozása, az igazságosság pedig ily módon csak másodlagos. Amint Garrigou-Lagrange megállapítja, Szent Tamásnál megfigyelhető az isteni tökéletességek egyfajta sorrendje is: ahogyan az isteni akaratot logikailag megelőzi az isteni értelem, hasonlóképpen feltételezi az irgalmasság és az igazságosság Isten jóságát és szeretetét, mint gyökerüket. Az irgalmasság tehát Isten szerető jóságának kiáradása, és jóságos szeretetének kinyilvánulása.¹⁷⁹

¹⁷⁶ *Summa Theologiae*, I q. 21 art. 4. resp. Az isteni irgalmasság kitüntetett tetteinek nevezi a megtestesülést és a bűnök bocsánatát, a megváltást is; vö. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *i. m.*, 615–624.

¹⁷⁷ Az isteni igazságosság és irgalom közötti Szent Tamás által felvázolt kapcsolat minden részletére e helyütt nem térhetünk ki, csak a lényegi különbséget szeretnénk érzékeltetni kettejük között.

¹⁷⁸ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *i. m.*, 620.

¹⁷⁹ A későbbi tomista teológia Isten relatív tulajdonságaként tartja számon, amely a teremtményekkel fennálló viszonyára vonatkozik, s egyben Isten tevékeny és szemé-

Nevezhetjük-e mindezek alapján Isten alaptulajdonságának? Ha elfogadjuk az előbbi fa hasonlatot, de legfőképpen, amennyiben szem előtt tartjuk a Szent Tamás által felvázolt bonyolult összefüggésrendszert, akkor inkább azt kell, hogy mondjuk, a szeretet az, amely e rendszer rendezőelveként és végső alapjaként jelenik meg számunkra, s amely az isteni tulajdonságok hermeneutikai kulcsát adhatja. S mindez össze-cseng azzal, ahogyan Wilhelm Breuning látja a mai teológiai kutatás irányvonalát, amely szerinte a *Biblia* és Szent Tamás teológiáját tovább-gondolva az isteni tulajdonságokat a szeretet fókuszpontjában törekszik egységbe foglalni, oly módon, hogy „világossá váljon: Isten szeretete az egységet teremtő pont, de az összes többi konkrét isteni tulajdonságra vonatkozó állítás alapja is.”¹⁸⁰ Következésképpen, amikor az isteni irgalmasság fogalmának koherensebb megragadását tűzzük ki célul, az isteni szeretet mibenlétének mélyebb megértésére érdemes törekednünk, illetve a két hagyományosan különvált diskurzus újbóli egységben látására. Ezen irányvonal két fontos tanúja, véleményünk szerint, II. János Pál pápa *Dives in misericordia*, és XVI. Benedek pápa *Deus caritas est* kezdetű enciklikái, amelyek az irgalmasságot a szeretet témakörén keresztül veszik szemügyre.¹⁸¹ Tekintsük át most röviden e tárgyalásmód tanulságait.

lyes sajátosságaihoz sorolja, mivel szabad elhatározáson alapul, és közvetlenül nem vezethető le az isteni lényegből. GÁL FERENC, *Isten tulajdonságai*, in *Magyar Katolikus Lexikon*; <http://lexikon.katolikus.hu/I/Isten%20tulajdonsagai.html> (letöltve 2016. 01. 07.) Ebbe az irányvonalba illeszkedik Herbert Vorgrimler osztályozása is, amely szerint az irgalmasság Isten tevékenységéhez tartozó, azon belül pedig az isteni akarathoz kapcsolódó tulajdonságként Isten szeretete és jósága, szabadsága, szentsége, igazságossága és hűsége körében gondolandó el; vö. HERBERT VORGRIMLER, *Isten tulajdonságai*, in *Uő, Új teológiai szótár*, Budapest 2006, 301.

¹⁸⁰ WILHELM BREUNING, *Isteni tulajdonságok*, in W. BEINERT, *A katolikus dogmatika lexikona*, Budapest 2004, 300. Érdekes megfigyelnünk, hogy Herbert Vorgrimler mennyire másként ragadja meg az isteni tulajdonságok egységét, amikor azok foglalatának Isten mint az abszolút titok fogalmi megragadhatatlanságát (Isten felfoghatatlanságát) tartja; vö. H. VORGRIMLER, *Új teológiai szótár*, 301.

¹⁸¹ II. JÁNOS PÁL, *Dives in misericordia*. II. János Pál pápa Irgalomban gazdag Isten kezdetű enciklikája, Budapest 2016; XVI. BENEDEK, *Deus caritas est*. XIV. Benedek pápa az Isten szeretet kezdetű enciklikája, Budapest 2007.

Isten irgalmas szeretete II. János Pál és XVI. Benedek tanításában

Már egy, a Szent Tamás-i irgalom fogalmát vizsgáló, 1962-ben írt tanulmányában felveti Yves Congar azt a gondolatot, hogy az isteni irgalmasságról alkotott elképzelés Tamásnál párhuzamba állítható Anders Nygren *agapé* fogalmával.¹⁸² Mint ismeretes, Nygren *Agape és Eros* című nagy vitát kiváltó könyve a szeretet két, jól elkülöníthető, és egymással szembeállítandó fajtáját különböztette meg: az isteni szeretetre jellemző, emberekhez önzetlenül lehajló, minden érdek és feltétel nélkül ajándékozó, s ily módon felsőbb rendű agapét, és a lentről felszálló, vággyal és érdekekkel telített, viszonzást váró, alsóbb rendű *erósz*t.¹⁸³ Congar tanulmányának alaptézise, hogy Szent Tamás teológiájában az isteni irgalmasság Isten szentségével és transzcendens szuverenitásával, mindenhatóságával áll szoros összefüggésben, van benne mindig valami uralkodói vonás: nagylelkűen adakozó tiszta ajándék, önmagát áldozatosan odaadó szeretet-forrás. E szuverén szeretet legfontosabb megnyilatkozását, Congar szerint, Tamás – a teremtés tettén túl – leginkább Isten bűnbocsátó irgalmában látja, műveiben gyakran idézve a liturgia azon szövegeit, amelyek a mindenható és egyben irgalmas Istent állítják elénk.¹⁸⁴ Tamás számára a bűnök megbocsátása az isteni mindenhatóság tette, hiszen egyedül csak Isten bocsáthatja meg a bűnöket mindentől független szuverén és irgalmas szeretete által. Az Istenben lévő irgalmasság tehát leginkább abban különbözik az emberitől, mondja Con-

¹⁸² Amint láthattuk, Walter Kasper több ponton is támaszkodik Yves Congar tanulmányára *Irgalmasság* című könyvében, azonban itt most saját közvetlen olvasatunkat adjuk; vö. YVES CONGAR, *La miséricorde. Attribut souverain de Dieu, in La vie spirituelle* 106 (1962) 386.

¹⁸³ ANDERS NYGREN, *Agape and Eros*, New York 1969. Anders álláspontjának rövid ismertetését, és egyben kritikáját lásd JELENITS ISTVÁN, *Jegyzetek a szeretetről*, in JELENITS ISTVÁN - TOMCSÁNYI TEODÓRA (szerk.), *Tanulmányok a vallás és a lélektan határterületeiről*, Szeged 1988, 69–73.

¹⁸⁴ Egy Szent Tamás által kedvelt, és sokszor idézett liturgikus könyörgés Isten mindenhatósága kifejezésének nevezi bűnbocsátó irgalmát: „*Deus qui omnipotentiam tuam parcendo et miserando manifestas.*” Congar részletesen felsorolja a szöveghelyeket, ahol Tamás ezt a könyörgést idézi; vö. Y. CONGAR, *La miséricorde*, 390, J. 23.

gar, hogy egyrészt szenvedélytől mentes akarati beállítódás, másrészt szuverén és önzetlen ajándékozás.

Szent Tamás teológiai irgalomfelfogásának legnagyobb nehézsége, és úgy tűnik, ennek Congar is tudatában van, hogy kénytelen kizárni a Szentírás gazdag tanúságát Isten együttérzéséről, belső megrendüléséről, szenvedélyes szeretetéről, amely irgalmának fontos része és ismeretőjegye.¹⁸⁵ Bizonyára más lenne a helyzet, ha az irgalmasságról szóló diskurzust nem külön témaként, hanem a szeretetet tárgyaló gondolatmenetek részeként fejtené ki, hiszen szeretet teológiájában (amely azonban szintén széttagolódik emberi szenvedély, intellektuális szeretet és az Istenben lévő *caritas* tárgyalására), mégha bennfoglaltan is, de helyet kap az érzelmi dimenzió, amelyet azonban teljességgel száműzni látszik az isteni irgalmasság leírásából.¹⁸⁶ Hiszen, amint láthattuk, Istenre nem vonatkozik az érzelmi megrendülés fájdalom-szomorúsága, csak a segítő cselekvés, a nyomorúság felszámolása.

Bizonyára e felismert hagyománybeli egyoldalúság is közrejátszik abban, hogy a *Dives in misericordia* enciklika, amely egyébként sok tekintetben a Szent Tamás-i teológia örökösének tekinthető, hangsúlyosan újragondolja és rendszerezi a Szentírás sokrétű tanúságát. Antropológiai és egyben biblikus kiindulópontja lehetővé teszi az irgalmasság fogalmának gazdagítását, és az isteni szeretetet szavakba öntő szentírási kinyilatkoztatással való összekapcsolását. A választott néppel kötött szövetség távlatába helyezve, és az Isten és ember közötti párbeszéd dimenzióját előtérbe állítva tudja új fényben láttatni szeretet és irgalom viszonyát.

Az üdvtörténeti perspektívából kiviláglik, hogy az irgalom fogalmának az *Ószövetségben* „hosszú és gazdag” fejlődési íve van, mely a választott nép különleges tapasztalatában ölt testet.¹⁸⁷ Az enciklika hangsúlyozza, hogy elsősorban a próféták tanításában kapcsolódik össze

¹⁸⁵ Congar az isteni irgalmasság *Szentírásban* hangsúlyozott érzelmi dimenzióját azzal a megállapítással teszi helyre, hogy mindezt az analógia kritikai szabályai szerint kell érteni; Y. CONGAR, *i. m.*, 387.

¹⁸⁶ Az érzelmi dimenzió meglétéről Tamásnál lásd TÓTH BEÁTA, *Megjegyzések a szeretet természetrajzához*, in PUSKÁS ATTILA - PERENDY LÁSZLÓ (szerk.), *Az ember krízise: Vágyódás és megkísértettség között* (Varia Theologica, 4), Budapest 2013, 246–252.

¹⁸⁷ *Dives in misericordia*, 18.

Isten szeretete és irgalma. A prófétai igehirdetésben sokrétűen párhuzamba kerül Isten szeretete és a szülői és házastársi szeretet, azok kíválasztó, féltő, óvó, és legfőképpen mindent megbocsátó vonásai, melyeknek a gyengédség is természetes velejárója. Az irgalmasságban mindenekelőtt Isten önmagához való hűsége, hűséges atyasága, népe iránti kitartó szeretete nyilvánul meg.

Az enciklika szerint e „sokarcú” és „sokjelentésű” fogalom Jézus tettei és tanítása tükrében „egyszerűbb és mélyebb” összefüggésbe kerül.¹⁸⁸ II. János Pál pápa érdekes megjegyzése, hogy az *Újszövetség* az irgalmasságot leginkább Jézus példabeszédeiben ragadja meg, nem is annyira a reflexió szintjén, mint inkább a tettek, gesztusok bemutatásán keresztül, oly módon, hogy az irgalom szó maga jobbára elő sem fordul e szövegekben. Különösen plasztikusan érzékelteti mindezt a tékozló fiú példázatának elemzésében, amelyben rámutat a példabeszédbeli apa hűséges szeretetének lényegére, az irgalom mibenlétére, amely nem csupán atyaságához való, minden bűn ellenére kitartó hűséges akarati elszánás, hanem érzelmileg telített öröm és ünneplés is egyben. Az enciklika e hűséges apai szeretetet párhuzamba állítja az *Újszövetség* agapé fogalmával, Istennek a nyomorúságos helyzetben lévő emberhez lehajló irgalmas szeretetével.

Arra az előzőleg feltett kérdésre tehát, hogy „mit értsünk az irgalom fogalmán a szeretet fogalmával összefüggésben?”, az enciklika azt a választ adja, hogy az irgalmasság a szeretetnek lényegi dimenziója, „a szeretet nélkülözhetetlen része, szinte a másik neve, s ugyanakkor a szeretet megnyilvánulásának sajátos módja, illetve sajátos megvalósulása mindazzal a rosszal szemben, amely a földkerekségen tapasztalható.”¹⁸⁹ Fontos szempont tehát, hogy eszkatológikus távlatban tekintve az irgalom szeretetté alakul majd a végső beteljesedésben, amikor megszűnik a világban lévő rossz. Az irgalom, mondhatni a szeretet világ felé forduló, a konkrét üdvörtörténetben megtapasztalható oldala.

XVI. Benedek pápa *Deus caritas est* kezdetű enciklikáját olvashatjuk úgy is, mint a megkezdett irányvonal, az irgalomról és a szeretetről szóló diskurzus egyesítésének még radikálisabb beteljesítését. Az enciklikában

¹⁸⁸ Uo. 37.

¹⁸⁹ Uo. 47.

nem is igen fordul elő az irgalom szó, azonban a neki megfelelő tartalom jól kivehetően megjelenik az isteni szeretet jellemzésében, megbocsátó erejének hangsúlyozásában. A szöveg elméletibb, első részének bennfoglalt, ám világos célja, hogy – reflektálva a régóta folyó *agapé-erősz* vitára – és csatlakozva azon filozófiai irányzathoz, amely az utóbbi években a szeretet fogalmának egységes voltát és a különböző szeretetfajták végső összetartozását hangsúlyozza,¹⁹⁰ teret nyisson az isteni szeretet nem csupán *agapé*ként, hanem egyúttal *erősz*ként való elgondolásához.

A *Szentírás* tanúságára és a hagyomány egy kisebb, de jól kivehető ágára hivatkozva érvel az isteni szeretet vágyakozó, szenvedélyes volta mellett.¹⁹¹ Jobban mondva, azt hangsúlyozza, hogy Istenben *agapé* és *erősz* teljes egységben vannak: Isten ajándékozó és lehajló *agapé*ja ugyanakkor *erősz*, és az embert megszólító szenvedélyes szeretete egyúttal *agapé*. S mint kifejti, nem csupán azért lehetséges mindez, mivel Isten szeretete „teljesen szabad és minden előzetes föltétel nélküli ajándék, hanem azért is, mert Ő megbocsátó szeretet.”¹⁹² Isten szenvedélyes szeretete tehát, az embert a legvégsőig megkereső, megbocsátó erejében mutatkozik meg. S miközben e szeretet jellemzésében felismerjük az isteni irgalmasság minden eddig általunk is tárgyalt ismérvét, az is nyilvánvalóvá válik, hogy benne nemcsak a szuverén mindenhatóság *agapé*ja, hanem a vágyakozó és szenvedélyes *erősz* is megjelenik. A szeretet egyetlen, osztatlan valóságának dimenzióiról van itt szó, nem pedig két különvált szeretetfajtról. Ugyanaz az isteni szeretet hol *agapé*ként, hol *erősz*ként jelenik meg számunkra.

XVI. Benedek pápa hosszan elemzi azokat a szentírási helyeket, amelyek Isten megbocsátó szeretetének megdöbbentő vonásait írják le, s ezeket a leírásokat úgy értelmezi, mint amelyek e szeretet szenvedélyes voltának, egyenesen Isten emberek iránti szerelmének tanújelei. Amint rámutat, *Ozeás könyve* szerint e megbocsátó szeretet szinte szembefordítja

¹⁹⁰ Lásd például Jean-Luc Marion fejtegetéseit a szeretetfajták univok egységéről az *Erotikus fenomén* című könyvében (Budapest 2012.)

¹⁹¹ E hagyományszálhoz tartozik az enciklika szerint Jákob létrájának képe az egyházatyáknál, Areopagita Dénes teológiája, aki Istent egyszerre nevezi Erősznek és Agapének (*De div. nom.* IV 12–14), és az általa elindított kontemplatív-misztikus hagyomány.

¹⁹² XVI. BENEDEK, *Deus caritas est*, 10.

Istent önmagával, szeretetét ütközteti igazságosságával. Az enciklika szövegében többször is előfordul a „szenvedélyes” szeretet (*leidenschaftliche Liebe*) kifejezés, és az a gondolat, hogy Isten szenvedélyesen mintegy szerelmes az emberbe.¹⁹³ Aligha véletlen, hogy a szöveg latin fordítása mindannyiszor kerüli a *passio* szót, körülírással adva vissza e jelentéstartalmat, hiszen a teológiai hagyomány Isten szeretetével kapcsolatosan nem beszél „szenvedélyről”.¹⁹⁴ Ahogyan Aquinói Szent Tamás írja: „Isten szenvedély nélkül szeret (*sine passione amat*).”¹⁹⁵

Szembemegy-e az enciklika egy hosszú teológiai hagyománnyal, amikor Isten szeretetét és megbocsájtó irgalmát szenvedélyesnek nevezi, kiemelve annak érzelmi telítettségét? A szavak szintjén igen, azonban a mögöttes tartalom szerint aligha. Inkább azt mondhatnánk, hogy felszabadítja a hagyományban régóta meghúzódó rejtett lehetőségeket, egybefonja a külön futó gondolati szálakat, és orvosolja az örökölt törésvonalakat. S nem egyszerűen a *Szentírás*ban megjelenő tartalmat helyezi szembe a hagyományos teológia metafizikai megfontolásaival. Sokkal inkább annak kimutatására törekszik, hogy már maga a *Szentírás* is csírájában tartalmazza a metafizikai istenképet, olyan Istenét, aki egyrészt „minden lehetséges létezőnek az Ősforrása,” „a *Logosz*, az Ősértelem” másrészt maga a Szeretet: „az igazi szeretet egész szenvedélyével szerető Szerelmes.”¹⁹⁶ S hogy e kettő lényegében egy és ugyanaz: Isten Ősértelemként Szeretet és Szerettként Ősértelem.

Ez az új, egységes és az erősszal kiegészített szeretetfelfogás megnyitja az utat az isteni irgalmasság *Szentírás*ban oly nyomatékosan megjelenő érzelmi dimenziójának gondolati integrálása előtt anélkül, hogy megsértenénk a hagyományos metafizikai megfontolásokat. Hiszen Aquinói Szent Tamás is érzelemmel telítettnek tartja Isten szeretetét, csak éppen másfajta módon, mint az emberi szeretet esetében. Isten ir-

¹⁹³ Például a 10. pontban ezt olvassuk: „Isten [...] az igazi szeretet egész szenvedélyével szerető Szerelmes.”

¹⁹⁴ A latin szövegben ilyen kifejezéseket találunk: „*Flagrans Dei amor in populum suum,*” *amans quiddam, veri amoris impetu.*” *Deus caritas est*, 10; http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/la/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html (letöltve 2016. 01. 08.)

¹⁹⁵ *Summa Theologiae*, I q. 20 art. 1. ad.1.

¹⁹⁶ XVI. BENEDEK, *Deus caritas est*, 10.

galmasságában pedig, mint láthattuk, éppen e szeretet szenvedélyes volta nyilatkozik meg.

Isten szíve mint az irgalom forrása

Már Walter Kasper is futólag felveti azt a gondolatot, hogy Isten irgalmasságát a szív bibliai fogalmának tükrében érthetjük meg mélyebben.¹⁹⁷ Valóban, a szív és az irgalmasság közti kapcsolatot a latin szó, és ennek az utódnyelvekben továbbélő változatai, és tükörfordításai világosan sugallják. Ezért is érdekes, hogy Szent Tamás e kínálkozó összefüggést nem aknázza ki, nem beszél Isten irgalmas szívéről, hanem az irgalmat, rendszereből következően, Isten akaratába helyezi.¹⁹⁸ Ha azonban továbbvizsgáljuk a *Deus caritas est* enciklikában megkezdett gondolati ívet, amely Értelem és Szeretet egységét hangsúlyozza Istenben, szükségszerűen eljutunk a bibliai szív fogalmához, amely nem csupán az emberi személy legbensőbb magvát, értelmi-akarat-érzelmi cselekvésének központját, énjének kulcsát jelenti, hanem amelyet az *Ószövetség* Istenre is vonatkoztat, még ha sokkal ritkábban is, mint az emberre.¹⁹⁹ Hans Walter Wolff szerint figyelemre méltó különbség is van a két fogalom (ember és Isten szíve) között, mivel amíg az ember esetében a szív a hozzáférhetetlenül kikutathatatlant, kideríthetetlenül elrejtettet jelenti, azt a dimenziót, amelyet egyedül Isten lát és ismer az emberben, addig az Isten szívéről szóló kifejezések mindig Isten és ember viszonyára vonatkoznak, s legfőképpen akaratára, amelyet világosan kinyilvánít az ember előtt.

Az emberi szívvel ellentétben tehát Isten szíve korántsem az elrejtettség, kifürkészhetetlenség szimbóluma, sokkal inkább viszonyfogalom, amely Isten emberhez fordulását, akarata jóindulatát, jövőbeli cseleke-

¹⁹⁷ W. KASPER, *i. m.*, 58.

¹⁹⁸ Placide Deseille szerint Szent Tamás elméleti megfontolásaiból hiányzik a biblikus szív fogalma. A jelentésgazdag biblikus szimbólumot az akarat fogalmára szűkíti, viszont annak tartalmai megjelennek külön-külön az értelem és akarat általa leírt működésében; PLACIDE DESEILLE *et al.*, *Âme-Cœur-Corps*, in JEAN-YVES LACOSTE (szerk.), *Dictionnaire critique de théologie*, 28–31.

¹⁹⁹ HANS WALTER WOLFF, *Az Ószövetség antropológiája*, Budapest 2001, 81–84.

deteinek jószándékú tervét, meg nem szűnő gondoskodását, túláradó jóságát fejezi ki.²⁰⁰ S bármennyire is nehézséget okoz az elméleti reflexió számára, a *Szentírás* egyértelműen állítja, hogy Isten szíve szomorúsággal, szenvedéssel telik meg az emberek gonoszsága, bűne miatt, bár az is igaz, hogy ezen „érzelmi” megindulás elsősorban akarata, elhatározása, döntése következetes hűségében, és paradox módon „haragjával” való szembefordulásában válik nyilvánvalóvá.

Hans Walter Wolff leírásában ráismerünk az isteni irgalmasság kérdéskörének szinte minden sarkalatos pontjára anélkül, hogy a fogalmat kifejezetten említene. Isten szíve a bűnnel, az emberi hűtlenséggel szembeni magatartásában fedi fel titkát, akkor, amikor szinte saját maga ellenére cselekszik az ember érdekében, amikor paradox módon hagyja, hogy befolyásolja az ember bűn miatti nyomorult helyzete, és szeretetből fakadó szabad elhatározással segítségére siet. Ilyen értelemben hangsúlyozza Wolff az emberi és az isteni szív szoros összetartozását, Isten szíve mintegy értelmező kulcsa az ember üdvtörténeti helyzetének, amint hangsúlyozza: „az ember valóságos helyzete tehát »Isten szívének« ismerete nélkül nem érthető meg.”²⁰¹

Talán nem tévedünk, ha azt állítjuk, az isteni szív szimbóluma, amely képes egyben tartani a *Logosz* és az *Agapé-Erősz* jellegzetességeit – az isteni értelem, akarat és érzés teljességét – mindenképpen továbbgondolásra érdemes. Általa az isteni irgalmasság fogalma is kikerülhet nem is annyira Hamupipőke-helyzetéből, ahogyan Kasper állítja, hanem inkább hosszú Csipkerózsika álmából, elfoglalva méltó helyét a teológiai gondolkodásban.²⁰²

²⁰⁰ Wolff rámutat, hogy az *Ószövetség*ben egyetlen szöveghely beszél Isten szívééről az elrejtettség értelmében: *Jób* 10,13; vö. H. W. WOLFF, *i. m.*, 84.

²⁰¹ H. W. WOLFF, *i. m.*, 84.

²⁰² „Az tehát a feladatunk, hogy kiszabadítsuk az irgalmasságot abból a Hamupipőke-helyzetéből, amelybe a hagyományos teológián belül került.” (W. KASPER, *i. m.*, 22.)

KRÁNITZ MIHÁLY

Irgalmasság a teológiai kutatásban

A correctio fraterna gyakorlata a tanítóhivatal
és a teológus párbeszédében

Előzmények

Már az ősegyház példát adott az eltérő vélemények helyes kezelésére az úgynevezett „jeruzsálemi zsinaton”, ahol heves vita (*ApCsel* 15,7) alakult ki elméleti szinten a pogányok befogadásáról az egyházba. Megvizsgálták a felmerült kérdést, meghallgatták a beszámolókat és a „Szentlélekben” hoztak végleges döntést (*ApCsel* 15,28).²⁰³

Az *Újszövetség* számos helyén találkozunk a tévtanítókkal szembeni magatartás leírásával:

- Ha valaki nem engedelmeskednék a levélben adott tanításnak, azt jegyezzétek meg, és kerüljétek a társaságát, hogy észre térjen.¹⁵ De ne bánjatok vele úgy, mint ellenséggel, hanem feddjétek meg mint testvéreteket. (*2Tessz* 3,14–16)
- Ha valaki mást tanít, s nem követi Urunk, Jézus Krisztus üdvös szavait és az istenes tanítást, az felfuvalkodott és semmit sem ért. Betegesen vitázik, üres szóharcot folytat, amiből csak irigység, veszekedés, káromlás, rosszindulatú gyanúsítás és olyan bomlott agyú, igazságot elferdítő embereknek torzsalkodása

²⁰³ Vö. WALTER KASPER, *Sinodalità nella Chiesa. Camminare insieme nella comunione e nella diversità dei carismi*, in *Teologia. Rivista della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale* (2/2015), 172–181, 173.

származik, akik a vallásosságot jövedelmi forrásnak tekintik. (1Tim 3,5–6.)

- Kerüld az okatlan vitát..., a veszekedést, a törvényen való szóharcot, mert ez hiábavaló és haszontalan dolog. ¹⁰A tévtanítót néhány figyelmeztetés után kerüld... (Tit 3,9–10.)
- Akadtak a nép körében hamis próféták is, ahogy a ti körötökben is föllépnek majd hamis tanítók, akik romlásba döntő tévtanokat terjesztenek, s még megváltó Urunkat is tagadják, s ezzel gyors pusztulást vonnak magukra. Sokan követik majd őket. (2Pét 2,1–3)
- Szeretteim, ne higgyetek minden léleknek, hanem vizsgáljátok meg a lelkeket, hogy Istentől származnak-e, mert sok hamis próféta ment ki (SZIT, 1979: rontott; *Neovulgáta*, 2013-as megújítás: ment szét) a világba. Az Istentől származó lelkét erről ismeritek fel: minden lélek, amely vallja, hogy Jézus Krisztus testben jött el, Istentől van. S minden lélek, amely nem vallja meg Jézust, nem Istentől való, hanem az Antikrisztusé (...) Aki ismeri Istent, hallgat ránk. Aki nem ismeri Istent, nem hallgat ránk. Így különböztetjük meg az igazság lelkét és a tévedés lelkét. (1Jn 4,1–6) Ez a *discretio spirituum*.
- Sok csaló lépett fel a világban, aki nem vallja, hogy Jézus Krisztus testben jött el. Az ilyen csaló és Antikrisztus. Vigyázzatok magatokra, nehogy elveszítsétek, amit már megszereztetek, hanem teljes bért kapjatok. Aki elfordul Krisztus tanításától, és nem marad hozzá hű, nem mondhatja magáénak az Istent. De aki kitart a tanításban, az Atyát is, a Fiút is magáénak tudhatja. Ha valaki nem ezzel a tanítással megy hozzátok, még csak ne is köszönjeteek neki. Mert aki köszön neki, részes gonosz tetteiben. (2Jn 7–11.)

Később a zsinatok lettek a biztos tanítás védőbástyái, melyet nem egy alkalommal a világi hatóság hívott össze és támogatott, hogy egységet teremtsen a polgárai között: az egy császár, egy birodalom, egy hit szel-lemében.

A Szent Officiumtól a Hittani Kongregációig

A keresztény hit őrzése az egész egyház feladata. Ebből az alapvető kötelességből minden keresztény kiveszi a részét, de a pápának és a Róma egyházával közösségben lévő püspököknek különleges felelőssége van a hit megóvásában. A kereszténységben az első századoktól fogva szükséges volt az igaz hit védelme, jóllehet ennek teljesítése eltérő volt a különböző történeti összefüggésekben. Sajnos nem mindig érvényesült Aquinói Szent Tamás megállapítása a kivizsgálandó teológiai eljárásokban: *Magis proprium est Dei misereri et parcere, quam punire, propter eius infinitatem bonitatem.*²⁰⁴

Az inkvizíció a XIII. század első felében, IX. Gergely pápasága idején (1227–1241) jelent meg, az eretnokség minden formájának a megszüntetésére (albigensek, katarok, bogumilok elszakadtak Rómától, saját egyházat hoztak létre). Kezdetben az egyházmegye püspökének a feladata volt az eretnekekkel való küzdelem, később azonban közvetlenül a Szentszékhez került az ügyek kivizsgálása, és e célból különleges küldöttek kinevezésére is sor került. Később ezt a feladatot szerzetesrendek, főleg ferencesek és domonkosok vették át. Ebből alakult ki egy sajátos egyházi intézmény – az inkvizíció –, mely bíróságok rendszerét jelentette, akik pápai meghatalmazással hozhattak ítéletet az eretnokség vétkének megállapításakor.²⁰⁵

Egészen a XVIII. század végéig bizonyos sajátos esetekben a kényszerítésnek is helyet adtak, de a legsúlyosabb, a máglya általi halálos ítéletet a világi hatóság hajtotta végre. Valójában a földi hatalomnak is érdeke volt a társadalom egészét fenyegető eretnokségek elleni küzdelem, ahogy az ókorban is. A XV. század közepére az inkvizíció az eretnokségek tömeges jelenségének elmúlásával hanyatlásnak indult, a bíróságok

²⁰⁴ Vö. *Summa Theologiae* II-II, 21,2 cp. (ed. Leon VIII, 157b). Lásd a bibliai, teológiai és filozófiai nézőpontból vizsgált megbocsátás részletes elemzését összevetve Isten igazságosságával és irgalmával: DIRK ANSORGE, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Die Grammatik von Vergebung und Versöhnung in bibeltheologischer, theologiegeschichtlicher und philosophiegeschichtlicher Perspektive*, Herder, Freiburg 2009.

²⁰⁵ Vö. CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *To Promote and Safeguard the Faith. From the Holy Office to the Congregation for the Doctrine of the Faith*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015, 9.

kat feloszlatták vagy tevékenységi körüket szűkítették. Az inkvizíció új korszaka 1478-ban kezdődött, amikor IV. Sixtus, Kasztíliai Izabella (1451–1504) és Aragóniai Ferdinánd (1452–1516) kérésére kiterjesztette az inkvizíciót az egész spanyol félszigetre. Az uralkodó a javasolt spanyolországi főinkvizítor nevét királyi jog alapján nyújtotta át a pápának, aki bírói hatalmat közvetített a kinevezettnek a hit ellen fellépő esetekben, ő pedig a saját hatalmát helyi inkvizítoroknak továbbíthatta.

Ugyanezekben az években jött létre a római inkvizíció is, a középkori inkvizícióra építve az itáliai területen a terjedő reformáció tanításával szembeni küzdelem feladatával. A növekvő protestantizmus következtében ténylegesen III. Pál vezette be az inkvizíció intézményét a *Licet ab initio* kezdetű konstitúcióval 1542. július 12-én. A hat bíborosból álló különleges bizottság feladata a hittel szembeni támadások kivizsgálása volt. A kiválasztott bíborosokat teológusok és kánonjogászok konzultori minőségben segítették. Az alapítást követő években gyorsan kiépült az intézmény szervezete és a Szent Római és Egyetemes Inkvizíció Kongregáció (ismertebb nevén a Szent Officium Kongregációja) az egész keresztény világra kiterjesztette a hatását, s lépett fel hittagadók, eretnekek, eretnekgyanús személyek ellen, illetve ezek védőivel, követőivel és támogatóival szemben, szoros kapcsolatban a világi hatósággal. A XIX. század előtti korábbi bírósági intézményeknek nem volt egyetemes *jurisdictio*-ja.²⁰⁶

1550-ben III. Gyula pápa első tevékenységeként szerepelt a római és egyetemes inkvizíció megerősítése, mivel úgy látta, hogy sok eretnek veszélyezteti Itáliában a vallási életet. Egyúttal megerősítette a szervezet központi felelősségét valamennyi keresztény országban a hitvédelemmel kapcsolatos jogi eljárásokban. 1551. február 15-én a *Licet a diversis* kezdetű konstitúcióban elítélte néhány világi állam hatóságának kérését az eretnekekkel kapcsolatos eljárásokban való részvételre, amint ez a Velencei Köztársaság esetében történt. Gian Pietro Carafa bíboros, aki maga is az egyik legaktívabb főinkvizítornak mutatkozott, s a római inkvizíció támogatója volt, 1555 májusában IV. Pál néven lépett a pápai trónra. 1556. február 11-én az *Attendentes onera* kezdetű *motu proprio*-val a pápa kiterjesztette a bíróság jogait, bővítve iurisdictió hatalmukat, és

²⁰⁶ To Promote and Safeguard the Faith, 11.

rövid időn belül a bíróság bíboros tagjainak számát tizenhétre emelte. Később XV. Gergely pápa az *Universi dominici gregis* kezdetű konstitúciójával 1622. augusztus 30-án tovább erősítette az inkvizíció kongregációjának hatáskörét, melyet továbbfejlesztett XIV. Benedek a *Sollicita ac provida* kezdetű konstitúciójával 1753. július 9-én, amelyben alapos és részrehajlás nélküli vizsgálatok elvégzését sürgeti az eljárások során. A pápa szerette volna elválasztani egymástól a Szent Officium és az Index Kongregáció jogkörét is.²⁰⁷

A XVIII. század végén az inkvizíció kongregációját a tanbeli ügyek elbírálásával is megbízták, és VI. Piusz pápasága alatt (1775–1799) felhatalmazást kapott a szent rendekkel kapcsolatos dolgokban dogmatikai és fegyelmi ügyekben egyaránt. A XIX. században XVI. Gergely idején (1831–1846) az inkvizíció egy időben a szentté avatásokkal is foglalkozott olyan ügyekben, melyek a tanításra és a vértanúság megállapítására vonatkoztak. A régi Szent Római és Egyetemes Inkvizíció kongregációjának a római Kúrián belüli teljes átalakítására a XX. században került sor. Boldog IX. Piusz *Syllabus*-a, a pápai tévedhetetlenség dogmájának kihirdetése, majd a neotomizmus és a skolasztikus teológiai módszer erősítése válaszolt a világi filozófia és a természettudományok oldaláról jövő támadásokként értelmezett világi hatásokra.

Ez személyesen X. Piusz kezdeményezésére történt, és ment végbe a *Sapienti consilio* kezdetű konstitúció kihirdetésével 1908. június 29-én, az idők új kihívásaira válaszolva. Ezzel a Szent Officium felelősségének számos területe került szétesztásra az egyes kongregációk között. Az átszervezést követően azonban a Szent Officium megtartotta vezető helyét a többi római kongregáció között, mivel elnöke maga a pápa volt. Iurisdictiós megbízatása a hit és az erkölcs védelme maradt, együtt az eretnekség elleni és az eretnekgyanús eljárásokkal.

XV. Benedek az *Alloquentes motu proprio*-val 1917. március 25-én megszüntette az Index Kongregációt mint önálló hivatalt, és beolvasztotta a Szent Officiumba. 1911-ben Prohászka Ottokár három rövid művét is Indexre tették Szabó Szádok domonkos feljelentése alapján. Sajnos többször előfordult az *audiatur et altera pars* elvének elhanyagolása. A vádak ebben a légkörben rögtön célba érkeztek, mint Congar, de Lubac és mások ese-

²⁰⁷ Uo. 9.

tében is, akiket eltiltottak a tanítástól. Név szerint utolsóként Leonard Feeney jezsuitát közösisítették ki 1953-ban, hajthatatlan makacssága miatt.

A megváltozott kulturális, társadalmi és közéleti körülményeknek köszönhetően a II. Vatikáni Zsinat 1965. október 28-án kelt *Christus Dominus* kezdetű határozatában elrendelte a teljes Kúria általános át-szervezését, melynek során Boldog VI. Pál pápa 1965. december 7-én az *Integrae servandae* kezdetű *motu proprio*-jában a zsinat bezárásának vigiliáján átalakította a Szent Officiumot, és egyúttal megszüntette az index hivatalát is. Az eredeti elnevezést, a Szent Egyetemes Római Inkvizíció nevet már 1908-ban, XI. Piusz idején elhagyták, az új elnevezés pedig 1965-től Hittani Kongregáció lett, mely jobban körülírja annak tényleges tevékenységét, és elsőbbsége is tiszteletbeli módon érvényesül. A névvel együtt azonban a működése is gyökeresen átalakult, és szervezetének új felépítését a római Kúria általános reformjával együtt a *Regimini Ecclesiae universae* kezdetű konstitúcióban VI. Pál pápa adta meg 1967. augusztus 15-én. A Hittani Kongregáció fő felelősségi területe tehát a hit és az erkölcs előmozdítása és védelme lett az egész katolikus világban.

Ezt az irányt erősítette meg II. János Pál pápa *Pastor bonus* kezdetű konstitúciója 1988. június 28-án, mellyel újjászervezte a római Kúriát, s amelyben már érvényesül az irgalom evangéliumi szempontja is. A Hittani Kongregációval kapcsolatban követelményként lépett fel a hittel és az erkölccsel kapcsolatos íráskor vizsgálata az illetékes hatóságoknál. Ott, ahol az íráskor és vélemények ellentétesnek vagy veszélyesnek tűnhetnek a helyes hittel szemben, új eljárást kezdeményez. A szerzőknek lehetőséget ad gondolataik újbóli megfogalmazására, miután a helyi ordinárius figyelemztetésében már részesültek, és bizonyos orvoslás is megtörtént, ha ez szükséges volt. A Hittani Kongregáció feladata lett ismét a hittel ellenkező bűnök, az erkölccsel ellenkező súlyos bűnök vagy az erkölccsel és a szentségek kiszolgáltatásával kapcsolatos súlyosabb bűnök megítélése, és ha szükséges, az *Egyházi törvénykönyv* szerinti büntetések kihirdetése.²⁰⁸

Különös figyelmet érdemel a könyvek vagy más kommunikációs eszközök által közvetített tanbeli anyagok vizsgálata, melyek a hit dolgait érintik. Az eljárás lehet rendes vagy sürgős az ügy természetének megfelelően. Az eljárás során kettőnél több szakértőt neveznek ki a hittel

²⁰⁸ Uo. 28–30.

nem egyező írások vizsgálatára, akik arról nyilatkoznak, hogy a vizsgált szöveg megfelel-e az egyház tanításának. Ezzel egy időben kineveznek egy relátort a szerző mellé, akinek a feladata, hogy az igazság szellemében mutassa ki a szerző tanításának pozitív szempontjait és érdemeit, működjön együtt az ő teljes teológiai gondolkodásának értelmezésében, és hozzon ítéletet a szerző véleményének a hatásáról. Ezt kövesse egy megbeszélés, amelyen nemcsak a konzultorok, hanem a szerző mellett álló relátor is részt vesz, valamint a szerző ordináriusa (aki nem helyettesíthető mással), valamint a szakértőkkel, akik elkészítették véleményüket a szóban forgó szöveg értékeléséről. A megbeszélés végén egyedül a konzultorok szavaznak, de a végső döntést a kongregáció általános ülésére hagyják, hogy ellenvetéseket fogalmazzon meg a szerzővel szemben. Az általános ülés döntéseit a pápának kell jóváhagynia.

A teológia és a teológus helyzete az egyház történetében

Mit is jelent a teológiák sokfélesége, amikor hallhatunk például afrikai és indiai krisztológiáról, felszabadítási teológiáról, vagy vádként fogalmazták meg mások, hogy „mi itt Nyugat-Európában valamiféle polgárikapitalista krisztológiát művelnénk”.²⁰⁹ Miben áll az igazi egység? Melyek a különbözőzés, és melyek az egység elemei? És ki garantálja az egységet? A tanítóhivatal? A teológusok? A mindenkori vallási tapasztalat? – teszi fel a kérdéseket Schönborn bíboros.²¹⁰

Milyen szerep jut a tanítóhivatalnak Krisztus megismertetésében? A hivatal viselői tekintélyük alapját egyedül abban ismerik fel, hogy Krisztus megbízta őket a hit épségének őrzésével, nem megszerzett tudásuk vagy valamely magasabb misztikus tapasztalatuk. Világossá kellene tenni azt is – vallja Schönborn bíboros –, hogy mit jelentene, ha végső instanciaként az exegeta teológus szaktekintélye határozná meg, hogy mit lehet felelősséggel hinni.²¹¹

²⁰⁹ C. SCHÖNBORN, *Egység a hitben*, Paulus Hungarus - Kairosz Kiadó, Budapest 2000, 67–68.

²¹⁰ Uo. 69.

²¹¹ Uo. 101–102. Christoph Schönborn itt megkérdezi, hogy a tanítóhivatal jelenlegi vitái nem „demokratikusabbak”-e számos „szakemberénél”, aki szaktekintélyét kom-

A tanítóhivatal és a teológus kapcsolatának megértéséhez figyelembe kell venni, hogy a magiszterium tulajdonképpen a tanítómester tekintélyére vonatkozik. A mester tekintélyének hagyományos szimbóluma a katedra, s ennek alapján különbözteti meg Aquinói Szent Tamás a magiszterium kétféle típusát: 1) *magisterium cathedrae pastoralis* – ez a püspökre; 2) *magisterium cathedrae magistralis* – ez a teológusra vonatkozik.²¹²

Jézus a saját küldetését az Atyától kapta, ő pedig ezt átadja az apostoloknak. Ennek a küldetésnek a kiépítése látható az ősegyházban, ahol az apostol, a próféta és a tanító szerepéről van szó. Szent Pál levelében mindhárom funkció az egyház építését szolgálja, és ezek egymást kölcsönösen kiegészítik. Az apostolkodás veszélye, hogy konzervativizmusba süllyed. A próféta veszélye, hogy fanatikussá válik. A tanítói szolgálat veszélye pedig, ha elszakad az élettől és a közösségtől.

A tanítóhivatal funkciói már az egyház kezdeténél megtalálhatók.²¹³ A II–III. században létrejönnek a katekéta-iskolák (Alexandria és Antiochia), melyek a püspök ellenőrzése alatt működtek. A IV. századtól a nagy teológusok rendszerint püspökök is egyben, a legjelentősebb püspökök pedig egyúttal teológusok is (Szent Irenaeus, Szent Ambrus, Szent Ágoston, Nagy Szent Baszileiosz, Nüsszai Szent Gergely, Nanzosi Szent Gergely, Aranyszájú Szent János).²¹⁴

A XIII. században megjelenő egyetemek és doktorok sajátos hatalommal rendelkeztek. Rájuk tartozott egy-egy tanítás helyességének megítélése. A Trienti Zsinat (1545–1563) idején a tanítóhivatali tekintély a teológiát is ellenőrzése alá vonta, vagyis a *magisterium cathedrae magistralis*.²¹⁵

petenciájának körén túl is érvényesíteni kívánja, amire a „tudományhívó” kor még buzdítja is.

²¹² Vö. THOMAS DE AQUINO, *Quodlibet* III, q.4, a.1.; vö. <http://www.corpusthomisticum.org/q03.html> (a kutatás ideje: 2016. január 15.).

²¹³ Vö. *ApCsel* 13,1: „Az antiochiai egyházban volt több próféta és tanító.” 15,6: „Összegyűltek az apostolok és a presbiterek, hogy meghányják-vessék ezt az ügyet.” (Az ún. apostoli zsinatról van szó.)

²¹⁴ A teológia és a tanítóhivatal történeti fejlődésről lásd: P. HÜNERMANN, *Sprache des Glaubens, Sprache des Lehramts, Sprache der Theologie*, Herder, Freiburg 2016.

²¹⁵ 1599-től a II. Vatikáni Zsinatig létezett a tiltott könyvek jegyzéke (*Index librorum prohibitorum*).

Az újító teológiai nézetek elítélése I. Vatikáni Zsinat idején

Ismert az I. Vatikáni Zsinat (1869–1870) kora és az azt követő időszak, amikor a modernizmussal való küzdelemben egyetlen utat tettek járhatóvá a teológusok számára, amely nem más, mint a tanítóhivatal iránymutatásai alapján megnyilvánuló teológia. Erre az időre esik a kiközösítések korszaka (Rosmini, Lamennais, Günther, Frohschammer, Schell, Loisy, Tyrrell, Buonaiuti, Erhard, Schnitzer, Heiler), az antimodernista eskü letételének előírása (1967-ig), valamint a *Mirari vos* (1832), *Quanta cura* (1864), *Syllabus* (1864), *Pascendi* (1907), *Lamentabili* (1907), *Humani generis* (1950), körlevelek és rendeletek megjelenése. Franciaországban elkezdődött a *nouvelle théologie* iskolája, majd ennek az elítélése. Ehhez a jelenséghez sorolható Teilhard de Chardin minden tanítási tevékenységtől való eltiltása 1926-ban.

A II. Vatikáni Zsinatot követő időszak újdonsága a teológia és a tanítóhivatal párbeszédében

Döntő változást és a testvéri kiigazítás szellemének megjelenését a II. Vatikáni Zsinat (1962–1965) hozta el, ahol püspökök és teológusok építő módon tudtak együttműködni az egyes dokumentumok kialakítása során. Ezt követően a Nemzetközi Teológiai Bizottság 12 tételben fogalmazta meg a teológus funkcióját a magisztériummal és a keresztény közösség szolgálatával kapcsolatban (1976), majd a *Donum veritatis* (1990) instrukcióban nyilatkozott a Hittani Kongregáció a teológus egyházi hivatásáról. Legutóbb pedig a *Teológia ma: távolatok, alapelvek és kritériumok* címmel jelentetett meg a Nemzetközi Teológiai Bizottság egy dokumentumot 2011-ben, mert „új teológiai hangok születtek, különösképpen a világiaktól és nőktől; új kulturális közegből származó teológiák, főleg Latin-Amerikából, Afrikából és Ázsiából; újonnan átgondolt témák, mint a béke, a felszabadítás, a környezetvédelem és a bioetika” (No. 1.). De a zsinat utáni időben láthatóvá vált a teológiának bizonyos széttöredezése, mely a fentebb említett párbeszédben mindig azzal a kihívással szembesül, hogy saját önazonosságát megtartsa. Felvetődik tehát a kér-

dés, hogy mi jellemzi a katolikus teológiát, és mi adja – sokféle formájában és formája által – önazonosságának világos értelmét a mai világgal való szembesülésében.²¹⁶

Az a tény, hogy egyetlen Üdvözítő van, igazolja a katolikusság és az egység között szükségszerű kapcsolat létezését. Miközben a teológia bemutatja Isten mérhetetlen misztériumát és azt a számtalan utat, melyeken keresztül Isten kegyelme különböző közegekben az üdvösség érdekében működik, jogosan és szükségszerűen ölt sokszínű formát, azonban a szentháromságos egy Isten egyetlen igazságát és az egyetlen Úrra, Jézus Krisztusra alapozódó üdvözítő tervet kutatva, ennek a sokszínűségnek jellegzetes családias vonásokat kell mutatnia.²¹⁷

A II. Vatikáni Zsinat világossá tette, hogy a *Szentírás* a teológia lelke.²¹⁸ XVI. Benedek pápa pedig megerősítette, hogy „ahol a teológia nem lényege szerint a Szentírásnak az egyházban való értelmezése, annak a teológiának nincs többé alapja”.²¹⁹

A II. Vatikáni Zsinat felhívta a figyelmet az egész nép természetfölötti hitérzékére (*sensus fidei*),²²⁰ valamint a nép részéről történő lelki dolgok mély megtapasztalására (*sensus fidelium*).²²¹ A hit alanya Isten népe a maga egészében, mely a Szentlélek erejében megerősíti Isten Igéjét. Ennek értelmében jelenti ki a zsinat, hogy Isten népének teljessége részesedik Jézus prófétai szolgálatából,²²² és hogy a Szentlélektől származó kenetet birtokolva „már nem lehet tévedni a hitben”.²²³ A püspökök, Isten népének vezető pásztorai, az apostoli jogfolytonosság által az igazság biztos karizmáját birtokolják (*charisma veritatis certum*),²²⁴ és ők alkotják az egyház tanítóhivatalát, mivel hierarchikus közösségben áll-

²¹⁶ *Teológia ma*, 1, SZIT, Budapest 2012. A tanítóhivatali dokumentum elemzését lásd: T. SÖDING, *Die Rolle der Theologie in der Kirche. Die Debatte über das Dokument der Theologenkommission*, Herder, Freiburg 2015.

²¹⁷ *Teológia ma*, 2.

²¹⁸ *Dei Verbum*, 24.

²¹⁹ Vö. XVI. BENEDEK pápa, *Verbum Domini*, 35; vö. 31.

²²⁰ *Lumen gentium*, 12.

²²¹ *Dei Verbum*, 8.

²²² *Lumen gentium*, 35.

²²³ Uo. 12.

²²⁴ *Dei Verbum*, 8; SZENT IRENAEUS, *Adversus haereses* IV,26,2.

nak fejükkel, Róma püspökével, és az apostoli székben Szent Péter utódjával.²²⁵ Isten Igéjének hiteles értelmezése tehát a pápára és a püspökökre lett bízva.²²⁶ Ezt világítja meg Szent Ágoston ismert mondása: „*Vobis sum episcopus, vobiscum sum christianus.*”²²⁷ A katolikus teológiában a tanítóhivatal fontos része magának a teológiai munkának. A tanítóhivatalhoz való hűség azért fontos, hogy a teológia, vagyis a hittudomány (*scientia fidei*) egyházi tevékenység lehessen.²²⁸

A teológusok és a püspökök közötti kapcsolatban olykor előfordulhatnak feszültségek. Ahol igazi élet van, ott feszültség is van. Ez nem barátságtalanság, nem is igazi szembe helyezkedés, hanem inkább élet-erő és ösztönzés, hogy közösségileg és párbeszédese módon végezzék mindketten a szolgálatukat.²²⁹

A tanítóhivatal és a teológusok közötti párbeszéd a hit igazságainak megőrzésére és magyarázatára vonatkozik. A párbeszéd határai ott vannak, ahol a hit igazságaival találkozunk. A dialógus lehetőségét a következő magatartások akadályozzák:

- a dialógust politikai célból használják fel nyomásgyakorlásra, és eltekintenek az igazságtól,
- ha valaki egyoldalúan fogja fel a párbeszéd területét, és megsérti annak törvényeit,
- ha a párbeszéd megsérül, mert elhanyagolják a vitára és a megbeszélésre fordított időt, és azonnal kényszerítő, fenyegető és végrehajtó eszközöket használnak,
- vagy amikor a teológusok és a tanítóhivatal közti vita során a közvéleményhez fordulnak.

²²⁵ *Lumen gentium*, 21.

²²⁶ *Dei Verbum*, 10.

²²⁷ Vö. AUGUSTINUS, *Sermo* 340, A (PL 38,1483).

²²⁸ *Teológia ma*, 37.

²²⁹ Nemzetközi Teológiai Bizottság, Az egyházi Tanítóhivatal és a teológia kölcsönös kapcsolata, 9. tézis, vö. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1975_magistero-teologia_it.html (a kutatás ideje: 2016. 01. 15.).

A gyógyítás és az irgalom útját választva a tanítóhivatal és a püspökök a helyes *correctio fraterna* szellemében cselekedhetnek. Egy tanbeli per formális megkezdése előtt az illetékes tekintélynek

- ki kell mérítenie a konszenzus elérésének minden lehetőségét párbeszéd útján vagy írásban (személyes beszélgetésekkel, kérdésekkel, válaszokkal való levélváltás útján).
- Ha ez sikertelen, akkor léphet fel a tanítóhivatal az intések, „szóbeli feddés” különféle formáival.
- Súlyos esetben teológiai karok teológusait megkérdezve kell a további párbeszéd lehetőségét keresni.
- Az eretnység tényét nem lehet végérvényesen büntetni, kivéve, ha a teológus „makacs”, vagyis elutasítja a párbeszédet.²³⁰

Jogok és kötelességek

A teológusnak soha nem szabad elfelejtenie, hogy az egyház népének ő is egyik tagja, és úgy kell tanítania, hogy a hitről szóló tanítást egyáltalán ne gyengítse. A teológiai kutatás sajátos szabadsága tehát az egyház hitén belül művelhető. A merészség azonban, amely gyakran lép fel a teológus lelkiismeretében, nem hozhat gyümölcsöt, és nem lehet „építő”, ha nem kíséri a türelmes növekedés. Az új megállapításokat testvéri párbeszédben kell meggondolni, melyek valójában az egész egyháznak szóló ajánlások. Számos javításra, és a szempontok bővítésére van tehát szükség, mielőtt elérkezik az a pillanat, amelyben azt az egész egyház elfogadhatja.²³¹

Az együttműködés legideálisabb feltételei közt is létezhet feszültség a teológus és a tanítóhivatal között. Ha a feszültségek nem az ellenségeskedés és az ellenállás érzelmeit rejtik magukban, akkor az ösztönzést jelent, hogy munkájukat a párbeszéd útján tudják teljesíteni. A párbeszédnek két fő szabálya van:

²³⁰ NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG, *Az egyházi Tanítóhivatal és a teológia kölcsönös kapcsolata*, 11–12. tézis.

²³¹ HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Donum veritatis*, 12.

- ahol a hit közössége kérdéses, ott az alapelv az igazság egysége (*unitas veritatis*),
- ahol az eltérések nem veszélyeztetik a közösséget, ott a szeretet egységét kell fenntartani (*unitas caritatis*).

A teológiai pluralizmus csak abban az esetben legitim, amikor a hit egységét annak objektív jelentésében megőrzi.²³² A Hittani Kongregáció arra biztatja a püspököket, hogy a bizalom kapcsolatát építsék ki a teológusokkal, a szeretetnek olyan légkörében, mely az ember földi körülményeiből fakadó akadályok legyőzésére alkalmas.²³³

Ferenc pápa a magisztérium és a teológusok kapcsolatáról

Ferenc pápa a német püspökök *ad limina* látogatása alkalmából 2015. november 20-án kifejtette, hogy az egyház és a tanítóhivatal iránti hűség nincs ellentétben az akadémiai szabadsággal.

