

TEOLÓGIA

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

A tartalomból:

BOLBERITZ PÁL

Az erkölcs metafizikai alapjai

PHILIP BOYCE OCD

Newman reményfogalmának
időszerű jelentése

DOLHAI LAJOS

A bűnbocsánat szentsége
a szentségi üdvrendben

PUSKÁS ATTILA

A szabadság értelmezései és az etikai rendszerek

ROKAY ZOLTÁN

A határtalan és a meghatározott szerepe
az etikai érvelésben

THORDAY ATTILA

A bűnvallomás és vezeklés rendkívüli formái
a középkorban

XXXVIII. évf. 2004. 1-2. szám

TEOLÓGIA

Hittudományi folyóirat

XXXVIII. évfolyam
2004. 1-2. szám

Laptulajdonos
Pázmány Péter Katolikus Egyetem
Hittudományi Kara

Főszerkesztő
Rokay Zoltán

Szerkesztőségi titkár
Kránitz Mihály

Szerkesztőbizottság

Bolberitz Pál
Fodor György
Kránitz Mihály
Puskás Attila
Rokay Zoltán
Rózsa Huba
Tarjányi Béla
Tarjányi Zoltán
Thorday Attila
Török József

Felelős kiadó
Tarjányi Béla

Szerkesztőség
1053 Bp. Veres Pálné u. 24.
Telefon: 318-13-32
(munkanapokon: 9-13 óráig)

HU ISSN 0133-1779

Kiadja a Hittudományi Kar
megbízásából a JEL Könyvkiadó.
Előfizetés a JEL Könyvkiadón keresztül:
OTP XI. ker. Irinyi J. u. körzeti fiók
11711041-20901848 sz. csekkzámlára.

Egy szám ára:
390 Ft

Előfizetés egy évre:
720 Ft

Felelős vezető
Babarczi-Gyórfy Andrea

Nyomás
Naszályprint Nyomda, Vác
Felelős vezető
Hemela Mihályné

Tartalom

BOLBERITZ PÁL Az erkölcs metafizikai alapjai	1
PHILIP BOYCE OCD Newman reményfogalmának időszerű jelentése	9
DOLHAI LAJOS A bűnbocsánat szentsége a szentségi üdvrendben	21
PAPP MIKLÓS Ki mint imádkozik, úgy is él	37
PUSKÁS ATTILA A szabadság értelmezései és az etikai rendszerek	55
ROKAY ZOLTÁN A határtalan és a meghatározott szerepe az etikai érvelésben	77
SZUROMI SZABOLCS ANZELM O.PRAEM. Megjegyzések a temetésre vonatkozó egyházfegyelem váltásaihoz a XX. századtól napjainkig	85
THORDAY ATTILA A bűnvallomás és vezeklés rendkívüli formái a középkorban	91
Kristó Gyula professzor emlékére	101
KÖNYVSZEMLE	103

BOLBERITZ PÁL

Az erkölcs metafizikai alapjai

Mint minden tudománynak – felfogásunk szerint – így az etikának is van ontológiai alapja, hiszen épp a metafizikai megalapozás biztosítja az erkölcsi tevékenységben megnyilvánuló maradandó mozzanatot. Részlegesen szólhatunk a cselekvés, a szabadság, a lelkiismeret, a törvény, a rend, az emberi természet, továbbá általában az erkölcsi érték metafizikájáról. Tárgyalásunk során témánkat mégis célszerű leszűkíteni egyetlen mozzanatra: s ez a jóság.

Aligha vonható kétségbe, hogy az etika, illetve az erkölcs és a jóság, összefüggnek egymással, hiszen aki erkölcsös, az jó, és aki erkölcstelen, az rossz – legalábbis az emberek többségének vélekedése szerint. Napjainkban – úgy tűnik – a jóság kérdéseit árnyaltan kell vizsgálni, hiszen pluralista, sokszínű világunkban az erkölcsi szokások és értékelések oly sokféleségével, továbbá változandóságával találkozunk, hogy bizony nehéz megmondani: ki jó és ki rossz? Ugyanakkor viszont az is igaz, hogy még a relatív és pluralista etikai szemlélet, burkoltan és bennfoglaltan, feltételez valamiféle maradandóságot, legalábbis olyan szinten, hogy elfogadja a következő alapelvet: tedd a jót s kerüld a rosszat, erkölcsre szükség van, jó, ha az emberek jók. Aki már ezeket az elveket sem fogadja el igaznak, azzal erkölcstről párbeszédet folytatni fölösleges. Kérdésünk tehát így hangzik: az erkölcsi jóságnak mi a metafizikai alapja? Először az ember szellemi dinamizmusának kettős intencionalitásáról, majd a „jó” metafizikájáról, s végül a „jó”-ról, mint abszolút értékről és végső célról kívánok értekezni.

AZ ACTIO IMMANENS KETTŐS INTENCIONALITÁSA

Mint ismeretes, a metafizika – antik hagyományok alapján, amit a skolasztika is átvett – beszél a lét transzcendentális tulajdonságairól, melyekből a létezők analóg módon részesülnek. Ilyenek a lét, az egység, az igazság, a jóság és a szépség. Amikor az etikai értelemben vett jóról beszélünk, akkor előbb az ontológiai *jóságról*, mint *alapról*, kell szólnunk. Ebben az összefüggésben a jóság törekvőképességünk határpontjaként jelentkezik és tárgyként, célként, terv gyanánt tudatosul, amire ráirányul (*inclinatio*) az elme (*mens*), ám mind a ráirányulásnak, mind magának a tárgynak vagy célnak létbeni megalapozottsága van. Ezért a tudatos törekvés, az akarás (*volitio*) és maga az akarat tárgy, cél (*volitum*), ami értékként jelenik meg, létben megalapozott egysége felé törekszik.

A lét, mint igaz és jó, materialiter azonos magával a léttel, de formaliter különbözik tőle. Az igazság a lét intellektuális aktivitásának gyümölcse, míg a jóság a lét akarati aktivitásának eredménye. Az utóbbi feltételezi az előbbit, mert a lét csak annyiban jó, amennyiben igaz is.¹

Az *értelem* aktivitása arra törekszik, hogy szellemileg asszimilálja (bensővé tegye) a valóságot elménkben (*mens*), vagyis interiorizálja (bensőségesse tegye) a dolgot a tudatban. A megismerés során az elme jelenvalóvá teszi a dolgot önmaga számára. Így a dolog (ami eddig tárgyi valóságában „külső” volt), a megismerés során, fogalma szerint „bensővé” (immanenssé) lesz a tudatunkban. Szellemi aktivitásunk azonban nem elégszik meg ezzel a bensőségesítő folyamattal. Hiába bírja ugyanis tudatom szellemi formában a dolgot, melyet egységesítve, eszményesítve az elmébe vitt a külső valóságból, most már újból „kifelé” irányul, s a kialakított fogalomnak megfelelő tárgyi valóságot is keres, melyre, mint *célra* irányulhat. (Pl. hiába van helyes fogalmam a kenyérről, ezzel még korántsem csillapíthatom éhségemet. Ezután már – értelmi ismeretnek megfelelően – keresnem kell a valóságos kenyeret is, mint értelmes vágyam, akaratom sajátos célját, ahhoz, hogy jóllakhassak.)

Tehát, míg az *értelmi* törekvés arra irányul, hogy mintegy a „tudatba húzza” a külső dolgot, amire irányul (vö. a megismerés intencionalitása), addig az *akarati* törekvés a tudatból kiindulva a tárgy felé halad (vö. az akarat intencionalitása, vagyis intencionalitás – mint szándék – a szándékolás rendjében), hogy azt majd, mint célt birtokolja. A *kétféle intencionalitás* között az a különbség, hogy míg az értelmi intencionalitás csak *eszköz szerinti* tárgyra irányulás (mert a célja, hogy a tárgy tudati képét alakítsa ki az elmében), addig az akarati intencionalitás *cél szerinti* tárgyra irányulás, mivel célja a tárgy elérése és birtoklása.

Az *értelem aktusa* és az akarat aktusa között az a *különbség*, hogy míg az értelem a dolgot a maga ideája (fogalma) szerint kívánja birtokolni, addig az *akarati* a dolgot a maga tárgyi valósága szerint kívánja elérni. Mindkét törekvés mélyén a lét iránti *alapvető vonzalom* (szeretet) nyilvánul meg. A *szeretet* (amor) indítja a vágyat (desiderium), amikor még a törekvés célja távol van és a birtoklása felett érzett *öröm* még hiányzik. Az értelmi és akarati aktivitás tehát nem más, mint a szeretet különféle megnyilvánulása.

Amint láthatjuk, az előbb mondottak alapján a *szellem belső tevékenységének* (*actio immanens*) két formáját különböztethetjük meg: az értelmes gondolkodást (*intellectio*) és az akarást (*volitio*). Az *actio immanens* a szubjektum és az objektum közös aktusa, jóllehet más és más szempontból nézve. Az *intellectus* aktusának eredménye a megértés (*quod est intellectum*)². Az akarás aktusának gyümölcse pedig az, amit akarunk (*volitum*) és az egyesülés azzal, amit szeretünk (*amatum*). Mind a gondolkodás, mind az akarás a lét tevékenységének sajátos módja, melynek közvetítésével a véges szellem intencionálisan *ráirányul* a valóságra, hogy azt magáévá tegye. Amennyiben a valóság az *intellectus* aktivitásának határpontja (*terminusa*), annyiban a valóság *igaz*. Amennyiben a valóság az *akarati* aktivitásának határpontja, annyiban a valóság *jó*.

¹ A továbbiakban a tomizmus intellektualista szemléletét követi a szerző, szemben a voluntarizmussal, elismerve az utóbbi kétségtelen értékeit.

² „Ami meg van értve.”

Az *igazság* formálisan az értelemben van, hiszen az értelem birtokolja a valóságot sajátosan, szellemi formában (fogalmaiban, ítéleteiben, következtetéseiben). A *jóság* viszont formálisan a dologban van – úgy, mint *érték*, léttöbblet, tökéletesség –, hiszen az akarás határpontja (célja) maga a „külső” dolog, amit birtokolni akarunk. Vagyis a jó sajátosan nem az elmében van jelen (ott csak úgy, mint szándék és értékelés), hanem a tőle különböző tárgyi világban létezik, a maga természetes (létben megalapozott) létszintje és létmódja szerint.

Az *akarás* tehát az értelmes gondolkodást *követi*. Az akarás össze van hangolva a gondolkodással, hiszen ismeretlen dologra nem vágyódhatunk.³

Mind az értelem, mind az akarat a maga *tárgyára irányul*, vagyis *célirányos* tevékenységet fejt ki (vö. finalitas). Míg az *értelem facultas assimilativa*⁴, hiszen tárgyát mintegy szellemileg egységesítve (unificálva) építi magába (jóllehet különbözik tőle), addig az *akarat facultas appetitiva*⁵, hiszen arra tesz képessé, hogy a törekvés tárgyát megkívánjuk. Ám ugyanakkor mind az asszimilatív, mind az appetitív képesség *célirányos* szellemi fakultás. A célirányosság pedig nem más, mint az a tevékeny képesség, mely a dolgot magát önmegvalósításra serkenti.⁶ Találón jegyzi meg – témánkhoz illően – Szent Ágoston: „Amor mens pondus meum.”⁷ Tehát mind az értelem, mind az akarat a maga tárgyára, mint *célra* irányul, hogy azt, mint igazat, illetve jót, sajátos képességének megfelelően, birtokolja. Végső soron az *akarat* is intellektuális szellemi inclinatio, mely a tárgy értelmi megragadását követi. A tárgy (vagyis a létező, mint létező) igaz, mert megfelel a fogalmának, s így azonos önmagával. A tárgy csak ennek – értelmi – belátása után lehet a vágyó képesség, teljes értelemben az akarat tárgya is, midőn az akarat a dologban rejlő formális célmozzanatot és értéket felismeri, majd megkívánja. Ha a lét mint lét igaz, akkor a lét mint lét egyben *cél* is, *érték* is (vagyis lét-tökéletesség), azaz magának az akaratnak számára *jó* is kell, hogy legyen. Tehát minden létező, mint létező, az *akarat-szeretet* (vö. volitio, amor) aktusának határpontja is lehet. Amint az intellektus arra van rendelve, hogy a valóság egész tágasságát asszimilálja a fogalmi rend szerint, ugyanígy az akarat pedig arra van rendelve, hogy a teljes valóságot, mint vágyainak célját és értékét kívánja, annak természetes létszintje és létmódja szerint.

Jóllehet a lét, mint lét (s a valóság úgy, mint valóság) a tárgya mindkét szellemi képesség intencionalitásának, törekvésük e tárgyakra mégis – sajátos működési természetüknek megfelelően – különbözik, vagyis az értelem és akarat – inclinatio-juk tárgyában ugyan – megegyeznek, de *működésükben* nem. Az értelem és akarat összefüggése a *célra* való törekvés összefüggésében abban nyilvánul meg leginkább, hogy az akarat „igaz-jó” tárgyra irányul és „igaz-jó” célra törekszik. Az erkölcsi cselekvés kockázata, hogy vajon az értelem felismeri-e a célban a – hozzá méltó – teljes igazságot, s az akarat valóban az emberi méltóságnak megfelelő jóra – a természetnek megfelelő – teljes jóra és végső célra törekszik-e, aminek elérése, birtoklása magát a cselekvő alanyt is erkölcsileg jobbá teszi.

³ Vö. „Ignoti nulla cupido.” („Ismeretlenre nem vágyakozom.”)

⁴ „Beépítő képesség.”

⁵ „Megkívánó képesség.”

⁶ Vö. „finalitas est potentia activa ordinata ad suum actum”.

⁷ Szeretetem a „súlyom”.

A „JÓ” METAFIZIKÁJA

A lét, mint lét (és a létező, mint létező), amennyiben a szellem appetitív képessége (vö. akarás, szeretet) *inclinatio*-jának határpontja, akkor *ontológiailag jó*. A jó tehát az, ami a kívánság és szeretet tárgya (appetibile et amabile). A jó sajátos szempontja (ratio) az appetibilitás és amabilitás. Vagyis, ha egy dolog az akarat számára nem kívánatos, vagy nem szeretetre méltó, akkor nem is jó.⁸

A jó *természete* az, aminek következtében appetibilis és amabilis lehet. Vajon miért indít kívánságra és szeretetre a jó? Mert vonzza azt, akit kíván, vagy szeret? Miért? Azért, mert az esetleges létező (szerető, akaró) egzisztenciája „keves önmagának”, lét-tökéletesség (perfectio) hiányban szenved rész szerinti összetettsége következtében, azaz kiegészítésre szorul. Az ember – természetéből adódóan – azt akarja, hogy léte *kiegészítést* nyerjen és tökéletesítse az, amire vágyakozik (desiderabile), amit kíván (appetibile), s amit szeret (amabile). Az értelmi *inclinatio* háttérében is ez az igény húzódik meg. Mivel az ember esetleges létező, szüksége van a létbeni tökéletesedésre. Csakhogy, míg az értelmi „vágyakozás” az igazra, tisztán *elvont* szellemi „tárggyal” tökéletesíti a szellemet, addig az *akarati inclinatio konkrét* tárgyval gazdagít és tökéletesíti. E konkrét tárgyat azonban csak azért kívánhatjuk, mert már előzőleg az értelem kialakította e tárgy igaz (önazonos) szellemi képét bennünk, s ezt a tökéletes képet „vetítjük” rá a konkrét tárgyra, illetve a dolog intellektuális fogalma az, ami lehetővé teszi, hogy felismerjük a dologban a „tökéletes” lét-mozzanatot, ami az akaratot a kívánságra serkenti. „A jó addig és annyiban mozgatja kívánságra az akaratot, amennyiben megkívánható.”⁹ – írja Szent Tamás a „*De veritate*” c. művében. Tehát mind a kívánó alany, mind a megkívánás tárgya egyaránt a létbe van belehelyezve. Eme tény teszi lehetővé magát az *inclinatio*-t egyáltalán és magát az *egyesülés* vágyát. Amíg azonban az akaratban a jó, mint *szellemi érték* létezik (*unifikált* módon), addig a jó (mint érték) a tárgyban *konkrét* formájában (vagyis *multiplicitásában*) van meg. Az akarás *aktusa a konkrétban* megragadja az *elvont* mozzanatot, s ezért fogadja el mintegy „idealizálva” a konkrét jót is. Az akarat *sohasem nyugszik meg* a konkrét, véges jó birtoklásával, ugyanis az *egész lét* értéktartományát kívánja magában *egyesíteni*. Az akarat tehát az egész, a hiánytalan (vagyis a tökéletes) jót akarja, vagyis az *akarati igazi tárgya a tökéletes, a jó és az értékes* lét. Ily módon megközelítve a témát, kimondhatjuk, hogy a jó nem más, mint a *tökéletes* (azaz minden hiányosságot nélkülöző) *lét*. Aquinói Szent Tamás megfogalmazásában ez a jó természete: „Nyilvánvaló pedig, hogy minden dolog a kívánság tárgya lehet a tökéletessége szerint, hiszen minden kívánja a tökéletességet.”¹⁰ Továbbá a kérdés kapcsán írja az Angyali Doktor: „Valamit akkor mondunk tökéletesnek, amikor semmi sem hiányzik belőle, aminek hozzá kell tartoznia.”¹¹

A „jó” metafizikájának tárgyalása során szót kell ejtenünk a *jó és a cél viszonyáról* is. A jó a törekvés céljaként tudatosul bennünk. A jó maga a cél, amennyiben a megkívá-

⁸ Vö. JOSEPH DE FINANCE, *La motion du bien*, Gregorianum 1958, 5-42. o.

⁹ ST. THOMAE AQUIN., *De veritate*, 22,22.

¹⁰ IS 5,1: „Manifestum autem, quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum, uam omnia appetunt suam perfectionem.”

¹¹ Spir. Creat. A. 8.: „Perfectum dicitur unumquodque, quando nihil deest ei eorum et ad ipsum pertinent.”

nás tárgya lehet. „Id autem ad quod tendit appetitus est finis.”¹² A jó tehát a tökéletes lét (létező) mégpedig a célhoz való viszonyában. A *dolog* akkor és annyiban jó, amennyiben működésének (operatio) célja mindenestül (simpliciter) tökéletes. Minden működés visszahat a működés alanyára és tökéletesíti azt. Az erkölcsi cselekvés tudatos és szabad működésnek tekinthető, amennyiben az etikai normához, mint célhoz viszonyul és így etikailag tökéletesíti a cselekvő alanyt. Minden dolog önmagában, ontológiailag is jó – „secundum quid” (bizonyos szempontból) –, amennyiben megfelel belső céljának, vagyis olyan, amilyennek lényegi természete szerint lennie kell. Mindenestül azonban csak akkor lehet jó, ha „kilépve önmagából”, más létezőkhöz való viszonyában és működésében is jó, azaz a tökéletes cél irányába tevékeny. Ebben az esetben mondjuk azt, hogy a dolog mindenestül (simpliciter), ti. a tökéletes célhoz való vonatkozásában jó. A cél ugyanakkor csupán „kiegészíti” a dolog „ön-célját”, s így a dolog esetleges léte nyitott a cél felé, ami csak a *tökéletes és szükségszerű lét lehet*. Erről így ír Szent Tamás a „*Summa contra gentiles*” c. művében: „A létezőt feltétlen módon állítjuk, a jó pedig irányultságában áll fenn. Nem csak azért mondunk valamit jónak, mert eléri a célt, hanem – ha netán nem is éri el a célt, hanem csak ráirányul a célra, már ebből adódóan is jónak mondhatjuk.”¹³ Letagadhatatlan a jó természetes vágya a létezőkben. A jóra való vágyakozást a távol levő jó szítja fel bennünk. A vágy (desiderium) a távol levő jóra való törekvés (tendentia). Ha a távol levő jó nem lenne számunkra jó, akkor nem vágyakoznánk utána. Szent Tamás szerint a „vágyakozás feltételezi a szeretetet és magában a szeretetben van megalapozva.”¹⁴ Szeretet nélkül vágyról sem beszélhetnénk. Tudatunk a jót nem elvontan, hanem magunkhoz vonatkoztatva, „mint az én javamat” fogja fel. Azonban csak „az jó nekem”, ami számomra conveniens (megfelelő), ugyanis valami közös természetűséget (connaturalitas) érzek a jóval. A vágyakozás mintegy leleplezi bennem az alapvető szeretetet (közös természetűséget) és „rokonságot” a megkívánt dologgal (s végső soron magával a léttel). Leginkább önmagammal szemben ismerem fel ezt a közös természetűséget – miközben a vágyakozás aktusát gyakorlom –, s e közvetlen tapasztalatom alapozza meg a *helyes önszeretetet*. Ugyanakkor viszont azt is észre kell vennem, hogy nem vagyok elég önmagamnak (hiszen esetleges létező vagyok), s szükség van más javakra is, hogy átmeneti gyógyulást szerezzek esetlegességem sérüléseire. Az önszeretet viszont annyira közvetlen tapasztalásom, hogy csak ehhez viszonyítva, ennek mértéke szerint tudom szeretni a más javakat is.

Minden létező aktivitásának *gyökere* tehát ama törekvés, hogy azzá legyen, amivé lényege (természete) szerint lennie kell. Ez az *önmegvalósulás* (a személytelen létezőknél) és *önmegvalósítás* (a személyes létezők esetében) teszi lehetővé a létezők sajátos *létmódjának* kialakítását. Ugyanez a szempont nyújt magyarázatot a lét *aktivitására*, arra, hogy a létezőket ne csupán statikusan, hanem dinamikusan is szemléljük. A szeretet végül is a létezők aktivitásának gyökere, s ez nem más, mint a *tökéletességre* való törek-

¹² Vö. ST. THOMAE AQUIN., *In Metaphy*, II. u. 179. „Az, amire a kívánság irányul, a cél.”

¹³ Vö. S. C. G. 3,20. „inter partes”: „Eus enim absolute dicitur, bonum autem etiam in ordine consistit: non enim solum aliquid bonum dicitur, quia est obtinens finem, sed etiam si nondum ad finem pervenit, dummodo sit ordinatum in finem, ex hoc ipso dicitur bonum.”

¹⁴ Vö. S. C. G. 4,19 c.

vés. A természetes szeretet szítja fel ugyanis a természetes vágyat, a természetes vágy pedig a természetes kívánságot (appetitus naturalis) a cél elérésére.

A LEGFŐBB JÓ, MINT AZ ETIKA ALAPJA ÉS AZ ERKÖLCSI CSELEKVÉS VÉGSŐ CÉLJA

Minden létező – mivel alapvetően a létre irányul – az egyetemes jóra is törekszik. A *létezők* – a maguk létmódjának megfelelően – *részlegesen* valósítják meg a jót, s ezért *különlétele* értelemben nevezhetők jónak. Jóságukban mégis van valami közös mozzanat: a függés (dependentia) az egyetemes jótól, ami viszont önmagában és önmagától fennálló szükségszerű jótól (summum bonum, bonum in se et per se subsistens), vagyis *Istentől* függ. Mivel *Isten a legfőbb jó*, ezért a véges létezők *végső célja* is egyben. A többi cél csupán annyiban lehet cél, amennyiben e végső célhoz van rendelve (ordinatur), továbbá a lét és a létezők csak annyiban nevezhetők jónak, amennyiben az isteni jóságból *részesednek*. Épp ez a részesedés utal egy *abszolút alapra*, ami, mint létteljesség és tiszta ténylegesség, létesítő oka és transzcendens lehetőségi feltétele annak a korlátozott *létnek* és abszolút jóra, illetve értékre törekvő *cselekvésnek*, ami a végső cél vonzásában bontakozik ki. Az elégséges megindoklás elve értelmében a korlátozott tökéletességű létező létének *okát* és tökéletességének *célját* nem önmagában, hanem csak egy rajta *kívül* álló létezőben bírhatja. A lét – fokozatokban felépülő rendje – egy legfelsőbb fokot igényel, amely a *léthierarchia* alapját veti meg. Hozzá képest van magasabb és alacsonyabb *érték*.

A valóság világából kiinduló következtetés *valóság és érték* elválaszthatatlan, benső összetartozása alapján az abszolút valóságot egyszersmind az *abszolút értéknek* ismeri fel, mely éppen abszolút, önmagát megokoló mivoltában *transzcendens* az esetleges, korlátozott létű és értékű világgal szemben, s azzal a *létalap* és *végső cél* viszonyában áll. A valóságban és értékrendben megnyilvánuló oksági hatásai alapján az abszolút valóságot *szellemi* lénynek kell tartanunk. A valóságban uralkodó törvény- és célszerűség, valamint a szellemi valóság léte a hatással arányos, vagyis *szellemi oknak* a létét követeli meg. A magánvaló szellem létformája viszont a személyesség, tehát az abszolút valóság *személy*. A személyiség által hordozott *erkölcsi* értékeket neki is tulajdonítanunk kell, éspedig a véges személyek erkölcsi értékeit mérhetetlenül meghaladó fokban. Minden erkölcsi érték tökéletes birtokában, az abszolút személy maga a *szentségi* valóság, az Isten. Önmaga tökéletességének az ismerete és szeretete teszi Istent végtelenül *boldoggá*. Tökéletességének ezt az önmagára vonatkozó hatását már Arisztotelész felismerte. De a görög filozófia megsejtette azt a kereszténységben bizonyossá lett valóságot is, hogy az erkölcsi jóság Istent önmaga tökéletességének *közlésére* indítja. A *jóság* nem zárkózik önzően önmagába, hanem adakozó, szétáradó, mást is boldogítani akar.¹⁵

A tárgyi oldalról adódó megismerést megerősíti az alanyi tapasztalat: az ember *boldogság* utáni vágya olthatatlan, végtelenbe törő vágya, ami minden *etikai* törekvés rugója. A *jó*, az *érték* utáni *vágy* az ember cselekedeteinek mozgatója. Az ember valójában

¹⁵ Vö. „Bonum est diffusivum sui.”

azért cselekszik, hogy értékbirtoklás által kielégüljön. Az állandó emberi tapasztalat szerint a véges, mulandó javak sem egyenként, sem összességükben *nem elégítik ki* az embert maradandóan. Az ember – az emberiség legnemesebb képviselőinek tanúságtétele is bizonyítja – a boldogság, a tökéletes kielégülés vágyával *túlemelkedik* a véges világon, a *tökéletes értéket* szomjúhozza, melynek *bírása* számára maga az erkölcsi *tökéletesség*.

Ennek a váagnak a méltánylása nem jelenti valami könnyűsúlyú eudaimonizmus elismerését. Mert nem a vágykielégülést, mint ilyen kell tekintenünk mértékadónak, hanem a *tökéletesülést*, a beteljesülés vágyát, melynek erkölcsi jelentőségét nem lehet elvitatni, értelmetlennek, indokolatlannak tartani. Az embert nemcsak a kötelességtudat, az érték iránti tisztelet irányítja az erkölcsi életben, hanem a *vágy* is, hogy jobba, tökéletesebbé váljék. Minthogy az ember tökéletesülése az önmagán túl lévő tárgyi világ tartalmainak elsajátítása révén történik, a tárgyi és alanyi világ *egymáshoz rendeltségének* valósága alapján joggal következtethetünk arra, hogy az ember boldogságával azonos tökéletesedési vágya a *legfőbb jóban*, mint törekvéseinek végső céljában elégül ki, amelynek létét a valóság létösszefüggéseit vizsgáló metafizikai kutatás igazolja.

Az etika metafizikai megalapozását kíséreltük meg bemutatni a jóság elemzésének összefüggésében. A különféle etikai irányzatok kutatták (és kutatják) az erkölcsi cselekvés célját és tartalmát, továbbá az egyénre és közösségre kifejtett hatását. Sokféle-képpen meg lehet fogalmazni annak az *értéknek* tartalmát, ami az egyént erkölcsi cselekvésre sarkallja. Hangsúlyt lehet helyezni az értékre és magára az értékelésre, egy azonban kétségtelen: a gondolkodó elemzés nem tudja kikerülni az erkölcsi rendben a jóság értékét, továbbá a magatartás céljának, eszményének, normájának, törvényének *maradandó* érvényességét, még akkor sem, ha az erkölcsi egyén autonómiáját, szabadságát, az értékek pluralizmusát és viszonylagosságát túlhangsúlyozza, sőt magának az erkölcsnek a létjogosultságát is megkérdőjelezi. Hiszen minden egyoldalúság az etikai nézetek tartományában, épp az *egyoldalúságot* kívánja egyetemes érvényűnek, a részleges megfigyelést általánosnak, magát a változást és fejlődést maradandónak és célba érkezettnek feltüntetni. A metafizika tudományát lehet tagadni, de a metafizikát kikerülni nem lehet, mert a metafizika-tagadók is burkoltan metafizikát űznek. A jóság metafizikai elemzése elégségesen megindokolja és megalapozza az etikai jóság értékét, és szolid alapot biztosít a teológiai erkölcsstan megfontolásainak.

SZENT JEROMOS KATOLIKUS BIBLIATÁRSULAT KIADVÁNYAI

1066 Budapest, Teréz krt. 28. I/6. sz.; Telefon: 1/332-2260; Fax: 1/312-2478

Nyitva: hétfőtől csütörtökig 9-17-ig.

honlap: www.biblia-tarsulat.hu; email: jeromos@biblia-tarsulat.hu

KÁLDI-NEOVULGÁTA BIBLIA	2600.-
ÚJSZÖVETSÉG és ZSOLTÁROK (10,5x16 cm)	1400.-
CIGÁNY-MAGYAR ÚJSZÖVETSÉG	2600.-
JEROMOS BIBLIAKOMMENTÁR I-II-III. KÖTET	22.000
I. kötet: Az Ószövetség könyveinek magyarázata	8000.-
II. kötet: Az Újszövetség könyveinek magyarázata	7000.-
III. kötet: Biblikus tanulmányok	7000.-
BIBLIATUDOMÁNY CD 3.0 (Káldi-Neovulgáta teljes Biblia, konkordancia, 600 színes kép a Biblia világából)	5000.-
BIBLIATUDOMÁNY CD 4.0 (Káldi-Neovulgáta teljes Biblia, konkordancia, 35 biblikus szakkönyv, 600 színes kép a Biblia világából)	8000.-
Opálény-Balázs: KONKORDANCIA (Újszövetségi szövegmutató szótár a SZIT-i fordításhoz) (2. kiad. 1999)	2000.-
Pollák Kaim: HÉBER-MAGYAR SZÓTÁR	2800.-
Tarjányi Béla: ÚJSZÖVETSÉGI ALAPISMERETEK 1. kötet	780.-
Tarjányi Béla: ÚJSZÖVETSÉGI ALAPISMERETEK 2. kötet	780.-
Tarjányi Béla: TALÁLKOZÁSOK (Evangéliummagyarázatok I.)	680.-
Tarjányi Béla: PÉLDABESZÉDEK (Evangéliummagyarázatok II.)	900.-
Tarjányi Béla: CSODÁK (Evangéliummagyarázatok III.)	880.-
Tarjányi Béla: ÖRÖMHÍR MÁRK EVANGÉLISTA SZERINT	
1. rész (a Mk 1,1-15. magyarázata) (Budapest, 1998)	980.-
Kocsis Imre: „Isten elküldte Fiának Lelkét” (A Szentlélek Pál apostol tanításában)	840.-
Székely János: Az Újszövetség teológiája	1960.-
SZENTÍRÁSMAGYARÁZAT AZ EGYHÁZBAN	
(A Pápai Biblikus Bizottság nyilatkozata) (Biblikus írások 1. 1998)	480.-
Mócsy Imre S.J.: MI A BIBLIA? (A néhai biblikus professzor legendás sorsú biblikus szakkönyveinek egyike) (Biblikus írások 2. 1998)	420.-
Tarjányi Béla: BIBLIKUS TEOLÓGIA - Tanulmányok (Biblikus írások 3. 1998)	560.-
Gyürki László: A BIBLIA FÖLDJE (Biblikus írások 4. 1998)	420.-
Mócsy Imre S.J.: AZ EVANGÉLIUMOK HITELESSÉGE (Biblikus írások. 5. 2001)	640.-
Jacob Kremer: 2. KORINTUSI LEVÉL (Stuttg. Kiskomm. 8. kötete)	520.-
Walter Radl: GALATA LEVÉL (Stuttgarteri Kiskomentár 9. kötete)	440.-
Bernhard Mayer: FILIPPI LEVÉL, FILEMON LEVÉL (Stuttg. Kisk. 11. kötete)	420.-
Otto Knoch: 1. ÉS 2. TESSZALONIKAI LEVÉL (Stuttg. Kiskomm. 12. kötete)	380.-
Paula-Angelika Seethaler: 1. ÉS 2. PÉTER LEVÉL, JÚDÁS LEVÉL (Stuttg. Kiskomm. 16. kötete)	580.-
Anneliese Hecht: KÖZÖS UTUNK A BIBLIÁHOZ	
(A csoportos bibliaolvasás módszerei) (Budapest, 2000)	480.-
MŰBÓR BIBLIA BORÍTÓ	1750.-

Saját kiadványainkból 20 példány feletti vásárlás esetén 30 % engedményt adunk.

Postai megrendeléseket is szívesen teljesítünk!

PHILIP BOYCE OCD
Raphoe (Írország) püspöke

Newman reményfogalmának időszerű jelentése

Vallási szempontból az a korszak, amelyben ma, az ezredfordulón a mi életünk zajlik, nem éppen reménykeltő. Legalábbis Nyugat-Európában a vallás igazsága, a hit gyakorlásával és a vallásos magatartással együtt súlyos nyomás alatt áll. „Az igazság ügyének, ami soha nem volt uralkodó a világban, megvan apálya és dagálya – írta egykor Newman. Kellemes lehet, amikor éppen a hullámvész napjait éljük.”¹ Aligha lehet viszont ez érvényes abban az időben, amikor a hullámverés az Egyházat éri el, legalábbis a világ nyugati részein.

2000. október 7-én Jerome Bertram oratoriánus, az Oxfordban és Littlemore-ban megrendezett évi Newman-zarándoklaton mondott beszédében emlékeztetett Newman azon állítására, amely szerint az Egyház minden ezredév végén igen mély válságot él át, de a pusztulás hamvából ismét megerősödve emelkedik fel.² Ezer évvel ezelőtt egy sor méltatlan pápa miatt, valamint politikai hatalmak beavatkozása nyomán az Egyház elvesztette szabadságát és erkölcsi tekintélyét. Ezt azonban újjászületés követte; kezdetét az új koldulórendek és más szerzetesrendek, hittudósok és szentek jelezték, aztán kibontakozott a skolasztikus filozófia és teológia aranykora.

Mi jellemzi mai helyzetünket? A hitetlenségnek Newman által megsejtett egyházellenes támadása, amikor a keresztény hit ellen az öntelt racionalizmus, a körmönfont modernizmus és szubjektivizmus csatázik, bevetve a tudományos felfedezések csábító varázserejét. Láthatóak azonban a rugalmasság és az új élet jelei is. Elég egy pillantást vetnünk a II. Vatikáni Zsinat dokumentumaira, a kiváló pápák sorára, a szerzetesrendekre és a megszentelt élet új formáira; a világi keresztények, köztük nők egyre tevékenyebb szerepet vállalnak az Egyház életében, erősödnek az Egyház egységére irányuló erőfeszítések. Ezen felül, az egyházi Tanítóhivatal ugyan mikor jelentett meg oly sok, hitünk szempontjait megvilágító kiváló dokumentumot, mint mostanság – hogy csak néhányat említsünk: *Lumen Gentium*, *Redemptoris Missio*, *Veritatis Splendor*?

Most mégsem az a célunk, hogy megjövendöljük: a Gondviselés milyen eszközzel védi meg a hitet a sátán és a csalárd hazugság ismételt támadásai ellen; szeretnénk

¹ Vö. H. TRISTAM: *The Living Thoughts of Cardinal Newman*, Cassell, London, 1948. 37.

² Vö. J. BERTRAM: Newman a millennium végén. Beszéd a reményről. *Friends of Cardinal Newman Newsletter*, Birmingham, 2000. karácsonyi szám. 6–8.

inkább megvizsgálni John Henry Newman reményének azon indítékait, melyek az őt övező sötétség közepette megingathatatlan bizalommal töltötték el. Melyek Newman reményről alkotott fogalmának, szemléletének kiemelkedően időszerű elemei?

REMÉNY A GONDVISELÉSBEN

Mindenekelőtt vizsgáljuk meg magának a remény erényének mibenlétét. Nem szabad összetévesztenünk valami felületes derűlátással, ami vidáman nézegeti a dolgok napos oldalát, nem vesz tudomást a minket foglalkoztató valós veszélyekről és nehézségekről. A remény keresztény víziója – s ez Newmané is – felfogja azt, ami ártalmas, körültekintően értelmezi az idők jeleit, bátran szembenéz a jó és a gonosz harcával, ami nagyon is tetten érhető a társadalomban és az emberi szívekben. Ugyanakkor bízik a fensőbb, az isteni hatalom segítségében: Isten irányítja a történelem menetét, gondviselő tervei szerint.

A pusztán természetes remény azt jelenti, hogy az akarat mozdul, törekszik valami felé, amit jónak tart, ami még nem az övé, de amit – nehézségek leküzdése révén – el tud érni. Lélektani szinten kielégítetlenséget és hiányérzetet foglal magában, mivel valami olyasmira fészül, amit még nem birtokol teljesen. Amit remélünk, azt nem könnyű elérni, de az akarat, a remény székhelye, törekszik, legyőzi a bizonytalanságot és biztosít arról, hogy amire vágyódunk, az nem elérhetetlen.

A keresztény remény Isten belénk öntött ajándéka, olyan teológiai erény, ami az emberi akaratnak megadja azt a lehetőséget, hogy biztosan törjön a legfőbb jóra, vagyis Isten boldogító színelátására, valamint mindarra, amire szüksége van üdvössége elnyerésére. Ez az a „jobb remény” (Zsid 7,19), amiről az Újszövetség beszél. Pál apostol szerint „reménységünk Jézus Krisztus” (1Tim 1,1), célja nem valami délibábos elképzelés, hanem az a valóság, amit maga Isten szánt nekünk: „Ne félj, te maroknyi nyáj, hisz Atyátok úgy látta jónak, hogy nektek adja országát” (Lk 12,32). A teljesedést próbák előzhetik meg, késlekedhet, lehet remény minden remény ellenére (vö. Róm 4,18), de nem fogunk csalódnani, nem hagy cserben minket, „mert a nekünk ajándékozott Szentlélekkel kiáradt szívünkbe Isten szeretete” (Róm 5,5). A minket szerető Isten megígérte, hogy megment, üdvözít minket. Márpedig aki az ígéretet adta, az hűségese (vö. Zsid 10,23). Megvan hozzá a hatalma, miközben irgalmas és igazságos szeretete biztonsággal tölt el minket: be fogja teljesíteni üdvözítő tervét.