A püspökök feladatáról szólva Ferenc pápa beszéde arra kéri a főpásztorokat, hogy a „hit mestereként folytassák szolgálatukat”. „Törődjenek a teológiai fakultásokkal, segítsék az oktatókat, hogy felfedezzék küldetésük nagy egyházi jelentőségét. Az egyház és a tanítóhivatal iránti hűség nincs ellentétben az akadémiai szabadsággal. A „*sentire cum ecclesia*” elv jegyében, az egyházzal együtt érezve neveljék az új generációkat. Az állami egyetemek teológia fakultásai hasznosan szolgálhatják a társadalommal folytatott párbeszédet.” Külön megemlítette az eichstätti, egyetlen németországi katolikus egyetemet, mely nagy érték az egész ország számára és kívánatos, hogy a püspöki konferencia megerősítse annak terület feletti jelentőségét.²³⁴

²³² *Donum veritatis*, 31, 32.

²³³ Uo. 42.

²³⁴ Vö. Ferenc pápa beszéde a német püspökökhöz *ad limina* látogatásuk alkalmából; http://hu.radiovaticana.va/news/2015/11/20/ad_limina_ferenc_p%C3%A1pa_besz%C3%A9de_a_n%C3%A9met_p%C3%BCsp%C3%B6k%C3%B6kh%C3%B6z/_118_8392 (a kutatás ideje: 2016. 01. 15.).

A püspöki szinódus munkastílusa

Rendkívül érdekes volt a püspökök megnyilatkozásai a Püspöki Szinódus 14. rendes közgyűlésén, mely minta és gyakorlat lehet a teológiai kutatás számára is. A teológiai megújulásra is példát adott a családról tartott két római szinódus (2004, 2015), melynek során a szinódusi atyák megélhették és megtapasztalhatták, hogy az egyház „az úton lévő Isten népe”, zarándoknép. Az egyház saját természete szerint is egy „együtt haladás”.²³⁵

Az elmúlt két szinóduson több időt kaptak a szinódusi atyák a vélemények ütköztetésére és a megbeszélésekre. Közülük külön kiemelhető Ferenc pápa, aki saját személyében a tanítóhivatalt is képviselte, és akit sokan „a meglepetések pápájának” hívnak, de aki mégsem forradalmár. Ő teljesen az egyház hagyományában áll, úgy, ahogy minden értelmes hagyományörző, s tudja, hogy a hagyomány nem egy halott érme vagy a múzeumban üveg alatt őrzött értékes tárgy, hanem a nemzedékről nemzedékre átadható hagyományfolyamat. Csak átadva lehet megőrizni az apostoli örökséget.

Az igazi hagyománytisztelő valóban mindig megújító is, amint erről XVI. Benedek pápa a római Kúriának mondott 2005-ös beszédében a folyamatosság hermeneutikájáról szólva kifejtette, hogy ez a megújulás, nem pedig a törés hermeneutikája.²³⁶ Ferenc pápa azt akarta, hogy a püspökök nyíltan (*parrészia*) beszéljenek, s ne legyen bennük félelem. Egy odafigyelő, meghallgató magiszteriumot akart. Ez nem jelentette azt, hogy lemondott volna péteri tisztségéről, hanem a meghallgatás után akart dönteni. Ez nem a gyengeség, hanem épp ellenkezőleg, az erő és a Szentlélekben való bizalom jele.²³⁷

A szinódus munkájához kapcsolódóan egy másik újítás Isten népének meghallgatása volt. Az egyház bizonyos szempontból tágasabb,

²³⁵ Vö. W. KASPER, *i. m.*, 172–181.

²³⁶ Uo. 178; vö. LG 8; *Evangelii gaudium*, 26; lásd még: *Discorso di sua santità Benedetto XVI alla Curia Romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi* (Giovedì, 22 dicembre 2005); vö. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html. (A kutatás ideje: 2016. január 22.)

²³⁷ W. KASPER, *i. m.*, 178.

mint egy színódus. Ezért küldtek ki előre kérdőíveket az egyházme-
gyéknek. Ez nem egy közvélemény-kutatás, és nem is egy szavazás
volt, hanem a személyekhez illő és méltó meghallgatások gesztusa.²³⁸

A meghallgató magisztérium nem mond le feladatáról, hanem komo-
lyan veszi a *sensus fidelium* alapelvét, melyet Isten adott népének a ke-
reszttségben megélt, és a bérmlásban megerősített Szentlélek által. Ezek
a szempontok nem szemben álló, hanem kiegészítő tényezők.²³⁹

A II. Vatikáni Zsinatot követő teológiai megújulás során teológiák so-
kasága született ökumenikus összefüggésben is, s ez az úgynevezett
komparatív, összehasonlító módszerre vezette el. A teológusok eljutot-
tak arra a megállapításra is, hogy még a nem vallásos és nem teológiai
jellegű tudományok eredményeit is felhasználhatják, valamint a külön-
böző vallási hagyományok felé is odafordulhatnak, mint amelyek „az
Ige magvait” tartalmazzák.²⁴⁰

²³⁸ Uo.

²³⁹ Uo. 179.

²⁴⁰ M. MOYAERT, *Theology Today: Comparative Theology as a Catholic Theological
Approche*, in *Theological Studies* (March 2015), 59: “If theologians can incorporate insights
from secular sciences into constructive theology it makes sense, that they also turn to the
comparative study, off different religious traditions.”; vö. *Teológia ma*, 57: “Heeding God’s
final Word in Jesus Christ, Christians are open to hear echoes of his voice in other persons,
places, and cultures (cf. Acts 14:15-17; 17:24-28; Rom 1:19-20). The council urged that the
faithful ‘should be familiar with their national and religious traditions and uncover with
gladness and respect those seeds of the Word which lie hidden among them’. It specifically
taught that the Catholic Church rejects nothing of what is ‘true and holy’ in non-Christian
religions, whose precepts and doctrines ‘often reflect a ray of that truth which enlightens’ all
people. Again, the uncovering of such seeds and discernment of such rays is especially the task
of theologians, who have an important contribution to make to inter-religious dialogue.”; vö.
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_tologia-oggi_en.html. (A kutatás ideje: 2016. január 22.)

SZÉKELY DÉNES

***A compassio és irgalmasság* Johann Baptist Metz teológiájában**

Johann Baptist Metz (1928–) teológiai gondolkodásának bemutatása nemcsak a korlátozott terjedelem miatt nehéz, hanem azért is, mert bár cikkei többnyire rövidek, olykor vázlatosak, de nem felszínesek, ugyanakkor polemikusak – tehát alapos figyelmet követelnek. A szerző szokatlan kérdésekkel szokatlan megközelítésben foglalkozik, és idős kora ellenére is provokatív módon vet fel különféle témákat.²⁴¹ Találón jegyzi meg Jürgen Moltmann: „Arra mindig számíthatunk, hogy Metz megelégedéssel szolgál.”²⁴²

Ahhoz, hogy az írásaiban szereplő *compassio* fogalmát jobban megértjük, először néhány másik fogalmat is tisztáznunk kell. Metz kedvenc témái között szerepel a teodicea és az apokaliptika – sajátosan metzi értelmezésben. Meggyőződése, hogy a teológiának teodiceává kell alakulnia, de nem a teodicea klasszikus értelmében (miként igazolható Isten léte a világban tapasztalható szenvedéssel szemben), hanem a politikai teológia síkján: miként beszélhetünk egyáltalán Istenről, ha ismerjük a világnak, az ő világának mélységes szenvedéstörténetét. Metz meglátása szerint ez a teológia egyetlen kérdése, amelyet sem kiiktatni, sem végérvényesen megválaszolni nem szabad. Ez egy olyan eszkatológiai kérdés, amelyre a teológia nem adhat olyan választ, amely mindent kibékít egymással, hanem olyan nyelvet keres számára, amelynek segítségével

²⁴¹ TIEMO RAINER PETERS, *Johann Baptist Metz. Theologie des vermissten Gottes*, Mainz 1998, 7.

²⁴² JOHANN BAPTIST METZ, *Az új politikai teológia alapkérdései* (ford. Görföl Tibor), Budapest 2004, 195.

megóvhatja a feledéstől.²⁴³ Meggyőződése, hogy a teológiának lényegében teodiceává kell alakulnia, vagyis az emberi szenvedésre való tekintettel kell beszélnie Istenről.²⁴⁴ A teodicea-érzékenység mellett újabban a kereszténység apokaliptikus-eszkatológikus természetének érvényre juttatását sürgeti. Az *apokaliptika* értelmezése szintén sajátos. Metz írásában nem a katasztrófatudat eluralkodását jelenti, hanem az idő és a történelem problémájának a *memoria mortis et resurrectionis Christi* jegyében álló megközelítését. Vagyis a kereszténységnek akkor van apokaliptikus lelkiismerete – mondja –, ha úgy emlékezik Istenre, hogy megemlékezik az emberek szenvedéstörténetéről. A szenvedés apokaliptikus emlékezete erőt adhat az emberi emlékezet felfrissítéséhez.²⁴⁵

A hetvenes évek óta Metz gondolkodásának minden ízébe behatol a kereszténység és a II. világháború utáni zsidóság és Auschwitz katasztrófája, amelyet az idők jelének tart. A világháború szörnyű tragédiáját tizenhat évesen élte át a fronton. Barátai holttestét látva csak egy hangtalan kiáltásra emlékszik, és arra, hogy „semmivé foszlottak gyermekora álmai”. Ebben fájdalmas tragédiában rejlik teológiai gondolkodásának sajátos teodicea-érzékenysége és ugyancsak erre vezethetők vissza a *conversio ad passionem* gyökerei.²⁴⁶ Metz – és még inkább követője, Tiemo Rainer Peters – egyre inkább a szenvedés nyitott kérdését emeli ki. Vagyis azt vallja, hogy életben kell tartanunk az emlékezést a felejtés mai kultúrájával szemben.²⁴⁷ A *kulturális amnézia* azt jelenti, hogy az emlékezés fájdalma kivész az emberek kulturális emlékezetéből. Ha ez megtörténik, akkor a katasztrófa következményei elől senki nem menekülhet, sem a feledékenyek, sem azok, akiknek már sikerült elfelejteniük, hogy egyáltalán elfelejtettek valamit. Az amnézia ugyanis magában hordja a tragédia megismétlődésének lehetőségét, míg az

²⁴³ Uő, *Theodizee-empfindliche Gottesrede, in Landschaft aus Schreien. Zur Dramatik der Theodizeefrage*. Mainz 1995, 81; 102.

²⁴⁴ Uő, *Unterwegs zu einer Christologie nach Auschwitz, in Stimmen der Zeit*, 11 (2000), 758.

²⁴⁵ Uő, *Memoria passionis. Veszélyes emlékezet a pluralista társadalomban* (ford. Görföl Tibor), Budapest 2008, 171–172.

²⁴⁶ Uő, *Az új politikai teológia*, 196.

²⁴⁷ J. B. METZ - TIEMO RAINER PETERS, *Gottespassion*, Freiburg 1991, 101–103.

emlékezés nyitva tartja a múltat, mert minden történetnek akkor van vége, ha elfelejtjük.

Teológiai reflexiójában vannak hangsúlyeltolódások, de többé-kevésbé a már említett kérdéseket feszegeti írásaiban. Ez alól nem kivétel a *compassio* témája sem, melynek jelentését és jelentőségét három pontban szeretném bemutatni.

***Compassio* mint kötelező kritérium**

A globalizáció és a pluralizmus világában kell lennie egy olyan kritériumnak, amely ha nem is mindenki, de legalább a többség számára elfogadható. A *compassio* Metz számára azt jelenti, hogy változtassuk meg szemléletmódunkat, vagyis a szenvedők szemével nézzük magunkat és a világot. A teológiának is „a világ felé fordulva” kell beszélnie Istenről. Nem fordíthat hátat a világban zajló kihívásoknak, mert a kereszténységnek ma is minden ember számára van mondanivalója. A globalizáció nem csak a piacokat és a technikát, hanem a vallások és a világnézetek területét is érinti. A pluralizmus kulcsszava: tolerancia, párbeszéd és diskurzus. Ez a békés egymás mellett élés feltétele.

A feltételeket meg kell teremteni, de továbbra is maradnak a kérdések: van-e határa a toleranciának és vannak-e kritériumai a párbeszédnek? Nincsenek-e olyan téves fejlődési irányok, nincsenek-e olyan „kicsiklások” (J. Habermas), „patologikus” tünetek (J. Ratzinger) a kultúrák és a vallások tartományában, amelyekkel szembe kell fordulnunk, amelyeket korrigálnunk kell? Valóban egyforma lenne az összes vallás, ahogy sokan ma előszeretettel hangoztatják? Egyformán értelmezik a vallásszabadságot, a pozitív és negatív vallásszabadságot, a vallás számára biztosítandó és a vallástól való szabadságot?²⁴⁸ A felvetett kérdések nem tagadják, de nem is iktatják ki a pluralizmust. Azonban továbbra is kérdés marad, van-e az egyetértésnek és az együttélésnek mindenki számára kötelező érvényű kritériuma?

²⁴⁸ J. B. METZ, *A világ felé fordulva* (ford. Görföl Tibor), in *Vigilia* 1 (2009) 6–7; ld. még *Memoria passionis*, 195.

Metz javaslata egy keresztény világprogram: a *compassio*. A latin kifejezés nem valamilyen homályos együttérzést, nem következmények nélküli részvétet, nem emberbaráti érzületet jelent, hanem mások szenvedésének olyan érzékelését, amellyel részt is vállalunk szenvedésük-ből, vagyis a szenvedő másokra való cselekvő emlékeztetést. A *compassio* azt kívánja, hogy változtassuk meg látásmódunkat, hogy mások szemével, főleg a szenvedők és a veszélynek kitettek szemével nézzük magunkat.²⁴⁹ A *compassiót* két szempontból elemzi: bibliai és teológia oldalról közelíti meg. Az alábbiakban nézzük röviden ezt a két szempontot.

a) A *compassio* bibliai gyökereként nem az ószövetségi metahistorikus monoteizmust jelöli meg, mert az akár ambivalens is lehet, hanem „Ábrahám, Izsák és Jákob Istenét” (*Kiv* 3,16; *ApCsel* 3,13), aki Jézusnak is Istene. Tehát nem valami absztrakt, metahistorikus istenkép áll a háttérben, aki nem érez együtt a szenvedő emberrel, hanem úgy kell beszélnünk Istenről, hogy közben érzékenyek vagyunk a szenvedésre. A bibliai Isten mindig az „én” Istenem, bár a „te” Istened is lehet, mindig a „mi” Istenünk, bár más emberek Istene is lehet. A bibliai hagyományokban kifejeződő monoteista alapelv univerzalista, vagyis Isten vagy az egész emberiséget érintő téma, vagy szóra sem érdemes. Az istenek pluralizálhatók és regionalizálhatók, Isten viszont, a bibliai Isten nem.²⁵⁰ Az egyetemesség igényét csakis a szenvedés kérdésén, a *memoria passionis*-on, a szenvedés emlékeztetén, különösen mások – sőt az ellenségek – szenvedésének emlékeztetén keresztül tudja fenntartani. Ez az univerzalizmus antitotalitárius, sőt összeegyeztethető a pluralizmussal is. A szenvedőkkel való együttérzés jó példája Jézus együtt érző magatartása a betegekkel, éhezőkkel és szenvedőkkel. Az egész *Újszövetség* arról tanúskodik, hogy Jézus figyelme elsődlegesen nem a bűnre, hanem az emberek szenvedésére irányult. A szenvedés iránti érzékenységek semmi köze a szenvedéshez, nyoma sincs benne valamiféle szenvedéskultusznak. Szentimentalizmustól mentesen fejezi ki Isten és felebarát iránti szeretetét. Erre a *compassio*-ra utal az irgalmas szamaritánusról szóló példabeszéd (*Lk* 10,25–37), amellyel Jézus narratív úton be-

²⁴⁹ Uő, *Memoria passionis*, 203–204.

²⁵⁰ Uo. 197.

leszötte magát az emberiség emlékezetébe. A példabeszéd elsősorban arra a kérdésre ad választ, hogy ki az én felebarátom.

A mi összefüggésünkben a kérdés így hangzik: kivel szemben tartozom felelősséggel? Kire kell tekintettel lennem? A mérték és a kritérium az idegen szenvedés, mint az az ember, aki mellett a pap és a levita csak úgy elment. A *memoria passionis* akkor is emlékezik a másik, az idegen szenvedésére, miközben saját maga szenvedéstörténetét ítéli meg. Aki Jézus szellemében elismeri Istent, az vállalja annak kockázatát, hogy saját érdekeit megsérti mások szerencsétlensége. Az idegen szenvedés kifejezése ugyanis elengedhetetlen feltétele minden jövőbeli politikának.²⁵¹

b) Ami a *compassio* teológiai hátterét illeti, meg kell jegyeznünk, hogy az Isten iránti szenvedélyből fakadó *compassio* magatartás már a kereszténység kezdetén két komoly nehézséget vetett fel. Egyrészt Izrael örökösének tudta magát (új Izrael, új Jeruzsálem), és összefüggésben volt Izrael hitbeli hagyományával, másrészt a szellemi tartalmát Athéntól, pontosabban a hellenista hagyományoktól kölcsönözte (Athén *versus* Jeruzsálem).²⁵² Ez utóbbi következménye, hogy amikor a kereszténység teológiává alakult, az érdeklődés középpontjába a bűnösök megváltása került. Metz szerint a keresztény megváltástan túlságosan dramatizálta a bűn kérdését, és relativizálta a szenvedés problémáját (teodicea). E nézetet képviselte Szent Ágoston, aki szerint a világ szenvedése az emberek bűne miatt alakult ki. Ágoston azért állítja ezt (Markiónnal és a gnózzissal szemben), hogy elkerülje a dualizmust. Mivel túl sok a szenvedés a világban, sok az emberek bűne is. Ilyenformán a kereszténység aránytalanul átmoralizálódott.²⁵³ A kereszténység története kezdetén, amikor a Római Birodalom periferiáján elindult, azzal a szándékkal lépett fel, hogy van mondanivalója az emberiség számára. Ma az egész világon

²⁵¹ Uő, *Az idegen szenvedésre való erőtlen emlékezés* (ford. Görföl Tibor), in *Vigília* 3 (2004), 165–166.

²⁵² A szubsztitúciós teológia, vagy helyettesítés-teológia szerint a keresztények Jézusba mint Messiásba vetett hitük révén megörökölték Izrael kiválasztottságát, és az egyház végérvényesen a judaizmus helyébe lépett. Mivel a zsidók nemet mondtak a Messiás Jézusra, Isten megvonta tőlük a bizalmát. Helyüket az új választott nép, az új szövetség veszi át; DIDIER POLLEFEY, *Krisztológia Auschwitz után*, in *Méreg* 1 (2005), 72.

²⁵³ J. B. METZ, *Isten, a szenvedés és a politikai teológia*, in *Vigília* 6 (2006), 403.

mindenhol jelen van, de vajon van-e üzenete a mai kor számára? Nem zárkózott-e be túlságosan önmagába? A modernitás idején és a poszt-modern korban, amikor az üdvösség és Isten története is többnyire kö-zömbös, újra felül kell vizsgálni a szenvedés és a vétkeesség összefüggé-sét. Ebben a revideálásban meghatározó lehet Jézus magatartása, aki az emberben nem a bűnt látta, hanem annak szenvedését. Jézus tekintete elsődlegesen nem mások bűnére, hanem mások szenvedésére irányult. Az ő szemében a bűn nem utolsó sorban azt jelenti, hogy az ember nem hajlandó osztozni mások szenvedésében, a *szíve önmagába hanyatlik* (Szent Ágoston kifejezése), és ennek következtében ki van szolgáltatva a teremtmények nárcizmusának, a *concupiscentia*-nak (bűnre való hajlan-dóság). És így indult útjára a kereszténység. Aztán idővel a szenvedésre érzékeny vallásból a bűnre érzékeny vallás lett, vagyis már nem a te-remtmény szenvedését, hanem annak vétkeességét tekintette először. Így a szenvedéstörténetből büntörténet lett. Azonban a kereszténység nem beszélhet úgy a büntörténetként értelmezett szenvedéstörténetről, hogy nem veszi figyelembe „az elnyomás- és hatalomtörténet mechanizmu-sát”.²⁵⁴ Természetesen Metznek nem áll szándékában szembeállítani a szenvedés iránti érzékenységet a bűn iránti érzékenységgel, vagy nem kívánja megkérdőjelezni a bűn és vétkeesség, a kiengesztelődés és a megváltás jelentőségét, már csak azért sem, mert napjainkban az ártat-lanság tudata hódít. Sőt sokan a „puha megoldás” hívei: Isten nélküli vallást, „Isten halála” utáni vallást támogatnak. Metz a „kemény megol-dás” híve, mely a bibliai hagyományokban megjelenő emlékeztetést, Isten emlékeztetét és a világért vállalandó felelősséget állítja középpontba, és ez a pluralizmus korában megfelel a bibliai memóriának.²⁵⁵

Természetesen ez még nem mentesíti a katolikus teológiát attól, hogy felülvizsgálja eddigi álláspontját. Ezért Metz olyan kritikus kérdéseket fogalmaz meg, amelyeken érdemes elgondolkodni: Vajon nem mond-hatjuk-e ki, hogy az idők során túlságosan is a bűnre érzékeny és a

²⁵⁴ Uő, *Szenvedéstörténet és megváltástörténet* (ford. Görföl Tibor), Budapest 2005, 122.

²⁵⁵ Uő, *Leidende schreien nach Rettung. Zur Heimkehr der Theodizée ins Christentum*, in *Das Prisma. Beiträge zu Pastoral, Katechese und Theologie*, Zürich 1 (2006), 21–22; ld. még *Memoria passionis*, 195–196.

szenvedésre kevésbé érzékeny vallásként fogtuk fel és gyakoroltuk a kereszténységet? Talán túl gyorsan és túl könnyedén iktattuk ki a passzióról szóló keresztény üzenetből a világ mélységes szenvedéstörténeteiben felhangzó emberi kiáltásokat? Nem soroltuk-e a tőlünk különböző szenvedőket túl gyorsan a „merőben profán” területhez? Az utolsó ítélet éppen e profán szenvedéstörténetek alapján történik: „Uram, mikor láttunk szenvedni téged?” Akkor ő így felel majd nekik: „Bizony mondom nektek, amit e legkisebb testvéreim közül egyvel is tettetek, velem tettétek. [...] Amikor nem tettétek meg ezt egynek e legkisebbek közül, nekem nem tettétek meg” (vö. Mt 25,40).²⁵⁶ Jézus nemcsak szolidáris volt a szegényekkel, szenvedőkkel, hanem azonosította magát velük. Így a szegényekben és a szenvedőkben vele találkozhatunk.

A szenvedők tekintélye mint keresztény világprogram

A *compassio* minden embert meg kíván szólítani, és minden emberhez meghívást intéz, vallásos és szekuláris kortársainkhoz egyaránt. A mai világpolitikai, szociális és kulturális konfliktusainak megoldásában a *compassio* szellemisége újfajta *békepolitikára*, elismerésre, egyenlőségre és emlékezetpolitikára ösztönöz a kulturális amnézia időszakában, amely csak az áldozatok részvételen elfelejtésére tudja alapozni a boldogságát. A kereszténység feladata elmenni a „frontvonalakra” és észrevenni mások, sőt az eddig ellenségünknek számítók szenvedését.²⁵⁷ Például a Közel-Keleten uralkodó háborús ellenségeskedés, vagy a Nyugat és az iszlám országok politikai kultúrája között fennálló és egyre jobban elhatárolódó feszültség. Meggyőződése, hogy ebből a vitából és a hasonló feszültségekből nem lehet figyelmen kívül hagyni a vallást és vele együtt általában a „monoteista alapelveket”. Mi akadályozhatja meg, hogy a globalizált világ vallási és kulturális harcok terepévé váljon, egyik oldalon például a kereszténységgel, a másik oldalon az iszlámmal, vagy egyik oldalon a Nyugattal, a másikon az arab világgal? Két megoldást tart célravezetőnek.

²⁵⁶ Uő, *Memoria passionis*, 201–202.

²⁵⁷ Uo. 205–206.

Az egyik megoldás a *globális ethosz*, mely bibliai alapokon nyugszik, és lényege az a gondolat, hogy minden ember alapvetően egyenlő. Az egyenlőséget biztosító tekintély, amelyet mindenki meg tud ismerni és tiszteletben tud tartani, az igazságtalanul és ártatlanul *szenvedők tekintélye*. Az ilyen tekintélynek vallási viszonyulástól függetlenül mindenkire nézve kötelező ereje van. Ennek a felismerése és elismerése – a zsidóknál, a keresztényeknél és a muszlimoknál egyaránt – jelentené azt a minimál kritériumot, amely segíthetné a globalizált viszonyok között folyó vallási és kulturális párbeszédet. A kereszténység magáévá tette az isten- és felebaráti szeretetet, az Isten iránti szenvedély és a mások szenvedését érzékelő szenvedély elválaszthatatlan, mert nincs olyan szenvedés a világban, amely ne érintene bennünket. Ennek ellenére nem szabad elfelejteni, hogy a történelem folyamán az összes bibliai gyökerű monoteista vallás elárulta a bibliai monoteizmus alapvető axiómáját, mely szerint Isten emlékezete mások szenvedésének emlékezetben tartásához kötődik. Ha éppen maguk a monoteista vallások vétenek rendszeresen a mások szenvedésének emléke ellen, gyűlöletet és erőszakot szítva, akkor békétlenség és háború az eredmény, mint a volt Jugoszlávia területén, Írországbán, az Izrael és Palesztina között dúló konfliktus, Libanonban és általában az arab világban.²⁵⁸

A másik megoldás a *vallások ökumenéja*. Ez nem más, mint az igazságtalan szenvedésekkel szembeni közös ellenállás, a világért közösen vállalt tevékeny felelősség. Ez az összefogás megakadályozhatná, vagy legalábbis ellensúlyozhatná a világban tapasztalható igazságtalan szenvedés okait, mint a rasszizmus, idegenellenesség, nacionalista vagy tiszta etnikai színezetű, de mindig is a polgárháború felé mutató vallássosság. A szenvedők (nem a szenvedés!) kérdése megalapozhatná a vallások között a szociális és politikai *compassio* megmentésére és erősítésére létrejövő koalíciót. A világvallásoknak a közvetett ökumené módján be kellene kapcsolódniuk a politikába – nem azért, hogy fundamentalista valláspolitikát folytassanak –, hanem azért, hogy megvédjék a lelkiismeretes politikát. Erre viszont csak akkor lesznek képesek, ha nem in-

²⁵⁸ Uő, *Memoria passionis*, 199–200.

tézményeik fenntartására fektetik a hangsúlyt, hanem komolyan veszik az idegen szenvedést.²⁵⁹

A vallásközi párbeszédet a jövőben az fogja meghatározni, hogy hogyan viszonyul a vallások szenvedésmisztikájának két klasszikus formája mások szenvedéséhez. Az egyik ilyen szenvedésmisztika a *Biblia* monoteista hagyományában található, a másik a távol-keleti, főként a buddhista hagyományokban. Míg a távol-keleti misztika azt tanítja, hogy a szenvedést okozó ellentétek kivétel nélkül megszüntethetők, ha az én feloldódik az univerzumban, addig a bibliai monoteista misztika, a kereszténység szenvedésmisztikája sem a szubjektumot, sem az ént nem oldja fel valami átfogó egészben. Újszövetségi értelemben az „én meghalása” csupán azt jelenti, hogy vágyaink és érdekeink relatívvá válnak, de nem adjuk fel önünket, nem olvasztjuk bele a szubjektum nélküli univerzum formátlan ürességébe, hanem egyre szorosabban belenövünk Isten és az ember misztikus szövetségébe.

Metaforikus tömörséggel így is meg lehet határozni a két vallás egymáshoz való viszonyát: a bibliai vallás nyitott szemű, elsődlegesen a másokra irányuló szenvedésmisztikát képvisel, míg a buddhizmus zárt-szemű, azaz elsődlegesen magára a vallási szubjektumra visszahajló szenvedésmisztikát. Csak akkor lesznek képesek tanulni egymástól, ha nem feledkeznek meg személelmódjaik különbözőségéről.²⁶⁰

A *compassio* egyháza

Amint már említettük, a *compassio* olyan keresztény alaperény, mely bárkitől elvárható. Egyedüli alapkötetelménye, hogy a szenvedők szemével nézzük magunkat és a világot. Nem hősiességre vagy kiemelkedő szentségre kívánja elvezetni az embert, hanem arra az együttérzésre, mely nem merül bele a napjainkban uralkodó közömbösség és apátia hullámába. A *compassio* ugyanakkor provokáció az egyház számára, hogy szembenézzen a mai kihívásokkal. Az egyház életét leginkább fenyegető veszély Európa-szerre ma már nem a külső, hanem az egyház

²⁵⁹ Uő, *Az idegen szenvedésre*, 169.

²⁶⁰ Uo. 170.

belső önprivatizálásának növekvő tendenciája. Ez a jelenség főleg két területen érzékelhető.

Az egyik a „kisded nyáj” fundamentalista ízü egyházi irányzata: az a törekvés, hogy az egyházi önazonosságot szigorú kizárólagossággént határozzuk meg. Eszerint az egyház egyre inkább csak a hasonló gondolkodásúak közössége. Csakhogy ez a törekvés homlokegyenest ellenkezik az egyház üzenetével. Az egyház által hirdetett Isten – Ábrahám, Izsák és Jákob Istene, aki egyszerismind Jézus Krisztus Istene – nem egyházi magántulajdon. Csakis akkor kíván az „én” Istenemmé lenni, ha a „te” Isteneddé is lehet; és csak akkor a „mi” Istenünk, ha együttal a többiek Istene is – végső soron minden ember Istene. Az egyház Isten-híre nem tűr egyháztani bezárulást. Aki csak az egyházat ismeri, voltaképp az egyházat sem ismeri.²⁶¹

A másik változat a szolgáltató-egyház kvázi-liberális irányzata. A katolikusok sokszor csak akkor veszik igénybe az egyházat, ha szükségük van rá. A zavaros és áttekinthetetlen posztmodern világban egyre erőteljesebbek a magánélet keretszükségei. Az egyház – mintegy a magánélet keretének megjelenítőjeként – liturgikus cselekményeivel a jövőben is érdeklődésre tarthat számot. Miközben a reprezentációt reprezentálja, nem feledkezhet meg a szenvedők tekintélyéről, ami az Istenre való egyházi emlékezésnek éppen a lényege.

A szenvedés iránt érzékeny bibliai vallás és az erkölcs is tulajdonképpen emlékezésen alapuló közösségekben gyökerezik. A vallás, belső lényegénél fogva, a kulturális amnéziával szembeszegülő tiltakozás. Az egyház – mint intézmény – elsősorban felhalmozódott emlékezés, hosszú távú emlékezet, „elefántmemória”, amelyben túlságosan is sok minden raktározódott el a történelem folyamán. A teológia feladata, hogy az egyház kánoni emlékezetét folytonosan felülvizsgálja abból a szempontból, hogy a dogmatika Krisztus-képe nem távolodott-e el az emberek szenvedésre való emlékezésétől, a mindennapi *memoria passionis*-től.²⁶²

Az említett elefánt-metaphora a katolikus egyház intézményes jellegét emeli ki. Az egyház, mint az elefánt alakjánál fogva terebélyes és nehe-

²⁶¹ Uő, *Memoria passionis*, 197. 226. 244.

²⁶² Uő, *Az idegen szenvedésre*, 170.

zen szorítható kicsi térbe, de tekintélyes termetével számos korszakon átverekedte magát, s nem ritkán pontosan úgy, ahogyan az elefánt a porcelánboltban. A katolikus elefánt a megváltozott körülmények között csak akkor tud helyt állni, ha elfogadja és kiállja a próbát. Metz az egyházra vonatkozó kritikus megjegyzéseit és javaslatait az elefánt egyes tulajdonságaival szemlélteti: az elefánt testes, nehezen mozog, nehezen tanul (diszlexiás), nehezen felejt, de érzékeny „lelke” van. Az egyházban éppen ezt az érzékenységet kellene felfedezni, ami a szenvedők iránti érzékenységben mutatkozik meg.

1) Az egyház több mint egymilliárd tagjával olyan testes, mint egy elefánt. Rómában előszeretettel hivatkoznak az egyház globális arcultára, mint a világ legrégebbi globális intézményére. Az egyház ma a világon mindenhol megtalálható és működik. Ez a megállapítás félrevezető lehet, mivel az európai, főként pedig a közép-európai egyházi közösségek már csak „gyengélkednek”; és hajlamosak vagyunk rá, hogy az egyház afféle kifutó modelljét lássuk bennük. Ám az egyház európai sorsának alakulása – reformáció, felvilágosodás, szekularizáció és a társadalom pluralizálódása – a világegyház egészéhez intéz kihívást. Tehát szembe kell nézni ezzel a globális kihívással.

2) Az egyháznak elefántmemóriája van. Az elefántok semmit sem felejtenek el, mindent számon tartanak. Az egyház magával cipeli a több ezer éves történelmet, melynek megvannak a jó és az árnyoldalai. Lassan kialakult az egyház nyilvános önbírálata, de ezt az érzékenységet az ökumenikus és szociális kérdések terén is fel kellene eleveníteni. Két téma kiemelt figyelmet érdemel: az egyik a biopolitika, a másik az Európa-politika. Az egyháznak hangoztatnia kell, hogy az ember nem lehet önmaga kísérlete, mert jelenlegi állapota nemcsak génjeinek, hanem a történelmének is köszönhető. Ezekben a vitákban az egyháznak provokatív emlékezetként kell jelen lennie. Európának nem szabad elfelejtenie, hogy míg a demokrácia konszenzusban gyökerezik, addig a *demokrácia ethosza* elsősorban az emlékezetben. Az összes modern demokratikus jogállam egyben emlékezetközösség is. Ez azt jelenti, hogy az új Európában az európai *ethosz* nem határozható meg történelmi emlékezés nélkül. Az egyház elefántemlékezetétől elvárható, hogy a politikai Európának emlékezetébe idézze saját – európai – *ethosza*t. Sőt

a németországi keresztényeknek arra is emlékeztetniük kell Európát, hogy a közelmúltban földrészünket új definíció fenyegette: „a zsidók temetője”.

3) A katolikus egyház kettős értelemben is hasonlít a vastagbőrű és csökönyös elefánthoz: egyfelől bizalmatlan az úgynevezett korszellem sugallatai iránt, sőt diszlexiás (nehezen tanul), másfelől akik „odafönt”, az elefánton ülnek, azok szabják meg az útirányt azoknak, akik „lent” vannak. Ezért egyre gyakrabban robban ki vita az egyházon belül. Az egyházi tekintély csak akkor tudja elkerülni a kellemetlen következményeket, ha nem csak vallja, de tiszteletben is tartja a hívők hitérzékét.

4) A szekuláris vagy posztszekuláris korszellemmel csak akkor tud eredményesen szembeszállni, ha felfedezi a vastagbőrű katolikus elefánt szenzibilis „lelkét”. Ez a különleges érzékenység nem egyéb, mint együtt-szenvedés, a szenvedőkkel vállalt közösség, az egyház Isten-szenvedélyének élő megnyilvánulása. A *compassio* misztikájával az egyház nem fölötte áll, hanem alá van vetve a szenvedők tekintélyének. Ez az érzékenység erőt tudna adni új utak megkereséséhez.

5) A *compassio* tehát olyan alapkövetelmény, mely nem csak együtt érez, hanem a szenvedők szemével nézi a világot. Ehhez a szemléletváltáshoz bátorságra van szükség, mert semmi értelme egy olyan egyház-reformnak, amely nem lát túl az egyház határain, s nem néz szembe a világgal.²⁶³

Összegzés

A *compassio* nem csak a magánéletünket, hanem az egyházat, sőt a nyilvános, politikai életet is érinti. Az európai modernség jövője és más kulturális világok méltóságának elismerése azon múlik, hogy sikerül-e életben tartanunk a mások szenvedésének emlékezte által irányított anamnetikus kultúrát. Egyházunk társadalmi vagy politikai elköteleződése csak akkor lehet hiteles, ha nem csak követelményeket állít az emberek elé, hanem példát is mutat. Az ilyen tanúságtétel másokat is konkrét elköteleződésre indíthat. XXIII. János pápa a II. Vatikáni Zsinat

²⁶³ Uő, *Memoria passionis*, 225–233.

megnyitáskor azt mondta, hogy az egyháznak mindenekelőtt az irgalmasság fegyverét kell alkalmaznia.²⁶⁴ II. János Pál pápa magáévá tette ezt a gondolatot (*Dives in misericordia*, 1980), sőt később is többször beszélt az „emlékezet megtisztításának” szükségességéről (1998-ban *Incarnationis mysterium*, 11; 2000-ben *Tertio millennio adveniente*, 2001, *Novo millennio ineunte* 6.)²⁶⁵

Az emlékezet megtisztítása azt jelenti, hogy a múltbeli bűnök feltárása, megvallása és megbocsátása révén a személyes és a közösségi lelkiismeret megszabadul a múlt bűneinek örökségétől. Emlékezetünkben mélyen megrögződnek azok a megbántások, sérelmek, szenvedések, amelyeket mások okoztak nekünk. Ez nem csak az egyénekre érvényes, hanem családokra, csoportokra, nemzetekre is. Az emlékezetnek megbocsátás által történő megtisztítása gyakorlatilag isteni csoda. Jézus mégis ezt a megoldást ajánlja: „Ha megbocsátjátok az embereknek, amit vétettek ellenetek, mennyei Atyátok is megbocsát nektek. De ha nem bocsátotok meg az embereknek, Atyátok sem bocsátja meg bűneiteket.” (*Mt* 6,14–15). Csak az együttérzés (*compassio*) és a megbocsátás hoz megoldást. Már Lao Ce is így fogalmazott: „A rosszat nem lehet megszüntetni a rosszal, hanem csak a jóval. Én a jókhoz jó vagyok, és a gonoszokhoz is jó vagyok, mert a jóság az erény.”²⁶⁶

²⁶⁴ Herder Korrespondenz, 17 (1962/63), 87.

²⁶⁵ „Mint Péter utóda sürgetem, hogy az Egyház az életszentségnek Urától kapott ajándékától megerősítve boruljon térdre Isten előtt az irgalmasság ezen évében, és kérjen bocsánatot gyermekei korábbi és jelenlegi bűneiért... Fölszólítom a keresztyéneket, hogy vallják meg Isten és az emberek színe előtt ellenük elkövetett vétkeiket.” (*Incarnationis mysterium*, 11)

²⁶⁶ NEMESHEGYI PÉTER, *Emlékezet és kiengesztelődés*, in *Vigilia* 8 (2008) 628–631; itt 629.

DOLHAI LAJOS

A szentgyónás az irgalmasság szentsége

Az Irgalmasság évét meghirdető pápai bulla azt kéri tőlünk, hogy ebben a rendkívüli szentévben (2015. december 8. – 2016. november 20.) „állítsuk újra meggyőződéssel középpontba a kiengesztelődés szentségét, mert ezt teszi kézzelfoghatóvá számunkra az irgalmasságot.”²⁶⁷ Sőt, „e szentség révén az Atya irgalmasságának ajándékát gyakrabban elfogadva arra kapunk indítást, hogy mi is olyan irgalmazó szívűvé váljunk, mint amilyen Ő.”²⁶⁸

A szentség elnevezései

A bűnbánat szentségének, a szentgyónásnak sokféle elnevezése van.²⁶⁹ Leggyakrabban a *bűnbocsánat* szentségének nevezzük, a szentség céljának hangsúlyozására, hiszen e szentségben az Egyház által elnyerjük bűneink bocsánatát. A *bűnbánat* szentségének is mondjuk, mert a szentségi jel legfontosabb eleme az őszinte bűnbánat. Ha bűnbocsánat szentségéről beszélünk, akkor az irgalmas Isten szerepét emeljük ki, ha pedig a bűnbánat kifejezést használjuk, akkor az ember részéről szükséges legfontosabb magatartást hangsúlyozzuk. A Katolikus Egyház legújabb *Katekizmus*a (1992) a gyógyulás szentségei között „a bűnbánat és a bűnbocsánat szentsége” címen tárgyalja ezt a szentséget, összekapcsolva a két leggyakoribb elnevezést.

²⁶⁷ FERENC PÁPA, *Misericordiae vultus* bulla (rövidítve: MV), 17.

²⁶⁸ KEK 1458.

²⁶⁹ Vö. KEK 1423–1425.

A bűnbocsánat szertartásának új szertartáskönyve (OP 1973) gyakran használja a *kiengesztelődés szentsége* elnevezést is, hiszen e szentség által kiengesztelődünk Istennel és embertársainkkal.²⁷⁰ Ez az Isten ajándéka, ezt az irgalmas Istennek köszönhetjük. Szent Pál apostol is leginkább ezt hangsúlyozza: „Isten Krisztusban kiengesztelődött a világgal, nem tartja számon vétkeinket, sőt ránk bízta a kiengesztelődés szolgálatát” (2Kor 5,19).²⁷¹ Az apostol az embert teremtő és üdvözíteni akaró Isten szerepét akarja kiemelni: a megváltás, a bűnök bocsánata Istennek köszönhető. Ugyanezt tanítja az 1. János levél „Nem mi szerettük az Istent, hanem ő szeretett minket, és elküldte Fiát engesztelő áldozatul bűneinkért” (1Jn 4,10).

Az 1. Timóteus levélben Pál apostol már arról tanúskodik, hogy ezt egyénileg is megtapasztalhatjuk: „Krisztus Jézus azért jött a világra, hogy a bűnösöket üdvözítse, akik között az első én vagyok (...) benne irgalomra találtam” (1Tim 1,16). Nyilvánvaló, hogy számára az irgalom, az Isten irgalma nem egy elvont valóság, nem valami, hanem valaki, Jézus, a Krisztus, az Isten Fia, aki által megismerhetjük és megtapasztalhatjuk Isten irgalmasságát. A feltámadt és megdicsőült Krisztus pedig az Egyházban a Szentlélek által és a bűnbánat szentségében akarja megbocsátani bűneinket.

Az Ó- és Újszövetségi Szentírás alapján, valamint II. János Pál és Ferenc pápa tanítására figyelve a bűnbocsánat szentségét joggal nevezhetjük az irgalmasság szentségének (*sacramentum misericordiae*).²⁷² Ha Szent Ágoston alapján azt állítjuk, hogy az Eucharisztia a szeretet szentsége,²⁷³ akkor nyugodtan mondhatjuk, hogy a szentgyónás pedig az irgalmasság szentsége (*opus misericordiae*). II. János Pál pápa az isteni irgalmas-

²⁷⁰ A VI. Püspöki Szinódusnak (1983) is ez volt a sajátos tárgyalási szempontja, amikor a bűnbánat szentségéről tárgyalt; vö. II. JÁNOS PÁL, *Kiengesztelődés és bűnbánat, Apostoli buzdítás*, Budapest 1985; vö. még COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La riconciliazione e la penitenza*, Roma 1982.

²⁷¹ Vö. hasonló szövegek: Róm 5,10–11; Kol 1,19–23; Ef 2,14–18.

²⁷² Vö. WALTER KASPER, *Irgalmasság* (ford. TÖRÖK CSABA), Budapest 2014, 189–193; *La Confessione, sacramento della misericordia* (szerk., M. COMPIANI), Milano 2015; RAINERO CANTALAMESSA, *Il sacramento della misericordia*, in Uő, *Il volto della misericordia*, Milano 2015, 107–116.

²⁷³ Vö. „az egység és a szeretet szentsége”, ÁGOSTON, *Tract. in Joh.*, 26,5

ságról szóló enciklikájában tanítja, hogy „ebben a szentségben ki-ki saját maga megtapasztalhatja az irgalmat, azt a szeretetet, amely erősebb, mint a bűn”.²⁷⁴ A *Misericordiae vultus* kezdetű bulla szerint „a gyónás hatékonyan jelenvaló teszi Isten irgalmas arcát.”²⁷⁵ A szentgyónás a megváltó Jézus akaratából Isten irgalmas szeretetének jele és eszköze lett. Ugyanis a feloldozás pillanatában válik a bűnös számára nyilvánvalóvá az a bűnbocsánat, amelyet Jézus egyszer s mindenkorra a kereszten való szenvedésével, halálával és feltámadásával mindenki számára megszerzett. Erre utal Péter apostol is: „Ti, akik valaha nem voltatok nép, most Isten népe vagytok; akik azelőtt nem nyertetek irgalmat, most irgalomra találtatok.” (1Pét 2,10).

Walter Kasper szerint azt is mondhatjuk, hogy minden szentség Isten irgalmasságának szentsége, de nyilvánvaló, hogy a keresztségről, az Eucharishtiáról és a betegek kenetéről állíthatjuk leginkább ezt.²⁷⁶ Már a keresztség is az irgalmasság szentsége, mivel eltörli a bűnöket (vö. *Ap-Csel* 2,38), az egyházatyák pedig a bűnbánat szentségét úgy tekintették, mint második keresztséget, illetve második bűnbánatot (*baptismus secundus, paenitentia secunda, tabula post naufragium, etc.*). Az Eucharishtiában jelenvalóvá lesz Krisztus keresztáldozata, amely kiengesztelődést szerzett számunkra. Ezért e szentség lényegéből következik, hogy napjainkban is a kiengesztelődés és az üdvösség forrása. Azután nemcsak a bűnbánat szentségének és az Eucharishtiának, hanem a betegek kenetének is van bűnbocsátó hatása (*Jak* 5,15).

Az isteni irgalmasság jele és eszköze

Az Egyház nemcsak hirdeti Isten irgalmas szeretetét, hanem jelenvalóvá is akarja tenni az Atya irgalmasságát (vö. *MV* 12), főként a bűnbánat szentsége által, amely Krisztus szándéka szerint az isteni irgalom haté-

²⁷⁴ II. JÁNOS PÁL, *Dives in misericordia*, 77.

²⁷⁵ *Beszéd az Apostoli Penitenciária belső fórumról szervezett konferenciájának résztvevőihez*, 2015. március 12.

²⁷⁶ Vö. W. KASPER, *Irgalmasság*, 192–193; a téma részletesen kifejtve: DOLHAI LAJOS, *Összefüggések a szentségi üdvörendben*, in *Teológia* 34 (2004/3–4), 125–139.

kony jele. Minden szentgyónásban személyesen, egyénileg is megtapasztalhatjuk Isten irgalmát, bűnbocsátó jóságát. „Sehol máshol nem találkozzunk annyira közvetlenül és konkrétan Isten irgalmával, mint amikor Jézus nevében ezt mondják nekünk: Bűneid bocsánatot nyertek”.²⁷⁷ Ferenc pápa szerint „amikor a kiengesztelődés szentségéhez járulunk, ezt azt jelenti, hogy valaki melengető szeretettel átölel bennünket: az Atya végtelen irgalmának ölelését érezzük”.²⁷⁸

Nyilvánvaló, Isten irgalmát sokféle módon megtapasztalhatjuk, bűneink bocsánatát többféle módon elnyerhetjük (bőjt, imádság, alamizsna stb.). A bűnbánat szentsége tehát egy, de nem egyetlen formája az Istennel való kiengesztelődésnek. „A gyónás sajátossága tehát nem egyszerűen a megbocsátó ereje, hanem a szentségi mivolta.”²⁷⁹ Röviden megfogalmazva: az *ex opere operato*, vagyis olyan liturgikus cselekményről van szó, ahol a szertartás és a kegyelem minden kétséget kizáróan egybe van kötve, mert Krisztus az, aki tevékenykedik bennünk és közli a szentség által jelzett kegyelmet. A gyóntatószék az a hely, ahol Isten irgalma és szeretete e szentség által bizonyossággá válik az ember számára (*certitudo moralis de peccatis absolutis*) az Egyház szolgálata által.

Még Luther Márton is ezt hangsúlyozta a bűnbocsánat szentségével kapcsolatban.²⁸⁰ Luther még 1519-ben is úgy írt a gyónásról mint sakramentumról, és élete végéig ragaszkodott a fülgyónáshoz.²⁸¹ Érdekes és tanulságos számunkra az is, hogy hogyan érvelt a szentség mellett. Érvelése röviden így hangzik:

Ha hirdetem a megtérés és a bűnbocsánat evangéliumát az Egyház közösségében, van, aki ezt hívő lélekkel meghallja, van, aki nem (vö. Mk 4,23). De ha a bűnbánat szentségében teszem ezt, akkor az biztos,

²⁷⁷ W. KASPER, *Irgalmasság*, 192.

²⁷⁸ Általános kihallgatás, 2014. febr. 19.

²⁷⁹ *A dogmatika kézikönyve* (szerk. THEODOR SCHNEIDER), 2. köt., 349; vö. még *Reconciliatio et poenitentia*, 31.

²⁸⁰ *Confitendi ratio* 1520, in EA XXIX, p. 345.

²⁸¹ Figyelemre méltó és fontos szöveg, amit a második legfontosabb hitvallási iratban (*Schmalkaldeni cikkelyek*, 3. rész: *A gyónás*) olvasunk: „A feloldozás, vagyis a kulcsok hatalma szintén segít és vigasztal a bűnnel és rossz lelkiismerettel szemben, mert így rendelte Krisztus az evangéliumban. A gyónást vagy a feloldozást semmi áron sem szabad azért az egyházban megszüntetni”.

hogy hatékonyabb, mivel a gyóntató lelkész közvetlenül, személyesen mondja a gyónónak: az Isten irgalmas, és „bűneid bocsánatot nyertek, menj, és többé ne vétkezzél” (vö. a bénának: Mk 2,5; a bűnös asszonynak: Lk 7,48). Luther az egyik prédikációjában *expressis verbis* kimondja: „A szentségben a pap szavaival valóban Isten üzenetét hozza a bűnök és vétkek megbocsátásáról.”²⁸² A lelképásztor biztató szavai segítik a gyónót, hogy bizalommal higgyen Isten irgalmában. A feloldozás szavai által egyértelművé válik, hogy az Isten szava hozzám szól, az Isten irgalma rám vonatkozik. Az Isten irgalma az én életemben is megnyilvánul, hiszen Isten megbocsátja bűneimet, és bűnbocsátó jóságával megújítja az életemet. Az ige személyes jellege látható módon megnyilvánul a bűnbánat szentségében. Az evangélikus teológia napjainkban is ezt tanítja. Georg Pöhlmann dogmatikája szerint „a fülgyónásban leginkább kifejeződik az, hogy a megtérő személyre szabott módon nyeri el bűnei bocsánatát, azaz a megigazulást.”²⁸³

Egyébként a lutheri szentség definíció szerint az Isten igéjében minden kegyelem benne van, de a szakramentumban mégis van valami többlet: az ige személyes jellege. „A szent bűnbánat szentségébe három dolog tartozik. Az első az *absolutio*, a pap szavai, amelyek megmutatják, mondják és hirdetik neked, hogy megszabadultál és bűneidet Isten megbocsátotta Krisztusnak Péterhez intézet szavai szerint és azok ereje által.”²⁸⁴

Azután arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy a megváltás műve nemcsak az igehirdetés által van jelen a világban. Az inkarnáció törvényszerűségéből következik, hogy Krisztus a szentségekben és a szentségek által is folytatja megváltói tevékenységét. A szentségek nem csupán a kegyelem eszközei, hanem „találkozási események” is, amelyekben a megdicsőült Krisztussal találkozunk látható, szakramentális formában. Edward Schillebeeckx szerint a szentségek „a megdicsőült Krisztus személyes tettei földi láthatóságban és nyilvánosságban.”²⁸⁵

²⁸² MARTIN LUTHER, *Bűnbánat, keresztség, Úrvacsora. Három sermo a szentségekről* 1519, Budapest 1994, 17.

²⁸³ H. G. PÖHLMANN, *Abriss der Dogmatik*, Gütersloh 1990, 312.

²⁸⁴ M. LUTHER, *i. m.* 12.

²⁸⁵ EDWARD SCHILLEBEECKX, *Christus Sakrament der Gottbegegnung*, Mainz 1965, 55.

E meggyőződésnek szép képi kifejeződése a Szent Péter és Szent Marcellin katakombának egy IV. századból való freskórészlete, amely a vérfolyásos asszony Jézussal való találkozását ábrázolja. Ez a sok éven át betegeskedő asszony Jézus ruhájának megérintése által meggyógyult, mert az Úrból erő ment ki (vö. *Mk* 5,25–34). Az egyházban a szentségek által mi is Jézussal kerülünk kapcsolatba. Ezt az igazságot találóan fogalmazza meg Nagy Szent Leó pápa: „mindaz, ami látható volt a mi Urunkban, átment a misztériumaiba (szentségeibe).”²⁸⁶ Az imádságban és az ige hallgatásában is Krisztussal találkozhatunk, de érzékelhető, látható formában csak a szentségek által. Ezért mondja Szent Ambrus: „Színről színre megmutatkoztál nekem Krisztusom, téged a szentségeidben feltalállak.”²⁸⁷

Aquinói Tamás szerint: „Krisztus maga szolgáltatja ki az összes szentségeket. Ő az, aki kereszttel, Ő engedi el a bűnöket. Ő az igazi pap, aki a kereszten feláldozta magát, és akinek erejéből testét mindennap az oltáron konszekrálják. Mivel azonban testileg nem kellett minden testvére számára jelenvalóvá lennie, ezért választotta ki magának az egyházi kiszolgáltatókat.”²⁸⁸

A szentségi jelek összetett jelek. Ez a törvényszerűség különösen is megnyilvánul a bűnbocsánat szentségében, hiszen a szentségi jelet a gyónó és a gyóntató együtt hozzák létre (vö. *OP* 11). A kegyelmi hatás szempontjából mindkettő fontos: a gyónó cselekedetei (bűnbánat, bűnbevallás, elégtétel) és pap szolgálata is, aki Krisztus nevében a Szentlélek által nemcsak hirdeti, hanem megadja a bűnök bocsánatát.

A megtérés, a bűnbánat nem pusztán emberi cselekedet: Isten kegyelme tesz képessé bennünket az őszinte bűnbánatra (vö. *Jn* 6,44; 12,32). A szentségek, tehát a bűnbocsánat szentsége is a hit szentségei: feltételezik a hitet (*SC* 59), jelen esetben az Isten irgalmas szeretetébe vetett hitet. „Az Istenhez való megtérés mindig annak az Atyának a megtalálásából születik, aki gazdag az irgalomban.”²⁸⁹

²⁸⁶ NAGY SZT. LEÓ, *Sermo* 74,2

²⁸⁷ *Apologia proph. David*, XII, 58.

²⁸⁸ *Summa contra gentiles* IV.76.

²⁸⁹ II. JÁNOS PÁL, *Dives in misericordia*, 79.

Az új *Ordo paenitentiae* szerint a pap a gyónás elején imádkozik a gyónóért, a következő szavakkal: „Isten, akinek világossága felragyogott a szívünkben, adj meg neked, hogy igazán belásd bűneidet és felismerd az ő irgalmas szeretetét”.

A bűnbánat azzal kezdődik, hogy elismerjük: vétkeztünk, de ez még önmagában kevés. Ahogyan az imádság is tanítja, az is fontos, hogy hinni tudjunk Isten irgalmas szeretetében. A nagy nyugati egyházatyák közül főként Szent Ambrus és Ágoston²⁹⁰ hangoztatták ezt a törvényszerűséget. Ambrus így biztat bennünket: „Ha ki akarod érdemelni a megbocsátást, öntözd meg bűneidet a bánat könnyeivel, és akkor Krisztus rögtön, abban a pillanatban rád tekint.”²⁹¹ „Isten arra akar rávezetni téged, hogy kérjél bocsánatot, azt akarja, hogy tőle reméld a megbocsátást.”²⁹² Ágoston még keményebben fogalmaz: „Az tagadja meg Istent, aki nem hiszi, hogy a bűnökét megbocsátja.”²⁹³

Pascal meglátása szerint „Isten ismerete nyomorúságunk ismerete nélkül, kevelységet szülhet. Nyomorúságunk ismerete Istené nélkül viszont kétségbeesést.”²⁹⁴ Nyilvánvaló, hogy bennünket az első veszély fenyeget: nincs bennünk elég alázat, ezért nehezen látjuk be, hogy bűnösök vagyunk; jobbnak, tökéletesebbnek tartjuk magunkat másoknál. A vallástalan embereket pedig a második: lelki betegek lesznek, pszichológushoz mennek, mert az irgalmas Istenbe vetett hit nélkül sehogy sem tudnak megszabadulni lelkiismeretük terhétől. Erre a törvényszerűsége utal Dietrich Bonhoeffer evangélikus teológus is, amikor a gyónás mellett érvel: „a pszichológus előtt csak beteg lehetek, keresztény testvérem előtt bűnösnek is vallhatom magamat.”²⁹⁵

²⁹⁰ Vö. AGOSTINO, *Misericordia: vita et gioia per sempre* (a cura di Mariagnese), Milano 2015.

²⁹¹ *Expositio secundum Lucam*, X, 90

²⁹² *De Cain et Abel* II, 9,27.

²⁹³ *Serm. 4, de Nat. Domini*.

²⁹⁴ BLAISE PASCAL, *Gondolatok*, Gondolat, Budapest 1983, 250.

²⁹⁵ DIETRICH BONHOEFFER, *Gemeinsames Leben*, München 1987, 100.

Az Atya Krisztus által a Szentlélek erejében

Azt az igazságot, hogy a szentgyónás az irgalmasság szentsége, különösen is kiemeli az 1974-ben megjelent *Ordo paenitentiae*²⁹⁶ feloldozási formulája,²⁹⁷ amely e szavakkal kezdődik: „Isten a mi irgalmas Atyánk”. A feloldozás szövege is arra utal, hogy akkor látjuk be legjobban, hogy a gyónás az irgalmasság szentsége, ha a bűnbocsánatot jobban kapcsolatba hozzuk az Atya személyével, aki jobban örül egy megtérő bűnösnek, mint kilencvenkilenc igaznak, akiknek nincs szükségük a megtérésre (Lk 15,7). A legszebb bibliai példázat (Lk 15) szerint Ő olyan, mint a tékozló fiú apja, aki egy eltékozolt bűnös élet után is visszafogad bennünket a szeretetében, ha bűnbánatot tartunk.

A szentségnek ez a fajta értelmezését találjuk meg II. János Pál *Dives in misericordia* kezdetű enciklikájában (1981) is, és a *Reconciliatio et paenitentia* kezdetű poszt-szinodális apostoli buzdításban (1984), amelyek a tékozló fiú példabeszédéből kiindulva azt hangoztatják, hogy a kiengesztelődés szentsége „a mennyei Atya ajándéka” (vö. 5 és 7. p.).

Ahogy az *absolutio* szövege is tanítja, az irgalmas Atya az, aki az Egyház által megbocsátja bűneinket. Minden megbocsátás forrása az Atya feltétel nélküli irgalma. A szentgyónás mindenekelőtt „az irgalmas Atya szentsége”.²⁹⁸ II. János Pál pápa megfogalmazása szerint a szentgyónás „az irgalmas az Atya törvényszéke” az „irgalom törvényszékének helye.”²⁹⁹

A feloldozás pillanata arra is emlékezteti a gyónót, hogy a bűnbocsánat alapja és forrása a húsvéti misztérium, hiszen az irgalmas Atya „szent Fia kereszthalála és feltámadása által kiengesztelte önmagával a

²⁹⁶ Magyarul: *Bűnbocsánat és Oltáriszentség*, MKPK, Budapest 1976, 5–220.

²⁹⁷ „Isten, a mi irgalmas Atyánk, aki szent Fiának kereszthalála és feltámadása által kiengesztelte önmagával a világot, és kiárasztotta a Szentlelket a bűnök bocsánatára, az Egyház szolgálata által bocsásson meg neked, és adja meg a békét. És én feloldozlak téged bűneidről, az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében.”

²⁹⁸ Vö. JACQUES SERVAIS, *A szentgyónás, az irgalmas Atya szentsége*, in *Communio*, 8 (2000/3) 3–21.

²⁹⁹ *Reconciliatio et paenitentia*, 31; a kifejezés Faustyna Kowalska naplójából származik (Napló, 1448). Magyar fordításban: FAUSTYNA KOWALSKA, *Napló. Az isteni irgalmasság üzenete* (ford. Trojan Márta), Eger 1998, 359.

világot”. Erre figyelmeztet bennünket Aranyszájú Szent János húsvéti katekézisében: „Ne keseregjen senki bűnei miatt, mert fölragyogott a sírból a bocsánat!”³⁰⁰

Nemcsak a feloldozás szövege, hanem Pál apostol is hangsúlyozza (2Kor 5,19), hogy az Atya Jézus Krisztusban kiengesztelődött a világgal, és az Egyházra bízta a kiengesztelődés szolgálatát, az egyház pedig a Szentlélek által, a Lélek erejében bocsátja meg bűneinket. A feltámadt Jézus szavai szerint Ő a Főszereplő! „Vegyétek a Szentlelket. Akinek megbocsátjátok bűneit, bocsánatot nyer” (Jn 20,22). „A bűnbocsánat nem a mi erőfeszítésünk gyümölcse, hanem ajándék, a Szentlélek adománya, aki betölt minket az irgalmasság és a kegyelem megtisztító erejével, mely a megfeszített és feltámadt Krisztus megnyitott szívéből szüntelenül árad.”³⁰¹

Az *Ordo paenitentiae* szerint a feloldozás szavai arra utalnak, hogy nemcsak az üdvörténetben látható az isteni irgalom szentháromságos struktúrája, hanem a gyónásban is. A szentgyónásban az Atya cselekszik a Fiú által a Szentlélekben az ember javára, nekünk pedig csak az a feladatunk, hogy alkalmassá tegyük magunkat Isten irgalmának befogadására. A szertartáskönyv bevezetője szerint a „bűnbocsánat szentségében az Atya magához fogadja visszatérő fiát; Krisztus vállára veszi elveszett bárányát, és visszaviszi aklába; a Szentlélek pedig újraszenteli templomát, illetve teljesebben lakik benne.” (OP 6)

Az is nyilvánvaló, hogy nemcsak a bűnnek, hanem a bűnbánatnak is van ekkleziológiai vonatkozása: az Egyház, illetve az apostoli szolgálata által nyerjük el bűneink bocsánatát. Istennek, az Atyának az irgalmas szeretetét Krisztus által és az Egyházban tapasztalhatjuk meg. Erre figyelmeztet bennünket Szent Ambrus, amikor magyarázza *Lukács evangéliumának* 15. fejezetét. Szerinte nem véletlen, hogy Lukács három példabeszéd (elveszett bárány, elveszett drachma, tékozló fiú) által mutatja be Isten irgalmasságát.

„Ki ez az apa, ez a pásztor és ez az asszony? Talán nem maga az Atya, Krisztus és az Egyház? Krisztus magára vette a bűneidet, a testében hordoz; az Egyház keres téged; az Atya befogad téged. Mint egy

³⁰⁰ Pentekosztáron, avagy Húsvét-Pünkösdi Énektár, Nyíregyháza 2002, 9.

³⁰¹ Általános kihallgatás, 2014. febr. 19.

pásztor, visszavisz téged; mint egy anya, felkutat; mint egy apa, felöltöztet. Először a könyörület, aztán a gondoskodás, végül a kiengesztelődés. Ezek a részletek pedig azt jelentik, hogy a Megváltó a segítségünkre siet, az Egyház gondunkat viseli, az Atya pedig kiengesztelődik”³⁰²

A pap mint irgalmas atya

Az irgalmas Isten mindenkinek megbocsát, de Jézus Krisztus úgy akarta, hogy mindazok, akik az egyházához tartoznak, az apostoli szolgálat által nyerjék el bűneik bocsánatát.

Hittétel, hogy a szentség érvényességéhez szükséges a kiszolgáltató szándékának megegyezése az Egyház szándékával (*intentio faciendi quod facit Ecclesia*). Nem dogma, de fontos, hogy a gyóntató pap lelkülete összhangban legyen Krisztus szándékával. E szentség kiszolgáltatójának tehát egyesülnie kell Krisztus szándékával és szeretetével. Karl Rahner már negyven évvel ezelőtt rámutatott arra, hogy a pap nem „feloldozó-automata” (*Absolutionsmaschine*) a gyóntatószékben.³⁰³

A pap személye az irgalmas Jézust teszi jelenvalóvá a gyóntatószékben, akin keresztül megtapasztalhatjuk az Atya végtelen jóságát. Szent Ambrus szerint a gyóntató: „*vicarius amoris Christi*” (Krisztus szeretetének helynöke).³⁰⁴ Vannak olyanok, mint például Ferenc pápa, akik inkább azt hangsúlyozzák, hogy „a pap, aki a gyóntatószékben ül, az Atya helyén ül, aki irgalmasságával tesz igazságot”.³⁰⁵ Már Ágoston is azt tanította, hogy „az Egyház szolgálói, az irgalmasság szolgálói.”³⁰⁶ Ezért minden pap számára kötelesség és az irgalmasság cselekedete, hogy kész legyen kiszolgáltatni ezt a szentséget.”³⁰⁷

³⁰² AMBROGIO, *Commento al Vangelo di Luca*, 7, 207–209.

³⁰³ Vö. KARL RAHNER, *Vom Sinn der häufigen Andachtsbeichte*, in *Schriften zur Theologie*, Bd. III, Einsiedeln 1986, 203–225.

³⁰⁴ AMBROSIO, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, 10, 175.

³⁰⁵ http://hu.radiovaticana.va/news/2016/02/03/ferenc_papa_katekezise. A kutatás ideje: 2016. 02. 03.

³⁰⁶ *Exp. Psalm*, 109.

³⁰⁷ W. KASPER, *Irgalmasság*, 192.

Ferenc pápa példák segítségével ismételten kifejtette, hogy hogyan kell a papnak gyóntatni, az irgalmasság szentségét kiszolgáltatni: „A papokat emlékeztetem arra, hogy a gyóntató szék nem lehet kínzókamra, csakis az Úr irgalmasságának a helye”³⁰⁸ „A gyóntatót mindig az a veszély fenyegeti, hogy vagy túl szigorú, vagy túl engedékeny. Egyik sem az irgalmasság, mert egyik sem törődik igazán az emberrel.”³⁰⁹ Az egyik papszentelés alkalmával pedig így szólt az új papokhoz: „Soha ne fáradjatok bele abba, hogy a bűnösökkel szemben könyörületesekek legyetek! Legyen meg bennetek a megbocsátás képessége! Soha ne éreztétek azt, hogy túlzottan megbocsátotok. Az Úr nem ítélkezni, hanem megbocsátani jött. Legyetek nagyon irgalmasok. És ha aggodalmaskodnátok amiatt, hogy túlzottan elnézőek vagytok, gondolatok arra a szentéletű papra, aki a tabernákulum előtt leborulva így szólt: Uram bocsáss meg, ha túl sokat megbocsátottam. De Te voltál az, aki ezt a rossz példát adtad nekünk.”³¹⁰

A pap úgy vár bennünket a gyóntatószékben, mint az emberek testvére, mint irgalmas, hűséges és együttérző főpap, aki együtt tud érezni gyengeségeinkkel (vö. *Zsid* 4,15). Azt szoktuk mondani, hogy a pap mint Krisztus képviselője gyóntatáskor hármasszerepben jelenik meg: mint bíró, orvos és atya.³¹¹ Liguori Szent Alfonz klasszikus megfogalmazása szerint: a gyóntató feladata az, hogy mint atya fogadja a gyónót, mint orvos gyógyítsa, mint tanítómester nevelje, és legyen irgalmas bíró.³¹²

A Trienti Zsinat a reformátorokkal szemben főleg azt tanította, hogy a pap szerepe a gyóntatásban „*actus iudicialis*” (*DH* 1709). Ebben az esztendőben, az irgalmasság rendkívüli szentévében inkább azt hangsúlyozzuk, hogy amikor a gyóntató a megtérő bűnöst fogadja, atyaként van jelen a bűnbocsánat szentségében: Isten atyái, a bűnöst szeretetében

³⁰⁸ *Evangelii gaudium*, 44.

³⁰⁹ ANTONIO SPADARO, *Interjú Ferenc pápával*, in *Jó napot! Ferenc pápa vagyok* (Jezsuita könyvek), Budapest 2013, 28.

³¹⁰ *Homília*, 2014. május 11-én, papszentelés alkalmából. (Tózsér Endre fordítása)

³¹¹ Vö. CSIZMADIA ISTVÁN, *A kiengesztelődés szolgálatát bízom rád. A pap szerepének hangsúlyváltozásai a bűnbánat szentségének történetében*, Eger 2005, 199–267.

³¹² M. LIGUORI ALFONZO, *Pratica del confessore per ben esercitare il suo ministero*, 1755.

visszafogadó jóságát, és Krisztust a jó Pásztort képviseli. Azt a Krisztust képviseli, aki nem azért jött, hogy az igazakat hívja, hanem a bűnösöket. A *Katolikus Egyház Katekizmusa* szerint: „A pap, amikor a gyóntat, olyan, mint a jó pásztor, aki megkeresi az elveszett juhok, olyan, mint az irgalmas szamaritánus, aki bekötözi a sebeket, olyan, mint az atya, aki visszafogadja a tékozló fiút. A „pap jele és eszköze Isten irgalmas szeretetének, amellyel ő a bűnös ember felé fordul” (KEK 1465).

A gyóntatószékbe azért megyünk mindannyian, hogy egy atyára találjunk, aki segít megváltoztatni életünket. Egy atyát keresünk, aki erőt ad az előrelépéshez, aki megbocsát nekünk Isten nevében. Ezért írja Ferrer Szent Vince a gyóntatók lelkületéről papjainak a következőket: „Szavaidból azonban tűnjék ki, hogy nem öntelt és indulatos lélekből, hanem inkább szerető szívből és atyai jóindulatból származnak, mint az atya is sajnálkozik megtévedt fián, aki gyengeségében elbukott, akit azonban kiemelni, kiszabadítani és anyai gyöngédséggel ápolni igyekszik.”³¹³

Összefoglalás

A bűnbánat szentségének szertartáskönyvében, a *praenotanda*-ban azt olvassuk, hogy „A gyónásban a gyóntató és a gyónó együtt ünneplik új és meggyőző módon Isten irgalmas szeretetét” (OP 10). A pap az irgalmas Istent, az irgalmas Jézust teszi jelenvalóvá a gyóntatószékben, a bűnbánó ember pedig megtapasztalja Isten irgalmas szeretetét. Ahogyan a tékozló fiú hazatérésekor is együtt ünnepelt az apa és a tékozló fiú, ugyanúgy a gyónás után jelen van a hitből fakadó öröm a pap és gyónó lelkében is. Ezt hangsúlyozza Ferenc pápa is, amikor a tékozló fiú példabeszédét magyarázza: „valahányszor gyónunk, Isten átölel minket, Isten ünnepet rendez.”³¹⁴

Nyilvánvaló, hogy ez az ünnep egyúttal hitvallás is, mert amikor gyónunk, nemcsak bűneinket valljuk meg, hanem azt is, hogy hiszünk

³¹³ VINCENZO FERRER, *A lelki élet című értekezése*, 13, in *Az imaórák liturgiája II.*, Budapest 1991, 1400.

³¹⁴ *Általános kihallgatás*, 2014. febr. 18. (Tőzsér Endre fordítása).

Isten irgalmas szeretetében és bűnbocsátó jóságában. Sőt, az ágostoni terminológiával élve, azt is mondhatjuk, hogy a szentgyónás nemcsak *confessio peccati* és *confessio fidei*, hanem *confessio laudis*, vagyis hozzátartozik a hálaadás, az Isten irgalmának és kegyelmének a magasztalása is.³¹⁵ Ezért az új *Ordo* szerint „a megtérő, bűnei bocsánatát elnyervén, Isten irgalmas szeretetét magasztalja” (OP 30).

Szent II. János Pál pápa szerint „az Egyház akkor él hiteles életet, amikor vallja és hirdeti az irgalmasságot – a Teremtő és Megváltó legcsodálatosabb tulajdonságát –, és amikor az embereket az Üdvözítő irgalmának forrásához vezeti, melyet őriz és osztogat. Nagy segítséget jelent ebben az Isten ígéjéről való elmélkedés, és elsősorban az Eucharisztia, a bűnbánat, illetve a kiengesztelődés szentségének megfontolt és tudatos vétele.”³¹⁶

³¹⁵ Vö. Vallomások, IX, 1; X, 4,5–6; vö. a *confiteri*–*confessio* szavak értelméről: A. PELLEGRINO, *Le Confessioni di S. Agostino*, Roma 1972, 9–14.

³¹⁶ II. JÁNOS PÁL, *Dives in misericordia*, 77.

LAURINYECH MIHÁLY

A szentségi elégtétel és az igazságosság

Bevezetés

Ahogy ebben a világban nem beszélhetünk az emberi tett valamennyi hatásának ismeretéről, úgy nem beszélhetünk a hibás emberi cselekedetek esetében a teljes igazságtételről és ebből természetesen következik, hogy nem beszélhetünk sohasem igazságos és teljes elégtételről sem.

Nem beszélve arról, hogy vannak olyan cselekedetek, amelyek következményeit fizikailag képtelen teljes mértékben rendezni az ember, még ha a lelki vagy bizonyos fizikai, anyagi következményeket valamennyire enyhíteni is tudja. Nem véletlen, hogy voltak olyan kultúrák, ahol, ha valakinek megmentették az életét, az a megmentő rabszolgáivá szegődött, vagy apjának fogadta az illetőt. És gondoljunk arra az érvelésre, amivel az Anyaszentegyház a halálbüntetéssel szemben kétségeket támaszt: mondván lehet-e valaha is rendezni egy téves döntést halálbüntetés kiszabásakor? Hiszen életet életért nem tudunk adni.

Ha az embert önmagában nézzük tehát, annak minden igazságszolgáltatása, hiba-rendezése töredékes, tökéletlen, mondhatjuk úgy, hogy végső soron szimbolikussá is válhat.

Bár ezzel a szimbolikus mivolttal sem tudunk igazában kibékülni, mert tudunk törekedni ennél teljesebb rendezésre, és mert valahogy az irgalmasság mellett igénye is van minden személyes kapcsolatnak erre a szimbolikusnál tovább is lépő igazságszolgáltatására, elégtételre, még ha mindig a méltányosság keretein belül maradunk, akkor is.

Ebből az igényből fakadóan vizsgáljuk most az elégtételnek szoros értelemben véve a szentségi formáját, hogy együtt bontakozzon ki előt-

tünk, hogyan is próbál az ember felnőni a felelősségvállaláshoz, tettei következményének belátásához, annak káros mivoltában rendezéséhez, az igazságos elégtételhez.

Amikor a keresztyén vallásos életben mindezeket a szempontokat Jézus Krisztus áldozatára vetítve szemléljük, az ő szent és isteni mivolta adja meg azt a méltóságot, ami végső soron az eleget eléggé teheti. De csakis és kizárólagosan a Benne megjelenő emberi természet miatti emberekkel való azonossága és a benne lévő isteni természet Atyjával és a Szentlélekkel való azonossága alapján.

Mielőtt azonban a szentségi elégtétel vizsgálatára térnénk, tegyünk egy kis exkurzust a keresztség irányába. Amennyiben ugyanis az igazságtétel, a jóvátétel, elégtétel alapvető szükségessége a bűnbocsánat szentségében az igazságosságnak, érintenünk kell az első, legfontosabb kiengesztelődési szentséget, a keresztséget: abban hogyan is jelenik meg mindez.

Annak ellenére, hogy a keresztség teljes és tökéletes bűnbocsánat, mégsem jelenti azt, hogy híjával lenne az elégtételnek. Csak nem a gyóntató által kirótt formában, hanem az igazságosság kérdéskörében.

Exkurzus: A keresztség és az elégtétel

„Nyilvánvalóan látható, hogy az isteni igazságosság indokoltan kívánja meg, hogy egész másképpen kell e megbocsátást megkapnia annak, aki a keresztség előtt még tudatlanságból vétkezett, mint azoknak, akik már egyszer megszabadultak a bűn és a sátán szolgaságától, és a Szentlélek adományait megkapták, de nem szégyelltek tudatosan »Isten templomát megszentelteleníteni« (vö. 1Kor 3,17)”³¹⁷ A keresztségkor egy mintától különböző kiengesztelődés történik, melynek alapján azok a bűnök bocsáttatnak meg, amelyeket még a hit ajándéka előtt, az Istenre való rátalálás előtt követett el az ember. Ezek megítélése egészen más kategória, mint amit az ember már keresztkedése után tesz, a Szentlélek adományaival eltöltöten. Így más a rá vonatkozó igazságtétel kate-

³¹⁷ HEINRICH DENZINGER - PETER HÜNERMANN, *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, Bátonyterenye - Budapest 2004, 1690; 405.

góriája is. A keresztség „hatása minden bűn megbocsátása, az eredetié és a tényleges is, sőt minden büntetése is, ami a bűnért járna. Ezért a megkereszteltekre múlt bűneikért nem kell semmiféle elégtételt róni, sőt, akik meghalnak, mielőtt valami bűnt elkövettek volna, azonnal a mennyek országába és Isten látására jutnak.”³¹⁸ Tehát kirótt elégtételt nem kaptak. De mégis bűntöltek, igaz, a keresztelés előtt. Miért? A katekumenek több csoportban és időszakban készültek a beavató szentségek fölvételére. Mindezek között egyértelmű volt az önmegtagadás gyakorlása. Melynek fő célja a lélek megtisztítása és a bűnök jóvátétele. A katekumenek „önmegtagadásokkal (bűjt, visszavonultság, világi szórakozástól, házaselettől való tartózkodás, földön alvás, cilicium, bűnbánó ruha viselése) és a kapcsolatok rendezésével (adósságok megfizetése, teljesítetlen köteleességek rendezése, megbékélés ellenségekkel) megkezdtek a nagybűnt, közvetlen előkészületet a keresztségre. Volt, aki szétosztotta vagyonát a szegények között, elbocsátotta rabszolgáit, elengedte adóssai tartozását, foglyokat váltott ki, jótékony alapítványokat tett.”³¹⁹ Tehát a múlt rendezése, az igazságosság szempontja volt az alapja annak a felkészítő bűntnek és önmegtagadásnak, nem egyszer jóvátételnek, ami bizony néha nagyon kemény is volt, hiszen az egész élet megváltoztatása és sokszor oly bűnök rendezésének kérdése állt fenn, mint gyilkosság, nagy vagyoni károkozás, emberi sorsok megkeserítése. Ezek rendezése néha egész élet hosszáig is tartó események is lehettek.

Az igazságosság teológiája a vallásosság és a bűnbocsánat tükrében

Látjuk tehát, hogy alapjában már a keresztség mindent eltörlő kegyelménél is megjelenik az irgalmassággal párhuzamosan az igazságosság kérdése, de még mélyebben kibontja ezt a kérdéskört általánosságában Gál Ferenc a következő szavaival: „Isten mint az erkölcsi rend forrása és őre akarja, hogy a jó megkapja jutalmát, a rossz büntetését. Ezt az örök rendet érvényesíti végrehajtó igazságossága. (...) Isten nem sértene meg

³¹⁸ Uo. 1316; 343.

³¹⁹ DIÓS ISTVÁN, *Katekumen*, in *Magyar Katolikus Lexikon* 6. (szerk. DIÓS ISTVÁN), Budapest 2001, 322–323, 323.

az igazságosságot, ha (...) éppen úgy megbocsájtana büntetés kirovása nélkül is, természetesen, ha megvan az előzetes bánat. Saját igazságossága nem engedné, hogy bánat nélkül elengedje a bűnt, hiszen aki vétkezett, szembefordult vele és kizárta magát szeretetének áldásaiból. A megtorló igazságosság mértéke is maga Isten. Titok előttünk, hogy mikor és miért ró ki gyógyító büntetést, kinek tartogat végleges megtorlást vagy miért enged egyiknek többször is időt a bánatra, mint a másinak. Annyi bizonyos, hogy minden esetben és egész terjedelmében érvényesíti gondviselő igazságosságát... Bennünk az igazságosság és szeretet két külön erény, Istenben egy képesség.”³²⁰ Tehát eltekinthetne Isten bármiféle igaz és jogos büntetéstől, nem teszi. Nem biztos, hogy az igazságosság igényének felfüggesztése miatt. Hanem esetleg más értékek megvalósítása miatt, ami a megtérő javára lehet.

A bűn mértéke, súlya különleges kérdésként jelenik meg az erkölcs-teológusok kérdésvilágában, de minden jól képzett keresztény is hamar fölteszi magának ezt a kérdést, amikor szentgyónásról van szó. Mit kell meggyónnom? Mi a bűnöm? Meggyónandó halálos bűnöm? A definíció szerint mindazt, amit tudva és akarva súlyos dologban követtem el Isten akarata ellen. De ennek pontos kielemezésére hogyan juthatunk el? Sőt, ha azt vesszük, hogy minden bűn valamilyen formában tényleges el- vagy szembefordulás Istennel, így az ahhoz méltó megvallásnak, de büntetésnek, rendezésnek is megfelelőnek kell lennie. Ebben aztán hamar „túlzásba” kerülhet az ember. Olyan túlzásba, amelynek mércéje az az alázat, amely felismeri, hogy Isten különleges szeretetének elutasítása minden esetben súlyos vádként nehezedhet rá. Mint az elsőszülött halálának szomorúsága, azzal mérhető egybe ennek a vádnak a terhe. És mivel ilyen nagy ez a teher és a megváltás annyira csodálatosan fen-séges ajándék, ezért a kérdéskör kikerülhet az igazságosság témaköréből.

„Mint erkölcsi erény, az igazságosság az igaz középben van. A penitencia (bűnbocsánat) viszont nem ebben áll, sőt, bizonyos szempontból épp túlzásban van, Jeremiás szavai szerint /Jer 6,26: Öltözz szőrruhába, népem leánya, és feküdj hamuba. Gyászolj, ahogy az elsőszülött fiút szokták, keservesen sírva, mert hirtelenül ránk tör a pusztító. Vagyis a

³²⁰ GÁL FERENC, *Istenről beszélünk*, Budapest 1969, 218.

penitencia (bűnbocsánat) nincs az igazságosság fajai között.”³²¹ A fentebb is említett halál-okozást visszacsinálni nem lehet, hozzá méltó bánat csak a gyász, az örök elvesztése. De van ebben is feltámadás!

A bűnnel felboruló igazságosságot rendezni lehet és kell. Restituálni, újból helyreállítani. De annak földi mivolta csak provizórikus lehet. Zavartalan, végleges rendet és kiegyenlítettséget bűn és elégtétel, bűn és jóvátétel között nem tehet az ember. Erre képtelenek vagyunk mi, emberek. Krisztus az, aki végleges rendet tud tenni.

„Az igazságosságot soha nem lehet egyszer s mindenkorra »helyreállítani«, véglegessé tenni. Mindig ismét (iterato) létre kell hozni, 'helyre kell állítani'. A 'kiegyenlítődéshöz való visszatérés' – amellyel Tamás szerint bekövetkezik a »*restitutio*« – véget nem érő feladat. Ez azt jelenti, hogy az igazságosság aktusának szerkezetében az emberi együttélés dinamizmusa fejeződik ki. Ha a kiegyenlítő igazságosság alapvető cselekedete a 'helyreállítás', akkor ezzel azt is kimondtuk, hogy lehetetlen megteremteni az emberek között egy végleges ideális állapotot. Az ember és világa alaptermészetéhez hozzátartozik az átmenetiség, a nem végleges, a provizórikus, az állandó »javítgatás«. Az a törekvés, amely zavartalan, végleges rendet akar teremteni a világban, szükségszerűen embertelenséghez vezet.”³²²

Szent Tamás a vallásosság alaptípusát elemezve kapcsolja ahhoz a penitenciának, a bűnbánatnak a határtalanságát, bár kifejezetten nem említi, hogy annak okozója a bűn felmérhetetlen kárától függne, ahogy ezt Joseph Pieper Szent Tamás elemzésében kifejti.³²³ A bűn minden esetben egy általános és igazságos rendet sért meg, azt a rendet, amelyet Isten felajánl az embernek a szövetségben. Ezt rendeznie kell az embernek, amire az egyház tanításának kezdeteitől fogva kísérlet történt a kiengeztetésnek akár a római jogban használatos nyelvének kifejezésével,

³²¹ „*Praeterea, iustitia, cum sit virtus moralis, consistit in medio. Sed poenitentia non consistit in medio, sed in quodam excessu, secundum illud Ierem. VI, luctum unigeniti fac tibi, planctum amarum. Ergo poenitentia non est species iustitiae.*” S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae* III. 85. q. 3 art. 2.

³²² JOSEPH PIEPER, *A négy sarkalatos erény*, Budapest 1996, 83.

³²³ Uo. 104–109.

akár a legnagyobb klasszikus ókori teológusok írásaiban (például Tertullianus, Cyprianus, Ambrus és Jeromos).³²⁴ De az újkori teológia is összefoglalóan ír erről a lelkületről, amelynek fontos eleme az engesztelő lelkület. A bűn nem maradhat következmények nélkül, természetesen az őszinte bánattal és a megátalkodottság, a vakmerő bizakodás elutasítása mellett. És ez csak áldozattal történhet.

Az ideig tartó büntetés, a tisztítótűz; a bűcsú és az elégtétel viszonya

Igen sok teológiai hely foglalkozik az ideig tartó büntetések kérdésével, megkülönböztetve a bűn megbocsájtását, és a büntetés elengedését.³²⁵ Erre utal Gál Ferenc is számtalan dogmatikus művében, amelyekben már nem csak a hagyományos tanítás jelenik meg,³²⁶ ami a *Katekizmus* szerint „a teljes lelki egészség”³²⁷ visszanyeréséhez kell, ugyanis Isten elengedhetné irgalmasságában az ideigtartó büntetést is, a kérdést az érdemszerzés témájára is átveteti a teológus. „...Az élet szenvedéseiben nem kell okvetlenül az ideigtartó büntetésekre gondolnunk. Megérthetőbb abból is, hogy a földi élet a küzdelem és érdemszerzés időszaka.”³²⁸ Az ő szemlélete sajátosan keresztény antropológiai arra vonatkozóan, hogy a megbocsájtás után még mi is marad hátra, ami tisztulandó? „Ha az örök életet úgy fogjuk fel, mint az ember célhoz érését és tökéletességét, akkor a tisztulásban sem elég a bűntől és a büntetéstől való szabadulást látni. Inkább mint pozitív folyamatot kell tekintenünk, elsősorban úgy, mint a szeretetnek a tisztulását és teljesedését... még a legtöbb jóindulatú ember is utolsó órájáig magán viseli az ösztönösség, az ön-

³²⁴ GÁL F., *Elégtétel*, in *Magyar Katolikus Lexikon* 3. (szerk. DIÓS I.), Budapest 1997, 21–22.

³²⁵ ALSZEGHY ZOLTÁN, *A gyónás*, in *Teológiai zsebkönyvek* 7. (szerk. SZABÓ FERENC), Szeged 1994, 107.

³²⁶ GÁL FERENC, *Az üdvtörténet misztériumai*, Budapest 1967, 201: „A kegyelem állapota mellett megmaradhat a bocsánatos bűn, a teremtményekhez való rendezetlen ragaszkodás és terhelheti a bűnökért járó ideig tartó büntetés, amit nem vezekelt le földi szenvedéssel és jócselekedettel.”

³²⁷ *A Katolikus Egyház Katekizmusa*, 1459; 398.

³²⁸ GÁL F., *A teremtett és megváltott ember*, Budapest 1970, 130.

zés, a hiúság és a szeretetlenség jegyeit. Éppen az ilyen fogatkozásoktól kell megtisztulnia, hogy méltó legyen Isten színelátására...”³²⁹

Ami még megmaradt, ami nem rendezett a bűn következtében úgy tűnik, hogy a teológusok szerint is elég nehezen körvonalazható. Karl Rahner is csak általánosságban utal erre a megmaradtra: „A vezeklés kirovásának oka az, hogy a keresztség utáni bűnbocsánat nem minden esetben jelenti egyben a bűn minden következményének és minden büntetésnek az eltörlését is”³³⁰ G. Koch próbálja pontosítani azt a szempontot, ami alól nem mentesíti az Isten az embert: „javára szolgáló büntetesként meghagyja azokat (vö. *Ter* 3,14–19; *2Sám* 12,13 sköv.). Isten azt akarja, a kegyelem által lehetővé tett cselekedetek révén az ember aktívan részt vállaljon a bűnnek és a bűn következményeinek megszüntetésében (például bőjt vagy a felebaráti szeretet cselekedetei által: vö. *Iz* 58,1–12.) Bibliai alapokon nyugszik tehát az a gyakorlat, hogy a bűnbocsánat szentségének is része az elégtétel.”³³¹

Alszeghy Zoltán egyszerűen azt írja erről a szükséges és rendezendő helyzetről: a bűnhődés szükséges, ennek eleget kell tenni.³³² Ami itt különleges, az a korábban jelzett szerint a keresztség utáni állapot. Aki már felismerte Isten szeretetét és úgy követ el bűnt, az nagyobb hibát vét, mint aki ezt keresztsége előtt tette. A megtérés után már nem csak a bűnt követi el az ember, hanem meg is szomorítja a Szentlelket. „...megszomorították a Szentlelket (vö. *Ef* 4,30), és nem átallozták Isten templomát megszenteltetlenné (vö. *1Kor* 3,17). ...Innen kiindulva lehet felfogni a tisztítóúzt és az elégtétel értelmét.”³³³

Ide kell kapcsolnunk egy rövid megjegyzés erejéig a búcsúk fogalmát is, amelynek fordulópontja az a feltételezés, hogy bizonyos esetekben az igazságos büntetés, mikor őszinte a megbánás és ténylegesen elkezdődött az engesztelés, „a további szigor csak ártana (*2Kor* 2,7).” Természetesen nem eltávolodva az igazságosságtól, hiszen az elengedés alapja,

³²⁹ Uő, *Az örök élet reménye*, Budapest 1974, 176–177.

³³⁰ KARL RAHNER - HERBERT VORGRIMLER, *Bűnbánat szentsége*, in *Teológiai kisszótár* (szerk. K. RAHNER - H. VORGRIMLER) Budapest 1980, 78–84, 80.

³³¹ G. KOCH, *i. m.*, 142–143.

³³² ALSZEGHY Z., *i. m.*, 93.

³³³ K. RAHNER - H. VORGRIMLER, *Büntetések*, in Uő, *i. m.* 87.

hogy „a vértanúk fogságuk és kínjaik érdemét értük felajánlották”, de ezzel „a bűcsű előkészítésében új fontos lépés történt, mert ez az eljárás mutatja, hogy az Egyház az egyik hívő elégtételét a többiek javára fordíthatja.”³³⁴

Kicsit furcsának hangzik a régi egyház fogalmi megkülönböztetése, amely „... ígért (...) a bűcsű révén 'teljes, teljesebb, legteljesebb bocsánatot'.”³³⁵ De hát nem véletlen, hogy komoly átalakulásokkal találkozhatunk a kérdés gyakorlati megnyilvánulásaiba. A lényeg, hogy az ember nem egyszer s mindenkorra lezárt egység sem a megtérésében, sem a bűnösségében. Szüntelen fejlődés, mélyülés, tudatos elköteleződés, minden elhatározás mellett szükségeltetik: „... a halálos bűn megbánása és megbocsátása után is szükség van további megtérésre, hogy az Istennel való egyesülés behatoljon a lelki élet nem teljesen tudatos, nem teljesen megfontolt, eredetileg talán észre sem vett zónáiba is.”³³⁶

Ez a folyamat bizony nem feltétlenül záródik le az ember haláláig. Így magától értetődő annak a kérdése, hogyan történik a végső igazgatszolgáltatás? Gál Ferenc óv attól, hogy mechanikusan, vagy-vagy választási lehetőségként értelmezzük a földi kiszabott elégtételnek, illetve a tisztítóhelyen történő megtisztulásnak a lehetőségét. Nem egyházi jogi kategóriában gondolkodik Gál Ferenc bűcsű és elégtétel kérdéskörében, mivel a túlvilágon az egyházi jog már nem hatályos. Létezik viszont az egységes titokzatos Test, illetve a Jegyes és a Vőlegény kapcsolata: „A bűcsű engedélyezése nem azt jelenti, hogy az egyház elengedi a megholtak bűnét vagy büntetését, hiszen ők már nem tartoznak az egyház joghatósága alá. De mint Krisztus jegyesének joga van ahhoz, hogy egy-egy tagjának az ügyét Isten előtt a magáévá tegye, és ennek imájában s az áldozat bemutatásával kifejezést adjon.”³³⁷ Éppen ezért nem foglalkozik a teológus ennek a bűcsűnek a mértékével. Elegendő számára az, hogy a hatás biztos, a cél pedig a személyes tökéletesség kialakulása akár itt a földön, akár a túlvilágban.³³⁸

³³⁴ ALSZEGHY Z., i. m., 106.

³³⁵ Uo. 109.

³³⁶ Uo. 110.

³³⁷ GÁL F., *Az örök élet*, 179.

³³⁸ Uo.

Jézus elégtétele és annak viszonya az emberi elégtételhez

A megváltásban megnyilvánuló isteni szeretet és az Istennel való kienkesztelődés Jézus Krisztus személyén keresztül történik meg. Ő minden Isten és ember közötti esemény meghatározó üdvtörténeti résztvevője. Természetes, hogy a keresztség után elkövetett bűnök kiengesztelésére és rendezésére vonatkozóan az ő szerepe elsődleges. „Nem is lehet az elégtételünk olyan, amit a bűneinkért fizetünk, hogy az ne Jézus Krisztus által történjék. Mert mi, akik a magunk erejéből, mint ami a miénk, semmit sem tehetünk, az Ő közreműködésével, 'aki minket megerősít, mindenre képesek vagyunk' (vö. *Fil* 4,13) [...] Őbenne tudunk érdemeket szerezni. Őbenne tudunk elégtételt nyújtani, Őbenne teremjük a 'bűnbánat méltó gyümölcseit' /Lk 3,8/ És akik így Őbelőle erőt merítenek, azokat Ő ajánlja fel az Atyának, s Őáltala is fogadja el az Atya /13. kánon/.”³³⁹ Ennek az engesztelő, jóvá tevő hatalomnak az alapja a Krisztus isteni mivoltában való teljesség, amibe belevon minket, Titokzatos Testének tagjait is.³⁴⁰ Tehát Krisztus elégtétele miatt fogadja el a miénket az Isten.³⁴¹ Belekapcsolva ebbe az egész Egyház tevékenységét, de teljes és pontos mértékben ennek az arányát, tényleges hogyan voltát nem ismerjük.³⁴² Mindez a hit által, Krisztus kegyelmében történik.³⁴³ A Jézus Krisztus kegyelmétől hordozott elégtétel elfogadása van biztosítva (lásd: *satisfactio de condigno*, D 922, 1077).³⁴⁴ Ennek az engesztelésnek az alapja az azonosulás a hívő és Krisztus között, a Krisztus-követés sajátos megvalósulása.³⁴⁵ Gál Ferenc szerint tulajdonképpen ez szükségszerűen nem is valami plusz szenvedés bizonyos esetben, „hanem (...) hogy az élet megpróbáltatásait úgy vegyük, mint Krisztus sorsában va-

³³⁹ H. DENZINGER - P. HÜNERMANN, *Hitvallások...* 1691. 405.

³⁴⁰ GÁL F., *Az üdvtörténet*, 130.

³⁴¹ Uo. 182.

³⁴² Uo.

³⁴³ K. RAHNER - H. VORGRIMLER, *Elégtétel*, in Uő, i.m. 146-147; lásd még *A Katolikus Egyház Katekizmusa* 1459-1460, 303.

³⁴⁴ GÁL F., *Elégtétel*, in *Magyar Katolikus Lexikon...*, 21.

³⁴⁵ *A Katolikus Egyház Katekizmusa*, 1460, 398.

ló részesedést. Ebben a helytállásban alakul ki bennünk a hozzá való hasonlóság, aminek csíráját megkaptuk a kegyelemben.”³⁴⁶

Különleges kérdése ennek a krisztusi áldozatnak a *Kolosszei levél* első fejezet 23. verse, mostani vizsgálódásunkon túlmegy ennek a részletes elemzése, de elgondolkodtató: mi hiányozhat még ebből az áldozatból, amit mi kiegészíthetnénk?

Az elégtétel szóhasználata

A kifejezés használatában már önmagában teológiai és pasztorális-szent-ségtani tartalommal találkozunk. A legáltalánosabban használt kifejezést természetesen az „elégtétel”, ha pedig szoros értelemben vesszük a bűnbocsánat szentségére vonatkoztatva, akkor „szentségi elégtétel”-ről beszélünk. A „vezeklés”³⁴⁷ „jóvátétel” „vezeklés jellegű cselekedet”³⁴⁸ „önként vállalt vezeklő cselekedet”³⁴⁹ „büntetésből végzendő cselekedet”³⁵⁰ „megbánás némi jóvátétele”³⁵¹ „Istennek nyújtott kárpótlás”³⁵² „a sérelem jóvátétele”³⁵³ „önmagunk fenyítése”³⁵⁴ „szabadulás a nagyobb büntetéstől”³⁵⁵ „ideigtartó büntetések lerovása”³⁵⁶ „orvosság”³⁵⁷ „a bűnhődés szükségességének eleget tétele”³⁵⁸ kifejezések nagyon szépen bemutatják

³⁴⁶ GÁL F., *A kinyilatkoztatás fényében*, Budapest 1971. 221.

³⁴⁷ SCHÜTZ ANTAL, *Dogmatika. A katolikus hitigazságok rendszere főiskolai és magánhasználatra*, Budapest 1923, II. köt. 404.

³⁴⁸ ELŐD ISTVÁN, *Katolikus dogmatika*, Budapest, 1978, 588.

³⁴⁹ SCHÜTZ A., *i. m.*, uo.

³⁵⁰ MIHÁLYFI ÁKOS, *Az emberek megszentelése (Szentségek és szentelmények). Egyetemi előadások a lelkipásterkodástan köréből*, Budapest 1921, 165.

³⁵¹ Uo.

³⁵² MÜLLER LAJOS, *A penitenciatartás*, Budapest, 1928, 163.

³⁵³ Uo.

³⁵⁴ Uo.

³⁵⁵ Uo.

³⁵⁶ ELŐD I., *i. m.*, 588.

³⁵⁷ CCEO 732. kán. 1. §, in HOLLÓS JÁNOS, *Jegyzetek a Keleti Egyházak Törvénykövéhez. I. Teljes szöveg fordítása*, Téglás 2003, 223.

³⁵⁸ ALSZEGHY Z., *i. m.*, 93.

az adott szövegkörnyezetben, mit is értettek alatta teológus használói. Külön tanulmány tárgya lehetne mindezeknek az összehasonlító és összegző vizsgálata, ami túlmutat jelen tanulmányunkon.

Definíciók (nem szentségi és néhány ökumenikus fogalomhasználatban is)

Sokfajta meghatározással találkozunk, ahogyan a szóhasználatból is következtetni tudunk azokra. Most próbáljuk egy összegző meghatározás alapjait összegyűíteni.

„Végül a pap a megtérőnek elégtételt szab ki, amely ne csak a múlt jóvátétele legyen, hanem egyben segítse az új életben, és adjon orvoslást a gyarlóságra.” *A szertartáskönyv 'Általános tudnivalók'* (18. sz.).³⁵⁹

„Elégtételt adva a bűn által megsebzett ember Isten kegyelme által elkötelezi magát arra, hogy jóvátegye bűneit, illetve bűnei következményeit Istennel, önmagával és embertársaival szemben”³⁶⁰ Olvassuk a dogmatika lexikonában.

Vagy: „A büntetésből végzendő cselekedet, melyet a gyóntató ad fel a gyónás szentségében a bűnös által elkövetett megbántás némi jóvátétele gyanánt.”³⁶¹

„Elégtétel alatt azt az Istennek nyújtott kárpótlást értjük, amellyel az ő jogain és dicsőségén vétkeink által ejtette sérelmet jóvátesszük s magunkat fenytve ezzel egyben a nagyobb büntetésektől szabadulni is igyekszünk.”³⁶²

„Az ember önként vállalt vezeklő cselekedetekkel tud Istennek elégtételt szolgálni.”³⁶³

³⁵⁹ Uo. 94.

³⁶⁰ G. KOCH, *i. m.*, 142.

³⁶¹ MIHÁLYFI Á., *i. m.*, 165.

³⁶² MÜLLER L., *i. m.*, 163.

³⁶³ SCHÜTZ A., *i. m.*, 404.

„Elégtételnek mondjuk a feloldozó által kiszabott vezeklés-jellegű cselekedeteket, amelyeknek célja a bűnösség és örök büntetés eltörlése után fennmaradt ideigtartó büntetések lerovása.”³⁶⁴

Keleti Kódex: „A gyóntató adjon a betegsége megfelelő orvosságot a bűnbánat alkalmas cselekedeteinek kiszabásával.”³⁶⁵

„A bűnbánat szentségének az a része, a megigazult embernek az az erőfeszítése, amellyel a Krisztusban vetett hittől és kegyelemtől indíttatva igyekszik a bűnnel megsértett isteni szentséget engesztelni.”³⁶⁶

Swietlow ortodox teológus szerint: „Kialakítani önmagunkban Jézus Krisztust és a Megváltóval azonosulni az engesztelő áldozat felajánlásában.”³⁶⁷

„Elégtétel: a katolikus teológiában azt a kegyelemből fakadó erkölcsi törekvést jelenti, hogy a Jézus Krisztusban való hit által és az ő kegyelmében adjunk elégtételt Istennek (akit a bűnnel jóságában és szentségében megsértettünk) egy olyan tettel, amely kifejezésre juttatja Isten szentségének elismerését és tanúskodik róla.”³⁶⁸

Református szöveg: „Rózsai Tivadar *Lelkigondozástan* című munkájában az egyéni bűnbánat részeinek klasszikus meghatározásairól a következőket írja. Az Ige sorrendje a gyónásban a következő: első a satisfactio (az ige fegyelmező erejében), az elégtételadás, Jézus Krisztus megváltó, üdvszerző áldozata, amely feltétel nélküli.”³⁶⁹

„...a vezeklésben ...eszközzé váljunk a szenvedés elfogadása által annak, hogy Isten bennünk a tulajdon képe mását alakítsa,”³⁷⁰

Az elégtétel tehát igazságszolgáltatás, szimbolikus tett, bekapcsolódás Krisztus engesztelő áldozatába, egyöntetű vélemény szerint a szentgyónás része. Vagyis ahhoz szükségképpen, bár nem érvényességi for-

³⁶⁴ ELŐD I., i. m., 588.

³⁶⁵ CCEO 732. kán. 1. §, in HOLLÓS J., i. m., 223.

³⁶⁶ GÁL F., *Elégtétel*, in DIÓS I., i. m., 21.

³⁶⁷ Vö. idézet: A. BUKOWSKI, *Die Genugtuung für die Sünde der Auffassung der russischen Orthodoxie*, 107; vö. 110; in BERNARD HÄRING, *Krisztus törvénye* I. 451.

³⁶⁸ K. RAHNER - H. VORGRIMLER, i. m., 146–147.

³⁶⁹ JOÓB MÁTÉ, *A békesség élménye* (doktori disszertáció), kéziratban, 67; http://teol.-lutheran.hu/tanszek/driskola/images/pdfek/joob_diss.pdf a kutatás ideje: 2016. 01. 15.

³⁷⁰ ALSZEGHY Z., i. m., 104.

mában tartozik, kivéve, ha a szándékot tekintjük. Vagyis ha valaki eleve elutasítja az elégtételt, az egy olyan hozzáállásról tesz tanúságot, ami megkérdőjelezi magának az egész szentgyónásnak mivoltára vonatkozó hitét, így az elégtétel elfogadásának és megvalósításának eleve megtagadása áttételesen kérdőjelezheti meg a gyónás érvényességét. Az elégtétel érvényességet befolyásoló szempontját senki nem írta le szó szerint. Kutatás tárgya lehetne annak vizsgálata, mi történt a keresztény ókorban, ha valaki megszegte a penitenciatartás előírásait? A mai pasztorális gyakorlatban előkerül annak kérdése, mi van akkor, ha a gyónó a következő szentgyónásban azt mondja, hogy nem végezte el a penitenciát... Általában aki már gyónik, az eleve nem zárkózik el az elégtétel teljesítésétől, leginkább feledékenységről, vagy ha sajátos jellegű elégtetelről van szó, annak amiatti elmaradásáról szokott szó lenni.

A fogalomtörténet terhei

A történelem bizony bőségesen hozott példát arra, hogy ha érdemről, előnyről és annak vallásos viszonyáról van szó, akkor a lelki, szellemi síkon történő dolgok, melyek a hit és annak következménye függvényei, a gyarló emberi könnyen tévutakra juthat. Ennek tipikus példája a reformáció és az azt körülvevő viták kérdése. Nem véletlen, hogy a korhoz kötött vallásos mentalitás ezen a téren nagyon jól megmutatkozott, amelynek megértését az adott kor szellemiségén belül érhetjük csak el: „Nem szabad megfélemlkezni arról, hogy az elégtétel, az engesztelő áldozat stb. képzetei korhoz kötött képzetek, vagyis csak bizonyos szellemtörténeti és kulturális viszonyok között segítik elő ténylegesen a megértést, de súlyos félreértéseket is előidézhettek...”³⁷¹ Alapvető veszély, hogy eltávolodik az elégtétel gyakorlata Krisztus személyétől és kizárólagosan az ember saját erőfeszítése eredményének tekinti az elégtétel teljesítésében megvalósuló következményeket.³⁷²

³⁷¹ K. RAHNER - H. VORGRIMLER, *Elégtételelméletek*, in *Teológiai kasszótár* (szerk. Uő) Budapest 1980, 149.

³⁷² G. KOCH, *Elégtétel*, in W. BEINERT, *i. m.*, 142–143.

A reformátorok „becsülték és ajánlották a vezeklésnek a Szentírásban leírt formáit, de tagadták, hogy szükségesek vagy kötelezőek volnának. Különös módon támadták a hagyományos felfogást, amely szerint az elégtétel elősegíti a bűnök megbocsátását; szerintük ez a tanítás azt jelentené, hogy a bűnös ember ki tudja erőszakolni vagy meg tudja vásárolni Istentől a megigazulást. A protestantizmusnak a vezeklő elégtétel ellen folytatott harca tehát voltaképpen az 'egyedül a hitből' való megigazulás tételének egyik következménye. Ez érteti meg a trentói zsinat magatartását is, amely elsősorban a protestáns vitairodalom vádjait utasítja vissza.”³⁷³ Úgy érezték „a hitújítók, hogy ...a keresztény ember engesztelő tevékenysége megrövidíti, korlátozza Krisztus engesztelő áldozatát és kisebbiti annak kultikus értékét.”³⁷⁴ Katolikus teológiailag nem megalapozott ez a látásmód, hiszen csupán az igazságosság gyakorlati következményeiről lenne itt szó, természetesen, amint fentebb láttuk, az isteni irgalmasság bármikor mindent elengedő kegyelmének szem előtt tartásával.

A szentségi elégtétel – mint kirótt elégtétel

A fogalomhasználatban már utaltunk arra, hogy beszélhetünk engesztelésről, amely egy tágabb fogalom, jelen vizsgálatunkban egy olyan szentségtani összetevőről van szó, amely a pap tevékenységéhez kötelességszerűen tartozik hozzá. Tehát nem alternatíva, nem ajánlás, hanem a szentség kiszolgáltatásakor kötelező rész, bár azt már láttuk, hogy ennek kötelező mivolta a törvényességhez és nem az érvényességhez szükséges: „Teljhatalmánál fogva a papnak joga és kötelessége, hogy (...) jóvátételt szabjon ki.”³⁷⁵

³⁷³ ALSZEGHY Z., i. m., 96.

³⁷⁴ B. HÄERING, i. m., 452.

³⁷⁵ K. RAHNER - H. VORGRIMLER, *Bűnbánat szentsége*, in Uő, i. m., 87.

Az elégtétel és a feloldozás időbeli viszonya

„Mióta a feloldozást nem az elégtétel elvégzése után, hanem mindjárt a bűnvallomás után adja meg a pap, az elégtétel lassan elszorvad, és szinte csak szimbolikus értéke van, gyakran csak egy kis ima elmondásában áll, amit senki sem tarthat súlyos vétek méltó büntetésének.”³⁷⁶ Ez a mondat a jelenlegi igen enyhe gyakorlat megnyilvánulásában sejteti a méltatlanságot, az igazságtól való eltávolodás veszélyét.

Fel kell ismernünk, hogy az egyház élete során épp ezeknek a szentségi összetevőknek a fogalmakban is gazdag és nem kizárólagos tartalmú és súlyú használata miatt azzal egybefonódik, és sokszor áttételesen jelenik meg az a teológiai üzenet is, ami a bűnbánattartásban megnyilvánul. Vagyis: a vezeklés kiszabása, annak elvégzése és a bűnös visszafogadásának, a feloldozásnak időbeli viszonyának kérdése. Gondoljunk csak a tíz leprás történetére, akiket Jézus elküld a papokhoz, s útközben megtisztulásukat tapasztalva egy visszatér Jézushoz, neki hálát adva, de közben megsértve a mózesi törvényt, mely alapján neki a papi gyógyulásról szóló igazolás kiállítása nélkül nem lett volna szabad akárhogy közlekednie a közösségben. És Jézus hiányolja: csak ez az egy idegen (szamaritánus) jött vissza hálát adni, végül is félre téve a törvényi előírást?³⁷⁷ Úgy tűnik, hogy az egyház gyakorolja nem egyszer ezt a Jézusra jellemző hozzáállást, ami nem mindig következetes a kegyelem időben emberi viszonyultatásában. Gondoljunk csak például a vértanú katekumenekre, akik még megkeresztelésük előtt részesülve a vértanúságban, teljesen az egyház tagjaiként tartatnak később is számon és akár vértanú szentként is tisztelik őket.³⁷⁸

A katekumenek már vizsgált szempontjai, amely a keresztség előttre teszi a vezeklést az addigi bűnökért még érthető, de volt az Egyház történetében olyan szigorú szemléletmód is, mely még a kiengesztelődés után is komoly és tartós vezeklést szabott meg. „Később mindinkább az a gyakorlat kezdett általánossá válni, hogy csak a halálos ágy mellett

³⁷⁶ ALSZEGHY Z., i. m., 98.