Amikor Newman a reményről beszél, ezt gyakran összeköti a hittel, aminek – az ő értelmezése szerint – a remény a teljessége. „A remény nemcsak azt jelenti, hogy az ember hisz Istenben, hanem abban is hisz – és ebben biztos –, hogy Isten szeret minket és gondoskodik rólunk. A remény tehát felbecsülhetetlenül drága keresztény kegyelem. Nem biztos, hogy a remény nélküli hit elvezet minket Krisztushoz. A gonosz lelkek is hisznek és remegnek (vö. Iz 2,19). Hisznek, de nem jutnak el Krisztusig, mert nincs reményük, csak a kétségbeesés. Reménytelennek látják, hogy bármi jót kaphatnának Tőle.”³

³ *Catholic Sermons of Cardinal Newman*, Burns and Oates, London, 1957. 27–28. (A birminghami Oratorium kiadása)

Az idézet Newman katolikus beszédei egyikéből való, a remény témájával azonban már rendszeresen foglalkozott korábbi prédikációiban is. Még anglikán korszakában, különböző alkalmakkor tartott beszédei egyikében kifejezetten a reményről elmélkedik; úgy határozza meg, mint a liturgia és a Szentírás által alakított lélek keresztény magatartását. A keresztény élethez elengedhetetlenül szükséges ez a magatartás: „Remény nélkül nem tud létezni a vallás.”⁴ Newman meghatározása szerint a remény *türelmes, szelíd, nyugodt, derűs és elmélkedő* várakozás Krisztusra. Ez a várakozás azonban – hangsúlyozza – nem olyan, mint más várakozás. Eltér attól, ami jellemzi a világ evilági dolgokra és eseményekre való várakozását. Ez a várakozás mindenekelőtt *türelmes*. A léleknek ez a türelmes magatartása vagy kiegyensúlyozottsága teszi képessé a remélő embert, hogy ellenálljon annak a nyugtalanságnak és izgatottságnak, amit a világban működő sátán akar kihívni. A remény azért türelmes, mert világosan látja e világ valamennyi dolgának, a világi ügyeknek önmagukban való értéktelenségét. Ráadásul Newman e türelmet összekapcsolja a szenvedés elviselésére való képességgel. Ez a türelem nem beletörődést jelent, hanem cselekvő, eleven magatartást⁵.

A remény – folytatja Newman – *szelíd*. A keresztény remény „nem szenvedélyes vágy, nem szertelen, gyors érzelem”. A keresztény ellenőrizni tudja érzelmeit és reakcióit. Szent tartalékkal rendelkezik. Képes arra, hogy ésszerűen és szorgalommal teljesítse feladatait. Krisztusra való várakozása nem állítja szembe világban folyó életével, ellenkezőleg, erősíti és megadja igazi jelentőségét. Krisztus mennybemenetele kapcsán Newman ezt írja az apostolokra gondolva: „Az angyalok nem annyira a lélek várakozó vonását, mint inkább azt a tétova álldogálást helytelenítették, ami csak ölbetett kezekkel tud Krisztusra gondolni, amikor ezt mondták: «Galileai férfiak, *miért álldogáltok, az ég felé bámészkodva?*» Feladatainkhoz kell látnunk, meg kell terveznünk a következő napot, mintha *biztosak* volnánk a holnapban. A remény semmiféle szóval vagy tettel sem kuszálja össze erőszakosan e világ életét.”⁶

A remény továbbá *nyugodt*. Ez a nyugalom olyan a lélekben, mint a mélyen áramló folyó, amit semmi sem tud felkavarni. Megállíthatatlanul hömpölyög előre, sietség nélkül, elég erővel ahhoz, hogy az útjába eső akár hatalmas akadályokat is leküzdje, de nem dühöngve és nem tajtékozva. Íme, ilyen a remény természete. Megzavarhatatlan és csendes, erejében azonban megállíthatatlan. A remény azért nyugodt, mert Krisztusban horgonyzik, aki megingathatatlan. A keresztény ember szíve Órá szegeződik, ezért el tudja utasítani e világ lázasan izgatott nyüzsgését.

Ugyanezen okból a remény *derűs*. Newman az egészséges ember analógiáját használja fel magyarázatában. A test egészsége a lélek jó állapotát is magával hozza. Az egészséges emberek szinte tudtuk nélkül boldogok. Így van azok esetében is, akiknek reményük van. „A szív mélyében rejlő titok akaratlanul is vigaszt sugároz a hétköznapi gondolatokra és érzelmekre; ily módon a látszólag kívül, a körülmények köze-

⁴ J. H. NEWMAN: *Sermons 1824–1843*, Clarendon Press, London, 1991. I. 90. A kötet a liturgiáról, a szentségekről és Krisztusról mint Közvetítőről szóló beszédeit tartalmazza. (P. Murray kiadatlan kézírata felhasználásával.)

⁵ „Ha meghátrálunk a szenvedés elől, félrehúzódnunk, még csak újoncok vagyunk a keresztény remény iskolájában. – Az eljövendő dicsőség távlatának kell betöltenie lelkünket; milyen szegényes fogalmunk lehet erről, ha ez a távlat nem ad erőt ahhoz, hogy a lélek nyugalomával viseljük el e földi élet nyomorúságait!” (*Ibid.* 91.)

⁶ *Ibid.*

ette keletkezett vidám derű valójában egy olyan forrásból ered, amelynek a keresztény ember nincs is tudatában.”⁷

A reményből fakadó derűt, mivel kitartó és állandó benső forrásból táplálkozik, meg kell különböztetnünk az evilági vidámkodástól. A keresztény derű nem szép érzelmekre vagy hangulatra avagy jókedvre épül. Ez a lélek olyan belső vonása, ami felette áll minden érzelemnek. A keresztény derű tehát erény és kötelesség, minthogy a reményből fakad.

A keresztény remény *éber*. A reménykedő keresztény ember szemét mindig Krisztusra szögezi. Mindig Őt fürkészi. Newman ilyenformán buzdít: „Nem egyszerűen csak hinnünk kell, hanem virrasztanunk is; nem csupán szeretnünk kell, hanem éberen vigyáznunk is; nem csupán engedelmeskednünk kell, hanem előre is tekintnünk; mi felé? A nagy esemény, Krisztus utolsó eljövetele elé.”⁸ Ez az éber figyelem nem csupán Krisztus végső eljövetelére irányul, amint a matróz éberen fürkészi a szárazföldet; ez olyan éberség, amely Krisztus minden indítására, „az élet hétköznapi és rendkívüli eseményeiben Krisztus jövetelére irányul”⁹.

A keresztény remény ébersége ily módon összekapcsolódik az *elmélkedő* megfontolással. Newman rámutat, hogy ebben a Boldogságos Szűz a legkiválóbb példakép, aki „mindezeket emlékezetébe véste, és szívében gyakran elgondolkodott rajtuk” (Lk 2,19). „Nem fontolgat túl sokat ahhoz, hogy elfogadja, hanem tovább időzik a gondolatnál; nem akarja birtokolni (a misztériumot), hanem általa él; nemcsak hogy beleegyezését adja, hanem érlelgeti is magában a történeteket; nem csupán alárendeli értelmét, hanem tovább fontolgat; valójában nem előbb fontolgat és csak azután hisz, mint Zakariás, hanem előbb fontolgatás nélkül hisz, majd hitében szeretettel és hódolattal fontolgat.”¹⁰ Kiváló lecke minden hittudósnak!

Newman maga a rugalmas remény embere volt. Reménye a gondviselő Istenbe vetett mély hitéből fakadt: Isten nemcsak mindenható, hanem végtelenül szerető és irgalmas is. Newman számára könnyebb lett volna „azt hinni, hogy nincs Isten, mint azt, hogy nem törődik az emberrel”¹¹, s úgy véli, hogy ebben az ateisták is egyetértenek vele.

Ez a remény gyakran kifejeződik csodálatos elmélkedéseiben és imáiban. Sokat írt az Istenbe, mint Teremtőbe és Megváltóba vetett reményről. Kit ne hatnának meg és bátorítanának fel ezek a jól ismert sorok: „Isten teremtett meg engem, hogy teljesítsek Neki egy meghatározott szolgálatot; Ő bízott rám bizonyos feladatokat, amelyeket nem másra akart bízni. Megvan küldetésem – s ezt talán életemben soha nem fogom megismerni –, de el fogja mondani következő életemben. Valamilyen módon szükséges vagyok terveikhez, annyira szükséges az én helyemen, mint egy arkangyal a maga helyén –, ha viszont cserbenhagyom, tud mást támasztani, amint Ábrahámnak kövek-

⁷ *Ibid.*

⁸ J. H. NEWMAN: *Parochial and Plain Sermons*, Longmans, Green and Co., London, 1900. IV. 322.

⁹ A keresztény ember, „akinek lelke érzékeny, készséges és tanulékony, Krisztust figyelő éberen, eleven hittel, Órá vetett gyors pillantással, buzgón a keresésben és az imádásban. Órá tekint mindenben, ami csak történik, éppen ezért soha nem éri meglepetés, nem izgatja fel magát, nem csuklik össze, amikor megtapasztalja Krisztus váratlan érkezését” *Ibid.* 323.

¹⁰ J. H. NEWMAN: *Fifteen Sermons Preached Before The University of Oxford Between A.D. 1826 and 1843*, Longmans, Green and Co., London, 1909. 313.

¹¹ C. S. DESSAIN: *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, Clarendon Press, Oxford, 1973–1977. XIX. 127.

ből tudott volna fiakat támasztani. Mégis, részem van az Ő nagy művében; láncszem vagyok egy láncolatban, összekötő kapocs emberek között. Nem semmiért teremtett engem, jót kell tennem, az Ő művét kell szolgálnom. A magam helyén a béke angyalának, az igazság hirdetőjének kell lennem, miközben ezt nem tervezem, csak meg kell tartanom parancsait és hívásának megfelelően szolgálnom Őt. Bíznom kell tehát Őbenne...”¹²

A keresztény reménynek ugyanez a témája gyakran visszhangzik Newman részvétet nyilvánító leveleiben, melyeket egy-egy kedves barát halála alkalmából fogalmazott meg. A végső földi elválás pillanatában hiteles vigaszt csak a feltámadásba vetett hitünk és az abból fakadó remény nyújthat. Egy súlyos beteg barátjának írva arra emlékezteti, mennyire üres volna ez az élet, ha nem lenne jövője: „Látszólag úgy élünk és halunk meg, mint a falevél; Egy valaki azonban ismeri minden egyesnek illatát, s amikor eljön órájuk, beilleszti őket a nagy Könyv lapjai közé.”¹³

Hosszú életének tapasztalatában a mindent irányító Gondviselés bizonyítékát tudta látni. „Szemünk nem lát eléggé élesen ahhoz, hogy követni tudjuk Isten Gondviselésének és akaratának vonalait, amelyek végül is találkoznak, pedig első látásra párhuzamosnak tűnnek”¹⁴, írta 35 éves korában. Később tanúsította, hogy ritkán volt szüksége a Gondviselésbe vetett hitre, mivel tapasztalatból ismerte. Amikor 78 éves korában bíboros lett, ezt mondta: „Mindig arra törekedtem, hogy türelmes legyek és Isten kezébe helyezzem ügyemet, Ő pedig nem feledkezett meg rólam.”¹⁵ Isten Gondviselésének és akaratának vonalai világosan találkoztak Newman életében.

GYŐZELEM A SIKERTELENSÉGBEN

Ilyen volt tehát az a remény, ami a Gondviselésbe vetett megingathatatlan bizalmát adta meg Newmannek. E szemlélet kiemelkedően fontos vonása az idő-nélküliség, hiszen Isten mindenható ereje és irgalma, amire a remény épül, változhatatlan. Mit mondjunk azonban a megpróbáltatásnak és a zűrzavarnak azokról a korszakairól, amelyek során nagyon rosszul mennek a dolgok, sőt bizonyos időkben az élettel együtt járó veszteség és kudarc még kegyetlenebb súllyal nehezedik az Egyházra, különösen is egyesekre?

Ilyen pillanatokban, a Kereszt árnyékában, Newman reménye sem elméletben, sem gyakorlatban nem ingott meg. Számos alkalommal prédikált arról, hogyan kell viselkedni az emberpróbáló időkben: arra buzdította hallgatóit, hogy magában a nehézségben keressék Isten kezét, és ne feledjék, hogy „Aki ránk bocsátja a megpróbáltatást, az Ő általa jónak tartott időben el is fogja háritani.”¹⁶ Aki türelmetlenül cselekszik, bűnt követ el. Aki reménykedve, türelemmel várakozik, az megőrzi a lélek békéjét és megmarad Isten útjain.

¹² W. NEWILLE: *Meditations and Devotions of the Late Cardinal Newman*, Longmans, Green and Co., London, 1911. 301. Cf. 299–326.

¹³ *Letters and Diaries*, XXI. 51.

¹⁴ *Parochial and Plain Sermons*, V.48.

¹⁵ *Letters and Diaries*, XIX. 72. Cf. *Meditations and Devotions* 421.

¹⁶ *Parochial and Plain Sermons*, VIII. 44. Cf. V.233.

A keresztény hitvallás igazi kötelmei rémülettel tölthetik el azt, aki az Urat nem őszintén keresi. Türelmesnek lenni a szenvedések közepette, fegyelmezni az önző kívánságokat, kitartani a jó cselekedetekben, frissen újramezdeni minden visszalépés után, nos mindez kitartó bátorságot, valamint olyan állhatatos reményt követel, ami nem engedi meg a jó harctól való meghátrálást. „Az Úr csak azt kéri, hogy a maguk valóságában tekintsünk a dolgokra, az Ő eszközeit lássuk bennük, higgyük, hogy a jó azért jó, mert Ő akarja, s hogy éppoly könnyen áldhat kemény kővel, mint puha kenyérral, kietlen pusztaságban éppúgy, mint gyümölcsökkel telt mezőn, ha hiszünk Őbenne, aki nekünk az igazi mennyei kenyeret adja... Ne kételkedjék, az Ő hatalma bizton átvezeti minden nehézségen, csak azt parancsolja, hogy vállaljuk a küzdelmet.”¹⁷

Newman jól tudta, hogy viszonylag könnyű ilyen vigasztaló és erősítő szavakat mondani, de a szomorúság perceiben nem könnyű ezeket átültetni a gyakorlatba. Tudatában volt annak is, hogy a keresztény világtól bizonyos időkben számonkéri a „remény ellenére való reményt”¹⁸, a bizalomban való kitartást, amikor úgy tűnik, minden jel az ellen szól, amit reméltünk.

Maga is tanulta ezt a nyugodt, mégis tevékeny várakozást, Annak erejére és irgalmas szeretetére támaszkodva, Aki bölcs gondviselésével irányít mindent. 21 éves fiataként egy fontos vizsga előtti feszültségben szeme megakadt az Oriel College egyik üvegablakán látható címerpajzson, amelyen ezek a megnyugtató szavak olvashatók: *Pie repono te*. Newman felidézte a mondatot Puseyhez intézett egyik levelében, amikor fel voltak háborodva, mivel várható volt R. D. Hampden, az Oriel egy liberális szellemű tagjának Regius Professori kinevezése. „Kedves Pusey, Önnek sem marad más hátra, mint hogy őrizze meg lelki és testi nyugalma... *Pie repono te*. Emlékszem, az Oriel felvételi vizsgájára készülve igen zaklatott, majdhogynem kétségbeesett voltam. Véletlenül felnéztem az ablakra, s megláttam a festett üveg mottóját. Azóta is elkísérnek e kedves szólás szavai. Valóban, nincs mitől tartanunk.”¹⁹

Élete során Newman gyakran gondolhatott ezekre a szavakra; visszairányíthatták minden remény forrásához, Krisztushoz. Életének történései ismételten próba elé állították. Úgy tűnik, főképp kudarcai által tett jót. Manning bíborostól eltérően, akinek több sikerben volt része, s elismerést vívott ki mind a hivatalos egyházban mind a világiak körében, Newman „határozottan elzárt volt” – jegyzi meg Wilfrid Ward –, „a percnyi látszólagos kudarc által azonban a jövő emberévé vált. Nem túlzás azt mondani, hogy élete már kezdettől a látszólagos kudarcok sorozatából állt össze, s ezek mindegyike arra adott neki alkalmat, hogy hozzájáruljon a keresztény lelkiesség gazdagításához; ennek értékét egyre többen ismerik el attól függetlenül, elfogadják-e végkövetkeztetéseit vagy sem. Ez az érték nem csupán spekulatív – gondolat mint gondo-

¹⁷ *Ibid.* I. 347–348.

¹⁸ Egy anglikán-kori prédikációjában Krisztus eljövételéről beszélve többek között arról szökölt, hogy értelmünket és érzelmeinket alá kell vetnünk Isten kinyilatkoztatott Igéjének, aztán így folytatta: „Parancsot kaphatunk, hogy a remény ellenére reméljünk, vagy hogy bizonyos értelemben józan eszünk tiltakozása ellenére Krisztus eljövételét várjuk. Ez nincs ellentétben azzal, ahogyan Isten általában bánik velünk. Azt kívánja, hogy úgy érezzünk és úgy cselekedjünk, mintha közeli volna az, amiről tapasztalataink alapján azt kell mondanunk, hogy valószínűleg nem közeli”. *Ibid.* VI. 260.

¹⁹ *Letters and Diaries*, V. 215.

lati érték –, hanem érinti a kereszténység és a modern civilizáció közötti maradandó, gyakorlati kapcsolatokat is.”²⁰

Wilfrid Ward különféle sikertelenségeket említ, melyek Newmant utóbb fontos alkotások megírására készítették. Amikor az Orielen viselt tanári tiszte értelmetlenné vált, Newman le is mondott, de mivel így maradt szabadideje, megírta első könyvét *The Ariens of the Fourth Century* címmel, és vezetője lett az Oxford mozgalomnak. 90. traktátusát elítélték és a Traktátusokat felfüggesztették; ez viszont előkészítette az *An Essay on the Development of Christian Doctrine* c. művének megírását. Bár hét évig volt rektor, az Írországi Katolikus Egyetemből nem sikerült létrehoznia az angol nyelvű katolikusok nemzetközi tanulmányi központját. Ismét úgy érezte, le kell mondania, de előbb megírta a nevelélmélet immár klasszikusnak számító két művét: *The Idea of a University* és *Office and Work of Universities* címmel. A *The Rambler* kudarca ihlette a *The Apologia* utolsó, katolikus életéről szóló fejezetének megírására.

„Végezetül, a világban kimutatható fejlődés gondolata – ami anglikán vezetőként okozta kudarcát – miközben múltjának apológiáját nyújtja, reményt ad a jövőre vonatkozóan is; evégett azt javasolja, hogy össze kell egyeztetni Róma *semper eadem* büszkeségét az új körülményekhez alkalmazkodó szervezeti és teológiai erővel, mégpedig elméletben és az életben egyaránt. A filozófusoknak és a tudósoknak erre kell építeniük reményeiket a közeljövőben.”²¹

Newman remény-felfogását a Gondviselésbe vetett hite alakította és irányította. Ez segítette őt át a megpróbáltatásokon és csalódásokon. Idős korában ezt írta: „Isten Gondviselésének regulájában az áll, hogy kudarcok által érjünk el sikert.”²² A sikertelenségben való győzelem volt saját életének egyik szembeszökő jellemzője.

Figyelemre méltó lelki magatartása olyan esetekben, amikor súlyos gondokkal és akadályokkal kellett szembenéznie, s ez éppen olyan érvényes ma, mint később, nevezetesen: hite által minden keresztben fel tudta ismerni Isten kezét. Tipikus példája ennek az Achilli-vizsgálat, amikor is bíróság elé kellett állnia egy renegát pap hamis vádaskodása miatt. Egyik oratoriánus testvérének így jellemezte belső magatartását: „Biztos vagyok abban, hogy az egész vizsgálat, ami immár másfél éve rám nehezedik, nem más, mint Isten működése és akarata... Lehet egy ilyen rendkívüli gondviselés csak úgy, semmiért?... Amikor múlt augusztusban rám szakadt ez az egész ügy, s úgy tűnt, bebörtönöznek, akaratlanul is ezt mondtam: Nos, ha így áll a dolog, talán szentként fogok onnan kikerülni.”²³

Ez a remény és békét ihlető látásmód mindig időszerű, függetlenül attól, milyen is a kereszt, milyen különfélék a megpróbáltatások.

ERRE A SZIKLÁRA

Amikor Newman külföldön járva azt kereste, milyen testület vagy csoport elég erős ahhoz, hogy igazolja remény-fogalmát, egyedül a római katolikus Egyházat látta

²⁰ W. WARD: *Ten Personal Studies*, Longmans, Green and Co., London, 1908. 278–279.

²¹ *Ibid.* 282. Cf. 278–285.

²² *Letters and Diaries*, XXX. 142.

²³ P. MURRAY: *Newman the Oratorian*, Gill and Macmillan Ltd., Dublin, 1969. 244–245.

alkalmasnak erre a feladatra. Belépése előtt öt évvel a következőket írta Jemima nővérenek, hangot adva felháborodásának és levertségének; Newman ugyanis tiltakozott a Szentírás azon magyarázata ellen, mely tagadta a Biblia ihletettségét és irányadó értékét: „Kezdek komolyan aggódni, vajon a római Egyházon kívül van-e más vallás, ami kellő erővel szembe tud szállni a gonosz szövetségével. Az első millennium végén ez állt ellen a sátán dühének – most pedig már közeledik a második ezredév vége. Ki próbált erővel bír (az Egyház); mi mindenen ment keresztül az utóbbi századokban! és erősebb, mint valaha!”²⁴

Mindazonáltal anglikán éveiben Newman mélységes bizalommal viseltetett egyháza iránt, bízott szentségében, megmentő erejében, ha tagjai hivatásuknak megfelelően élnek. A nővérenek írt, fentebb idézett levél után egy hónappal arra buzdította egyházközsége tagjait, ismerjék fel keresztény feladatukat, vegyék ki részüket teljesebben az Egyház életéből: „Körültünk az Egyház napról napra emelkedik az ég felé, mi meg mást sem teszünk, mint tiltakozunk vagy félremagyarázunk vagy bírálgatunk vagy kifogásokat találunk vagy kételkedünk. Félnünk attól a kockázattól, hogy részt vállaljunk a szentekkel, hogy eleven résszé váljunk; félnünk attól, hogy megkeressük a szűk kaput, nehogy a kevesek közé kerüljünk a sokakból.”²⁵

Később, már katolikusként, az Egyházba vetett bizalma és reménye révén még lángolóbb és erősebb hittel vallotta, hogy felül lehet emelkedni a támadásokon. 1849-ben Londonban, e vallástalan nagy városban, a helyi Oratorium megnyitásakor mondott beszédében a következő témát választotta: „A katolikus hithirdető távlatai”. Szavait belső tűz járta át, midőn azt fejtegette, hogy a katolikus hívő nem érezheti magát rendkívüli hősnek, amikor egy közömbös vagy ellenséges világban prédikál, mivel az Egyház tizennyolc százados tapasztalata áll mögötte; Szent Péter, a nagy egyházatyák és pápák nyomába lép: „Nem vall rendkívüli bátorságra, sem sajátos nagylelkűségre, ha egy katolikus hívő megvilágítja az ígét, elkezd hirdetni, még ha hátat fordítanak is neki. Jól ismeri ugyanis a világ természetét és tulajdonságait, hiszen bánásmódja ősidőktől azonos; a katolikus hívő nem tesz mást, csupán hivatását teljesíti, nem volna ugyanis katolikus, ha nem így tenne. Tudja, kinek a hajójába lépett be... Ez Péter bárkája... Nem azért választottuk, hogy most emiatt féljünk; nem azért léptünk be, hogy most kimeneküljünk belőle. Nem. Hanem azért, hogy a bűn és hitetlenség hullámai közepette, amiben minden más hajó elsüllyedne, előre haladjunk.”²⁶

Newmant mélységes bizalommal hitt abban, hogy az Egyházat mindig Isten vezeti, sajátos gondviselésével irányítja. Ezért vágyódott az igaz Egyházra, a Kinyilatkoztatás letéteményesére. Miután megtalálta, végtelen boldogság töltötte el.²⁷ Úgy tekintett az Egyházra, mint a vallási és erkölcsi elvek egyetlen állandó védelmezőjére, valamint az egyetlen olyan intézményre, mely a kinyilatkoztatott tan változhatatlan bajnokaként közel kétezer éves tapasztalattal rendelkezik az egyazon igazságért folytatott küzdelemben. Átélté az üldözés korszakait és azokat az időket, amikor a vallási vezetők nem voltak méltóak tisztségükre, vagy elárulták a beléjük vetett bizalmat. Az Egy-

²⁴ *Letters and Diaries*, VII. 245.

²⁵ *Parochial and Plain Sermons*, V. 355–356.

²⁶ J. H. NEWMAN: *Discourses Addressed to Mixed Congregations*, Longmans, Green and Co., London, 1909. 245.

²⁷ A gondviselés Newman egyháztanában témáról lásd K. DIETZ: *Divine Providence in the Ecclesiology of John Henry Newman and its Influence on his Conversion to the Roman Catholic Church*, Roma, „Angelicum”, 1999.

ház azonban mindezt túlélte, szentek és karizmák új életerőt adtak a hívőknek és az egyházi intézmény emberi kereteinek.

Az ellenfelek egyik legfőbb vádja éppen az volt, hogy Róma Egyháza változhatatlan. Cáfolatként maga Newman is kidolgozta a keresztény tanítás igazi fejlődésének fogalmát. Kimutatta, hogy az Egyház növekedett és fejlődött: harmonikusan és integrálva halad előre anélkül, hogy veszítene abból, amit egyszer elnyert és megvallott. Az egyszer kinyilatkoztatott igazságot, melynek az Egyház az őrzője, soha nem érte romlás, soha nem volt veszélyeztetett. Egyetlen más testület sem tartja magát csalhatatlannak; az Egyház, ha nem az isteni Gondviselés vezette volna, hogyan állhatta volna ki a történelem próbáját, mindazt, amin keresztülment, s amiből mindig újult erővel támadt életre?

Ami a jövőt illeti, az Egyháznak nincs mitől tartania, mivel éltető erő segíti abban, hogy befogadja a jót, és elvesse mindazt, ami csalárd és a romboló. Fejlődésének döntő jellemvonása az állandó életerő. Szunnyadó korszaka után a megújulás kora következik. Attól függően, mi mit értünk változáson, ez vagy bekövetkezik vagy elmarad. Amikor ez megtörténik, „megszilárdulás vagy alkalmazkodás” a neve. Egyébként az Egyház valóban „javíthatatlan” – „nem változhat, ha Szent Atanázst vagy Nagy Szent Leót hallgatjuk; soha nem fog változni, ha napjaink lázongóit vagy csárogó vészmadarait hallgatjuk”²⁸.

Abban a tanulmányi központban gyűltünk össze, ahol egykor Newman hallgatta a szent tudományokat. Péter sírja mellett vagyunk és közel utódjának székhelyéhez. Néhány fiatal, aki most engem hallgat, talán ihletet merít azokból a gondolatokból, melyeket itt megpendítettem. Newman bíboros írásait lapozgatva felismerhetik az idők jeleit, megvizsgálhatják azokat a jeleket, amelyek a hitből fakadó remény jegyében a jövő felé mutatnak. Ha most Newman jelen volna, biztosan utalna Péter szavának örök erejére és igazságára. Az Úr „erre a sziklára” építette Egyházát és megígérte a félelmetes ellenségei fölötti végső győzelmet.

A *Cathedra sempiterna* – amely hozzájárult remény-fogalmának kialakulásához –, volt Newman egyik nagyszerű beszédének témája, amelyet a Dublini Katolikus Egyetem hallgatói előtt mondott el: „Mély meggyőződésem, hogy soha nem fogok protestálni, mivel hivatkozhatom a történelem világos tanúságára, s ez megerősít egyrészt abban, hogy megítéljem, mi a jó és mi a rossz, másrészt tudom, hogy az egész világon valóban semmi sincs olyan erős, sem döntő, sem hatékony, mint Annak a szava, akire maga Krisztus bízta országának kulcsait és juhainak őrzését. Péter szava ma is, mint mindig, az igazi tekintély, tanítása tévedhetetlen, parancsai előremutatóak, vezetése, a maga területén, mindig bölcs és világosan érthető, biztossá teszi a valószínűt és meggyőzővé, ami biztos. Mielőtt kimondaná a szót, a legszentebb is tévedhet, miután azonban kimondta, a legnagyobb tudósnak is engedelmeskednie kell.

Péter nincs elefántcsonttoronyba zárva, nem a múlttól álmodozik, nem a holtakat és a régi szép időket siratja, nem fest délibábos jövőképet. Péter tizennyolc évszázadot élt a világban; látott sokféle sikert, küzdött ellenfeleivel, hozzáalakult váratlan helyzetekhez. Ha valaha is volt olyan hatalom a földön, ami figyelemmel kísérte az idők folyását, ami a megtehetőre szorítkozott és boldog volt a kezdeményezésben, akinek

²⁸ J. H. NEWMAN: *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, Longmans, Green and Co., London, 1909. 444.

szavai egyben tetteket jelentettek, parancsai pedig próféciaként hangzottak, akkor az egymást követő korszakok történelmében ő az, aki nemzedékről nemzedékre mint Krisztus földi helytartója és Egyházának tanítója az apostolok székében ül.²⁹

Igen sok megérzése volt Newmannek, s ezek mintegy előrevetítették azt a eredményt, ami napjainkban már megjelenőben van. Ilyen intuíciói közé tartozik például a művelt világi keresztények szerepe, akik jól ismerik vallásukat és meg is tudják azt védeni, vagy az Egyház egységére irányuló azon erőfeszítéseink értéke, melyek gyarapítják a szeretetet, a kölcsönös megértést és együttműködést, miközben mindig tiszteletben tartják az igazságot; ide tartozik az általa annyira kívánt egység hit és értelem, teológia és tudomány között; végül a katolikus egyetemek fontossága, amely intézmények kiszélesítik hallgatóik látókörét és a hívőket felkészítik a pusztán evilági és ateista világnézet támadásaira.

Mert Newman előre látta annak a hitetlenségnek támadását, amelynek alkotóeleme a relativizmus, az ateizmus, a panteista hiedelmek terjedése, valamint az a közöny, ami a tudományos és technikai felfedezések által generált, minden mást elnyelő érdeklődéséből fakad. Látta a veszélyt hozó jövő magjait, s be is vallotta, hogy élete nagy részét az úgynevezett „vallási liberalizmus” elleni harcban töltötte. Ezen szemlélet szerint a hit gyakorlását a személyes, magánszférába kell utalni, egyetlen vallást sem kell igaznak elfogadni. Jóllehet tudta, hogy a próféta adomány nélkül senki sem lehet biztos abban, vajon fenyegető jövőndöleése beteljesedik-e vagy sem, mégis „az idők jeleinek megfelelően elővételezte”³⁰ megfontolásait kora társadalmára vonatkozóan. Több mint egy évszázad múltán az Egyház dokumentumaiban jelent meg „az idők jelei” kifejezés. Newman használta, bár nem gyakran, ezt a fordulatot, de kevés ember értelmezte e jeleket oly világosan, mint ő. Előre látta a vallás igazságának és dogmáinak elvetését, az Egyház előtt álló viharos korszakot, amikor – úgy tűnhet – Urunk ismét elszunnyadt Péter bárkájában.

Newman mégsem esett kétségbe. Napjait nem letört vagy csalódott öregemberként fejezte be. Az igazságért harcolt egész életében. Saját korának nyílt összecsapásaiban még előnyöket is látott. Meglátása vonatkozik a mi korunkra is. A koraközépkorban, amikor a reformáció még nem hasította szilánkokra a katolikus hitet, a hitetlenség támadása óvatosabb és rejtettebb volt. Az ő korában és napjainkban viszont, félredobva az álarcot, magát a kinyilatkoztatott igazságot kérdőjelezi meg, a titkos fenyegetések meg nyíltakká válnak. Newmannek nem voltak kétségei, melyiket válassza. Dublinban, a Katolikus Egyetem rektoraként ezt mondta: „Habozás nélkül kimondom (eltekintve természetesen erkölcsi és egyházi szempontoktól, valamint az Egyház parancsának és irányvonalának fenntartásával), hogy inkább szeretek élni olyan korban, amikor nappal és nem félhomályban folyik a harc. Azt gondolom, jobb, ha egy ellenség szúr le, mint egy barátom... Nagy előnye annak a kornak, amelyben a hitetlenség nyíltan szónokol, hogy a hit is világosan kifejezheti önmagát, valamint az, hogy ha a hazugság megtámadja az Igazságot, az Igazság vissza tud vágni a csalárdságnak.”³¹

²⁹ J. H. NEWMAN: *My Campaign in Ireland* (magánhasználatra kiadta A. King and Co.), Aberdeen, 1896. 211–212.

³⁰ J. H. NEWMAN: *The Idea of a University Defined and Illustrated*, Longmans, Green and Co., London, 1909. 386.

³¹ *Ibid.* 381–382.

A nyolcvanon túl lévő Newmant megkérdezte egy tudósító, vajon a Római Katolikus Egyház túléli-e a parlament által elfogadott azon törvényjavaslatot, amely igen csak beteg jövőt jósol a vallás ügyének. Válaszában azt az üzenetet fogalmazta meg, amelyet már jó fél évszázada hirdetett. Szavai nyomán egy olyan ember képe rajzolódik ki, aki teljesen tisztán látja a veszélyeket, mégis feltétel nélkül bízik Isten gondviselésében, és meggyőződéssel vallja, hogy egy magasrendű Hatalom irányítja az Egyház jövőjét és a történelem folyamatát. „Mindig is előre láttam a jó és a gonosz közötti nagy harcot, s mindig az a gondolat vezetett, hogy az összecsapáskor az igazság bajnokainak az a kötelessége, amelyet egykor Mózeshez intézett szavak jelentettek: «Ne félj, maradj csendben és meglátod az Úr nagy tetteit (*magnalia Domini*). Ő fog harcolni érted és őrizi meg békédet.» Ugyanígy a zsolttár: «Légy nyugodt, ismerd el, hogy én vagyok az Isten».”³² Elemelve az elmúlt évszázadok különféle válságait a Római Birodalom idejétől kezdve, az arianus szektán keresztül a reformációig, megállapítja: nem ember szabadította meg az Egyházat és a hívőket, hanem maga Isten sietett megmentésükre.

ÖSSZEFOGLALÁS

Newman remény-fogalma ma is nagy jelentőséggel bír. Az a határozott benyomásom, hogy ha a bíboros ma jelenlegi problémáinkról írna, II. János Pál azon szavait visszhangozná, amelyeket a pápa a 2000. nagy jubileumi év lezárásakor legutóbbi apostoli levelében megfogalmazott: „Evezz a mélyre! (*Duc in altum!*) Haladjunk hát előre, reményben! Beláthatatlan óceánként új évezred tárul most fel az Egyház előtt; Krisztus segítségével bízva újabb kalandokra kell vállalkoznunk. Isten Fia, aki kétezer évvel ezelőtt az emberiség iránti szeretetből testet öltött, ma is működik közöttünk; ezt világosan kell látnunk és – mindenekelőtt – nagylelkűen és teljes szívvel Krisztus művének eszközeivé kell válnunk... Ugyanannak a Léleknek erejére számíthatunk, aki pünkösdkor kiáradt, s aki ma is arra serkent minket, hogy induljunk el ismét; segít az a remény, ami soha nem csal meg.”³³

Newmanhoz hasonlóan „nem tudjuk, mi jön, de”, amint mondta, „tudván tudjuk, hogy győzni fogunk!”³⁴

Fordította: Puskely Mária SSND

³² *Letters and Diaries*, XXX. 220. Cf. *Kiv* 14,13–14; *Zsolt* 45(45),11.

³³ *Novo Millennio Ineunte*, nr. 58.

³⁴ *Sermon Notes of John Henry Newman 1849–1878* (a birminghami Oratorianusok kiadása), Gracewing, Herefordshire and University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 2 2000. 222.

DOLHAI LAJOS

A bűnbocsánat szentsége a szentségi üdvrendben

A *Katolikus Egyház legújabb katekizmusa* (1992) megszüntette a szentségtan szokásos, „de sacramentis in genere” és „de sacramentis in specie” elnevezésű felosztását. Az új katekizmusban az első rész, az ún. de sacramentis in genere a „szentségi üdvrend” elnevezést kapta.¹ A II. Vatikáni Zsinat katekizmusa az általános szentségtanban már nemcsak a „kegyelmi eszközök” legfőbb tulajdonságait akarja összefoglalni, hanem a hit misztériumainak bemutatása után, egy liturgikus teológiai megalapozás keretében, azt fejt ki, hogy a húsvéti misztérium van jelen az Egyház szentségeiben, a szentségi üdvrendben. A két elnevezés közti különbség a szentségek teológiai megértésének kétféle módjáról tanúskodik. Az első esetben ugyanis a szakramentumot úgy értelmezem, mint a kegyelem hét látható, különböző eszközét. A második esetben viszont azt akarom hangsúlyozni, hogy a megváltás misztériuma az Egyházban nemcsak az igehirdetés által, hanem a szentségi üdvrendben is folytatódik. A katolikus teológia nem fogadhatja el Bultmann véleményét, aki a következő nézetet képviselte: „A kereszténység azért nem vált misztériumvallássá, mert benne az üdvösség elsődlegesen nem anyagi elemeken keresztül isteni erőket közlő szakramentális kultuszon alapul, hanem olyan jellegű igehirdetésen, amelyben Istennek meghirdetett kegyelme találkozik az ige hallgatójával, annak személyes hitét föltételezve”.² Az Egyház hitét az új katekizmus így fogalmazza meg: „Az Egyház ezen idejében Krisztus az ő Egyházában és Egyházával él és cselekszik ennek az új korszaknak megfelelő sajátos módon. A szentségek által működik. Ezt nevezi Kelet és Nyugat közös hagyománya „szentségi üdvrendnek”, amely abból áll, hogy az Egyház szentségi liturgiájának ünneplésekor a híveket Krisztus húsvéti misztériumának gyümölcseiben részesíti” (KEK 1076).