³⁷⁷ Vö. Lk 17,11–19.

³⁷⁸ Diós I., *Kínai vértanúk*, in *Magyar Katolikus Lexikon* 6, 790791, Vu Péter (†1814. XI. 7.), Csang Dapeng József (†1815) kínai katekumenek.

vagy magas korban könyörögtek a kiengesztelődésért s ez főképp azután lett így, hogy a már bekövetkezett kiengesztelődés után is tartós vezeklést vezettek be (mint amilyen a házaselettől való eltiltás életfogytiglan) A 6. században szakítanak ezzel a rigorizmussal...³⁷⁹

A penitencia kiszabásának helye egyfajta jogi szemléletet is sugall: „először a bűnvallomás történik, majd a büntetés kiszabása, aztán az irgalmasság fölmentő ítélete a feloldozásban.”³⁸⁰

Az elégtétel tartalma

Számtalan és színes, sokszor részletekben is elvesző példával találkozunk a kirótt elégtételek tartalmára vonatkozóan. Volt még a kezdetekben gyászruha hordása, bizonyos liturgikus helyekről való kitiltás, vagy helyen lét megszabása, böjtök, némaságra ítéltetés, leborulási formára ítéltetés a közösségben.³⁸¹ Előírt imádságok elvégzése, könyörgések elvégzése, kiutasítások.³⁸² Önmegtagadások általában a böjt formájában, kenyéren és vízen, manapság találkozunk lelkipásztorok által ajánlott formákkal: italban, dohányzásban való megtartóztatás. Jöcselekedet, az irgalmasság cselekedetei, nevelési szempontú elégtétel a jó szándék nyilvánítása, abortusz esetén komoly összeg felajánlása nevelési célra, például katolikus iskolába. A helytelen elégtétel: manapság épp a nyilvános penitencia feladása, amely lehet egyfajta indirekt gyónási titok megsértése is. Vagy a túl szigorú elégtétel, egész életre szóló elégtétel, vagy túlságosan sokrétű elégtétel kiszabása.³⁸³

Természetesen a betegekkel és a haldoklókkal kivételesen kell bánni, ahogy ez kezdetektől fogva jellemző volt az Egyház életében.³⁸⁴ Sajáto-

³⁷⁹ K. RAHNER - H. VORGRIMLER, *Bűnbánat szentsége*, in Uő, i. m., 83.

³⁸⁰ IVANCSÓ ISTVÁN, *Az elégtétel*, in *Erkölcsteológiai munkák I., Erkölcsteológiai szimpozium kiadványa*, SZAHIF Erkölcsteológiai Tanszék, Nyíregyháza 2006, 89–103, 96.

³⁸¹ ERDŐ PÉTER, *Az ókeresztény kor egyházfegyelme*, in *Ókeresztény írók*, V. (szerk. VANYÓ LÁSZLÓ), Budapest 1983, 274.

³⁸² Uo. 131.

³⁸³ IVANCSÓ I., i. m., 99.

³⁸⁴ Vö. GÁL F., *Az üdvörtörténet*, 182.

san fejlődött ez az irgalmas helyzet addig, hogy az elégtétel egészen háttérbe kerülhetett korunkra, de ez értelemvesztést, értékvesztést is jelenthet: „A bűnbánat szentségére ma egészen a gyónás, vagyis a bűnök bevallása nyomja rá a bélyegét, és szinte ez maga vezeklés lett: a bevallás szége vezeklés a bevallott dologért. [...] Ahol a vezeklés nincs kapcsolatban a bűnnel és ahol többé-kevésbé mechanisztikus vagy legalisztikus módon rónak ki rövidebb vagy hosszabb imákat, ott nem ismerik fel ennek az elégtételnek az értelmét.”³⁸⁵

Korunk embere nem annyira a bűn súlyához igazítja az elégtételt, hanem inkább a gyógyító jelleget tartja szem előtt.³⁸⁶ Ezért messze nem olyan súlyosak, sokkal személyre szabottabbak és az adott nevelési elvhez igazodóak. Vagy úgy is mondhatjuk, hogy ez egy pluralista társadalom pluralista elégtétel-csomagja, mivel a bűnbánatba „beletartozik az ember pluralitásának elismerése, ami a cselekedetek pluralitását követeli meg (külső és belső vezeklés, hit és szeretet, jóvátétel...)”³⁸⁷ Jó példák erre a modern kori lelkipásztorok által megfogalmazott elégtétel-ajánlások.³⁸⁸

Ez a modern szemlélet azért magába foglalja a klasszikus kategória gyakorlati megvalósítását:

„Az elégtételnek meg kell felelnie a bűnök jellegének és számának. [...] Visszaadni a lopott holmit, helyreállítani a megrágalmazott jóhíret, jóvátenni a sértéseket [...] Az elégtétel, amit a gyónató kiró, legyen kapcsolatban a bűnbánattartó személyes helyzetével és mozgassa elő annak lelki javát. Meg kell felelnie, amennyire lehetséges, az elkövetett bűnök természetének és súlyosságának. Az elégtétel lehet imádság, valami felajánlása a szeretetszolgálat céljaira, a felebarát szolgálata, önmegtagadás, áldozatok vállalása, a keresztes tűrő-erő elfogadása, melyet mindannyiunknak viselni kell.”³⁸⁹

³⁸⁵ K. RAHNER - H. VORGRIMLER, *Bűnbánat szentsége*, in Uő, i. m., 83–84.

³⁸⁶ Vö. G. KOCH, *Elégtétel*, in W. BEINERT (szerk.), i. m., 143.

³⁸⁷ K. RAHNER - H. VORGRIMLER, *Bűnbánat szentsége*, in Uő, i. m., 78.

³⁸⁸ <http://homilia.hu/index.php/predikacio/view/1361#> Legeza László; letöltés 2016. 01. 10.

³⁸⁹ *A Katolikus Egyház Katekizmusa*, 1459; 1460. 398.

„Az elégtétel bekapcsolódás akar lenni Krisztus engesztelésébe, ezért ki kell fejeznie az Egyház mindenkori vándorállapotát. Tükröződjék benne a mai élet terheinek viselése, a mai élvezetekről való lemondás vagy a jelen feladatokért hozott áldozat.”³⁹⁰

Az elégtétel igazságos mivolta

„...el fogjuk kerülni azt is, hogy az elégtétel pusztán jelképes cselekedetté, üres formasággá váljék és igyekezni fogunk segíteni a megtérőket, hogy önként szánják el magukat a bűneiknek megfelelő elégtétel végzésére.”³⁹¹

„A trentói zsinat figyelmeztet, hogy a pap által kiszabott elégtétel nemcsak arra való, hogy megszilárdítsa az új életet és gyógyítsa a gyengeségünket, hanem egyúttal a múlt bűneit is megtorolja és megbünteti (DH 1692; DB 905). [...] Az igazság megköveteli, hogy a sértett rend helyreálljon azáltal, hogy a bűnös bűnhődik vagy önként vezekel, és így ‘eleget tesz’ az erkölcsi rend követelményének.”³⁹²

„Isten, bár szánja a bűnöst, akarja tehát, hogy a bűnös bűnhődjék, nem sértett önzésből, hanem azért, mert felelős a világ rendjéért, amely megkívánja, hogy a jónak jóban legyen része, és aki a rosszat választja, annak rossz legyen a sorsa.”³⁹³

Az igazságosság és igazságos büntetés kérdéséről nem csak morális területen vetődnek föl kétségek:

„...napjainkban nem egy jogbölcslő kételkedik a megtorló igazságosság érvényében, azon a véleményen van, hogy a büntetés célja mindig a jó védelme és fejlesztése, és nem látja be, hogyan tenné jóvá az erkölcsi rosszat a fizikai rossz, amely követi. Aki így gondolkodik, nem szakad el az Egyház hitétől, csak vigyáznia kell,

³⁹⁰ GÁL F., *Az örök élet*, 230.

³⁹¹ ALSZEGHY Z., *i. m.*, 100.

³⁹² Uo. 100–101.

³⁹³ Uo. 101.

hogy meggyőző magyarázatot találjon az örök boldogság, illetőleg az örök kárhozat dogmájára.”³⁹⁴

A halálos bűn komolyságát a gyásszal hozza kapcsolatba a keresztény bűnbánati gyakorlat „Ha a bűnös az ókori egyházban nem tudta magát eltökélni arra, hogy a gyászolók módjára éljen, elhihette-e neki a püspök, hogy valóban gyászolja a múltját?”³⁹⁵ A súlyos elégtétel elfogadása és elvégzése a megtérés komolyságának a bizonyítéka.³⁹⁶ Az igazságosság szempontja és követelménye nem kérdéses, de tudnunk kell azt, hogy ez az igazságosság nem számtanilag mérendő, hanem erkölcsi-leg.³⁹⁷

Éppen ezért abban egyáltalán nem nyilvánulhat meg az indulat, a harag, a bűnös iránti rossz érzés.

A megtérés szentségében kirótt engesztelés és ítélet 'nem haragként és büntetésként hozott ítélet', hanem Isten irgalmának és igazságosságának dicsérete Krisztus elégtételében és keresztthalálában, mert (...) Isten megmentő és boldogító igazságosságával hozható összefüggésbe, s nem téveszthető össze a szűkebb értelemben vett emberi (adok-kapok) igazságszolgáltatással.”³⁹⁸

Irgalmasság és méltányosság az elégtétel kiszabásában

Annak ellenére tehát, hogy szüntelen jelenléttel ott van az elegendő, elégséges, megfelelő jelleg a bűn rendezésére, tapasztalhatjuk, hogy mindezek mellett az irgalmasság akár még a végsőig is elmehet. Aszketikus lelki vezetői gyakorlatban még azzal is találkozhatunk, hogy „a gyóntató ...a gyónó helyett maga vállalja a penitenciát... A bizánci egyház teológiájában a bűnbocsánatot és az elégtételt elsősorban úgy tekintik, mint lelki gyógyulást. Ugyanis a keleti keresztény antropológiában

³⁹⁴ Uo. 102–103.

³⁹⁵ Uo. 99.

³⁹⁶ Uo.

³⁹⁷ IVANCSÓ L., *i. m.*, 98.

³⁹⁸ B. HÄERING, *i. m.*, 448.

a bűnt mindenekelőtt betegségnek tartják.”³⁹⁹ Vagyis elvész a jogi, ítélkező jellege a bűnbocsánat szentségének.

Kivétel az igazságossággal szemben az irgalmasság gyakorlata egyértelmű akkor, amikor „a betegekkel és haldoklókkal”⁴⁰⁰ tettek kivételt. Köztudott volt, hogy az elégtétel „csak akkor éri el célját, ha igazodik a bűnbánó lelki és testi képességeihez.”⁴⁰¹ Tehát nem csak betegséget tart szem előtt, hanem minden olyan állapotú emberi adottságot, akár még a gyónó szellemi képességét is, ami gyümölcsözőbbé teszi a végső célt. Ehhez a papnak okosságra és megfontoltságra van szüksége. Így tudja a gyónó mindezt kegyelemként felfogni, amelyben valóban megújulhat az élete.

Elégtétel és jóvátétel viszonya

A szóhasználat néhol következetlen az íróknál: „az elégtétel jóvátétele legyen pl. a dologi kárnak, a becsületsértésnek vagy a megbántott szeretetnek.”⁴⁰² Természetes, hiszen nem mindig dogmatikus megállapításokat írnak le, hanem sokszor állapotot, buzdításokat, egyetemes tanításokat, amik fokozatosan bontják ki akár a legmélyebb teológiai tartalmakat. Még a jogi gondolkodásban is, ha azt látják, hogy valaki konkrét lépéseket tett, vagy tesz a kár okainak megszüntetésére, a következmények enyhítésére, az a büntetés mértékét is enyhítheti.⁴⁰³ A bűn elkövetésekor nem csak egy egyszerű kárról van szó, hanem az egész emberi valóságról, annak viszonyairól. A rendeződésnek is éppen ezért integrálnak kell lennie a jóvátételben ahol csak lehetséges.⁴⁰⁴

Ha tehát a kettő viszonyát nézzük: elégtétel és jóvátétel az igazságosságban találja meg közös alapját: az elégtétel „mindig követeli a bűn kö-

³⁹⁹ IVANCSÓ I., *i. m.*, 97, 33. lábjegyzet

⁴⁰⁰ GÁL F., *Az üdvörténet*, 182.

⁴⁰¹ Uő, *Elégtétel*, in DIÓS I. *i. m.* 21.

⁴⁰² K. RAHNER - H. VORGRIMLER, *Elégtétel*, in Uő, *i. m.*, 147.

⁴⁰³ ZLINSZKY JÁNOS, *Keresztény erkölcs és jogászti etika*, Budapest 1998, 125.

⁴⁰⁴ K. RAHNER - H. VORGRIMLER, *Bűnbánat szentsége*, in Uő, *i. m.*, 84.

vetkezményeinek jóvátételét is.”⁴⁰⁵ Ez nem csak konkrét eseti kérdés, hanem lelkiület következménye: „Az egyes eleget tevő tetteket is az állandó engesztelő lelkiületnek kell hordoznia. Különösen ide tartozik a megsértett szeretet jóvátétele, a botrány és más kár helyrehozása.”⁴⁰⁶ Ez azt is jelenti, hogy az így megszerzett előnyökről, javakról le kellene mondani: „Az engesztelés szellemével tehát teljesen ellentétes a bűn által jogtalanul szerzett javakhoz és előnyökhöz való ragaszkodás (vö. Lk 19,8)”⁴⁰⁷ Ami már bizonyos esetekben messzemenően különösen nagy áldozatot követelhet az embertől... Tehát a szándékon túl konkrét és őszinte gyümölcsöket kell teremnünk, az ilyen bánat „nem képmutatás, hanem önmagunk nevelése, tökéletesítése.”⁴⁰⁸

A szentségi elégtétel teológiai és pasztorális távlatai

Korábban láttuk, hogyan változik az elégtétel gyakorlati megnyilvánulása a szigorú akár élethosszig, a feloldozás után is megnyilvánuló formájától akár odáig, hogy maga a gyónás az a teher, ami elégtételnek beszámítható, vagy a gyóntató által átvállalt elégtétel elvégzésének gyakorlatát is láttuk. Ne botránkozzunk meg a régi Egyház kifejezés-módjai és gyakorlata miatt és ne törjünk pálcát mindenképpen a mai gyakorlat miatt. Hiszen mindez, mondhatjuk, hogy bizonyos korszellem és nevelés függvénye is. Istenkép és az emberi személy felelősségének látásmódjától is függ mindezekben az irányultsága mind hívőnek, mind a lelkipásztornak. Természetesen látni és tapasztalni lehet különbözőségeket, ezeket bölcsen meg kell vizsgálnunk, legfőképpen pedig azt, hogy a lélek formálódásában hova jutunk mindezen átalakulásokban. Úgy, hogy közben nem csak azt nézzük, hogy bezzeg a mi időnkben, vagy a régi szép időkben hogyan volt, hanem a mindennapi áldozatra kész és személyes istenkapcsolat kérdését is.

⁴⁰⁵ GÁL F., *Elégtétel*, in DIÓS I., i. m., 21.

⁴⁰⁶ Uo.

⁴⁰⁷ B. HÄERING, i. m., 454.

⁴⁰⁸ GÁL F., *Az örök élet*, 228.

„Aki így gondolkodik, az ma sem botránkozik meg a régi Egyház kifejezőmódjában (...) az Isten belső indítása töltse be a mélyebb megtérésre alkalmas külső kereteket, hogy ne csak a testünkkel, hanem a szívünkkel is vándoroljanak az Isten felé, így teljesebben megtérve, teljesebb bűnbocsánatban – és ezáltal a gyarlóságuk miatt még szükséges büntetés elengedésében is – legyen részük.”⁴⁰⁹

Komolyan kell vennünk a múlt tapasztalatait. „A bűcsúróról például a II. vatikáni zsinaton nem egy püspök azon a véleményen volt, hogy az Egyház nem veszítene sokat, ha lassanként feledésbe engedné menni ezt a módját a megbocsátásnak, amely ma, eredeti történeti kereteinek eltűnte után, túlságosan sok alkalmat ad a félreértésekre és a visszaélésekre.”⁴¹⁰ Vannak bátor és úttörő kijelentések, amelyek figyelmeztetnek bennünket bizonyos helyzetekben az átalakulás kényszerűségére. De ahogy az idézett szerző is „feledésbe engedést” említ módszerként, ami nem egy direkt határozati vagy fegyelmi aktus, így aztán ennek módja és lehetősége valóban sokrétű. A kérdés viszont az, hogy ez a feledésbe engedés nem érintené-e az igazságosság és az üdvösség elérésének szempontját. Hiszen az egész értelmének felismeréséről van szó.

„Ahol a vezeklés nincs kapcsolatban a bűnnel és ahol többé-kevésbé mechanisztikus vagy legalisztikus módon rónak ki rövidebb vagy hosszabb imákat, ott nem ismerik fel ennek az elégtételnek az értelmét. Ez a kérdés azért is fontos a bűnbánat szentségének mai értelmezése szempontjából, mert gyakran csak a bűn elleni elszánt, szisztematikus küzdelem eredményezi azt a bűnbánatot, amelyre a mai ember állítólag nem képes és amely mégis feltétele annak, hogy a bűnbánat szentsége hatásos legyen, és a bűnös eljusson az üdvösségre.”⁴¹¹

Még akár a protestáns körökben is megfogalmazódik ennek a kérdésnek elégtételt támogató teológiai szempontja:

„Egy híres protestáns teológus ma ugyanis a következőket írta:
»Krisztus engesztelő áldozata nem teszi feleslegessé az ember en-

⁴⁰⁹ ALSZEGHY Z., i. m., 111.

⁴¹⁰ Uo. 112.

⁴¹¹ K. RAHNER - H. VORGRIMLER, *Bűnbánat szentsége*, in Uő, i. m. 83–84.

gesztelését, mint ahogy az isteni megbocsátás sem menti fel az embert az emberi ítélkezés és büntetés alól. Engesztelés nélkül ugyanis illuzórikusnak tűnik minden erkölcsi megjavulás. Csak az tudja szükségszerűen elfogadni a büntetést, aki belátta, hogy Isten ellen jogtalanságot cselekedett és elhatározta, hogy eddigi erkölcsi életét felülvizsgálva Istennek tetsző életet él.”⁴¹²

Bár Isten nagyságában elengedi az örök büntetést, „miért ne engedné el az ideigtartó büntetést is már itt a földön? Az élet szenvedéseiben nem kell okvetlenül az ideigtartó büntetésekre gondolnunk. Megérthetők abból is, hogy a földi élet a küzdelem és érdemszerzés időszaka.”⁴¹³ Elengethetné, sőt, valószínű, hogy ténylegesen számtalanszor meg is tesz. De lehet, hogy magának a bűnösnek szubjektíve is szüksége van arra, hogy maga is elégtételt adjon. Akár kiszabottat, akár szabadon választottat.

Összegzés

Az irgalmasság évében, amikor nagyon sok mindent, úgy a bűnbocsánat szentségét is részletesen elemzünk az Isten megbocsájtása szempontjából, hasznos látnunk, hogy az nem távolodik el sohasem az igazságosságtól. Így alkot egységes harmóniát Istenben sok olyan földi valóság, ami a mi látásmódunkban nehezen összeegyeztethető, Isten azonban szem előtt tartva egy konkrét ember épp akkori lelki szükségletét, pontosan tudja, hogy most mennyiben van szüksége igazságosságra és mennyire irgalmasságra a bűnbánatot tartó hívőnek. Jó látni ezt a harmóniát, ami nekünk, embereknek is figyelmeztetés arra vonatkozóan, hogy ezt a példát mindig szem előtt tartsuk, ha kiegyensúlyozott hívő keresztény életet és lelkipásztori szolgálatot akarunk élni.

⁴¹² B. HÄERING, *i. m.*, 452.

⁴¹³ GÁL F., *A teremtett...*, 130.

NÉMETH GÁBOR

Az irgalmasság cselekedetei

Az irgalmasság kérdésének gyakorlati megvalósításával napjaink emberre nehezen tud mit is kezdeni: bár az irgalmasságmondások a 21. század változó környezetében is megállják a helyüket, vagyis az éhezőknek enni adni, a betegeket meglátogatni stb., ugyanakkor egy jelentős hangsúlyváltozást is tapasztalhatunk: a közösség, az állam aktívabb szerepvállalását, a szociális rendszer kiépülését, mely gyakran megkérdőjelezhető hatékonysággal ugyan, de megkísérli átvállalni az említett feladatokat. Ezért a modern ember, egy jogok és kötelességek rendszerére épülő kor gyermeke értetlenül áll az előtt a szó előtt, hogy irgalmasság. Állításunkat leginkább azzal tudjuk bizonyítani, ha értekezésünket egy másik erkölcsoteológiai fogalom keretében helyezzük el.

Az igazságosság filozófiai–társadalmi értelemben

Alapnak a négy sarkalatos erény egyikét, minden társadalmi rendszer és emberi kapcsolat alapját, az igazságosságot vesszük. Az igazságosság ókori és máig ható értelmezésben azt jelenti, hogy „megadni mindenkinek, ami jár”. Tökéletes erény, ahogyan Arisztotelész megfogalmazta:⁴¹⁴ nem egyszeri cselekedet, hanem karakterformáló erény, humán állandó, ez együttlétezésünk törvénye, ahogy Kant írja „ha az igazságosság elvész, nincs többé értéke az ember földi életének,” olyan erény, ami a kölcsönös jogokat és kötelességeket szabályozza. Az igazságosság *a priori* az ember természetének velejárója, napjaink felfogásában a társadal-

⁴¹⁴ *Nikomakhoszi etika*, V, 3.

mi béke és törvényesség őre és letéteményese, egyúttal ennél többi is mivel „eredendően nem valamiféle emberi megállapodás kérdése, mert, hogy mi az igazságos, azt nem a törvény határozza meg, hanem az ember legmélyebb lényege.”⁴¹⁵

A filozófiai igazságosság rendszerének megbomlása

Az igazságosság erényének az erkölctan számos „megjelenési formáját” ismeri, ugyanakkor a legelterjedtebb formája a kölcsönös igazságosság, ami alatt hagyományosan a kereskedelmi igazságosságot értették, de napjainkra kiterjed az egyén–egyen viszonyon túl az egyén és a társadalom vagy az egyén és a kisebb közösség viszonyára is. A „*do ut facias, facio ut des*” elve nemcsak a gazdaságra vonatkozik, hanem a szolgáltatások és teljesítmények rendkívül komplex viszonya miatt ma lényegében az egész társadalomra kiterjed. Az itt vázolt modellt, vagyis a jogok és köteleességek, a teljesítmény és a megillető járandóság kölcsönös és egymást kiegészítő - feltételező rendszere két irányból bontható meg.

1. A sajnálatosan nap mint nap tapasztalható igazságtalanság, ami nem szükségszerűen azonos a jogtalansággal, hiszen az embertárs sérelme törvényi úton is megvalósítható, sőt „történelmi tapasztalatokból született ez a tétel: a végsőkéig érvényesített jog a legnagyobb igazságtalanság.”⁴¹⁶ Mindazonáltal egy jól szervezett és működő állam, az emberi egymás mellett élés jellemzően szankcionálja az igazságtalanságot, vagyis melynek lényege az adás és viszonzás rendszerének saját érdekében történő tudatos megbontása. S mivel az igazságosság mint alapigény – ahogyan utaltunk rá, természetünkben gyökerezik, így megalapozott az a pszichológiai tapasztalat, hogy akár egy fizikai sérelmet is könnyebben elviselünk és megbocsátunk, mint a személyünket, emberiségünket ért sérelmet: az igazhoz mint ontológiai valósághoz való hozzáférés megtagadása, az emberség teljességének kibontakozásának

⁴¹⁵ *Sollicitudo rei socialis*, 40.

⁴¹⁶ *Dives in misericordia*, 71.

megakadályozása az embert személyiségében sérti. Az igazságtalanság az ember társas természetét, a közösségi létforma értelmességébe vetett alapbizalmat sérti, egy olyan bűn és magatartásminta, ami társadalmilag különösen is veszélyes, mivel az emberi közösség a kölcsönösségre épül, vagyis ahogyan egy jól működő társadalom megfogalmazza és tartatja a jogokat és kötelességeket, úgy az igazságtalanság is mint társadalmi minta képes arra, hogy strukturálódjon a közösségben és magatartási mintaként szolgáljon. Így szemlélve az igazságtalanság nem más, mint koherenciabomlás, ami az egymás iránti felelősség és tisztelet, lojalitás fellazulását is szükségszerűen magával hozza.⁴¹⁷

2. Rendszerbeomlasztásnak számít, bármennyire is különösen hangzik, az irgalmasság is. Az irgalmas nem adja meg, ami jár, nem tiszteli a szerzett jogot és a munkáért járó bért, hanem többet ad, mint amennyire az igazságosság filozófiája kötelezné. Megbontja a rendszert, viszont nem a saját, hanem embertársának érdekében. Napjaink társadalmi, gazdasági rendszerei az igazságosságra épülnek, a nem alanyi jogon járó, hanem a bérből és jövedelemből levont szolgáltatások, a kereskedelemben megszerzett javak rendszerére: arra, hogy a nyugdíjjarulék levonása után az ember maga is jogosult legyen egykor ellátásra, arra, hogy a boltos az üzletben megfelelő árut adjon stb. A modern ember azonban akkor, ha valami ingyenes, könnyen megzavarodik: az ajándékozás za-varba ejtő, gyanús az, ha nem kell érte semmit sem adni.

Az irgalmasság cselekedetei a *Szentírás* tükrében

Nem szabad elfelejteni az, hogy már az *Ószövetség* születését megelőzően találunk az irgalmasság tetteire vonatkozó utalást az óegyiptomi *Holtak Könyvében*,⁴¹⁸ ami négyet sorol fel a testi cselekedetek közül (kenyeret, vizet, ruhát és szállást adni, 125,38), illetve az irgalmasságot a

⁴¹⁷ FLADERER MARTIN, *Gerechtigkeit*, in DIETER FREY, *Psychologie der Werte*, Berlin 2015, 87.

⁴¹⁸ Mint piramisszövegek már az Óbirodalom korában fellelhetők, mint gyűjtemény nagyjából a Kr. e. 15. századra datálható.

túlvilági ítélkezés mércéjeként említi.⁴¹⁹ Valószínű tehát, hogy egy általános, mondhatni vallásközi teológiai hagyományról van szó, mely minden egyes embert arra hív, hogy elinduljon szükségét szenvedő embertársa felé és ezáltal a társadalmi kapcsolatokat is szorosabbra fűzve, szociális természetét kibontakoztatva szolgálja közössége fennmaradását. A hangsúly az ókorban a testi cselekedetek gyakorlására esett, ami az adott társadalmi–szociális kontextusban érthető is.

Sem az *Újszövetségben*, sem az *Ószövetségben* nem található a tetteknek katalógusa vagy fix sorrendje, hanem inkább említésszerűen vagy parainézisek formájában kerülnek elő, leginkább bölcsességi és késői prófétai szövegekben, mely a társadalmi erjedés és egyenlőtlenség időszakában talán nem is meglepő. Fontosságukat jól illusztrálja az igaz Simon főpapnak tulajdonított mondás, miszerint három dolgon alapszik a világ: a Tórán, a kultuszon és az irgalmasság cselekedetein.⁴²⁰

A tanulmány keretein túlmutatna az irgalmasság gyakorlásának tétel- és ószövetségi bemutatása, ezért csak illusztrációszerűen említünk meg néhányat az alábbiakban.

Az „éhezőknek enni adni” kérdése feltűnik az *Ez* 18,7.16 alatt, ahogy nem hiányzik a felhívás a betegek meglátogatására (*Sir* 7,35) sem, a vendégbarátság fontosságát pedig az ókori Keleten nem szükséges különösebben magyarázni (vö. *Ter* 18). Megítélésem szerint leghangsúlyosabbnak tekinthető a szomjazóknak inni adás cselekedete, ami az adott *Sitz im Leben* és az ember általános biológiai szükségleteinek tekintetében egyáltalán nem meglepő. Számos helyen direktben és utalásszerűen előfordul az *Ószövetségben* (például Ábrahám és Rebeka találkozása): inni adni, tágabb horizonton eledelt és szállást adni a másik ember személyének, ami az együvé tartozás elismerése. Mindez a bölcsességi irodalomban egy vertikális tartalmat is nyer: itt az adományozás önkéntes, jószándékú és segítő cselekedetei magukban hordozzák a túlvilági jutalmazás reményét is.⁴²¹

⁴¹⁹ GIUSEPPE DE VIRGILIO - ANGELA GIONTI, *Le parabole di Gesù*, Trapani 2007, 187.

⁴²⁰ ERNESTO BORGHI, *Di soltanto una parola*, Cantalupa 2010, 64.

⁴²¹ ANDRZEJ WODKA, *Una teologia biblica del dare nel contesto della colletta paolina*, Roma 2000, 39–41.

Az Iz 58,7 amely a hiteles böjt igazolásaként a felebaráti szeretet alábbi tetteit kívánja meg: „Törd meg az éhezőnek kenyeredet, és a hajléktalan szegényt fogadd be házádba. Ha mezítelent látsz, öltöztess föl, és ne fordulj el embertársad elől!” A *Jób könyve* 22,6–7, „az irgalmatlanság tetteinek” bírálatát hozza. „Ingyen szedtél zálogot atyádfiaitól, a meztelen szegénynek elvetted ruháját. A szomjazó embernek nem kínáltál vizet, s az éhezőtől megtagadtad a kenyeret.” Illetve ehhez kapcsolódik a 31,17 sköv.: „ha falatotmat egymagam ettem meg, és az árva abból nem evett (...) Ha láttam a ruhátlant veszni indulni, és takaró nélkül a szegényt.” Mindkét szakasz lényege, hogy általános erkölcsi kötelezettség az embertársat abban segíteni, hogy legalapvetőbb életfeltételei ne kerüljenek veszélybe.⁴²²

A *Tób* 1,16 szerint Tobit az irgalmasság testi cselekedeteit gyakorolja: enni ad az éhezőknek, felöltözteti a ruhátlanokat, stb. Míg azonban más cselekedeteket a könyv inkább csak felsorolás szintjén említ, addig a történetvezetés szempontjából a halottak eltemetésének lesz különös jelentősége: ez nemcsak kegyeleti, hanem állampolgári szükséglet is volt a fertőzésveszély miatt, ugyanakkor mély vallási tartalmat is hordozott.⁴²³ A „*met mitvah*” kötelezettsége *par excellence* irgalmasság cselekedetének számított a rabbinikus hagyományban – egyes vélemények szerint még a *Tóra* tanulmányozásánál is fontosabb!-, mivel nem a hozzátartozó természetes temetési kötelezettségét jelölte, hanem rokonok nélküli vagy ismeretlen személy temetését, vagyis az ezt végző személy túllép a premorális rendben megszabott kötelezettségen és szolidaritást fejez ki népe fia iránt. Azzal, hogy Tobit eltemeti a halottat, a diaszpórában az üdvközösség és Izrael egésze felé fejezi ki tiszteletét és hozzájárulását, vagyis bizonyos értelemben lelki cselekedetet is végrehajt.⁴²⁴

A késő rabbinikus korban az irgalmasság cselekedeteinek gyakorlása egyfajta penitenciává is vált. Az igazságosság horizontján szemlélve a bűnöket a Jézus korabeli zsidóságtól nem állt messze az a gondolat, hogy a felebarát elleni vétket az Isten csak azután bocsátja meg, ha a tel-

⁴²² HANS STRAUSS, *Hiob II*, Neukirchen 2000, 63.

⁴²³ Párhuzamos helyként a *2Sám* 21,1 sköv. említhető, de a holtak eltemetésének kötelezettsége az *Újszövetségben* is előkerül: *Mt* 8,22.

⁴²⁴ JOSEPH FITZMEYER, *Tobit*, Berlin 2002, 118.

jes restitúció vagy a bűn korrekciója megtörtént. A templom pusztulása után stabilizálódik a hagyományban az, hogy a *jom kippuri* engesztelést az irgalmasság tetteinek gyakorlásával is ki lehet váltani. Valószínűleg ez a szemléletmód húzódik meg Júdas és a főpapok tette mögött: míg az előbbi a pénz visszaadásával, addig az utóbbiak a visszakapott összeg irgalmassági célra való felhasználásával (földterület vásárlása temető céljára) kísérlik meg elhárítani maguktól a felelősséget.⁴²⁵

Az *Újszövetség*ben is több helyen kerül elő utalásszerűen az irgalmasság testi cselekedeteinek megemlézése. Márk evangéliumában Jézus felmutatja az irgalmasság egyes lelki (Mk 6,34: a tudatlanokat tanítani) és testi cselekedetét is (Mk 8,4 sköv.: a kenyérszaporítás). A megesett rajtuk a szíve kifejezés tökéletesen leírja az irgalmasság cselekedeteinek lépcsőfokait: észrevenni és magunkénak érezni a másik ínségét, majd pedig a szánalmat cselekedetekben is kimutatni.⁴²⁶

Jelentősebb helynek a Lk 4,16 tekinthető, ami az izajási jövendölés megvalósulásaként az ember felé forduló, szolidáris Istenként megjelenő Fiút mutatja be. Bár az irgalmasság tettei közül lényegében csak a foglyok megszabadítását érinti, a lukácsi gondolat számára a názáreti fellépés programadó. A betániai vacsora keretében történő megkenés tag értelemben temetési gyakorlatnak számít.

Emellett a *Lukács-evangélium*ban különösen is fontos az irgalmas szamaritánus példája, melyben az evangélista pszichológusi pontossággal több tettet is bemutat:

- meglátta, azaz nyitott, éber volt a bajba kerülttel szemben
- megszánta, együtt érzett vele
- odament, lehajolt: a szükséglet szenvedő arcának meglátása, nem tanácsot ad
- olajat és bort öntött sebébe: nem a feleslegéből ad, hanem magától vonja meg, amit ajándékoz
- pénzt ad a fogadósnak: felelősséget vállal érte, hosszú távon gondoskodik róla.

⁴²⁵ GIULIO MICHELLINI, *Il sangue dell'Alleanza e la salvezza dei peccatori*, Roma 2010, 251–252.

⁴²⁶ BENEDICT HANS-JÜRGEN, *Barmherzigkeit und Diakonie*, Stuttgart 2008, 15 sköv.

Témánk szempontjából leghangsúlyosabbnak a *Máté-evangélium* 25,35–36 versei tekinthetők, melyek az irgalmasság cselekedeteinek gyakorlását nem népi jámborságként vagy szociális kérdésként, hanem az ember számára legegyszisztenciálisabb feladatként, az üdvösség kritériumaként jelöli meg.⁴²⁷ *Máté evangéliumának* egyik fő tanítása az irgalmasság gyakorlása:

– egyrészt illeszkedve a judaista gondolkodásmódba, vagyis ha valaki irgalmas ítéletet óhajt, azt a saját irgalmasság-gyakorlatával kell kiérdemelnie

– másrészt pedig ő az egyetlen, aki két helyen is idézi az ozeási szociális gondolatot (*Mt* 9,13 és 12,17), azaz irgalmasságot akarok és nem áldozatot.⁴²⁸

Az *Újszövetségben* különös visszhanggal a „szomjazóknak inni adni” tanítás került elő, amely a *János evangélium*ban spirituális tartalmat nyer: erre utal a samariai asszonnyal folytatott párbeszéd, illetve a templomi jézusi meghívás is (*Jn* 7,37 sköv.) Konkrét példák említése nélkül hangsúlyozza a tettekben megnyilvánuló felebaráti szeretet fontosságát a jánosi teológia, különösen az *János I. levele*: *1Ján* 3,17 és 4,20.

Az újszövetségi *Szentírásban* egy krisztocentrikus irgalmasság horizont jelenik meg: a testté lett Ige azonosítja magát a közösséggel és a felebaráttal. Az *Újszövetségben* az irgalmasság cselekedetei nem társadalmi kérdésként, hanem Istennel folyó irgalmasság-kooperációként jelennek meg.

Az irgalmasság cselekedetei a keresztény hagyomány tükrében

Elöljáróban le kell szögezni, hogy a kétszer héttagú katalógus létezésének nincs különösebb oka vagy indoka, egyszerűen az ókor–középkor számmisztikájába illeszkedik, ahogy a Platón által hozott hét ókori bölcs, Róma hét dombja, a hét akkor ismert bolygó, a hét szentség vagy

⁴²⁷ GIULIANO VIGINI, *Vangelo e Atti degli Apostoli*, Torino 2008, 120.

⁴²⁸ ELENA BOSETTI, *Cristo buon pastore e la missione*, in *Studia Missionalia* 52 (2003), 54.

a hét főbűn. Egyes kutatók szerint az ókori egyházi szerzők egy már működő praxist gazdagítanak a keresztény inspirációval: a késő judaizmus *cahvurot* vagy a Római Birodalom városaiban működő *thiasoi* vagy *collegia* feladata hasonló volt: vallásos férfiak önkéntes egylete, akik holtak eltemetésével, árvák felkutatásával vagy özvegyek segélyezésével foglalkoztak.⁴²⁹

Már Hermasz *Pásztora* illusztrációszerűen és tényleges teológiai magyarázat nélkül említ néhányat az irgalmasság cselekedetei közül, mint a hiteles keresztény élet útját. Elválasztás nélkül hozza a testi és a lelki cselekedeteket: az özvegyeknek, árváknak tett szolgálat, a nélkülözők támogatása, Isten szolgáit szükségüktől megszabadítani, vendégszeretőnek lenni, az igazság gyakorlása, a testvériesség megőrzése, a dölyf elvetése, türelmet gyakorolni, az elszenvedett sértéseket elfeledni, a lelkekben megfáradtakat megvigasztalni, a hitben elesetteket el nem utasítani, hanem a jó útra visszatéríteni, a vétkezőket meginteni, a nélkülözőket és szükségét szenvedők nyomorán enyhíteni.⁴³⁰

Az első századok hagyományában a Máté-féle ítéletkritériumoknak megfelelően jellemzően csak hat testi cselekedetről beszéltek: Lactantius nevéhez fűződik egy hétrészes lista összeállítása, aki azt a *Tóbiás könyve* szerint a halottak eltemetésével egészíti ki és nyomán ez válik általánossá.⁴³¹ Ugyanakkor ő sem következetes, mivel az *Epitome divinarum institutionum* című művének 60. fejezetében nyolc cselekedetet szerepeltet, melyek között nem szerepel a szomjazóknak inni adni felhívás, bővíti viszont az özvegyek és árvák támogatásával.⁴³² Érdekes, hogy a lelki cselekedeteket nem említi, illetve hogy a testi cselekedetek kapcsán elképzelhető, hogy Cipriántól is merít, aki szintén rámutat a jócselekedetekkel kísért imádság fontosságára és az irgalmasság gyakorlásra, mint

⁴²⁹ ERIC OTTENHEIJM, *Werke der Barmherzigkeit als Öffentlichkeitsethik*, in EDELTRAUD KOLLER - MICHAEL ROSENBERGER - ANITA SCHWANTER, *Werke der Barmherzigkeit*, Linz 2013, 47.

⁴³⁰ *Pastor*, 38,10.

⁴³¹ URSULA SCHULZE, *Churer Weltgerichtsspiel*, Berlin 1993, 104.

⁴³² ANDREAS MÜLLER, *Caritas im Neuen Testament und in der Alten Kirche*, in MICHAELA COLLINET, *Caritas - Barmherzigkeit - Diakonie*, Berlin 2014, 31.

az üdvösség útjára.⁴³³ Az irgalmasság cselekedeteinek motívumaként azt jelöli meg, hogy ezzel válik az élet vértelen, Istennek tetsző áldozattá.

Szent Ágoston tanítása

Az irgalmasság cselekedetei az ágostoni teológiában a szeretet kérdésével kapcsolódnak össze. A kereszténytől megkívánja az aktív életet, az embertársakért érzett felelősséget és a közös üdvért való munkálkodást.⁴³⁴ Az irgalmasság fogalmának meghatározása teológiájában: készség és tett arra, hogy az embertárs szükségén enyhítsünk.

Hangsúlyozza, hogy az istenszeretet kérdése nem választható el a felebarát iránti szeretet gyakorlatától, sőt, sok esetben e kettőt ténylegesen azonosítja is. Különösen is markánsan kerül elő a kérdés az utolsó ítéletről szóló fejtegetéseiben, amikor Jézus az ítélet mércéjeként a megvalósított szeretetszolgálat jelöli meg. Összekapcsolja az isteni igazságosság és az emberi irgalmasság horizontját: az igazságosság csak az irgalmasság által valósulhat meg, illetve ha az embernek nincs anyagi eszköze arra, hogy a rászoruló házába fogadja, vagy jelentősebb alamizsnát adjon, legalább egy pohár vízzel fejezze ki iránta szolidaritását.⁴³⁵ Az irgalmasság gyakorlatában különösen is hangsúlyozza, hogy ennek motívumai természetfeletti kell, hogy legyen, vagyis az olyan motívumok, mint az emberek csodálatának kivívása, saját felsőbbrendűségünknek vagy egyszerűen annak a tudata, hogy jók vagyunk, korántsem elégségesek.⁴³⁶

Mivel erkölcsi rendszerének alapkérdése a szeretet, mely minden egyes emberi cselekedet mozgatórugója, így az önmagába zárkózó, önző ember cselekedetének motívuma az önszeretet, míg az egzisztenciáját teljesen Istenre hangoló ember cselekedeteinek motívuma az Isten és a felebarát szeretete, s ez utóbbi az ember felé forduló aktív tetteiben, az irgalmasság cselekedeteinek gyakorlásában nyilvánul meg. Az *opera misericordiae* gyakorlása azért is különösen sürgető a keresztény ember

⁴³³ *De opere et eleemosynis*, 1.

⁴³⁴ ANTONIO VALLERIANI, *L'educazione nell'epoca barocca*, Roma 2004, 98.

⁴³⁵ *Enarrationes in psalmos*, 12–13.

⁴³⁶ CIPRIANI NELLO, *Molti e uno solo in Cristo*, Roma 2009, 229.

számára, mert Ágoston kora társadalmi–politikai változásai miatt a kö-zelgő eszkatonra is figyelmeztetett.⁴³⁷

Ágoston hangsúlyozza, hogy az irgalmasság cselekedetei nem első-sorban társadalmi szükségletek, hanem a cselekvő ember szükségletei: ezek által lehetséges a szív megtisztítása, az örök jutalom kiérdemlése és az ellenségszeretet gyakorlása is. „Mi az adomány? – teszi fel a kér-dést a *Vallomásokban* – Maga a dolog, amit a szükség enyhítésére ad valaki, például pénz, étel, ital, ruha, lakás és bárminő anyagi segítség. A gyümölcs ellenben az adakozó istenes jószándéka.”⁴³⁸

Hangsúlyozza, hogy az irgalmasság nem más, mint az ember nyo-morúságának felismerése és a nyomorúság enyhítése, így az irgalmas-ság cselekedeteinek listája sem örökkévaló, hanem mindig az adott kor-ban és élethelyzetben felmerülő emberi szükségletre adott választ kell tükröznie. Így az *Enchiridion ad Laurentium, sive de fide, spe et charitate* cí-mű műben más cselekedeteket is megemlít, mint például a fogságban lévőket kiváltani vagy a vakokat elkísérni. Az irgalmasság cselekedetei-nek megvalósulásában a bűnbocsánat elnyerésének lehetőségét látja,⁴³⁹ s ennek nyomán vallja, ha a *Miatyánkban* mi magunk is bocsánatért ese-dezünk, az irgalmasságot leginkább akkor cselekedjük, ha a megbocsá-tást gyakoroljuk.

Rámutat arra is, hogy az irgalmasság cselekedeteinek gyakorlásával az ember saját üdvösségét mozdítja elő, hiszen azáltal, hogy ezeket te-szi, teljesíti Jézus parancsát és felismeri őt a rászorulóknak, akikkel a Fiú azonosítja magát. Az ember ezáltal hagyja, hogy a Lélek cselekedjen benne, így mondható, hogy az irgalmasság gyakorlása a keresztény eg-zisztencia legtokéletesebb lépcsőfoka.⁴⁴⁰

⁴³⁷ „Nuntiatum enim est mihi quod morem vestrum de vestiendis pauperibus fueritis oblitus; ad quam misericordiam cum praesens essem vos exhortatus sum, et nunc exhortor, ne vos vincat et pigros faciat contritio huius mundi, cui talia videtis accidere qualia Dominus et Redemptor noster, qui mentiri non potest, ventura praedixit. Non solum ergo non debetis minus facere opera misericordiae, sed etiam debetis amplius quam soletis.” *Epistola* 122.

⁴³⁸ *Confessiones*, 26,3.

⁴³⁹ *Enchiridion*, 72.

⁴⁴⁰ GIUSEPPE FERRARO, *Opere di misericordia e liturgia*, in *La Civiltà Cattolica* 134 (1983), 224–225.

Az alapvető szándék tanát megelőlegezve tanítja, hogy önmagában az irgalmasság cselekedeteinek gyakorlása nem vezet üdvösségre, ha azt a szív megtérése és töredelme, az emberi gondolkodásmód és ítéletalkotás Isten felé fordulása nem kíséri.⁴⁴¹ Vagyis Ágoston hangsúlyozza, hogy az irgalmasság cselekedeteinek gyakorlása nem filantróp tevékenységnek tekinthető, hanem jele annak, hogy az ember teljesen megszabadult önszeretetétől, felismeri Isten jelenlétét embertársaiban, és így egész életét Isten akarata szerint rendezi be. A hangsúly az önszeretettől való kilépésre és a megnyíló, értékelő, cselekvő szeretetre esik, amely az ágostoni teológiában nem más, mint az üdvösség egyetlen lehetséges útja: „*immo vero vides Trinitatem, si caritatem vides*”.⁴⁴²

Az irgalmasság cselekedeteinek kérdése a középkorban

Szent Benedek *Regulája* számos cselekedetet említ, melyeket mint a *Főparancs* megvalósítását mutat be. A *Regula* 4. fejezete, amely a tökéletesség útjával foglalkozik, vegyesen hozza a *Tízparancs* rendelkezéseit és az irgalmasság cselekedeteit, számos olyan útmutatással, melyek megfelelnek a közösségi életnek és az egyéni tökéletesedésnek. Érdekesség, hogy hozzáfűzi: Isten irgalma felől soha kétségbe ne essél – ez a magatartás, életszemlélet megközelítése szerint a tökéletesség útjának csúcsa és a szerzetesi életvitel foglalata.

Rabanus Maurus a 9. században már nemcsak a szegényekre és a társadalmilag kivetettekre fókuszál, hanem a lelki cselekedetek fontosságát és az irgalmasság gyakorlásának sokszínűségét is kiemeli, mondván, hogy azoknak meg kell felelniük a mindenkori emberi szükségleteknek, így *sunt eleemosynarum species plurimae*, ugyanakkor nézőpontjuk mindig természetfeletti, Isten akaratának megvalósítása kell, hogy legyen.⁴⁴³

⁴⁴¹ PIER DAVIDE GUENZL, *Inter ipsos graviore antiprobabilistas*, Torino 2013, 291.

⁴⁴² *De Trinitate*, 8,12.

⁴⁴³ „*Eleemosynam facit, qui errantem in viam veritatis deducit. Eleemosynam facit, qui indoctum docet, qui verbum Dei proximis suis praedicat. Eleemosynam facit, qui bona temporalia cum fratribus suis, id est, caeteris hominibus participare non desinit. Eleemosynam facit, qui victum et vestitum indigentibus praebet, qui hospitio suscipit, qui*

Az irgalmasság cselekedeteinek listája a 12. századra szilárdul meg, nem annyira teológiai okokból, mint inkább katekétikai–missziós jelleggel. Ebben nagy szerepe van a kora középkorban elterjedt penitenciális könyveknek, melyek a bűnöket fajtájuk szerint, lehetőség szerint világos csoportokra bontva tárgyalták, s ilyen szempontrendszer voltak a *Tízparancs* rendelkezései és az erények mellett az irgalmasság cselekedetei is.⁴⁴⁴ Emellett különös hangsúllyal kerül elő a középkori teológiában az, hogy az irgalmasság gyakorlata, a mindennapokban megvalósított szeretet, valamint az üdvösség összekapcsolódik. Ebben a korban kerülnek a testi cselekedetek mellé a lelki cselekedetek, illetve jelentőségük is tudatosul köszönhetően a *biblia pauperum*nak, mely a keresztlőkutakon vagy a templomok kapuzatán szívesen ábrázolta az irgalmasság gyakorlatait.⁴⁴⁵

Az érett középkor idején az irgalmasság cselekedeteinek gyakorlása szorosan összekapcsolódik a népi jámborság gyakorlatával, a hiteles keresztény életvitel ismertetőjegyévé, és mint ilyen, egyre inkább intézményesebbé is válik. Kialakulnak azok a szervezetek, konfraternitások vagy szerzetesrendek, melyek karizmája az adott társadalmi szükséglet kielégítése lesz. E téren is kontúrosabb, épp a markáns társadalmi igény miatt az irgalmasság testi cselekedeteinek gyakorlása: a betegek, özvegyek, úton lévők vagy épp szegények megsegítése.⁴⁴⁶

Egészen a középkor alkonyáig az irgalmasság cselekedetei válnak zsinórmértékévé a keresztény karitatív tevékenységnek. A hangsúly főleg a segítő emberre, az irgalmat cselekvőre és az ő örök üdvösségére esik, majd ez változik meg a humanizmussal: a *homo faber*, az alkotó ember számára az örök üdvösség kérdése már nem elsődleges, így az irgal-

infirmos visitat, qui in carcere et in tribulationibus constitutus, de bonis suis subministrat, qui ad mortem et ad supplicia destinatus eruere non cessat. Omnia enim bona quae in hac praesenti vita iustus quisque operatur hoc uno nomine comprehendere possunt, nec solum utique in aliis hominibus, sed etiam in nobismetipsis eleemosynas facere possumus, sicut scriptum est: Miserere animae tuae placens Deo.” De clericorum institutione, 28.

⁴⁴⁴ HERBERT SCHLÖGEL, *Kirche - Moral - Spiritualität*, Münster 2001, 141.

⁴⁴⁵ SUZANNE ROBERTS, *Context of Charity in the Middle Ages*, in JEROME B. SCHNEEWIND (szerk.), *Giving*, Indiana 1996, 27.

⁴⁴⁶ GIOVANNI MARCHESI, *Il nuovo Direttorio su pietà popolare e liturgia*, in *La Civiltà Cattolica* 153 (2002), 422.

mas segítség kapcsán felmerülnek olyan, addig ismeretlen szempontok, mint a jogosság, a társadalmi haszon, a rászorultság mértéke – melyek mind a mai napig elkísérik a modern társadalom szociális szemléletét. Az irgalmasság kapcsán tehát a nézőpont változik meg: míg korábban az volt a lényeg, hogy milyen jutalmat érdemel az irgalmasságot cselekvő, mennyiben fordítja ezáltal életét Isten felé, az újkor kérdése arra fókuszál, hogy rászoruló érdemes-e az irgalomra?⁴⁴⁷

Aquinói Szent Tamás tanítása

A skolasztikusok fejedelme elmélyíti az ágostoni gondolatot, azaz az irgalmasság mint szeretetgyakorlat nem más, mint kilépés az önszeretet bilincseiből és felismerni a személyt mint Isten képmását a felebarátban. Mivel az ember a szeretet gyakorlásában Isten teremő tevékenységét ismétli meg, így az irgalmasság gyakorlása az isteni szeretetben való részesedésnek is tekinthető.

A szeretet mint a legfontosabb erény a tamási rendszerben az alábbi részerényekkel rendelkezik:

- az igazságosság, vagyis megadni mindenkinek, ami jár
- szabadság, önkéntesen és magunkat birtokolva adományozni
- irgalmasság: felismerni és enyhíteni a szükségét.⁴⁴⁸

Míg a középkori teológiában az imádság, a böjt és az alamizsna alkották a keresztény élet gyakorlati hármását, addig Szent Tamás rendszerében az imádságot alapvetően az igazságosság (megadni Istennek is, ami jár, azaz a kultikus dicsőítést és a teremtmény hódolatát), a böjtöt pedig a mértékletesség sarkalatos erényéhez sorolja, és csak az alamizsnát – irgalmasságot tekinti a szeretet sajátos tettének.⁴⁴⁹ Ennek kapcsán rámutat arra is, hogy hibás az igazságosság rendszeréről beszélni az irgalmasság

⁴⁴⁷ MICHAELA COLLINET, *Einleitung*, in *Caritas und Fürsorge in mittelalterlichen Quellen*, in MICHAELA COLLINET, *Caritas - Barmherzigkeit - Diakonie*, Berlin 2014, 14.

⁴⁴⁸ FRANCESCO TORRALBA, *Amore ed evangelizzazione dell'occidente*, in ABELARDO LOBATO, *La nuova evangelizzazione e il personalismo cristiano*, Bologna 1994, 143–144.

kapcsán, azaz nincs az éhség, szomjúság stb. csillapításához való jog, mivel az ember nem azt adja, ami jár, hanem a szeretet rendjéről kell beszélni, mivel a viszonzás igénye nélkül, a jogot meghaladóan, önmagából is juttat az irgalmat gyakorló.⁴⁵⁰

Az irgalmasság testi és lelki cselekedetei közül a lelki cselekedeteknek tanúsít nagyobb jelentőséget, azaz a *correctio fraterna*-nak, a tanításnak, a jótanácsnak, a bűnbánatra való felhívásnak. Emögött nem az emberszeretet vagy a testi szükségletek leértékelése áll, hanem dominikánus mivolta: *laudare, benedicere, praedicare*, azaz elsődleges a spirituális igények kielégítése, melyek felülmúlják a testi szükségleteket. Ezt azzal indokolja, hogy noha a testi cselekedetek megtétele látványosabb, vagy kielégítésük sürgetőbbnek tűnhet, viszont a lelki cselekedetek nem a testet, hanem az ember személyiségét tökéletesítik, vagyis azt hangsúlyozza, hogy az irgalmasságnak az egész emberre kell irányulnia. Elsősorban azokat az igényeket kell figyelembe venni, melyek az üdvösség esetében fontosabbak, illetve a lelki cselekedeteket kapcsolja a máti prófétai és tanítói tisztasághoz járó jutalomhoz (Mt 10,41).⁴⁵¹

Az irgalmasság cselekedeteit a *Summa Theologiae* II-II. q. 32 alatt tárgyalja. Érdekes, hogy nem *opus misericordiae*-ről, hanem *elemosynarum*-ról ír, pontosabban az *opus* kifejezést csupán az idevágó szentírási helyek elemzésében használja. Szisztematikusan megkülönbözteti az irgalmasság cselekedeteit aszerint, hogy mely szükségletet orvosolnak, illetve nem konkrét aktusokra, hanem inkább cselekvésmintákra reflektál:

1. testi szükségletek, úgymint

- belső szükségletek: enni és inni adni
- külső szükségletek: ruhát és szállást adni
- speciális szükségletek: a rászorulókat meglátogatni

⁴⁴⁹ KATRIN DORT, *Caritas und Fürsorge in mittelalterlichen Quellen*, in MICHAELA COLLINET, *Caritas - Barmherzigkeit - Diakonie*, Berlin 2014, 70.

⁴⁵⁰ CHRISTINA SCHNABL, *Gerecht sorgen*, Freiburg 2005, 141.

⁴⁵¹ RAIMONDO SPIAZZI, *San Tommaso d'Aquino*, Bologna 1995, 69.

Kiemeli, hogy míg ezek a földi élet idejére vonatkoznak, addig az az egy, melyet Jézus a Máté-féle felsorolásban nem említ, vagyis a holtak eltemetése, az evilági élet szükségletein már túlmutat.

2. lelki szükségletek, úgymint

– Isten segítségének kérése: élőkért és holtakért imádkozni

– a testvéri segítség megvalósítása, melyen belül

a) értelmi hiányosságok orvoslása: tanítani és tanácsot adni

b) az érzelmi szükségletek kielégítése: szomorúakat vigasztalni

c) a cselekedetek rendezetlenségét kijavítani, azaz inteni, megbocsátani és túrni.

Rámutat arra is, hogy a lista ugyan kiegészíthető más irgalmasság-tettekkel, például a vakok útbaigazítása stb., de ezek szerinte besorolhatók egyik vagy a másik irgalmasság-cselekedet alá, így okafogyott a szándék, hogy újabb cselekedetekkel bővítsük a már meglévő listát.

Hangsúlyozza azt is, hogy nem önmagában a cselekedetek üdvöztetnek, hanem az, hogy ezek elmélyítik a lélek Isten felé irányultságát, azaz aki csak önmagában reménykedik, és a tetteivel dicsekedik, akár el is kárthat.⁴⁵² Emellett kifejti, hogy az irgalmasság és az igazságosság nem állhat egymással szemben, azaz az irgalmasságnak ki kell elégítenie az emberi szükségleteket, de csak abban az esetben, ha ezek a szükségletek az ész rendjének és az igazságosságnak megfelelnek: vagyis bűnös és erkölcstelen az életvitelt csak az embertárs jóindulatára és irgalmára alapozni. A felelősség ugyanakkor a javak birtokosát illeti, azaz az ő erkölcsi kötelessége javainak megosztása: Szent Tamás határozottan elutasítja, hogy bárki önkényesen csökkentse ínségét mások javaiból, egyúttal a társadalmi békeesség érdekében fontosnak tartja a javak önkéntes megosztását, mint az eredendő egyenlőtlenség kiigazítását.⁴⁵³

⁴⁵² GIACOMO DAL SASSO - ROBERTO COGGI, *Compendio della Somma Teologica*, Bologna 1989, 516.

⁴⁵³ MICHAEL SCHÄFERS, *Prophetische Kraft der kirchlichen Soziallehre?*, Paderborn 1998, 204.

Az irgalmasság gyakorlásának motivációja az, hogy az ember ébredjen tudatára annak, hogy ő földi és szellemi javainak csupán használója és saját maga is megajándékozott: a tulajdonos és a forrás Isten, így irgalmasságot gyakorolni természetfeletti tulajdonság: „*dare elemosynam est actus caritatis, misericordia mediante.*”⁴⁵⁴

Az irgalmasság cselekedeteinek összetevői

1. az igazságosság. Bár a bevezetőben arra utaltunk, hogy a korszellem szerint az irgalmasság tette nem más, mint kilépés az igazságosság jogi-matematikai szemléletű rendszeréből, nem beszélhetünk addig irgalmasságról sem, amíg az igazságosságot nem sikerült megvalósítani.
2. személyesség. Az irgalmasság személyre szabott igazságosság, vagyis „nem tárgyra, hanem a személyre vonatkozó igazságosság”,⁴⁵⁵ azaz az irgalmasságot cselekvő nem egyszerűen valamit ad, hanem az irgalmasság cselekvésével személyes kapcsolatba lép a nélkülözővel: életével, felelősségtudatával is elköteleződik.
3. a résztvevők közötti hermeneutika: adás és elfogadás. Erkölcszociológiai befogadó részéről szükséges az alázat, azaz a hiány beismerése, az irgalmat gyakorló részéről pedig a hiány felismerése, érzékenység és tett.
4. szolidaritás: elsődlegesen ember és ember közötti magatartásforma. A szolidaritás alapján kötelességeink vannak egymás iránt – sőt, a *Laudato si'* enciklika újdonsága az, hogy nemcsak racionális, hanem értelemmel nem rendelkező, sőt élettelen lények iránt is –, ugyanakkor a szolidaritás nem olyasmi, ami eleve adott egy közösségben, hanem azt meg kell alkotni. Akkor jön létre, amikor megvalósul a kölcsönös munkálkodás az egyéni és globális közjóért, a másik személy és közösség egyetemes javának kiteljesedéséért.

⁴⁵⁴ K. DORT, *i. m.*, 71.

⁴⁵⁵ WALTER KASPER, *Irgalmasság*, Budapest 2014, 205.

5. nyitottság: készség a felmerülő szükség felismerésére, pontosabban az irgalmat gyakorló váljék sebezhetővé is a konkrét segítségnyújtásban.

6. helyes önszeretet: az egyházi nyelvezetben és a társadalmi szociális tevékenységben jellemzően alaptalanul háttérbe szorított szempont. Ennek oka az a feltételezés, hogy az ember *a priori* tudja, hogy mire van szüksége, azaz megfelelően szereti önmagát. Ezzel szemben a posztmodern tapasztalat, ha azt az irgalmasság horizontján szemléljük, arról tanúskodik, hogy a test leértékelésével vagy nem helyes értékelésével szembesülünk nap mint nap, ráadásul a lelki szükségletekről – tűrés, elviselés, megbocsátás, tanulékonyság – szinte szó sem esik. Az irgalmasság gyakorlásának kiindulása az, ha elsődlegesen önmagunkkal szemben vagyunk irgalommal és igényességgel.

7. cselekvő szeretet, ami nem érzelmösség vagy érzelem. Szeretni annyi, mint adni, teremteni és az adásban el is köteleződni: „a szeretet felülmúlja az igazságosságot és teljessé teszi azt az ajándékozás és a megbocsátás logikájában.”⁴⁵⁶ Walter Kasper a szeretet gyakorlati megvalósítása kapcsán lényegében az irgalmasság cselekedeteire utal: „Itt nemcsak a nagy odafordulásokra kell gondolni, hanem az értékelés sok kis jelére is, amelyek közé tartozik az idő és a megértés ajándékozása a másikkal.”⁴⁵⁷

Nehézségek az irgalmasság gyakorlásával kapcsolatban

– intézményesedés. Hagyományosan az irgalmasság cselekedetei az egyéni jámborság és a családi – közösségi – önkéntes szociális rendszer találkozási pontján alakultak ki.⁴⁵⁸ „A család volt a jóléti, egészségügyi és oktatási rendszer. (...) Aki megbetegedett, azt a családja ápolta. Aki

⁴⁵⁶ *Caritas in veritate*, 6.

⁴⁵⁷ W. KASPER, *i. m.*, 220.

⁴⁵⁸ ERIC OTTENHEIJM *et al.* (szerk.), *Werke der Barmherzigkeit als Öffentlichkeitsethik*, 35.

megöregedett, azt a családja gondozta és a gyermekei jelentették a nyugdíjalapját. Aki meghalt, annak árváiról is a családja gondoskodott.”⁴⁵⁹

Az állam egészen az újkorig nem tekintette feladatának, hogy érdemi szociális tevékenységet végezzen, így a nevelés, a szegénygondozás, a betegápolás stb. az egyháznak és a családnak fenntartott területnek számított. Ez változik meg alapvetően a 19–20. században, amikor kiépül az az állami intézményrendszer, melynek feladata lesz, hogy különösen is az irgalmasság testi cselekedeteit elvégezze. E téren az egyéni jámborság napjainkra jó esetben érdekességgé, az állami szerepvállalást kiegészítővé, rossz esetben konkurenciává válik. Kétségtelen azonban, hogy a közösségi szociális szerepvállalás nem tökéletes: „a pusztán jóléti állam ki van téve azon veszélynek, hogy az irgalmasságból gazdasági ügyet csinál. A szociális gondoskodás piacosodik, és részben maga is gazdasági hasznot hajtó üzletté válik. [...] Egy olyan gondozás, amely arra korlátozódik, hogy tisztára és jóllakottra ápolja az idős embereket, nem felel meg e személyek emberi szükségleteinek.”⁴⁶⁰ Ez az irgalmasság gyakorlása krízisének egyik kortárs oka: az állami szociális intézményrendszer átvesz olyan feladatokat, melyek az azt végző ember személyes elköteleződését, odaadottságát igénylik, s ez hatványozottan igaz ez a lelki cselekedetekre, melyek megvalósíthatósága vagy hatékonysága attól is függ, hogy tudunk-e nekik arcot adni. „Az odafordulást és az irgalmasságot nem lehet megszervezni és állami szinten szabályozni, és ebből nem is lehet egységes ideológiát alkotni. Ezek mind személyes dolgok: ösztönözni és ihletni lehet ezekre.”⁴⁶¹

– ebből adódik a személyes kapcsolatok átstrukturálódása. Az csak az egyik jelenség, hogy az ember individualizálódik, azaz az ínség kapcsán felmerülnek az elhárító mechanizmusok, azaz nem én vagyok ennek az oka, oldja meg a közösség, az állam stb., hanem emberi kapcsolataink, kommunikációnk is indirektté vált, melynek fő okai a 21. században el-

⁴⁵⁹ YUVAL NOAH HARARI, *Sapiens. Az emberiség rövid története* (ford. Torma Péter), Budapest 2015, 319.

⁴⁶⁰ W. KASPER, *i. m.*, 227.

⁴⁶¹ Uo. 228.

terjedt elektronikai eszközök, melyek széleskörű, viszont szelektív és indirekt információt közvetítenek.

– a közösségi tudat átstrukturálódása. Sajátos emberi tulajdonság, hogy képesek vagyunk arra, hogy viszonzás vagy előnyök várása nélkül adjunk jót: az ember szüntelenül érdeklődéssel, megnyílással fordul embertársai felé, általában bizonyos fokú felelősséget érez irántuk akkor is, ha jólétük és a hozzájuk kapcsolódó ismeret nem szükséges saját jólétéhez.

A szociobiológusok szerint egyértelmű fokozatai vannak az emberi megnyilvánulásnak, melyeket, ha az irgalmasság és az emberi adományozás szemszögéből helyezünk el, az alábbi eredményt kapjuk. A kiindulás az egyén, aki javakkal rendelkezik, ha ezeket

– megtartja magának: individualista, társadalmi szinten viszonyait „anti-” kezdetű kifejezésekkel lehet illetni: például antipatikus. Ez az önzés, az önszeretet szintje.

– megosztja rokonaival, barátaival, klientúrájával: nepotista, viszonyait a szimpatikus jelzővel lehet illetni. Ez az érdekalapú szeretet szintje.

– ha a javakból, lehetőségekből nem a közeli kör részesül viszonzás nélkül, akkor altruizmus esete áll fenn, vagyis empatikus, azért is felelősséget érez, akivel vérségi vagy érzelmi kapcsolata elhanyagolható.⁴⁶² Ez a felebaráti szeretet vagy az irgalmasság szintje.

Napjainkban az első két típus társadalmilag jellemző, ezzel szemben az empátiával és az altruizmussal a köznyelvben egyre ritkábban találkozunk: az emberi kapcsolatok, a kölcsönös felelősség és szolidaritás viszonya inkább az ismerősi-rokoni körre terjednek ki és posztmodern társadalmunkban az irgalmasság, az önkéntesség vagy feleslegesnek és értelmetlennek vagy pedig luxusnak számít. Comte Sponville találóan fogalmazza meg egy analóg tartalmú fogalom, a nagylelkűség kapcsán: „az adás erénye. (...) neki adjuk azt, ami nem az övé, ami a miénk, ami neki hiányzik. (...) olykor az az érzésünk, hogy az igazságosság fonto-

⁴⁶² CSÁNYI VILMOS, *Íme, az ember*, Budapest 2015, 240.

sabb, sürgetőbb, szükségesebb, mellette a nagylelkűség mintha a lélek fényűzése vagy többlete lenne.”⁴⁶³

Az ajándékozás és az irgalmasság kapcsolata

Ha egy másik erkölcsoteológiai fogalommal akarnánk párhuzamba állítani az irgalmasságot, az ajándékozás kínálja magát. Talán annyival kelle-ne szélesítenünk a horizontot, hogy a közfelfogás ajándékozás alatt ma-teriális jellegű javakat ért, így ide inkább az irgalmasság testi, azon belül is kézzel fogható cselekedetei tartoznak, viszont ha tágabb horizonton szemléljük az irgalmasságot, azaz a személyiség, a jelenlét, az idő, a tu-dás önkéntes és viszonzás nélküli odaadását, egyértelmű a párhuzam.

Azáltal, hogy az ember valamit odaad, nemcsak gazdasági eszközei-ről vagy azok egy részéről mond le, hanem önmagából is ad, hisz az ember kapcsolódása vélt vagy valós tulajdonához még szellemi lerom-lása idején is nagyon erős. Az ember, ha ad, akarva-akaratlanul, a legna-gyobb jószándék mellett is azt tapasztalja, hogy ezáltal kevesebb lesz, kevesebb erőforrás felett rendelkezhet.

Adni és elfogadni ugyanazon jelenség két oldala: azontúl, hogy javak cseréjét jelenti, magába foglalja, hogy két vagy több személy kapcsolat-ba, dialógusba lép általa. Az ember esetében az ajándékozás soha nem önmagában álló tevékenység, hanem kölcsönös megnyílás és befogadás. Saint-Exupéry aforizmája szerint aki ad, az hidat ver az egyedüllét mélysége fölé.⁴⁶⁴

Fontos, inkább gyakorlati jelentőségű az ajándékozás pszichológiájá-ban, hogy bár a megajándékozott, épp a viszony jellegéből adódóan „ki-szolgáltatottabb helyzetben” van, ezt ne érezze függőségi, alávetettségi viszony-nak. A hála-adósság, az alávetettség tudata ugyanis sok esetben kontraproduktív: az ilyen helyzetben lévő ember sokszor nem tud őszin-tén köszönetet mondani, és már tudatalatti szinten vagy a szerepek át-

⁴⁶³ ANDRÉ COMTE-SPONVILLE, *Kis könyv a nagy erényekről*, Budapest 2005, 109

⁴⁶⁴ NÉMETH Gábor, *Az ajándékozás mint erkölcsi cselekedet*, in „Láttak a vizek téged, Iste-nem”, Győri Hittudományi Főiskola és Papnevelő Intézet, *Évkönyv – Tanulmánykötet*, Győr 2014, 117–131, 119.

rendezésével igyekszik „szabadulni” a helyzetből.⁴⁶⁵ Ahogy az amerikai gondolkodó, Ralph W. Emerson találóan megfogalmazta: „az etető kéz állandóan veszélyben van, hogy megharapják.” Ugyancsak ide kívánczik Nietzsche kiábrándult megállapítása, melyet Zarathustra szájába ad: „nagy lekötélzés nem hálássá, hanem bosszúállóvá teszi.”

Marcel Mauss kifejezetten kritikus az ajándékozással és az irgalmassággal szemben, mivel ebben nem a szabadság és önkéntesség megnyilvánulását, hanem a kötelezettség szofisztikált hármását látja: az adás, az elfogadás és a viszonzás hármását. Aki ad, az nem szabadságát és lehetőségeit ajánlja fel, hanem ellenkezőleg, a másik emberrel kapcsolatot keresve annak szabadságára tart igényt, és őt függésbe akarja vonni.⁴⁶⁶ A kortárs irodalomkritikus, Jean Starobinski mindezt érzékelve a napfogatkozás mintájára egyenesen „ajándékfogatkozásról”, vagy tanulmányunkra aktualizálva a szót irgalomfogatkozásról beszél.⁴⁶⁷

Az irgalmasság modern tettei

Többször utaltunk arra, hogy a jelenlegi kétszer hét cselekedetből álló lista alapvetően egy ókori–középkori általános emberi inség állapot csillapítására irányul, és számos funkciót napjainkra a modern szociális állam átvett. Ezért, inkább érdekességgént megemlíthető a nyugalmazott erfurti megyéspüspök, Joachim Wanke javaslata az irgalmasság modern cselekedeteire. Ez a lista részben új megfogalmazásban tartalmazza a klasszikus cselekedeteket, részben pedig a kortárs igényekre igyekszik választ adni. A 21. századi ember élethelyzetére reflektálva legnagyobb nyomorúságnak az individualizmust, az eltárgyasulást és az emberi kapcsolatok leépülését tekinti, és ezeket próbálja orvosolni az alábbi módokon:

⁴⁶⁵ Ilyen például: adnia kell, mivel ő gazdagabb; neki semmibe sem kerül ez; mivel szegény vagyok, kell, hogy segítsen rajtam, vagy milyen keresztény az, aki nem segít a szegényeknek stb.

⁴⁶⁶ MAURICE GODELLIER, *Das Rätsel der Gabe*, München 1991, 21.

⁴⁶⁷ JEAN STAROBINSKI, *Gute Gaben, schlimme Gaben*, Frankfurt 1994, 106.

1. kimondani, hogy hozzám tartozol: ezáltal válaszolni a modern kor intézményesedésére és funkcionalizmusára.

2. meghallgatni: a fizikai jelenlét, a figyelem, a teljes ember odaadottsága a telekommunikáció korában sürgetőbb és fontosabb, mint korábban bármikor.

3. jól mondok rólad: a kommunikációban a kritika visszaszorítása és a személy értékeinek felismerése.

4. veled tartok: nemcsak tanácsot adni, hanem ez a lelki élet mesterei által is tanított út, azaz sorsközösséget vállalok a rászorulóval, jelenlétemmel aktivizálom az embertárs kezdeményezőkészségét.

5. megosztom veled, amim van: nemcsak pénzt vagy anyagi javakat, hanem lehetőségeket, időt stb.

6. meglátogatlak: nemcsak írásban, börtönben vagy kórházban, hanem otthonában is felkeresni a másik embert és ezáltal közösséget teremteni.

7. imádkozom érted: összefoglalja az előzőeket, azt hogy felelősséget érzek a másik emberért, de nemcsak annak testi jólétéért, hanem egész emberségéért, vagyis tudom természetfeletti látásmóddal is szemlélni őt.

Konklúzió

Az irgalmasság cselekedeteinek teológiája mögött az a felismerés húzódik meg, hogy a felebaráti szeretet nem egyszerű kompasszió vagy filantróp magatartás, még kevésbé sem érzelem, hanem a szeretet-tettekben kell, hogy megnyilvánuljon. Az irgalmasság a szeretet belső készsége, ami arra indít, hogy gyakoroljuk a jótékonytságot, ami külsőleg a testi mivolt, az emberhez méltó élet megvalósulását, lelkileg pedig a spirituális valóság teljessé tételeét jelenti. Mint erény, szoros kapcsolatot tart fenn az igazságossággal, az ajándékozással és a szabadsággal.

Mint magatartás, akár akarjuk, akár nem, a 21. században válságba került. Mindenekelőtt azért, mert az alapja, az igazságosság sem valósul meg. Másrészt egyre kevesebb az érdek nélküli adás, mert az ember egyre kevesebbet ad önmagából: abból, ami úgymond felesleges, nélkülözhető, talán könnyebben, vagy akkor is, ha nem kell a másik emberrel

személyes kapcsolatba kerülni. Irgalmasak vagyunk akkor is, ha a jótettet belső érzelmi tartalom kíséri. Ezzel szemben a klasszikus erkölccstan és az egyházi hagyomány nem érzelmi–lelki habitusként határozta meg az irgalmasság cselekedeteit, hanem alapvető üdvösségletként: az irgalmasság mint a bűnök bocsánata, az irgalmasság cselekedetei mint az irgalmas ítélet záloga vagy az irgalmasság gyakorlása mint az önmagunkkal szemben gyakorolt irgalom került elő.⁴⁶⁸

Amikor az ember felismeri az adásban rejlő mélységet, azt, hogy kölcsönösen rászorulunk egymásra, amikor túl tudunk lépni természetes önzésünkön és az ésszerűt, megtérülőt túlszárnyalóan, vagyis Isten adományozásának a mintájára adunk, mégis beszélhetünk igazi irgalmasságról. Irgalmasnak lenni annyit tesz, mint felismerni az erkölcsi rendben a „lét” elsőbbségét, az ebben rejlő jót és tudatosan törekedni arra, hogy az ne egyszerű felismerés maradjon, hanem aktívan részt venni a felebarát életének kiteljesedésében.⁴⁶⁹

Nem szabad azonban megfeledkezni arról, hogy az irgalmasság cselekedeteinek listája adott történelmi–kulturális helyzetet tükröz: különösen is a testi cselekedetek arra a fizikai inségre válaszolnak, mely egészen az újkorig elkísérte az emberi történelmet. A szeretet mint tenni akarás ezért rászorul az okosság erényének támogatására, így maradhat termékeny és gazdag, vagyis nincs egyszer s mindenkorra adott irgalmasság lista, hanem minden kor megtalálhatja azokat a feladatokat, melyek az irgalmasság cselekedetei mögött rejtőző értékek, az emberi méltóság és a közjó megvalósulását, illetve a szeretet önzetlen kommunikációját szolgálják. Az irgalmasság cselekedeteinek gyakorlásával nemcsak másoknak teszünk jót, hanem önmagunk természetfeletti küldetésének elmélyítését és kiteljesedését is szolgáljuk: az őszinte adás és az odafordulás minden egyes aktusában az ember természetes önzésén kerekedik felül és Isten Országának megvalósulását és természetfeletti hivatásunk betöltését szolgálja.⁴⁷⁰

⁴⁶⁸ ANDREAS HENKELMANN, *Der Dienst am Nächsten im Gefahr?*, in TRAUGOTT JÄHNICHEN et alii (szerk.), *Auf dem Weg in „dynamische Zeiten“*, Berlin 2007, 149.

⁴⁶⁹ KURT WOLF, *Philosophie der Gabe*, Stuttgart 2006, 13.

⁴⁷⁰ F. TORRALBA, i. m., 142.

BERAN FERENC

Az irgalom és az igazságosság az Egyház társadalmi tanításban

A hagyományos erkölcssteológia (etika) az *irgalom* és *igazságosság* fogalmát és a kettő közötti kapcsolatot elsősorban a perszonális erkölcssteológia keretén belül tárgyalja. Az első szociális enciklika megjelenése óta azonban az Egyház a fogalmakat társadalometikai szempontból is alkalmazza, sőt az utóbbi időben – a világban tapasztalható általános válság miatt – elsősorban társadalmi szempontból nézi. Tanulmányunkban azt a célt tűzzük ki magunk elé, hogy először megvizsgáljuk a fogalmak jelentéseit, a két fogalom közötti összefüggéseket, majd rámutatunk arra, hogy ezek hogyan nyilvánulhatnak meg a társadalmi élet különböző területein.

Fogalmi elemzés

Az irgalom (szeretet) és az igazságosság a perszonális etikában

Ahogy a bevezetőben jeleztünk, a hagyományos erkölcssteológia az irgalom (görögül: *ἔλεος*, latinul: *misericordia*) fogalmát elsősorban a perszonális etika, erkölcsstan keretén belül tárgyalja. A perszonális etika tanítása szerint az irgalom a nehéz helyzetben levő emberek (például: szegények, betegek, bűntől megszabadulni vágyók vagy a bűn által megsebzettek) felé megnyilvánuló, együtt érző és segítő szeretetet jelenti, aminek testi és lelki megnyilvánulásai vannak. Az *irgalmasság testi*

cselekedetei: jóllaktni az éhezőket, megitatni a szomjazókat, felöltöztetni a ruhátlanokat, befogadni a jövevényeket, ápolni a betegeket, meglátogatni a rabokat, eltemetni a halottakat. Az *irgalmasság lelki cselekedetei pedig*: jó tanáccsal ellátni a bizonytalanokat, tanítani a tudatlanokat, inteni a bűnösöket, vigasztalni a szomorúakat, megbocsátani a bántásokat, türelemmel elviselni a kellemetlen embereket, és végül imádkozni az élőért és halottakért.⁴⁷¹ Ennek az irgalomnak az egyik legfontosabb megnyilvánulási formája a megbocsátás, amely a bűn következtében nyomorúságos helyzetbe került személy bűneinek a megbocsátást jelenti.⁴⁷²

A perszonális etikában az igazságosság (görögül: δικαιοσύνη, latinul: *iustitia*) a törvénynek megfelelő jogszerű viselkedést jelentett. Aquinói Szent Tamás meghatározása szerint, amely figyelembe veszi Arisztotelész tanítását: „az igazságosság az a készség, amely állhatatos és kitartó akarattal elismeri mindeninek a jogát.”⁴⁷³ Több nyelv formai szempontból is jelzi, hogy az igazságosság a jogra épül. Például a latin *iustitia* szó magában foglalja a *ius*-t (jogot), a *iustitia* szó szerint jogszerűséget jelent. Hasonlóképpen a német nyelvben a *die Gerechtigkeit* a *das Recht* (jog) szóra vezethető vissza. A görög bölcselőre visszavezethető hagyomány – az irgalmassághoz hasonlóan – foglalkozott azzal, hogy az igazságosságnak milyen fontosabb megnyilvánulásai vannak. A hagyomány különbséget tett általános igazságosság (*iustitia generalis*) és részleges igazságosság (*iustitia particularis*) között. Az általános igazságosságot mint törvényhozói igazságot (*iustitia legalis*) értelmezték, a részleges igazságosságot tovább osztották csere igazságosságra (*iustitia commutativa*), osztói igazságosságra (*iustitia distributiva*) és büntető (megtorló) igazságosságra (*iustitia vindicativa*).⁴⁷⁴

⁴⁷¹ H. NOLDIN, *De praeceptis dei Ecclesiae*, Pustet, Ratisbona - Roma 1914, 102; EVETOVICS KUNÓ, *Katolikus erkölcsan*, I. rész. Szent István Társulat, Budapest 1940, 214; FERENC PÁPA, *Az irgalmasság arca* kezdetű bullája, 15.

⁴⁷² SZENT II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Dives in misericordia*, 90.

⁴⁷³ S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I-II. q. 58. art. 1.

⁴⁷⁴ DOM. M. PRÜMMER O.P., *Manuale theologiae moralis* II., Herder, Friburgi Brisgoviae - Barcinone 1955, 67.

Az irodalom foglalkozott az *irgalom* és az *igazságosság* kapcsolatával is. Az elemzések Istenből indultak ki. Megállapították, hogy Istenben az igazságosság nem választható külön a szeretetétől, ugyanakkor az Ő szeretete, irgalma nem palástolhatja el az igazságosságát. Isten ugyanis az igazságosság alapját adó törvényt is szeretetből adta, amely lehetővé teszi, hogy népe helyes úton tudjon járni. Isten, amikor igazságos szembe-
besíti népét az elkövetett bűneivel, és ítélet mond a tettek felett. Ennek az elsődleges célja nem a büntetés, hanem az, hogy a nép letérjen a rossz útról és megtérjen. Erről az ószövetségi próféta így tanít: „Nem akarom a bűnös halálát, hanem hogy megtérjen és éljen” (Ez 18,23). Jézus pedig kinyilvánította, hogy nem azért jött, hogy az igazakat hívja, hanem a bűnösöket (vö. Mt 9,13)

Az irgalmasság és az igazságosság az ember életében sem válhat külön. Szent II. János Pál pápa szemléletes képet használ, amikor azt írja, hogy az igazságosság házának az irgalmasság talajára kell épülnie.⁴⁷⁵ Az irgalmasság tehát megelőzi az igazságosságot. Rámutat arra is, hogy az irgalmasság a személyek kapcsolatában valósul meg, az igazságosság pedig a tárgyi rendben.⁴⁷⁶ A megbocsátásban például a személynek a másik személy felé fordulása, és a jóakarat kinyilvánítása indítja a vétkest arra, hogy megtérjen és helyrehozza bűnei következményét.

Az irgalom és az igazságosság szükségessége a társadalometikában

Korábban jeleztük, hogy az irgalom és igazságosság elsősorban a perszonális etikában használt fogalmak. Ennek elsődleges oka az, hogy a *Szentírás* etikája nem azzal foglalkozik, hogy az államnak mi a teendője, hanem azzal, hogy az Isten útján járó embernek, személynek mi a feladata és kötelessége. Így például Jézus az irgalmas *szamaritánusról* szóló *példabeszéd*ben nem arról beszél, hogy a nép vezetőinek miként kellene a Jeruzsálemből Jerikóba vezető utat biztonságossá tenni, hanem hogy a felebaráti szeretetnek hogyan kell megnyilvánulnia akkor, ha valaki egy kirabolt, megvert és útszélre lökött emberrel találkozik. (Lk 10,25–37) A

⁴⁷⁵ SZENT II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Dives in misericordia*, 93.

⁴⁷⁶ Uo. 86.

későbbi évszázadokban azok a teológiai és lelkiiségi írások, amelyek az irgalmasság cselekedeteivel foglalkoztak azt mint a *keresztény ember kötelességét* mutatták be.

A későbbiekben ezt a segítő feladatot intézményes formában a szerzetesrendek gyakorolták. Így jöttek létre a betegápoló, a halottakat eltemető és a rab- (fogoly-) kiváltó rendek. Ez a gyakorlat a XIX. századig tartott, amikor az újkori állam ezeket a feladatokat a saját feladatkörébe sorolta.

A XIX. század második felében induló keresztény társadalmi tanítás is az állam feladatkörébe sorolta a társadalomnak a szegények felé megnyilvánuló szeretetét és az igazságosságot. Az első szociális enciklika, amelyet XIII. Leó pápa adott ki *Rerum novarum* címmel (1891), a legsúlyosabb társadalmi helyzettel, a munkásság nyomorával foglalkozik, és felhívta a figyelmet arra, hogy az állam feladata a közjő biztosítása, így a kiszolgáltatott munkások védelme. Az ezt követő főbb témák is a társadalom súlyos problémáival az *állam feladataival* foglalkoztak. Ezek a következők voltak: az állam milyen feltételek mellett avatkozhat a társadalom és annak csoportjai életébe (szubszidiaritás elve), a háború által veszélyeztetett az állam feladata a béke megvédése, az állam feladata továbbá a piaci versenyben az esélyek biztosítása és a természetvédelem biztosítása is. Az enciklikák rámutattak arra, hogy ezek a társadalmi problémák nem oldhatók meg a társadalmi igazságosság és szeretetet (egyidejű) megvalósítása nélkül. A problémák megoldáshoz kevés, ha az állam igazságos (jogszerű) törvényeket hoz, szükség van a társadalom részéről megnyilvánuló szeretetre is, amely magában foglalja a nehéz helyzetben levőkkel való együttérzést, és a hathatós segítséget is.

Így például egy *csökkent munkaképességű* embertől – aki nem képes többet teljesíteni – nem várható el az, hogy a társadalom segítségével nélkül vegyen részt a piaci versenyben. Egy *nagycsaládos* embertől – bár valószínű, hogy nem dolgozik többet, mint egy egyedülálló, s ezért ugyanannyi munkáért ugyanannyi bér illeti meg – mégsem várható el, hogy társadalmi támogatás nélkül nevelje a gyermekeit; támogatást kell, hogy kapjon a társadalomtól. Ezek a példák azt mutatják, hogy olyan fogalmakat, elveket kellett bevezetni, amely az igazságos törvények meghozatalakor figyelme veszi ezeket a *nehéz helyzetben levő* embe-

reket sújtó körülményeket és felhívja a figyelmet arra, hogy lehetnek olyan esetek, amelyekre nem lehet törvényt hozni, ahol az evangéliumi szeretet eszméjét kell alkalmazni a társadalmi viszonyok között.

Az Egyház ezeket a nehéz helyzetben levő emberek megsegítésre irányuló törekvéseket a társadalmi igazságosság és a társadalmi szeretet fogalmaiba, mint *etikai értékekbe* foglalta és ezekhez kapcsolva, ezek mellett alkalmazta a szubszidiaritás és a szolidaritás és a közjó fogalmakat, *etikai elveket*. A szubszidiaritás és a szolidaritás és a közjó a társadalmi szeretethez kapcsolódik, abban az esetben, ha mint szándék és törekvés jelenik meg, ha ez már jogi megfogalmazást kapott, akkor inkább már társadalmi igazságosságról beszélhetünk. A következőkben ezekkel foglalkozunk.

A társadalmi igazságosság és szeretet fogalma és megnyilvánulásai a társadalom életében

A társadalmi igazságosság és szeretet jelentése

A társadalmi igazságosság és a társadalom részéről megnyilvánuló szeretet fogalmával a szociális enciklikák közül elsőnek XI. Pius pápa *Quadragesimo anno* kezdetű enciklikája foglalkozik, amikor felhívja a figyelmet arra, hogy a társadalmat, de különösen a *gazdaságot* nem irányíthatja a kizárólag a *haszon megszerzésének* a vágya. Az államnak, a közjó megvalósítása érdekében alkalmaznia kell a társadalmi igazságosság és a társadalmi szeretetet elvét. „Valami magasabb rendű és neme-
sebb erőt kellene tehát kitalálni, amely ezt a hatalmat szilárdan és tisztán érvényesülve kormányozhatná: ez pedig nem más, mint a társadalmi igazságosság és szeretet.”⁴⁷⁷ Az enciklika nem bontotta ki a két fogalom mélyebb tartalmát. Sőt azok értelmezésével kapcsolatban kérdések is felmerültek. Így például felvetődött, hogy a társadalmi igazságosság az általános vagy a törvényhozói igazságossághoz tartozik, vagy a részleges igazságosságok közé sorolható? Ha a társadalmi igazságosság a törvényhozói igazságossághoz tartozik, akkor az elesettek

⁴⁷⁷ XI. PIUS PÁPA, *Quadragesimo anno*, 88.

érdekeivel már a törvényhozásnak foglalkoznia kell, ha azonban a részleges igazságosságok közé sorolható, akkor annak ki kell egészíteni a társadalomban már meghozott törvényeket.

Az Egyház társadalmi tanítását összefoglaló kompendium az első mellett foglalt állást.

„Napjainkban egyre nagyobb jelentőségre tesz szert a *társadalmi igazságosság*, amely az általános igazságosság (iustitia generalis) valódi, sajátos fejlődésének gyümölcse, minthogy ez a fajta igazságosság a társadalmi viszonyokat a *törvényesség* betartásának kritériuma alapján szabályozza.” Majd hozzáfűzi: „A *társadalmi igazságosság a társadalmi nehézségek megoldására* irányuló követelmény; ez a kérdés ma világméretűvé lett, és társadalmi, politikai, gazdasági összefüggésekben, elsősorban a nehézségek és a megfelelő megoldások szerkezeti (strukturális) rendszerében jelentkezik”⁴⁷⁸ (a szerző kiemelése)

A kompendium ezzel kifejezésre juttatja, hogy a társadalmi igazságosság akkor fog helyreállni, a helytelen gazdasági rendszereket megváltoztatják. Ferenc pápa több ízben utalt arra, hogy ehhez a csak haszonra törekvő fogyasztói társadalom felfogásán kell változtatni.

A társadalmi szeretetre vonatkozó hivatalos tanítást is az Egyház társadalmi tanításnak kompendiuma rögzítette:

„A társadalmi szintű szeretet, a helyzettől függően, olyan társadalmi eszközök használatát jelenti, amelyek révén élete könnyebbé válhat, illetve amelyek képesek megszüntetni a nélkülözését okozó társadalmi tényezőket. Kétségtelen, hogy az az irgalmas cselekedet, amely itt és most ad választ egy embertársunk valós, sürgető szükséghelyzetére – a szeretet cselekedete; ámde éppen ennyire lényeges szeretetcselekedet az az erőfeszítés, *amely olyan* társadalomszervezet (organizációs) és társadalomszerkezet (strukturális) létrehozására irányul, ahol az embertárs eleve nem kényszerül nyomorban élni. Különösen igaz ez akkor, ha emberek millióiért, sőt egész nemzete-

⁴⁷⁸ ETTK, 201. Megjegyzés: a szerkezeti rend jelentheti a szegényeket segítő elvek rendszerét, összefüggéseit, de jelentheti azoknak az intézményeknek a rendszerét, amely az elszegényedést megakadályozza, vagy amely a szegényeket segíti.

kért folyik a küzdelem, vagyis abban a helyzetben, amikor a társadalmi kérdés arányait tekintve világméretűvé vált.”⁴⁷⁹

A fent ismertetett magyarázatok szerint a társadalmi igazságosság a szegények helyzetét figyelembe vevő törvények és társadalmi szerkezet létrehozását jelenti, a társadalmi szeretet pedig azt az erőfeszítést, amely ezt szerkezetet létrehozza. A társadalom szerkezete olyan rendszert jelent, amelyben figyelme veszik a legfontosabb társadalometikai értékeket és elveket. Ennek a társadalom szervezet legfontosabb alapja az Isten-képiségből eredő emberi méltóság és szabadság.

„Az állam nem dönthet kizárólag a hatalom és annak megtartása, siker vagy gazdasági haszon alapján, az emberi méltóságra és az alapvető jogokra, jogra és az igazságosságra, a közjóra, valamint a belső és külső békére kell irányulnia, és ennek megfelelő, igazságos keretfeltételeket kell felállítania, amelyen belül megnyílik a szabad versenyre, ami a közös hasznosság szempontjából szükséges is.”⁴⁸⁰

A társadalmi igazságosságot és szeretetet megvalósító alapelvek

Az előbbiekben utaltunk arra, hogy az Egyház társadalmi tanítását összefoglaló kompendium szerint a társadalometikai alapértékek (például: társadalmi igazságosság és szeretet vagy irgalom) megkövetelik a társadalometikai alapelvek (például a közjó, a szubszidiaritás és szolidaritás,) alkalmazását. A közjó a mi szempontunkból „minden ember javát és az egész ember” javát jelenti.⁴⁸¹ Ugyanakkor azokat az osztatlan javakat is jelenti, akiből *mindenki* részesülhet.⁴⁸² Ezekhez az emberekhez hozzátartoznak a szegény sorsúak és a kiszolgáltatottak. A szubszidiaritás a mi szempontunkból „alacsonyabb szinten szervezett csoportok” kisegítését jelenti úgy, hogy azok ne váljanak kiszolgáltatottá a nagyobb-

⁴⁷⁹ Uo. 208.

⁴⁸⁰ WALTER KASPER, *Irgalmasság, Új Ember*, Budapest 2015, 217.

⁴⁸¹ ETTK, 165.

⁴⁸² Uo. 164.

bakkal szemben. „Soha nem szabad bomlasztani és bekebelezni azokat.”⁴⁸³ Végül a szolidaritás a jó akarat megnyilvánulását. „Ez nem holmi szánalom és bizonytalan irgalmasság, vagy felületes részvét anynyi szenvedő ember iránt, hanem eltökélt akarat és állandó, azaz mindenkiért külön-külön és összességében.”⁴⁸⁴

A társadalom részéről megnyilvánuló igazságosság és irgalom mutatkozik meg például az utóbbi években a családokra vonatkozó törvényekben, a háború elkerülésére és az indokolatlanul magas haszonról való lemondatásról való törekvésekben.

Az államnak a családok segítésére irányuló törekvése

Az Egyház társadalmi tanításának középpontjában a család áll, amely korunk fogyasztói gazdasági szemlélete miatt kiszolgáltatottá vált, szűksége van arra, hogy a társadalom szeretettel forduljon felé. Szent II. János Pál pápa megerősítette a II. Vatikáni Zsinat tanítását, amely szerint ugyanis a családok a társadalom legkisebb természetes egységét, „sejtjeit” jelentik, amelyekből a nagyobb egység felépül.⁴⁸⁵ Olyan családpolitikát kell folytatnia, amely a *szubszidiaritás* elve alapján segíti a családi közösségeket, vagyis hogy az élet problémáit saját szintjükön tudják oldani, és ne kelljen állandóan állandó segítséget kérniük.⁴⁸⁶ Ennek érdekében például a társadalomnak biztosítania kell a munka lehetőségét, a család fenntartására képes ún. „családi bért”, továbbá anyagilag és erkölcsileg el kell ismerni a nők családban végzett munkáját.⁴⁸⁷ Hazánkban az utóbbi években a következő családokat segítő intézkedéseket hozták.

– a GYED (gyermekgondozási díj) és a GYES (gyermekgondozási segély)

⁴⁸³ XI. PIUS PÁPA, *Quadragesimo anno*, 79.

⁴⁸⁴ SZENT II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Sollicitudo rei socialis*, 38.

⁴⁸⁵ „*Apostolicam actuositatem*” kezdetű zsinati határozat a világi hívek apostolkodásáról, 11.; II. JÁNOS PÁL PÁPA, „*Familiaris consortio*” kezdetű apostoli buzdítása, 42.

⁴⁸⁶ ETTK 252.

⁴⁸⁷ Uo. 251.

– *Családbarát adózás.* A nagycsaládosok nagyobb terhet vállalnak a társadalom terheiből, ezért indokolt a segítségük. Az a család, amelynek három gyermeke van, gyermekenként 99.000 forintos adókedvezményben részesül.

2. Az államnak a gyűlölet és a háború elkerülésére irányuló törekvés

A társadalomban élő emberek akkor tudják kibontakoztatni személyiségüket és közösségi életet élni, ha nem fenyegeti őket a háború veszélye. Sajnos az ember áteredő bűne és a világban tapasztalható ún. „strukturális” bűn következtében mindig fennáll a háború veszélye. Ehhez hozzájárul még az történelmi tény is, hogy az egyes nemzetek a történelem folyamán sérelmet szenvedtek, a megkötött békék is igazságtalanok voltak, és ezért élhet bennük az ellenszenv, az igazságosságának vélt visszavágás vágya. Az Egyház következetesen a béke üzenetét közvetíti, amely az igazságosság elvének tiszteletben tartása mellett szeretetet és irgalmat kívánhat.

A hagyomány a béke feltételéül az igazságosságot jelöli meg. Izajás próféta is így ír: *A béke az igazságosság gyümölcse* (vö. Iz 32,17). Az Egyház azonban felhívja a figyelmet arra, hogy „a valódi béke inkább a szeretetnek, mint az igazságosságnak a dolga, mert az igazságosságra csak az tartozik, hogy kiküszöbölje mindazt, ami a béke útjában áll, a sértéseket és károkat; maga a béke azonban sajátos és különleges módon a szeretet cselekedete.”⁴⁸⁸ Az állam vezetői akkor járnak el helyesen, ha meggyőzéssel le tudják csillapítani azoknak az embernek jogos indulatát, akik egy elszenvedett jogtalanság miatt megtorlásra várnak, és így vérontás vagy a háború elkerülhetővé válik. Szent István király így buzdítja fiát a békére és annak feltételére, az irgalomra:

„Kell, hogy a királyt kegyesség s irgalmasság díszítse, de a többi erény is hassa át és ékesítse. Mert ha a királyt istentelenség és kegyetlenség szennyezi, hiába tart igényt a király névre, zsarnoknak kell nevezni. Ennek okából hát, szerelmetes fiam, szívem édessé-

⁴⁸⁸ KEK, 494.

ge, sarjam jövő reménysége, kérlek, megparancsolom, hogy mindenütt és mindenekben a szeretetre támaszkodva ne csak atyafiságodhoz és a rokonságodhoz, vagy a főemberekhez, avagy a gazdagokhoz, a szomszédhoz és az itt lakóhoz légy kegyes, hanem még a külföldiekhez is, sőt mindenkihez, aki hozzád járul. Mert a szeretet gyakorlása vezet el a legfőbb boldogsághoz. Légy irgalmas minden erőszakot szenvedőhöz, őrizd szívedben mindig az isteni intést: »Irgalmasságot akarok, nem áldozatot.«⁴⁸⁹

Az államnak a törekvése, hogy a közjó érdekében az emberek tudjanak lemondani az indokolatlanul magas profitról

Napjaink világában az egyik legnagyobb feszültséget a piacgazdaság jelenti. Adam Smith (1723–1790) szerint, ha jól működik a piac, akkor az eladó és a vásárló érdekei nem állnak ellentétben egymással, hiszen a jó minőségű és kedvező árú termékek fogyasztása mindenki közös érdeke. A közös érdeket a piac „mint láthatatlan kéz” biztosítja. Megállapítása közismertté vált: „Az ember mindig csak a saját hasznára törekszik; ám eközben [...] egy »láthatatlan kéz« vezeti, s így olyan célt segít, amelyet teljesen figyelmen kívül hagyott.”⁴⁹⁰ Az utóbbi évtizedekben azonban a nagyobb termelők (multinacionális vállalatok) a nagyobb társadalmi hatalmuk, befolyásuk (reklámok) előnyhöz jutottak a kisebb termelőkkel szemben. A társadalomnak az egyik fontos feladatává vált az, hogy a piacon ne haszonszerzés farkastörvényei uralkodjanak, hanem az igazságosság és a szeretet (irgalom) etikai elvei.⁴⁹¹

XVI. Benedek pápa *Caritas in veritate* kezdetű enciklikája részletesen foglalkozik a gazdasági válság orvoslásának lehetőségeivel. A válság kitörésének az egyik oka abban található, hogy a piacon versengő személyek és vállalatok a rövid távú haszon érdekében készek arra, hogy az alapvető etikai elveket elvetve a másikat hátrányos helyzetbe hozzák. A

⁴⁸⁹ SZENT ISTVÁN KIRÁLY, *Intelmei Imre herceghez*, 10.

⁴⁹⁰ ADAM SMITH, *A nemzetek gazdagsága*, Közgazdasági és Jogi Kiadó, Budapest 1992, 4. sköv.

⁴⁹¹ Vö. XI. PIUS PÁPA, *Quadragesimo anno*, 88.

multinacionális cégek pedig – kihasználva nagy tőkéjüket s a média adta lehetőségeket – nem adnak esélyt a kisebb tőkével rendelkező nemzetek vagy vállalkozók számára. A pápa felhívja a figyelmet arra, hogy a mai világban a hagyományosnak számító átláthatóság, tisztesség, felelősség mellett szükség van érdeknélküliség, az ajándékozás és ingyenesség elvére.⁴⁹² Így például a gazdagabb országok ne tehernek fogják fel a szegény országokat, ne azok megsegítése által szabaduljanak meg feleslegüktől, és ezzel korrigálják a működési zavarukat, hanem tekintsek őket erőforrásnak.⁴⁹³

Összefoglalás

Témánkat összefoglalva megállapíthatjuk, hogy a perszonális etikához hasonlóan a társadalometikában is fontos szerepet játszik az irgalom (szeretet) és az igazságosság. Az irgalom a társadalomnak a nehéz helyzetben levő (szegény, beteg, bűnös) emberek felé megnyilvánuló jóindulatát jelenti, az igazságosság pedig ennek a törvényekben való megjelenését, kifejezését. Mivel társadalomról van szó, ezért mind a kettő elsősorban a társadalom szerkezetének az átalakítására és erkölcsi nemetésére irányul, amely megakadályozhatja, hogy emberek kiszolgáltatott, megalázó helyzetbe kerüljenek. A legfontosabb elvei a szolidaritás, szubszidiaritás és a közjó. Fontosabb megnyilvánulási formái lehetnek a családok segítése, a háború elkerülésére irányuló törekvés a politikában, és az indokolatlanul magas profitról való lemondás a gazdaságban. A társadalometikában a legfontosabb indíték – hasonlóan a perszonális etikához – Isten irgalmas szeretete, amely az igazságosságot nem büntetésre, hanem az egyes személyek és a társadalom gondolkodásának nemetésére irányul.

⁴⁹² XVI. BENEDEK PÁPA, *Caritas in veritate*, 36.

⁴⁹³ Uo. 35.

KUMINETZ GÉZA

Az igazságosságra és az irgalomra nevelés és ezen erények érvényesítése az egyházban mint lelkipásztori feladat

Mottó: Ki mehet fel az Úr hegyére? Ki állhat meg az Ő szent hegyén? Az ártatlan kezű, a tiszta szívű (Zsolt 24(23),3–4). Láttuk dicsőségét, mint az Atya egyszülöttének dicsőségét, ki telve volt kegyelemmel és igazsággal (Jn 1,14);⁴⁹⁴

Bevezetés

Sokszor és sokféleképp esett szó konferenciánkon az igazságosságról és az irgalmasságról, bár magától értetődik, mégis érdemes tudatosítanunk, hogy ezek az értékek akkor érvényesülnek, ha az emberi magatartásokban nemcsak alkalmyszerűen fordulnak elő, hanem ha azokban mintegy testet öltenek, vagyis erényekké, a személyiség megszeli-
dített erőcentrumaivá lesznek; olyanok, melyek tulajdonképp a személyiséget reprezentáló erkölcsi tudat, vagyis a személyes én lényegi alkotórészeivé válnak. Ám ilyenné egy személyiség nem automatikusan válik, hanem tudatos személyiségformálás gyümölcse. Vagyis ezek az erények által birtokba vett értékek úgy állnak az ifjú én előtt, mint amelyek kí-

⁴⁹⁴ Az igazság szentírási alapértelme – Schütz Antal szerint – az igazságszolgáltatás és az igazságosság. A törvény, vagyis a konkrét norma szellemét is az igazságosság és az irgalom együttese, mintegy magasabb szintézise adja. Úgy is fogalmazhatjuk, hogy az igaz ember azért igaz, mert irgalmas, s a jóságos ember pedig azért jóságos, mert alapvetően igazságos; vö. SCHÜTZ ANTAL, *Krisztus*, Budapest 1940, 41 és 292.

vüle vannak, ám hozzá szólnak. Meghódításuk nélkül, vagy talán a nekik való meghódolás nélkül csenevész marad, sőt kártékonyá válik a személyiség, nem teljesíti be a sorsát, nem tudja betölteni teremtettsége címén kapott rendeltetését. A krisztusi ember csakis az erkölcsi erények kiépülésével valósulhat meg. Kis túlzással azt mondhatnánk, hogy ez az evangelizáció pedagógiai célja: ráébreszteni az útját keresőt arra, hogy a személyi kibontakozását az erény útjának vállalásával érheti el. Mivel az érték kívül van, segítségre van szüksége: aki azt felmutatja neki, s aki az érték meghódításához a kezdeti lökést neki megadja, aki az úton őt segíti. Ezt a szolgálatot látja el az igazi tekintély, vagy nevezük így, az érintett számára tekintélyes ember, akinek elhiszi, mit és hogyan kell tennie embersége kibontakoztatásához. Az engedelmességet ezért mintegy a valódi tekintély tartós jelenléte hívja életre.

Az erényre tehát nevelni, arra nevelődni kell, épp emberségünk ki- és felépítése miatt, s nevelni lehet intézményesen és közvetve jó családi otthon és társadalmi környezet teremtésével. Ugyanakkor azt látjuk, hogy a mai társadalomban mintha az emberré válásnak nem ezt az útját járnák sokan, mintha maga a hatalom fordítaná el a tekinteteket az erkölcsi érték világától. Az emberré váláshoz egy könnyebbnek tűnő és tetszetősebb utat, a szabadságjogok útját kínálja.

Ám a szabadságjogok, a lelkiismereti és a vallásszabadság korában paradox módon mintha tömegek élneek rabságban, torzult vagy kiégett lelkiismerettel és valódi meggyőződés (személyes világnézet, vallás) nélkül. Ezek ma a személyiség alapvető defektusai: a felelős életvezetés, vagyis főleg a belső szabadság (erkölcsi tudat) hiánya, a nemes érzületnek, mint a lelkiismeret helyes iránytűjének eltájol(ód)ása és a világban való eligazodni tudás, vagyis a világnézeti, vallási tudat hiánya, vagy szépítsük: elégtelensége. Mi lehet a személyiség tömeges romlásának, s így gonosszá válásának, vagy ismét szépítsük: értéktagadó hajlama mai erősödő uralomra jutásának az oka?⁴⁹⁵ Úgy tűnik egyrészt főleg az, hogy nem vesszük eléggé komolyan a személyiségünk valódi fejlesztésének szükségletét, az érzelmi kiegyensúlyozottságra törekvést, az er-

⁴⁹⁵ A gonoszság okairól bővebben lásd: JOHN KEKES, *A gonoszság gyökerei*, Máriabesnyő - Gödöllő 2007. c. művét.

kölcsi és a vallási tudatunk építését, tökéletesítését. Másrészt pedig hagyjuk a nevelési közegben érvényesülni az értéktagadó szellemeket.

Márpedig ez a személyiségfejlesztő munka nem történhet az erkölcsi erények tudatos kialakítása, tökéletesítése nélkül, s köztük épp az igazságosság és az irgalom fő erényeinek állandó tudatos és tervszerű fejlesztése nélkül. Minden bizonnyal sokat segíthetnek bizonyos gyógyszer, ilyen-olyan orvosi beavatkozások, melyek a személyiség változtatását (fejlesztését) hivatottak szolgálni, ám az egyén tudatos és felelős személyiségformálásának szükségességét és az ép környezet jó-tékony hatását nem pótolhatják. Az emberi személyiség ugyanis az erényekben és az erények révén bontakozik ki, főleg akkor, ha az egyén megtalálta életének értelmét, rátalált sajátos életútjára. Így fogja megismerve önmagát hatástalanítani értéktagadó törekvéseit, s uralomra segíteni értékigenlő vágyait, beteljesítve ember voltából eredő küldetését s a vele járó kötelemeket.

Épp ezért az igazi haladást ezen a téren, vagyis személyiségünk fejlesztésében az erények újra felfedezése és a személyiségben történő szívs felépítése jelenti.⁴⁹⁶ Így köthet békét az ember önmagával, embertársaival és az istenséggel. Az erények útja rávilágít ugyanis arra, hogy kik vagyunk, kivé kell válnunk és arra is, hogy hová kell megérkeznünk életünk során és végén.⁴⁹⁷ Nemcsak testileg, pszichikailag, hanem morális értelemben is fejlesztenünk kell magunkat tudatos és habituális tevékenységgel.⁴⁹⁸ Mi, krisztushívők csak az erények, különösen is az igazságosság és az irgalmasság útján haladva látjuk biztosítva a ma sokat hangoztatott emberi jogok, emberi méltóság valódi érvényesítését, vagyis a személyi érettségre, az üdvösségre való eljutást.

Az erényekre, s köztük az igazságosságra és az irgalmasságra mint alaperényekre való nevelés és ezeknek az erényeknek a következetes érvényesítése az egész lelkipásztori terepen elsőrendű lelkipásztori feladat, hiszen a krisztusi ember épp az erényekben (az igazságosságban

⁴⁹⁶ SERVAIS PINCKAERS, *Séta az erények kertjében. Az erények védelmében. Erények és szenvedélyek*, Budapest 2015.

⁴⁹⁷ JAMES F. KEENAN, *Riscoprire la via delle virtù: giustizia, fedeltà, cura di se stessi, prudenza e misericordia*, in *Credere Oggi* 28/2 (2008), 119–134 (120).