A szentségi üdvrend elnevezés önmagában is utal arra, hogy a szentségek nem egymástól független kegyelmi eszközök. Nemcsak gyakorlati szempontok alapján, hanem teológiai szempontból is vizsgálunk kell a szentségek között meglévő tartalmi, lényegi összefüggést. A dogmatörténetből látjuk, hogy régebben a teológusok jobban hangsúlyozták a szentségi üdvrendben az egyes szentségek közötti összefüggést. Az első századokban a beavató szentségek (kereszttség, bérmálás, Eucharisztia) közötti elválaszthatatlan kapcsolat nemcsak az Egyház életében, hanem a teológiában is nyil-

¹ Az 1997-es latin fordításban: Sectio prima: Oeconomia sacramentalis.

² BULTMANN, *Az Újszövetség teológiája*, Osiris, Budapest 1998, 245.

vánvaló volt. Még az örmenyekkel való egyesülés bullája is fontosnak tartja a szentségek között viszony tárgyalását.³

A Tridentinum után háttérbe szorult⁴ a szentségek közti lényegi összefüggés vizsgálata. De azért arról sem feledkezhetünk meg, hogy az a Tridenti Zsinat, amely kijelentette, hogy 7 szentség van, „nem több és nem kevesebb” (DS 1601), azt is leszögezte, hogy ezek között a szentségek között, az azonosságok mellett vannak különbözőségek. A szentségekről szóló határozat 3. kánonjában ezt olvassuk: „Ha valaki azt állítaná, hogy a hét szentség egymás közt úgy egyenlő, hogy semmilyen szempontból sem különb egyik a másiknál: legyen kiközösítve” (DS 1603). Nyilvánvaló, hogy amikor a zsinat felsorolta a hét szentséget, akkor ezeket nem akarta egyenlővé tenni, hiszen mindegyik szentségnek van valami specifikuma a szentségi üdvrendben. A zsinati atyák ismerték, ha más nem, a hagyományos megkülönböztetést: különbséget kell tennünk a sacramenta maiora⁵ (kereszttség és eucharisztia) és a sacramenta minora (a többi szentség) között. A szentségek felosztása önmagában is utal a szentségek közti összefüggésekre. *Lehetséges tehát, és föltöbb hasznos is, ha vizsgáljuk a bűnbocsánat szentségének üdvrendi szerepét.*

Már a II. Vatikáni Zsinati dokumentumai is tárgyalták a szentségek üdvrendi összefüggését.⁶ Ezt követően a Nemzetközi Teológiai Bizottság „A kiengesztelődésről és bűnbánatról” szóló dokumentuma (1983) azt is hangsúlyozza, hogy a bűnbocsánat szentségét az egyéb szentségekkel organikus egységben kell tárgyalni.⁷ II. János Pál pápa *Kiengesztelődés és bűnbánat a mai Egyház küldetésében* c. enciklikájában is megfigyelhető az a szemléletmód, amely nem izoláltan, hanem a szentségi üdvrendben tárgyalja a bűnbánat szentségét.⁸ Az enciklika 27. pontja, a részletes elemzés előtt kijelenti: „a szentségek titokzatos dinamikájában olyan szempont is található, melyet nem emelünk ki külön: valamennyi sajátos kegyelmén túl jele a bűnbánatnak és a kiengesztelődésnek”.⁹ A kereszttség az ősegyházban az a szentség, amely a bűnök bocsánatára szolgált. A megtérés jele, valódi „kiengesztelődés Istennel, mely eltörli az eredeti bűnt, és az embert felveszi a kiengesztelődött nagy családjába.”¹⁰ A bérmlás a Szentlélek teljességében részesít; még mélyebb egységet hoz létre az Egyház Krisztusban kiengesztelődött közösségével. Az Eucharisziában jelenvalóvá lesz Krisztus keresztáldozata, amely kiengesztelődést szerzett számunkra. Ezért e szentség lényegéből következik, hogy napjainkban is „forrása az üdvösségnek és a kiengesztelődésnek”. A betegek kenetében, az emberi élet eme sajátos helyzetében „valósul meg a legmélyebb kiengesztelődés az Atyával.” A

³ DS 1311: 1439. nov. 22, *Exsultate Deo* kezdetű bulla. Ez a bulla fontos új dokumentum a szentségekről szóló tanításban; az irat nagyrészt Aquinói Tamás egy idevágó munkája alapján lett összeállítva.

⁴ Nyilvánvaló, hogy régebben is voltak kivételek, mint például F. Dander dogmatikája, amely az általános szentségtanban krisztológiai, ekléziológiai és lelki életi szempontból vizsgálja az egyes szentségek sajátos üdvrendi szerepét, vö. F. DANDER, *De sacramentis in genere*, Oeniponte, 8. old.

⁵ Vö. CONGAR, Y., *Die Idee der sacramenta maiora*, in: *Concilium* 4 (1968) 9-15.

⁶ A liturgikus konstitúció (SC 5) a szentségek és a húsvéti misztérium viszonyát, a *Lumen Gentium* (11. p.) pedig a szentségek ekléziológiai vonatkozását tisztázta. Az utóbbi előzménye XII. PIUS, *Mystici Corporis* c. enciklikája, ahol már ugyanez a szempont megjelenik; vö. in: AAS 35 (1943) 201s; magyar fordítás, SZIT 1943, 16-18. old.

⁷ Vö. a dokumentum III. fejezetének 5. pontja; in: *Enchiridion Vaticanum*, EDB, Bologna, 9. köt. 325. pont.

⁸ *Reconciliatio et poenitentia* (RP), SZIT, Budapest 1985.

⁹ RP 27. pont, 69. old.

¹⁰ Uo. 70. old.

papszentelésben a lelkipásztorok az isteni irgalom hirdetőivé válnak, meghívást kapnak arra, hogy Isten megbocsátó szeretetét közvetítsék.¹¹ A házasság szentsége megvalósítja és teljessé teszi egy férfi és egy nő egységét, minden kegyelmet megadva ahhoz, hogy a mai megosztott világban a kiengesztelődő Egyház jelei legyenek.

A következőkben először rámutatok a szentségek közötti teológiai összefüggések fontosságára, majd pedig azt fejtem ki, hogy milyen benső, lényegi összefüggés van a bűnbocsánat szentsége és a többi szentség között. A bérmálás és a bűnbánat viszonyát nem elemezzük, hiszen a bérmálás, mint a keresztyény beavatás második fázisa a keresztség kiegészítése. Az egyházi rend és a házasság szentségének elemzése sem tartozik ide, mivel a közösség szolgálatának szentségei sajátos helyet foglalnak el a szentségi üdvrendben. A koraközépkorban, amikor a szentségek rendszerezése megkezdődött, a jogászok ez utóbbiakat „sacramenta voluntaria”, az előbbi ötöt pedig „sacramenta necessaria” néven emlegették.¹² A Trentói Zsinat hittételként tanítja, hogy „a bűnbocsánat szentsége a keresztség után elbukottaknak éppúgy szükséges, mint az újjá nem születetteknek a keresztség”¹³, vagyis fontos szerepe van a szentségi üdvrendben.

1. A SZENTSÉGEK NEM EGYMÁSTÓL FÜGGETLEN KEGYELMI ESZKÖZÖK

a) Krisztus húsvéti *misztériuma*, e misztérium világmegújító kegyelme látható, érzékelhető módon jelen van az Egyház misztériumaiban, vagyis szentségeiben. Az Egyház maga is misztérium, quasi¹⁴ szentség, hiszen az oikonomia, a *mysterium salutis* szerves része, annak történeti folytatója, annak állandó jele és eszköze. A megváltás misztériuma – mivel Jézus ezt akarta – a szentségek által jut el az emberhez; a szentségek hatása viszont Krisztus kinszenvedésének, halálának és feltámadásának húsvéti misztériumából fakad (SC 61). Az egyházatyák a szentségekkel kapcsolatban ezt a szempontot hangsúlyozták, és nem külön-külön érdekelte őket az egyik vagy másik szentségi jel. Az igaz, hogy az Egyház szentségi életén belül megkülönböztetünk hét szentséget, az egyes szentségek sajátosságai miatt, de sokkal fontosabb az, hogy mindegyik ugyanakkor a misztériumnak a kinyilvánítása, s ezek kiszolgáltatása az Egyház lényeges életmegnyilvánulásai közé tartozik. K. Rahner szerint hét döntő pillanatot különböztet meg az Egyház az egyén életében, amikor az Egyház mint üdvintézmény azzá lesz, aminek Krisztus szánta: „Isten véglegesen győzedelmes kegyelmének jelenléte a világban.”¹⁵ Ezek a fordulópontokon nemcsak kéri, hanem minden kétséget kizáróan közli is a kért kegyelmet: amikor valakit befogad és tagjává tesz a keresztségben; új feladatot bíz rá a bérmálásban, egyházi rendben vagy a házasságban, segítségére siet élete (betegség) vagy lelki élete (bűn által való szakítás) kritikus pillanataiban; újra és újra kifejezi és megerősíti a Krisztus és a hívő közötti találkozást az Eucha-

¹¹ Uo. 71. old.

¹² Vö. GILMMAN, F., *Die Siebenzahl der Sakramente bei den Glossatoren des Gratianischen Dekrets*, Mainz 1909, 11.

¹³ DS 1672

¹⁴ LG 1. p.

¹⁵ RAHNER, K., *Kirche und Sakramente* (Quest. Disp. 10), Herder 1960, 15.

risztiában. O. Semmelroth szerint „mint ahogy az ember keze az egész tárgyat megfogja, de ujjaival különböző helyeken érinti, úgy nyúl Isten az ember után az Egyházon keresztül. Az Egyház mint összentség ujjai különböző helyeket érintenek benne: az egyes tagokat és életfázisokat.”¹⁶

b) Minden szentség alapja a keresztség, illetve a keresztség kegyelmi hatása. Pál apostol megfogalmazásában az Evangélium lényege a megfeszített és feltámadt Krisztus. Aki hisz benne, az közeledik feléje, de csak a keresztség által ölti magára halálának és feltámadásának misztériumát, amely által egy új élet részese lesz. Amikor a bűnbánat szentsége értelmezésének teológiai elmélyítésére törekszünk, fontos annak hangsúlyozása, hogy a szentségi üdvrend alapja a keresztségben létrejött *Krisztushoz való kapcsolódásunk, illetve Krisztushoz való hasonulásunk*.¹⁷ Nemcsak a bűnbánat szentsége, hanem a többi szentség is a keresztségre épül, ami azt jelenti, hogy a szentségek a keresztségben létrejött valóságot egyre tökéletesebbé teszik, vagy szükség esetén megújítják. Minden szentség ebből a valóságból indul ki, és minden szentség ennek a valóságnak valamelyik szempontját hangsúlyozza, illetve tökéletesebben fejezi ki. A bérmlás hasonlóvá tesz Krisztushoz abban, hogy mi is a Lélek erejével akarunk tanúságot tenni az Atyáról. Az Eucharisztia, mint áldozat részesít Krisztus áldozati sorsában. A bűnbánat bevon bennünket Krisztus elégtételébe. A betegek kenete megadja azt a krisztusi vonást, hogy a betegség és a halál az Atya akaratára való igent mondás legyen. Az egyházi rend Krisztus papságában részesít, a keresztyén házasság pedig jelenvalóvá teszi Krisztus és Egyház misztérium jellegű kapcsolatát.

c) A szentségek összetartoznak, hiszen általuk maga a megdicsőült Krisztus működik az emberben, és *mindegyik ugyanazt a krisztusi életet akarja létrehozni, erősíteni és tökéletesíteni bennünk*.¹⁸ A Lumen Gentium szerint „a titokzatos testben Krisztus élete árad szét a hívőkben, akik a szentségek által titokzatos és valóságos módon egyesülnek a szenvedő és megdicsőült Krisztussal” (LG 7). Krisztus szándéka szerint az Egyház úgy alakította ki a szentségi üdvrendet, hogy az embert egész életútján végigkísérjék. Ily módon a szentségek adják meg a keresztyén élet tartalmát és struktúráját azzal, hogy már itt a földön részesítik őt Isten életében.

A keresztség szentsége feltárja a hívő előtt a keresztyén élet kapuját, alapvető és gyökeres módon képesíti a többi szentség felvételére, hogy így „meglett emberré legyen, eljusson a krisztusi teljességre” (Ef 4,13). „A keresztség azonban csak kezdet és kiindulás, és mindenestül a Krisztusban való élet teljességének megszerzésére irányul” (UR 22). A keresztyén életbe való bevezetés első lépcsője a keresztség, a második lépcső a bérmlás. A bérmlás a megerősítés szentsége, hiszen megerősíti a hívőt abban a keresztyén életben, amelyre a keresztség szülte. Az Eucharisztia mint táplálék táplálja és növeli a hívőkben a kegyelmi életet. Amint a természetes élet növekedéséhez és fenntartásához szükség van táplálékra, hasonlóan a kegyelmi életnek is szükséges van az „élet kenyérére”. Jézus, az élő kenyér, „úti eledelünk” (GS 38), s ő az, aki

¹⁶ SEMMELROTH, O., *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt 1963, 124.

¹⁷ Vö. SCHEFFCZYK, L., *A bűnbánat szentségének sajátos üdvözítő hatása*, in: *Communio* 1996/3, 68-71.

¹⁸ Aquinói Tamás ebből a meglátásból kiindulva válaszolt arra a kérdésre, hogy miért éppen ezt a hét szentséget rendelte Krisztus. Szerinte a szentségek természetfölötti rendje harmóniában van a természetes rend alapvető szükségleteivel (születés, növekedés, megújítás, stb.), vö. *S. Theol.* III,65,1; *S. Contra. Gent.* IV,58. Ugyanez az érvelés megjelenik a Tridentinum katekizmusában is, vö. *Cath. Rom.*, II,1,20.

egy napon teljesen átalakítja az örök életre. Az sem mellékes szempont, hogy a megkeresztelt és megbérmált hívők az Eucharisztia által épülnek be teljesen Krisztus testébe: „Az Eucharisztia kenyerének szakramentuma ábrázolja és meg is valósítja a hívők egységét, akik egy testet alkotnak Krisztusban” (LG 3). A keresztség által megadott, a bérmálás által megerősített és az Eucharisztia által táplált kegyelem nem teszi az embert tökéletessé. Mi, akik az életszentségre kaptunk meghívást, „sokban vétünk” (Jak 3,2), s ezért állandóan szükségünk van Isten irgalmára” (LG 40). Az isteni irgalom azért rendelte el az üdvösség misztériumát, hogy megmentse a bűnös embert. „Nem azért jöttem, hogy az igazakat hívjam, hanem a bűnösöket” (Mt 9,13), jelentette ki Jézus, s a bűnök megbocsátására megalapította a bűnbocsánat szentségét: „Akinék megbocsátjátok bűneit, az bocsánatot nyer, s akinek megtartjátok, bűnben marad” (Jn 20,23).

d) Az Egyház maga is a „kiengesztelődés szentsége”. Küldetést kapott arra, hogy „ezt a kiengesztelődést hirdesse az embereknek, és annak szentsége legyen a világban.”¹⁹ A teológia az Egyház hagyománya alapján mindig is tanította, hogy a *bűnbánattartásnak és a bűnbocsánatnak különféle formái vannak a keresztény életben. A bűnös, de bűnbánó keresztény sokféle módon részesülhet Isten irgalmában, s nyerheti el bűnei bocsánatát. Az új katekizmus is felsorolja ezeket: böjt, imádság, alamizsna, szentírásolvasás, stb. (KEK 1434-1439). Mivel az Egyház a bűnt elítélő, de a bűnösök megmentésére jött Krisztusnak titokzatos teste, azért küzd²⁰ a bűn ellen, és sokféle módon is lehetővé teszi tagjai számára a bűntől való szabadulást. A különböző módokat azonban egységben kell látnunk, még akkor is, ha a formák között vannak lényegi különbözőségek is.*²¹

A bűnbánat szentsége tehát egy, de nem egyetlen formája az Istennel való kiengesztelődésnek. Találón fogalmazza meg ezt a fontos igazságot F. J. Nocke: „A gyónás sajátossága tehát nem egyszerűen a megbocsátó ereje, hanem a szentségi mivolta, vagyis: az Egyházzal való kiengesztelődés megvalósító jele, még ha az Istennel való kiengesztelődés már a szentségen kívül megtörtént is”.²²

A kérdés tehát az, hogy mi a sajátossága a bűnbánat szentségének a többi bűnbánati formához viszonyítva. Nocke szerint a szentségi jellege és az ekléziológiai vonatkozása. A szentségi jellege, vagyis az, hogy minden kétséget kizáróan közli a megbocsátás kegyelmét azoknak, akik nem gördítenek akadályt a kegyelem útjába. A másik az ekléziológiai dimenzió, vagyis az, hogy akik a bűnbánat szentségéhez járulnak, azok nemcsak Istennel, hanem az Egyházzal is kiengesztelődnek, „amelyet megsebeztek bűnükkel és amely a szeretete, példája és imája által közreműködött a megtérésükben” (LG 11).

Még Luther is, aki végül is elvetette a bűnbánat szentségi jellegét, fontosnak tartotta a „titkos” gyónást²³, mint a bűnbánattartás egy sajátos formáját, mert abban van valami többlet²⁴ az Isten igéjéhez képest. P. Meinhold szerint korábbi műveiben sokszor

¹⁹ RP 11. p.

²⁰ Vö. VORGRIMLER, H., *Der Kampf des Christen mit der Sünde*, in: J. FEINER – M. LÖHRER (Szerk.) *Mysterium Salutis*, V., Einsiedeln 1976, 349-461.

²¹ Vö. Nemzetközi Teol. Bizottság, *Versöhnung und Busse*, in: *Enchirid. Vaticanum*, 9. köt., 340. pont

²² *A dogmatika kézikönyve*, i. m. 349.

²³ Luther háromféle gyónásról beszél: 1. gyónás Isten előtti imádságban, 2. gyónás felebarátunk előtt, 3. a titkos gyónás; vö. *Rövid biztatás a gyónásra*, 3-5. p., in: *Luther M. négy hitvallása*, 261-263.

²⁴ A Nagy Káté végén, a „Rövid biztatás a gyónásra” c. fejezetben például a „vigasztalás” szempontját említi.

hangoztatott érve „a szentségek személyes jellege”.²⁵ A személyes hit megerősödéséhez az igehirdetés mellett szükséges az egyes ember számára a szentségek vétele is, ami nem más, mint az ige személyes elfogadása.²⁶ A gyónásra vonatkozóan ezt a következőképpen fogalmazza meg: „Ha Krisztus haláláról prédikálok, az csak egy nyilvános igehirdetés a közösségben. Ebben nincs semmi rendkívüli dolog. Akinek füle van a hallásra, az meghallja. De ha kiszolgáltatom a szentséget, az több mint az általános, minden embernek szóló igehirdetés, mégpedig a személyes jelleg többlete által.”²⁷ A gyónás által személyesen részesülünk Isten irgalmában. A gyónást meghallgató lelkész személyesen nekem hirdeti bűneim bocsánatát, az Isten igéje konkrétan nekem szól: „Bűneid bocsánatot nyertek, menj és többé ne vétkezzél”. Egy közelmúltban megjelent evangélikus dogmatika is kijelenti: „legjobban az egyéni gyónásban fejeződik ki a megigazulás személyre szóló felmentő ítélete.”²⁸

2. A KERESZTSÉG ÉS A BŰNBOCSÁNAT SZENTSÉGE

E két szentség közötti kapcsolatot nyilvánvaló. A nikaia-konstantinápolyi hitvallásban is azt imádkozzuk, hogy valljuk „az egy keresztséget a bűnök bocsánatára”.

A leggyakrabban emlegetett azonosság: mindkét szentség a megtérésnek és az Istennel való kiengesztelődésnek a szentsége. A bűnbánat a keresztségben végbement folyamatnak és a keresztségi kegyelemnek a megújítása, de nagyon keveset mondunk, ha csak a katekizmusok válaszát ismételtetjük, mely szerint a szentgyónásban Isten visszaadja, illetve növeli bennük a keresztségben elnyert megszentelő kegyelmet.

Az Egyház mindig tudatában volt a két szentség közötti kapcsolatnak. Az egyházatyák írásaiiban²⁹ a bűnbánat szentségének néhány elnevezése is erre utal. *Alexandriai Kelemen* a bűnbánatot második keresztségnek nevezte el (*secundus baptismus*). *Tertullianus* a bűnbánat szentségét „*paenitentia secunda*”-nak³⁰, az első, a keresztségben történt bűnbánat utáni második bűnbánatnak tartja. Ágoston megismételhető keresztségről (*iterabilis baptismus*) beszél. *Nazianzoszi Gergely* szerint a bűnbánat „*baptismus laboriosus*”³¹, azaz keserves, küzdelmes keresztség. Mindkét szentség a megtérés szentsége. A keresztség az első és alapvető megtérés helye. A keresztségben kapott új élet azonban nem szüntette meg az emberi természet gyengeségét. Ezért szükség van a második megtérésre is. Szent Ambrus azt mondja a két megtérésről, hogy az Egyházban „ott van a víz és a könnyek: a keresztség vize és a bűnbánat könnyei”.³² Erre pedig már *Cyprianus* szerint is szükségünk van: „mennyire jóságos az isteni kegyelem,

²⁵ *Die Anschauung von der Taufe bei den Reformatoren*, Gütersloh 1975, 91.

²⁶ Német nyelven így is megfogalmazhatjuk: Individualisierung des Wortes.

²⁷ *Sermon von dem Sakrament des Leibes und blutes Christi wider die Schwarmgeister*, in: EA Bd. XXIX,345

²⁸ PÖHLMANN, H.G., *Abriss der Dogmatik*, Gütersloh 1990, 312.

²⁹ Lásd VORGRIMLER, H., *Busse und Krankensalbung*, in: HDG IV/3. Freiburg 1978.

³⁰ *De paenitentia* 7,12; Tertullianus másik jellegzetes kifejezése a „*secunda palanca salutis*” (az üdvösség második deszkája): *De paenitentia* IV,2; XII,9, idézve DS 1542;

³¹ NAZIANZOSZI G., *Oratio* 39,17.

³² *Epist.* 41,12

amely tudván, hogy a meggyógyított, azután sem lehet meg sebek nélkül, ezért a sérülések gyógyítására és orvoslására az üdvös szereket megadja.”³³

Az a gondolat és elnevezés is ismételten megjelenik az egyházatyáknál, hogy a bűnbánat: „tabula post naufragium”³⁴, vagyis a keresztség után olyan segítség, mint a hajótörötteknek a mentődeszka. Ez a gondolat még a Trentói Zsinatnak a bűnbánatról szóló tanításába is bekerült (DS 1702), sőt Luther is szívesen idézte az egyházatyák ilyen jellegű kijelentéseit.³⁵ Kezdetben Luther³⁶ még ragaszkodott a bűnbocsánat szentségéhez, de a keresztséghez kapcsolódó sajátos teológiai értelmezésben. Szerinte a bűnbánat vagy a gyónás nem más, mint „reditus ad baptismum”, illetve „recordatio baptismi”.³⁷ „A megtérés nem más, mint visszafordulás a keresztséghez”.³⁸ Bár Luther szerint a keresztség objektív esemény, mégis beszélhetünk a keresztség szubjektív oldaláról, ami nem más, mint az állandó megtérés. Szerinte a megkeresztelt embernek nem lehet az életben nyugalma, nem elégedhet meg sohasem önmagával. Az ádám embernek újra meg újra meg kell halni bennünk. Már a nevezetes 95. tétel 1. pontjában kijelenti, hogy Jézus Krisztus azt akarta, hogy „az ő híveinek egész élete folytonos bűnbánat legyen.” Ez a szemlélet vezetett oda, hogy a reformáció egyházaiban eltűnt a bűnbocsánat szentsége. Ha a bűnbánat minden hatása kifejthető és levezethető a keresztségből, akkor nincs létjogosultsága a bűnbocsánat szentségének.³⁹

Már az imént emlegetett elnevezésekből, illetve azok magyarázatából is láthatjuk a bűnbocsánat teológiai jelentőségét a keresztséggel összefüggésben. Teológiailag, ez a következőket jelenti: A keresztség a keresztény élet alapja és értelme. Keresztényként élni azt jelenti, hogy a keresztségből élni. A bűnbocsánat szentsége, ha elveszítettük, valóságosan helyreállítja a keresztség állapotát, az istengyermekség kegyelmét. Nyilvánvaló, hogy még más vonatkozásai is vannak a bűnbocsánat szentségének. El kell ismernünk, hogy – miként a többi szentség is – a keresztségben végment kegyelmi eseményt megújítja és elmélyíti. Tökéletesíti a Krisztusban való új életet. A bűnbocsá-

³³ *A jótékonyaságról és irgalmasságról*, 3. pont.

³⁴ TERTULLIANUS, *De poenitentia* 12; de Szent Jeromosnál is találunk hasonló megfogalmazást: „secunda post naufragium miseris tabula” (Ep. 130,9; CSEL 56,189).

³⁵ Vö. a *Nagy Káté*, 4. rész.

³⁶ Luther Nagy Kátéjában, az Úrvacsoráról szóló fejezet után egy külön fejezet buzdít a gyónásra. A „*De captivitate babilonica*” (1520) c. művében még három szentséget sorol fel: baptismus, poenitentia és panis. Az evangélikusok legfőbb hitvallási irata (*Confessio Augustana*, 1530) a megfelelő helyen, a keresztség és az Úrvacsora után (IX. és X. cikk) és a szentségekkel való élés (XIII. cikk) előtt két hosszú fejezetben is (XI. és XII.) tárgyalja a bűnbocsánat szentségét, illetve szentségi jellegét. Melancthon *Az Ágostai hitvallás apológiájában* egészen egyértelműen fogalmaz: „Az igazi szentségek tehát: a keresztség, az Úrvacsora és a feloldozás, amely a bűnbánat szentsége.” A hitvallási iratok magyar nyelvű kiadása az utóbbival kapcsolatban a lábjegyzetben a következőket tartja fontosnak megjegyezni: „A bűnbánatot a benne foglalt feloldozás kegyelme és Krisztusnak erre vonatkozó határozott utasítása miatt egy ideig Luther is szentségnek számította. De utóbb mégsem tekintette igazi szentségnek, mivel a kegyelmi ígéret itt nincs valami külső, érzékelhető jelhez kapcsolva. Ennél fogva nem különbözik az evangéliumnak bármely más, kegyelmet hirdető ígétől”; vö. *Az evangélikus egyház hitvallási iratai*, 1. köt, Budapest 1957, 221. old.

³⁷ Másik gyakran emlegetett kifejezése: „regressus ad baptismum”, „Weg und Rückkehr zur Taufe”, vö. WA 6. 501., 572; A Nagy Kátéban így fogalmaz: „A megtérés tehát nem más, mint visszafordulás és visszatérés a keresztséghez, azért, hogy újra tegyük és gyakoroljuk azt, amit előbb elkezdtünk, de aztán abbahagytunk.”; vö. *Luther Márton négy hitvallása*, Budapest 1996, 243.

³⁸ *Nagy Káté*, IV,4

³⁹ Luther érvelése: „A keresztség ható erejével és jelentésével magában foglalja a harmadik szentséget, amit megtérésnek neveztek el, ami valójában nem más, mint a keresztség” (*Nagy Káté*, IV,74)

nat szentsége a Krisztushoz való hasonlóság sajátos megnyilvánulása, amely a keresztségben létrejött Krisztus hasonlóságtól valamelyest különbözik. L. Scheffzyk szerint a bűnbánat szentsége „együvést jelent azzal a Krisztussal, aki engesztelőként és vezeklőként alávetette magát a bűn ítéletének. A bűnbánat drámájában tehát nem kisebb történik, minthogy a bűnös csatlakozik a helyettesítő elégtételt adó, szenvedő Krisztushoz.”⁴⁰

Tehát, a *postbaptismalis metanoia*knak vannak egyedi sajátosságai, amelyek feltárása a teológia feladata. Az egyházatyák „keserves keresztségnek” nevezték, hiszen ez a szentség mindig feltételezte a bűnbánó különleges együttműködését. A zsinat óta leginkább az ekléziológiai vonatkozást hangsúlyozzuk, de egyetérthetünk Scheffczykkel abban, hogy a krisztológiai szempontokról sem feledkezhetünk meg. A hit és a keresztség által már Krisztushoz kapcsoltuk az életünket. A bűnbánattartásban pedig Krisztus melletti döntésünket megújítjuk abban a világban, mely a bűn világa. Ha felfedezzük ezt az összefüggést, akkor manapság is „a gyónásban a keresztségen alapuló Krisztushoz tartozás büntől fenyegetett világunk körülményei között való növekedésének és érésének szentségi ajándékát ismerhetjük fel, mely keresztény életünk nélkülözhetetlen segítője.”⁴¹

Nyilvánvaló, hogy a katolikus teológia a két szentség közötti különbözőséget⁴² is hangsúlyozza. A különbözőség a szentségi jel természetéből adódik. A különbözőséget látjuk már a szentségi jelben szereplő személyekben is. A keresztségben a szentség felvevője a megtérő/bűnbánó ember, aki Krisztus érdemére bűnbocsánatban részesül, a gyónásnál pedig a keresztség után bűnbeesett keresztény akar visszakerülni a keresztség által elnyert kegyelmi állapotába. A bűnbánat szentségében a szentségi jelet a bűnbánó és a gyóntató együtt hozzák létre, a bűnbánó cselekedeteinek (bánat, bűnbevallás, elégtétel) lényeges szerepe van a szentségi jelben, a keresztség esetében a megtérő ember szerepe nem annyira hangsúlyozott, hiszen a „víz és a Szentlélek által” születünk újjá. A keresztség szentségét nem lehet megismételni, a bűnbánat szentségének lényege pedig éppen a megismételhetőség. A bűnbánat szentségének sajátos kegyelme az is, hogy ebben a szentségben is megnyilvánul a keresztség szentségi karaktere, a hívek keresztségben gyökerező általános papsága, mégpedig aktív módon. Általános papságuk révén a hívők a szentségnek nem csupán passzív alanyai, hanem szereplői is, hiszen együttműködnek létrejöttében. Együttműködésük abban áll, hogy „töredelmes szívvel az Egyház ítélete alá vetik bűneiket” (PO 5). A keresztség eltörölhetetlen jegye nemcsak valami lefoglaltságot jelent, hanem felhatalmazást, küldetést az Egyház közösségén belül. Jelen esetben arra, hogy mint az Egyház bűnbánó tagja látható módon is nyilvánítsák ki, hogy nemet mondunk a bűnre és a Krisztushoz való hasonlóságukat meg akarják újítani. Ezt azt jelenti, hogy a keresztség tartalmát a hívőnek mindennap meg kell élnie: hinnie kell, hogy valóban meghalt a bűnnek, és nagylelkű harcot kell vívnia a bűnök és a bűnre vezető hajlam ellen. A megkeresztelt számára a bűn ellentmondás, valami rendellenes dolog. „Tekintsétek magokat úgy, hogy meghaltatok a bűnnek... Ne adjátok át tagjaitokat a bűnnek” (Róm 6,11-12), fi-

⁴⁰ A bűnbánat szentségének sajátos üdvözítő hatása, in: *Communio* 1996/3, 69.

⁴¹ Uo. 66. old.

⁴² A reformátorokkal szemben, főként Luther sajátos tanítása miatt, ezt a kérdést a zsinat kiemelten is tisztázta; vö. XIV. ülés, 1551, A bűnbánat és a keresztség szentségeinek különbözősége: DS 1671-1672.

gyelmeztet Pál apostol. A szentségi élet lényegét a Krisztus halála és feltámadása misztériumában való részvétel jelenti: meghalni vele, hogy vele új életet éljünk, az ő életét. Ezt a lehetőséget adja meg számunkra nemcsak a keresztség, hanem a bűnbocsánat szentsége is.

3. AZ EUCHARISZTIA ÉS A BŰNBOCSÁNAT SZENTSÉGE⁴³

a) Az Újszövetség tanítása

Már az *evangéliumokban* is megtaláljuk az utalásokat az Eucharisztia büntől tisztító hatására. Ez a hatás explicit módon is meg van fogalmazva Máté evangéliumában, az Eucharisztia megalapító igékben, a borral kapcsolatban: „Igyatok ebből mindnyájan, mert ez az én vérem, az új szövetségé, amelyet sokakért kiontok a bűnök bocsánatára” (Mt 26,28). Csak Máté teszi hozzá, hogy a „bűnök bocsánatára”. Így még jobban kiemeli Jézus halálának, életáldozatának engesztelő jellegét. Márk szövege (14,24) nem beszél a bűnök bocsánatáról, de implicit módon tartalmazza ugyanazt a gondolatot, amikor így fogalmaz: „ez az én vérem, ... amelyet sokakért kiontok”. Mert a „vér kiontása sokakért” kifejezés emlékeztet bennünket Isten szolgájának (Ebed Jahve) engesztelő halálára, aki áldozatul adja életét a bűnösök sokaságáért, akiknek bűnterhét hordozza (Iz 52,13-53,12).⁴⁴ Jézus kiontott vére üdvösség és büntől való szabadulás „sokaknak”, illetve mindenkinek.

A *Zsidókhoz írt levél* szerint „Minden főpap az emberek képviselőjére van rendelve az Isten tiszteletével kapcsolatos dolgokban, hogy ajándékot és áldozatot mutasson be a bűnökért” (5,1). A levél tanítása szerint Jézus az Újszövetség főpapja, aki tökéletes áldozatot mutatott be Istennek. Az újszövetségi főpap nem a föláldozott állatok vérével, hanem tulajdon vérenek ontásával lépett be a mennyei szentélybe. Ez a vér a megváltás vére, mely kiengesztelte az Istent és megszenteli az embereket (vö. Zsid 9,11-14). A szentmiseáldozat Krisztus megváltó szenvedését jeleníti meg. Az Egyház újra felajánlja Istennek, Krisztus érettünk adott testét és bűneink bocsánatára kiontott vérével, az egész világ üdvösségéért. A szentmisében Krisztus maga van jelen, mint „kiengesztelődésünk áldozata”.⁴⁵ Tehát a szentmise áldozat jellegéből is következik az Eucharisztia bűnbocsátó hatása.⁴⁶

J. *Gnilka* szerint „az Eucharisztia való részvétel az értünk szenvedő Krisztussal való közösséget hozza létre a résztvevőkben, bevonja őket a halála által megkötött új szövetségbe, hogy így a megváltás gyümölcseit megtapasztalják, amelyek között az első a bűnök bocsánata”.⁴⁷ „Az eucharisztikus lakoma-közösség mint Jézus étkezése, a kiengesztelődés helye”.⁴⁸ *Tillard* szerint azt kell tehát mondanunk, hogy „az új szövetség vére egyszerre két hatást hoz létre: az első az Egyház épülése, mint pozitív hatás

⁴³ A téma kifejtése bővebben megtalálható: DOLHAI L., *Az Eucharisztia és a bűnbocsánat szentsége*, in: *Teológia*, XXXV (2001/1-2) 11-24.

⁴⁴ Vö. RÓZSA H.-GÁL F., *Jézus kereszthalála és feltámadása*, Budapest 1982, 40.

⁴⁵ Lásd a szentmise III. kánonjában: „haec hostia nostrae reconciliationis”.

⁴⁶ ARANYSZÁJÚ SZENT JÁNOS, *Homília in Hebr.* 17,3.

⁴⁷ GNILKA, J., *Das Matthäusevangelium*, 2. Teil, Herder 1988, 402.

⁴⁸ *A dogmatika kézikönyve*, i. m. 294.

azáltal, hogy az Eucharisztia erősíti Isten és az emberek közötti életközösséget (Jézusban) és tökéletesíti az emberek közötti kapcsolatot is (szintén Jézusban), a második negatív jellegű hatás a bűnök engesztelése a bűnök bocsánatára. Nem egymást követő kétféle hatás ez, hanem egyetlen valóság két arculata.”⁴⁹

b) A liturgikus és patrisztikus hagyomány

A liturgikus szövegek és az egyházatyák írásai arról tanúskodnak, hogy az Eucharisztia megünneplésének is van bűnbocsátó hatása.

A szentmise, az Istennel való kiengesztelődés sajátos, megismételt megünneplése. *Erre utalnak kiemelten az átváltoztatás szavai* (vö. 3/a pont: az Újszövetség tanítása), *de a szentmise egyéb részeiben*⁵⁰ is kifejezésre jut a kiengesztelődés és bűnbocsánat gondolata. A IX. századtól kezdődően megjelentek⁵¹ a szentmisében a bűnbánati jellegű részek. Kiemelten említésre méltók az olyan áldozás előtti és utáni imádságok, amelyek emlékeztetnek a tisztulás valóságára. Nemcsak a nyugati egyház liturgiája, hanem a keleti liturgiák is igazolják állításunkat.⁵² Így például *Aranyszájú Szent János* liturgiájában az áldozás előtti imádságban (Hiszem Uram és vallom...) nemcsak a valóságos jelenlétet vallják meg a hívek, hanem azért is imádkoznak, hogy ezt a szentséget méltóan vegyék magukhoz „bűneik bocsánatára és az örök életre”.

Az *egyházatyák* is általában a liturgiából kiindulva gondolták át az Eucharisztia teológiáját.⁵³ A valóságos jelenlét és az áldozat kérdése volt már ekkor is a fő téma, de a különböző írások bőségesen beszélnek az eucharisztia egyéb hatásairól is, köztük az engesztelő és bűnbocsátó hatásról. Már *Szent Justinus* nemcsak „hálaadás”-nak tekinti az Eucharisztia megünneplését, hanem olyan áldozatnak, ami a lelket megtisztítja minden gonoszságtól.⁵⁴ *Órigenész* az egyik homíliájában kijelenti, hogy bűneink bocsánatát elérhetjük a szentmiseáldozat, az alamizsna és a kölcsönös megbocsátás által is.⁵⁵ *Jeruzsálemi Szent Cirill* az Eucharisztia ünneplését a „kiengesztelődés áldozatának” (thüszia hilaszmou) nevezi és kijelenti: „bűneinkért feláldozott Krisztust ajánljuk fel, amivel magunkért és értük (elhunytakért) is megengeszteljük az emberszerető Istent”.⁵⁶ *Aranyszájú Szent János* is egyértelműen fogalmaz: „Krisztus feláldozva van jelen az oltáron, hogy téged a világmindenség Istenevel kiengeszteljen”.⁵⁷ A nyugati egyházatyák közül szinte csak *Szent Ambrus* említi az eucharisztia bűnbocsátó hatását.⁵⁸

⁴⁹ TILLARD, J., *L'Eucaristia pasqua della Chiesa*, Ed. Paoline, Roma 1965, 182.

⁵⁰ Vö. *I sacramenti. Teologia e storia della celebrazione* (Anamnesis 3/1), Marietti, Roma 1986, 153-188; FALSINI R., *Penitenza ed Eucaristia: atteggiamenti penitenziali nella messa*, in: *Riv. Pastorale liturgica*, 5 (1968) 458-465.

⁵¹ JUNGSMANN, J., *De actu paenitentiali infra Missam inserto conspectus historicus*, in: *Eph. Liturgicae* 80 (1966) 257-264; *A szentmise*, Prugg Verlag, Bécs 1977, 161-162.

⁵² LIGIER, L., *Pénitence et Eucharistie en Orient*, in: *Orientalia Christiana* 29 (1963) 5-7; OBBÁGY L., *Bűn és megbocsátás a keresztény Kelet liturgiájában*, in: *Teológia* 22 (1988/1) 37-41.

⁵³ BETZ, J., *Eucharistie in der Schrift und Patristik*, in: *Handb. der Dogmengeschichte*, Herder 1979, 24-154.

⁵⁴ Vö. *Párbeszéd a zsidó Triphonnal*, XLI,1.

⁵⁵ *In leviticum Homiliae*, vö. in KARPP, H., *La penitenza*, Torino 1975, 154.

⁵⁶ *Cath. myst.*, 5,10.

⁵⁷ *De prodit. Judae* hom. 2,6.

⁵⁸ *De Sacramentis*, 4,28; 5,17; *Exameron*, 5,91. *De Patriarchis* 9,39; *Exp. In Psalm 1118*; ÁGOSTON, *Ep.* 54.

A bűnbánat szentsége és az Eucharisztia közötti szoros kapcsolat abból a történeti tényből is következik, hogy az Egyház bűnbánati gyakorlatában az Eucharisztia való részvétel, vagy az abból való kizárás a kezdetektől fogva meghatározó elem volt. Az ősegyházban voltak olyan bűnök (gyilkosság, házasságtörés, hittagadás stb.), amelyek következménye az eucharisztikus közösségből való kizárás volt és a bűnbánat célja az volt, hogy bűnbánó keresztény ember újra teljes jogú tagja legyen az Egyház eucharisztikus közösségének. A közösségi élet, ill. a szentségi élet középpontja az Eucharisztia volt. Az Egyház bűnbánati fegyelme az idők folyamán ugyan jelentősen megváltozott, de a legújabb *Ordo Poenitentiae*⁵⁹ is hangsúlyozza a bűnbocsánat szentségének ezt a vonatkozását: „A bűnbocsánat szentségében az Atya magához fogadja hozzá visszatérő fiát ... Mindez végül abban mutatkozik meg, hogy az ember újra, illetve nagyobb buzgósággal vehet részt Isten asztalának közösségében, midőn Isten Egyháza nagy örömmel lakomát ül messziről visszatért fiával.” (OP 6d).

c) A Tridenti Zsinat tanítása

A két szentség közötti kapcsolatról a Tridenti Zsinat két összefüggésben is tárgyalt. 1551-ben, a XIII. ülészakon, amelyen a zsinat az Oltáriszentségre vonatkozó határozatokat foglalta össze, a 11. kánonban kijelenti, hogy „azok, akiknek lelkiismeretét halálos bűn nyomja, még ha tökéletesen meg is bánták, ha van gyóntató, szükségképpen előtte végezzenek szentségi gyónást” (DS 1661). A zsinat nem akarta kijelenteni, hogy a szükségesség isteni jogon alapul; megelégedett annak állításával, hogy Egyházunk szokása alapján ez nyilvánvaló (*ecclesia consuetudo declarata*).⁶⁰ A szokás alapja a Szent Pál-i figyelmeztetés: „vizsgálja meg magát mindenki” (1Kor 11,28). Ugyanakkor már ez az ülészak is megemlíti azt, hogy az Eukarisztia „orvosság, amely kigyógyít bennünket a mindennapi vétkektől és megőriz bennünket a halálos bűnöktől” (DS 1638).

A szentmise áldozat jellegéről tanítva (1562, XXII. sessio) a zsinat kijelenti, hogy a szentmisének „engesztelő” értéke is van (DS 1753), sőt részletezve is rámutat arra, hogy „ezen áldozattal az Úr kiengesztelődik, megadja a kegyelem és a bűnbánat adományát, elengedi a vétkeket és a legnagyobb bűnöket is” (DS 1743). Ez utóbbi megfogalmazás nagyon jelentős, hiszen azt állítja, hogy az Eucharisztia által az Isten megbocsátja bűneinket, nemcsak a bocsánatos bűnöket, hanem még a „legnagyobb bűnöket is” (vö. *crimina et peccata etiam ingentia dimittit*). Ennek ellenére a zsinat elutasítja *Cajetanus* messzemenő következtetéseit, és kijelenti, hogy halálos bűn esetén a tökéletes bánat nem elégséges előkészület (vö. DS 1661). Tehát a Katolikus Egyházban az Eucharisztiaiban való részesedés nem alternatívája a bűnbocsánat szentségének.

Már a klasszikus magyarázat szerint is ez az állítás nem veszélyezteti a bűnbánat szentségét, illetve a szentségi gyónást. Az igaz, hogy az Isten irgalma az Eucharisztia által is megbocsáthatja bűneinket, de csak tökéletes bánat esetében. A zsinat kifejezetten is kijelenti, hogy „a kiengesztelődést nem szabad kizárólag a tökéletes bánatnak tulajdonítani a szentség vágya nélkül, mely benne van a tökéletes bánatban” (DS 1071). A megoldást tehát az ún. vágyszentségről (*votum sacramenti*) szóló tanítás adja

⁵⁹ Magyar nyelven: *Bűnbocsánat és Oltáriszentség* (Szertartáskönyv), Budapest 1976.

⁶⁰ DS 1647.

meg. A tökéletes bánat csak a szentség utáni vággyal⁶¹ együtt adja meg az embernek az Istennel való kiengesztelődés kegyelmét. Azután azt is kijelenthetjük, hogy a tökéletes bánat a bűnbánat természetéből kifolyólag szükségképpen a szentgyónás elvégzése felé irányítja az embert. Az utóbbi gondolat hangsúlyozására elő is írja az Egyház, hogy akinek a tökéletes bánat, illetve általános feloldozás útján bocsátották meg súlyos bűneit, alkalomadtán (egy éven belül) köteles mielőbb egyéni gyónáshoz járulni.⁶²

A zsinatnak a reformátorok tanítása nyújtott alkalmat arra, hogy összefoglalja a katolikus tanítást. Témánkra vonatkozóan *Luthernak két jellegzetes tévedése volt*. Szerinte „a hit elégséges készület a legszentebb Oltáriszentség vételéhez” (DS 1661) és „a legméltóságosabb Oltáriszentségnél a bűnök bocsánata a legfőbb gyümölcs” (DS 1655). Luther a *Kis Kátéban*⁶³ világosan megfogalmazza jellegzetes álláspontját. Arra kérdésre, hogy mit használ az Eucharisztia az evés és ivás, így válaszol: „Ezt megmutatják ezek az igék: Érettetek adatott és kiontatott bűnök bocsánatára. Vagyis ebben a szentségben ezen igék által bűnbocsánatot, életet és üdvösséget nyerünk”. Arra a kérdésre pedig, hogy ki él ezzel a szentséggel méltóan, így válaszol: „A böjtölés és testi előkészület ugyan szép külső önfegyelmzés, de igazán méltó és kellőképpen előkészült csak az, aki hisz ebben az igében: „Értetek adatott” és „kiontatott a bűnök bocsánatára”. Aki pedig nem hisz ezeknek az igéknek vagy kételkedik bennük, az méltatlan és készületlen. A „pro vobis” és a bűnbocsánat gondolata tehát döntő jellemvonás Luther Eucharisztia-felfogásában. *Hafenscher Károly* szerint ennek következménye az lett, hogy az evangélikus egyház úrvacsorai gyakorlatában elmaradt az öröm jelleg és ez a szentség lassan a bűnbánat, gyónás szentségévé lett.⁶⁴ A dunántúli evangélikus szóhasználatban a „gyónni megyek” kifejezés azt jelenti, hogy Úrvacsorához járulok. Kezdetben Kálvin is hangsúlyozta az Úrvacsora szükségességét. Tíz szempontot felsorol véleményének alátámasztására.⁶⁵ Többek között azt, hogy az Úrvacsora vételének „remisszív funkciója” is van, vagyis arra is szolgál, hogy a megigazult ember újra elnyerhesse bűnei bocsánatát.

d) Újfajta megközelítések⁶⁶

Alszeghy Zoltán szerint „a bűnbánat szentsége és az Eucharisztia a megbocsátás ajándékában részesít, de nem, mint két párhuzamos út, hanem mint a kettő organikus egysége. Az Eucharisztia előkészíti, és teljessé teszi a bűnbocsánat szentségét, a bűnbocsánat szentsége pedig egész valóságával arra irányul, hogy a gyónó Krisztus titokzatos testével újra teljes közösségbe jusson, ami kifejeződik és megvalósul mindenekelőtt az Eucharisztia megünneplésében”.⁶⁷ A gyónásról szóló könyvében⁶⁸ részleteseb-

⁶¹ Aquinói Szent Tamás szerint önmagában (in se) is, a „votum poenitentiae” nélkül is van az Eucharisztia-nak bűnbocsátó hatása (vö. STh, III,q.79.a.4).

⁶² CIC 960. és 963. kánon; OP 34.

⁶³ A *Kis Káté*, Az Oltáriszentség, 3., 4., 5. kérdés-válasz.

⁶⁴ Lásd, HAFENSCHER K., *Az Eucharisztia – evangélikus tanítás szerint*, in: *Lelkipásztor* 4 (1988) 210-226;

⁶⁵ Vö. BÉKÉSI A., *Kálvin a sákramentumok hasznáról*, in: *Theológiai Szemle* 39 (1986) 70-77.

⁶⁶ A helyes értelmezéshez mérvadó dokumentum, vö. Nemzetközi Teol. Bizottság: *Über Versöhnung und Busse* c. dokumentum, in: *Enchiridion Vaticanum*, 9. köt. 356-359.

⁶⁷ *Confessione dei peccati*, in: *Nuovo dizionario di Teologia*, Ed. Paoline, Roma 1979, 181.

⁶⁸ *A gyónás*, TKK Róma 1978, 86-90.

ben is kifejti álláspontját. Szerinte tulajdonképpen azt kellene megértenünk, hogy az Istennel való kiengesztelődés és a bűnbocsánat egy hosszú, lassan kibontakozó folyamat gyümölcse. Isten kegyelme: irgalmas szeretete úgy nyilvánul meg először, hogy a bűnös rádöbben bűnei súlyos következményeire, és vágyakozik a tisztulás után. Ennek következményeként a szentgyónásban kiengesztelődik Istennel. A gyónás szentségi kegyelme tökéletesíti a már bocsánatot nyert emberben a bűntől való tisztulás folyamatát, segíti őt a bűn elleni küzdelemben. Ha aztán megáldozik, a szentáldozás elmélyíti benne a bűntől való elszakadást, mert megszabadítja őt bocsánatos bűneitől is, amelyeket még nem bánt meg, vagy amelyeket megtérése után követett el. A bűnöktől való szabadulás és a lelki megújulás nem korlátozható a szentgyónás pillanataira. A két szentség egymásra utaltsága lényegükből, és a szentségi élet sajátos dinamizmusából is következik. Alszeghy szerint az Eucharisztia bűnbocsátó hatásáról szóló tanítástól nem félünk, ha megértjük azt, hogy „a folyamatos megtérés egyszerre több szentség kegyelmi ajándéka, anélkül, hogy bármelyik is feleslegessé válnék.”⁶⁹

Az új *Ordo Poenitentiae* szerint „a szentáldozás az Egyházzal és Istennel való kiengesztelődés csúcspontja” (OP, II. függelék, 33. p.), mert a bűnök bocsánatára kiontott vér misztériuma magában foglalja mindazt, amit a többi szentség jelez és tartalmaz részleges módon. Tehát a szentáldozásban megtörténő kiengesztelődésnek vannak előzményei. Az a Krisztus hív meg bennünket az eucharisztikus lakomára, aki szüntelen megtérésre és bűnbánatra szólít fel mindnyájunkat (Mk 1,15). Az állandó megtérés szándéka nélkül nem részesülhetünk az Eucharisztia kegyelmi hatásaiban. A szentáldozásban az a kiengesztelődés éri el csúcspontját, amely először a keresztségben történt meg velünk, majd pedig az egyéni bűnbánatban, a bűnbánati cselekedetekben, és különösképpen a bűnbánat szentségében ismételten megtörténik velünk.

A kérdés megválaszolásával a legutóbbi időkben J. M. Tillard foglalkozott.⁷⁰ Nemcsak történeti módszerrel válaszol a kérdésre, hanem dogmatikus jellegű választ is akar adni. A „*votum eucharistiae*” fogalmának módosított, életszerűbb változatának nevezhetnénk az ő érvelését.⁷¹

A gondolatmenet kiindulópontja az a meglátás, hogy az Eucharisztia az Egyház szentségi életének központja. Nemcsak a beavató szentségek, hanem minden más szentség felvétele lényegileg az eucharisztiaán való részvételre irányul (PO 5). Ebből a II. Vatikáni Zsinat által is hangsúlyozott alapelvből (vö. SC 7; 10) kiindulva mondhatjuk: A szentgyónás által nekünk ajándékozott kiengesztelődés tulajdonképpen *elővételezése* az Eucharisztia szentségi kegyelmének, hiszen Krisztus áldozata által, a Szentlélek erejében és az Egyházban szabadít meg bűneinktől, ami megakadályozza az Istennel és felebarátainkkal való közösségünket. Az Eucharisztia pedig *tökéletessé teszi* azt az Istennel és keresztény testvéreinkkel létrejött közösséget, amelyet már megtapasztaltunk és megünnepeltünk a bűnbánat szentségében, a bűn elleni küzdelem látható egyházi jele és eszköze által. Az Eucharisztia szentségi jelének megfelelően *Isten jelenlétét és működését emeli ki*, aki Krisztus húsvéti áldozata által, ami az Egyházban jelenvalóvá válik, megbocsát, megszabadít a bűntől és kiengesztel magával min-

⁶⁹ ALSZEGHY Z., *Jegyzetek az általános feloldozásról*, in: *Teológia* 7 (1973/4) 199.

⁷⁰ Vö. *L'eucharistie, purification, de l'Eglise pèlerinante*, in: *Nouvel-Revue Theologique* 84 (1962) 449-475; *Pénitence et eucharistie*, in: *La maison-Dieu* 90 (1967, 2) 103-131.

⁷¹ Vö. *Pénitence et eucharistie*, i. m. 126-129.

den embert. Ehhez, az Istennel és emberekkel megújuló közösséghez, szükségképpen hozzátartozik az, hogy kiengesztelődött ember vállalja a bűn elleni küzdelmet. A bűnbánat szentsége szentségi jelének természete szerint a *bűnbánó keresztény ember tevékenységét*: a megtérésre és a bűn elleni elköteleződésre való készségét hangsúlyozza ki. Ez a magatartás találkozik a megbocsátás és a kiengesztelődés ajándékával, amit az Atya Jézus Krisztus által, az Egyház közösségében, a húsvéti áldozat erejében ajánl fel nekünk.

4. A BŰNBOCSÁNAT SZENTSÉGE ÉS A BETEGEK KENETE

A bűnbánat szentsége és a betegek kenete először történeti okokból kapcsolódott össze. Az „una penitentia” elv⁷² szigorúsága miatt nagyon sokan életük végére halasztották a bűnbánattartást. A pap csak a halálos ágyán látogatta meg a beteget, aki az utolsó pillanatban kibékült az Egyházzal (a bűnbánat és az Eucharisztia vétele által), és ekkor felvette a betegek kenetét. Ezért lett már a VI. századtól a betegek kenete utolsó kenet. A későbbi teológiai reflexió, bibliai alapokon (Jak 5,15), erre a gyakorlatra reflektál, amikor a két szentség viszonyát, illetve bűnbocsátó hatását vizsgálja. A betegek kenetét az Egyház mindig az élők szentségének tartotta, vagyis halálos bűn nélküli állapotban kellett felvenni. De mindig megvolt az a hite is, hogy e szentségnek bűnbocsátó ereje is van. E meggyőződés nemcsak a Jakab-levélre támaszkodott, hanem a betegséggel kapcsolatos jézusi magatartásra. Jézus ugyanis minden gyógyításnál bűnököt is bocsátott. „Bízzál fiam! Bocsánatot nyertek bűneid” (Mt 9,2).

A Tridentinum szerint a betegek szentsége, az akkori elnevezés szerint az utolsó kenet a bűnbánattartás, egyszersmind a bűnbánó keresztény élet tetőzése.⁷³ Ezért a zsinat együtt tárgyalja ezt a két szentséget. A zsinat szerint a bűnbánat szentségének hatása a bűnök bocsánata, a betegek kenetének hatása pedig „a Szentlélek kegyelme, akinek kenete eltávolítja a bűn minden maradékát, felemeli és megerősíti a beteg lelket, nagy bizalmat ébreszt benne az isteni irgalom iránt, könnyebben elviseli a betegség szenvedéseit és keményebben ellenáll a gonosz lélek kísértéseinek.”⁷⁴ A X. Piusz féle katekizmus szerint a szent kenetnek kétségtelenül megvan az a hatalma, hogy „eltörli a bocsánatos és a halálos bűnököt, amelyeket a bűnbánó hívő már nem tudna megvallani”. Mégsem ez a jellemző⁷⁵ kegyelme – ez a bűnbocsánat szentségét jellemzi –, hanem az, hogy lerombolja az emberben a bűn utolsó következményeit is, meg a bűnök által okozott gyöngeségeket, amelyekért a bűnbocsánat szentségében ugyan már bocsánatot nyert, de még elégtételt kell adnia. Joggal állíthatjuk, hogy ahogyan a bűnbocsátás a kereszttség, úgy a betegek kenete pedig a bűnbocsánat szentsége hatásait

⁷² A VI. századig a súlyos bűnök esetében az egyszéri, nyilvános kiközösítő bűnbánat ősegyházi gyakorlata volt az uralkodó. Aki a feloldozás után ismét bűnbe esett, nem járulhatott ismét szentségekhez.

⁷³ Vö. DS 1694-96; 1696; 1699; 1716.

⁷⁴ DS 1696.

⁷⁵ A skolasztikus teológia a két szentség bűnbocsátó hatását így különböztette meg egymástól: mindkettő lényegéből kifolyólag bocsátja meg a bűnököt, nem pedig esetlegesen, de ez a lényegi hatás a szentség rendeltetéséből a gyónásnál elsődlegesen, a betegek keneténél másodlagosan következik.

tökéletesíti.⁷⁶ A szentkenet is olyan komplementer szentség, mint a bérmálás a keresztséghez viszonyítva.

A szentség-kiszolgáltatás legfontosabb része, a szentségi forma elemzése is igazolja állításunkat.⁷⁷ A régi és az új szentségi forma egyaránt utal a betegek kenete bűnbocsátó hatására. A régi megfogalmazás⁷⁸ (Rituale Romanum 1614) különösképpen, hiszen a forma a szentség hatásai közül csak egyet emelt ki: a bűnök bocsánatát, és ez erőteljes hangsúlyt kapott azáltal, hogy mindegyik érzékszerv megkenésekor el kellett mondani. Ez részben érthető, hiszen ebben a korban a szentség felvevője az örökkévalóságba készülő haldokló, célja pedig az, hogy előkészítse a keresztény embert „a nagy útra” és az üdvösségre.

Az igaz, hogy a bűnbánat szentsége és betegek kenete is bűnök megbocsátását eredményezi, de mégis különböznek, hiszen a szentségi jelük természetéből fakadóan másképpen eredményezik a bűnök bocsánatát. A szentgyónásban a bűnös, a szentségi jel elvárásainak megfelelően az Egyház által elnyeri bűnei bocsánatát. Szükséghelyzetben, a betegek kenetében erre nincs lehetőség. A súlyos beteg viszont egzisztenciálisan azonosul Krisztus húsvéti misztériumával: egyesül „a bűnök bocsánatára” vérért kiontó, szenvedő Krisztussal, hittel elfogadja a halált, hogy Krisztussal feltámadhasson az új életre. Ez a hit, a bűnbocsánat utáni vággyal (votum sacramenti), az ő bűnei bocsánatára válik.

A betegek szentségénél látjuk legjobban a szentségi üdvrend konkrét megvalósulását. A szentség felvevőjében megújul a keresztség kegyelme, hiszen egzisztenciálisan átéli a keresztség lényegét: meg akar halni Krisztussal, hogy vele együtt feltámadjon (Róm 6,4). A bűnbánat úgy jelenik meg itt az életében, mint a második keresztség, ami által visszakerül az istengyermekség állapotába, amely feltétele annak, hogy felvegye a betegek szentségét, és mindez a viaticum, az Eucharisztia vételére irányul, amely az Egyház egész szentségi életének és az Istennel való egységünknek csúcsa és forrása.

⁷⁶ Az új szertartáskönyv teológiai bevezetője is megismétli a Tridentinum tanítását: „Hoc sacramentum... praebet etiam, si necesse est, veniam peccatorum et consummationem paenitentiae christianae” (*Ordo unctionis infirmorum, Praenotanda nr. 6*, utalással a DS 1694 és DS 1696-ra).

⁷⁷ Vö. DOLHAI, L., *A betegek kenetének hatása az új Ordo szerint. Liturgikus-teológiai elemzés*, in: *Teológus az Egyházban. Gál F. emlékkönyv*, Márton Á. Kiadó, Budapest 1995, 446-448.

⁷⁸ „E szent kenet által és nagy irgalmassága szerint bocsássa meg az Úr mindazt, amit kezded.... által vétkeztél.”

Folia theologica

Megjelenik évente. Tudományos tanulmányokat közöl neves külföldi és hazai szerzőktől, kizárólag nagy nyugati nyelveken (angol, francia, német, olasz, spanyol), a Hittudományi Kar keretében művelt szakterületekről. A tanulmányok után minden kötetben könyvismertetések és hírek találhatóak a Fakultás életéből. Szerkesztő: Erdő Péter.

Megrendelhető:

MÁRTON ÁRON KIADÓ,

H-1035 Budapest, Kórház u. 37.

Tel.: (36-1) 368-9527, Fax: (36-1) 368-9869

Előfizetési díj: külföldről: 16 USD/év

Magyarországról: 400 Ft/év

PAPP MIKLÓS

Ki mint imádkozik, úgy is él

Az imádság, mint az erkölcsi tettben hatékony spirituális háttér

A keleti és a nyugati teológia az évszázadok folyamán a maga sajátos módján közelít az egyetlen Krisztus felé, és alkalmanként kegyelemteljesen találkoznak. Akár az összhang, akár a vita ilyenkor termékenyen hat mindkét oldalra. A nyugati teológia a görög filozófiai háttér, a jogtudomány és a természettudományok előretörése miatt átvette a nyugati tudománymetodológiát, aminek meglettek a maga következményei. Egyrészt a teológiát, főleg a skolasztikától kezdve, tudományos diszciplínákra osztották, s azok olykor úgy tűnnek, mintha önálló utat járnának. Másrészt uralkodóvá vált a matematika, a kiszámíthatóság, az objektivitás – a jogi- és természettudományos metodológia elbűvöltségétől vezéreltetve. Ennek biztosan előnye a részletek pontosabb kidolgozása, a teológiai válaszok naprakészsége, a teológia tudományos jellegének ápolása. A keleti teológia vádja ugyanakkor az, hogy a teológia nyugati felosztása diszciplínákra oda vezetett, hogy nyugaton beszélnek dogmatikáról, etikáról, jogról, liturgikáról és spiritualitásról, s ezek között az organikus kapcsolat meggyengült.¹ A nyugati teológiai etika mai gondolkodói közül talán Klaus Demmer az, akinek teológiájában a legmélyebb szintézissel találkozunk, aki a dogmatikát, a jogot, az etikát, a liturgikát és a spiritualitást egyetlen magas nézőpontból látja.

1. AZ ISMERETELMÉLETI PREMISSZÁKBA ILLESZKEDŐ IMÁDSÁG

Az ember élete legtöbb idejét a saját gondolataival tölti. Ahogy gondolkodik, úgy is él és úgy is cselekszik. A gondolat meg akar testesülni, keresi az utat, hogy előbb-utóbb meg is valósuljon. A gondolat a tett előzetes vázlatlatterve; amit elgondolunk, azt ültetjük át cselekvésbe vagy elhagyásba (hiszen a tett tudatos elhagyása is cselekvés). A gondolkodás nem atomszerű pont, hanem minden ember gondolkodása eleve beágyazott a transzcendentális teljesség felé, az ember elsődleges természetét is úgy je-

¹ MANTZARIDIS, G., *Grundlinie Christlicher Ethik*, Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie 6. EOS 1998, 51-57.

lölhetnénk meg, mint „a transzcendentális teljességre törekvő dinamika”.² Ennek rendkívül fontos az ontológiai differenciát, a transzcendentális filozófiát és a hermeneutikát egyesítő ismeretelméleti alapjait kidolgozni³; időbelileg, történelmileg, tapasztalataiban az ember előbb a világgal találkozik, s onnan ébred rá az ezen mindig túllépő teljességre törekvő identitására, de sohasem jutna el idáig, ha előzetesen (az előzetesség itt nem időbeli, hanem létrendi elsőbbséget jelent) már eleve nem lenne a teljességre irányítva. Az egyiké a történelmi elsőbbség, a másiké az ontológiai. *A két út perichoretikusan egymást átjárja, és egymást lendíti előbbre.* A gondolkodás nem akármerre lendül előbbre, hanem a transzcendentális tartalmiság eleve meghatározza, mint a potentia az actust. Az emberi gondolkodás nem akármerre lendül előbbre, hanem az igazság eleve behatárolja.⁴

A keresztény ember gondolkodása is ilyen. Gondolkodása nem pusztán gondolkodás, hanem a teljességre való előrenyúlás. Gondolkodása észrevétlenül megy át imádságba, s imádsága ugyanilyen észrevétlenül tettekbe. *Az imádságnak a biblikus, dialógikus karaktere mellett az ismeretelméleti premisszák alapján figyelembe kell venni a teljességre való előrenyúlását is.* A gondolkodás az imádságban felülmúlja önmagát, és az ima visszahat gondolkodásra, s így az élet alakítására. Melyek ezek a visszahatások? Mit jelent az imádság, mint spirituális háttér az erkölcsi tettekhez? Mítől lesznek mások az imádkozó ember tettei? Bár az egész ember imádkozik, és imádsága az egész emberre hat vissza, most mégis az imádságnak csak az erkölcsi tett átváltoztató hatását tekintjük.

2. AZ IMÁDSÁG, MINT A NEGATÍV TEOLÓGIA ÉBREN TARTÁSA AZ ERKÖLCS TUDOMÁNYÁBAN ÉS AZ ERKÖLCSI CSELEKVÉSBEN

Az imádkozót lenyűgözi Isten nagysága és titka, és ez hat a cselekvésprofiljára. Minél többet tapasztal meg az ember és minél több filozófiát tanul, annál inkább lenyűgözi, hogy Isten mennyire más, mennyire több.⁵ Nemcsak Isten nagysága bővíti el, hanem az is, hogy ezt az egyre nagyobbak felismert szakadékot Isten mégiscsak átlépte és átlépi, és szabad nem megrekedni a kicsiségünkönél és a bűneinknél. A „Deus semper maior” elbűvölő hatása rányomja félreismerhetetlen jegyét az ember alapkapcsolataira: önmaga, Isten és embertársai felé való kapcsolataira.

Isten „kimondhatatlan, kifürkészhetetlen, láthatatlan, megfoghatatlan”⁶ lényege felé az imádságban megtanul az ember csöndben lenni, odahallgatni, megtanulja önmagát visszavenni. Isten kifürkészhetetlen misztérium, „szent Titok”⁷, s vele négy-szemközt az ember sok mindent megtanul. A pozitív gondolkodás és módszerek

² Megkülönböztethetjük az emberben a primer és a secunder természetet. Amit általában „természetesnek” nevezünk, az csak a transzcendentális teljességre törekvő elsődleges természet levezetése.

³ DEMMER, K., *Sein und Gebot. Die Bedeutsamkeit des transzendentalphilosophischen Denkansatzes in der Scholastik der Gegenwart für den formalen Aufriss der Fundamentalmoral*, Schöningh, München 1971, 8-56.

⁴ *Veritatis Splendor* 34. A szabadság függ az igazságtól, s nem fordítva.

⁵ BLOOM, A., *Az élő ima*, Budapest 2002, 15.

⁶ Aranyhajó Szent János Liturgiája.

⁷ RAHNER, K., *A hit alapjai*, Budapest 1985, 82-84.

Nagypéntek óta nem önmagukban haladnak előre, hanem a kereszthalál gyógyító tövise fájdalmasan megmarad a gondolkodásban, a negatív teológiában. Az imádság ébren tartja a negatív teológia hatékony jelenlétét. A negatív teológia csúcsa Krisztus kereszthalála. A keresztség érthetlensége egyben az ész határait mutatja fel. Az ész nem minden. Az észnek a maga határain le kell borulnia a Felfoghatatlan előtt, ahogy Krisztus is megtette Nagycsütörtök éjjel. Ám ez mégsem az ész csődje, nem a rezignált cselekvés órája, hanem a „mégis” bizalomé. A határig merészkedő ész reményének, így önfelülmúlásának gesztusa. Itt nem csak a racionális gondolkodás tiszteletteljes megállásáról van szó, hanem egyáltalán a gondolkodás fogalmának megváltoztatásáról. Mit jelent ez az imádkozó teológiai etika, mint tudomány számára?

Olyan a kereszthalál, mint egy paradigmaváltás a tudományban. Mindent a fejére állít, mint Kopernikusz felfedezése. Ha Isten emberré válása a szellem megbotránkoztatása, akkor ez a keresztségben csúcsoódik ki. *A szellem csodája pedig abban van, hogy ezt a botránnyt nemcsak elgondoljuk, hanem a cselekvés számára fel is tárjuk, „cselekvés-jelentőségűre” lefordítjuk.*⁸ Ennek jelentése van a teológiai etika, mint tudomány úzésére. Isten kikutathatatlan szent titka éppen hogy nem megfellebbezhetetlen tekintélyt kölcsönöz az etikai beszédnek, éppen nem egy felsőbb tekintélyt jelent, akiből minden erkölcsi norma szisztematikusan levezethető, hanem az egész erkölcssteológiát visszavezeti törékeny alapjaihoz: minden biztosság feloldódik a bizonytalanságban. Isten lezáratlansága a teológia lezáratlanságát vonja maga után. Ez a törékeny alap minden tudományban jelen van, és a teológia teszi le a zárókövet a tudományok metodológiájára.⁹ Ez az erkölcssteológust állandó kérdésre ítéli, nem menekülhet egy pszeudo-biztosságba. A gyanút éppen a túl gyors és sima megoldások vonják magukra, a túl jól kidolgozott rendszerek, a harmonizáló biztosság. A kereszttel szemközti imádság egy végső fenntartást, egy végső nem értést tart ébren, ami az elsietett evidenciáknak és a végtelen szisztematizálásnak határt szab. Minden racionális válasz, a legjobban kidolgozott szisztéma is, alárendeltje marad a keresztségnek. A kérdés mindig nagyobb marad, mint a válasz. Jóllehet az erkölcssteológus korának mindig adósa az éles, a tájékozódást segítő pozíciókkal, de ugyanebben az ütemben a szellemi fenntartások jelzője is. Az erkölcssteológus ezért egy életen át töprengő marad a keresztség árnyékában.

A negatív teológia húsvétkor átfordul pozitívvá. Az ember konfliktusossága és törénelme sorsszerűsége a keresztségben csúcsoódik ki, ami húsvétkor lerombolhatatlan vigasztalást, kiengesztelődést kap. Az ész megkapja a maga végleges helyértékét: a lét mindig több mint a megértés, a létközvetlenség több mint a léttudás¹⁰, s ismét az isme-

⁸ DEMMER, K., *Fundamentale Theologie des Ethischen*, Freiburg 1999, 38., 284. A negatív teológia alkalmazott kereszsteológia. Uő. *Entscheidung und Verhängnis. Die moraltheologische Lehre von der Sünde im Licht christologische Anthropologie*, Paderborn 1976, 68. Uő. *Ethische Wahrheit jenseits von demokratischer Konsens?*, in: AUTIERO, A., (szerk.) *Ethik und Demokratie*, Münster 1998, 121-140. HÄRING, H., *Zur Aktualität der Negativen Theologie*, in: *Concilium* 37 (2001) 123-133.

⁹ Minden tudomány legvégső alapját homály fedi, ami nem a tudomány történelmi előrehaladottságának töredékességéből fakad, hanem az emberből. Minél előbbre halad az orvostudomány, annál kikutathatatlanabbnak látszik az élet titka. Minél előrébb halad a fizika, annál kevesebbet tud az anyagról. A haladásnak ez a Jánusz-arcúsága gyötri a kutatókat. A végső nemértés legvégül a teológiai nemértéshez talál. Az abszolút alap, amit minden tudós keres, Krisztus halála a keresztségben. DEMMER, K., *Fundamentale Theologie des Ethischen*, 38. Uő. *Deuten und Handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral*, Freiburg 1985, 13-35. Uő. *Moraltheologische Methodenlehre*, Freiburg 1989, 34-52.

¹⁰ HEIDEGGER, M., *Lét és idő*, Budapest 1989, 337, 690.

retelméleti premisszáknál vagyunk. Az Istennel való együttlét több, mint amit fogalmakkal meg tudunk ragadni, gondviselése mindig több, mint amit ésszel be tudunk mérni. Ez az erkölcsi cselekvésnek bátorságot ad: a negatív teológia éppen nem tehetlenségre és rezignáltságra ítél, hanem radikális, személyes döntésre hív a befejezetlenségben, bátor lépésre az ismeretlen felé, a saját életünk, jövőnk, szenvedéseink felvállalására a nemértésben. A lelkiismeret döntése Isten titkába merül, s nem kap olcsó külső segítséget. *A negatív teológia a lelkiismeret elsőbbségét tartja ébren, a szentélyben¹¹ való gondolkodást, különösen akkor, amikor túl gyorsan folyamodnánk Isten akaratahoz, s ki akaránk kerülni a gondolkodás kihívását.* Minden biztosság feloldódik a végső bizonytalanságban, s ehhez az ember csak reménykedve állhat hozzá, ez a remény pedig a hűvétből él. Hűsvét óta lehet a töredékességben is tökéletesen cselekedni, lehet a töredékességben is boldognak lenni. Ha a negatív teológia és a pozitív teológia egymást lendítik előre, ha a krisztológia az antropológia csúcса, akkor itt van a pont, ahol a negatív teológiát le kell fordítani negatív antropológiává: a szenvedés is lehet cselekvés, a kérdés is lehet tudás. Az élet elvesztése is lehet cselekvés. És önmagunk elvesztése, sőt, kiszolgáltatása Istennek itt, az imádságban kezdődik, s onnan árad szét a tettekbe.

A „Deus semper maior” hátrahagyja a maga nyomait az embertársainkkal való kapcsolatainkra is. Az Istentől való elbűvöltség megszabadít az önelbűvöltség, önelégültség nyílt vagy a rejtett módjaitól, önmagunktól való üdvös távolság ajándékozta-tik.¹² Az imádkozó megtanulja önmagát visszavenni, s még saját gondolatait kisöpörve is ráhagyatkozni, kiszolgáltatni magát, egyáltalán odafigyelni. Megtanulunk az embertársnak előnyt és elsőbbséget adni, amennyiben a saját magunk erősebb és sürgetőbb joga nincs érintve. Nem véletlen, hogy az emberek évszázadok óta figyelmet elsősorban az imádkozó szerzeteseknél, a keleti sztareceknél találtak. Érdemes ezt meggondolni minden emberekkel foglalkozó hivatásnak. Az imádkozó tud előítélet nélkül, a saját gondolatai rabságától olykor megszabadulva, nyíltan figyelni a másokra. És az imádkozó tudja önmagát visszavenni, engedni a másikat lenni, cselekedni. Az imádkozó megtanulja az önrelativizálás művészetét, s felismeri a találkozás megszabadító kegyelmét.¹³ *Isten hódoló imádása megteremti bennünk a magától értetődő tisztelet magatartását, az embertárs iránti tiszteletet.* Aki imádjja Istent, az előítélet nélkül találkozik a másikkal, spontánul ad neki egy bizalomelőleget, amíg annak ellenkezője tisztán nem bizonyosodik be. Ez a lelki higiénia kérdése, az imádkozó úr marad a saját gondolatai házában, nem enged oda semmilyen mérgezést. Az önbecsülés és a másik becsülése egymásba vannak szöve: ahogy az ember önmagáról gondolkodik, spontánul úgy gondolkodik a másiról is.¹⁴ Bizalomelőleg nélkül az emberi együttlét nem sike-

¹¹ Itt összeér a liturgika és a teológiai etika: templomainkban a szentély védelmének, fokozottabb tiszteletben tartásának etikai jelentősége is van, hiszen sosem érti a lelkiismeret szentélyjellegét, a lelkiismereti döntés intimitását a szentély helyett átjáróházat látó ember.

¹² DEMMER, *Gebet, das zur Tat wird. Praxis der Versöhnung*, Freiburg 1989. Az imában találja meg a keresztény egzisztencia a misztikus dimenziójának a maga legeredetibb kifejeződését. Isten eszméje előrenyomul a „Deus semper maior” nemértésébe. Demmer az ágostoni illuminatio-t is az imádságba utalja. DEMMER, K., *Ius caritatis. Zur christologischen Grundlegung der augustianischen Naturrechtslehre*, (Liberia editrice dell'università Gregoriana 40), Roma 1961, 260-262.