⁴⁹⁸ Uo. 123.

és irgalmasságban) kivirágzott, azokat hősiezen gyakorló, vagyis a boldog ember.⁴⁹⁹ A boldogság ugyanis az erényekben való kibontakozottságot jelzi: csak aki az erényeket harmonikusan birtokolja, az lehet lelki-leg nagy és erős.⁵⁰⁰

Mire kell tehát erény dolgában a lelkipásztornak törekednie, miben áll vonatkozó szakmai kompetenciája? A lelkipásztornak először is mind jobban magáévá kell tenni a választott mottóversek üzenetét, neki kell elteltetnie újra és újra igazsággal és jósággal. S amilyen mélységekbe vagy magasságokba jut e téren, annyiban tudja majd az erényre nevelni az embereket, s válik hiteles lelkipásztorrá. Másodszor mindinkább jó teológussá kell lennie, olyanná, aki át tudja vezetni a hitigazságok hatóerejét a hitélet egész területére, vagyis az erkölcsi, a jogi, a liturgikus, az aszkétikai, a pedagógiai életre, sőt, az egyházkormányzati felfogásra is. Talán ez lenne a Szent Bonaventura által jelzett nagy művészet, a *reductio artium ad theologiam*.⁵⁰¹ A lelkipásztornak harmadszor ismernie kell az emberi személyiség statikus és dinamikus tényezőit, különböző rétegeit (biológiai, pszichikai, szellemi), külső és belső mozgatórugóit (motívumok), az értékekre törekvés akadályait. Esetünkben ez közelebbről az erények helyének és rendeltetésének, illetve kiművelésük módjainak ismeretét jelenti. Ezért is foglalkozunk tanulmányunkban részletesebben a moralitás és az erények bölcséletével. Negyedszer a lelkipásztornak ismernie kell nevelői kompetenciáját, s azzal kellő módon kell élnie. Végül, ötödször a lelkipásztornak tudnia kell, hogy minden lelkipásztori szituáció, az egész lelkipásztori terep egyrészt lehetőség és alkalom a személyiség fejlesztésére, közelebbről az igazságosság és az irgalmasság erényeinek elmélyítésére, másrészt pedig az Egyház tanúságtétele arról, hogy valóban elszántan és hűségesen követi az igazsággal és kegyelemmel telt Üdvözítőt.

⁴⁹⁹ Épp ezért választottuk mottóul a zsoltár és János evangéliumának egy versét, melyek kifejezik egyrészt Krisztus személyiségének alapvonását, az igazsággal (igazságossággal) és kegyelemmel (jósággal, irgalommal) teltségét, másrészt az igazlelkű embert, akinek keze csak igazságot művel, akinek a szíve jóságos.

⁵⁰⁰ NOSZLOPI LÁSZLÓ, *A világnézetek lélektana*, Budapest 2012, 143.

⁵⁰¹ SCHÜTZ ANTAL, *A hittudomány jelen fázisa és földadatai*, in ÜÖ, *Örség. Korkérdések és tájékozódások*, Budapest 1936, 128–174, különösen 172.

Az emberi személyiség és alakulása, alakítása – benne az erények helye és rendeltetése

Az emberi személyiség struktúrája és működése

Az emberi személyiség középpontja a „szellemi természetű Én, amely természeténél fogva az objektív értékek felé irányul. Az abszolút értékeknek az emberi keretek között lehető tökéletes megvalósítása, mint általános emberi – éspedig legsajátosabban emberi – feladat áll előtte. A szellemi én-központ értelmi, érzelmi és akarati mozzanatai azok az alapvető tényezők, amelyek ennek a feladatnak a megoldását lehetővé teszik: az öntudatos és önelhatározásra képes élet a tartalmilag értékes célok szolgálatában alakítja ki a teljes értékű emberi személyiséget”.⁵⁰² Ez előtt a sajátosan emberi életfeladat előtt külső (társadalmi közeg, neveltetés) és belső (biológiai, pszichés és szellemi természetű) akadályok tornyosulhatnak, amelyekkel fel kell venni a harcot, s épp az erények kiépítése az a támadó és védő fegyverzet, mely hatékony e küzdelemben; az a morális tűzfal, mely nem engedi se be, se ki az ártó erőket. Csakis így tudja az ember a sorsát nem elkerülni, hanem vállalni és beteljesíteni. Így jutunk el a sorsnak olyan fogalmához, mely szerint az nem szükségszerűség (vak végzet, fátum), hanem az emberi közreműködéssel kialakított személyiség és életmű. Ez a felfogás feltételezi a Gondviselés fogalmát, mely szerint a Gondviselés bár előre látja az ember életének útját, ám szerepet biztosít e sors alakításában az egyén szabad döntéseinek is.⁵⁰³

E küzdelem gyümölcse az érett személyiség, vagyis a méltóságát, a szabadságát birtokba vett, erkölcsi értékkel telt ember. A személyi érettséget a minden irányú kiegyenlítettség és harmónia jellemzi, melynek hármas dimenziója van: az érzelmi kiegyensúlyozottság, az erkölcsi és a vallási tudat nagykorúsága. Mindegyik tényező alapja az erkölcsi tudat és fő fejlesztője is az erkölcsi tudat minősége, vagyis az ember moralitása.

⁵⁰² ZEMPLÉN GYÖRGY, *Egyéniség és sors*, in *Athenaeum* 25 (1939), 371–374 (371).

⁵⁰³ NOSZLOPI L., *Egyéniség és sors*, in *Athenaeum* 25 (1939), 360–364 (361).

A moralitásról

Az ember egyfajta ártatlansággal születik a világra, amit szükségképp elveszít, de amit új módon valamiképp vissza kell szereznie. Ezen az ártatlanságon az értékmegvalósítás lehetőségét, a moralitás potencialitását értjük.⁵⁰⁴ Megindul a harc a sors beteljesítéséért, aminek a nevelés során, az önfegyelmezés, a tisztelettörekvés és szeretettörekvés útján kell a teljes szeretet-odaadásig eljutnia. Az emberséget birtokba venni szándékozót ebben a törekvésében másoknak is támogatniuk kell, fegyelmezővel, oktatással-felvilágosítással, a tisztelet- és szeretet ébresztése által.⁵⁰⁵ Ilyen segítség nélkül lehetetlenné válik a személyiség kibontakozása, vagyis sorsunk beteljesítése. Az embert, mint embert erkölcsi tudatának épsége minősíti, hiszen más dolgot jelent a jó szakember és a jó ember kifejezés. A jó szakember lehet egyébként igen rossz ember, viszont az igazán jó ember nem lehet rossz szakember sem. Nevezhetjük ennek az erkölcsi tudatnak a kellő meglétét becsületnek, s ez az, amiért tiszteljük a másikat. Ezt a becsületet sejteti a személy jó híre, megbecsültsége. Az erkölcsi minősítés tehát az embert magát, mint egészet minősíti. Az „etikai értéknek ugyanis épp az a sajátos jellegzetessége, hogy a szellemi élet értékirányulásainak egészét átfogó egységet képvisel, igényt tart a szellemi tevékenység minden oldalára és minden más értékszférát a maga körébe von. (...) A moralitás (...) teljes értelme nem az egyes elszigetelt erényértékben, a személy egyik tulajdonságának értékében, hanem csak valamennyi erény hiánytalan együttesében állhat”.⁵⁰⁶ A moralitás tehát „nem külső máz (...) a lélek alkotán, hanem áthatja a legbensőbbet. Az értékeket, konkrét mivoltuk folytán, nem is lehet pusztán teoretikus-diszkurzív gondolkodással megismerni, csak emocionális élményaktusokkal megélni”.⁵⁰⁷

Mármost a személy moralitásának, vagyis „szubjektív jóságának egyik jellemvonása a bensőség, ez a legnemesebb pszichikai tulajdon-

⁵⁰⁴ BRANDENSTEIN BÉLA, *Bölcséleti alapvetés*, Budapest 1944, 391.

⁵⁰⁵ Uo. 393.

⁵⁰⁶ NOSZLOPI L., *Az etikai értékelés alapkérdései I.*, in *Athenaeum* 16 (1930), 67–77 (71, 75).

⁵⁰⁷ Uo. 69.

ság, mely azonban nem képzelhető külön, magában, hanem elárad a bensőséges személy minden cselekedetén, érzelmén és oly egyszerű, hogy nem lehet részekre bontani”.⁵⁰⁸ A bensőség azt jelenti, hogy az akaró személy bensőleg is hozzárendeződik az etikai értékhez, vagyis feltétlenül, állhatatosan és nemes lélekkel. Érték pedig „szubjektív szempontból az, amivel azonosítjuk magunkat, de nem felületesen és pillanatnyilag, hanem amiről felismerjük, hogy örökre és feltétlenül azonosulnunk kell vele szubsztanciális énünk érdekében. Az etikai érték az akaratnak nem kívülről jövő szabálya, de lényege: tartós nem-követése a személy pusztulását vonja maga után”.⁵⁰⁹ A moralitás „azért bensőséges, mert felszabadítja és kibontakoztatja a szubsztanciális ént. A szubjektív jószág a lélek ereje, harmóniája, melynek érzelmi együttathatja az öröm”.⁵¹⁰

Az erkölcsi érték alapkérdése: mi az élet értelme, milyenek legyünk. Az ember azért cselekszik az értékek szerint, mert feltétlenül tiszteli és szereti azokat. A valóban jó akarat nemcsak legális (vagyis csak külsőségesen teszi meg az előírást; ez a jónak még vagy már nem feltétlen akarása), hanem morális, vagyis erényes is, mivel az erények a személy létének értékei, szemben a cselekvés-értékekkel, melyek csak a személy teljesítményének az értékei.⁵¹¹

Az emberi sors beteljesítése tehát az értékek, különösen is az etika világával eljegyzett. Az erkölcsi tudat és erkölcsi érték adja az embernek mint embernek az értékét. Ez az eljegyzettség adottság és kivívandó feladat is egyszerre, mivel minden természetes törekvésünkben, ösztönben és vágyban van (ott lappang) „egy jogosult mag és egy romlott, kiirtandó elem”.⁵¹² Az etikai érték abszolút érték, amiért oda kell adnia önmagát az embernek. Egyfajta önfeladás, nevezzük így az önátadást, visz az érték meghódításához, birtoklásához. Noszlopi László szerint „minél magasabb és teljesebb az érték, annál inkább terjed ki a személy egészére és annál inkább hatja át annak legszűkebb, legmélyebb lénye-

⁵⁰⁸ NOSZLOPI L., *A bensőség etikai vizsgálata*, in *Athenaeum* 15 (1929), 132–145 (133).

⁵⁰⁹ Uo. 134.

⁵¹⁰ Uo. 136.

⁵¹¹ Uő, *A szeretet. Etikai tanulmány*, Budapest 1932, 16.

⁵¹² Uo. 7.

gét. Nem egy mozzanatban, pl. a szándékban tárgya szempontjából, hanem az akarati cselekvés egészében, sőt a cselekvő személy létében található meg a cselekvés értéke is. Cselekvés és személy nem elszigetelt. A személy részt vesz a cselekvésben, sőt az egész személy cselekszik. [...] Az erkölcsi érdem és felelősség az egész személyé”.⁵¹³

Az erkölcsi életben az első lépés az erkölcstelenség felé a gyengeség, ami végül a bűnben való megátalkodásban, az erényekkel ellentétes készségek ’tökélyre’ vitelében tetőz. A gyengeségben ott van az akarat lanyhasága, mint benne megbújó gőg. A lanyha ember elbizakodottan túlbecsüli erejét. Ennek a folyamatnak a végkifejlete a bukás és az érték-vakság. Míg az erény a szabadságot, a tudást és erőt jelzi, addig a megátalkodottság a szenvedélyek rabságát, gyengeséget és vakságot sejtet. Az ember tehát tehet valamit vagy önuralomból, vagy erényből. Az erény tehát készség, mintegy második természet, ezért itt már nem kell feltétlenül küzdeni. A moralitás fokát tehát nem szükségképp jelzi a küzdelem nagysága. Ezért előfordulhat, hogy etikailag nagy értékű személynek tárgyilag csekély jó szándéka is lehet értékesebb, mint a nagy elhatározás, kevés szeretet mellett.

Ez a jóság, vagyis az erkölcsi érték feltétlen tisztelete és szeretete sajátos utakon jut kifejezésre. Ezeket az utakat és módokat nevezhetjük erényeknek. Minden erény lényegében „a személy feltétlen szeretete az etikai érték iránt: az önmegtagadás tisztán tart az érték számára, a bátorság mindent elvisel érte, a bölcsesség megtalálja az utat hozzá és megkülönbözteti a rossz úttól, az igazságosság egyedül a jót szolgálja. [...] A moralitás egyfelől erő: állhatatosság, bátorság, tevékenység, másfelől tisztelet: áldozat, lemondás, önmegtagadás, alázat, végül specifikus szeretet: a felebarát, a kultúra és az igazság szolgálata. Mindezeknek egysége a tökéletes szeretet”.⁵¹⁴ A szubjektív jóság ezért az egyes erényekben ölt testet, melyeket a szeretet olvaszt egységes egésszé.⁵¹⁵

⁵¹³ Uo. 10–11.

⁵¹⁴ NOSZLOPI L., *A bensőség etikai vizsgálata*, 142–143.

⁵¹⁵ Uő, *A szeretet*, 17.

Az erények helye és rendeltetése a személyiségben

A személy „szubjektív jóságának egyik jellemvonása a bensőség, érték és lélek egymásban levése, a léleknek ez a legnemesebb jellemvonása, amely azonban nem képzelhető külön, magában, hanem elárad a bensőséges személy minden cselekedetén, érzelmén és oly egyszerű, hogy nem lehet részekre bontani”.⁵¹⁶ Ez a szubjektív jóság az erényekben és az erények révén ölt testet, melyeket a fő erény, a mindent magába foglaló erény, a szeretet fogja össze és hatja át. Ez a szeretet tulajdonképpen nem más, mint a jónak feltétlen akarása és megvalósítása. Aki valóban helyesen szeret, minden erényt birtokol és így a moralitás teljességét is. Az erényt úgy tekinthetjük, mint a személy érték melletti önazonosító állásfoglalását, mely szükségképpen az érzületben, s a neki megfelelő magatartásban mutatkozik meg.

Az erényről már sok szó esett, s ha egy afféle munkadefiníciót akarunk adni, akkor nagy vonalakban így hangzik: Erényen általában állandósult képességet, bizonyos szempontból értékes viselkedésmódot, megszokásszerűvé vált tulajdonságot értünk, amely az embert arra teszi alkalmassá, hogy jót és jól tegyen.⁵¹⁷

A jóban való bizonyos irányú állhatatosság, készség az erény. Az erény tehát készség, szemben az egyes, elszigetelt jócselekedettel. Sőt, a legnagyobb szabadság fejeződik ki benne, vele és általa: a függetlenség, minden eltérítő pszichikai élménytől. Az csak kivételesen fordulhat elő, hogy „az erény egyetlen jócselekedethez is szükséges, vagyis egyetlen tetthez az alany erejének és szabadságának nagy foka kell. Ezek a hősi áldozattal járó tettek, melyek egymagukban is állhatatosságot kívánnak. Rendszerint azonban az egyes jótett nem feltételez szükségképp erényt a személyben, csak annak csíráját, a jó megtevésének hajlandóságát. Amint egy jótett nem jelent szükségképp erényt, úgy egy erény meglete sem jelenti még a személy gáncstalanságát (feddhetetlenségét), vagyis minden irányú erényességét. Nagy moralisták tapasztalata szerint legalább 2–3 erény megszerzésével – illetőleg 2–3 főhiba kiirtásával – a sze-

⁵¹⁶ Uo.

⁵¹⁷ LUKÁCS JÁNOS, *Jezsuita képzés a Rendalkotmányban* (Vita Consecrata, 7), Budapest 2013, 77.

mély a többi erény birtokába is eljut, legalábbis a minden irányú, helyes cselekvéshez szükséges mértékben. A személy szubjektív jóságának e szerint fokozatai lehetnek. A három legfontosabb fokozat: jóakarat, erény és gáncstalanság”.⁵¹⁸ Az erények gyakorlása a hősiesség fokban tetőződik. Ám a hősiesség úgy is megmutatkozik, mint maga is sajátos erény, aminek segítségével a személy védi erkölcsi függetlenségét, őrzi a jó feltétlen akarásának készségét, a legnagyobb eltérítő erők közepette is. Végső esetben az életét is odaadja becsülete, identitása megőrzéséért.

Úgy is fogalmazhatjuk, hogy az erkölcsi erény az ember értékigenlő törekvésének eszköze (útja), motívuma és célja.⁵¹⁹ Az erények erőcentrumok, a felelős emberi gondolkodás, érzés és cselekvés struktúrái és funkciói.⁵²⁰ Nevezhetjük az erényt jóakaratnak, nemes érzületnek, vagy épp az ésszerű magatartásnak egyaránt, feltéve, ha mindegyik szellemi fakultáshoz kötött kifejezés az egész emberi személyiség megnyilatkozását próbálja leírni.⁵²¹

⁵¹⁸ Uo. 25. Noszlopi azt is megjegyzi, hogy az erény „tudás olyan értelemben is, hogy a jó finom és pontos megkülönböztetése, felismerése nélkül nincs erény. Intellektuális kiválóság és bizonyos, lelkes értelemben vett műveltség, tehát a tudat tárgult, fejlett látóköre az erkölcsi kiválóság egyik feltétele, mert szükséges a nagy tettek és magatartások alkalmainak, lehetőségeinek felfedezéséhez. Az etikus ember tudatos és logikus, de ezen kívül az összefüggések ösztönszerű megérzésére is képes. Az erényesség bizonyos esztétikai, logikai és etikai kiegyenlítettség.”; vö. NOSZLOPI L., *A szeretet*, 26.

⁵¹⁹ J. F. KEENAN, *i. m.*, 124.

⁵²⁰ Az erények, mivel az egész személyiségre hatnak, illetve birtoklásuk esetén annak megnyilatkozásait jelentik, érthető, ha egyfajta gyógyszerei az eredeti bűn sebeinek. Ne felejtjük el, hogy az eredeti bűn nemcsak az értelem elhomályosodását és az akarat rosszra hajlását, hanem az érzelmi élet összezavarását is hozta (Ezt a megfogalmazást a konferencia utáni beszélgetés során Janka Ferenc kollégától hallottam).

⁵²¹ Emlékeztetnünk kell itt arra, hogy vannak szerzők, akik nemcsak az értelmet és az akaratot tartják az ember szellemi képességeinek, hanem az érzelmi élet gyökerében, az emberi szeretet mélyén is szellemi természetet látnak. Így például Kornis Gyula, Brandenstein Béla és Noszlopi László.

Az erények struktúrája és működése

Az erény jót, vagyis erkölcsi értéket megvalósító készség. Az erény kontextusát rokon, de egymástól különböző fogalmak, vagyis az érték, a parancs, a norma és az eszmény fogalmainak megvilágításával ábrázolhatjuk. Az értékek érvényesek, míg a normák hatályosak. A normákban jut konkrét kifejezésre az érték megvalósítására irányuló akarat. A parancs az érték negatív megfelelője, vagyis az értékellenesség közvetlen tilalmát fejezi ki. Egyetemes, ám nincs tekintettel az érték megvalósíthatóságának módjaira, útjaira, konkrétabb szabályaira. A normák „pozitív megfelelői ellenben, nem maguk az értékek (mint a parancsoknak), hanem az eszmények. Az eszmény az értékkel szemben szintén másodlagos jellegű: nem egyéb, mint az érték megvalósítására törekedő akarat célkitűzése. Az eszmények az értékes törekvés pozitív céljai, a normák az értékellenes törekvés tilalmai. Az eszménynek is tekintettel kell lennie a történeti valóságra, tehát szintén ehhez viszonyul”.⁵²² Ebből látható, hogy a norma és az eszmény kategóriái szükségesek az erények helyes leírásához, illetve elsajátításához, s időnként szembesíteni kell őket az értékkel, új, az értéket hatékonyabban érvényesítő normákkal és eszményekkel. Ebből a szempontból akkor kerülünk szembe a jósággal és az igazságossággal, ha a normákat és az önmagában részleges eszményeket abszolutizáljuk, akár társadalmi méretekben, akár egyének között is. Vagyis nem az értéket akarjuk a normák és eszmények által érvényre juttatni, hanem csak a konkrét normát vagy az eszményt, ami így igazságtalanságot és kíméletlenséget eredményez. Bizonyos erények jobban kötődnek a normához. Az erkölcsi erőnek odaadással kell párosulnia, s ez adja az értékkel való legszorosabb egységet, sőt a vele való egyesülést, amelyre vágyódik a lélek (ez a platóni *erósz*).

Ezen előzetes fogalomtisztázás után könnyebben megérthetjük már az erények struktúráját, nevezetesen azt, hogy értelmi, érzelmi és akarat-dimenziójuk egyaránt van, hiszen az egész ember erkölcsi értékhez való viszonyát tükrözik. Az erény tehát magába foglalja az elérendő értéket (elv, igazság), tartalmazza az érték birtokba vételéhez szükséges

⁵²² NOSZLOPI L., *Az érték történeti viszonylagosságának kérdése*, in *Athenaeum* 20 (1934), 39–52 (48).

utat, vagyis a normát és végül magát az érték átélését, birtoklását is a megfelelő érzülettel és cselekvéssel. E felismerés alapján állapította meg Horváth Sándor OP azt, hogy minden erénynek három dimenziója van: elv (igazság, eszmény), norma (út, szabály) és cselekvés (élet).⁵²³ Az elvet belátja az ész, s ez az evidencia élmény (ennek az értéknek a szolgálatában áll a valódi szabadságom) adja az erénynek belső erejét. A norma adja az erény számára az elv tárgyát és motívumát, amit követ az akarat. A cselekvésben egyesülten érvényesül az elv és a norma, amit az érzület biztosít. Az erény tehát az erkölcsi cél szolgálatába állítja az egész személyt, a fentebb említett szubsztanciális én-t. A kellően kiépült erényben tehát ott van az egész személyiség.

Hogy világosabban lássuk az erények érzelmi dimenzióját – talán épp e vonásuk oly meghökkentő –, tudnunk kell, hogy az én-nek megvannak a maga erkölcsi érzelmei is, melyek vagy magára az én-re, vagy más személyekre vonatkoznak. Kornis Gyula nyomán soroljuk fel ezeket az érzelmeket: 1. Az énrre vonatkozó erkölcsi érzelmei (autopathikusok): önérzet, hiúság, becsvágy, becsületérzés, büszkeség, dac, méltóság, gőg, öntetszelgés és ezek ellentétei: alázatosság, szerénység, megadás, lemondás, szemérem, megbánás. A másokra vonatkozó erkölcsi érzelmei (heteropathikusok) az alábbiak: rokonérzés vagy együttérzés (együttszenvetés és együttörülés), bizalom és bizalmatlanság, szeretet és gyűlölet, jó- és rosszakarat, becsülés és megvetés, tisztelet és utálat, káröröm, irigység, féltékenység, kajánság. Ide soroljuk továbbá az igazság(osság)érzetet, a közönyt, vagy épp a kiábrándulást. Ezek az érzelmei az erkölcsi életben sokféle árnyalatban jelentkeznek, az egyéni élet kereszt- és hosszsmetszetében egyaránt.⁵²⁴

Az erény az értékkövetés készsége, míg ellentéte a viciu, vagyis az értéktelenes tendenciák és készségek az emberi lélekben, személyiségben.⁵²⁵ Értéktelenesnek minősítjük azt a törekvést, ha „gondolkodásunk nem az igazságra, akarásunk és érzelmeink nem a jóra és a szépre töre-

⁵²³ ALEXANDER HORVATH, *Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin*, Graz 1929, 33–34.

⁵²⁴ KORNIS GYULA, *A lelki élet III.*, Budapest 1919, 272–273 és 299–300.

⁵²⁵ Ezekről bővebben lásd: CARLA CASAGRANDE - SILVANA VECCHIO, *A hét főbűn. A bűnök középkori története*, Budapest 2011, illetve AA. Vv., *A 7 főbűn*, Budapest 2011.

kednek, hanem az önérdék és a gyönyör függvényeivé lesznek, akkor eltompulnak és színvakká válnak az értékek világával szemben. [...] a közöny és ellenszenv irántuk egyúttal vakká is tesz velük szemben”.⁵²⁶ Megjegyezzük, hogy minden erénynek megvan valamiképp nemcsak az ellentéte, de a hamisítványa is. Így „az önzetlenségnek az öngyűlölet és az önmagunktól való menekvés, az önmegtagadásnak az életgyengesség és a tehetetlenség, az alázatnak a szolgálalkúság, az önérzetnek a dölyf, a szeretetnek és türelemnek az elvtelen lágyság, az igazságosságnak a keménység, a komolyságnak a mogorvaság, a vidámságnak a könnyelműség, az igénytelenségnek a tompaság és érzéketlenség, a szelídségnek a félénkség”.⁵²⁷ Az irgalomnak hamisítványa lehet az elvtelen engedékenység, vagy az atyáskodó jótékonykodás.

Az erények gyakorlása révén, ha belátjuk hármasegy oldalukat, az egész személyiség alakul. Vagyis fejleszti (tisztítja) az érzelmi életet, igaz ismerettel hatja át a tudatot és megfelelő célra irányítja az akaratot. Aki az erények gyakorlásával, személyiségébe építésével-épülésével a megfelelő erkölcsi értékeket birtokba vette, azok mintegy egyesültek szubsztanciális én-jével, az az ember jóvá és igazzá lett, s gondolatatai, szándékai és érzelmei épp jóságának és igaz voltának megnyilvánulásai, melyek a kellő erény, vagy erénykombináció csatornáin jutnak kifejezésre.

Megfontolások az erények hierarchiájáról és kialakításuk (fejlesztésük) lépéseiről

Az erényekre való nevelés és az erények érvényre jut(tat)ása szempontjából talán Brandenstein Béla felosztása a legszemléletesebb.⁵²⁸ Abból indul ki, hogy az értékek birtokba vétele először inkább erő kifejtésre, majd a megismert és elismert érték tiszteletére, végül pedig azok szeretetében éri el teljességét. Minél magasabb szintű a motiváció, annál kevésbé válhat az adott erény gyakorlása eszközévé valamely más, több-

⁵²⁶ NOSZLOPI L., *Az érték történeti viszonylagosságának kérdése*, 47.

⁵²⁷ Uo. 50.

⁵²⁸ BRANDENSTEIN B., *Bölcséleti alapvetés*, 382–390.

nyire nem igazán etikus célnak. Ahogy egyre jobban birtokba veszi, ki-műveli az ember az erényeket a személyiségében, annál helyesebben él velük. Első helyen állnak az ún. fegyelmezési erények, melyek kialakításában az erő kifejtés, az akarat dominál. Eredménye a fegyelmezettség (önuralom), ami még egyaránt állítható értékes vagy épp értékellenes cél szolgálatába. Ez az erény birtokba vételének első és szükségszerű stációja, vagyis az erényben levő érték szokással történő kialakítása (magatartásminta, normaérvényesítés), vagy korábbi szokás változtatása, elhagyása: a gyakorlás révén külsőleg képes az illető az adott cselekvésre, vagy bizonyos cselekvéstől való tartózkodásra. Idesorolja a neves filozófus az ösztöntevékenységeket fegyelmező mértékletesség-erényeket és a főleg az indulatokat fegyelmező önmérséklet erényeket. Ezeknél az erényeknél különösen is jól alkalmazható az arisztotelészi *meszotés*, mivel az erény itt a két szélsőség között áll. Szerzőnk azt állítja, hogy a fegyelmezési erények és a következő osztály, a tiszteleterények közötti kapcsolatot az engedelmisség jelenti. Hiszen a fegyelmezési erények esetében is engednünk kell annak, hogy a helyes mérték szerint viselkedjünk. Az engedelmisségnek ugyanakkor van egy magasabb rendű fajtája, mely nemcsak önfegyelemből, hanem az engedelmisség alapjául szolgáló norma és normaadó iránti tiszteletből fakad. Míg az ún. fegyelmezési erények a bennük megvalósuló erkölcsi értéket még csak követik, addig a tisztelő erényekben ható tisztelet az erkölcsi értéket immár belsőleg, érületileg is elismeri és bensőséges elismeréséből fakadóan követi. Míg a fegyelmezési erényeknél főleg erőt kellett kifejteni, addig itt inkább készségesen áldozni kell, áldozatot hozni az immár tisztelt érték érvényre juttatásához. Végül vannak az ún. szereteterények, melyek mintegy áthatják a tiszteleti és a fegyelmezési erényeket, mivel – szerzőnk szerint – a szeretet a személyes énközpont centrális és legteljesebb érülete,⁵²⁹ amely betetőzi és ugyanakkor egyezíti az akarat és az értelem tevékenységét is. Ebből adódóan a szeretet a legnagyobb mértékben előmozdító, fejlesztő, éltető, életet kisugárzó érület. Ennek az érületnek a legteljesebb kifejeződése a hősies odaadás,

⁵²⁹ Megjegyezzük, hogy az érület „az egyén erkölcsi jellegű hajlamainak összességét jelenti, mintegy az egyén erkölcsi habitusát (...) és ezek valóságos megnyilvánulásait” értjük; vö. KORNIS GY., *i. m.*, 220.

önátadás. Az erények a szeretetben erőcentrumokká válnak, vagyis belülről adják az erőt a tevékenységhez; nem elveszik erőinket, hanem erővel töltönek fel bennünket. A helyes szeretet tehát a legmagasabb rendű erény, mivel minden más erényt egyesít, mintegy magába olvaszt, s így válik a személyiség egyszerűvé. Ha a szeretet valóban áthatja az ember egész életét, akkor lép túl az ember az önzés-önzetlenség, gyönyör-fájdalom, érdek-érdeknélküliség dualizmusán, mert a szeretetben mindezek kiegyenlítődnek. Ha szeretettel vagyunk embertársunk iránt, akkor a másik személyt a maga önállóságában, öncélúságában fogjuk fel és a maga személyes tökéletességéhez akarjuk segíteni. A szeretet erénye az, ami leginkább egyesíteni tudja személyiségünk összes képességét és készségét. A moralitásban rejlő erő végeredményben az emberi természet feletti, misztikus forrásból, az etikai ősertékből forrsozik. Ezért a szeretet ereje mindig misztikus jellegű is, egyúttal morális Istenbizonyíték.⁵³⁰

Megjegyezzük, hogy e rendszerezés szerint az igazságosság önmagában inkább a tisztelő erények közé, míg az irgalmasság már a szeretet-erények közé tartozik.⁵³¹ Ám a személyiséget egyesítő és egységesítő szeretet is főleg e két erényben nyilvánkozik meg.

Az igazságosság és irgalom erényei sajátosan

A dolgozat témáját messze meghaladja az erények különböző rendszereinek bemutatása, ezért erre itt nem vállalkozhatunk, csupán azt állapítjuk meg, hogy az igazságosság és az irgalom erényei alapvető erények, s egy érett személyiségben a szeretet lényegi megnyilvánulásai, melyek kölcsönösen mintegy meghatározzák egymást. Tudjuk, hogy mindkét fogalomhoz eltérő ideológiai, kulturális, jogi, politikai és etikai felfogások társulhatnak.⁵³²

⁵³⁰ NOSZLOPI L., *A szeretet*, 66.

⁵³¹ BRANDENSTEIN B., *Etika*, Budapest 1938, 213.

⁵³² BONORA ANTONIO, *Giustizia*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica* (szerk. PIETRO ROSSANO - GIANFRANCO RAVASI - ANTONIO GIRLANDA), Cinisello Balsamo 1988, 714.

Láthattuk, hogy az erények univerzumot alkotnak a lélekben, s szervesen kapcsolódnak egymáshoz, s hatják át egymást. Most azt lássuk, hogy köztük milyen módon hatnak és hol foglalnak helyet az igazságosság és az irgalmasság erényei.

Először is azt állapíthatjuk meg, hogy az igazságosság és az irgalom (jóság) a szeretet természetes és lényegi megnyilatkozási módjai. Az ember, ha normális körülmények közé születik, első szellemi tapasztalata a szeretve vagyok élménye, tudata.⁵³³ Innen könnyű elfogadni azt, hogy az Isten gyermeke (is) vagyok, s hogy a mindenség Ura engem is akart és szeret, terve van velem, s ez a szeretet fog a földi élet során igazságban és irgalomban kibontakozni, s a földi élet derekára, vagyis a személyi érettség elérésére a szeretetnek kell minden más tevékenységünket, a gondolatainkat, az érzéseinket és a tetteinket, egyszóval egész életvezetésünket irányítania. Ehhez el kell jutni: a szeretet heroizmusához, vagyis Isten mindennek feletti szeretetéhez, mivel ez a szeretet a végső lehetségségi feltétele, inspirálója, mintegy hiteles realizálója az összes többi szeretetünknek. Nyilván, a földi életben ezt a szeretetet táplálja a hit és élteti bizonyos értelemben a remény is. Ugyanis az odaadó és önfeláldozó szeretet, mely minden javát odaadhatja szeretetből, csak épp szerető erkölcsiségét nem, nos, ez a szeretet az Istennek a mindennek feletti szeretetében csúcsozódik ki. Istent ugyanis sem segítő, sem ajánló, hanem csakis odaadó, önfeláldozó szeretettel szerethetjük, mely már semmi másnak nem lehet eszköze, hiszen akkor már nem mindennek feletti.⁵³⁴

A szeretet önmagában láthatatlan, ám kinyilvánítja magát szóban, tettben, az egész személyiség szeretettel telt lényében, főleg – ahogy már említettük – igazságosságban és jóságban.

Másodszor szoros összetartozásukat kell kiemelnünk: „A kinyilatkoztatás igazságosság-fogalma Isten igazságosságából indul ki, amely megmutatkozik mind haragjának ítéletében, mind pedig irgalmának jeleiben”.⁵³⁵ A szeretet két lényegi megnyilatkozási módját látjuk ezekben

⁵³³ ERŐSS ALFRÉD, *A vallásnevelés*, Budapest 1944, 46–47.

⁵³⁴ BRANDENSTEIN B., *Bölcséleti alapvetés*, 388.

⁵³⁵ BERNHARD HÄRING, *Krisztus törvénye* III., Róma - Budapest - Pannonhalma 2015, 51.

az erényekben, s hogy mikor melyik oldal és mi módon lesz az erősebb, azt az okosság erényének kellő gyakorlásával állapíthatjuk meg.

Harmadszor: Alaperények, nélkülük a társadalom tagjai, vagy a népek közt elmérgesednek a konfliktusok, Az igazságtalanság és a kegyetlenség okozzák ugyanis a legnagyobb sérelmeket emberek, népek, államok között.

Az igazságosság fogalma

A Biblia szerint az igazságosság az összes isteni parancs tökéletes megtartása, illetve az igazságosság a gyakorlatban megvalósított bölcsesség. Ugyancsak úgy mutatja be a *Szentírás* az igazság(osság)ot, mint olyan erényt, emberi alapmagatartást, mely tiszteletben tartja a jogi előírásokat (azok betűjét és szellemét egyaránt), valamint jóakaratot, egészséges lojalitást fejez ki.⁵³⁶ Aki minden dologban igazságos, az igaz ember. Krisztus Urunk szerint az az ember az igazságos, aki megteszi az Atya akaratát.⁵³⁷ Az igaz embernél tehát nincs se megszólás, se rágalom, se intrika, csak egyenesség, diszkréció és tapintat. Valóban segítőkész minden gyámkodás, számítás és kényszeresség nélkül. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy az igazságosság olyan erkölcsi alaperény, mely tekintetbe veszi és tiszteli az emberi személyiséget és támogatja is mindabban, amire szüksége van ahhoz, hogy felelős módon betölthesse a sorsát.⁵³⁸

Igazságosságnak nagy vonalakban tehát azt nevezzük, ha az ember mindent, önmagával, a környezettel és az embertársaival szemben az igazság, mint helyes mérce szerint ítél meg és belátása szerint cselekszik.⁵³⁹ Az igazságosság magába foglalja a konkrét körülményeket is mérlegelő méltányosságot.⁵⁴⁰ Vagyis az igazságos ember szereti az igaz-

⁵³⁶ IGNACE DE LA POTTERIE, *Igazság*, in *Biblikus Teológiai Szótár* (főszerk. XAVIER LÉON-DUFOUR), Róma 1976, 555 és ALBERT DESCAMPS, *Igazságosság*, uo., 562.

⁵³⁷ A. BONORA, *i. m.*, 722.

⁵³⁸ Vö. GIUSEPPE MATTAL, *Giustizia* (szerk. LEONARDO ROSSI – AMBROGIO VALSECCHI), *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, Roma 1974, 457.

⁵³⁹ A magyar nyelv kitűnően tapint rá erre a dimenzióra, mikor az igazságosságot nem a kinek-kinek járó joga szerint, hanem igaza szerint állapítja meg.

⁵⁴⁰ BRANDENSTEIN B., *Etika*, 213. Méltányosságon azt értjük, ha a helyzet megítélésénél a szabály betűje helyett inkább annak szellemét, illetve a szabály alkotójának

ság(osság)ot és gyűlöli a gonosztságot. Aki szeret valakit, annak első gondja az legyen, hogy „igazságos legyen a szeretett személy iránt, jobban, mint bárki más iránt. Az igazságtalanság a szeretet közvetlen ellensége, míg maga a szeretet az igazságosság rendkívül biztos és nagylelkű anyja, hiszen arra hajlik, hogy többet adjon, mint amit a jog elvár. Szeretet és igazságosság kölcsönösen segíti és erősíti egymást”.⁵⁴¹ Amikor megszületik egy lélekben a jóság, akkor máris keresi, hogy miképp tudná helyesen kifejezni magát, s ez az egyik alapvető mód az igazságosság.

Az irgalmasság fogalma

A Biblia szerint az irgalmasság főleg a részvétben és a hűségben nyilvánul meg, ám sokféle szót használ jelentésének gazdagsága érzékeltetésére: így a tudatos jóságot, a gyöngédséget, a szánakozást, a könyörületet, a jóságot és a kegyelmet. Ezek a szavak, mind az emberi nyomorúság láttán, tapasztalatán ébredt emberi válaszok.⁵⁴² Sőt, magát a vallásos magatartás lényeges megnyilatkozását is a kegyességben, a jámborságban, vagyis a jóságban fedezhetjük fel, hiszen a *pietas* latin szó eredetileg a szánalmat jelölte. A vallásos ember Isten jóságát tapasztalja, s maga is hasonlóan próbál élni.⁵⁴³ Jahve az irgalom szövetségét kötötte a választott néppel, s Jézus alapmagatartását is főleg az irgalom motiválta.⁵⁴⁴

Az irgalom különleges megnyilatkozása a könyörületesség és a megbocsátani tudás, ami túllépés a jogi normák által adott elégtétel adásán és elfogadásán. A jogi elégtétel kapása még nem valósítja meg a teljes kiengeszteltséget; éspedig azért, mert még nem fogadja vissza a személyt a korábbi szeretetközösségbe. A megbocsátás az irgalom legerőteljesebb megnyilvánulása, igazi kegyelmi tett, amihez nincs jogunk, csak kérhetjük, s mégis, tulajdonképpen ez a lépés az újrakezds lehető-

alapvető szándékát vesszük figyelembe.

⁵⁴¹ S. PINCKAERS, *i. m.*, 152.

⁵⁴² JULES CAMBIER – XAVIER LÉON-DUFOUR, *Irgalmasság*, in *Biblikus teológiai szótár*, 604–605.

⁵⁴³ S. PINCKAERS, *i. m.*, 302.

⁵⁴⁴ Uo. 304.

sége. Ha nincs is hozzá jogunk, ám nélküle nem tudnánk élni. Úgy tűnik, hogy itt nem igazán találó a jog és nem jog kategória alkalmazása. Helyesebb talán úgy fogalmaznunk, hogy a bocsánat kérése és a megbocsátani tudás elemi szükséglete az emberi létnek, amit épp ezért nem szabad megtagadni tőle. Nagyon találóan fejezi ki ezt a magatartást Dékány István: „Bűnös vagy? Még ekkor is megbocsátok, mert Te előttem emberi személy maradsz. Hibáztál, súlyosan vétkeztél? Még ekkor sem teszek szolgálai eszközzé, hanem ember maradsz előttem, ezért könyörületes vagyok irántad. Ez a kettő, megbocsátás és könyörületesség, tisztán *sub specie personalitatis* lesz érthető, annyit jelent, soha semminő körülmények közt le nem siklunk a szociális én síkjáról, azaz keresztény felfogásban soha, semminő hiba, kár, bűn láttán nem teszünk egy személyt pusztá tárggyá, eszközzé, kihasználható szerszámmá (amint ezt tenné az ún. technikai én), hanem megmarad a perszonalitás, amely örök”.⁵⁴⁵

Az irgalomban egyrészt a szeretet nagylelkűsége mutatkozik meg, mely „támaszt nyújt nekünk, hiszen megadja a javítás, az újrakezdés lehetőségét, és segít is annak megvalósításában. Az irgalom komoly, ugyanakkor megbízható, sőt a dolgok helyrehozására és a fejlődésre vonatkozó ígéretei által szinte mosolyog ránk”.⁵⁴⁶ Másrészt pedig Isten szeretetből forrászó jósága, melynek Krisztus a hiteles ikonja.⁵⁴⁷ Az igazságosság ebből a szempontból inkább a múlttal és a jelennel foglalkozik: ezt tetted, vállald a felelősséget! Viseld a következményeket!

Az igazságosság és az irgalom egyaránt megmutatkozhat szóban, tettben, cselekvésben, illetve ha ezek az értékek betöltik a személyiséget, akkor magát a személyt teszik igazzá, vagyis igazságossá és jóságossá, ezáltal habitust, életstílust adnak.

⁵⁴⁵ DÉKÁNY ISTVÁN, *Az emberi jellem alapformái*, in *Athenaeum* 18 (1932), 10–47 (29).

⁵⁴⁶ S. PINCKAERS, *i. m.*, 307.

⁵⁴⁷ ADALBERTO SISTI, *Misericordia*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica* (szerk. PIETRO ROSSANO - GIANFRANCO RAVASI - ANTONIO GIRLANDA), Cinisello Balsamo 1988, 979 és 981–983.

Az erények a jellem és a természetfölötti távlatában

Az erények és a jellem

Az erények nem izoláltan élnek a lélekben, hanem egységesülnek (érzület, életérzés) és egy végső érték, életcél szolgálatába állnak. Nem spontán módon egyesülnek és hatják át egymást, hanem az egyén által választott végső érték (eszme) szolgálata forrasztja mind jobban össze őket. Ennek gyümölcse a jellem.

Ám hogy az erények, s bennük, velük és általuk gazdájuk a személyiség végül is mit, kit fog szolgálni, azt a választott világnézete (vallása) dönti el. Ebből a szempontból az erények inkább végrehajtói a személy életcéljainak, aki sorsát akarja betölteni. A világnézetek (vallások) az emberi sors végső értékelésének köszönhetik létüket, s ezen értékeléssel való azonosulásnak az eredményei. Mondhatnánk úgy is, hogy az ember olyan lény, aki szükségképp alkot világnézetet (a humánetológusok szerint az erkölcsi tudat hiedelmekben fejeződik ki). Mármost a világnézetek, a vallások: hitekben, reményekben és szeretetekben fejeződnek ki. Ezek is afféle készségei a léleknek, melyek az erényekhez hasonlóan, de más oldalról határozzák meg az egész személyiséget: A hit inkább az értelemhez, a remény inkább az akarathoz, míg a szeretet az érzülethez köthető, bár mindegyik (hit, remény és szeretet) az egész személyiséget hatja át, s a szubsztanciális én-nek az állapotai. Természetesen, ezek tartalmai attól függenek, hogy mi az elfogadott vallás, világnézet üzenete. Bár itt meg kell állapítanunk azt, hogy a legkevésbé változó elem a szeretet, hiszen az végső soron az Abszolútumnak tartott valóság önfeláldozó szeretetében nyilvánul meg, addig a hit és a remény tartalmában nagyobb tartalmi különbözőség lehet.

Az erkölcsi erényeket tehát a hit, remény és a szeretet mozgatja és olvasztja őket egységessé, s teszi a személyiséget jellemmé. Jellemen pedig Kornis Gyula nyomán az akarat sajátos állandó természetét, az egyén uralkodó akarati diszpozícióját értjük. Az akarat ugyanis az én reprezentánsa, mely az érzület és a belátás alapján dönt. Épp a tartós és jól megalapozott akarás miatt következetes az igazi jellem, s eredményesen küzd meg az útjába álló akadályokkal. Az akarat erejét inkább a

hosszú kitartás, mint a lobbanékony bátor fellépés mutatja meg. Ezzel szemben „az indulatban fogant akarat csak rövid ideig ragaszkodik céljához. A dac és önfejlőség sem az akarat erejének jele. A dac csak negatív értelemben vett állhatatosság, mintegy passzív ellenállás azokkal a követelményekkel szemben, melyek velünk született önzésünknek nem tetszenek. [...] Az önfejlőség is csak látszata az akarat erejének: akarás magáért az akarásért. Különösen akkor lép föl, amikor az egyén magát nagyon bizonytalanul érzi. Az akaratban leggyengébb emberek gyakran a legönfejlőbbek”.⁵⁴⁸ Ha ebből a szempontból nézzük a dolgot, úgy azt kell megállapítanunk, hogy a szeretet az akaratban, a jóakaratban, a következetes jóakaratban nyilvánul meg, mely igazságos és jóságos.

Az erények és a természetfölötti élet

Csak röviden utalunk itt arra, hogy az erények a hit, remény és szeretet tisztítótüzeiben tovább tökéletesednek, s egyre sajátosabb módon hatják át a személyiséget. Ezt a tökéletesedési trendet jelzik a Szentlélek adományai és a boldogságok. Látást, erőt, a szó legigazabb értelmében vett kreativitást kölcsönöznek a léleknek. Az igazság(osság) és az irgalom kérdését illetően mindegyik nevesített, illetve beazonosítható akár az adományokban, akár a boldogságokban.⁵⁴⁹ Ez is jelzi e két alaperény különleges jelentőségét a személyiség alkatában és működésében.

Az erények mintegy megnemesülnek az adományokban, s az adományok tovább érlelődnek a boldogságokban. A személyiség érésének tetőfoka az, ha a személyiség magába szívta az erényekben rejlő erőket, s immár ez az értékkel telt erő elárad a lelken, sőt, kifelé sugárzik, alkotóvá, nagy cselekvővé teszi a személyt. A természetfeletti világ mintegy természetessé, ösztönszerűvé válik, s ez az új ember elkezd alkotó tevékenységét, melyet misztikának is nevezhetünk.⁵⁵⁰

⁵⁴⁸ KORNIS GY., i. m., 431–433.

⁵⁴⁹ Lásd főleg a bölcsesség, a jámborság és az istenfielem ajándékait, illetve az irgalmat és a tiszta szívet a boldogságok esetében: „Boldogok az irgalmasok, mert ők irgalmat nyernek. Boldogok a tisztaszívűek, mert ők meglátják Istent” (Mt 5,8–9)

Krisztus az igazsággal és irgalommal teljes személyes értékteljesség

Ahhoz, hogy az erények útján elinduljunk, szükségünk van egyfajta kezdőlökésre és állandó bátorításra. Ne felejtjük, hogy az erények, vagyis a jó szokások kialakítása nem dresszúra, hanem a szabadságunkkal élni tudás tanulása. Kell hát a minta, vagyis egy másik ember, aki számunkra a szó legnemesebb értelmében tekintélyes, azaz hallgatunk a szavára. Olyan ember, aki ha azt mondja, hogy vessétek ki a hálót, akkor még ha egész éjjel nem fogtunk semmit sem, akkor is neki megteszszük. Az ilyen személy eszményképe maga az Úr Jézus.

Ha tárgyilagosan megvizsgáljuk Krisztus egyéniségét, akkor azt kell megállapítanunk, hogy az mind tartalom, mind forma, mind pedig hatékonyság szempontjából tökéletes: tartalmában tökéletesen szent:

„Akármilyen oldalról közelítjük meg Krisztus kiválóságát, legalább a sejtés éjszakájában kigyullad minden kiválósága. Ha elmélyedünk pl. emberszerető irgalmasságában, lassan meglátjuk rajta és benne szigorú igazságosságát, világalakító erejét és egeket ölelő transzcendens öntudatát és imádságos lelkületét; így hovatovább ez a határtalan irgalmasság a lelki kiválóság összes színeiben izik. (...) formai szempontból befejezett, megérkezett; nem elmélkedés, vagy aszkézis műve lénye szentsége, hanem eredeti, egyetemes személyes érték eszmény, mellyel fölébe emelkedik minden kornak, minden népnek, minden kultúrának, vagyis egyetemes embereszmény, melyből életfakasztó erő árad”.⁵⁵¹

Krisztusnak, az igazsággal és irgalommal telt igaz embernek, mint egyetemes értéknek és személyes értékeszménynek a képét Prohászka Ottokár püspök nyomán mutatjuk be.⁵⁵² A nagy püspök Ezekiel próféta látomása alapján rajzolja meg Krisztusnak, vagyis az igaz embernek az alakját. Ezekiel próféta látomása szerint az emberi életet és történelmet négy arc – őskép – alakítja, mindegyik a maga képére és hasonlatossá-

⁵⁵⁰ Erről a hiteles misztikáról bővebben lásd: HORVÁTH SÁNDOR, *Aquinói Szent Tamás világnézete* (Szent István Könyvek 21), Budapest 1924, 207–225.

⁵⁵¹ SCHÜTZ A., *Krisztus*, 129, 133.

⁵⁵² PROHÁSZKA OTTOKÁR, *Az igaz ember képe*, in Uő, *Élet igéi. Beszédék* (Prohászka Ottokár összegyűjtött munkái XIII), Budapest 1928, 323–327.

gára, ha valamelyikkel egyé válik a lélek; s amilyen arc uralkodik az adott kor és társadalom, de főleg vezetői tudatában, hát olyanná lesz abban a korban az emberi sors.

Az első arc az oroszlán arca (*facies leonis*), vagyis a hatalom, az erő, vagy inkább az erőszak jelképe. Ez a nyers erő, mint életérzés és életvezetés mozgatja a történelem kis és nagy despotáit, diktátorait. Ez a kép tartotta bűvkörében a Római Birodalom vezéreit, ez a bálvány, az impérium ígérete-igézeté gyötri ma a pénzvilág hatalmasait, akik szerint csak az erősnek van joga az élethez, akik szerint van az elit, s nekik mindent szabad, s van a halálra szánt tömeg, mely csak arra való, hogy az elit, az erősek rabszolgája legyen. E felfogás szerint az erősebbnek mindig igaza van, s az erősek ma már oly hatalom birtokába jutottak, hogy átszabhatják a természet törvényeit, a feje tetejére állíthatják az élet megszentelt szokásait. Ez az arc nem lehet az igaz ember képe, hiszen nyilvánvaló az igazságtalansága.

Aztán feltűnik előttünk a másik arc, a sas arca (*facies aquilae*), mely gyógyírt kínál az erő vérengzései láttán, mert a sas tekintete éles és mélyre ható, betekintést kínál a lét titkaiba, s azt kérdezi: mi az igazság? A tudomány útját kínálja e jelkép, mely szerint mindeneket az emberi észnek kell kormányoznia. Ez a magasságokba tör ugyan, de mindent szétszed, mindent hidegen és kegyetlenül szemlél, hát a parancsa is csak kegyetlen lehet. Az emberi szív nemes érzéseit ez a démon elfonynyasztja, mert nincs benne szeretet, nincs benne könnyörület, nincs benne irgalom. Az oroszlán a vad ösztönt, a sas a számító észet testesíti meg. Ez sem lehet az igaz ember képe, hiszen a tudós logika is kíméletlenségre kész.

Ha ösztön és ész összefog, akkor az kegyetlenül le fogja igázni, fel fogja áldozni a gyengét, a kevésbé értelmeset, a képzetlenebbet, a kiszolgáltatott helyzetben levőt, s így aztán megjelenik harmadjára az áldozati tulok arca (*facies vituli*). A megfélemlítés terrorja miatt leigázott ember szenved, s kiszolgáltatottságát megadóan viseli, ezért részvétre hangol, mert szerény és félénk élet fedezhető fel szemei bágyadt tükrében. Ennek az embernek csak az álmodozás menedéke maradt; a tehetetlenség érzése, a kényszerű túrés, a kitörni nem merés hatja át lelkét. Még arra sincs ereje, hogy felvegye a harcot a gonosszal. Ez a megnyo-

morított ember típusa, aki talán mintha természeténél fogva is hajlana az áldozati tulok szerepére, ám ne felejsük, az oroszlán és a sas ember az, aki kegyetlenül feláldozza őt önhitt céljai oltárán. Ez az arc sem elégítheti ki az emberi élet titkát igazán megfejteni akaró embert. Kell az erő, de ne legyen erőszakos, ne nyomjon el, kell az ész, de ne tegyen kegyetlenné és hideggé; kell a szelídség, az áldozatra való készség, de ne tegyen behódolóvá, ne tegyen az emberi méltóság feladójává, s így eltaposhatóvá. Ebben a képben sem ismerhetjük fel teljes emberségünket. Ez a tulok ember-sors is csak árnyéka az emberségnek, hiszen ebben mintegy megtestesül a mások által ellene elkövetett igazságtalanság és kegyetlenség.

Hol van hát az ember igazi arca (*facies hominis*), mely erőt hirdet, de nem elnyomót, hanem az egész embert és minden embert egyaránt szolgálót; mely hódító munkát sürget, de oly munkát, mely nemesít és nem rabszolgává, hanem úrrá tesz, mely nemcsak a jog előtt teszi az embereket egyenlővé, de ténylegesen is. Az ember igazi arca tudást hirdet, az igazság papjává avat, mely ragyogásával betölti és könyörületre hajlítja a szívet. Az igaz ember arca azt sugallja, hogy a szenvedést nem kényszeredetten, megadón kell viselni – hiszen van olyan kelyhe a szenvedésnek, mit nem szabad kiinni –, hanem azt is, ha fogadni kell, nemesen a szeretet szolgálatába kell állítani. Erre, bizony, erre az arcra vágyik minden, az élet teljességére vágyó lélek.

Ez az arc pedig az Egyháza ölen hordozott Krisztusnak az arca, mely azt a programot hirdeti, hogy a hatalom össze ne törje, hanem megszelídített erővel övezzé fel az embert, hogy a tudomány ne szegényítse, hanem gazdagítsa az életet, hogy a szenvedés ne hervassza el, hanem irtalmas szívűvé tegye az embert. S teszi ezt igazságossággal és irtalommal telten.