¹³ Ezen a helyen kellene hidat verni a teológiai etika és a dogmatika között. Gondolunk itt elsősorban GRESHAKE, G., *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg 1997.

¹⁴ A bizalomra való készség és a józanság kiegyensúlyozzák egymást: DEMMER, K., Art. *Nüchternheit*, in: KASPER, W., (szerk.) *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1998, VII,943.

rülhet, mert a félreértések torlaszozhatják el az egymáshoz találást. Ez persze nem jelenti a konfliktusok mindennemű kerülését, hiszen éppen az tud jó lelkiismerettel ellentmondani és ellenállni, akiben bizalom él a másik iránt.

Aki a másikkal együtt imádkozik, az nem veszíti el a másik iránti tiszteletet. A közös ima így magas iskolája az emberi együttlétnek. Az ember megtanulja, hogy önmagát visszavonja és beilleszkedjen, anélkül, hogy ez fájna neki. A másik elveszíti a maga másságát, és útitársnak bizonyul e földi zarándoklatban. Az imádkozó felismeri, hogy a másik nem áll az útjában, hogy az imádkozók közösségében mindenki számára van hely. *A konkurenciában való gondolkodásnak, legyen az bármilyen formájú is, nincs helye, az ember megtanulja, hogy a másik erőbevetését és eredményét ne fenyegetésként fogja fel, ami félelmet szül, hanem istenáldotta alkalomnak az közös örömhöz.*¹⁵ A felebarátiságot a közös imában gyakoroljuk be, és az Egyház liturgikus gyülekezete ehhez kiemelt helyet kínál. Az erkölcsi cselekvése jellegén meglátszik az, hogy valaki rendszeresen imádkozik-e közösségben, többek között abban, hogy mennyire proegzisztens. Az Úr proegzisztenciája ekkor átültetődik a tanítványok szerető és megelőző közös felelősségébe. A keresztény a testvére pásztora, és a közös ima lelkiismeret-vizsgálatra szoktat ezen a kényes ponton.¹⁶ Az egyenlőség vezéreszméjét persze nem lehet a matematikai kölcsönösség szintjére degradálni. Az imádkozó számára az önmegnyerés és az önelvesztés viszonya ebbe a dinamika van belebocsátva. Az imádkozó a nehezebbet választja, de ezt nem érzi elnyomó tehernek, mert szeret.¹⁷

3. AZ IMÁDKOZÓ URALJA AZ ALAPDÖNTÉS MEGVALÓSULÁSÁT A KONKRÉT DÖNTÉSEKBEN

A tettek nem derült égből villámcsapások, hanem sokféle földalatti úton készülnek elő, mielőtt napvilágra lépnének. Így pl. egy élet morális katasztrófája nem egyetlen rossz döntés, hanem egy hosszú lejtő eredménye. Az egyes tetteinket az alapdöntés hordozza. Ahogy ismeretelméleti differenciában arról beszélhetünk, hogy a konkrét létezővel való időbeli találkozás eszméltet rá a létre való ontológiai irányultságra, ami soha sem történne meg, ha eleve nem lennénk a létre irányítva, hiszen eleve ez teszi lehetővé a konkrétira való irányultságot és az azon való túllépést, úgy mindennek megvan a maga jelentősége a cselekvéseméletre is: mielőtt az ember konkrét tetteket hajtana végre, eleve egy alapdöntést hoz. Mielőtt konkrét lépéseket tennék az ajtó felé, előbb föltekintek, hogy merre van az ajtó, s az irányt megcélózva határozom meg a konkrét lépéseket, s alkalmanként fölnézve reflektálok a kettő összhangjára. *A konkrét döntéseket az alapdöntés hordozza, teszi lehetővé, magyarázza, állítja pályára, perspektiválja, de az alapdöntést konkrétan mégiscsak a konkrét tettek valósítják meg.*

¹⁵ DEMMER, K., *Angewandte Theologie des Ethischen*, Freiburg 2003, 68-71. Uő. *Entscheidung und Verhängnis*, 73.

¹⁶ Ter 4,9; Jn 15,13.

¹⁷ Ez nem egy rigorózus vagy passionisztikus alapmagatartásból történik, hanem az Úr halálával és feltámadásával való egyesülésből.

Az imádságnak hármasszerep jut ezeket illetően: imádságban meghozni az alaplöntést, az életdöntéseket, azokat konkrét tettekre fordítani, és a kettő viszonyát kontrollálni.

Az alaplöntés meghozatala a Teremtő tekintetében

Az életét mindenki az alaplöntésére és az életdöntéseire építi. Minden ember hátróknak van alávetve, de a legjobban az időbeli behatároltság nyomasztja, s ezért Isten tulajdonságai közül az örökkévalósága nyugózi le a leginkább. Az idő azért nyomasztja az embert, mert egyrészt látja az időt szétfolyni az ujjai között, másrészt érzi az idő visszafordíthatatlan múlását. Olyan életvitelre van szükség, ami töményebb életet tesz lehetővé, és aminek céljai nem múlnak el a halállal. Az időbeli behatároltság kiprésél az emberből egy tervet, hogy hogyan is éljen és mire is tegye föl az életét. Egyszer már túl késő lesz, s ezt sejti mindenki. Az értelmetlenségtől való lappangó félelem segít a tisztább alaplöntést meghozni. *Az alaplöntés nem más, mint hogy az idő nyersanyagába egy élettervet viszünk bele, s azt konzekvensen lefordítjuk a mindennapokra.*¹⁸ Legszigorúbb értelemben csak egyetlen alaplöntés van: a szeretet mellett, vagy az önzés mellett döntünk, Isten vagy Ádám bűne mellett – direkte vagy anonim¹⁹ módon. Az alaplöntés transzcendentális döntés, annak „második lépcsőfokát”, konkrét formáját, életdöntésnek hívjuk: a konkrét Isten melletti döntést, az életállapot (házasság vagy házasság nélkülség), a hivatás, a barátság választását. A jó életdöntések meghozatala a Teremtő tekintetében való imádságos gondolkodásban kezdődik, az örökkévalóság felől döntünk életünk időbeli céljairól. Az életdöntés gravitációs centrumként működik minden egyes döntéshez, olyan, mint egy hermeneutikus kulcs, mégpedig magának a döntéshozónak is, és részben a külső megfigyelőnek is. Ezért az erkölcsi tett objektív megítélése az ismeretelméleti premisszáknak alapján a tárgyszerűségtől visszavétetik a személyes bensőségeségbe, a jogi szemlélettől a lelki ismereti ítélethez.²⁰

Az imádkozó Isten örökkévalóságától lenyűgözve mer az időben töredékes életet élni, mer egyoldalú lenni, mert Istennél már mindent megnyert. Ha az ember mer igényesen egyoldalúan élni, s életét a töredékességben élni, akkor is megkap mindent. Az igényesen megélt egyoldalúság ugyanoda vezet. Az imádkozó ezért nem kapkod, ezért nem szomorú, ezért tud töményen élni, s még a töredékesség ellenére is megvigasztalt lenni, és ezért rendelkezik egy megdönthetetlen vidámsággal. Ezért nem

¹⁸ DEMMER, K., *Die Lebensentscheidung. Ihre moraltheologischen Grundlagen*, München 1974, 184-198.

¹⁹ Ide illeszkedik az anonim keresztényekről szóló gondolkodás, ugyanakkor a konkrét hittudást és az Isten melletti konkrét döntést nem szabad leértékelni. KASPER, W., *Jézus Krisztus Istene*, Budapest 2003, 66-67.; RAHNER, K., *Hít, szeretet, remény*, Budapest 1991, 29.

²⁰ A szubjektivitás semmi esetre sem jelent önkényességet. Itt az ismeretelméleti premisszáknak megfelelően azt állítjuk, hogy minden tárgyszerűség szellemi interpretációt követel. A tárgyi orientáltságú ismeretelméletet a transzcendentális ismeretelmélet teszi lehetővé. Így egy erkölcsi tett megítéléséhez figyelembe kell venni a tettek a döntéshozó életdöntésébe való beágyazottságát, perspektíváltságát. A külső megfigyelés legjobb esetben is csak vélelem lehet a morális ítéletet illetően, hiszen a tárgyi igazságnál magasabb rendű a személy igazsága.

akarja váltogatni az életdöntéseit, ezért tud tisztábban válogatni a célok között. És tud töredékesen is meghalni.

Az életdöntések lefordítása konkrét lépésekre imádságos megfontoltságban

A mozaikkép az egyes mozaikokból épül fel. Az életdöntés olyan, mint egy előzetes terv, az embernek bele kell nőnie, és konkrét lépésekkel kell megvalósítania. Az életdöntés soha sincs kezdettől teljesen kész, a választási aktus olyasmi, mint egy előleg: hogy az ember mit csinál belőle, az az egyén figyelmességére van bízva. Az életdöntés meghozatala olyan, mint egy kezdeti gyújtás, impulzusának az ember engedelmesen át kell, hogy engedje magát. Egy nyers vázlatot készítünk, a finom munka aztán az idő kérdése. Perichorézis, a gondolkodás fel-, és alászállása van munkában, és gondoskodik a dinamikus identitásról. Itt van a belépése a teremtő hűségnek: a hűség több, mint az egykori döntés külsődleges megtartása, *a hűség valójában az életdöntés megvalósításához teremtő légkör.*²¹ A hűség dolga, hogy az életdöntés teljes gazdagságát felfedezze és lépésről lépésre hermeneutikusan lefordítsa. Az életdöntés olyan, mint egy munkahipotézis, amit egy életen át valósítunk meg. Állhatatos, folyamatos kis munkákat kell teljesíteni, a kis lépések politikája visz előrébb minden síkon.

A rendszeres imádságnak itt döntő szerepe van. Az életdöntések jó megvalósításához két fronton kell küzdeni: a belső motivációk és a külső konstellációk szintjén.

Elsősorban az uraló motivációkat kell megvizsgálni. Ha a cselekvés csak következmény, a gondolkodás következménye, akkor az imádságnak elsősorban a gondolkodást kell uralnia. *Isten uralma a belső világ uralásában kezdődik, onnan terjed szét a világra. A világ hatékony alakítása nem a politikában és az építkezésekben, nem a munkában és a tudományokban kezdődik, hanem a belső világ ápolásában.* Az imádkozó tudja, hogy akkor van egészen a világnál, amikor imádkozik. És ekkor van egészen Istennél és önmagánál is. A döntés melletti egyéni magabiztosság ugyanakkor meg tud inogni, és olykor Isten is el tud tűnni.²² Magabiztosan és önelégülten senki sem ülhet életdöntésein. Az aggódó kérdés mindig az, hogy vajon nem ültem-e fel egy élethazugságnak s nem válok-e az életdöntésemben a magam első áldozatává.²³ Tudattalanul akart vagy legalábbis hagyott önámítás van-e munkában, ami a maga bomlasztó erejét észrevétlenül, de annál tartósabban gyakorolja? Az ilyen krízispillanatokban lélekjelenlétre, Lélekben és igazságban végzett imára van szükség, hogy a gondolatokat rendezzük, és úr maradjunk a saját házunkban, ne engedjük magunkat elúszni a bekövetkező

²¹ A hűség több, mint formális kitarás az egykori döntés mellett, nem lehet „szerződésjogi” kategóriákkal megragadni. KRAMER, H., *Unwiderrufliche Entscheidungen im Leben des Christen. Ihre moralantropologischen und moraltheologischen Voraussetzungen*, Paderborn 1974, 31-67. Ebből a szempontból érdemes Bernhard Häring teológiáját újraolvasni, akinek egyik kulcsszava a teremtő hűség. HÄRING, B., *Frei in Christus*, Freiburg 1989, I., 90-91.

²² KERESZTES SZENT JÁNOS, *A lélek sötét éjszakája*, in: *Keresztes Szent János művei*, Győr 1995, II., 63-89.

²³ DEMMER, K., *Die Wahrheit leben. Theorie des Handelns*, Freiburg 1991, 178-182, BAUMANN, K., *Das Unbewusste in der Freiheit. Ethische Handlungstheorie im interdisziplinären Gespräch*, Róma 1996, 345.

pánikkal.²⁴ A napi imádság az igényteljes gondolatvilág kialakítását jelenti. Végül is az ember szüntelenül ebben mozog. *Egy meghozott életdöntésnek az embernek gondolataiban örülnie kell, annak a szép oldalait újra és újra fel kell fedeznie, különben a saját életdöntésének csak a mindennapi nyomasztó súlya kerül előtérbe, és akkor vágyik át a kerítésen, más életállapotba.* Ez a pozitív beállítottság nem hullik érdemtelenül az ember ölébe. Az egyszerű megnyert boldogságot életben és emlékezetben kell tartani. Aki volt már boldog a házastársával, az tud emlékezően várni a nehezebb időszakokban. Aki volt már boldog hivatásában, istenkapcsolatában, az tud emlékezően várni a lélek sötét éjszakájában is. Aki gondolataiban át-, átjár a kerítésen, előbb-utóbb tetteiben is átlépi. A felelősség ezért a megelőzésben van: nem annyira ott hibázik az ember, amikor hűtlenül átlépi egykori életdöntése határát, hanem amikor nem ügyelt arra, hogy gondolatait fegyelmezze. Látványosabb a határátlépés, mégis az igazi bűn nem ekkor történik, hanem többnyire láthatatlan marad: *az igazi bűn az a mulasztás, hogy nem viselt gondot gondolatai, belső motivációi ápolására.*²⁵ A virág elszáradása láthatatlanul a gyökereiben kezdődik. A ház látványos összeomlását a láthatatlan, mindennapi alámosás okozza. Pontosan itt érthető Krisztusnak a gondolati bűnökről és a gondviselésről szóló tanítása. Isten gondviselése elsősorban a belső világunkra irányul, s csak másodsorban a külső körülményekre. *„Ti keressétek elsősorban Isten országát, s annak igazságát!”*²⁶ *A kérő imádság elsődleges célja tehát az ember belső világára irányuló Gondviselés kérése kellene, hogy legyen.* A megszokott, külső javakért való imáink közepette mindig olyan megtisztító a keleti atyák imáiban előforduló elsőbbség: *„Igazgasd gondolatainkat, tedd bölcsés és józanná értelmünket, nyisd meg lelki szemeinket, derítsd föl szívünk világosságát ...”*²⁷

Az életdöntés hű végigviteléhez szükség van a külső életkörülmények körültekintő gondviselésére is. Az embernek nemcsak a saját gondolatai házában kell úrnak maradnia, de a konstellációknak sem szabad a fejére nőniük, és ez a józan önmegítélés követelménye. Az élettapasztalat meg tudja tanítani, hogy az életdöntés a túlzott követelésen is tönkre tud menni: nem juthatok olyan szituációba, ahol már nem tudom megtartani erkölcsi elveimet. Ezért van szükség az üdvös előrelátás ethoszára, a megelőző etikára²⁸, ami az események folyását „hosszú kézzel” előre rendezgeti, hogy mire odaérek, a körülmények is kedvezőek legyenek a jó döntéshez, nehogy csak rossz lehetőségeim legyenek. *A körülmények „hosszú kézzel” való előre igazgatásának hiánya ugyanígy láthatatlan marad a látványosabb bűn mögött (mint a gondolatvilág nem ápolásánál), pedig ugyanígy ez a mulasztás az igazi bűn.* Aki megeresztli a gyeplőt, az rövid vagy hosszú távon ellenőrizhetetlen impulzusok játéklabdájává válik, már többé nem úr lesz,

²⁴ Freud kifejezése, az „úrnak maradni a saját házunkban”. Mindent biztosan nem lehet tudatos vezényszóra rendezni, de a pszichiáter szerint a cél uralni a saját gondolatvilágunkat. BAUMANN, K., *Das Unbewusste in der Freiheit*, 46-58.

²⁵ DEMMER, K., *Fundamentale Theologie des Ethischen*, 296-300.

²⁶ Mt 6,33.

²⁷ *Dicsérvétek az Úr nevét!* Görög katolikus ima- és énekeskönyv, Nyíregyháza 1993.

²⁸ Az etikai megelőzés azon fáradozik, hogy az ember ne engedjen mindent magára bekövetkezni. A belső és a külső körülményeknek (a maguk kölcsönös átjárásában) is kedvezőnek kell maradniuk a választás hű végigviteléhez. Elméleti és gyakorlati megfontolások LOBKOWICZ, N., *Was bedeutet „seine Gedanken zu klären?”* in: MÖDE, E., (szerk.) *A-Denken. Festgabe für Eugen Biser*, Graz 1998, 179-192.

hanem a viszonyok áldozata.²⁹ A gyepelő lazulásának első jele a hiányzó igény az imádságra, ahol a belső és a külső körülményeket kedvezően ápolnánk – ezt a morális hanyatlás fáziskéséssel, de biztosan követni fogja.³⁰ A legjobb erők is behatároltak, ügyelni kell arra, hogy mit engedünk be életünkbe az embertársainktól, egy beszélgetésből, a médiából, az olvasmányokból, a hobbyból. Aki okos, olyan világot teremt, ami neki megfelelő, ami illeszkedik az ő erkölcsi profiljához. A külső és a belső között nem lehet árkot ásni.

A keresztény aszkézis ehhez a neuralgikus ponthoz illeszkedik: józanul és következetesen be kell vonni a testet, mint a szellem rendelkezési területét. *Az érzékekbe behatárolt test a bejárati ajtaja mindannak, ami a szellemet betölti és mozgatja: „nihil in intellectu quod non prius fuerit in sensu”.* A tradíció ezért méltó helyet biztosít a test börtjének. Ez csakis a nélkülözés formájában történhet, érezhetőnek és lényegbevágónak kell lennie.³¹ *A testet fegyelemre nevelni azt jelenti, szellemi beállítottságra szert tenni.*³² Hiszen a szellem rendetlensége fenyegetőbb és tartósabban ható, mint a testé. Az embernek úrnak kell maradnia gondolataiban és érzéseiben, tiszta irányulást kell adnia nekik. Mit enged az ember saját magára bekövetkezni, és megvédi-e magát már az előtérben? Okos megelőzés nélkül mindenki zátonyra fut. Az aszkézis az egyetlen szükségesre való koncentrációért küzd. Szellemi jelenvalóság lesz a jele. Az ember töményen él és kihasználja kimért idejét. Az aszkézis disponálja az ítélőerőt, az ember tudja, mire van szüksége. Aki aszkézist gyakorol, az már máshogy viszonyul a saját idejéhez: az időkénszer ugyanis mindenkit szorongat, de óvakodunk a megszabadító kitérés alkalmaitól. *Az imádságos aszkézis tesz képessé a felszabadult nyugalomra: aki az egyetlen szükségest, azaz Istenben már mindent megnyert, az tud önzetlenül időt ajándékozni, aki pedig időt ajándékoz, az a legdrágább tulajdonát adja ki a kezéből.* Ez egy kontrasztprogram az uralkodó korszellemmel szemben, amit a hatékonyság, eredményesség határoz meg, aminek szorításában az aszkézishez szükség van intézményes védelemre, és ez az egyházi év liturgikus rendjéből származik. Az embernek hagynia kell magát hordozni: az egyházi nagy ünnepek elvárásai, reményei ébren tartják a maguk időbeli visszatérésében az örökkévalóság elvárásait, reményeit. A kör láthatatlan értelme a linearitás: a megváltás örök eseményeinek időbeli megünneplése soha vissza nem térő feszültséget hoz minden egyes egyedi döntésbe, és ki nem törölhető, örök komolyságot kölcsönöz nekik.

Az aszkézis a saját magány pásztora. Aki ismeri a saját törekenységét, és emlékezetben tartja ezt a nyílt sebet, az válogatóssá válik az emberekkel való sokféle érintke-

²⁹ Van egy józan realista élettervezés, ami messze van a pragmatikus számításoktól. Biztosan maradnak olyan események, amiket nem lehet kikerülni. De az ember legalább a sértő élet el tudja venni, ha nem előkészületlenül éri. A megfontoltság biztosan egy jó vért, hogy készek legyünk a kiszámíthatatlanságokra.

³⁰ DEMMER, K., Art. *Gebet*, in: *LThK* III. 314-318.

³¹ ROSENBERGER, M., *Fasten – Klärung durch Versuchung*, in: FONK, P. – ZELINKA, U., (szerk.) *Orientierung in plurarer Gesellschaft. Ethische Perspektiven an der Zeitschwelle*, Freiburg 1999, 222-243. A böjt, mint a megvilágosodás útja. A hasznos mértéke annak, amire a testnek szüksége van, az nincs készen rögzítve a természetben, hanem arra fegyelmezett nevelés által kell szert tenni. Az önuralom minden valódi személyiség kitüntető jellegzetessége. Olyasmi ez, mintha az ember saját magának adna egy „alkotmányt”, hogy a lehető legjobbat hozza ki az életéből.

³² Felismerhető az alapdöntéshez való hasonlóság, egy alapviszonyulást teremtünk a saját testiségünk felé, ami minden egyedi megvalósulást átjár. DEMMER, K., *Angewandte Theologie des Ethischen*, 72-75.

zésben.³³ A minőség pillantása kiéleződik és végül is keveseken nyugszik meg, ők viszont barátokká válnak. A barát nem az, akivel minden szálon kötődünk egymáshoz, hanem akivel távolságban is ugyanazon az úton járunk, s tudunk találkozni és elbúcsúzni. A búcsú életmakgatartásától semmilyen emberi kötődés nem mentes, és az imádkozó aszkézis emlékeztet erre.³⁴

Az alapdöntés és az egyes döntések viszonyának imádságos kontrollja

Az imádságos gondolkodás nemcsak az életdöntés meghozatalának, konkrét tettekkel való lefordításának helye, hanem a kettő kontrolljának is folyamatos szeme. A tervezés és a kontroll a jövő lefordítása a mostra: nehogy az idő máshová vigyen, mint ahová szeretnék menni. Nem kell-e följebb vagy lejjebb tenni az igényesség léccét? A konkrét lépéseim valóban a kitűzött cél felé visznek-e? A jelen életstílussal merre is haladok igazából? Az imádság ilyenkor az igazság órája, az utolsó ítélet elővételezése.³⁵ Az imádság megállói ezt a kontrollt is szolgálják. Biztosan egyetlen élet sem mentes az olyan pillanatoktól, amelyek egyenesen kényszerítenek a Mindenható megszólítására, aki azonban kiszolgáltatja magát az alkalmi imához való kedvének, hangulatának, ihletettségének, annak az élete is ilyen. A spontaneitás nem minden, könnyen elpárolog. *Az idő szertelenségébe az imádság fegyelmezett rendjét vinni az előrelátó okosság, a megelőző etika dolga.*

A szellemi érettség jele, amikor valaki rögzített imaidőket vezet be az életébe.³⁶ A reggeli imában az ember Istenre bízva a beköszönő napot, a kezébe helyezi, így az ember fel van vértelve lelkiileg a várható kihívásokra. A reggeli ima keresztény tiltakozás az időnek olyan szemlélete ellen, ami csak az idő múlását veszi figyelembe. „Miért csak az mondjuk, az idő múlik, s azt sohasem, hogy az idő keletkezik?” – teszi fel a kérdést Heidegger.³⁷ Talán többet látjuk a naplementét, mint a napfölkeltét, s ezért fontosak a napfölkelték végzett imák mind keleten, mind nyugaton. Az idő nemcsak múlik, és könnyörtelenül a halál felé lépked, hanem egyszerre lehetőség olyan célok megvalósítására, amik a halállal nem múlnak el. Az ima az időnek nem csak a múlt, halál felé való aspektusát látja, hanem teremtő, ígéretet rejtő, beteljesülő oldalát is, a megnyílását a lehetséges még kinnlévő lét felé. Ahogy a reggel imával kezdődik, úgy a hét is vasárnap, imádsággal kezdődik: *előbb a kegyelemben való megmártózás, utána a munka, előbb a szoteriológia, utána az etika, előbb az ima, utána a teljesítmény.* A déli harangszó idején a ragyogó Nap Isten kikutathatatlan dicsőségét juttatja eszünkbe, figyelmeztetés az idő múlására, és nekünk magyaroknak különösen hálás emlékezés a Gondviselésnek a történelemben való megsegítő belenyúlására. Az esti ima kitüntetett alkalom a gondolkodáshoz. A nap elhalása lelkiismeret-vizsgálatra hív, az átélt időnek

³³ Emberismerete annak van, aki ismeri a saját határait és ért azok kezeléséhez.

³⁴ WEISMAYER, J., Art. *Freundschaft*, in: ROTTER, H., – VIRT, G., (szerk.) *Neues Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck 1990, 199-202.

³⁵ BLOOM, A., *Az élő ima*, 15-23.

³⁶ A rendszeresség egy háléhoz hasonlítható, amiből büntetlenül és büntetlenül nem lehet kiesni. A mindennapi életet is felemésztik az ismétlések, amik lelketlen rutinná is válhatnak, ennek ellenére azonban biztonságot és a mindennapok megoldását hozzák. DEMMER, K., *Angewandte Theologie des Ethischen*, 68.

³⁷ HEIDEGGER, M., *Lét és idő*, 673. Az időt, a most-tudatot a jövőből vezeti le.

nem szabad elillannia, hanem egy legvégső alkalommal töményíteni kell, összegezni kell. Így csendül meg este az imádkozó számára élete utolsó órája; rezignáció és minden keserűség nélkül tudatossá válik számára, hogy élete a búcsúra épített. ³⁸ Persze a nap sokféle alkalmat tart készen az imádsághoz: étkezés, munka, találkozás. A mindennapok nyersanyagának az imádság ad fegyelmet.

A keresztény vasárnap a minden héten visszatérő Pászka, amin a közösség megemlékezik az Úr halálában és feltámadásában való megkeresztelkedésére, és ennek az emlékezésnek az Eucharisztia megünneplésében közösen kifejeződést kölcsönöz. ³⁹ Megünnepeljük identitásunkat, ami zarándokidentitás, zarándoklat az idő sivatagán át a feltámadott Úr felé, és a zarándokidentitáshoz igazítjuk életstílusukat is zarándok stílusúvá. Az időbeli ritmus nem jelent többé kegyetlen halálba hullást, hanem az idő a hordozójává válik annak a megrendíthetetlen ígéretnek, ami a halálon túl is tart. A vasárnap egy idő-parlaghoz válik hasonlónak, ami a dolgok megszakíthatatlan folyását gyógyítóan megszakítja. ⁴⁰ Ez a megszakítás a kegyelem fogadásának helye, amiben az erkölcsi cselekvés gyökerezik. A szoteriológia megelőzi az etikát, a kegyelem eszközli ki a teljesítményt. A vasárnapi Eucharishtiában való részvétel kötelezősége már nem parancs, hanem a keresztény ember „máshogy nem tudni élete” lélegzetvétele; nem a parancs, hanem a szükséglet, az igény határozza meg a tónust. ⁴¹ Az eucharisztikus ünneplésben a kultusz és az ethosz elválaszthatatlan egységbe olvadnak: az emlékezés a sajátos keresztény életvitelre való eszmélést segíti. A vezérszó talán a „gyógyítás” lehetne. Aki az Úr halálát és feltámadását magára veszi, az tud együtt szenvedve találkozni, gyógyultan gyógyítani. Isten emberré válása teremti meg az alapot az igaz egyenlőséghez és testvériességhez: Isten az emberrel az emberiség leggyengébb tagjában találkozik; a felebarát a mindenkori leggyengébb. Ha a vasárnapi áldozatban való részesülés semmilyen részvétet, együtt szenvedést nem hoz létre az erkölcsi cselekvésben, akkor az visszaesés a pogányságba, ami nem más, mint az erőszak terjesztése, a jogi igények érvényre juttatása, ahelyett, hogy az irgalmasságnak sanszot adna. Abszolút ellenkező az eucharisztikus áldozat, ami nyilvános emlékezés arra a paradigmaváltásra, ami az Úr kereszthalálával állt be, és innentől tövisként hat a húsban. Az irgalmasság is a jog egyik formája, az elhagyás is cselekvés. Az Eucharisztia rendszeres, meggondolt ünneplése ajándékozza az imádkozónak ezt az észlelőkompetenciát, ennek megfelelően tud aztán a mindennapokban mérlegelni. Ki mint imádkozik, úgy is él: a rendszeres mindennapi és vasárnapi imádság, megfontolás, mérlegelés, ha nem is rövid távon, de hosszú távon kézzelfoghatóan visszahat az életdöntésekre és a konkrét erkölcsi döntésekre is.

³⁸ Fil 3,10; Lk 23,46.

³⁹ SC 5,6,106.

⁴⁰ Az idő elveszíti a maga sors-végzet karakterét, már nem a reménytelen visszatérése a mindig ugyanak, hanem az ígélet hordozója, ami lehetővé teszi a megszabadító alternatívát. A múlta való emlékezés nem megterhelő, hanem minőségi újdonságot teremt és ezáltal vigaszt.

⁴¹ A kazuisztikus megfontolásoknak áttekinthetőnek kell maradniuk erre a háttérre, különben a Legszentebb karikatúrájává válnak.

4. IMAMÓDOK VISSZAHATÁSA

Hálaadás meghatódottságból

Aki önmagát kegyelemből megigazultnak tudja, az csak hálásan, megköszönve cselekedhet, máshogy „nem tud”.⁴² Az imádkozó emlékezik, és egyre inkább tudatos-sá válik számára megrendülésében, hogy az Atyaisten irgalmas szívűsége miatt létezik. A hálaima az az esemény, ami az etikának a szoteriológiába való beágyazottságát hívja az emlékezetbe.⁴³ Nem kegyelem nélkül, esélytelenül állunk az etikai követelmények előtt, hanem a teremtetlen kegyelemben eleve részesülünk. Isten előbb szeret. Kezdetben nem volt más, csak a kegyelem. Ennek háttere egy meghatározott történelemteológia: az imádkozó hálát ad Istennek az ő jóságos gondviseléséért, minden sorsért, ami az életútját kíséri és talán majd egy nem akart pályára vezérli.⁴⁴ Az emberség, a választott nép, a keresztény Egyház történelmére való emlékezés, és a saját életünk eseményeire való eszmélés egzisztenciális meghatódottsághoz vezet: eljuthatunk addig a meggyőződésig, hogy minden a legjobbra válik, még ha ez pillanatnyilag a nem tudás fátyla alatt rejtőzik is. Ez kétségtelenül a gondolkodás kultúráját igényli, amit a szenvedés mély titkának kikutathatatlansága páratlan keménységpróbaként sújt. Ez sem képzett teológusnak, sem szentéletűnek nem könnyű. Mindaz, ami a keresztteológia összefüggésében az antropológiai korrelációkra vonatkozóan kifejlődött, itt fordul komolyra. A hívő gondolkodva imádkozik, és imádkozva gondolkodik minden végzetszerűség ellen, a sors mögött az Atya személyes gondviselését keresve. A hálásan emlékező kiengesztelődve töri meg azokat, átadva Isten kikutathatatlan akaratának. *A megfontoltság és a bátorság imádkozva lesznek egymásba szöve és megerősítve*, és így teszik lehetővé a következő lépést. Így imádkozva már fel lehet készülni egy esetleges nehézségre: bár a nehézség kikerülhetetlen, de legalább a sértő élet el lehet venni, az élet teljes felborítását meg lehet előzni.⁴⁵

A keresztény hálát ad Istennek az Ő dicsőségéért, ahogy azt Jézus Krisztusban megmutatta. Sohasem jut a végére Isten elgondolásának, amíg csak tart az élete. Ennek visszahatásai az erkölcsi cselekvésre nem maradnak el. Az ember több erő kifejtésre képes, több erőbevetésre képes, ha hálás.⁴⁶ A hála arra buzdít, hogy rálépünk a szellem útjára, és bizalomteljesen bocsássuk bele magukat a növekedés törvényébe, mindig reménykedve a döntési szituációk jó kimenetelében, akkor is, ha első pillanatra a saját erőnket túlkövetelni látszanak. Itt valami olyasmi van, mint egy *szellemi indukciónak*, ami a hálaimától folyamatosan új impulzusokat kap. A mindenkori határaink ezért csak ideiglenesek, fenntartások alatt állnak, nyitottak a meghaladásra. Hogy ehhez

⁴² DEMMER, K., *Fundamentale Theologie des Ethischen*, 283. Uő. *Entscheidung und Verhängnis*, 91-104. Uő. *Die Lebensentscheidung*, 164-172.

⁴³ Ef 1,3-6; Fil 1,3; Lk 15,11-32

⁴⁴ Az imádkozó tudja, hogy nincs menekvés a szenvedés elől: Jób, Mt 10,24; Róm 8,22.

⁴⁵ WEISMAYER, J., Art. *Gebet*, in *Neues Lexikon der christlichen Moral*, 218-223.

⁴⁶ WOLBERT, W., *Von der Dankbarkeit des Christen. Zur Deutung christlicher Moralität, als Dankbarkeit*, in: *Theologie und Glaube* 77 (1987) 1-13.

mikor elég erőnk, erre a választ a pótolhatatlan lelkiismereti ítélet fogja megadni, ahol az ember egyedül található Istennel.

Kérés az élet bőségéért

A hála rakja le az alapot a bizalomteljes kéréshez.⁴⁷ A kérő ima nem titokzatos kényszer Isten felé, nem az ő végtelen szabadságának és mindenhatóságának szabályozása. Isten az örökkévalóságból előre látja az ember minden kérését, az Ő és az ember szabadsága sohasem tudnak valódi konkurenciára lépni egymással. Ezért nem szabad a kérő imát Isten csodaszzerű beavatkozásának tartani a világba és a dolgok folyásába. Isten nem „Deus ex Machina”, nem dzsinn, akít az ember rövid úton az egyedi esetek megoldásához igénybe vehetne. Ő az örökkévalóságból a világot a maga rendjében és folyamatában előre látta és akarta, örök elhatározásait nem függeszti fel és nem is másítja meg. Így egy középutat kell találni a deizmus és az antropomorfizmus között, aminek a létanalógiáról szóló tradicionális tanítás tesz eleget. Bizonyosan létezik Isten uralma az időn és mindenben, ami az időnek alávetett, de *ez az uralom a maga intim kezdetét az imádkozva gondolkodó bensőségességében veszi, uralma onnan terjed szét a világba.* Az isteni beavatkozás „helye” a hívő bensőségessége: a Lélek szemeit kapjuk ajándékba, hogy Isten uralmát tudjuk észlelni, felfogni, s ebben válunk új teremtménnyé.⁴⁸

A kérő ima legfőbb tárgya maga Isten. A keresztény bizalomteljesen azért imádkozik, hogy legyen neki szabad minden élethelyzetben hatékonyan megismerni és megtapasztalni Istent. Ez vitális érdeke: végül is nem a szenvedés a legnagyobb baj, hanem a szenvedésben Isten látszólagos távolsága a legnyomasztóbb.⁴⁹ Így a kérő ima a megélt negatív teológia egyik fejezetének bizonyul. Isten, különösen a határszituációkban, fájdalmasan el tud tűnni, az utána való csillapíthatatlan sóvárgás egyre inkább összehangolja a szellemi klímát.⁵⁰ A hívő egy „*paelibatio visionis beatificae*”, ami nem zárja ki a lélek sötét éjszakáját, ezért kell az erkölcssteológusnak kapcsolatban lennie a misztikus teológiával. Isten hiányának, eltűnésének a tudata a szellem megfontoltságát, eltökéltségét hívja elő. Az a nem tudás, hogy vajon miért is kellene imádkoznunk, szóltan megérintettségben, nyugalomban végződik. Pontosan ez a keresztény egzisztenciál, és ezzel a nyílt sebbel egy életen át együtt kell élnie. A kéréseink nem züllhetnek le a világon belüli cselekvés stratégiájává. Isten kegyelme nem jelenthet jámbor menekülést a nem gondolkodásba. A kegyelem ugyanis dialógikus történése a Lét fátyla előtt. A Szentlélek adományait kérjük, azokat a katalizátorokat, amik segítenek Isten ismeretének gazdagságát átültetni, átolvasztani következetes erkölcsi praxissá.

⁴⁷ DEMMER, K., *Gebet, das zur Tat wird*, 59-72. SCHÜTZ, C., *Art. Gebet*, in: uő. (szerk.) *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Freiburg 1988, 435-448.

⁴⁸ Az isteni belenyúlás elsődleges helye a hívő bensőségessége, a Lélek szemeit kapjuk ajándékba: Róm 12,2; 2Kor 5,17.

⁴⁹ DEMMER, K., *Der Dreifaltige Gott und die Moral. Eine immer neue und niemals abgeschlossene Frage*, in: GUGGENBERGER, W., (szerk.) *Christliche Glaube, Theologie und Ethik*, Münster 2002, 111-129.

⁵⁰ Róm 8,26.