Ha az első három arccal jellemzett ember tulajdonságait nézzük főleg az igazságosság és az irtalom vonatkozásában, akkor arra a megállapításra jutunk, hogy az oroszlán a nagy akaratot, a nyers önérvényesítést jelenti. Megjegyezzük, hogy nem a nagy akaratú ember az igazán nagy ember.⁵⁵³ Az ilyen ember vakká válik a másik szükségének meglátására,

⁵⁵³ A nagy akaratú ember ugyanis önmagában még nem igazi egyéniség: „Az erős hatás még nem jele az igazi egyéniségnek. ... Az akarat erőszakos érvényesítése által

és saját önmegvalósításának érdekében leigazza, rabszolgává teszi a másik embert (puszta eszközzé teszi).⁵⁵⁴ Az akaraterember ezért igazságtalan és kegyetlen ember. A sas azt szimbolizálja, hogy az értelem túlzó dominanciára jut a személyiségben. Ez is igazságtalanná és kegyetlenné teszi az embert, mivel az értelem logikája nem képezi le teljesen a valóság logikáját. Az áldozati tulok végül talán azt az embert szimbolizálja, aki épp azért nyomható el, mert nem elég erős, nem elég tisztán lát az értelmével, s életérzése a borongás, mely kilátástalan helyzetének kényszerű viselésére kényszeríti. Ő nem tudja érvényesíteni életében sem az igazságosságot, sem a jóságot, mivel mielőtt érvényesíteni megtanulná, már szinte kioltják benne, s ezért inkább elszenvedí mindkét erény durva ellentétét. Mindhárom arccal jelzett személyiség káros önmagára és a többi emberre egyaránt, mivel rombolják a lét jóságába és igazságába vetett bizalmat.

Láthatjuk, hogy csak a krisztusi ember személyisége ép. Értelmi, akarat és érzelmi dimenziója egyaránt az erkölcsi értéket szolgálja. Értelme látóvá, akarata cselekvővé, érzülete pedig együtt érzővé teszi. Az ilyen ember épp ezért boldog.

Mármost a lelkipásztornak ezt a Krisztust, mint személyes, igazságos és jóságos értékteljeséget kell életével, tanításával, nevelői és egész papi tevékenységével, röviden, a lényével megjelenítenie, Hozzá vezetnie, Hozzá kötnie az embereket. Ezért a továbbiakban lássuk a lelkipásztort, előbb mint nevelőt, majd mint sajátos szolgálatát végző személyt.

– legyen az bár töretlen életerő árama, vagy erős, valódi céltudatosság – még senki sem vált igazi egyéniséggé. Némely embernek azt a mélyebb tulajdonságát, melyet vezértermészetnek nevezünk, azt a bizonyos diadalmas teljességet és szellemi erőt, mely őket központi emberekké avatja, magától értetődő középponttá, a társadalomnak mintegy kristályosodási pontjává, mely körül a többiek csoportosulnak, szintén nem szabad az egyéniséggel egy színvonalra helyezni. [...] Vannak csendes egyéniségek is, akikből csak titokzatos, rejtett módon sugárzik ki valami.”; vö. DIETRICH V. HILDEBRAND, *Liturgia és egyéniség*, Budapest 1941, 30–31.

⁵⁵⁴ Erre mondaná Dékány István, hogy a személyiségben a technikai én ural mindent (semmibe veszi a szociális és az axiológiai én jogos törekvéseit). Minderről részletesen lásd: DÉKÁNY I., *Az emberi jellem alapformái*, in *Athenaeum* 18 (1932), 10–47; ÜÖ, *Az értékelt én karakterológiájának problematikája*, in *Athenaeum* 18 (1932), 187–201; ÜÖ, *Jellem és kielégülés*, in *Athenaeum* 20 (1934), 59–64.

A lelkipásztor mint igazságosságra és irgalomra nevelő személy

A nevelésről általában

Először is a nevelés fogalmát kell tisztáznunk. Összetett tevékenység ez, hiszen az egész személyiség alakításáról van szó, ezért öt szerző vonatkozó lényegi megállapításával végezzük el ezt a fogalomtisztázást. Fináczy Ernő szerint a nevelés az erkölcsi állapot tudatos és tervszerű létrehozásában áll.⁵⁵⁵ Luigi Giussani pedig úgy taglalja a nevelést, hogy „a bennünk levő eredendően emberit neveljük, ami az egyes emberekben eltérő módon nyilvánul meg, jóllehet alapszámban véve és lényegét tekintve az emberi szív mindig ugyanaz”.⁵⁵⁶ A nevelés tehát a bibliai értelemben vett szív, vagyis a személyes én-központ alakítására, előbb értékkövető, majd értékhordozó kibontakoztatására irányul. Az egész személyiséget fejlesztjük, s ennek az ún. integrális nevelésnek lényegi dimenziói egyrészt a testi, lelki és a szellemi, másrészt az érzelmi, az erkölcsi és a vallási tudat érettségére való nevelés. Marcell Mihály a nevelésben lelkek találkozását látja, s ebben van sikere, vagy sikertelensége. Egy érett és egy érlelődő lélek találkozásáról van szó. S az érett lélek a magában már megvalósított magas életcélokat tűzi ki a másik lélek számára.⁵⁵⁷ A nevelés folyamatát Amedeo Cencini három szakaszra osztja: *educatio*-ra, *formatio*-ra és az *accompagnato*-ra. Az elsőt főleg az akadályok tudatosítását és az új életcél tudatosítását érti, míg a másodikon az új életmodellnek megfelelő magatartásminták kialakítását, s végül a harmadikon pedig azt a kísérést, mely az új magatartás megszilárdítását és kellő begyakorlását jelenti.⁵⁵⁸ A nevelésnek végül egységesnek kell lennie, vagyis igazat adunk Pauler Ákosnak, aki szerint az egész oktató és nevelő tevékenységnek, és annak mintegy fő helyének, az is-

⁵⁵⁵ FINÁCZY ERNŐ, *Eszmények és valóságok*, in Uő, *Világnézet és nevelés. Tanulmányok* (szerk. KORNIS GY.) (Filozófiai Könyvtár, 8.), Budapest 1925, 3.

⁵⁵⁶ LUIGI GIUSSANI, *A nevelés kockázata* (Pázmány Könyvek Sorozat, 5), Budapest 2005, 7.

⁵⁵⁷ MARCELL MIHÁLY, *A katolikus nevelés szelleme* (Szent István Könyvek, 23), Budapest 1925, 53.

⁵⁵⁸ AMEDEO CENCINI, *A Fiú lelkiülete. A szerzetesképzés menete* (Vita Consecrata, 1), Budapest 2010, 56–67.

kolának világnézetileg is egységesnek kell lennie, mivel ez adja az egységes nevelési és tanítási magatartás végső immanens hátterét, alapját. Az egész személyiséget ugyanis az egységes világnézetben történő nevelés fejleszti a leghatékonyabban. Ebből a szempontból bizonyos előnyt jelent a felekezeti iskola.⁵⁵⁹ Természetesen a szülői háznak és a vallási közösségnek is ugyanezt az egységes értékfelfogást kell megjelenítenie.

A fentiek alapján sejthető, hogy a teljes értékű és egységes világnézetben történő nevelésnek fő felelősei a szülők, a tanítók és a lelkipásztorok.⁵⁶⁰ Harmonikus nevelői együttműködésüktől várhatunk személyi érettségre eljutott embereket, vagyis olyanokat, akik sorsukat be tudják teljesíteni, akik ezért az étellel szemben alapvetően elégedettek lesznek. Nevezhetjük e nevelésért felelős személyeket Molnár Tamás nyomán társadalmi tekintélyeknek is.⁵⁶¹ Tekintélyen mi alapvetően nem az elnyomó, hanem a felemelő erőt megtestesítő személyeket értjük, akik az igaz és a jó vonzaskörébe visznek és ott tartanak minket. A szülői tekintélynek a nevelésben főleg a feltétlen szeretetet (szív, jóság, irgalom) kell közvetítenie. A tanítóinak az igazság(osság) (értelem) feltétlen tiszteletét, míg a pásztori tekintélynek különleges sugalmazó erővel kell mindkettőt, vagyis az igazságosságot és az irgalmasságot (jóságot) is kívánatosná tennie, s rá kell mutatnia arra, hogy emberségünk kifejesztésének kötelezettsége épp a legfőbb fórum, vagyis a személyes Ősértéknek, az Istennek az akarata (ezzel végső soron az akarat, vagy a motiváció szilárdságát biztosítja).⁵⁶² A lelkipásztori tekintély így megerősíti mind a szülői, mind pedig a tanítói tekintély munkáját.

⁵⁵⁹ PAULER ÁKOS, *Didaktika* (egyetemi előadások után lejegyezte Varga Sándor Frigyes), Budapest 1931, 52.

⁵⁶⁰ Igen, a lelkipásztorok is teljes értékű nevelők, hiszen az egész személyiséget akarják – krisztusivá – alakítani a gondjaikra bízottakban, a hozzájuk rendszeresen vagy akár csak alkalmilag fordulókbán, s a nevelés az emberi személyiség egészének egységes és tervszerű formálása.

⁵⁶¹ MOLNÁR TAMÁS, *Az autoritás és ellenségei*, Budapest 2002, 60–84.

⁵⁶² Megjegyezzük, hogy a nevelés tágabb köréhez és teljességéhez tartoznak a társadalomban ható egyéb tekintélyek is; így a bírói, a katonai, a munkahelyi és az állami és vallási tekintélyek. Ezek biztosítják a közelebbi nevelés szereplőinek (szülő, tanító és lelkipásztor) zavartalan munkáját.

A lelkipásztor bár született nevelő,⁵⁶³ mégis, személyesen is rátermetnek, felkészültnek kell lennie a nevelésre. Először is úgy, hogy maga is legyen hősieen és okosan igazságos és irgalmas szívű. Ebben a lelkiéletben áll ugyanis a lelkek befolyásolásának művészete; s a nevelés az emberpalánta személyiségének befolyásolása (nem manipulálása), az értékek felé terelése, melyben a befolyásolóban (nevelőben) már ott levő, a személyiségét átható módon jelen levő érték vonzása az igazi befolyásoló (vonzó) tényező. Ez a személyes befolyás, mint sugalmazó erő – ahogy magyarázza karunk egykori professzora, a neves pedagógia tudós Marczell Mihály – lehet ösztönös; lehet belső szeretetből táplálkozó; lehet szellemi nagyságon épülő és lehet lelki kiválóságra is támaszkodó. De igazi nevelési értéke annak a tanár és diák kapcsolatnak van, amely a szellemi és lelki értékek megsejtésén, meglátásán és tisztelésén alapul. Az igazi személyes befolyásolást az jellemzi, hogy elsősorban a tanítvány hajlik meg odaadó tisztelettel a nevelő előtt és nem annyira a szülő vagy a nevelő kéri a növendék jóakarátát.⁵⁶⁴ A nevelő szilárd és harmonikus személyisége tehát az a jóságos erő, mely vonzza és Krisztus követésére újra és újra föllelkesíti a tanítványt. Igaz, ez a sugalmazó erő nem mindig oly szembeötlő, van, akiben csak évek után vesszük észre ezt a tulajdonságot, az igazi emberi nagyságot, mert azt hisszük, hogy akinek a puszta léte is követel tőlünk, az nem lehet a mi barátunk, attól nem sok jó jöhet számunkra. Megjegyezzük, hogy az Úr Jézus is sok esetben csak addig volt népszerű, amíg rá nem döbbsentette követőit, vagy inkább a vele szimpatizálókat, hogy komolyak a követeléseik épp azért, hogy övéik az emberi méltóságot valóban vegyék birtokba; Ő aztán felnőttek tekintette a tanítványait. Vagyis elvárta, hogy teremjék és mutassák fel az erényt és gyümölcseit!

A nevelő fel kell, hogy ébressze neveltjében az értékekre törekvés vágyát,⁵⁶⁵ s ezt személyes példáján túl azzal teheti, ha megfelelő módon

⁵⁶³ Megjegyezzük, hogy a legnagyobbak nemzetnevelőkké lesznek. Olyan személyek ezek, akik minden nemzedéket alakjukkal és művükkel tanítanak, mivel a későbbi nemzedékek történelmi tudatában is hatnak. Nekünk, magyaroknak két ilyen nagy nemzetnevelő lelkipásztorunk is van: Pázmány Péter és Prohászka Ottokár.

⁵⁶⁴ MARCZELL MIHÁLY, *A bontakozó élet VIII. Neveléstan*, Budapest 1938, 95–96.

megismerteti velük a múltat (a hagyományt),⁵⁶⁶ úgy, hogy az problémaként, személyesen megoldandó problémaként kerüljön eléjük (vesse össze a megélt tapasztalással), illetve ezt a hatást váltsa ki, s segítse őt a helyes ítéletalkotásban, vagyis kritikailag vizsgálja felül azt.⁵⁶⁷ Ennek az eredménye pedig az legyen, hogy az értéket értéknek tartja, s helyesen állapítja meg az egyes értékek közti hierarchiát. Az érték meghódítása az egész személy közreműködését hívja és várja. Ennek megfelelően a nevelés az értékigenlő érzelmek ébresztését, az értelem megvilágítását és az értékkövető akarat megszilárdítását jelenti.

Ezzel együtt fel kell ébresztenie a lelki élet iránti igényt, hogy a tanítványa mind tudatosabban törekedjék a saját életének kézbe vételére, fejlessze ki spiritualitását,⁵⁶⁸ alakítsa ki, s vizsgálja meg időről időre élettervét, annak valós állapotát, illetve tetteinek, érzéseinek motívumait. Építse ki és tartsa fenn a megfelelő szokásokat, kérjen az imában, a szentségi életben segítséget előrehaladásához. Engedje magára hatni az Egyház tanítói, megszentelői és kormányzati tevékenységét. Ebben segíti őt Borbély Kamill OSB szerint a konszideráció (az életterv általános alapjainak megfontolása), a meditáció (ez az életterv konkrét esetekre való alkalmazása), és a kontempláció (az életterv céltudatos, rendszeres és következetes kidolgozása),⁵⁶⁹ illetve a lelki tanácsadás és a lelkievezetés.

⁵⁶⁵ Itt az értékek teljes skáláját fel kell vonultatnia, kimutatva azt, hogy az erkölcsi érték a legmagasabb rendű, s a többi érték érvényesítése is csak akkor lesz emberi, humánus, ha az erkölcsi érték határozza meg érvényre juttatását. Az értékekre sok osztályozási mód lehetséges, itt röviden Borbély Kamill OSB felosztását mutatjuk be: 1. anyagi javak, 2. életértékek, 3. az emberi személyiség értékei (emberi méltóság), 4. Az emberi közösségek értékei (kultúra) és a vallásosság értékei; vö. BORBÉLY KAMILL, *A keresztény életalakítás elmélete*, Pannonhalma 2009, 57–59. E témáról lásd még: BOGNÁR CECIL, *Értékelmélet* (Szent István Könyvek, 14), Budapest 1923; BRANDENSTEIN B., *Bölcséleti alapvetés*, 370–379; Uő, *Etika*, 111–221.

⁵⁶⁶ A hagyomány az, amit a múltban az ember értékesnek, ezért őrzendőnek, megvalósítandónak ítélt, s aminek érvényesülését a jelenben és a jövőben is kívánatosnak, sőt, szükségesnek tartja.

⁵⁶⁷ LUIGI GIUSSANI, *i. m.*, 7–10.

⁵⁶⁸ Spiritualitáson a személyiség integráltságát értjük, amikor is a személyes énközpont, s vele az egész személyiség egy központi cél szolgálatába áll; vö. HORVÁTH-SZABÓ KATALIN, *Vallás és emberi magatartás*, Piliscsaba 2007, 19.

⁵⁶⁹ BORBÉLY K., *i. m.*, 85–87; 112 és 120.

A nevelő dolga tehát az, hogy az értékigenlő életirányba próbálja belendíteni neveltjeit, ráébresztve őket arra, hogy ez az emberi élet egyedül hiteles és valós alternatívája. Mivel az „értékes irányban kifejlődött lelki erők egymást tovább erősítik, fejlesztik, az akarat értelmet és érzelmet, az értelem akaratot és érzelmet és az érzelem (...) az akaratot és az értelmet erősíti. Az ellenkező, hiányos, értékellenes tevékenység esetében viszont az elferdülő lelki erők egymást is torzítják, rombolják és a lelki élet belső, alanyi szellemi egységét szétszakítják”.⁵⁷⁰

A nevelőnek tudnia kell azt is, hogy az erkölcsi állapot (tudat) létrehozása kockázatos dolog. Nem hoz egyhamar gyümölcsöt, sőt, krízisek, bukások kísér(het)ik. Bízzék a neveltjeiben, legyen hozzájuk következetesen igazságos és irgalmas. Ne legyen merev és rigorista, mert az ilyen nevelés okozta kár alig hozható helyre, szemben a szabadelvű neveléssel, melynek hiányosságait könnyebb orvosolni.⁵⁷¹

A keresztény élet természetfeletti élet. Az erényekben való kibontakozásban a keresztény embert segíti az Egyház kegyelmi rendje is. Ám ezt jól értjük! A természetfeletti nem a természetért van, hanem fordítva, a természet van a természetfelettiért. Az erények gyakorlásának elhanyagolása azzal a következménnyel jár, hogy a természet lassan, ám annál nagyobb erővel visszaveszi a 'jussát'.⁵⁷² Ezáltal a személyi érettségben visszazuhanás következik be, mert amit nem emelünk, az súlylyed (erkölcsi örökmozgó).

Ébressze rá neveltjét, illetve újra és újra tudatosítsa benne azt, hogy a személyiségünk fejlesztése életre szóló feladat, sokszor küzdelmes feladat. Értesse meg vele, hogy ne cserélje fel a tudatos és nagy erőfeszítést kívánó értékkövetést a pusztá élmény, vagyis a szenzáció keresésével, mivel az önmagában nem alkalmas eszköze személyiség fejlesztésének. Szívlelje meg Romano Guardini szavait, aki szerint „egyre kevésbé vagyunk képesek érezni, s egyre hidegebbek és közömbösebbek vagyunk az emberekkel és az élet dolgaival szemben. Jellegzetes az is, hogy az

⁵⁷⁰ BRANDENSTEIN B., *Bölcséleti alapvetés*, 386.

⁵⁷¹ SCHÜTZ A., *Pedagógia*, Budapest 2010, 225.

⁵⁷² HALÁSZ PIUSZ, *A pap természetfölötti élete*, in *Papi Lelkiség* 10 (1943/44), 13–29 (23–24); és UÖ, *Természet és természetfölötti ütközése a pap életében*, in *Papi Lelkiség* 11 (1943/44), 5–24 (19).

igazi érzés helyett a szenzáció érvényesül, a rendkívül heves, de felszínes izgalom, amely egy-egy pillanatig lebilincsel ugyan, de hamar eltűnik, amely nem termékeny és nem is tartós”.⁵⁷³ A szenzáció keresése, várása tehát kényszeressé (mintegy kívülről vezéreltté), s ezáltal tétlenné is teheti a személyiséget. Az aszkézis ezért mindig szükségszerű eszköze marad az erény kivívásának, vagyis a szabadságunk ára.⁵⁷⁴ Célunk az emberség kivívása, ezért cselekvésünk során nem szabad szem elől tévesztetni ezt a célt, ki kell választanunk a célhoz jutáshoz szükséges alkalmas eszközöket és választott cselekvésformánk (erény) mellett ki kell tartanunk, még akkor is, ha azok megvalósítása nehézségekbe ütközik. Nemcsak külső nehézségek gátolják személyiségünk fejlődését, hanem belsők is. Így le kell győznünk, futó rossz hangulatainkat, hatástalanítanunk kell az eredeti célkitűzésünkkel szemben fellépő ösztönös törekvéseinket, vágyainkat. Ugyancsak meg kell birkóznunk az előbb-utóbb biztosan fellépő fáradtságérzéssel is, hogy folytatni tudjuk a munkát.⁵⁷⁵ Ezért is szükséges a jó szokások kiépítése és ápolása, az akadályok tudatosítása,⁵⁷⁶ valamint a rossz szokások leküzdése,⁵⁷⁷ tudatos és tudat alatti motivációink (rejtett bűneink) rendszeres ellenőrzése, nehogy az erényt valamilyen más cél végett gyakoroljunk, mint magáért az értékért. Keresztény álarcban is megjelenhet ez a tévút, nevezetesen nyárspolgáriság, törtetés és vakbuzgóság (fanatizmus) alakjában.⁵⁷⁸ Ez témánk vonatkozásában az irgalmatlanság és az igazságtalanság, vagy legalábbis a keménység és a kíméletlenség, valamint a közöny és a kegyetlenség személyiségjegyeit fogja erősíteni a személyiségben, ráadásul a tanúságtételünk hitelét is aláássa. Ez a magatartás mások és önmagunk becsapása-

⁵⁷³ ROMANO GUARDINI, *Az újkor vége. A hatalom. Útmutatási kísérlet* (XX. Századi Keresztény Gondolkodók, 7.), Budapest 1994, 123.

⁵⁷⁴ SZENTMÁRTONI MIHÁLY, *Istenkeresésünk útjai*, Szeged 2000, 51–76.

⁵⁷⁵ BORBÉLY K., i. m., 14.

⁵⁷⁶ Az énben ébredő ilyen akadályok lehetnek: az ellenkezés, a tagadás, a dacolás hajlama; vö. BRANDENSTEIN B., *Etika*, 233. Külső akadályok lehetnek: neveltetés, család, társadalmi háttér, vagy mostanság főleg a fogyasztói szemlélet. Ez utóbbiról bővebben lásd: JOHN F. KAVANAUGH, *Krisztus követése a fogyasztói társadalomban. A kulturális szembenállás lelkisége*, Budapest 2003.

⁵⁷⁷ BORBÉLY K., i. m., 134–145.

⁵⁷⁸ NOSZLOPI L., *A világnézetek lélektana*, Budapest 1937, 104–111.

nak kísérlete-kísértete. Ezekkel az alattomos démonokkal is fel kell venni a küzdelmet. Mivel sok fronton tart a küzdelem, egyszerre mindegyiken nem tudunk helytállni, ezért időről időre mindig csak egy démonnal harcoljunk, vagyis egy szokást építsünk, egy rossz, vagy hátrányt okozó szokástól próbáljunk megszabadulni.

Mivel – mint már jeleztük – változó kimenetelű ez a küzdelem, ami csüggedéshez, reményvesztéshez vezethet, ezért a lelkipásztornak jó érzékének kell lennie arra, hogy mikor és hogyan lelkesítse, vigasztalja az értékek és az eszmények meghódításában neveltjeit.⁵⁷⁹ Ennek hatékonyságához persze neki is lelkesnek, vagyis ugyanazon értékekre odaadón törekvőnek kell lennie, tudva, hol és miért bukhat el a lélek, illetve hogyan léphet túl megfeneklésén, tehetetlenségén.

Hogyan fedezzük fel az értékeket és valósítjuk meg a nekik megfelelő erényeket? Az érték felismeréséhez a közvetlen átéléssel, s a nyomában ébredő érzelem tudatosulásával jutunk. Tehát a gyermek esetében először is az értéknek megfelelő érzelmet kell ébresztenünk, majd az ifjúban inkább az elvet tudatosítsuk, míg a felnőttben a normának a fontosságát, mivel alapvetően azáltal szerzünk érvényt az elvnek, az értéknek. Az érték bensővé tételének, vagyis az erény kiépítésének is megvannak a fokozatai. Először a kezdés szintjén az átélés után a kellő szokás (magatartásminta) begyakorlására van szükség, ami komoly és rendszeres erőfeszítést követel tőlünk (nevezhetjük ezt a parancsok ösvényének). A haladók készek a kellő erény megfelelő alkalmazására, már kialakult bennük a vonatkozó érték valódi tiszteletének érzülete. A tökéletesek esetében bensőségessé, eggyé és egyszerűvé lett az erények sokasága, vagyis a szeretetben egyesülnek, egységessé válnak, s lesz a személyiség egyszerűvé. Az érték bensővé tételének harmas útja van tehát: a tisztulás vagyis az askézis (fegyelmező), a megvilágosodás (tisztelő) és az egyesülés (szerető) stációinak bejárásával valósul meg. A hősies fok az erény tökéletessége, amikor is a test és a psziché készségesen engedelmes, de nem rabszolgává tett eszköze lesz a léleknek, a szellem-

⁵⁷⁹ Nyíri Tamás szerint a lelkipásztorokat főleg azért fizetik, hogy vigasztaljanak, hogy erőt öntsenek az emberekbe életküzdelmeikhez; vö. NYÍRI TAMÁS, *Lelkiünk démonai és angyalai*, Budapest 2004, 165.

nek.⁵⁸⁰ Az érték sokféle konkrét cselekvésben képes és kész megmutatni magát. Vagyis az értéket kifejező társadalmilag érvényes norma már csak egy megvalósulási mód a sok között. Természetesen, az esetek jelentős részében ez a normában kifejezett út marad továbbra is a célszerű.

Aki eljutott erre a fokra, az az ember személyileg érett, vagyis – ismét Prohászka Ottokár szavaival élve – olyan ember, aki a lelkéből él:

„A legnagyobb kultúrtett, ha valaki megtalálja magát, ha eltalálja igazi emberi gondolkodásának, érzésének s akaratának stílusát s e stílusban megteremtí s kialakítja öntudatának hozzá méltó s igazán becses értékeit: a maga öntudati világát. Ez igen kevésnek adatik meg; kevesen vannak, kik e lelkükből élnek; a legtöbb csak szokásból, benyomásokból s ellen nem őrzött ösztönökből él. Aki a lelkéből akar élni, annak koncentrált s elmélyedő embernek kell lennie. Ezt az elmélyedést s kapcsolatba lépést a bennünk pihenő, a felélesztett szellemi világgal, nevezem áhítatnak. Áhítat nekem az, mikor önmagamban s önmagamnál nem magamon kívül vagyok; mikor szellemi benyomásokat s megérzéseket veszek úgy a csillagos égtől, a zúgó erdőtől, mint lelkem megnyilatkozásaitól s megérzéseitől; mikor érzékeny vagyok az Isten érintéseire, melyeket oltárai előtt térdelve veszek, mikor tisztulok és buzdulok s nemesbülök tőlük. [...] Mikor ennyire van valaki, akkor már intéző helyet foglal el benne a lelkiismeret, s az ilyen a maga életét is inkább készséggel és szeretettel, mint törvénnyel s kényszerrel igazgatja. Ő a parancsnok s a kötelességek terén sem reked meg a betűben s nem veszi a törvényt csak annyiban, amennyiben az betű és sablon, hanem amennyiben igazító, életfejlesztő, életkoronázó jó s erős indulat. A törvényben indulat van; a legfőbb jóakarónak, a törvényhozó legfőbb jónak meleg indulata. A törvényből szól hozzánk ez az indulat; szól ahhoz, aki érti, aki előírásából a ritmust, a szépséget, a tisztaságot megérzi s aki abban a törvényben is önmagát látja meg, de eszményileg szép s nemes kiadásban”.⁵⁸¹ A lelkéből akkor él tehát az ember, amikor az Én, a személyes én-központ maga, vagyis

⁵⁸⁰ Az erények hősiegy gyakorlásával kapcsolatban még ma is az egyik legalaposabb mű: RUDOLF HOFMANN, *Die heroische Tugend. Geschichte und Inhalt eines theologischen Begriffes* (Münchener Studien zur Historischen Theologie. Heft 12), München 1933.

a teljes tudat (tudatos és nem-tudatos én egyaránt)⁵⁸² önzetlenül szolgálja a végső értéket, esetünkben Krisztust, a személyes érték-teljességet. Aki így él, megvalósította a szív egyszerűségét, az igaz-lelkűséget, ezért immár képes és kész az igazságosság és az irgalmasság egyidejű érvényesítésére.

A lelkipásztor leginkább akkor felel meg nevelői és pásztori feladatának, ha a lelkéből él önfeledten,⁵⁸³ s a jóság és az igazság(osság) sugárzik belőle.⁵⁸⁴ Ezzel bizonyítja személyes rátermettségét a nevelésre. Akiben e két erény lakást vett, immár képes és kész arra, hogy a kellő ismereteket híveinek (neveltjeinek) átadja, aztán az ismertek életre váltására rászorítsa, nehézségek esetén lelkesítse, a sikertelenségben vigasztalja őket. Arra is meglesz a bátorsága, hogy végső esetben határozottan rámutasson a torz motivációra és a kifejezetten vagy az erény álcában mutatkozó értékellenes magatartásra, s hogy ezért indokolt esetben, ha a jó szó nem segít, akkor büntessen.⁵⁸⁵

⁵⁸¹ PROHÁSZKA O., *Lelkivilágunk*, in Uő, *Kultúra és terror. A társadalmi kérdés* (Prohászka Ottokár összegyűjtött munkái XI, sajtó alá rendezte: Schütz Antal), Budapest 1928, 319 és 325.

⁵⁸² Erről részletesebben lásd: BRANDENSTEIN B., *A teljes tudat, tudatvilágunk lelki alapja*, in *Athenaeum* 16 (1930), 17–66. Megjegyezzük, hogy az erények gyakorlása először az utánzással együtt inkább a tudatos én irányítása alatt áll, ám a gyakorlás során ezt a szerepet átveszi a nem-tudatos én. Emlékeztetünk egyúttal arra is, hogy a nem-tudatos én sem mechanikusan működik, vagyis megvan annak is a maga logikája, kreativitása.

⁵⁸³ Nevezük ezt a tiszta, vagyis igazlelkű személyiség vonzásának, aki nem retorikai vagy diplomáciai fogásokkal, népszerű ígéretekkel, egyéb trükkökkel próbálja bizonyos viselkedésre rábírní a rábizottakat.

⁵⁸⁴ Megjegyezzük, hogy ez a sugárzás nem szükségképp feltűnő és semmi köze a látványossághoz, s nem is annyira az egyes tettekben, hanem inkább az életstílus egyöntettségében, koherens egyszerűségében nyilvánul meg.

⁵⁸⁵ Ne felejtjük, hogy pedagógiai szempontból a büntetés alapvető célja nem az elkövetett bűn büntetése, hanem a lelkiismeret ébresztése, s ezzel az erkölcsi értékrend felsőbbrendűségének és sérthetetlenségének a tudatosítása; vö. SCHÜTZ A., *Pedagógia*, 225.

Sajátos nevelői feladatok az irgalom és igazságosság vonatkozásában

A legelső lépés az adott erényt kifejező jó magatartásminta, vagyis a példakép, eszménykép megjelenítése, akiben az mintegy megtestesül, élő valóságként van jelen. A fentebbiekben kimutattuk, hogy Krisztus alakja egyedülállóan alkalmas erre. Nemcsak csodálható példakép, hanem Vele közvetlenül kapcsolatba is lehet lépni, s titkosan Ő maga is tanítja – szeretettel – a Vele ismerkedőt, az Őt követőt, a Vele egyesülni vágyót. A Krisztus elkötelezett követésére való vágyakozás ébresztése ez. Ahhoz, hogy meginduljon egy lélek az önnevelődés útján, más külső segítségre is szüksége van, s ennek „fő tényezője az eleven szellemi erkölcsi személyiség szuggesztív életpéldája, további tényezői az idegen akarat fegyelmezése, az erkölcsi oktatás és az erkölcsi érzelmekeltés”.⁵⁸⁶ Ilyen személyiségek ideális esetben a szülők, a tanítók és a lelkipásztorok is, akik bevezetnek minket a Krisztus követésébe. A két erény nevelésének egyébként kitűnő fóruma az Egyház életének egész színtere: a tanításában főleg az igazság(osság), míg pásztori gyakorlatában az inkább irgalom érvényesül (gondoljunk itt a karitatív tevékenységre).

A második lépés az igazságosságot és jóságot kifejező jó szokások fáradságos kialakítása a példaképre való tekintettel, illetve azoknak az esetleg már meglevő szokásoknak elhagyása, amelyek nem kedveznek vagy egyenesen ellentétesek az igazságossággal és a jósággal.⁵⁸⁷ Úgy érzékeltessük e két erény kialakítását, mint a vizsontszeretetünk alapvető megnyilatkozásait.

Ami az időrendet illeti, úgy előbb kívánatos a jóság megízleltetése, mivel mintegy a jóság teszi lehetővé az igazságosságot.

Ezeknek az erényeknek az elsajátításában is érvényesül a fokozatosság elve: először a konkrét magatartásmintát kell elsajátítani. Az erények interiorizálандók, mind bensőbbé teendőek, és a kellő gyakorlással, az általuk megvalósított érték szeretetével mindinkább mi magunk válnunk igazságosakká, jóságosakká, vagyis nemcsak egyes cselekedeteink

⁵⁸⁶ BRANDENSTEIN B., *Bölcséleti alapvetés*, 382.

⁵⁸⁷ A szokások kialakításával kapcsolatban lelkesítő gyakorlati útmutatót ad: JOICE MEYER, *Jó szokások kialakítása – rossz szokások kitakarítása. Tízennégy új viselkedésforma, amely energiával tölti be életed*, Szombathely 2014, illetve BORBÉLY K., i. m., 134–140.

maradnak ilyenek. Ehhez először is fegyelmezetté kell lennünk, majd tisztelnünk kell az értéket, végül vele mintegy egyesülnünk a szeretetben. Így már nem fogjuk más cél elérésének eszközeként használni őket.

Az erény gyakorlása során először tehát az erő, majd az áldozni tudás és végül az odaadás érvényesül. Minél inkább tisztelünk egy értéket, annál inkább bevetjük erőinket az érvényesítéséért, birtoklásáért. Amíg tiszteljük, addig az erény (érték) mintegy kint van, ha pedig szeretjük, akkor pedig már mintegy bennünk van, s mi sugározzuk ki magunkból, mintegy benne, vele és általa élünk. Az ezzel járó erő kifejtést nem fájdalmas önlegyőzésnek, hanem épp lényünk megnyilatkozásának tekinthetjük. A gyakorlás során egyre világosabban láthatjuk és átélhetjük az erényben rejlő értéket, s a saját lényünk értékét is. Így juthatunk el az 'igazságosságot vagy irgalmasságot cselekedtem'-től az igazságos és könyörületes vagyok-ig, amikor is lényemet átjárja maga az érték és a helyzetnek megfelelően, szinte ösztönösen nyilatkozik meg. A lélek így készül fel és el a legnemesebb célok odaadó szolgálatára, mivel az értékkel való egyesülés mintegy látóvá teszi a lelket és erőforrása lesz tevékenységének. Míg az erény elsajátításának elején az emberpalánta fejtett ki erőt az erény birtokba vételéhez, addig a birtoklás esetén immár maga az érték ad erőt a léleknek a cselekvéshez.

Az igazságosság és a jóság szokásának kialakításához először is a megfelelő érzelmeket kell ébreszteniünk, hiszen akiben nem ébred az igazságérzet vagy a megszanás érzelme, lehetséges, hogy igen jól megérti mit jelent az igazságosság és a jóság, de lelkiületét cseppet sem hatja át ennek érzülete, így aztán igen számító, kemény, kegyetlen ember maradhat a mindennapokban. Sőt, az ilyen ismeretet mások és önmaga manipulálására fogja módszeresen használni, játszmaként fogva fel a társas kapcsolatokat, ami embertelen és állandó konfliktusforrás.⁵⁸⁸ Nagyon találó történetek vannak a *Bibliában* ilyen érzelmek keltésére, illetve az igazságos és irgalmas magatartás emberiességére, vagyis értékeségére, hitelességére, s így kívánatosá tételére. Gondoljunk a Nábot szőlője, József története, az irgalmas samaritanus, a tékozló fiú, az elveszett bárány történetekre. Említhetjük még, hogy a próféták egyik fő küldetése volt a felhívás az igazságosság és jóság érvényesítésére, vagy-

⁵⁸⁸ BERNE ERIC, *Emberi játszmák*, Budapest 1984, 23.

is a Jahvéval kötött szövetség megtartására. Ugyancsak jó módszer, ha bemutatjuk az igazságtalan és könyörtelen embert abból a célból, hogy a tanuló (hívó) szívében megszülessék az ilyen magatartás elítélése, elvetése: Ilyen nem szeretnék semmiképp se lenni.

Tanítsuk meg, hogy becsülje azt, ami az övé, de nemes célból le tudjon mondani arról, ami jogos. Ne vegye el a másét (erőkifejtés), illetve önként, ugyanakkor szívesen adjon a sajátjából tékozlás nélkül. Áldozatkészséget kíván mind az igazságosság, mind az irgalmasság szolgálatára. Tudjon megadni a másik szenvedésén, ínségén a szív. Tudja elviselni az igazságtalanságot, ha látja, hogy nagyobb kár származik a szóvá tételből vagy az ellenszegülésből.

Miután az eszményt felmutattuk és már megkezdődött a kiépítésük, láttassuk meg ezen erények kibontakozásának külső és belső akadályait is. Bármelyik főbűn állhat itt, mely igazságtalanná vagy könyörtelenné teszi az embert. Hiszen a főbűnök, mint értékellenes késztetések és készségek sajátossága épp az, hogy egyeduralkodók akarnak lenni, s a többi lelki készséget el akarják nyomni, s ha látják, hogy nem kapják meg vélt jussukat, mindenre képesek, amit ismét csak úgy fejezhetünk ki, hogy főleg igazságtalanná és irgalmatlanná teszik az embert, megke-ményítik az emberi szívet.

Mutassunk rá az erények túlzásaira, hamisítványaira is, s ezen ellentétek fényében mutassunk rá a helyes középre, pl. a helyes közép az igazságosság esetén az igazságtalan kedvezés és károsítás között áll. Mutassunk rá arra is, ami miatt megkeményedhet a szív: bosszú, neheztelés, megbocsátani nem tudás, sérelem, harag, elégedetlenkedés, lázongás.

Tudatosítsa a nevelő, hogy az erények nem mechanizmusként működnek a személyiségben (nem dresszúra lenyomatai), hanem a személyes én-központ kreatív és egyre szabadabb megnyilvánulásai. Kialakításuk nem kényszer, hanem emberi szükséglet.

Az igazságosság erényének fejlesztéséhez láttassuk meg, hogy az előírt norma teljesítése (akár tiszteletből is) nem mindig visz el a célhoz, vagyis a valódi igazságossághoz. Ehhez a konkrét cselekedetet az elvhez (értékhez) kell mérni, s akkor a jogos mellett a méltányosság és az üdvös cselekvés előtt is megnyílik az út. Az üdvös cselekvés úgy mutat-

kozik itt meg, mint a leginkább személyre szabott jószág és igazságosság, vagyis a személyiséget a maga egészében valóban fejlesztő, szükségét igazán figyelembe vevő magatartás.

Az irgalmasság erényének meggyökereztetéséhez az emberi szívben ébredő szimpátiát vagyis az együttszenvetést hívhatjuk segítségül. Ennek az érzelmenek is megvannak a fokozatai. Ezek fokozódó intenzitással jelentkeznek: először a sajnálat, majd a részvét és végül az irgalom egészen az önfeláldozásig.⁵⁸⁹ A szeretetnek „három fokozata lehetséges az akarat szempontjából: a jóakarat, a nagylelkűség és az önfeláldozás. [...] Érzelmi oldalon a jóakarat megfelelő foka a részvét, a nagylelkűség az irgalom és az utolsó – legbensőbb lévén – egyesíti önfeláldozásában az érzelmet és az akaratot, az egész személyt”.⁵⁹⁰

A lelkipásztori terep és szituáció mint a nevelés távolabbi fórumai, illetve a lelkipásztori szolgálat igazságos és irgalmas betöltésének alkalmai

A lelkipásztorkodás célja: Krisztus helyes ismeretére és követésére vezetve az embereket, gyarapítva az Egyház tagjait, építeni így Krisztus Egyházát. A lelkipásztor ehhez a tanító, nevelő és szervező-vezető munkához sajátos módon részesedik Krisztus tanítói, megszentelői és kormányzói feladatában. Ezeknek a kellő ellátása nem lehetséges az igazságosság és az irgalmasság erényeinek egymást támogató, kiegészítő gyakorlása nélkül. Tehát a lelkipásztor minden ilyen irányú tevékenysége óhatatlanul arra hivatott, hogy közvetítse és mintegy megjelenítse a krisztusi igazságosságot és irgalmasságot.

A lelkipásztornak mindenekelőtt szeretettel teljes érzületűnek, jóindulatúnak, türelmesnek és állhatatosnak kell lennie. Ez a lelkiület a jó döntések lehetőségi feltétele a valóságérettel és a józan ítélőképességgel együtt.

⁵⁸⁹ KORNIS GY., *i. m.*, 294.

⁵⁹⁰ NÓSZLOPI L., *A szeretet*, 84.

Az igazságosság és az irgalom érvényesítésének alapelvei a lelkipásztori terepen

Az Egyház hosszú története során, midőn a lelkipásztori terepen hatékonyan, vagyis igazságosan és irgalmasan igyekezett tevékenykedni, tapasztalatai fényében bizonyos elveket fogalmazott meg, melyek tudatosítása és szem előtt tartása megkönnyíti az igazságosság és az irgalmasság mezején való megmaradást. Az alábbiakban nyolc ilyen alapelvet sorolunk fel: 1. Maga az erkölcsi rend, a jogrend és az illendőség rendje is át van itatva ezekkel az értékekkel. Modellezhetjük úgy, hogy a jog, az erkölcs és az illem rendje az a norma, és eszményrendszer, mely az adott korban kifejezi, védelmezi és érvényre juttatja az igazságosság és a jóság értékeit. Mivel az érték sokféle konkrét normával fejezhető ki, ezért ezekben a normatív rendekben az előírások jelentős része változékony. Ha a jog, az erkölcs és az illendőség alaphivatása az igazságosság és a jóság védelme és érvényre juttatása, ezért bennük a lelkipásztori szolgálat helyességének egyfajta garanciáját kell látnunk. Nem idegen test az Egyházban.⁵⁹¹ 2. Az elvégzendő feladatok fontossági sorrendjének helyes megállapítása, valamint jogok és kötelezettségek hierarchikus rendjének megtartása. 3. A jó (megalapozott) döntésekhez⁵⁹² – akár a tanítás, akár a megszentelés, akár pedig a kormányzat cselekedeteinél – mindig az alábbi háromszor hármas kritérium alapján egyszerre értékeljük ki a helyzetet, vagy annak az embernek a sorsát, akire vonatkozóan döntést fontolgatunk: hogy a döntésünk, a viselkedésünk legyen egyrészt egyszerre jogos, méltányos és üdvös. Hol egyik, hol a másik dimenziót kell hangsúlyoznunk ahhoz, hogy egyszerre lehessünk igazságosak és irgalmasok. Másrészt legyen minden lelkipásztori lépésünk egyszerre etikus, jogos és illendő. Végül olyan szempontból is jól kell tudni megítélni egy tervezett vagy már végbevitt

⁵⁹¹ Ez azt jelenti, hogy nem a jogrend megtagadása, negligálása a helyes magatartás, hanem helyes alkalmazása, illetve szükség esetén a konkrét normának az értékkel való szembesítése, végső esetben, ha szükséges, a norma olyan megváltoztatása, mely a vonatkozó értéket jobban kifejezi, hatékonyabban érvényesíti.

⁵⁹² A jó döntések szubjektív feltételei: problémaérzékenység (valóságérzet, ép hitérzék, kiérlelt világnézet, kellő tudás és lelkiismeretes döntéshozás, egyenesség, következetesség a közlésben). Objektív feltételei: a szükséges és elégséges ismeretek felkutatása, kellő értékelése, kormányzati felfogás, stratégia keretében való elhelyezés stb.

cselekedetet, hogy szükséges, hasznos vagy épp csak kellemes lesz-e, volt-e. Sőt, még egy negyedik hármas szempont együttes érvényesítése is fontos a megalapozott döntéshez, helyzetértékeléshez. Nevezetesen az, hogy a tervezett döntés (intézkedés) lehetséges következményeit képesek legyünk rövid, közép és hosszútávon egyaránt józanul végiggondolni. 4. Ne felejtsük el, hogy adott esetben akár az eszményt, akár a normát meg kell változtatni, ha már nem tükrözik kellő hatékonysággal az értéket, a parancsot. Ez törvényhozói illetékesség, illetve egyedi esetben az *epikia* alkalmazása, netán bizonyos szokások eltűrése, vagy szemet hunyás a nagyobb rossz elkerülése végett. 5. A pásztor a lélek üdvé érdekében inkább legyen irgalmas, míg a közjó érvényesítése miatt elsősorban igazságos. 6. Az egyházi hivatal kijelöli a hatalom gyakorlásának területét, határait, módjait a jogkörrel járó fő kötelességek és jogok megjelölésével. Ezáltal az önkényt, vagyis az igazságtalanságot és a kegyetlenséget igyekszik kizárni. A hivatal birtokosának ezeket kell kellő kreativitással érvényesítenie, s ha így tesz, akkor pásztori munkáját alapvetően igazságosan és irgalmasan látja el. 7. Az intézkedéseket és döntéseket a korábban alkotott kormányzati stratégia keretébe helyezzük: illeszkedik-e, vagy nem, milyen hatással lesz az egész tervre.⁵⁹³ 8. Az igazságosság és irgalmasság együtt jelenik meg abban a magatartásban is, amikor is az Egyház, mint szervezet meg akar maradni a társadalom kovászának, a föld sójának, vagyis kulturális és szociológiai súlyát nem használja arra, hogy a potenciális tagok kényszerként éljék meg az Egyházhoz tartozást (nem akar visszaélni hatalmi súlyával). A lelkiismereti és a vallásszabadság valódi tiszteletben tartása ez.

Az igazságosság és az irgalom érvényesítése a tanításban

A tanítói feladatot illetően fontos, hogy milyen hitigazságokat, vagy a keresztény élet mely dimenzióját és hogyan emeljük ki, tesszük igehirdetésünk tárgyává; hogy helyesen állapítsuk meg, mi tartozik a hit lé-

⁵⁹³ A kormányzati stratégia nagy vonalakban azt a szerepet tölti be pl. egy részegyház életében, mint az egyén életében az életterv. Természetesen időnként felül kell vizsgálni, akár azért, mert megérett a változtatásra, akár pedig azért, hogy lássuk, hatékony-e, végrehajtása hogyan áll.

nyegébe, s mi nem. Ennek elbírálásában segít a két erény, s közvetít az okosság. Ennek fórumai: a tanítóhivatal, az igehirdetés, a hitoktatás, a személyes tanácsadás (szentségi, nem szentségi fórum), az Egyház társadalmi tanítása (társadalomkritika: milyen az ép állam, az ép közjó, az ép közösségek; mikor sértik meg az alapvető jogokat, mik az értékelletes magatartások (bűnök)).⁵⁹⁴ A tanítóhivatalnak és a lelkipásztori igehirdetésnek ma különösen is fel kell hívnia a figyelmet arra, hogy a személyiségfejlődéshez egyre kedvezőtlenebb a társadalmi közeg, gondoljunk csak a természetes közösségek (család, nemzet) módszeres felbomlasztására, a destruktív szokások térhódítására (bűnözés, pornográfia, drog, alkohol), ami rendkívüli módon megnehezíti az emberre nevelés lehetőségeit. Ugyancsak látnunk kell, hogy a világ fiai egészségtelen módon megfordították a vélelmeket, s így jelentősen és indokolatlanul megnő a konfliktusok lehetősége.⁵⁹⁵ Míg a társadalomkritikában az igazságosság a vezérmotívum, addig a társadalom kárvallottjaival való kapcsolatunkban, hiszen áldozatok ők valamiképp, inkább az irgalomnak kell érvényesülnie. Az Egyháznak rá kell mutatnia a társadalomban érvényesülő értékelletes tendenciákra, fel kell hívnia a közvéleményt azok egyént és társadalmat egyaránt károsító jellegére.

Az igazságosság és az irgalom érvényesítése a megszentelésben

Míg a szószéken és a tanszéken inkább igazságosak, addig a szentségek kiszolgáltatása során, különösen is a gyóntatószékben és a beteg ágyánál irgalmasok legyünk. A beavatás és a házasság szentségeinél a ki-

⁵⁹⁴ Ma is fontos missziós feladat az Egyház társadalmi tanításának ismertetése, társadalmi aktualitásának beláttatása, hiszen ez egy valóban szolidáris társadalmi felfogás, valóban a szeretet civilizációjának építése. Erről részletesebben lásd: GIOVANNI NERVO, *Giustizia e pace si baceranno. Educare alla giustizia. Appunti per una formazione sociale e politica*, Padova 2009.

⁵⁹⁵ Így például a gyermeknek adnak igazat a szülővel szemben, a csoportnak a személlyel szemben, a polgárnak az állammal szemben, a dolgozónak a munkaadóval szemben, az egyéni hitnek az egyház hitével szemben. A bevált helyett a bizonytalan haladást, a biztos múlt helyett a bizonytalan jövőt, a régi helyett az újat, a gondolkodás helyett a cselekvést, az akarat helyett az élményt, a pillanatnyi érzést teszik az első helyre.

szolgáltatást tekintve szintén inkább irgalmasok legyünk, azért, hogy előbb a jóságot érezzék az emberek, mert csak utána válnak képessé az igazságosság befogadására. Ellenben a szent rendet csak azoknak adjuk fel, akik valóban bizonyították hivatásukat és felkészültek a szolgálatra, így inkább az igazságosságot érvényesítsük, hiszen a holnap Egyházának minősége nagyrészt a hivatásuknak helyesen élő szent szolgáltevők munkájának a gyümölcse. Stóladíjak dolgában ne kérjünk többet a megszabottnál (igazságosság), s vegyük észre a szegényeket, eltekintve, vagy mérsékelve az előírt összeget (irgalmasság). A keresztség kiszolgáltatása ingyenes, vagyis még csak ne is sejtessük, hogy ilyenkor illik valamit felajánlani. Gyermekek megkeresztelését nem szabad ahhoz a feltételhez kötni, hogy a szülők egyháziilag házasságot kössenek. Ugyancsak ide tartozik az is, hogy temetés alkalmával inkább irgalmasak legyünk, vagyis ne követeljük a rég elmaradt egyházi hozzájárulás befizetését.

Az igazságosság és az irgalom érvényesítése a kormányzásban

A kormányzás vonatkozásában közelebbről a kormányzati hatalom gyakorlásáról van szó. Mind a törvényhozás, mind a bíráskodás és a végrehajtás tekintetében az igazságosságot és az irgalmat a bölcs döntések jelentik. Az egyházi törvények és bírói ítéletek egyszerre feleljenek meg tehát e kettős kíváncsolomnak. Ezt szolgálja mindenek előtt az Egyház jogrendjének elsődleges jellege (idegen hatalom nem avatkozhat bele az Egyház belügyeibe), a hatalom hivatalhoz kötése. A rugalmasság, az egyes jogszabályok buzdító jellege, a döntések előtti kötelező vagy javallott konzultáció, a közös felelősség viselésének elve, a felmentések, kiváltságok, az *epikiá*val élés lehetősége, vagy épp ugyanabban a tárgyban az eltérő, és így igazságtalanná váló döntések megakadályozása a rezerváció (vagyis valamely intézkedésre adott felsőbb hatóság válik illetékessé, kizárva az alsóbb hatóságok illetékességét) lehetősége szintén e két alaperény hatékony érvényesítését célozzák. További biztosítékai a két erény érvényesítésének: a büntetésektől bizonyos esetben való eltekintés lehetősége, vagy az 1399. kánon előírása, mely szerint

súlyosan indokolt esetben előzetes büntető törvény nemléte esetén is kiszabható büntetés; az eljárásjogban pedig a *restitutio in integrum*, a perújrafelvétel, a személyek állapotával kapcsolatban nincs ítélt dolog, a felfolyamodás intézményei jelzik az igazságtalan ítélet vagy döntés megakadályozását. Amennyiben bizonyos törvények ésszerűtlenné válnak, akkor új jogi normát ad a törvényhozó. Ugyancsak ő ítéli meg igazságossággal és irgalommal a helyzetet a tekintetben, hogy szükséges-e jogi előírás vagy nem; szükséges-e rajta változtatni, vagy nem. Megjegyezzük, hogy adott jogszabály pusztán kötetése nem egyértelmű jele igazságtalan voltának, mivel a közösség is lehet igazságtalan az egyébként igazságos normával szemben.

Hasonló a kíváncsi a végrehajtás és közigazgatás dolgában is. A bürokrácia nem önmagában rossz, hanem eredetileg az ügyek gyors és szakszerű intézését hivatott szolgálni. Ezért épp az igazságosság és jószág kellő érvényre juttatása miatt van szükség a kiépítésére és működtetésére. Megalapozottak legyenek a döntések, helyesen alkalmazzuk a jogot. Így az előzetes tájékozódás, a szükséges és elégséges információk összegyűjtésének és kellő kiértékelésének kötelezettsége, mielőtt egyesek sorsáról, intézmények alapításáról, működtetéséről döntenénk. Ugyancsak fontos kormányzati lépés a közteherviselés (adókvetés), a munka (lelkipásztori feladatok) talentumok szerinti kiosztása során az igazságosság és a jószág okos alkalmazása. Szintén az igazságosságnak és az irgalomnak együttesen kell érvényesülnie a kitüntetések adományozásában (sértő a méltatlan díjazása, de egyenesen demoralizáló, ha mindenki megkapja a díjat), a büntetések kiszabásában, és a gyűjtési alkalmak mérséklésében is (csak akkor forduljunk ehhez a segítségnyújtási módhoz, ha valóban szükséges és a népnek van kellő feleslege). Az igazságosság és az irgalmasság műveinek kell tekintetnünk és működtetnünk a Caritas-t, a Máltai Szeretetszolgálat, az Actio Catholica-t és minden ilyen jellegű egyházi intézményt.

Az Egyház a maga illetékességi területén, és mindenütt, ahol akár mint szervezet, akár mint egyes krisztushívó kifejtheti tevékenységét, érvényt akar szerezni az igazságosságnak és az irgalomnak. Ebben a szellemben tanít, kormányoz, alapítja és működteti iskoláit, karitatív intézményeit, ezt a szellemet gyökerezteti az egyes közösségeiben, alap-

vetően ez a bánásmódja minden egyes emberrel. Ha pedig átvesz átmeneti jelleggel önmagában állami feladatokat, úgy azok teljesítésében is ugyanezek az elvek, erények vezetnek. Ha erre nem kapna az állami vagy egyéb szervektől garanciát, úgy nem szabad a felkínált feladatot elvállalnia, mivel az abban az esetben tanúságtételének hitelét veszélyeztetné. A Katolikus Egyház – mindent összevetve – így kíván Krisztust követve a világ világossága, a föld sója lenni.

Befejezés

A valódi szabadság, lelkiismeretesség és világnézet alapjai, megvalósítói és eszközei, de bizonyos értelemben a céljai is az erkölcsi erények, hiszen az én értékkel teltségét eredményezik. És erre csak az erények képesítik az embert. Ezért megszerzésük elemi érdeke minden embernek, minden ép társadalomnak. Nélkülük nem tudjuk leküzdeni a lényünkben ébredő értéktagadó tendenciákat, nem tudjuk a szeretet civilizációját építeni.⁵⁹⁶ A mindennapi kenyér biztosításával együtt az igazságos és jóságos ember munkája és nevelésének biztosítása képezi valamiképp minden nemzedék számára a közös lényegét.