Nemcsak emberi, hanem alapvetően keresztény is az élet javaiért imádkozni, végül is ez a világ szolgáltatja az erkölcsi bizonyágpróba helyét.⁵¹ Vakmerőség lenne, ha ennek a támaszáról le akarnánk mondani. Az üdvösséget és a teremtést nem szabad egymással szemben kijátszani, Isten emberré válása rakta le az alapjait a Jézus nevében való imádsághoz, ami a teremtés egész valóságát belevonja. Az ilyen kérés mégsem kritériumok nélkül történik, már nem lehet egy lappangó eudaimonizmus működésben. A földi javaknak bele kell illeszkednie a saját életterv keresztényi mivoltába. Az élet javai nem téríthetnek el az átfogóan sikerült élet tervétől. Így a kérő ima önkritikus kérdés is, hogy vajon milyen életcélok vezetnek a valódi élettervhez. Mindig a személyes érettség jele, ha valaki nem váltja valóra minden bekövetkező vágyát, hanem életpályájának akar utat készíteni. *A kritérium a kéréshez a keresztben van.* Isten Jézus Krisztusban nyúlt bele a történelembe, keresztthalála kéréseinkhez egy üdvös sorompó. Isten gondviselése a történelem fölött Jézus Krisztusban egyszer s mindenkorra elérte csúcspontját, minden Isten mindenhatóságáról való elképzeléseinknek ezen kell mértékét vennie. Nem létezik kérő ima e nélkül az esemény nélkül: ez előre meghatározza minden egyedi kérésünk formáját és tartalmát. Aki belebocsátkozik Krisztus követésének feltételeibe, Isten mindenhatóságának bizonyosságát a kereszt eseményében találja meg. Jézus Krisztus a minta a keresztény imádkozó számára, az ő Olajfák hegyén való imádsága olyan kulcsszituáció, ami felvilágosítást ad a kérő ima értelméről: nem lehet kérésnek nevezni, amit ne az Istenben való feltétlen bizalom alázatos önmegadása hordozna. Minden kérés klímáját pedig végül is Jézusnak a kereszt elmondott szavai kell, hogy meghatározzanak: „a Te kezedbe ajánlom lelkemet”.⁵²

Közbenjárás a felebaráti szeretet szellemében

A keresztény a legmélyebben meg van győződve arról, hogy ő Isten irgalmából él. Így ő „nem tud mást”, minthogy felebarátjával is irgalmas szívű legyen, és ezért imádkozik érte bizalomteljesen. Így lélekben máris előkészít minden találkozást. A közbenjáró meg van arról győződve, hogy az ő életbizonyosságának az isteni gondviselés eszközének kell lennie.⁵³ Az imában azt kérjük, hogy embertársunkhoz, aki egyben úti-társunk az örökkévalóság felé, azzá tudjunk válni, ami joggal elvárható, s ne maradjunk el szörnyen a saját lehetőségeinktől. Túlzás nélkül állítható, hogy az ember úgy él a másikkal és a másikért, ahogy imádkozik.⁵⁴ A felebarátért való közbenjáró ima (az ellenséget is nyomatékosan magába foglalva) semmiképpen sem menekülés a tevékeny felelősség terhétől, inkább az az első lépés hozzá. Ugyanakkor az üdvös, önmagunktól való távolság művészetét ajándékozza, megszabadít a féktelen aktivizmus kényszerképzetétől, és reményteljes nyugalmat ajándékozik az erőbevetéshez.

A közbenjáró ima az első lépés a megbocsátás és a tevékeny kiengesztelődés felé. Ez az előítéletek kiráمولásával és a megértésre, a toleranciára való készséggel kezdő-

⁵¹ Az Egyház imádságos gyakorlata hiteles tanú itt; bevonja az ember egész életvalóságát, persze azzal a feltétellel, hogy az időbeli javakon túl el ne feledkezzen az örök javakról.

⁵² Mt 26,39. A Jézus nevében való imádság ebbe a perspektívába illeszkedik bele: Jn 14,12-14.

⁵³ DEMMER, K., *Fundamentale Theologie des Ethischen*, 220-227.

⁵⁴ DEMMER, K., Art. *Treue*, in: *LThK*, X,212.

dik. Mindenki tudja, mennyire meg tudják életünket keseríteni az előítéletek: az ember csinál egy képet a másikról, könyörtelenül belekeretezi őt, úgy, hogy annak már semmilyen lehetősége sincs a kitörésre. Az igaz emberi együttlét azonban abból a készségből él, ami kész empatikusan belebújni a másik bőrébe, kész az ő látásmódjába behelyezkedni, kész önmagát és a világot is egyszer a másik szemével nézni. A szellemi horizont kiszélesítésére van szükség, mert ebből él a dialógus, de ehhez az első lépés az előzetes (sokszor kimondatlan) premisszák összességének a megfontolása, amiből kiindul a gondolkodás és a cselekvés, különben a megértésre való akarat üres fogadkozássá züllik le, és a tolerancia közömbösségben végzi. *Ez bizonyos körülmények közt magasabb követelményeket támaszt a tevékeny erőbevetésnél, a gondolatok lassabbak a tettekénél, és a lelki kérégek keményebbek tudnak lenni a külső körülményeknél.* Így a közbenjáró ima önvizsgálattal jár együtt: arra szoktat, hogy a Teremtő tekintetében gondolkodjunk a másikról. Az emberi kapcsolatoknak, de különösen a házasságnak a legfőbb megmentése, ha a másikról gondolkodunk Istenünk előtt.

A közbenjáró imának az ellenséget sem szabad kizárnia. A kínzókért végzett közbenjáró ima, amit az evangélista a megfeszített Úr szájába helyez, a keresztény ima legvégső határát mutatja be. Aki belebocsátkozik Krisztus követésének feltételeibe, az biztosan konfrontálódik ezzel a határesettel. A közbenjáró ima a legvégső fegyver a fegyvertelen kezében, egy protestálás, amit csak Isten hallhat meg, és az imádkozó bizalomteljesen helyezi magát oltalmába. A keresztényeknek alkalmanként megparancsolt a józan és a lelkiismeretes ellenállás, de annak meg kell tisztulnia az ilyen közbenjáró ima által, különben az ellenállás kifejleszti a saját korlátlan dinamikáját. Pontosán ez az a pont, ahol az imádkozó beilleszkedik egy hosszú imádságtradícióba, sokak közösségében imádkozik, gyakran ismeretlen hitvallókkal és vértanúkkal. Imádkozva válik számára tudatossá, hogy erkölcsi cselekvése tanúság, és bármilyen formában és intenzitásban is, de Krisztus követése az élet odaadását követeli. És ebben nincs egyedül, mártírságában számíthat élő és üdvözült társai közbenjárására.

5. BOLDOGOK, AKIK A KERESZT TÖVÉBEN GONDOLKODVA KERESIK AZ IGAZ BOLDOGSÁGOT

Aki Jézus Krisztus Istenét imádja, annak a tetteit vezető boldogságfogalma sem marad ettől érintetlen. Amilyen a viszony Arisztotelész „Mozdulatlan Mozgató” istenfogalma és a Biblia istenképe között, pontosan olyan a viszony Arisztotelész boldogságfogalma és a Biblia boldogságfogalma között: az analógia. A történelemben belenyúló, keresztthalált vállaló bibliai istenkép elképzelhetetlenül felülmúlja azt, ameddig az emberi ész eljuthat, a filozófiai istenképet, de annak komolyan vételéhez ez utóbbi kihagyhatatlan lépcsőfok. Mindez érvényes a boldogságfogalomra: amit az emberi ész, a humanista önmegvalósítás, az emberi tudományok boldogságként tudnak felmutatni, az a keresztény ember számára még nem a teljesség, csak lépcsőfok. A keresztény boldogság nem mentes a golgotai kereszttől. A görög és a bibliai gondolkodás közötti mindenütt jelenlévő kontraszt itt húsbavágó élettörténeti problémává válik. A kereszten meghalt egy istenkép, egy emberkép és egy boldogságkép is. Nagypéntek nem emlékűnnep. *Akinek istenfogalma, istenképe átment a pászkaesemény tisztító*

szűrőjén, annak a boldog és értelmes életről való elképzelései nem maradhatnak ettől érintetlenek. Az ismeretelméleti premisszáknak megfelelően tudjuk, hogy a konkrét cselekvést a teljességre való előrenyúlás perspektíválja. Kinek milyen a boldogságfogalma, úgy is perspektíválja a konkrét lépéseit. Jóllehet a boldogság elképzeléséhez nélkülözhetetlen a tisztán tárgyi analízis (és a nem hívők éleselméjűsége a hívőket ebben gyakran felülmúlják), de a teológiai kontextusban igényteljesebb szempontok lépnek fel. Önmagunkat a transzcendenciára utalt tervezésbe belebocsátani – ez teológusok szellemi teljesítménye. Az erkölcszteológiai tradíció a cselekvés legvégső célját mindig is a „visio beatifica”-ban látta. A konkrét döntéseknek ez ad perspektívát, az úton levés karakterét.⁵⁵ A hívő az imádságos gondolkodásban képes arra, hogy ezt a lefordítási munkát a végcélból a rész célra, az örökkévalóságból az időbeliségbe teljesíteni tudja. Egy naiv, féktelen boldogságetikáról szó sem lehet; a keresztény realizmus sokkal inkább a boldogságfogalom olyan átszellemítését kutatja, ahol a lemondásnak, a szenvedésnek és a történelmen belüli elakadásoknak is értelmes lehetőségük maradhat.⁵⁶ A javak tiszta mennyiségi mértékrendszere itt magától oszlik szét.

A bibliai istenkép különbözősége Arisztotelész istenképétől itt ad más vetületet a boldogságfogalomra. Aki Jézus Krisztus Istenét imádja, az az örökkévalóság felől gondolkodik az időbeli felé, úgy ahogy az Krisztusban feltárult. Ez egyáltalán nem jelenti, hogy az időbeliség dimenzióját hallgatólagosan leértékelnénk, mintha nem lennének történelmen belüli célok, amikért érdemes lenne minden erőbevetés. A teológia problémája sokkal inkább a boldogság-elképzeléseknek a fokozatos átszellemítésében van. A szabadságnak sok „dolga” van, sok minden köti a történelemben, de már eleve az értelmezett, a meggondolt, az értékelt, az átszellemített dolgok kötik, hiszen azokat eleve beállítja egy perspektívába, s ez az értelmezés a szellemnek az Isten felé való úton levéséből születik. Pontosán itt van az isteneszme Sitz im Leben-je és nem a morális útmutatásokban. Az útmutatás előfeltételezi a meghívást, ezért kell minden normának áttetszőnek maradnia a meghívás felé. Istent a kiapadhatatlan boldogság gazdagságának és forrásának tapasztaljuk meg, s csak ezután lehet őt a legfelsőbb Törvényhozónak is nevezni. A keresztények számára a cselekvés törvénye maga Jézus Krisztus, ennél találébban a keresztény ethoszt nem lehet megragadni. A cselekvésnek válaszkaraktere van, ez pedig egy megszabadító, üdvösségre vezető találkozásba van beleágyazva, ami az Egyház élő emlékezésében terjed tovább minden időkre. Egy konkrét történelmi személy, és nem egy absztrakt, történelem fölötti princípium áll a középpontban. Ezt fontos hangsúlyozni a pusztán szisztematikus kísérletek ellen.⁵⁷

Aki a pászkaeseménybe imádságos gondolkodással belebocsátkozik, az realistább lesz. A hit nem pusztán motiváció a boldogságkereséshez, nem történelem feletti idea, hanem tartalmilag eleve behatárolja az ész keresését, mint a potencia az actust, az

⁵⁵ Vö. a Zsidó levél 11. fejezetével.

⁵⁶ DEMMER, K., *Das vergeistigte Glück. Gedanken zum christlichen Eudämonieverständnis*, in: *Gregorianum* 72 (1991) 99-115.

⁵⁷ Ennek a gondolkodásnak elkötelezett WEBER, H., *Általános erkölcszteológia*, SZIT, Budapest 2001, 154.; ROTTER, H., *Zur moraltheologischen Methode*, in: ERNST, W., (szerk.) *Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie*, Würzburg 1989, 26-40. Itt van az egzisztenciális etika belépője, ami a cselekvés egyedi válaszkarakterét emeli ki a formális parancsmegtartáson túl. RAHNER, K., *Über die Frage einer formalen Existentialethik*, in: *Schriften zur Theologie*, II., 227-246.; BÖCKLE, F., *Existentialethik*, in: *LThK*, III., 1301-1304.

ismeretelméleti premisszáknak megfelelően. A keresztény élet boldogsága nem a normák megtartása, nem az erkölcsös élet, hanem a Krisztussal való együttlét. *A teológiai etika nem egy általános szép humanista életre vezet, hanem a kereszthez a feltámadás reményében.*⁵⁸ A kereszt teológiájának ezért kell hogy a teológiai etikában kitüntetett helye legyen, mert a kereszt meggondolása olyan, mint egy alapdöntés. A teológiai gondolkodás előrenyomul a szorongató semmiig, ami Jézus kereszten való Istentől elhagyatottságában jelent meg a legbrutálisabban. Ez az elszenvedő negatív teológia órája. És csak azért nem maradhatunk meg a negatív teológiánál, mert van feltámadás. Minden teológiai gondolkodásnak ezt a feszültséget fenn kell tartania: a kereszt megrázkódtatásából ered és reményteljesen előrelelendül a Húsvét felé. A teológia ott keletkezik, ahol az ember a maga határaihoz érkezik, ahol már semmi más nem marad neki, mint az örök életben való remény. A szellemnek ez a drámája adja a keresztény erkölcs mértékét és a formáját: nem a normák megtartásáról van elsődlegesen szó, nem erényetikáról, nem egy humanista jóléti etika legitimálásáról, mert ezek elégtelenek a kereszt előjelével ellátott világban való igaz élethez. *Ha a kereszt áttöri a világ sajátos törvényét, amihez mi gyakran igazítjuk boldogságfogalmunkat, akkor a keresztnek át kell törni a boldogságfogalmunkat is: az a boldog, aki már Istenben mindent megnyert.*

Aki a kereszt és a húsvét teológiájából kiindulva gondolkodik, az tekintetét Isten örökkévalóságára irányítja. Mer merészen gondolkodni, a jelenből továbbnéz Isten felé, és úgy esik neki a valóságnak a „szellem feszítővasával”, hogy gondolkodása végső kritériuma nem egy mindenki számára lehívható axióma, hanem csak sejtelmes tapogatózás a sötétben.⁵⁹ Ekkor már nyugodtan néz szembe az ember az olyan kihívó szituációkkal, amelyek önzetlen erőbevetést igényelnek. A saját tett mer már csöndben maradni, a jóságért elég az Istentől megvigasztalt lelkiismeretben jelentkező jutalom. *A mérleg az önelvesztés felé billen el, mert az önmegnyerés az Isten felé való szeretetben már elnyerte a saját értelmét és beteljesedését.* A lelkiismeret belső szentélyében már kiengesztelődött egymással a halál és az élet, még ha ennek a lépésenkénti külső megvalósulása fájdalmas is lesz.⁶⁰ A keresztről gondolkodni az erkölcs területén nem lehet jóléti, humanista etikát kereső semleges megfigyelőként, sokkal inkább magával ragadó ez a mélység. Az ember erről gondolkodva mássá válik, és így cselekszik a világban is. A teológiának ezt a mélységét nem szoríthatjuk ki a perifériára, nem engedhetünk a könnyű analízis kísértésének. A teológiai etika azt kísérli meg, hogy a világ szűk látásához a szellem irányítását rendelje. Állandó mérlegeléssel a valódi életlehetőségeket kutatja, és igyekszik a konfliktusból a kiengesztelő megoldásokat kierőszakolni. Ilyen értelemben a keresztény elviselheti az igazságtalanságot, lemondhat a jogos jogáról, ha az a kiengesztelődést és a jobb életet szolgálja. A legjobb és leghumánusabb jog is konfliktus-jog marad, a kibékülést elő tudja moztatni, de nem tudja garantálni; rend-

⁵⁸ El kell kerülni a veszélyt, hogy a keresztény boldogság alatt humanista jólétet hirdessünk keresztény előjellel. DEMMER, K., *Christliche Existenz unter dem Anspruch des Rechts. Ethische Bausteine der Rechtstheologie*, Freiburg 1995, 76. A létanalógia csak akkor alkalmazható, ha azt átjárja a kereszt. DEMMER, K., *Fundamentale Theologie des Ethischen*, 129.

⁵⁹ DEMMER, K., *Die autonome Moral – eine Anfrage an die Denkform*, in: HOLDEREGGER, A., (szerk.) *Fundamente der Theologischen Ethik*, Freiburg 1996, 261-276.

⁶⁰ A GS 16. fejezetét ebben a fényben kellene olvasni. GOLSER, K., *Das Gewissen als „verborgenste Mitte im Menschen“*, in: *Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie*, szerk. ERNST, W., 113-137.

szerint megerősíti és fenntartja a konfliktusokat.⁶¹ A jog a keresztények kezében átváltozik a béke és kiengesztelődés jogává. Valójában ebben a kompetenciában mutatkozik a hívő autonómiája: a teonóm autonómia nem csak azt jelenti, hogy az Abszolútum nem ad mindenre közvetlen választ a hitben, és a hit kontextusában élő észnek autonómiát ad a kibontásra (ez a szakasz volt jellemző a korai autonóm morál képviselőire⁶²), sokkal inkább azt, hogy az Abszolútum nem egy személytelen tételező alap, hanem Jézus Krisztus Istene. *Autonóm a hitben az, aki a Golgotát és a Húsvétot össze tudja kapcsolni egy élhető egységge⁶³, jóllehet az mindig is veszélyeztetett és feszültséggel teli marad. A teonóm autonómiát csak a kereszt tövétől a sírig vezető reményteli úton lehet gyakorolni.*

A boldogságmondásokat csak innen szabad értelmezni. Csak aki már mindent megnyert, az tud és mer élni a töredékességben, az mer lemondani a jogos és jogtalan kártérítésről, rehabilitációról. A boldogságmondásoknak nemcsak a tartalma, hanem az irodalmi formája is megenged egy visszakövetkeztetést a keresztény erkölcsiség sajátosságára: az erkölcsi igény *vigasztaló* biztatás alakjában lép a keresztény elé, az erkölcsi cselekvés bizalmas, megvigasztalt lelkiismeretből származik.⁶⁴ Nem a nyomasztó utasítás, hanem a megszabadító ajándék adja a mértéket, nem egy szisztéma, hanem személy van velünk szemközt.

Jézus Krisztus Atya-tudatához kellene eljutnunk, azt a páratlan mélységet, gondolkodást, motivációt kellene imádságban megközelítenünk. *Jézus tanítványai cselekvéséhez az egyetlen mérce a mennyei Atya határtalan kiengesztelődése, az Ő feltétlen, semmi által sem elgyöngíthető irgalmas szívűsége. Azt a tökéletességet, amit Jézus követel meg tanítványaitól, nem rigorista túlzott követelésként kell érteni, inkább a „másképp nem tudásnak” a kifejezése, mert ha valaki belép Jézus Atyjával való viszonyába, már másképp nem tud cselekedni.*⁶⁵ A cselekvés tökéletessége Jézusnak az Atyához való viszonyában való gondolkodásban veszi kezdetét. Ezt a tiszta cselekvést minden embernek egyformán szánta. Nem parancsokat kaptunk, sokkal inkább a végtelenbe előrenyúló célvonalak lettek meghúzva, amin egy új kazuisztikának kell tapogatózva előre haladnia. Az erkölcsi ész „feljavító” kompetenciájának a dolga, hogy kipuhatolja a kiengesztelődést szolgáló jobb cselekvési lehetőségeket és azokat lefordítsa a cselekvés síkjára. Aki Jézusnak az Atyjával való kapcsolatába belépett, új kezdetet tett. Egy hatástörténet indul pályájára, új kontúrok bontakoznak ki, mert már nem egy szavakban megragadandó mérték adja az igényt, hanem a megérintettség. És pont ezt nevezhetnénk evangéliumi radikalizmusnak.⁶⁶ Ebben a perspektívában az imádságos gondolkodás azt jelenti: Jézus tanítványai ebbe a kockázatba bocsátkoznak bele, és a kis lépések stratégiájában transzformálják az adott világot. Isten uralma az imádságban kezdődik.

⁶¹ DEMMER, K., *Christliche Existenz unter dem Anspruch des Rechts*, 129-134.

⁶² AUER, A., *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1989.

⁶³ DEMMER, K., *Fundamentale Theologie des Ethischen*, 120-122.

⁶⁴ A történelem konfliktusszerűségének a tudata áll a háttérben Ter 4,8; Iz 61,1-3; Zsid 11.

⁶⁵ DEMMER, K., *Fundamentale Theologie des Ethischen*, 56-57., vö. BLOOM, A., *Az élő ima*, 71. „A spirituális élet, a keresztény élet nem abból áll, hogy olyan erős akaratot fejlesszünk ki, amely rá tud kényszeríteni bennünket, hogy megtegyük, amit nem akarunk.” 72. „Nem az a cél, hogy belekényszerítsük magunkat a kereszténységbe, hanem keresztényekké kell válnunk.”

⁶⁶ DEMMER, K., *Deuten und Handeln*, 96-105.

PUSKÁS ATTILA

A szabadság értelmezései és az etikai rendszerek

Köznap tapasztalatunkban megannyiszor átéljük, hogy szabad lények vagyunk. Egyéni erkölcsi ítéletünk, de társadalmi gyakorlatunk, a tényleges etikai normák és a jogi szabályozások ténye is alapvetően feltételezi az ember szabadságát. Az erkölcsfilozófiák döntő többségének és az erkölcssteológiáknak is alapkategóriái közé tartozik a szabadság fogalma. Mit jelent azonban az a szabadság, melynek birtokában vagyunk? Melyik szabadságfelfogás tükrözi a teljesebb emberi tapasztalatot? Milyen megfogalmazott vagy nem is tudatosított szabadságfogalommal dolgoznak a különböző etikák? Hogyan függ össze a szabadság előzetes értelmezése és a ráépülő erkölcsfilozófia? Vajon a keresztény erkölcssteológiának milyen szabadságfelfogás felel meg és ajánlható?

Efféle kérdéseket érint a jelen tanulmány és célja, néhány szemponttal hozzájárulni a válaszadáshoz. Kiindulópontja a modern kor elején bekövetkező szellemtörténeti szemléletváltással összefüggésben kialakuló „közömbös” választási szabadság és a ráépülő teológiai és szekuláris etikák bemutatása. E panoráma felvázolásából elsősorban annak kell kitűnnie, hogy egy leszűkített értelemben használt szabadságfogalomból milyen egymástól többé-kevésbé eltérő, de mindahányszor alapvetően ugyanazzal a problémával küszködő etikák születnek. Második lépésben azt igyekeznek az értekezés megvilágítani, hogy a közömbös választási szabadságra zsugorított szabadságfogalom apóriákhoz vezet a dogmatikában és alapvetően elégtelennek bizonyul. Így mind az etikák, mind a dogmatika területén tapasztalt problémák arra indítanak, hogy a szabadság teljesebb értelme után kérdezzünk. Ebben segíthetnek bennünket az egzisztencialista, a transzcendentális módszerrel dolgozó és a perszonalista filozófia elemzései, melyek korrigálják a „közömbös” választási szabadságfogalom egyoldalúságait és utat nyithatnak a teológiai értelmezés felé. A tanulmány a szabadság átfogóbb jelentésének Aquinói Szent Tamás és Hans Urs von Balthasar által felkínált vázlatait javasolja erkölcssteológiai és dogmatikai használatra, és ugyanakkor megfontolásra érdemesnek tartja minden filozófiai etika számára.

1. A SZABADSÁG MINT LIBERTAS INDIFFERENTIAE

A 14. század elején Duns Scotus (1265/66-1308), de főként William Ockham (1295/1300-kb. 1350) nevéhez köthető az a mélyreható teológiai-filozófiai szemléletbeli

változás, melyet úgy szokás jellemezni, hogy a *via antiqua*-t, mely minden különbözőségük dacára átfogta az antik görög, a patrisztikus, valamint a korai és virágzó skolasztikus gondolkodásmódot, felváltja a *via moderna*, mely mind a mai napig meghatározó a nyugati kultúrában.¹ Nos, ez a váltás érzékelhető az erkölcs-teológia területén és később megtermi gyümölcseit az újkori, szekuláris etikák kialakulásában is. A gyökeres változás egyik, ha nem egyenesen a legfontosabb tényezője, a szabadság fogalmának új megközelítése – amint ezt meggyőzően igazolja Servais Pinckaers „*A keresztény erkölcs-teológia forrásai*” című művében.² A dominikánus szerző elemzésének lényegi eredményeit az alábbiakban foglalhatjuk össze.

A Petrus Lombardus-féle szabadságdefiníciót – mely szerint „a szabad akarat az ész és az akarat azon képessége, amely által a jót választjuk a kegyelemtől támogatva, vagy a rosszat e támogatás nélkül”³ – egy merőben új meghatározás szorítja ki Ockhamnél: „Szabadságnak nevezem arra való képességemet, hogy közömbösen és esetlegesen hozzak létre különböző hatásokat oly módon, hogy képes vagyok okozni vagy nem okozni egy hatást anélkül, hogy bármiféle e képességemhez képest külső változás állna be.”⁴

A ferences teológus meghatározásában két új elem azonnal szembeötlik. Egyfelől, a szabad akarat már nem az ész és az akarat képessége, nem ez utóbbiak együttműködésének gyümölcse, hanem önmagában megálló, sőt az ész és az akarat tevékenységét megelőző és meghatározó, legerendőbb fakultás, hiszen hatalmában áll az embernek eldönteni, hogy megismerjen-e vagy sem, akarjon-e vagy sem. Másfelől, a szabad akarat lényege valamiféle közömbösség és esetlegesség (*quaedam indifferentia et contingentia*). A szabadság végső soron az akarat teljes meghatározatlansága az elmentéses lehetőségek vonatkozásában, közömbösség a szembenállók iránt, így az akarat aktus teljesen esetlegesen jön létre. Az ember önállóságának, öntételezésének a szenvedélye fűti ezt a meghatározást, melyet az „ellenkezés” szabadságának is nevezhetnénk. Az ember akkor érezheti legszabadabbnak önmagát, amikor nemet mondhat nemcsak külső függőségnek, törvénynek vagy normának, hanem akár az ész belátásának vagy az akarat vonzódásának, törekvésének is. Míg a beleegyezés mindig meggyanúsítható valamiféle függőséggel s így a szabadság feladásával, addig a szembenállás, úgy tűnik, hogy a maximális szabadság kifejezője. Nemet mondok, tehát vagyok; beleegyezek, tehát nem biztos, hogy vagyok – mondja az indifferens szabadság önmagáról. A *libertas indifferentiae* ezen eszméje dominált a 19 és 20. századi skolasztikus, újskolasztikus kézikönyvekben is. A szabad akarat nemcsak *libertas spontaneitatis*, azaz minden külső szükségszerűségtől való mentesség (*libertas a violentia seu coactione*), hanem minden belső természetes hajlamtól való mentesség is: az akarás

¹ Duns Scotus teológiájának célkitűzése Istennek az általa teremtett világgal szembeni szuverenitásának, mindenható szabadságának a védelme. A *potestas Dei absoluta* és a *potestas Dei ordinata* közötti különbség értelmezéséhez az isteni törvény fogalma hasznosnak bizonyult, s ez lett a kiindulópontja az Isten és ember kapcsolata megvilágításának is. A scotusi teológiát Ockham radikalizálja, ez utóbbi erkölcs-tani vetületeit foglaljuk össze az első pontban.

² PINCKAERS, S., *A keresztény erkölcs-teológia forrásai. Módszere, tartalma története*, Paulus Hungarus/Kairosz, Budapest 2001.

³ „*Liberum vero arbitrius est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur gratia assistente, vel malum eadem desistente.*” II. Sent., dist. 24., c. 3.

⁴ Quodl. I., qu. 17.

vagy nem akarás, illetve ennek vagy annak a dolognak az akarása közötti választás szabadsága.⁵

A továbbiakban csak utalni szeretnénk a szabadság pusztán és lényegileg indifferenciaként történő felfogásának néhány következményére. Az ember természetes hajlamai, mint az ész törekvése az igazságra, az akarat irányulása a jóra már nem gyökerei a szabadságnak, mint Aquinói Szent Tamásnál, hanem maguk is a szabad akarati választás tárgyai. Az indifferens szabadság ereje abban mutatkozik meg, hogy nemet mondhat a megismerés, a boldogság, a létezés természetes vágyára is. Ezzel párhuzamosan a természetes hajlamok státusza is megváltozik: a szabadság szintje alá süllyednek, alsóbbrendű pszichológiai impulzusokként fogják fel őket, melyek fenyegetik a cselekedetek szabadságát. Hasonló sorsra jutnak az érzelmek és a habitusok is. Mindkettő veszélyforrás, hiszen csökkenteni látszanak a szabadság terét.⁶ Az ész és a szabadság, valamint az ész és az akarat között is szakadék keletkezik. „Ha a szabadság teljesen az igen és a nem közötti választás képességében van, akkor mindenekelőtt az ész ellenében fogja igenelni magát, az 'észérvekkel' szemben, amelyeket a ráció kínál, hogy meghatározza választásában és igenlést kívánjon tőle. Az érvek szigorú sora elől a szabadság meghátrál, mintha neki szánt bilincsek volnának. (...) Az ész és az akarat között nincsenek többé benső kötelekek, s nem áll fenn kölcsönös egymásba hatolásuk lehetősége sem. Mindegyik képesség a maga útját járja tehát, egyedül valósítva meg művét. De a harmóniára való egykori törekvést radikális feszültség váltja fel: az ész egyetemes determinizmust gyárt, amely magára az emberre is érvényes és a szabadság tagadásához vezet, míg az akarat, ha kell a pusztá önkény jegyében való öntételezéssel védekezik.”⁷

Az indifferencia szabadságeszményének további következménye az erkölcsi cselekvés atomizálódása. Ha a szabadság pusztán az ellentétek közötti választás képessége, akkor minden cselekedetünk a választás pillanatához kötődik és elkülönül a korábbi és későbbi cselekedetektől. A múltbeli döntések nem befolyásolhatják a jelenbeli elhatározást, ahogy a mostani pillanaté sem a jövőbeli cselekedeteket. Az indifferencia szabadsága csak jelent ismer, melyet elvág a múlttól és a jövőtől, az emberi életet egymást követő, elszigetelt pillanatok, szabad választások és cselekedetek sorozatává téve. Ez a szabadság az öntudatra ébredéstől kezdve mindig ugyanaz, nem tud növekedni és nincs is rá szüksége. A mindenkori jelen pillanatban meghozott szabad döntések és megvalósított cselekvések atomjai nem rendeződnek egy cél által meghatározott egységes életív menetébe⁸, sőt a kapcsolat nélküli cselekedetek alanyának marandósága és folytonossága is majd idővel megkérdőjelezhetővé válik. Mivel az egyes

⁵ S. Pinckaers Billuart definícióját idézi klasszikus példaként: „Quinta libertas est a necessitate; et est immuntas non solum a coactione seu violentia, sed etiam a naturali instinctu et determinatione ad unum sine potentia ad oppositum: qua libertate gaudet qui potest velle vel no velle, hoc vel illud velle. Dicitur libertas indifferentiae, quia est ad opposita.” *Cursus theologiae. „Tractatus de actibus humanis”*. Dissertatio, II., Párizs 1895, IV.

⁶ Jellemző adalék ehhez, hogy az arisztotelészi, Szent Tamás-i habitus fogalmat a „szokás” szóval adják vissza és pszichológiai mechanizmusként értik. Az erkölcstani kézikönyvek kihagyják az erénytant és helyére a parancsolatokat teszik.

⁷ PINCKAERS, S., *A keresztény erkölcsteológia forrásai*, 348.

⁸ Ez a hiány összefügg azzal a másik két körülménnyel is, hogy Ockham elutasítja a célokság metafizikáját, valamint az észnek azt a képességét, hogy végső célt vagy tökéletes jót lenne képes felismerni.

ember egyes cselekedeteinek erkölcsi minősége érdeklí, látómezőjéből kikerül az erkölcsi élet közösségi dimenziója, többek között a közjó eszméje.

Ockham teológiájában az ember teremtményisége miatt alá van vetve az isteni akarat mindenhatóságának. Isten törvényhozói teljhatalma alapján kinyilvánítja akaratát a kötelezettség erejével az ember felé, mely az ember szabadságát köti és korlátokkal látja el: ez az erkölcsi törvény ockhami látásmódja. Az emberi cselekedetek erkölcsiségének egyetlen kritériuma, hogy megfelelnek-e az isteni törvénynek. Önmagukban éppolyan közömbösek, mint a szabadság, melyből fakadnak. Erkölcsi értékük pusztán kívülről adódik hozzájuk. Az indifferencia szabadságából kiinduló erkölcsoteológia a törvény és a kötelezettség etikájához vezet, melyben mindig is kérdéses marad az emberi szabadság és az erkölcsi törvény kapcsolata. Az emberi észnek az erkölcsi életben a szerepe arra korlátozódik, hogy Isten akaratát felismerje és azt parancsolja az akaratnak. A felismert isteni akaratot az ész parancsolja, anélkül, hogy érvelni tudna mellette, s megvilágítaná a helyes cselekvés indokait.

2. A KÖZÖMBÖSSÉG SZABADSÁGÁBÓL KIINDULÓ ETIKAI RENDSZEREK⁹

2.1 A törvényetika

Az indifferencia szabadságából kiindulva már Duns Scotus, de még inkább William Ockham teológiájában az erkölcs mint törvényerkölcs jelenik meg, melynek kulcsfogalmi az isteni törvény, az ember szabadsága, a törvény kötelező ereje és az ember gyakorlati eszének (lelkiismeretnek) a parancsa, kulcsproblémája a kötelező törvény és az emberi szabadság viszonya. Ez a szemléletmód a 16. századtól a 20. századdal bezárólag alapvetően meghatározta a keresztény erkölcsoteológiát s annak szekularizált erkölcsfilozófiai változatait. Az erkölcsi törvény teológiájának részletes kidolgozása mindenekelőtt a jezsuita Francisco Suárez (1548-1617) nevéhez fűződik, akinek művei hamar elterjedtek Európa egyetemén, és nagymértékben elősegítették a legalista és kazuista erkölcsstan kifejlesztését.¹⁰ Suárez szerint az erkölcsi törvény mint természettörvény tartalmát az emberi ész képes megismerni és megítélni, hogy egyes cselekedetek és azok tárgyai megfelelnek-e az eszes emberi természetnek vagy sem. A megfelelés megállapítása azonban még nem kötelez önmagában, még nem törvény az emberi akarat számára, kötelező törvénné azáltal válik, hogy a teremtő Isten szabad akaratát fejezi ki. A legalista típusú erkölcsstani kézikönyvekben is az emberi szabadság és az erkölcsi törvény kapcsolatát egyedül a kötelezettség fejezi ki: a törvényhozó akarata a törvény által köti a törvénynek engedelmességgel tartozó emberi akaratot. Ez a szemléletmód uralkodik nemcsak a Trienti Zsinatot követő barokkskolasztika és a

⁹ Az ockhami szabadságfelfogásra épülő etikai rendszerek bemutatásában elsősorban GIUSEPPE ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?* (Roma 1996) c. művére támaszkodom.

¹⁰ Suárez legnagyobb hatású művei ezen a téren: a *De bonitate et malitia humanorum actuum* (1628) és a *De legibus* (Coimbra 1612). Az erkölcsstan önállósodásának és dogmatikáról való leválásának első jele, az első kazuista-legalista szellemben megírt erkölcsstani kézikönyv a spanyol jezsuita JUAN AZOR *Institutiones morales* (1600) c. munkája.

racionalista teológia által gyártott erkölcsstani művekben, hanem még a 19-20. század újszcolasztikus kézikönyvekben is. Ez utóbbiakban keverednek az eredeti tamási és a szuareziánus megközelítés elemei.¹¹

A természetes erkölcsi törvény szekularizációja s ennek nyomán a szekuláris erkölcsfilozófiák kialakulása a 17-18. században megy végbe, amikor arra törekszenek, hogy az isteni törvényhozót zárójelbe téve antropológiailag alapozzák meg az alapvető erkölcsi törvények egyetemességét. A politikai konfliktusok és a vallásháborúk korában a nemzetközi rendet és a békés együttélést – mivel nem létezett már egységes kereszténység, hanem csak egymással harcban álló felekezetek – nem lehetett tovább a közös keresztény hitre építeni, hanem csak egymással álló felekezetek – nem lehetett tovább a közös keresztény hitre építeni, hanem csak eszes emberi természetből kiolvasható természetes erkölcsi törvény tűnt a társadalmi rend mindenki számára elfogadható, egyedül lehetséges alapjának. Ebben az értelemben írta meg Hugo Grotius a „*De iure belli ac pacis*” című művét (1625), és ebben az irányban gondolkodtak a német és angol racionalista szerzők.¹² A szekuláris erkölcsfilozófia a szuareziánus barokkszcolasztika természeti törvény értelmezéséből vette kezdetét, azt fosztotta meg teológiai alapjától és adott neki új alakot, amikor a matematika és a newtoni fizika modellje szerint arra törekedett, hogy az erkölcs tudományát néhány evidens princípiumból vezesse le. Az erkölcsfilozófia többé már nem a boldog élet és a legfőbb jó, hanem kizárólag a békés társadalmi együttélés keresésének a tudománya.

A törvényetika legnagyobb hatású és egyben az utilitarista erkölcsfilozófiák ellenében kidolgozott formáját Immanuel Kantnál találjuk meg. A kanti etika célja egy olyan egyetemes törvény megállapítása, mely maximális szabadságot tesz lehetővé a természeti rend és a hajlamok szabadságot veszélyeztető befolyásától. Az egyetemes erkölcsi normának függetlennek kell lennie a tapasztalattól, hisz a tapasztalatból kiindulva nem állapítható meg egyetemes törvény. Kant ezért elutasítja a cselekvés tárgyából, tartalmából kiinduló ún. materiális etikákat és egy pusztán formális, a szabadság akaratával egybeeső gyakorlati ész formájának megfelelő etikát dolgoz ki. A kanti akarat (Wille), azaz az akaratot meghatározó gyakorlati ész autonóm, önmagának ad törvényt. Az erkölcsi törvény kategorikus imperatívusz formájában jelentkezik, mint a gyakorlati ész ténye, mellyel a gyakorlati ész kötelezi a választással rendelkező szabad akaratot (Willkür). A moralitás voltaképpeni kritériuma a törvény iránti tisztelet, a kötelességteljesítés szándéka lesz. A törvényetika szekularizált változatának filozófiailag legszigorúbban kidolgozott formáját alkotja meg Kant.¹³

¹¹ A tamási felfogásban a természettörvény az erényes és méltó, jó minőségű emberi élet szolgálatában áll, a suárezi megközelítésben a törvény áll a középpontban, az erények csak marginális szerepet kapnak. A suárezi erkölcsfilozófia, noha bizonyos pontokon a *Summa theologiae* fényében enyhítette a skotista-ockhami törvényetika túlzásait (pl. Isten abszolút hatalmának kiegyenlítése bölcsességével), összességében azonban megmaradt a libertas indifferentiae és a törvény-erkölcs szemléletmódjánál és magán viseli annak negatív következményeit (pl. cselekvések atomizálódása; individuális erkölcs).

¹² Például: Christian Wolff, Samuel Pufendorf, Joseph Butler, Samuel Clarke. A jogász Hugo Grotius – elentétben Suárezzel, aki az emberi természet alapvető hajlamai közé sorolta az Istenre, mint végső célra irányultságot is – csak a társas-társadalmi lét hajlamát (appetitatus societatis) tartotta a természetes erkölcsi törvény emberi természetben megalapozott gyökerének.

¹³ A társadalmi együttműködés és az utilitarista etikákkal állította szembe Kant a saját törvényetikáját. Közelebről tekintve azonban azt tapasztaljuk, hogy Kantnak az etika újfajta megalapozása csak azon az áron sikerül, hogy megosztja a cselekvő alanyt és cselekvését. Az emberi cselekvés empirikus jellege szerint az érzéki emberi természet impulzusai és hajlamai által determinált esemény. Másképpen, a ha-

2.2 Szekuláris erkölcsfilozófiák

A kanti törvényetika már szembefordulást jelentett az erkölcsfilozófiák egyéb szekuláris változataival, melyek közös vonása volt az instrumentális ész hegemoniája, a haszonelvű individuum, mint cselekvő szubjektum középpontba állítása, valamint az etika redukálása a társadalmi együttélés feltételeinek biztosítására. A cselekvő alany elsősorban ösztönös törekvések, vágyak, érdekek hordozója, melyek kielégítésére szolgál az ész, s ebben az értelemben az intellektus immár nem ura és irányítója a cselekvéseknek egy megismert és elismert cél felé, hanem eszköze, kiszolgálója azoknak.¹⁴

Az említett látásmód első, határozott megfogalmazója volt Thomas Hobbes (1588-1679), aki a *társadalmi együttélésnek* azt a *minimum etikáját* fogalmazza meg, melynek célja a legnagyobb rossz, a társadalmi anarchia elkerülése. Az angol gondolkodó a személyesen is megtapasztalt háborús konfliktusokat, mint az ember természetes alaphelyzetét írja le: mindenki háborúja mindenki ellen (*homo homini lupus*). Az ember maga is szembenálló ösztönök színtere: az élet fenntartásának, az önérvényesítésnek és az uralomnak a vágya küzd benne a halálfélelemmel. A számító ész a két ellentétes tendenciát úgy egyenlíti ki, hogy megállapítja: az önérvényesítés és önfenntartás csak a másokkal való együttműködés árán valósulhat meg. Az etika kizárólag

szonelvű alany instrumentális racionalitása alapján tételezett, a moralitástól idegen cselekvése. Intelligibilis természete alapján azonban ugyanez a cselekvés a tiszta gyakorlati ész szabad és autonóm cselekvése, mely mentes az érzéki természet minden meghatározásától, és így az erkölcsi törvény szerinti cselekvés. A cselekvés dualista szemlélete a cselekvő alanyba visz olyan kettősséget, mely az ember egységét veszélyezteti.

A *tiszta ész kritikájában* a spekulatív ész harmadik antinómiája a természet törvényét állítja szembe a szabad oksággal. A spekulatív eldönthetetlen antinómia egyik állítása szerint: a természet törvényei szerinti okság nem az egyetlen, amelyből a világ összes jelensége levezethető, hanem magyarázatukhoz meg kell engednünk a szabad okságot is. Az ezzel szembehelyezett állítás szerint: nincs semmiféle szabadság, hanem a világban minden kizárólag a természet törvényei szerint történik. Eltekintve attól, hogy Kant itt a természet törvényeit determinisztikusan érti, amit a mai fizika ebben az általánosított formában nem támaszt alá, az is világos, hogy a természet törvényét kizáró ellentétbe helyezi a szabadsággal. Az így értett természet és természeti törvény alá sorolja Kant az embert, mint empirikus létezőt és az ember természetes törekvéseit is, például a boldogságra vagy az önfenntartásra irányuló „természetes” vágyát. Logikusan következik ebből, hogy a *Gyakorlati ész kritikájában* az erkölcs és vele a szabadság lehetőségének kimutatása annak bizonyítását igényli, hogy az akaratot a tiszta gyakorlati ész önmagában, minden természetes hajlamtól mentesen vagy egyenesen azzal szemben, azaz az erkölcsi törvény és a kötelességteljesítés önmagáért képes meghatározni. A tiszta kötelességérzet, a kategorikus imperatívusz ténye a szabadság garanciája: „Du sollst, also kannst!” Amennyiben itt éppen az erkölcsi törvény feltétlenségének a tapasztalata, ténye nyilvánítja ki az ember szabadságát, annyiban a kanti szabadságfelfogás újdonságot tartalmaz az ockhami *libertas indifferentiae*-hez képest. Amennyiben azonban a természetes hajlamokkal szemben definiálódik a szabadság, mint azoktól való mentesség vagy azokkal való szembehelyezkedés, annyiban a kanti koncepció lényegét tekintve továbbra is örökös az ockhami szabadságfelfogásnak, mely a szabadságot veszélyeztető pszichológiai mechanizmusoként fogja fel a természetes hajlamokat, melyekkel szemben az ellenkezés révén mutatja meg a szabadság maga erejét.

¹⁴ Azzal, hogy a hagyományos cél-okság szerepe eltűnik a modern természettudományokban, s következésképpen a filozófiában is, valamint azzal, hogy a tudomány a ható/létesítő (mechanikus) okok kutatására és ezek jövőbeli következményeinek előrejelzésére szorítkozik, a természettudományos módszer mintáját szem előtt tartó erkölcsfilozófia is egyre inkább a cselekvések ható, s nem normatív cél-oka iránt érdeklődik.

arra hivatott, hogy a társadalmi együttműködés, béke, biztonság megteremtésének szabályait biztosítsa. Hobbes a saját hasznát kereső alanyt eredeti, természetes helyzetében mint elszigetelt individuumot látja lényegi és számára konstitutív társadalmi kötelek nélkül, akinek a döntéseit végső soron az örömszerzés és a fájdalom elkerülésének ösztöne irányítja. Ebben a megközelítésben, mely sok tekintetben örököse az ockhami *via moderna*-nak, éppen ez utóbbinak a kulcsfogalma, az indifferencia szabadsága tűnik el az ösztönös törekvések konfliktusai között. Az alany cselekvése immár nem az ésszt és az akaratot megelőző, az ösztönös törekvésektől is független, az ellentétes lehetőségek irányába közömbös szabadságból fakad, hanem az ellentétes „természetes tendenciák” konfliktusát kompromisszumban feloldó kalkuláló ész következtetéséből.

Az ockhami választási szabadság tagadása még erőteljesebben fogalmazódik majd meg David Hume filozófiájában, ahol az etika voltaképpen pszichológiává válik, amennyiben csak az emberi magatartás és közvetlen mozgatórugóinak leírására szorítkozik. Így végső soron az indifferencia szabadságát determinizmus váltja fel, melyet az ész annyiban tud mérsékelni, amennyiben a természetes törekvéseket oly mértékben korlátozza és egyenlíti ki egymással, hogy a társadalmi együttélés minimumának szabályait kidolgozza és „erkölcsi” törvényként előírja mindenki érdekében. Ennek a hobbes-i etikafelfogásnak különböző módosított és felújított változatait találjuk meg olyan 20. századi szerzőknél, mint A. J. Ayer, S. E. Toulmin, K. Baier, D. Gauthier, J. Rawls és J. Habermas.

A szekuláris erkölcsfilozófiák másik típusa az *utilitarista etika* vagy az ún. *következmények etikája*. Ez sok tekintetben hasonlít a Hobbes-féle társadalmi együttműködés etikájára (instrumentális ész hegemoniája, a haszonelvű individuum, mint cselekvő szubjektum középpontba állítása, valamint az etika redukálása a társadalmi együttélés feltételeinek biztosítására), de több lényeges ponton különbözik is attól. Egyrészt itt a cselekvést irányító „természetes princípium” – korábbi változatban: az élvezet keresése és a fájdalom kerülése; későbbi változatban: a cselekvő statisztikai törvényszerűséggel várható preferenciái – nem determináló és konfliktuális, azaz a választási szabadság biztosított. Másrészt, az etika célja nem a társadalmi együttélés minimumát lehetővé tevő szabályok kidolgozása, hanem olyan társadalom létrehozása, ahol a lehető legnagyobb jólét/szükségletkielégítés érhető el a társadalom minél nagyobb része számára. A moralitás megítélésének alapvető szempontja a cselekvések eredményei és következményei: a világban előállított dolgok és a cselekvő mentális boldogságállapota. A cselekvések számbavétele nem az egész élet összefüggésébe állítva történik, hanem csak annyiban, amennyiben e cselekvések bizonyos hatásokat érnek el a világban és a pszichében. A cselekvő pusztán érdekek, preferenciák hordozója, aki a befektetett energia és a megtérülés logikája szerint cselekszik. E megközelítés nem tudja számba venni a cselekvőt, mint aki önmagában méltóság hordozója és önmaga tökéletesedésére, jobbítására törekvő. A cselekvéshez hiányzik a normatív előzetes cél, melyekhez a preferenciák igazodnának; a tényleges preferenciák alapján történik a következmények mérlegelése és egy lehetőleg minél többek számára elfogadható optimális helyzet elérésének megcélzása.

2.3 Teleológiai etika a katolikus erkölcssteológiában

A katolikus erkölcssteológiában a Duns Scotus-szal és Ockhammal kezdődő, majd Suárez nyomán a barokkskolasztkában uralomra jutó és az újskolasztkában felelevenített törvényetika mellett a 20. század második felében elsősorban német nyelvterületen megjelent egy új típusú etikai érvelés, az ún. teleológiai, megkülönböztetve a deontológiától.¹⁵ Noha bizonyos pontokon, elsősorban a cselekvés következményeinek számbavételére fektetett hangsúly tekintetében, párhuzamok fedezhetők fel az utilitarista vagy következményetika érvelésével, a katolikus teleológiai etika mégsem az említett szekuláris erkölcsfilozófiából, hanem a katolikus morális belső fejlődésének gyümölcseként született meg, és lényegi különbségeket mutat az utilitarizmushoz vagy konzekvencializmushoz képest.¹⁶ Anélkül, hogy részletesen értékelnénk az előnyeit és a hátrányait ennek az új típusú erkölcsi érvelésnek, itt csak arra szeretnénk rámutatni, hogy a teleológiai etika is, alapvető koordinátáit tekintve megmarad az Ockham-féle szabadságfelfogás kereteiben. Az erkölcsi értékek ugyanis itt sem az emberi akarat természetes hajlamainak a céljai, hanem egy alapvető, radikális, pro vagy kontra választás ideális tárgyai, melyek következőképpen teljesen külsődlegesek az akarat számára. Az erkölcsi rend mintegy kívülről éri csak el a szabad akaratot, amennyiben Isten és a felebarát személyekként szeretetet igényelnek. A nem erkölcsi értékek pedig egy olyan mérlegelésnek a tárgyai, melynek célja a dolgok jobb állapotának előállítása a világban. Így az erkölcsi és a nem erkölcsi értékek is csak külsődleges instanciák a cselekvőhöz képest, gyakorlati esze és akarata természetének nem immanens normatív célját jelentik.

2.4 Áttekintés

A fentiekben vizsgált etikák az indifferencia szabadság scotusi-ockhami elgondolására épülnek vagy éppen ezt a szabadságot tagadják, küszöbölik ki, mint Hobbes és Hume erkölcsfilozófiája. Az erkölcsi vagy természettörvény teológiájában a cselekvő alany akarata radikálisan szabad, azaz nem a jóra irányuló és a jó megismerésével összefüggő természetes hajlam, vágy alkotja, hanem mentes bármilyen természetes törekvésből származó mozgástól. Így az akarat radikálisan szabad és közömbös az erkölcsi törvény iránt is. Az erkölcsi törvény számára teljesen külsődleges és idegen, mind tartalmát, mind kötelező erejét tekintve, nincs megfelelése az akaratban, sem az akarat nem sérül, ha nem tartja meg. A szabadságnak elsőbbsége van az erkölcsi törvénnyel szemben, így a cselekvő mindig kész kivonni magát alóla.

A radikálisan szabad alany a kanti etikában autonóm alannyá válik. Ez az átalakulás annak köszönhető, hogy törvényhozó Isten nélkül akarja fenntartani az erkölcsi

¹⁵ Az elnevezés először Bruno Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie* (Düsseldorf 1973) című művében jelenik meg. Angolszász szerzők szívesebben használják a proporcionalista etika vagy proporcionalizmus elnevezéseket. A teleológiai etika további jelentős képviselői: Alfons Auer, Franz Böckle, Joseph Fuchs, Peter Knauer.

¹⁶ Néhány alapvető különbség: a cselekvő belső, alapvető szándékának a fontossága; abszolút morális értékek állítása, melyek transzcendentális normák tárgyai (pl. isten- és felebaráti szeretet); erkölcsi értékek elsőbbsége a nem erkölcsi értékekkel szemben stb.

törvényt, de úgy, hogy korlátozza a haszonelvű szubjektumra, valamint az instrumentális észre építő utilitarista etikák igényeit. Az ész önmagának ad törvényt, melynek megtartására önmagát kötelezi. Amint láttuk ez annak árán sikerül Kantnak, hogy megosztja a cselekvő alanyt empirikus és transzcendentális, haszonelvű és morális szubjektumra. A kanti megoldás túl a dualizmus problémáján egyéb kérdéseket is felvet. Homályos marad például a Wille (az autonóm akarat, mely köti magát a gyakorlati ész törvényéhez) és a Willkür (szabad választási akarat, mint a libertas indifferentiae örököse, mely dönthet az erkölcsi törvény vagy az empirikus természet hajlami mellett) kapcsolata, hiszen a kettő nem esik egybe, ugyanakkor a Willkür nem tarthat sem az empirikus, sem a transzcendentális szubjektumhoz, mert az első esetben a természet determinizmusa rá is vonatkozna, a második esetben pedig fölöslegessé tenné a Wille-t, lévén képes arra, hogy a gyakorlati ész törvényéhez kösse magát. Továbbá, a szabad akarat számára nincs semmilyen további indok arra, hogy az ész törvényéhez kösse magát, sem arra, hogy elismerje a többi cselekvő szubjektumot: akár úgy, mint célját önmagában bíró transzcendentális alanyt, akár úgy, mint saját szubjektív boldogságát kereső empirikus alanyt.

A 20. század második felének liberális etikáiban (utilitarista, újkantiánus, szerződésméleti, diskurzus) megtörténik a kanti autonóm szubjektum mérsékelt változatának és a haszonelvű alanynak az összekötése egymással, s létrejön a modern társadalmak liberális szubjektuma. Ez utóbbi maga dönt a közéletben alkalmazandó erkölcsről, valamint a jónak, értéknek, boldogságnak a privát életben elfogadandó fogalmáról. A közélet erkölcsének a célja abban állna, hogy mindenkinek lehetővé tegye a jó saját, szubjektív felfogásának és az annak megfelelő életformának a követését. Itt tehát a közélet és a magánélet teljes szétválasztására törekszenek. Ez nyilvánvalóan határokba ütközik, nemcsak azért, mert ugyanazok a cselekvő alanyok mindkét szférában, hanem azért is, mert ha a jó fogalma teljesen szubjektív, relatív és racionálisan nem indokolható lenne, akkor a társadalom nem léphetne fel azzal az igénnyel, hogy tagjai saját felfogásukat alakítsák a közélet erkölcséhez, például annak elfogadásában, hogy mindenki szabadon követheti meggyőződését.

A katolikus erkölcssteológia teleológiai változata egyfelől átveszi a radikális szabadságnak és az ész autonómiájának kanti fogalmát azzal a módosítással, hogy azt a Teremtő akaratában alapozza meg, aki ezzel az autonómiával ajándékozta meg az embert. Másfelől az ész törvényének és a haszonelvű szubjektum preferenciáinak helyébe az erkölcsi és a nem erkölcsi értékeket lépteti. Az autonóm szubjektum teljesen szabad az értékekkel s azok maximalizálásával szemben. Ha ez utóbbi mellett, azaz az erkölcsiség mellett radikálisan dönt (optio fundamentalis), akkor olyan tiszta, racionális döntést hoz, mely önmagát alapozza meg, sem nem önkényes, sem nem a boldogság elérésének érdekében gyakorolt választás. Nos, ebben a felfogásban kérdéses marad, hogy ha nem indokolható meg a moralitás melletti alapvető döntés, akkor miért is ne lehetne önkényesnek tekinteni. Továbbá, a tiszta döntés esetében nem lenne belső kapcsolat az akarat és a moralitás között: a moralitással szembeni döntés csak az erkölcsnek s nem magának az akaratnak mondana ellent, az akarat érintetlen maradna a döntéstől. Az akarat szempontjából teljesen egyenértékű, s végső soron önkényes lenne bármelyik irányú döntés.

Összefoglalva áttekintésünket, az alábbiakat állapíthatjuk meg. Az indifferencia szabadságára építő etikák mindegyikében megnyugtató válasz nélkül marad a szabadság és az erkölcsi törvény viszonya. A fenti etikák a szabadságból indulnak ki, mint feltételezésük szerint eredeti és elsődleges faktumból, s az indifferencia szabadságával rendelkező cselekvő alanyra kísérlik meg mintegy második lépésben alkalmazni az erkölcsöt vagy erkölcsi törvényt. A cselekvő alanyban nem ismernek el egy olyan akaratot, mely az embert meghaladó jóra, normatív célra irányul természetes törekvéssel. Ennek következtében ahhoz, hogy a radikálisan szabad és haszonelvű alanyt meggyőzzék az erkölcsről, magát az erkölcsöt szabják hozzá az alanyhoz. Így a kereszténység által tanított természetes morál egymástól különböző, más-más racionalitás felfogást képviselő, egymással összeegyeztethetetlen szekuláris etikákra bomlik szét. Ezek közös jellemzője abban áll, hogy mindegyikben úgy jelenik meg az erkölcs, mint a szabad alanyt kívülről meghatározó, szabadságának és érdekeinek korlátokat szabó, de ugyanakkor a másokkal való együttélést és működést lehetővé tévő, hasznos szabályrendszer. Olyan szabályrendszer, melyet csak feltételesen, fenntartásokkal és valami szükséges rosszként tud a radikálisan szabad és haszonelvű alany követni. Ez az etika nem az egyén életvezetését, erkölcsi tökéletesedését, nemesedését s általa a társadalom jobbitását célozza, hanem legfeljebb az egyének közötti kapcsolatokat tudja konfliktust megelőző vagy megoldó módon rendezni. Ha az etika a közömbösség szabadságából, mint legeredendőbb tényből indul ki, akkor nem talál magában a szabadságban semmilyen megokolást arra, hogy e szabadságnak egyáltalán normája legyen.

3. AZ INDIFFERENS SZABADSÁG DOGMATIKAI ALKALMAZÁSÁNAK ELÉGTELENSÉGEI

Duns Scotus teszi meg az első lépéseket afelé, hogy a *libertas indifferentiae* eszméje alapján értelmezze Isten szabadságát, majd William Ockham hajítja végre következetesen ezt a programot. Mint az ember esetében, Istenben is fokozatosan eloldják szabadságát, szabad akaratát a megismerésétől, bölcsességétől s végül szeretetétől is. Ráadásul Istenben ezt a szabadságot összekötik a mindenhatósággal, s így az abszolúttá válik. Ockham annyira hangsúlyozza Isten abszolút teljhatalmát és szuverenitását, hogy bölcsessége, szeretete, jósága szinte teljesen eltűnik. Istennek lenni és abszolút szabadnak lenni az indifferencia szabadságával Ockham teológiájában egybeesnek. Ez az abszolút szabadság, melyet nem köt semmi, még saját bölcsessége vagy természete sem – hiszen a természete éppen az abszolút szabadságában áll – nyilatkozik meg a teremtésben, az üdvrend és az erkölcsi törvény felállításában. Mindezek az isteni akarat kifejeződései, de nem kötik magát Istent. Az erkölcsi törvény az emberre érvényes, nem Istenre, aki tetszése szerint megváltoztathatná a parancsokat akár az ellentétükre is.¹⁷ Az indifferencia szabadságának és a mindenhatóságnak az ockhami

¹⁷ Ezen az abszolút, vagy ha tetszik önkényes isteni szabadságon Ockham a Duns Scotus által bevezetett *potestas Dei absoluta* és *potentia Dei ordinata* megkülönböztetésével kíván enyhíteni. Az isteni akarat és így az erkölcsi törvény állandósága azon alapszik, hogy Isten szabadságát „rendezett hatalma” szerint gya-

összekapcsolása és Istenre alkalmazása egy önkényes, szeszélyes Isten képéhez vezetnek, akivel való kapcsolatban az ember csak bizonytalan lehet. Valószínűleg nem járunk messze az igazságtól, ha feltételezzük, hogy a descartes-i fundamentum inconcussum keresésének és a lutheri „lelki kísértéssel” küszködés hátterében ezt – a bibliai kinyilatkoztatásnak nem megfelelő – istenképet feltételezzük.¹⁸

Továbbá, ha Isten világhoz való viszonyát kizárólag egy mindenható és választó, azaz alapvetően önkényes isteni szabad akarat határozná meg (bármit megtehet, amit akar), akkor a világ és Isten léte között semmiféle analógia nem lehetne, Isten léte nem lehetne mintaoka a teremtésnek, következésképpen a teremtésből kiinduló istenismeret sem lenne lehetséges. Ez ellentmond a bibliai kinyilatkoztatásnak (Bölcs 13; Róm 1) és az Egyház tanításának (DS 3004; 3006). Ráadásul az indifferencia szabadsága nem terjeszthető ki Isten belső, szentháromságos életére, az isteni személyek eredésére, Isten önmegismerésére és önmaga szeretetére, legfeljebb csak a külső kényszertől való mentesség szabadsága alkalmazható rá. Ha tehát az ellentétek közötti választás szabadságát tekintenénk a szabadság legteljesebb formájának, akkor azzal a nehézséggel kellene szembenéznünk, hogy a szabadság teljességét kellene elvitatnunk a Szentháromság Istentől. Ha ezt el akarjuk kerülni, akkor a szabadság értelmét kell újragondolnunk.

Nemcsak az istentanban, hanem a teológiai antropológiában és kegyelemtanban is torzulásokhoz, alkalmasint apóriákhoz vezet az indifferens szabadság eszméje.¹⁹ Ez utóbbi logikailag közel áll a szuareziánus „natura pura” eszméhez s a natura-gratia viszony emeletszerű elgondolásához. Amint a „tisza természet” (animal rationale) számára mind a bűn, az áteredő bűn, mind pedig a kegyelem valami külsődleges, magát az önmagában zárt és teljes természetet nem érintő, megváltoztató valóság, úgy a szabadság is indifferens a választási lehetőségek irányában, s a tényleges választás nem hat vissza rá. Az indifferens szabadság eszméje azonban aligha egyeztethető össze az áteredő bűn s egyáltalán a bűn katolikus felfogásával, mely szerint a bűnös állapot gyengíti, bénítja az ember Isten iránti szeretetét, mellette szóló döntését. Továbbá, az indifferens szabadság eszmére többé-kevésbé alkalmazhatók a rahneri és a lubaci-

korolja általában, noha „abszolút hatalma” alapján másként is tehetné. Scotus még csak a Tízparancsolat második táblájának törvényeiről állítja, hogy egyedül Isten tényleges akarata, törvényhozói tekintélye miatt kötelező érvényűek, s nem önmagukban, tartalmuk racionalitása okán, Ockham pedig már ugyanezt állítja minden parancsról. Teljesen esetlegesek a Tízparancsolat törvényei, mert egyedül Isten (indifferens) szabad akaratában gyökereznek, s kizárólag innét nyerik kötelező erejüket, Istennek szabadságában és hatalmában állna megparancsolni azok ellentétét is.

¹⁸ R. Descartes a módszeresen végrehajtott kételkedés végén a megingathatatlan és kétségbevonhatatlan alapot az alany öntudatában véli megtalálni (cogito ergo sum), Luther a predestináltsággal kapcsolatos gyötrő kérdéseire (Vajon az Isten által predestináltak közé tartozom-e?) a szenvedő Krisztus sebeinek szemlélésében talál megnyugtató választ.

¹⁹ Hasonlóan, mint a filozófiai emberképben, ahol egyaránt következhet belőle dualista szemlélet vagy a szabadság tagadása. Azzal párhuzamosan, hogy a szabadság eloldódik az értelemtől és az akaratától, az értelem és az akarat természetes törekvései (vágyai az igaz megismerésére és a jó birtoklására) a szabadsággal szembeállított szükségszerű mechanizmusokká válnak: az értelem kizárólag a természet szükségszerű, mechanisztikus törvényeinek és azok felhasználásának az ismerője; az akarat a szubjektív boldogságra irányuló, empirikusan meghatározott pszichés mechanizmus. Hume, mivel nem létezik az abszolút közömbös, empirikusan motiválatlan szabadság, a szabadság tagadásához jut; Kant, mivel biztosítani akarja az erkölcsi szabadság létét és a feltétlen erkölcsi törvény érvényét az empirikus determinizmussal szemben, megoszta az embert empirikus és transzcendentalis alanyra.

„natura pura”-ellenes kritikák kifogásai.²⁰ Ha a szabad akarat indifferensen viselkedne a kegyelemmel szemben, akkor voltaképpen nem érinthetné a kegyelem visszautasítása vagy elfogadása, nem tudna megromlani vagy beteljesedni az akarat. Számára a kegyelem teljesen külsődleges, alapvetően fölösleges ráadás lenne, ami inkább csak – hasonlóképpen, mint az indifferencia szabadságra építő etikákban a törvény – korlátozná vagy kényszerítené a szabadságot. Nos, ez a végkövetkeztetés ellentmond a katolikus kegyelemfelfogásnak. Ha elfogadjuk Rahner bírálátát, hogy a „natura pura” hipotézis egyik alapvető hibája az, hogy az embert az ember alatti létezőkhöz képest és azok definiálási módjának mintájára határozza meg (animal rationale), nem pedig Isten felől, mint alapvetően Istenre irányuló s innét érthető létezőt, akkor ugyanezt a kritikát kiterjeszthetjük az indifferencia szabadság felfogásra is. Alapvető hibája, hogy nem az Istennel való kapcsolatból igyekszik megérteni az emberi szabadságot.

A katolikus kegyelemtan történetében az apóriával végződő tomista-molinista vita is arra figyelmeztet, hogy az indifferencia szabadságára építő elgondolások elégtelenek. Itt az összeütközés leglényegesebb pontja az isteni kegyelem hatékonysága és az emberi szabadság kapcsolatának kérdése volt. A tomista megoldás a kegyelem hatékonyságára, a molinista az emberi szabadságra helyezte a hangsúlyt, de egyik sem tudta kellően biztosítani a másik pólus teljes igazságát, sőt kifejezetten csorbította azt. A sikertelenség okai között, véleményünk szerint, a szabadság elégtelen értelmezése is szerepel.²¹ A vitapartnerek közös kiindulópontja az indifferencia szabadság feltételezése Isten és az ember részéről, így az isteni kegyelem és az ember, mint konkurens jelentek meg, a kérdés csak az lehetett, hogy melyik érvényesülhet a másikkal szemben. A tomisták a hatékony kegyelem működését a fizikai mozgítás (praemotio physica) mintájára gondolták el, mely az ember indifferens szabadságához képest valami külsődleges, közömbös, s éppen ezért majdhogynem kényszerítő inkább, mintsem ösztönző. A molinisták ugyancsak egy indifferens emberi szabadságot feltételeztek, ha lehet még hangsúlyozottabban, mint a tomisták, hiszen a kegyelemről úgy gondolkodtak, hogy az „concursum simultaneum et indifferens” módjára támogatja az emberi szabad akaratot, azaz nem előzi meg és nem is határozza meg az akarat döntés irányát, csupán a képességi létből a megvalósult létbe segíti. Ebben az esetben a kegyelem hatékonyvá az emberi szabad akarat működése által válik. Mindkét nézet hibája, hogy rosszul gondolkodik az emberi szabadság lényegéről, amikor a közömbösség szabadságaként fogja fel, melyhez képest a kegyelem vagy csak külső kényszerítő erő, vagy csak külső, valódi hatást, serkentést, vonzást kifejteni nem tudó, „erőtlen erő” lehet.

Végül egy krisztológiai és egy eszkatológiai teológiai tételre érdemes odafigyelnünk, melyek az indifferencia szabadságfogalom dogmatikai alkalmazásának korlátaira figyelmeztetnek. Jézus Krisztusról valljuk, hogy a teljes emberi természetet magára vette (embersége szerint egylényegű velünk), mely a valódi emberi akaratot is magá-

²⁰ Vö. RAHNER, K., „Natur und Gnade”, in: *Schriften zur Theologie*, IV., Einsiedeln 1960, 209-213; „Über das Verhältnis von Natur und Gnade”, in: *Schriften zur Theologie*, I., Einsiedeln 1954, 323-329.

²¹ Amint Weissmahr Béla jól rámutat, a nézetek közös alaphibája az is, hogy rosszul gondolkodnak a Teremtő és a teremtmény általános viszonyáról, melyet éppen az jellemez, hogy az Istentől való nagyobb függőség nagyobb önállósággal párosul. Vö. WEISSMAHR, B., *Isten léte és mivolta*, in: TTK I., Budapest 1983, 300-302.

ban foglalja. Másfelől azt is valljuk róla, hogy Ő személy szerint az örök Ige, azaz emberi akaratának alanya maga a megtestesült Ige. Ebből következik, hogy Jézus Krisztus vétkezhethetetlen volt. A kérdés az, hogyan beszélhetünk igazi emberi szabadságról Jézusban, ha állítjuk, hogy szabadsága nem foglalta magában a bűn elkövetésének lehetőségét. Ha csak az indifferencia szabadságában gondolkodunk, nem tudjuk megválaszolni a kérdést. Szükséges tehát, hogy újragondoljuk és mélyebben lássuk az emberi szabadság értelmét.²² Hasonlóképpen valljuk, hogy a *visio beatifica* állapotában beteljesül a teljes ember szabadságával együtt. Ugyanakkor, a beteljesülés végérvényes, elveszíthetetlen állapot, melyben az ember nem tudja Istent nem választani, s nem tud bűnt elkövetni. Hogyan marad meg, s teljeseedik be akkor a szabadsága? Ismét, ha csak az indifferencia szabadságával számolunk, akkor megválaszolhatatlan a kérdés. Szükséges tehát elmélyítenünk a szabadság fogalmát.

4. ADALÉKOK AZ INDIFFERENS SZABADSÁG FOGALMÁNAK FILOZÓFIAI KORRIGÁLÁSÁHOZ

Az *egzisztencia-filozófia* különböző irányainak alap gondolata, hogy az ember különös, kitüntetett létezése elsődlegesen szabadságának köszönhető. Egyedül az ember nevezhető egzisztenciának, amennyiben szabad döntései által kell megalkotnia, megvalósítania önmagát. Nem egyszerűen lehetőségek között választ, melyekhez közömbösen viszonyulna szabadsága, hanem szabadságának a mélyebb értelme önmaga meghatározása, az önmaga létezése fölötti döntés. Azzal, hogy létlehetőségeket megragad vagy elmulaszt, azzal, hogy miként ragadja meg létlehetőségeit, mindig önmagáról dönt, ő maga s egész életsikere forog kockán. Az is közös toposz az egzisztencia-filozófia gondolatvilágában, hogy a szabad döntés általi önmeghatározás végső soron kikerülhetetlen. Az egzisztenciális, személyes döntésektől való tartózkodás, a közgondolkodásba, közízlésbe, közfelfogásba menekülés (vö. „das Man” Heideggernél) a döntés terhe és felelőssége elől csak negatív és deficiens módusza az önmeghatározásnak. A döntéstől való tartózkodás is már döntés a mulasztás módusában, negatív önmeghatározás a saját létlehetőségek elvételének módján. Nyilvánvaló, hogy az emberi léthelyzet egzisztencialista fenomenológiája a szabadság eredendő és teljesebb jelenségének felmutatásával korrekívumként szolgál a szabadság közömbös választási lehetőségként értett, másodlagos, levezetett és leszűkített ockhami felfogásához több ponton. Ezek közül a legfontosabbakat így szedhetnénk csokorba. A szabadság elsődlegesen: (1) nem egyszerű választás különböző dolgok között, hanem önmagunk meghatározása; (2) nem pontszerű cselekvés, mely csak bizonyos lehetőségekre vonatkozik, hanem érinti egész egzisztenciánkat; (3) a szabadság nemcsak adottság és kitüntetett méltóság, hanem súlyos feladat és teher is lehet; (4) az ember a döntés

²² A teljesebb szabadság fogalom értelmében Kereszty Rókus ezt a feleletet adja: „Az akarat tárgya az igazi jó. Szabadsága pedig abban áll, hogy az akaró személy önmaga az egyetlen elégséges oka a jó választásának. Nem más külső (pl. erőszak, fenyegetés) vagy belső (ösztön, szenvedély) tényezők kényszerítik ki a tettet. ... Hogy az emberi akarat gyakran a látszatját, a bűnt választja, nem tökéletességéből, hanem tökéletlenségéből következik. Ezért az a tény, hogy Jézus nem vétkezhethet, nem szabad akaratának korlátait, hanem éppen tökéletességét mutatja”. KERESZTY, R., *Jézus Krisztus*, Budapest 1995, 340.

présébe van gyömöszölve, így vagy úgy mindenki dönt; (5) maga a szabadságba belevetett léthelyzetünk, létlehetőségeink fölötti valós, de véges döntési hatalmunk kényszerít állásfoglalásra; (6) azok leszünk, akivé tesszük magunkat szabad döntéseinkkel.

A szabadság egzisztencialista irányultságú értelmezése továbbgondolható *transzcendentál-filozófiai* perspektívában. Az emberi szabadság mint önmeghatározás két lényegi szempontja a transzcendentális és az egzisztenciális, vagy másképpen a formális és a tartalmi dimenzió. Az első azt jelenti, hogy az önmagához való teljes visszatérés reflexivitása alapján az ember rendelkezik azzal a képességgel, hogy minden előzetes adottsághoz, meghatározottsághoz viszonyulni tud, bizonyos távolságot tartván, állítani vagy tagadni tudja azokat. Ez a tudatosságával adott képessége feltétlen, transzcendentális feltétele a cselekvéseinek, tagadása transzcendentális ellentmondás lenne. Ugyanakkor e formális szabadság önmagában tartalom nélküli, üres és nem megvalósult, megvalósulása csak valamely tényleges tartalom igenlése révén történhet. A szabadság, mint önmeghatározás azt jelenti tehát, hogy az ember valóban saját maga határozza meg önmagát valamely tartalomra tekintettel. A szabadság mélyebb értelme szerint nem abban áll, hogy az ember mindig rendelkezik új alternatívákkal, mindig újra megváltoztathatja a döntéseit, hanem abban, hogy önmaga által határozza meg önmagát egy meghatározott értelmes tartalomra tekintettel. A szabadság, mint valódi önmeghatározás, lényegéhez tartozik tehát az a tendencia, hogy minél inkább meghatározza önmagát az ember, annál inkább elveszíti a másként cselekvés lehetőségét. Amikor eléri az önmeghatározás teljességét, akkor elveszíti a más módon döntés lehetőségét, mert el akarja veszíteni. E veszteség nem kényszer következménye, hanem saját szabadságának, mint önmeghatározás gyakorlásának az eredménye: minél inkább megvalósítja az önmeghatározás szabadságát, annál inkább elveszíti ezzel szabadon a másként cselekvés lehetőségét (vö. a szeretet dinamikája).

Az emberi szabadság, mint önmeghatározás végérvényesülésre törekszik, valamely értelmes tartalommal való végérvényes azonosulás révén végérvényesen meghatározni önmagát. Úgy tűnik, hogy a szabadságnak ez a tendenciája transzcendentális szükségszerűséggel adott. Az sem tudja kivonni magát alóla, aki ezt szeretné, aki állandóan menekül a végérvényes elköteleződés és döntés elől, aki állandóan fenn akarja tartani magának minden döntésével kapcsolatban a másként cselekvés lehetőségét. Aki ugyanis a végérvényes önmeghatározás ellen dönt, s ez a döntése határozza meg minden cselekvését, az is végérvényesnek szánt döntést hoz. A döntéstől való tartózkodás is már döntés, a végérvényes önmeghatározástól való tartózkodás is már végérvényes önmeghatározás. E transzcendentális szükségszerűséggel fennálló dinamikához társul még egy posztulátum is. A végérvényes önmeghatározásra irányuló feltétlen szabadságnak egy végérvényes, önmagában igazolt, további igazolásra nem szoruló, megkérdőjelezhetetlen, bármely körülmények között érvényes, feltétlen tartalom tud csak megfelelni, melyre való tekintettel végérvényesen meg tudja határozni magát az emberi szabadság. Posztulátum alakjában megfogalmazva: ahhoz, hogy a végérvényes önmeghatározásra törekvő emberi szabadság teljes értelme megvalósulhasson léteznie kell feltétlen, végérvényes értelmes tartalomnak, melyre igent mondvá végérvényes módon meghatározódhat a szabadság.²³

²³ E rövid gondolatmenet részletesebb taglalását lásd: PUSKÁS, A., *La domanda sul senso della vita umana nella filosofia di Georg Scherer* (disszertáció), Abaliget 1997, 76-83.

A szabadság fogalmának egzisztencialista és transzcendentál-filozófiai elmélyítése mellett fontos számba vennünk még a *perszonalista bölcsélet* elemzését is. Ennek lényegi mondanivalója, hogy az Én öntudatának, önazonosságának s ezekkel együtt szabadságának konstituálódása nem akármilyen létezőkhöz, lehetőségekhez és konkrét tartalmakhoz való viszonyulásában történik, hanem csak egy másik Énnel, az Én számára egy Te-vel való kapcsolatban. A személy öntudatra ébredésének, önmagához való viszonyulásának s így önmeghatározó szabadságának a forrása is egy másik személlyel való kapcsolat. A másik személy megszólító, elfogadó, szabad felé fordulása feltétele és konstitutív mozzanata az Én saját identitása és szabadsága létrejöttének. Az Én tehát nem zárt szubjektum, aki számára minden más létező megismerésének és szabad választásának egyszerű objektuma, hanem eleve interperszonális kapcsolatból születő valóság. A másik ember alapvetően nem az Én szabadságát fenyegető, azt korlátozó vetélytárs, hanem a saját szabadságának kialakulását, elsajátítását lehetővé tevő Te. Következésképpen, kezdettől elhibáztak azok az erkölcsfilozófiák, melyek a zárt szigetek módjára elképzelt individuumok versengését és harcát tekintik az ember alapállapotának, s ebből kiindulva határozzák meg az elkerülhetetlen együttélés minimumszabályait, mint etikát. A perszonalista filozófia továbbá arra is felhívja a figyelmet, hogy az Énnek a Te bábáskodásával megszületett szabadsága kötelez, hogy az Én mások számára szintén Te-vé váljon, vagyis a másikhöz megszólítóan, elfogadón és szabadon odaforduló személlyé, aki bábáskodik a másik szabadságának születésénél és kifejlődésénél. A személyek közötti kapcsolat tehát eleve erkölcsi felhívást tartalmaz, a szabadság pedig kezdettől dialogikus természetű.