Az erényeknek az emberi személyiségben univerzumuk van (valamiképp ez a moralitás), s szerves módon hatnak egymásra, hatják át egymást. A személyiség kialakulásának és megnyilatkozásának lényegi elemei, hiszen az egész személyiségre hatnak, hiszen egyszerre van érzelmi, értelmi és akarati komponensük. Kifejlődésüknek és hatásuknak beteljesedése az, ha teljesen és a szeretet egységében áthatják a személyes énközpontot, melynek megnyilvánulásai (szó, tett, életstílus) az igazság és a jóság kiadásaként hatnak. Nevezhetjük úgy is, hogy bennük, velük és általuk az erkölcsi érték áthatja, meghatározza a tudatot, a teljes, vagyis a tudatos és tudattalan tudatot is.

⁵⁹⁶ Megjegyezzük, hogy ha az értéktagadás válik úrrá a társadalom tagjaiban, úgy olyan jelenség válik eluralkodóvá az emberben és az emberek között, amit elidegenedésnek nevezhetünk. Erről bővebben lásd: HEINZ-HORST SCHREY (Hrsg.), *Entfremdung* (Wege der Forschung, Band 437), Darmstadt 1975.

Úgy ítéljük, hogy az igazságosság és az irgalmasság egymást feltételező alaperények (melyek valamiképp betagozódnak a teológiai és a sarkalatos erényekbe; az igazságosság nevesítve része a sarkalatosaknak, míg a jóság a szeretethez kötendő), épp bennük, velük és általuk nyilatkozik meg az érett személyiség, jelenik meg a bibliai igaz volt és az isteni jóság. A személyi érettség báziserényei, hiszen ezek a készségek lényegi elemei az érzelmi kiegyensúlyozottnak, az erkölcsi és vallási tudat érettségének. Ezért ha valaki ezekben az erényekben jeleskedik, sok más erényben is jelentősen fejlődik. A szabadságával helyesen élő, vagyis a felelősségteljes ember alapvetően igazságosan és jóságosan nyilvánul meg, s e két készség magatartását habituálisan jellemzi. Nemcsak fegyelmezett, nem is csak értéktisztelő, hanem az értéket a szeretetben birtokló is. Olyan ember tehát, aki mindent a legjobb tudása (igazságos legyek!) és legjobb lelkiismerete (jóságos legyek!) szerint ítél meg és döntése szerint cselekszik. Az igaz embert nem viszi rá a lélek, hogy igazságtalan vagy kemény, sem arra, hogy lelketlen, kegyetlen, irgalmatlan legyen – se önmagával, se mással, sem a társadalommal. Az igaz ember igazat beszél, helyesebben az igazmondás erényét gyakorolja (mivel az igazság kimondása nem mindig erény gyakorlása), nem kényszerít senkit igazságtalanságra, lelkiismeretének megtagadására; az igaz ember alázattal, de következetesen szót emel az ellen, ha őt, vagy másokat akarnak igazságtalanságra készíteni, s kellő módon és időben szóvá teszi a társadalomban ható igazságtalanságokat is. Röviden, az igaz ember jóságából és igaz voltából fakadnak érzései, tettei és szavai.

Az irgalmasság erényében inkább a személynek a feltétlen tisztelete (alapérték), míg az igazságosságban a helyes mércéhez való következetes ragaszkodás tisztelete mutatkozik meg. Ez utóbbi azt jelenti, hogy mintegy imperatívusként hat a személy számára: Értékekben bontakoztasd ki magad! Ha nem teszed, elsorvadsz! Valakivé csakis így lehetsz!

A lelkipásztornak arra kell ránevelnie neveltjeit (híveit), hogy valóban mindent a legjobb tudásuk és lelkiismeretük szerint, azaz igazságosan és irgalmasan tegyenek. Ne felejtjük, hogy a lelkiismeret csak tolmácsa, de nem forrása az erkölcsi értéknek, eszménynek vagy normának. Az erények, csakis az erények a lelkiismeret szavának hű és hatékony végrehajtói. A forrás az őserték, a személyes őserték, vagyis az Abszolútum, Aki

az ember számára Krisztusban tárta fel magát. Isten Krisztusban mintegy megszánta a nyomorúságos és konfliktusoktól terhes emberi létet, aki előbb jóságával lépett fel, hogy elvezethessen minket az igazságra, nyomában az igazságosságra. A lelkipásztornak is előbb inkább irgalmasnak, jóságosnak kell mutatkoznia a nevelés, a pásztori munka során, megszerzván így az emberek bizalmát, hogy aztán szilárdabb táplálékkal is, vagyis az igazsággal is tudja táplálni őket.⁵⁹⁷ A különböző életszakaszokban élő emberek esetében is eltérőek a hangsúlyok: A gyermeknek a jószág tapasztalása a legfontosabb (érzelmi dimenzió), a serdülőknak az igazság megismerése (értelmi dimenzió), a felnőtteknek inkább az igazságosság hangsúlyozása azért, hogy hűségesek és szilárdak maradjanak igaznak tekintett értékeikhez (akarati dimenzió), végül az idősek szívéhez közel ismét főleg a jószág révén juthatunk. Az adott életkorban különböző értékre vagyunk inkább érzékenyek és fogékonyak.

A lelkipásztor mutasson rá – főleg személyes életpéldájával, lényének sugalmazó erejével – arra, hogy Krisztus a páratlan személyes értékteljeség,⁵⁹⁸ Ő az Ősforrás, aki minden embernek, minden élethelyzetben, életkorban szövetséget, személyes segítséget kínál. Tudatosítsa neveltjeiben, hogy nekik maguknak kell lényük építőköveiből az erények révén felépíteni a személyiségüket. Ehhez a környezet csak segítséget adhat, illetve veszélyessé is válhat. Minden egyes embernek fel kell fedeznie az erények útját és járásának szükségességét a személyiség kiteljesedéséhez.

A lelkipásztornak tudnia kell, hogy a nevelés munkájával nincs egyedül, a társadalom minden valódi tekintélyére számíthat, de különösen a szülőkkel és a tanítókkal kell együttműködnie.

A lelkipásztornak minden tevékenysége, akár a tanítás (az igazság közlése), akár a megszentelés (a kegyelem jósága) és akár a kormányzás (igazságosan és irgalmasan egyszerre), minden az igazságosság és az ir-

⁵⁹⁷ Megjegyezzük, hogy pszichológiailag a jószág elsőbb, mint az igazság(osság), ezért kell időben előbb érvényre juttatni, s csak utána az igazságosságot. Egyébként ontológiailag lehet, hogy épp fordítva áll a dolog, vagyis az igazság alapozza meg a jószágot.

⁵⁹⁸ Az Ő királysága az igazságosság és a jószág országa, s országának tagjait is felvértezi ezekkel az erényekkel. Erről részletesebben lásd: HORVÁTH SÁNDOR, *Krisztus királysága*, Budapest 1927.

galom jegyében történik, történjék. Ebből a szempontból az Egyház jogrendje önmagában is az igazságosság és a jóság sajátos ötvözeteként mutatkozik meg, de megvannak a maga sajátos intézményei is főleg az olyan mérlegelés számára, ami inkább az irgalmat fejezi ki. Maga a jogrend is az Egyházban a pásztori lelkület megnyilatkozása (kódolás), miként valódi értelmezése és alkalmazása (dekódolás) is ugyanezt a pásztori lelkületet követeli. A jogrend helyes alkalmazása megőrzi a pástort az önkényességtől, segíti abban, hogy a lelkipásztori problémákat kiegyensúlyozottan ítélhesse meg, s nyomában jó döntést hozzon.

A legfontosabb kormányzati (lelkipásztori) feladat ebből a szempontból a bölcs törvények hozása, s hasonló a bíraskodás és a végrehajtás során is a vezérelv. A lelkipásztor tehát az Egyház erkölcsi-, jog- és illendőségi rendje ellenében nem lehet igazságos és jóságos, hanem csakis azok okos érvényesítésével. Ezek szellemében vezet, tanácsol, lelkesít, vigasztal, követel, rászorít, az értéktagadó magatartást elítéli, s ha kell, büntet.

A mondottakból érthető, hogy miért épp az erény a személyiség egyedülálló fejlesztője, illetve miért főleg az igazságosság és az irgalom erényeiben és erényeivel fejezi ki magát az érett személyiség.

Tanulmányunkat három szerző gondolatával foglalnánk össze. Először álljon itt Luigi Giussani meglátása a nevelésről: Ha nem tanítjuk meg az utánunk következő nemzedék tagjait a helyesen értett kritikai gondolkodásra és értékelni tudásra (igazságosság és jóság) a hagyomány megmutatásával, úgy az ilyen ember „áldozatává válik az uralkodó széljárás szeszélyeinek, áldozatává válik a hatalmat birtoklók által létrehozott közgondolkodásnak. Célunk, szándékunk a fiatalok kiszabadítása a szellemi rabszolgaságból, a tömeggondolkodásból, mert ez máskor sok szellemi rabszolgájává teszi őket”.⁵⁹⁹

Másodszor Peter Kreeft gondolatát hozzuk: „egy olyan korban, amelyben bármi elmegy, az erény a forradalmi dolog. A lázadás korában a tekintély a radikális eszme. A megsemmisülés irányába tartó haladás korában a hagyomány a fehér lovon ülő herceg”.⁶⁰⁰

⁵⁹⁹ LUIGI GIUSSANI, *i. m.*, 10.

⁶⁰⁰ PETER KREEFT, *Vissza az erényhez. Hagyományos morális bölcsességgel a modern erkölcsi zűrzavarban*, Magyarország 2014, 34.

Végül egy ismeretlen szerző gyakorlati tanácsa legyen a summája mindannak, amit a fentiekben fejtegettünk: Vigyázz a gondolataidra, mert szavakká válnak! Vigyázz a szavaidra, mert tettekké válnak! Vigyázz a tetteidre, mert szokásokká válnak! Vigyázz a szokásaidra, mert jellemmé válnak! Vigyázz a jellemedre, mert sorsoddá válik!

SZUROMI SZABOLCS ANZELM O.PRAEM.

Az igazságosság és irgalmasság a külső és belső fórum tükrében*

A magyar teológiai tanárok 2015-ben megtartott konferenciáján⁶⁰¹ a bűnt (*peccatum*), a *vitium*ot, valamint a bűncselekményt (*delictum*) az elkövető személyére tekintettel vizsgáltuk.⁶⁰² Az igazságosság (*iustitia*) és irgalom (*misericordia*) kérdésköre, a Krisztus által az Egyházra bízott feladat gyakorlását a személyhez való viszonyulás és tettének megítélése szempontjából írja le. Éppen ezért az igazságosság és az irgalmasság kánonjogi értelmezésekor nem tekinthetünk el a Krisztus által gyakorolt igazságosságra és irgalomra történő reflexiótól.⁶⁰³ A kérdéskör elsődlegesen a szentségi jog területére tartozó, bűnbocsánat szentségének kiszolgáltatásához és az egyházi büntetőjog alkalmazásának általánosan elveihez kötődik, mind az ún. belső (*forum internum*), mind a külső

* Készült a *St. Michael's Abbey*-ben (Silverado, CA, USA) és a Nemzetközi Kánonjogtörténeti Kutatóközpontban (Budapest). Elhangzott a Teológiai Tanárok *Igazságosság és irgalmasság* címmel megrendezett éves konferenciáján (Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kar, Budapest, 2016. január 29.). A kutatás az OTKA K 106300 projekt és a KAP-3.6-14/003 keretében valósult meg.

⁶⁰¹ Teológiai Tanárok Konferenciája: *A hét főbűn* (Budapest, 2015. január 28–30).

⁶⁰² SZUROMI SZ. A., *A hét főbűn kánonjogi megközelítése*, in PUSKÁS A. - PERENDY L. - HOVÁNYI M. (szerk.), *A hét főbűn. Teológiai tanulmányok* (Varia Theologica, 7), Budapest 2016, 204–219.

⁶⁰³ D. BIJU-DUVAL, *Gesù Cristo, giusto e misericordioso*, in C. J. M. ERRÁZURIZ - M. A. ORTIZ (szerk.), *Misericordia e diritto nel matrimonio* (Pontificia Università della Santa Croce, Facoltà di Diritto Canonico, Subsidia Canonica, 13), Roma 2014, 13–21.

(*forum externum*) fórumon.⁶⁰⁴ Előbbi, az egyházi hatalom vagy felhatalmazás gyakorlása a nyilvánosság kizárásával, amely lelki, vagy lelkiismeretileg kötelező hatással jár. Az utóbbi, az egyházi hatalom nyilvános gyakorlása, pontosan rögzített formai és tartalmi kritériumok alapján.⁶⁰⁵ Mind a belső, mind a külső fórumon bekövetkező cselekedeteknek lehet – a jog által rögzített – olyan hatása, amely érinti a másikat fórumot.⁶⁰⁶

Az igazságosság és irgalmasság fogalmi meghatározása

Az igazságosság (az ember oldaláról vizsgálva) – összefoglalva az Egyház különböző korokban, más-más összefüggésben elhangzott, de mégis egységes álláspontját – az a helyes cselekedet, amely az Isten által alkotott rendnek megfelel.⁶⁰⁷ A legmeghatározóbb egyházatyák közül – akiknek munkái jelentős befolyást gyakoroltak a kánonjogi gyűjtemények egyházfegyelmi tartalmára – itt mindössze Szt. Ambrust (+397), Szt. Ágostont (+430), és Nagy Szt. Gergely pápát említjük (590–604).

Szt. Ambrus⁶⁰⁸ az igazságosságról a sarkalatos erények összefüggésében beszél. Meghatározásában a közösség tagjainak egyenlő megíté-

⁶⁰⁴ A. MARZOA - J. MIRAS - R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (szerk.), *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, I. Pamplona 1996, 845–847 (A. VIANA). J. LISTL - H. SCHMITZ (szerk.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1999³, 156–158 (H. PREE); E. PUCHER, *Forum externum et internum*, in *Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht*, I. Paderborn - München - Wien - Zürich 2000, 708–710.

⁶⁰⁵ ERDŐ P., *Egyházjog* (Szent István kézikönyvek, 7), Budapest 2014⁵, 155.

⁶⁰⁶ Uo. 156; vö. részletesen J. ICKX, „*Ipsa vero officii maioris poenitentiarum institutio non reperitur?*” *La nascita di un tribunale della coscienza*, in M. SODI - J. ICKX (szerk.), *La Penitenziaria Apostolica e il Sacramento della Penitenza. Percorsi storici – giuridici – teologici e prospettive pastorali* (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica, 55), Città del Vaticano 2009, 19–50, különösen 41–48.

⁶⁰⁷ Vö. A. MICHEL, *Justice originelle, problème théologique*, in A. VACANT - E. MANGENOT - É. AMANN (szerk.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, VIII/2, Paris 1925, 2020–2042, különösen 2021.

⁶⁰⁸ A. DI BERARDINO - J. QUASTEN (szerk.), *Patrology*, IV: *The Golden Age of Latin Patristic Literature from the Council of Nicea to the Council of Chalcedon* (ford. P. SOLARI), Westminster/Maryland 1986, 144–152.

lésére helyezi a hangsúlyt *De officiis* című művében.⁶⁰⁹ Szt. Ágoston⁶¹⁰ szintén a sarkalatos erények kapcsán elemzi az igazságosságot,⁶¹¹ felhasználva Cicero (†Kr. e. 43)⁶¹² érvelését, aki a legkiemelkedőbb erénynek tekinti a jó (*bonum*) és méltó (*dignum*) állítást (*assertio*), döntést (*decisio*), cselekedetet (*actio*), amelyekben megnyilvánul az igazságosság (*iustitia*).⁶¹³ Szt. Ágoston szabad akaratról írt művében külön kitér arra, hogy a valódi igazságosság gyakorlásához elengedhetetlen a hívő lelkiület, amely elfogadja, hogy a tényleges igazságosság Istentől származik, és amely mindig magában foglalja az irgalmat és az együttérzést (*clementia*).⁶¹⁴

A felsorolt latin egyházatyák közül Nagy Szent Gergely pápa⁶¹⁵ az, akinek a gondolatai a legerőteljesebb hatással voltak az igazságosság és az irgalmasság együttes magyarázatára, mind a későbbi teológiai művekben, mind a kánonjogi kollektívákban. A *Moralia in Iob* című terjedelmes művében önálló könyvet (XXVI.) szentelt az említett két fogalom összefüggése bemutatásának,⁶¹⁶ amelyen belül a 13. fejezetben (20–21. bekezdés) foglalta össze tanításának lényegét. A bűnt elkövető – korábban már megtért személy – elhatárolja magát a bűnös tett által, a már elfogadott tökéletes Istentől. Ezért van szüksége újra a megtisztulásra, az-

⁶⁰⁹ S. AMBROSIIUS, *De officiis*, I c. 24 n. 115: *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, ed. I.-P. MIGNÉ, I–CCXXI. Lutetiae Parisiorum 1844–1864 (továbbiakban: PL) XVI. 62; vö. J. BAUCHER, *Justice (vertu de), vertu cardinale*, in A. VACANT - E. MANGENOT - É. AMANN (szerk.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, VIII/2, 2001–2020, különösen 2017; A. DI BERARDINO - J. QUASTEN (szerk.), *Patrology*, IV, 166–167.

⁶¹⁰ Uo. IV. 342–355.

⁶¹¹ S. AUGUSTINUS, *De diversis questionibus LXXXIII*, q. 31: PL XL. 20–21; vö. J. BAUCHER, *Justice (vertu de), vertu cardinale*, 2017.

⁶¹² A. EVERITT, *Cicero: The Life and Times of Rome's Greatest Politician*, New York 2001.

⁶¹³ MARCUS TULLIUS CICERO, *De officiis*, Cambridge/MA. 1913: I. c. 7 n. 20; vö. J. BAUCHER, *Justice (vertu de), vertu cardinale*, 2017.

⁶¹⁴ S. AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, I. c. 13 n. 27: (PL XXXII. 1235); vö. J. BAUCHER, *Justice (vertu de), vertu cardinale*, 2017; A. DI BERARDINO - J. QUASTEN (szerk.), *Patrology*, IV. 360.

⁶¹⁵ B. ALTANER, *Patrology* (ford. H. C. GRAEF), 1961², 556–565.

⁶¹⁶ R. GILLET DE GAUDEMARIS (szerk.), *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, 125–185.

által, hogy kifejezi a jóhoz történő ragaszkodását, a már korábban elfogadott Istenhez való hűségét és a bűn elutasítását. Így a bűnbánó ember egyfelől az isteni igazságossággal szembesülve, megtapasztalja Isten irgalmát és annak jövőbeli áldását életére; másfelől, a bűnbánat során lélekben szenved, mert átérzi a helyes útra visszavezető elégtétel (*penitentia*) teljesítése alatt az Istentől való elhatárolódásból következő fájdalmat.⁶¹⁷

A patrisztikus igazságosság és irgalmasság értelmezés sajátos szintézisre jut Aquinói Szt. Tamás munkáiban.⁶¹⁸ A *Summa Theologiae* I q. 21-et az Isten igazságossága és irgalmassága kérdéskörnek szenteli, *De iustitia et misericordia Dei* címmel.⁶¹⁹ Ez a *questio* magában foglalja az olyan alapvető problémáknak a kifejtését, mint Isten és az igazságosság viszonya⁶²⁰; Isten igazságossága és az igazság összefüggése⁶²¹; az isteni irgalom minősége⁶²²; valamint az igazságosság és az irgalmasság jelenléte Isten minden művében⁶²³. A felsorolt filozófiai, erkölcsi, jogi és társadalmi problémák kellőképpen megvilágítják az igazságosság kérdésének összetett jellegét: az isteni igazságosságnak az emberi közösségben való egyedi kifejeződését, amely a rendezett családi és közösségi életben, az erkölcsös cselekedetben⁶²⁴ és az Isten által adott – az igazságot hordozó – jogban, valamint az ahhoz közvetlenül vagy közvetett mó-

⁶¹⁷ *Moralia in Job*, XXVI. 13. 21: (*Moralia in Job. Morals on the Book of Job by Saint Gregory the Great* III, 138–139).

⁶¹⁸ G. R. EVANS (szerk.), *The Medieval Theologians. An Introduction to Theology in the Medieval Period*, Malden/MA. - Oxford - Carlton 2004, 201–220.

⁶¹⁹ SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I. 177–181.

⁶²⁰ I q. XXI art. 1: *Utrum in Deo sit iustitia*, S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I. 177–178.

⁶²¹ I q. XXI art. 2: *Utrum iustitia Dei sit veritas*, S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I. 179.

⁶²² I q. XXI art. 3: *Utrum misericordia competat Deo*, S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I. 179–180.

⁶²³ I q. XXI art. 4: *Utrum in omnibus operibus Dei sit misericordia et iustitia*, S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I. 180–181.

⁶²⁴ I q. XXI art. 1: (...) *Sicut igitur ordo congruus familiae vel cuiuscumque multitudinis gubernatae demonstrat huiusmodi iustitiam in gubernante; ita ordo universi, qui apparet tam in rebus naturalibus quam in rebus voluntariis, demonstrat Dei iustitiam (...)*. S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I. 177.

don kötődő evilági jogban nyilvánul meg.⁶²⁵ Az igazságosság gyakorlása jelenik meg a bűnök megbocsátásában is, amelyben kifejezésre jut az az irgalom, amely Isten tökéletes szeretetéből következik.⁶²⁶ Ez utóbbi jól mutatja, hogy az isteni igazságosság előfeltétele az irgalmasság cselekedetének.⁶²⁷ Mindebből az is egyértelműen kitűnik, hogy Isten irgalma nem ellentétes az igazságosságával, hanem a felett helyezkedik el (*supra iustitiam*).⁶²⁸ Különösen is jelentős az Angyali Doktornak az a Nagy Szt. Gergely alapján rögzített megállapítása, amely szerint az igazságos büntetésekben az igazságosság és az irgalmasság együttesen jut kifejezésre azáltal, hogy a szenvedéseken keresztül a személy belátja a kisebb bűnöktől való megtisztulását és az Istenhez való közelebb jutást, elszakadva az evilági véges kötődésektől.⁶²⁹

Látható, hogy az igazságosságnak és az irgalmasságnak az Egyházban történő gyakorlása egymástól elválaszthatatlan, és Isten tulajdonságaiból levezethető cselekedet, amely az emberi tevékenységben eredményként nyilvánul meg.⁶³⁰ Ezt támasztja alá Szt. Tamásnak a kölcsönös

⁶²⁵ I q. XXI art. 2: (...) *Sicut autem se habent artificia ad artem ita se habent opera iusta ad legem cui concordant. Iustitia igitur Dei, quae constituit ordinem in rebus conformem rationi sapientiae suae quae est lex eius, convenienter veritas nominatur. Et sic etiam dicitur in nobis veritas iustitiae (...).* S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I. 179.

⁶²⁶ I q. XXI art. 4: (...) *Et in iustificatione impii apparet iustitia, dum culpas relaxat propter dilectionem, quam tamen ipse misericorditer infundit (...).* S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I. 181.

⁶²⁷ I q. XXI art. 4: (...) *Opus autem divinae iustitiae semper praesupponit opus misericordiae, et eo fundatur (...).* S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I. 181.

⁶²⁸ I. q. XXI art. 3: (...) *Deus misericorditer agit, non quidem contra iustitiam suam faciendo, sed aliquid supra iustitiam operando, sicut si alicui cui debentur centum denarii aliquis ducentos det de suo; tamen non contra iustitiam facit sed liberaliter, vel misericorditer operatur (...).* S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I. 180.

⁶²⁹ I q. XXI art. 4: (...) *Ad tertium dicendum quod in hoc etiam quod justi puniuntur in hoc mundo, apparet iustitia et misericordia inquantum per huiusmodi afflictiones aliqua levia in eis purgantur et ab affectu terrenorum in Deum magis eriguntur, secundum illud Gregorii, Mala quae in hoc mundo nos premunt ad Deum nos ire compellunt (...).* S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I. 181.

⁶³⁰ Vö. pl. J. BAUCHER, *Justice (Vertu de)*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, VIII/2. Paris 1925, 2001–2020; különösen 2001–2004.

(*iustitia commutativa*) és az osztó (*iustitia distributiva*) igazságosság és Isten igazságossága közötti kapcsolat elemzése is.⁶³¹

Az igazságosság és irgalmasság mint a bűnbocsánat szentsége kiszolgáltatásának alapelve

A megkeresztelkedés után elkövetett bűnök alól, a bűnbánó hívó a bűnbocsánat szentsége érvényes felvétele által, a feloldozás révén szabadul meg. Ez a leegyszerűsített rövid meghatározás összefoglalja az egyházfegyelmi forrásokban, az ókeresztény kortól kikristályosodott kánoni előírások leglényegesebb elemeit. Nagy Szt. Leó pápa (440–461) 89. (452. június 11.) levele – amelyet Theodorus püspökhöz címzett – alapján Isten sokszoros irgalmassága nem pusztán a keresztség megtisztító kegyelme révén nyilvánul meg, hanem a bűnbocsánat által is, ami újra tisztává teszi a lelket, helyreállítja az igazságot, és egyedi ítélettel kifejti a rossz elutasítását, ezáltal megszabadít a bűntől.⁶³² Ez a levél az egyik alap kánonjává vált a penitenciális fegyelem *Decretum Gratiani*-ban (1140 körül)⁶³³ található leírásának (D. 1 c. 49 de paen.).⁶³⁴ Közismert, hogy a 7. századtól Európa-szerte elterjedt az ír eredetű *paenitentia taxata* gyakorlata, amely sajátos szerkezetével (bűnbevallás, penitencia kiszabás, a penitencia vagy azzal egyenértékű más cselekedet végrehajtása, az Egyházzal való kiengesztelődés, végül feloldo-

⁶³¹ I q. XXI art. 1: S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I. 177–178.

⁶³² *Regesta pontificum romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, szerk. P. JAFFÉ, editionem secundam curaverunt K. KALTENBRUNNER (JK: an. ?–590), P. EWALD (JE: 590–882), S. LOEWENFELD (JL: 882–1198) (Lipsiae 1885; repr. Graz 1956) JK 485 (263).

⁶³³ P. LANDAU, *Gratian and the Decretum Gratiani*, in W. HARTMANN - K. PENNINGTON (szerk.), *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140–1234* (History of Medieval Canon Law, 6), Washington D.C. 2008, 22–54. J. M. VIEJO-XIMÉNEZ, *Decreto de Graciano*, in J. OTADUY - A. VIANA - J. SEDANO (szerk.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, II. Pamplona 2012, 954–972.

⁶³⁴ AE. FRIEDBERG (szerk.), *Corpus iuris canonici*, I. Lipsiae 1879 (repr. Graz 1955; továbbiakban: FRIEDBERG I) 1170.

zás)⁶³⁵ új – a gyóntatói summáktól eltérő műfajú – vezeklési könyvek összeállítását eredményezte.⁶³⁶ Kiemelkedik közülük a *Paenitentiale Columbani*,⁶³⁷ a *Paenitentiale Cummeani*⁶³⁸ a *Paenitentiale Bedae*⁶³⁹ és a *Paenitentiale Egberti*.⁶⁴⁰ A bűnbocsánat szentségének kiszolgáltatására vonatkozó fegyelem területén jelentős, hogy az említett művek anyagának figyelemreméltó része bekerült a későbbi egyetemes nyugati kánongyűjteményekbe, mint például a *Decretum Burchardi Wormatiensis*-be (1008–1022), amelynek XIX. könyvét, mint penitenciálét külön másolták és terjesztették.⁶⁴¹ Burchard gyűjteményének említett könyve bevezetőjében rögzíti, hogy a benne foglalt fegyelmi rendelkezések célja a személy – testi és lelki – „megjavítása, ill. meggyógyítása” (*corrector sive medicus*).⁶⁴² Különösen is emelkedett hangnemben fejezi ki a BW 19. 3-ban leírt imádság a gyóntató papság sajátos feladatát a bűnbocsánat szentsége kiszolgáltatása tekintetében. Az imádságban a pap Isten segítségét kéri ahhoz, hogy az Ő irgalmasságának szolgálatában tudjon tevékenykedni, a gyónásban elhangzottak megítélésében, valamint, hogy Jézus Krisztus együttérzésével együttműködve tudja az elhangzó bűnöket mérlegelni.⁶⁴³ A BW 19. 29 újra a gyógyító tevékenységgel állítja párhuzamba a gyóntatást, amikor a különböző súlyosságú és körülmények között elkövetett bűnök egyedi megfontolásáról és a konkrét

⁶³⁵ ERDŐ P., *Az egyházjog forrása. Történeti bevezetés* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae, I/1), Budapest 1998, 91–92.

⁶³⁶ Vö. C. VOGEL, *Les «libri paenitentiales»* (Typologie des sources du moyen âge occidental, 27), Turnhout 1978.

⁶³⁷ A. M. STICKLER, *Historia iuris canonici latini*, I: *Historia fontium*, Roma 1950, 90.

⁶³⁸ Uo. 90.

⁶³⁹ Uo. 92.

⁶⁴⁰ Uo.

⁶⁴¹ SZ. A. SZUROMI, *Peculiarities of the Decretum Burchardi Wormatiensis especially regarding the Discipline about Bishops and their Duties*, in *Revista Española de Derecho Canónico* 71 (2014), 493–506.

⁶⁴² BW 19 (*Argumentum libri*): *Liber hic Corrector vocatur et Medicus, quia correctiones corporum et animarum medicinas plene continet, et docet unumquemque sacerdotem, etiam simplicem, quomodo unicuique succurrere valeat, ordinato vel sine ordine, pauperi, divite, puero, juveni, seni, decreptio, sano, infirmo, in omni aetate et in utroque sexu*. PL CXL. 949.

⁶⁴³ BW 19. 3: PL CXL. 950.

esetben alkalmazható legmegfelelőbb lelki gyógymódjának kiszabásáról beszél.⁶⁴⁴ A gyűjteményben világos leírást kap a bűnbocsánat szentségének a belső fórum (*forum internum*) védelme alatti elhelyezkedése (vö. BW 19. 37), amely ebben az összefüggésben az erkölcsi igazsággal (*iustitia*) való szembesülés Isten irgalmassága (*miser cordia*) által biztosított formája.

Ahhoz, hogy pontosabban megértsük az igazságosság és irgalmasság alkalmazásának a bűnbocsánat szentsége kiszolgáltatásában betöltött szerepét, elengedhetetlen Liège-i Alger (†1132) *De misericordia et iustitia* című művének a vizsgálata (1095 és 1121 között),⁶⁴⁵ ami részletesen taglalja a bűnbánat és a feloldozás teológiai hátterét. Művében négy helyen idézi a *Moralia in Iob*-ot, de látható, hogy az irgalmasság és az igazságosság kérdéskörének kifejtését nem Nagy Szt. Gergely pápa híres művére építi fel, hiszen nem találunk egyetlen hivatkozást sem az említett XXVI. könyvről.⁶⁴⁶ Alger hosszan elemzi, hogy a bűn (*peccatum*) és a bűncselekmény (*delictum*) az emberi természet törékenyséből fakad (*fragilitas*), amely miatt újra és újra elfordul a Krisztus iránti hűségétől. Ez a nem teljesen tökéletes állapot (*status imperfectus*) szükségessé teszi az egyes emberi cselekedeteknek (*actus*) az igazságosság szerinti megítélését, megtartva az irgalmasság Krisztustól áthagyományozott alapelvét.⁶⁴⁷ Gelasius pápára (492-496) hivatkozva hangsúlyozza, hogy minden pap különleges feladatkört kap arra, hogy a bűnök révén a lélekben bekövetkezett sérüléseket a bűnbocsánat szentsége által orvosolja, amely szolgálatnak sajátossága, hogy az igazság nem sérülhet az irgalom gyakorlása által, azonban az irgalmasság alkalmazása az (*miser cordia*), amely a bűnbánót kitartóvá teheti az igazsághoz való hű-

⁶⁴⁴ BW 19. 29: PL CXL 985.

⁶⁴⁵ R. KRETZSCHMAR, *Alger von Lüttichs Traktat „De misericordia et iustitia“* (Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter, 2), Sigmaringen 1985 (továbbiakban: KRETZSCHMAR).

⁶⁴⁶ *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).

⁶⁴⁷ Alg. 1.3.

ségben.⁶⁴⁸ Alger szintén használja a „lelkipásztori orvosság” kifejezést a gyóntatói tevékenységre (*medicina pastorum*).⁶⁴⁹

Az irgalmasság megtartása nélkül nem beszélhetünk az egyházfegyelemről, ahogyan az irgalmasság gyakorlása is lehetetlen az egyházfegyelmi keretek figyelmen kívül hagyásával. Ez a világos összegzés a már többször idézett Nagy Szent Gergely pápa által megfogalmazott alapelvek közül kerül be a *Decretum Gratiani* szövegébe (D. 45 c. 9).⁶⁵⁰ A *Decretum Gratiani* természetesen több helyen és különböző összefüggésekben említi a *iustitia* és *misericordia* kérdését, amelyek közötti kapcsolatra a Bartholomaeus Brixienis⁶⁵¹ által 1240-re összeállított *Glossa Ordinaria* számos esetben felhívja a figyelmet.⁶⁵² A belső fórum és a bűnbocsánat szentségének kiszolgáltatása kérdéskörében azonban elsődlegesen a II. rész *questio* XXXIII-ra kell fordítanunk a figyelmünket, amelyet önálló *distinctió*kra bontva, *De penitentia* cím alá rendezett a kompilátor. Nyilvánvaló, hogy ez a joganyag leginkább a belső fórumra tartozó esetek (*forum internum*) fegyelmi kereteit rögzíti.

A gyóntatási fegyelem jelentős változása III. Sándor pápa intézkedéseitől datálható (1159-1181).⁶⁵³ Az 1177. május 7-én kelt levél leglényesebb része bekerül a *Liber Extrá*ba (X 5.38.3).⁶⁵⁴ A dekretális levél nem pusztán a gyónás kötelező anyagát szabályozza, hanem az igazságot (*iustitia*) feltáró és a feloldozást megadó pap testvéries (*fraternitas*) és irgalmas (*misericors*) lelkülettel történő tevékenységét is. A IV. Lateráni Zsinat (1215) – mint ismert – előírta minden hetedik életévét betöltött hívő számára (vö. *aetas discretionis*) az évenkénti gyónást, lehetőleg húsvéti időszakban, hogy méltón vehessék magukhoz az oltáriszentséget.⁶⁵⁵

⁶⁴⁸ Alg. 1.10.

⁶⁴⁹ Alg. 1.24.

⁶⁵⁰ FRIEDBERG I. 163–164.

⁶⁵¹ R. DOMINGO, *Bartolomé de Brescia*, in J. OTADUY - A. VIANA - J. SEDANO (szerk.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, I. Pamplona 2012, 625–626.

⁶⁵² *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum una cum glossis* (Cum Priuilegio Gregorii XIII. Pont. Max. et aliorum Principum), Venetiis 1584.

⁶⁵³ J. GAUDEMET, *Église et cité. Histoire du droit canonique*, Paris 1994, 372.

⁶⁵⁴ FRIEDBERG II. 884–885; vö. JL 12831 (8485).

⁶⁵⁵ *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna 1973³ (továbbiakban COD), 245.

A zsinat 21. határozata – amely bekerül a *Liber Extra*-ba (X 5.38.12)⁶⁵⁶ – részletesen beszél a bűnbocsánat szentségének a kiszolgáltatásáról, kifejezetten említve a bűnös és a megvallott bűn körülményeinek a gyóntató által történő alapos mérlegelését.⁶⁵⁷

A gyóntatási felhatalmazással rendelkező pap, a hagyományos megfogalmazás alapján, „bíróként és orvosként” tevékenykedik a gyóntatás folyamán. Stanislaus Woywod O.F.M. magyarázatát követve: gyóntatási tevékenysége során egyszerre kell érvényesülnie az isteni igazságosságnak és az isteni irgalomnak. Ez egyúttal kifejezi a papnak az Isten iránti tisztelet állandó megőrzésére és a lelkek üdvösségének előmozdítására irányuló sajátos kötelezettségét.⁶⁵⁸ Woywodnak a CIC (1917) Can. 888-hoz fűzött magyarázata egyértelműen kötődik a *Decretum Gratiani*-ban (D. 6 c. 1 de paen.)⁶⁵⁹ és a *Liber Extrá*ban rögzített alapelvhez (X 5.38.12)⁶⁶⁰. Megjegyzendő, hogy ugyanezeket az érveket találjuk Arthur Vermeersch és Joseph Creusen klasszikus művében is.⁶⁶¹ A *Corpus iuris canonici* mind a *Liber Extra*-ban (1234)⁶⁶², mind a *Clementinae*-ben (1317),⁶⁶³ mind az *Extravagantes Communes*-ben (1500/1503)⁶⁶⁴ önálló titulusban beszél a penitenciával és a bűnbocsánattal összefüggő kérdésről. A felsorolás legelső kánonja egyértelművé teszi, hogy – amint azt már korábban aláhúztuk – a bűnbocsánat szentsége kiszolgáltatása során elhangzó kijelentések a belső fórumhoz tartoznak, és teljes kánoni véde-

⁶⁵⁶ FRIEDBERG II. 887–888.

⁶⁵⁷ *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.

⁶⁵⁸ S. WOYWOD - C. SMITH, *A Practical Commentary on the Code of Canon Law*, New York 1957, 495.

⁶⁵⁹ FRIEDBERG I. 1242–1244.

⁶⁶⁰ FRIEDBERG II. 887–888.

⁶⁶¹ A. VERMEERSCH - J. CREUSEN, *Epitome iuris canonici cum commentariis ad scholas et ad usum privatum*, II. Brugs-Bruxelles 1925², 95–96.

⁶⁶² FRIEDBERG II. 884–889.

⁶⁶³ FRIEDBERG II. 1190–1191.

⁶⁶⁴ FRIEDBERG II. 1303–1309.

lem alatt állnak.⁶⁶⁵ A bűn súlyának igazságos megítélése, Krisztus ítéletével szembesíti a bűnbánót, amely így az irgalmasság gyakorlásának eszközével éri el azokat a lelki célokat, amely a hívő erkölcsi megjavulását és a tiszta életvitel helyreállításából fakadó gyümölcsöket eredményezi, amint azt az X 5.38.14 megfogalmazza.⁶⁶⁶ A *Clementinae* is Jézus Krisztus irgalmasságából vezeti le bármely – belső fórumon elhangzó – bűn (*peccatum*), vagy bűncselekmény (*delictum*) megítélését,⁶⁶⁷ majd részletesen kifejti a gyónó és a gyóntató kötelezettségét.⁶⁶⁸ A bűnös ember számára kiszabott elégtétel pedig – amint arra VI. Kelemen pápa (1342–1352) kifejezetten utal – Isten bölcsességének, igazságosságának, megszentelésének és megváltásának köszönhetően a kiszabott elégtétel útján megerősített személy a bűnből történő megtérésével képes az Egyház szolgálata által kiengesztelődni Istennel.⁶⁶⁹

Érdemes a *Corpus iuris canonici* kánonjait összevetni a Trienti Zsinat 14. ülészakájának állásfoglalásával.⁶⁷⁰ Ennek alapján jól látszik, hogy a gyónás útján történő kiengesztelőzés, amely az Egyház szolgálata által Isten kegyelmi ajándékának (*donatio*) és együttérzésének (*clementia*) köszönhető, megadja a képességet (*capacitas*) arra, hogy az ember tartózkodjon a bűntől (*peccatum*), jobban odafigyeljen a penitencia teljesítésére (*vigilantia*), valamint hogy begyógyuljanak a bűn által a lélekben keletkezett sebek – a bűnök maradandó hatásai – és rossz hajlamok (*vitium*). Éppen ezért a gyóntatónak ügyelnie kell a szentség kiszolgáltatása során a gyógyító lelkület megtartására és a legalkalmasabb elégtétel kiszabására, amely tekintettel van a bűnre, a gyónó egyéni képességeire és körülményeire.⁶⁷¹ Ezt a felfogást követi XIV. Benedek pápa (1740–1758)

⁶⁶⁵ X 5. 38. 1: FRIEDBERG II. 884.

⁶⁶⁶ X 5.38.14: FRIEDBERG II. 888-889.

⁶⁶⁷ Clem. 5. 9. 1: FRIEDBERG II. 1190.

⁶⁶⁸ Clem. 5. 9. 2: FRIEDBERG II. 1190–1191.

⁶⁶⁹ Extrav. Com. 5.9.2: FRIEDBERG II. 1304–1306.

⁶⁷⁰ *Conc. Tridentinum* (1545-1563), Sessio XIV (25 nov. 1551), *Doctrina de sanctissimis poenitentiae et extremae unctionis sacramentis*, Cap. VIII: 708–709.

⁶⁷¹ *Conc. Tridentinum* (1545-1563), Sessio XIV (25 nov. 1551), *Doctrina de sanctissimis poenitentiae et extremae unctionis sacramentis*, Cap. VIII: (...) *Debent ergo sacerdotes Domini, quantum spiritus et prudentia suggererit, pro qualitate criminum et poenitentium facultate salutare et convenientes satisfactiones iniungere, ne, si forte peccatis conniveant et*

1749. június 26-án kiadott *Apostolica Constitutio* kezdetű enciklikája,⁶⁷² amely részletes megvilágítást adja a CIC (1917) Can. 888. § 1-nek, és amely szó szerint átvételre kerül a hatályos *Egyházi Törvénykönyv* 978. kán. 1. §-ban.⁶⁷³

Az igazságosság és irgalmasság az Egyház büntető jogában

Az egyházi büntetőjog alkalmazásának módja, azaz régi elnevezése szerint a *ius poenale formale*,⁶⁷⁴ szoros összefüggésben van az igazságosság és irgalmasság kérdéskörével. Ezt a területet főként a külső fórumon (*forum externum*), nyilvánosan gyakorolt intézkedések és eljárások jellemzik.⁶⁷⁵ Azonban az sem hagyható figyelmen kívül, hogy nem beszélhetünk egyházi büntetendő cselekményről (*delictum*) bűn (*peccatum*) megvalósítása nélkül.⁶⁷⁶ Helyes értelmezéséhez elengedhetetlen tehát a kánoni büntetések céljának a meghatározása, hiszen ez befolyásolja a büntetés jellegzetességeit, fajtáit, és a büntetendő cselekmény körülményeinek a büntetés kiszabásakor figyelembe vehető mértékét.⁶⁷⁷ Áttekintve az érett középkortól kikristályosodott kánonjogi gyűjtemények szemléletét, valamint az azzal párhuzamosan fejlődő kánjogi segédirodalmat, beleértve annak klaszszikus barokk-kori kézikönyveitől (vö. például Vitus Pichler S.J.),⁶⁷⁸

indulgentius cum poenitentibus agant, levissima quaedam opera pro gravissimis delictis iniungendo, alienorum peccatorum participes efficiantur (...). COD 709; vö. Cap. IX: COD 709.

⁶⁷² BENEDICTUS XIV, Enc. *Apostolica Constitutio* (26 iun. 1749): P. GASPARRI - J. SERÉDI (szerk.), *Codicis iuris canonici fontes*, II. Romae 1924, 240–252. §§19, 20.

⁶⁷³ CIC Can. 978 – § 1. *Meminerit sacerdos in audiendis confessionibus se iudicis pariter et medici personam sustinere ac divinae iustitiae simul et misericordiae ministrum a Deo constitutum esse, ut honori divino et animarum saluti consulat.*

⁶⁷⁴ BÁNK J., *Kánoni jog*, II. Budapest 1963, 655–656.

⁶⁷⁵ D. M. PRÜMMER, *Manuale iuris canonici in usum clericorum praesertim illorum qui ad instituta religiosa pertinent*, Friburgi Brigoviae 1922, 628–630; vö. ERDŐ P., *Egyházjog*, 155.

⁶⁷⁶ ERDŐ P., *A bűn és a bűncselekmény* (Pázmány Könyvek Sorozat, 8), Budapest 2013, 80–81, 84, 133.

⁶⁷⁷ A. VERMEERSCH - J. CREUSEN, *Epitome iuris canonici*, III. 183–187.

⁶⁷⁸ V. PICHLER, *Jus canonicum*, Ingolstadt 1728, II. 189–375.

egészen a modern időszakban tárgyalt büntetőjogi elméletekig (vö. például Gommarus Michiels),⁶⁷⁹ a büntetés alkalmazásának kettős célját állapíthatjuk meg: a tettes megjavítása és a közösség védelme. Ez mindig együttesen foglalja magában a *preventív* és a *reparatív* elvet, azaz a botrány helyrehozatalának, az igazságosság helyreállításának, a tettes megjavításának és a hasonló cselekedet megelőzésének az elérését. Ennek folyamán általános alapelv, hogy ügyelni kell az arányosság és a méltányosság megtartására, valamint, hogy az egyes büntetések kiszabása esetében mindig az enyhébb magyarázatot kell követni. Az irgalmasság (*misericordia*) ilyen formában történő érvényesítése azonban nem veszélyeztetheti annak az igazságossággal (*iustitia*) való összhangját. A büntetendő cselekmény (*delictum*) szankcionálásának ez az egyházi büntetőjogi rendszeren belül érvényesülő kiegyensúlyozott megközelítése kellő hangsúlyt kapott – és kap – az egyházjogi forrásokban.

Jól látható ez pl. a *Decretum Gratiani* C. 11 q. 3 c. 8-ban, amely a büntetendő cselekmény püspök általi megítélése kapcsán a konkrét helyzet, a körülmények, a büntettet elkövető személyi adottságai és a büntett elkövetések fennálló motívumok mérlegelésére hívja fel a figyelmet, hangsúlyozva a súlyosabb büntetések (vö. *excommunicatio*) csak különösen indokolt esetben történő alkalmazását.⁶⁸⁰ Ehhez hasonló az a rövid elv, amelyet a C. 11 q. 3 c. 42-ben olvashatunk arról, hogy a kisebb jelentőségű büntetőügyekben az egyházi hatóság tartózkodjon a büntetendő cselekményt elkövető személynek az egyházi *communio*-tól történő megfosztásától.⁶⁸¹ Az említett kánonoknál jóval részletesebben szól Nagy Szent Gergely pápa XXVII. homíliájában a büntettet elkövető személy cselekedetének arányos mérlegeléséről, figyelembe véve az elkövető korát, ismeretét, neveltetését, méltóságát (*dignitas*), az elkövetés célját, tudatosságát, megtérésre való lelkiileg, ill. anyagilag kifejezhető szándékát. A homília ezen szakasza bekerült a *Decretum Gratiani*-ba.⁶⁸² A *Liber Extra* pedig külön felhívja a figyelmet arra, hogy olyan esetben, amikor a súlyos büntetendő cselekmény mi-

⁶⁷⁹ G. MICHIELS, *De delictis et poenis*, I-III. Parisiis - Tornaci - Romae 1961².

⁶⁸⁰ C. 11 q. 3 c. 8: FRIEDBERG I. 645.

⁶⁸¹ C. 11 q. 3 c. 42: FRIEDBERG I. 655.

⁶⁸² C. 11 q. 3 c. 88: FRIEDBERG I. 667–668.

att már megtörtént a kellő büntetés kiszabása, nem méltányos további büntetés alkalmazása.⁶⁸³ A kérdés legrészletesebb leírását a X 5.1.21-ben olvashatjuk, amely kánon hosszan elemzi a büntetendő cselekmény tárgyi, alanyi és törvényi elemeit, valamint azokat az eseteket és körülményeket, amelyek képtelenné teszik, mentik, enyhítik, vagy éppen súlyosbítják a tett megítélését az eljárás folyamán.⁶⁸⁴ Megjegyzendő, hogy a *Liber Extra* V. könyvének első 36 titulusa lényegében az egyházi büntetőjog alapelveinek, a büntetendő cselekmény és elkövetőjére vonatkozó általános rendelkezéseknek, valamint az egyes büntetéseknek van szentelve.⁶⁸⁵ A szövegből jól látható, hogy a büntetések egyszerre megtorló, gyógyító és jóvá tevő jellege ellenére, a jogalkotó – az igazságosság érvényesítésével párhuzamosan – utal az irgalomnak az eljáráson belüli érvényesülésére.⁶⁸⁶ Ezt támasztja alá XIII. Kelemen pápa (1758–1769) 1763. május 25-én kelt *Quemadmodum* kezdetű levele is.⁶⁸⁷ Nem feledkezhetünk meg arról – a már említett – határozott jogelvről, hogy a büntetések alkalmazásakor az enyhébb magyarázat az irányadó. Ez a kijelentés a legerőteljesebb bizonyítéka a *misericordia* kiemelkedő alapelveinek az egyházi büntetőjogon belül. Az is jól ismert, hogy ezt a mindmáig alkalmazott jogelvet már a *Liber Sextus* (1298) *Regulae Iuris*-ában megtaláljuk (RJ. 49).⁶⁸⁸

Az imént felsorolt alapelvek szisztematikus rendszerben – a *Corpus iuris canonici* gazdag forrásanyagára építve – kerültek beillesztésre a CIC (1917)-be, amelyre a legjobb példák a Cann. 2218–2220; majd azok átvétele a hatályos *Egyházi Törvénykönyvben* (1313–1315. kánonok). A kodifikáció utáni kánonjogban taxatív felsorolásra kerültek a büntetőjogban alkalmazható mentő, enyhítő, és súlyosbító körülmények (CIC [1917] Cann. 2201–2207; vö. CIC 1323–1327 kánonok), amelyek így

⁶⁸³ X 2. 24. 12: FRIEDBERG II. 363.

⁶⁸⁴ X 5. 1. 21: FRIEDBERG II. 741–742.

⁶⁸⁵ X. 5. 1–36: FRIEDBERG II. 733–880.

⁶⁸⁶ D. M. PRÜMMER, *Manuale iuris canonici*, 630–632; vö. A. L. BERÇAITZ DE BOGGIANO, *Misericordia*, in J. OTADUY - A. VIANA - J. SEDANO (szerk.), *Diccionario General de Derecho Canónico V.*, Pamplona 2012, 414–417, különösen 414–415.

⁶⁸⁷ CLEMENS XIII, Ep. *Quemadmodum* (25 mai 1763) § 5: P. GASPARRI - J. SERÉDI (szerk.), *Codicis iuris canonici fontes*, II. Romae 1924, 606.

⁶⁸⁸ *In paenis benignior est interpretatio facienda*; FRIEDBERG II. 1123.

megteremtik a stabil jogalkalmazási hátteret az igazságosság és irgalmasság harmonikus megtartására a büntetőeljárások lefolytatása során. 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.⁶⁸⁹

Konklúzió

A Krisztus által az Egyházra bízott feladat megvalósításához elengedhetetlen az elkövetett bűn (*peccatum*) és bűncselekmény (*delictum*) megfelelő – az arányosság (*proportionalitas*) és a méltányosság (*aequitas*) alapelvét körültekintően alkalmazó – megítélése és az Istennel való kapcsolatnak – a bűnbánó ember oldaláról történő – helyreállását kifejező elégtétel (*satisfactio*), ill. igazságos büntetés (*sanctio*) kiszabása az arra illetékes egyházi szolgálattevő vagy hatóság által. Ebben a folyamatban – amely gyógyítja a lelket – egyedi és egymást kiegészítő szerepe van az igazságosságnak (*iustitia*) és az irgalmasságnak (*miser cordia*). Igazságosság nélkül nem lehetséges az azon túl lévő – az Egyház jogára sajátosan is jellemző – irgalmasság hiteles (*authenticus*) – az egyén és közösség üdvösségét (*salus*) együttesen előmozdító gyakorlása. Amint azt Joseph Ratzinger bíboros (a későbbi XVI. Benedek pápa) 2003-ban a Hittani Kongregáció ülésén kifejtette: „a hiteles szeretet nem azt jelenti, hogy eltekintünk az igazságosságnak a konkrét ügyben való érvényesítésétől”, hanem hogy „az igazságosság bölcs érvényesítése révén a lelkek üdvösségét szolgáljuk.”⁶⁹⁰

⁶⁸⁹ 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; SZUROMI SZ. A., *Egy működő szakrális jogrend* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae, III/16), Budapest 2013, 142.

⁶⁹⁰ M. DEL POZZO, *Il magistero fi Benedetto XVI ai giuristi. Inquadramento, testi e commenti* (Studi Giuridici, CII), Città del Vaticano 2013, 67.

Szerzőink

BERAN Ferenc – *egyetemi docens* a PPKE HTK Erkölcssteológiai Tanszékén. Szakterülete az egyház társadalmi tanítása.

DOLHAI Lajos – *egyetemi tanár*, az Egri Hittudományi Főiskola rektora. 2014-től a Nemzetközi Teológiai Bizottság tagja. Szakterülete a katolikus dogmatika és liturgika.

GYURKOVICS Miklós – a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola és a Győri Hittudományi Főiskola *oktatója*. Szakterülete a patológia.

KRÁNITZ Mihály – *egyetemi tanár*, a PPKE HTK dékánja, az Alapvető Hit-tan Tanszék vezetője. A Teológia folyóirat főszerkesztője. Szakterülete a fundamentális teológia.

KUMINETZ Géza – *egyetemi tanár*, a PPKE HTK Liturgika és Lelkipásztorkodástan Tanszékének vezetője, a Kánonjogi Posztgraduális Intézet oktatója. Szakterülete a kánonjog.

LAURINYEZ Mihály – a PPKE HTK Erkölcssteológiai Tanszékének vezetője. Szakterülete az erkölcssteológia.

MARTOS Levente Balázs – *főiskolai tanár* a Győri Hittudományi Főiskolán. Szakterülete az újszövetségi szentírástudomány.

NÉMETH Gábor – *főiskolai tanár* a Győri Hittudományi Főiskolán. Szakterülete a morális teológia.

PERENDY László – *egyetemi tanár*, a PPKE HTK Ókeresztény Egyháztörténeti Tanszék vezetője. Szakterülete a patológia.

RÓZSA Huba – *professor emeritus* a PPKE HTK Ószövetségi Szentírástudományi Tanszékén. Szakterülete az ószövetségi szentírástudomány.

SZÉKELY Dénes – *egyetemi adjunktus* a Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Karának Pasztorális Teológiai Intézetében. Szakterülete a fundamentális teológia.

SZUROMI Szabolcs Anzelm – *egyetemi tanár*, a PPKE rektora, a Kánonjogi Posztgraduális Intézet Elnöke. Szakterülete a kánonjog.

TÓTH Beáta – *főiskolai docens*, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Dogmatika Tanszékének vezetője. A Sapientiana folyóirat főszerkesztője. Szakterülete a katolikus dogmatika.

VINCZE Krisztián – a PPKE HTK 1-es számú Keresztény Bölcséleti Tanszék mb. vezetője és a Nyíregyházi Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola *tanára*. Szakterülete a keresztény filozófia.

A sorozat eddig megjelent kötetei

1. A klerikusi életszentség bölcséleti, teológiai alapjai és kánonjogi garanciái
2. Jézus a mi üdvözítőnk
3. Az élet kenyere
4. Az ember krízise: vágyódás és megkísértettség között
5. A II. Vatikáni Zsinat: Isten ajándéka az Egyház és a világ számára
6. A szenvedő ember Isten színe előtt
7. A hét főbűn