Az indifferens szabadság háromirányú filozófiai korrekciója alapján összegzőképpen megfogalmazhatunk két kritikai észrevételt és egy igényt. (1) Eleve elhibáztak az a szemlélet és filozófiai program, amely a választási szabadság közömbösségét tartja a szabadság legeredendőbb vagy egyenesen kizárólagos lényegének s ezt a szabadságfelfogást igyekszik egyetemesen kiterjeszteni az egész emberi életre. Ez a célkitűzés fogalmazódik meg például Odo Marquard szkeptikus „hatalommegosztó” filozófiájában, de általában a meggyőződések, világnézetek, értékrendek pluralitásának relativista értelmű megközelítésében is.²⁴ Itt mindig arról van szó, hogy a szabadságot kizárólag mint külső kényszerektől való mentességet és a különböző lehetőségek közötti választási képesség fenntartását értelmezik. A politikai élet területén többekévesbé még működő ezen szabadságészmény alapvető hiányosságokat és alkalmatlanságot mutat az erkölcsi, a vallási s általában az interperszonális kapcsolatok szférájában. (2) A szabadság leszűkített értelmezéséből redukcionista bűn fogalom adódik. E szerint a mai átlagos erkölcsi felfogást is jellemző értelmezés szerint a bűn bizonyos külső szabályok, társadalmilag megállapított normák megszegése, mely alapvetően nem érinti az elkövető és mások személyét és szabadságát. Nos, ezzel szemben az egzisztencialista és a transzcendentál-filozófiai szabadságértelmezés arra mutathat rá, hogy a bűn úgy is érthető, mint a saját létlehetőségek vétkes elmulasztása a személy-

²⁴ Vö. MARQUARD, O., *Az egyetemes történelem és más mesék*, Atlantisz, Budapest 2001, 336-341. A marquardi megközelítésre vonatkozó kritikai megjegyzések bővebb kifejtéséhez lásd: PUSKÁS, A., „Lehetnek-e barátok a metafizika és a szkeptikus filozófia? Észrevételek Odo Marquard szkeptikus filozófiájához”, in: *Egység a különbözőségben. A 60 éves Bolberitz Pál köszöntése* (szerk. ROKAY ZOLTÁN), Budapest 2002, 148-164.

telen átlag-, tömeg-, közgondolkodásban való feloldódással, vagy mint a végleges elköteleződéstől való menekülés kísérlete. Mindkét esetben a bűn önromboló jelenség, a saját szabadság be nem teljesedése. A perszonalista szabadságfelfogás ehhez még joggal teheti hozzá, hogy a bűn közvetlenül vagy közvetetten, de mindig az interperszonális kapcsolat, végső soron a Te és az Én személyének rombolása is. (3) Ha az erkölcsfilozófia és kiváltképpen az erkölcsteológia az egész emberi jelenséget akarja figyelembe venni, s így megalapozni, majd kidolgozni egy normatív etikát, akkor nem indulhat ki a szabadság leszűkített fogalmából, hanem az emberi szabadság teljes fenomenjét figyelembevevő filozófiai és teológiai elemzések eredményei alapján kell tájékozódnia és eljárnia.

5. EGY ÁTFOGÓBB SZABADSÁGFOGALOM TEOLÓGIAI VÁZLATAI, MINT AJÁNLAT A DOGMATIKA ÉS AZ ERKÖLCSTEOLÓGIA SZÁMÁRA

5.1 A minőségi szabadság Szent Tamás-i fogalma²⁵

Aquinói Szent Tamás felfogásában a szabad akarat (*liberum arbitrium*) nem önálló, az értelemről és az akarattól elválasztott képesség, hanem inkább az értelem igazság és az akarat jóság iránti természetes hajlamának gyümölcse. Tamás szerint a választó szabadság (*liberum arbitrium*) úgy viszonyul az akarathoz, ahogy a gyakorlati ész az értelemhez. Amint a gyakorlati ész az értelem első elvéből kiindulva („*Bonum est faciendum, malum est vitandum*”) végzi a megfontolásait és hozza meg a gyakorlati ítéletét egy konkrét helyzetben, úgy a választási szabadság is a jó teljességének és a boldogságnak az egyszerű, természetes akarásából fakad, és ennek alapján választ utakat és eszközöket az akarat céljának beteljesítéséhez.²⁶ A szabad választás az értelem által informált akarat aktusa. A választás az észnek a megismerés tárgyára vonatkozó ítéletétől kapja formáját, fajtát, motívumait, lényegi meghatározottságát (specifikáció rendje: ilyen vagy olyan dolog választása), az akarattól pedig a létezési aktusát (gyakorlás rendje: a cselekvés vagy nem cselekvés választása).²⁷ Mivel azonban az ész

²⁵ Aquinói Szent Tamás szabadságfelfogásának rövid ismertetésében másodlagos irodalomként S. Pinckars idézett művét, BOLBERITZ, P., „A döntés szabadságának kérdése Aquinói Szent Tamás filozófiájában”, in: *A Szent Titok vonzásában. A hetvenéves Fila Béla köszöntése*, Budapest 2004, 29-37 és TURAY, A., *Az ember és az erkölcs. Alapvető etika Aquinói Tamás nyomán*, Szeged 2000, valamint ABBÀ, G., *Felicità, vita buona e virtù* (Roma 1989) c. írását vesszük figyelembe.

²⁶ „Similiter ex parte appetitus: velle importat simpliciter appetitum alicuius rei: unde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. Eligere est autem appetere aliquid propter alterum consequendum: unde proprie est eorum quae sunt ad finem. Sicut autem se habet in cognitivis principium ad conclusionem, cui propter principia assentimus; ita in appetitivis se habet finis ad ea quae sunt ad finem, quae propter finem appetuntur. Unde manifestum est quod sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electivam, idest ad liberum arbitrium.” Sth I., qu. 83, a. 4. Szemben Bonaventúra álláspontjával, mely szerint a liberum arbitrium önálló, az értelmet és az akaratot megelőző képesség, mert reflektál rájuk és irányítja őket, hogy akarjunk ítélni, és akarjunk akarni. Vö. II. *Sent.*, dist. 25., p.1., art., qu.2.

²⁷ „Ha tehát a lélek képességeinek mozgását az aktust specifikáló tárgy oldaláról nézzük, e mozgás első elve összekapcsolódik az értelemmel; ily módon, valójában, az ismert jó mozgatja magát az akaratot. De

természetes törekvéssel az első igazság, az akarat pedig a jóság teljessége felé irányul, a szabad akarati választás is ebbe a rendbe illeszkedik, sőt éppen az említett természetes szellemi törekvések teszik lehetővé a választási szabadságot. Értelmi megismerésünk dinamikája minden részigazságon túl az első igazságra, minden létezőn túl a létre, minden korlátozott jón túl a jóság teljessége felé irányul. Megismerésünkben minden részleges érték, jó ellentétes vonásokat mutat: egyfelől kívánatosak, másfelől korlátozottak.²⁸ Így semmilyen megismert véges jó nem tudja teljesen betölteni a hiánytalan jóra és a csorbítatlan boldogságra irányuló természetes vágyódásunkat. Következésképpen, semmilyen értelmünkkel megismert véges jó nem determinálja akaratunkat, vagyis szabadok vagyunk velük szemben, szabadon választhatunk közöttük. Végső soron tehát éppen a jóság teljessége, mint végső cél, és a felé irányuló természetes vágyódásunk a szabad választás lehetőségi feltétele és az akarat mozgatója. A jóság teljessége, mint természetes törekvésünk végső célja, nem tárgya, hanem lehetőségi feltétele szabad választásunknak.²⁹ A közömbösség szabadságával szemben ezt a fajta szabadságot minőségi szabadságnak nevezhetjük, „mert az iránti spontán vonzódásunkból ered, ami a jó és az igaz minőségével rendelkezik.”³⁰ E minőségi szabadságra vonatkozóan Szent Tamás kifejezetten állítja a következőt: „Nem tartozik a szabad akarat fogalmához, hogy meghatározatlan legyen a jó és a rossz vonatkozásában, mert a szabad akarat önmagában a jóra irányul, és csak hiányosság következtében törekszik a rosszra”.³¹

A Szent Tamás-i minőségi szabadság fogalmának alkalmazása, legalábbis részben, megoldási kulcsot adhat az ockhami libertas indifferentiae dogmatikai használatának elégtelenségeire. Ugyanakkor, Servais Pinckaers nyomán, így összegezhethetjük e minőségi szabadságból fakadó etikai szemlélet előnyeit a közömbösség szabadságára épülő erkölcsfilozófiai és teológiai gondolkodásmóddal szemben:³²

1. A szabadság nem zárja ki és nem ellentétes mindenféle természetes törekvéssel, hanem az értelemnek és az akaratnak az igaz és a jó iránti szellemi, természetes hajlamából forrászik.
2. A szabadság nem egyszer s mindenkorra meglévő kész adottság vagy képesség, hanem intenzív, különböző fokokat ismerő fogalom. Növelhető neveléssel, gyakorlással, csökkenhet a bűnnel. A szabadságnak az akarat végső céljával, a tökéletes jó

ha a lélek képességeinek mozgását az aktus végrehajtásának oldaláról tekintjük, elve az akarattal kapcsolódik össze”. *De Malo*, qu. 6.

²⁸ Szent Tamás a *Summa theologiae* I-II. részének 2. questiójában meggyőzően érvel amellett, hogy semmilyen véges érték (gazdagság, tiszteltetés, hírnév, hatalom, testnek a java, élvezet, a lélek erényessége) nem lehet az ember életének végső célja, az a teljes jó, mely hiánytalan boldogságot adhatna.

²⁹ Szent Tamás a *De Malo* 6. questiójában úgy foglal állást, hogy ha megragadnánk értelmünkkel egy tökéletes, minden részleges értéket magában egyesítő jót, akkor az szűkséggel vonzaná az akaratunkat „az aktus meghatározásának (vagy specifikációjának) vonatkozásában, mert az akarat nem tudná akarni e jó ellenkezőjét; de nem az aktus gyakorlásának vonatkozásában, mert képesek vagyunk pillanatnyilag nem akarni gondolni a boldogságra, mivel maguk az értelem és az akarat aktusai részlegesen”.

³⁰ PINCKAERS, S., *A keresztény erkölcssteológia forrásai*, 395.

³¹ II. Sent., dist. 25., qu. 1. art. 1. ad 2. Vö. *De Veritate* qu. 22. art. 6; qu. 24., art. 9 c.

³² Vö. PINCKAERS, S., *A keresztény erkölcssteológia forrásai*, 383-386.

rendjével összhangban álló gyakorlása a választási szabadság tökéletessége, ennek hiánya, a választási szabadság tökéletlensége vagy romlása.

3. A választási szabadság gyakorlása nem egymástól független, pontszerű döntések sorozatát jelenti, hanem a szabad választásokat bensőleg összeköti az egy célra irányultság, mely egyetlen életívbe rendezi a döntéseket és a cselekedeteket.
4. Az erkölcsi törvény nem a szabadság korlátozása vagy külső kényszer, hanem a szabadság növeléséhez, fejlesztéséhez szükséges külső eszköz összefüggésben az akarat benső vonzódásával az igazság és a jó felé.
5. Az erkölcsi törvény nem pusztán a minimális társadalmi együttműködést lehetővé tévő, az egyéni vagy csoportérdekek összehangolásán, társadalmi közmegegyezésen vagy a cselekvések következményeinek figyelembevételén alapuló külsődleges szabályrendszer, hanem az egész embert belülről érintő, minden képességének latba vetését igénylő, magát a cselekvőt s rajta keresztül az emberi közösséget nemesebbé, jobbá tenni szándékozó feltétlen felszólítás.
6. Az indifferencia szabadságára épülő deontológiai/utilitarista/liberális/teleológiai típusú etikákkal szemben, a minőségi szabadságból kiinduló etika az ember tökéletesedését célzó, az igaz és a jó vonzásán alapuló a boldog/értelmes életre, valamint az erényekre összpontosító erkölcsfilozófiát/teológiát tesz lehetővé. Az igaz és a jó természetes vonzásán alapuló minőségi szabadságból kiindulva kifejleszthető a cselekvések erkölcsi minőségét és a cselekvő erkölcsi értékét növelni szándékozó etika.

5.2 A szabadság teológiai-trinitárius megközelítése Hans Urs von Balthasarnál

Balthasar részben a Szent Tamás-i „desiderium naturale videndi Deum” gondolatához, részben az egzisztencialista, transzcendentál-filozófiai és perszonalista értelmezéshez visszanyúlva a szabadság teológiailag elmélyített fogalmát dolgozza ki. A teremtményi szabadság három mozzanatát állapítja meg. (1) Önbirtoklás, önmeghatározás, mint a saját magából kezdés hatalma, a belőle következő választási (liberum arbitrium) és világot meghatározó, formáló szabadsággal.³³ Az *autexousion* ezen szabadsága, amennyiben másra vissza nem vezethető döntési hatalmat jelent, a feltétlenségnek bizonyos elemét magában foglalja. Ez a képesség, hatalom az ember öntudatából fakad, az önmagához való teljes visszatérés aktusából (*reditio completa*), mely lehetőséget ad az embernek az önmagához és az adottságokhoz való viszonyulásra. (2) Az emberi szabadság második mozzanata az ajándéktermészete, s ezzel együtt a megköszönni való és az önmagán túli beteljesedésre szánt jellege. Noha bizonyos feltétlenség jellemzi a teremtményi szabadságot, ez a feltétlenség mégsem abszolút, nem önmagát megalapozó, hiszen egy előzetes adottsághoz, az emberléthez való „utólagos” viszonyulásként létezik, nem abszolút tételezi önmagát, hanem a *reditio completa*, az önmagához való viszonyulás viszonyába helyezett. Nem önmaga dönt önmaga eredetéről. Ráadásul egy olyan emberléthez kell viszonyulnia, mely

³³ Vö. BALTHASAR, H. U. von, *Theodramatik*, III., Einsiedeln 1980, 127-129.

alapvetően poláris: az aktuálisan véges és a potenciálisan határtalan, a feltételes és a feltétlen között kifeszített. Így nemcsak eredetét tekintve mutat túl önmagán az emberi szabadság egy tőle különböző alap felé, hanem beteljesedésének lehetőségét illetően is. Ezt a feszültséget ugyanis az ember saját erejéből nem tudja feloldani. Az emberi szabadság, ahogyan létét egy tőle különböző alapnak köszönheti, úgy lehetséges beteljesedését is. Az ember öntudatra és szabadságra ébredésének aktusában megnyílik számára a lét, az igazság és a jóság horizontja is, az ember eredendő tapasztalatában ezek (a lét és transzcendentális tulajdonságai) együtt adóttak. A személyes lét mint jóság és igazság ajándékából forrászik, s feléje tart az emberi szabadság, mely önmagának adatott át. (3) A teremtményi szabadság harmadik mozzanata az a feladat, hogy önmaga mellett teret adjon más szabadságoknak, ezzel mintegy a teremtményi szabadságot ajándékozó feltétlen szabadság-geisztusát képezze le.

Összességében tehát az emberi szabadság olyan önbirtoklásként és önmeghatározásként áll előttünk, mely önmagán túlmutató, eredetét, beteljesedését és feladatát tekintve elsődlegesen az abszolút szabadság és létteljesség felé, ezzel összefüggésben pedig a többi véges szabadság felé. Nos, ennek a szabadságértelmezésnek a háttéréből a bűn úgy jelentkezik, mint a szabadság redukciója az első mozzanatra, az önbirtokló önmeghatározó-választó szabadságra, illetve e mozzanat abszolút autonómiává és autarkeia-vá erőltetésének kísérlete. A bűn lényege abban áll, hogy az ember nem állja ki a poláris léthelyzetéből adódó próbát, tagadja szabadságának önmagán túli eredetét és beteljesedését, s az önbirtoklás, ön- és világ-meghatározás abszolút hatalmát vindikálja magának.³⁴ Ezzel az emberi szabadság feloldhatatlan ellentmondásba jut, abba az ön- és világrontó kilátástalan helyzetbe, melyből nem tudja kiszabadítani önmagát. Az önmagába visszafordult (*homo incurvatus in seipsum*), fogságba jutott szabadságot, mely ágostoni értelemben *liberum arbitrium* ugyan, de *libertas* nélkül, csak a szeretet szabadságának feltétlen hatalma tudja kiváltani.

Balthasar a teremtményi szabadságot trinitáriusan is igyekszik értelmezni. Az a tény, hogy az önbirtoklás csak egy abszolút isteni eredet, beteljesedés és más teremtett szabadságok téradásában tud megvalósulni ellentmondás nélkül, végső soron a Szentháromság belső életének misztériumában gyökerezik. A szentháromságos Isten életében az abszolút szabadság, mint az Atya és a Fiú közötti kölcsönös, határtalan szeretet és ön-odaajándékozás örök eseménye valósul meg, mely a Szentlélek egységet és különbözőséget tanúsító közösségében, kötelékében zajlik. Balthasar hármasköréről beszél. Az Atya öröktől lemond arról, hogy egyedül birtokolja az isteni lényeket: léte a mindent, az egész isteni lényeket elajándékozó mozdulat. Az Atya mindenható, azaz mindent adni tudó és számítás nélkül adó szeretet- szabadságából fakad a Fiú léte, az Atyától valóban különböző Másik Te-léte. Az Atya szeretet-szabadságából örökké teret biztosít egy másik személy szabadságának, a Fiú létének. A Fiú örök születése a szeretet-szabadságból eredő valóságos, személyi és végtelen különbözőség akarása és igénylése. Az Atya kenózisának a Fiú önküiresítése válaszol. A Fiú ismét szeretet-szabadságában mindent, egész ajándékba kapott magát maradéktalanul és hálással elfogadja az Atya kezéből és kész arra, hogy mindent visszaadjon az Atyának. A Lélek kenózisa abban áll, hogy ő nem akar más lenni, mint ez a kölcsönös, közös szeretet, az

³⁴ Vö. uo. 345.

Atya és a Fiú közös „Mi-je”, a különbözőségüket és egységüket tanúsító.³⁵ „Istenben az egyes személy szabadsága nem a másik személyek szabadsága nélkül akar megvalósulni. A szentháromságos szabadság eszerint kölcsönös önatadást jelent a többiek felé, melynek során az Én-től a Te-hez történő átlépés egyidejűleg konstituálja a személyt. ... Magában Istenben így a mindenkori másik Te-je az alapja és a célja a saját szabadság valóságának.”³⁶ A szentháromságos Isten abszolút szabadsága tehát dialogikus formájú és csak mint a szeretet szabadsága értelmezhető.

Balthasar a teljesen ingyenes teremtés aktusát és motívumát visszavezeti a Szentháromság belső életének dinamikájára, az intratrinitárius eredések még alapvetőbb ingyenességére és az isteni személyek egymást kölcsönösen, mind jobban megdicsőítő szeretetaktusára. Így egyszerre kívánja biztosítani a teremtés abszolút ingyenességét s vele szabadságát, s ugyanakkor azt, hogy nem mellékes, fölösleges a teremtés Isten számára, hanem magában az isteni életben van a „helye”³⁷.

A balthasari trinitárius teremtésfelfogás módosítja a hagyományos (jobbára skolasztikus) terminológiát és szemléletmódot a Szentháromság és a teremtés titkára vonatkozóan. A korábbi, bevett szóhasználat különböztetett Isten befelé és kifelé, szükségszerű és szabad aktusai között. Az intratrinitárius aktusokat (Fiú születése, Szentlélek eredése), valamint Isten önmaga lényegére vonatkozó esszenciális aktusait (önmegismerés, önszeretet) „ad intra” és szükségképpen aktusoknak tekintette. Ezzel szemben az „ad extra”, azaz az Istentől különböző világra irányuló aktusokat (teremtés, megváltás, megszentelés) szabad aktusoknak nevezte. Az „ad intra” és „ad extra”, valamint a „szükségképpen” és „szabad” megkülönböztetése elsősorban a panteizmus elleni védekezést szolgálta.³⁸

Balthasar a választási szabadság és a kényszerítő szükségyszerűség szembeállítását nem tartja kielégítőnek Isten üdvtörténeti cselekvésével és szentháromságos életével kapcsolatban, s helyettük szívesebben használja az ingyenesség kifejezést. Istennel kapcsolatban a szabadság nem önkény vagy pusztán végtelen választási lehetőség, a

³⁵ Vö. uo. 300-304.

³⁶ STINGLHAMMER, H., *Freiheit in der Hingabe. Trinitarische Freiheitslehre bei Hans Urs von Balthasar. Ein Beitrag zur Rezeption der Theodramatik*, in: *Bonner theologische Studien* 24, Würzburg 1997, 82.

³⁷ „Die Gratuität der Schöpfung (die auch ihre nicht Notwendigkeit besagt) wird in der viel fundamentaleren Gratuität des innergöttlichen Lebens fundiert, von der *gloria Dei* in der Schöpfung aber wird jeder Verdacht eines göttlichen Solipsismus abgewehrt: die innere Teilnahme der Geschöpfe am trinitarischen Leben wird zu einem inwendigen Geschenk jeder göttlichen Person an die andere, womit jeder Anschein einer bloß äußerlichen ‚Verherrlichung‘ überwunden wird”. BALTHASAR, H. U. von, *Theodramatik*, IV., Einsiedeln 1983, 464.

³⁸ Balthasar is szükségesnek tartja, főként a Hegel-ellenes kritikája nyomán, az immanens és az üdvtörténeti Szentháromság, azaz a *theologia* és az *oikonomia* határozott megkülönböztetését. Ezt azonban úgy teszi, hogy új terminológiát használ és sajátos trinitológiát és teremtésfelfogást dolgoz ki. Ha Isten a lét teljessége, akkor rajta kívül csak a „semmi” lehet, de nem a világ. A deista felfogás elvét Isten transzcendenciáját, amikor a világ Istentől kivüliségéről és Isten világon kivüliségéről beszél. A „minél transzcendensebb, annál immanensebb” axióma Balthasar trinitárius teremtésteológiájában abban a sokszor hangsúlyozott megfogalmazásban konkretizálódik, hogy a világ, a teremtés „helye” a szentháromságos személyek egymás közötti kapcsolatában, tehát magában a Szentháromság egy Isten életében van. Az Atya és a Fiú közötti személyi differencia, a Fiú Atyához képest valóban más léte, Atyától való elválasztottsága (Trennung) alapozza meg és fogja át Isten és a világ lényegi különbségét s a teremtménynek a Teremtőhöz képest más létét. Az intratrinitárius differencia a lehetőségi föltétele és alapja az Isten és világ, valamint a világon belüli létezők közötti különbségek fennállásának és kielégítő értelmezhetőségének és pozitív értékelésének.

szükségyszerűség pedig nem külső vagy belső kényszer. Mivel Isten az abszolút szeretet³⁹, azért szabadsága a szeretet szabadsága, „szükségyszerű” aktusai, a szeretet szabad aktusai. Az ingyenesség a szabadság és szeretet egyeredetűségét fejezi ki: a szabadságból fakadó szeretetet és a szeretetből fakadó szabadságot. A szükségyszerűség és szabadság fogalompár helyett Balthasar a belső isteni, szentháromságos élet alapvető(bb), végső ingyenessége (fundamentalere, letzte Gratuität) és a teremtés – tehetjük mi hozzá: levezetett, megalapozott – ingyenessége között különböztet. A teremtés ingyenessége többet jelent, mint pusztán nem szükségyszerűséget, kényszermentességet vagy tetszőleges választási lehetőséget. Az isteni szabadság végtelen lehetőségei a teremtésre nézve mindig a már megvalósított, örök isteni szeretet életén belüli szabad lehetőségek.⁴⁰

A balthasari felfogásban a teremtett világ és a teremtményi szabadság „helye” az Atya és a Fiú közötti dialógusban van; a Teremtő/teremtmény lényegi különbözőségét az Atya és a Fiú közötti személyi különbség alapozza meg és fogja át. A teremtés, mint szabad tér adás a véges, önálló, teremtett szabadságnak, az Atya kezdeményezésének köszönhető, aki öröktől fogva a szabadság terét adja a Fiúnak, s így a Fiúban, a Fiú által akarja a világot s benne a szabad embert. Következésképpen, a teremtés és a teremtményi szabadság a fiúság alakját viseli magán. Az emberi szabadság hármasszövevénye együtt véges, teremtményi leképeződése az örök Fiú szabadság-formájának. A bűn tehát, mint az emberi szabadság összezsugorítása az első mozzanatra, végső soron a fiúi szabadság tagadása, s egyben a dialogikus szeretet-szabadság monologikus hatalom-szabadsággá változása.

Anélkül, hogy visszatérnénk az ockhami libertas indifferentiae által felvetett és megoldatlanul hagyott teológiai kérdések egyenkénti megválaszolására, nyilvánvalónak látszik, hogy a balthasari teológiai-trinitárius szabadság megközelítés megszüntetheti azokat a zavarokat, melyeket az indifferens szabadságfogalom használata okozott a dogmatikában. Hogy mennyiben lehetne a szabadság trinitárius értelmezése egyszerűsre egy erkölcszövevény szabadságértésének kiindulópontja, még megválaszolásra váró kérdés.

³⁹ Vö. uo. 58.

⁴⁰ „Der ganze Denzweg dieses Buches strebte dahin, zu zeigen, dass die unendlichen Möglichkeiten der göttlichen Freiheit alle innerhalb der trinitarischen Differenzen liegen, somit freie Möglichkeiten innerhalb eines immer verwirklichten ewigen Liebeslebens Gottes sind ...”. Uo. 465.

A COMMUNIO NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

Nyolcadik éve jelenik meg magyarul, tájékoztatva a teológiát művelőket és az érdeklődőket a világegyház teológiai életéről, színvonalás, egyházhű tanulmányok fordításaival. Előfizethető egy évre 500,- Ft-ért a szerkesztőség címén, ahol az előző évfolyamok számai is megrendelhetők. Megvásárolható Budapesten a Márton Áron kiadó és az Ecclesia boltjában, Kecskeméten a Korda könyvkereskedésében, Nyíregyházán a Hittudományi Főiskola könyvesboltjában.

A Communio folyóirat **kapható számainak** tartalma:

- | | |
|------------------------------------|------------------------------------|
| 1994. 1. Hit a teremtésben | 3. Veni Sancte Spiritus |
| 2. Európa lelkisége | 4. Vedd a Szentlelket |
| 3. Isten irgalmassága | 1999. 1. Az Atya éve |
| 4. Isten örök Fia | 2. Isten az Atya |
| 1995. 1. Isten és ember szenvedése | 3. Clementissime Pater... |
| 2. Istenről beszélünk | 4. Fides et ratio |
| 3. Hiszem a test feltámadását | 2000. 1. Kettős millennium |
| 4. Idő és öröklét Ura | 2. Az erősség erénye |
| 1996. 1. Isten és császár | 3. Az irgalmas Atya szentsége |
| 2. Egyház és fiatalság | 4. Szentháromság és Eucharisztia |
| 3. Isten és emberek műve | 2001. 1. Szentháromság és Egyház |
| 4. Istennek adott válasz | 2. A liturgia lelke |
| 1997. 1. Jézus csodái | 3. A hit és megjelenései |
| 2. A remény nem csal meg | 4. Emlékezés és megbékélés |
| 3. Tedd ide kezed | 2002. 1. Jézus misztériumai |
| 4. Krisztus az idők teljessége | 2. Misztériumaidban Téged talállak |
| 1998. 1. Szentlélek éve | 3. Boldogok és szentek |
| 2. Gál Ferenc emlékezete | 4. Tíz esztendő |

Címünk: **Communio Alapítvány**, 1053 Budapest, Papnövelde u. 7.

ROKAY ZOLTÁN

A határtalan és a meghatározott szerepe az etikai érvelésben

BEVEZETÉS

A tegnap még hangoskodó etikai relativizmus, szkepticizmus és agnoszticizmus nem annyira a jó és a rossz közötti különbség tényét sújtotta, sem pedig az erkölcsi imperatívuszt, amely kimondja, hogy a jót meg kell tenni, a rosszat pedig nem szabad megtenni, mint inkább a jó meghatározásának a lehetőségét. Az erkölcsi jó, az erény mint jó elhatárolását minden utilitarizmussal, szubjektivizmussal és hedonizmussal szemben. Mindenek előtt pedig a racionális érvelés lehetőségét teszi kérdésessé a szkepticizmus az etika területén. Az etikai érvelés viszont elválaszthatatlan attól a reflektálásától, amely szükségszerűen kíséri minden emberi tevékenységünket.

John Locke a velünk született erkölcsi elvek kétségbevonását azzal támasztja alá, hogy ezek az elvek igazak, csak nem egyformán nyilvánvalók. Ezért: „Az erkölcsi elvek okoskodást, megtárgyalást kívánnak és az elmének bizonyos munkáját igazságuk bizonyosságának kiderítésére.”¹

Az etikai érvelés lehetőségét illetőleg eltérőek a nézetek. Ernst Tugendhat véleménye szerint „úgy tűnik, nem létezik nem vallásos erkölcsi elmélet, amely a felelősséget érthetővé tenné,” „itt mutatkozik meg legdrasztikusabban a modern filozófia kudarca.”² „Vallási megalapozásnak” tekint a modern pozitivista filozófia minden olyan megalapozást, amely nemcsak a transzcendenciát, hanem az a priorit bármilyen formában feltételezi. Ezek tulajdonképpen – nézete szerint – teológiák, csak Isten bibliai, mitológikus, vallásos nevét más, a filozófia mitológiájából vett kifejezésekkel helyettesítik. A vallásos etikai érvelést pedig a tekintélyelvű érvelések közé sorolják, amelyek tudvalevőleg igen kérdésesek és a legközelebbi távon működnek.³

¹ LOCKE, J., *Értekezés az emberi értelemről*. Ford. Dienes Valéria, Akadémiai Kiadó, Budapest 1979, I., 47.

² TUGENDHAT, E., *Die Hilflosigkeit der Philosophie angesichts der moralischen Herausforderung unserer Zeit*, in: *Information Philosophie*, Mai 1990, 2., 5. (15)

³ VÖ. PATZIG, G., *Gibt es eine rationale Normenbegründung?* In: *Existentia*, 2002, 103-112.

I. A „JÓ” MEGHATÁROZÁSA PLATÓN PHILEBOSZÁBAN

a. A Phileboszról általában

Az etikai érvelés nagy múltra tekint vissza. Legelső, legkiválóbb összefüggő példáját az ún. korai platóni dialógusokban szokás keresni. Ezek központi témája, az erény taníthatóságának kérdése és az erény meghatározása. Erről vitatkozik Szókratész az ún. „szofistákkal”. Ezek a dialógusok általában apóriába torkollnak, amit a Platón-kutatók a legkülönbözőbb módon igyekeznek megmagyarázni. A későbbi dialógusok a jó ideáját is érintő lét – nemlét apóriáját többek között a methexis-szel, participatioval, részesedéssel igyekeznek megoldani: az átmenet nemlétből a létbe a methexis által valósul meg; valami annyiban az, ami, amilyen mértékben az ideában részesül. Minden bizonnyal Platón kései dialógusai közé tartozik a Philebosz is.⁴ A mű részletes elemzése messze meghaladná a jelen tanulmány szerény kereteit.⁵ A dialógus sajátosságáról talán csak annyit jegyeznénk meg, hogy „a Szókratész közbevetett kérdéseire adott feleletek inkább a gondolati átmenetek jelzését szolgálják, semmint esztétikai célt.”⁶ Maga Philebosz elég hamar háttérbe kerül, s átadja a szót Prótarkhosznak, aki arra kéri Szókratészt, legyen „Prophétészük”, nehogy ellenfelével szemben valami helytelen hangzatot hozzanak elő (28B).

b. A Philebosz kiindulópontja

Philebosz azt tartja, hogy a jót az örömben (hairein), gyönyörben (hedoné), az élvezetben (terpszisz), s ehhez hasonlóknak kell keresni. „Mi viszont” (Szókratész) azt tartjuk, hogy a belátás (fronein), megismerés (noein), emlékezés (memnészthai), s az ehhez hasonlók értékesebbek és jobbak azok számára, akik képesek belőlük, vagy bennük részesedni (metalabein; vö. 11B-C). Hosszabb eszme-futtatás után azonban a vitapartnerek kénytelenek megegyezni abban, hogy sem gyönyör nincs belátás (froneszisz) nélkül, sem belátás gyönyör nélkül. Mindkettő nevezhető jónak, ami azt jelenti, hogy mindkettőnek a jóban kell részesednie.⁷ Ezt a vegyes életformát tartja kívánatosnak a normális ember.⁸

⁴ PLATÓN, *Philebos. Übersetzung und Kommentar von Dorothea Frede*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1997, 383. köv. (Továbbiakban: Frede.)

⁵ Ezt illetőleg lásd *Der Philebus des Plato und des Aristoteles Nikomachische Ethik*. Vom Gymnasiallehrer Dr. phil. KARL REINHARDT. in Jahresbericht über das Schuljahr 1877-1878. Bielefeld (Továbbiakban: Reinhardt)

⁶ PÉTERFFY J., *Philebos* (Bevezetés), in: *Platón válogatott művei*, I. kötet. Ford. Péterffy Jenő, Franklin, Budapest ²1913, 25. (Továbbiakban: Péterffy.) Ezt a fordítást részesítem előnyben. A görögben a Teubner-féle 1886-os kiadáshoz igazodom. „Prophétész” a ThWNT szerint ezen a helyen az, aki a beszélgetést egy aporetikus helyzetből kivezeti.

⁷ Vö. PÉTERFFY 28. köv.

⁸ Vö. FREDE 388.

c. A kozmosz és a lélek analógiája. A négy „elv”

Ily módon az első nekifutás holtversennyel végződik. Marad a második díj kérdése. Mi hasonlóbb a jóhoz? Az ész (froneszisz) vagy a gyönyör? Szókratész javasolja a határtolt és határtalan megkülönböztetését a kérdés eldöntésének érdekében. Emlékeztet előbbi megállapítására, hogy mindaz, amiről csak mondhatjuk: „létezik, egyből és sokból áll, a határt és határtalanságot foglalja magában” (16D - vö. 23C). A kettő egymás nélkül nem létezhet, de az egyiknek elsőbbséggel kell rendelkeznie a másikkal szemben. Itt Platón a kozmológiával érvel (a kozmológiai elvek valójában metafizikaiak és logikaiak). „Platón az egész természetet a perasz és az apeiron két elemére osztja. Ez a két pólus: az ideális és a reális, az alak és az anyag. Csak a peraszt illeti az ouszia önmagában, a perasznak a hypokeimenonja az apeiron, a mé on. A pólusok érintkezésének eredménye a világ (27B: mikté kai gegenémené ouszia: kevert és keletkezett létező). Az alak tehát bár örökké létező, ránk nézve csak úgy válik észlelhetővé, csak úgy lehet physzisz, ha az anyagban születik meg. E szerint a természet a perasz és az apeiron összhangja, a normális élet, a hygieia, amint Platón mondja. Ezen összeköttetésnek teljes feloldása természetesen az elemek szétválását követeli, az eredeti elkülönültséget, azaz a létezés megszűnését, a halált: a viszonyoknak minden könnyebb jellegű megzavarása a létezésnek tökéletlen alakzataira vezet. Ezt a nagyszerű felfogást már most Platón a metafizikai spekuláció világából az etika légkörébe viszi át és ebből azután szükségszerűséggel következik az, hogy a két poláris érzéki érzelemnek minő lényegét és minő fokozatot tulajdonít.”⁹

A könnyebb áttekintés célját szolgálja az alábbi „táblázat”:

az apeiron (határtalan)

a perasz (a határ)

a mikté, mint az ouszia (a lét, az előző kettő „keveréke”, midőn a határ hozzájárul a határtalanhoz, s ebből jönnek létre a „dolgok”)

a meghatározás, a kettő előző egyesülésének oka (aitia), ami nem lehet gyönyör, hanem csakis belátás (froneszisz) (vö. 27. köv.)

Az emberben a kozmosz analógiáját fedezhetjük fel. Az ész és belátás az okkal rokon, s így ő a határ oka, a gyönyör pedig határtalan (vö. 31A). A hitvány emberek az ilyen, hamis gyönyörökben lelik kedvüket, a jók viszont az igazakban (40C). Az „igaz gyönyör” pedig már valami meghatározott, a gyönyörhöz hozzájárul az „igaz” meghatározás. A „semmit sem túlságosan” (méden agan) – gnóma is csak a froneszisz által megszabott határ szempontjából érthető. Noha a tömeg az állatokkal érvel, midőn a gyönyörökről beszél (vö. 67B), az ember nagyobb örömmel választja azt, ami mértékkel bír, a mértéket, s ez az első és legfőbb kincs, amivel bírunk (vö. 66A). Gyönyörök származhatnak a rút betegségekből is – pl. a rüh, amit vakarás által gyógyítunk, s ez fájdalommal vegyes gyönyör¹⁰, hasonlóképpen, mint ahogyan tragédiák előadása köz-

⁹ „JANSEN”, *Platón és Demokritosz*, in: *Athenaeum* 1895, 366-376; 367. (Továbbiakban: „Jansen”). Vö. SCHUHL, P.-M., *Platon. Le Bien dans le Philébe*, in: *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*, Wien 1968, V., 419-422.

¹⁰ A vegyes gyönyör és a viszketés motívuma visszatér a Phaidonban (60B köv.).

ben gyönyörükben sírnak (vö. 48A). Egyik sem mondható magában véve jónak, csak pusztán a fronészis által bekövetkező meghatározás szabja meg funkciójukat. „Így tehát kéj és fájdalom őserinté (Platón) alárendelt jelentőségű dolgok, amelyek mint folyamatok jelentkeznek, mint átmenetek a természet felé.”¹¹

A hamis gyönyörök a velük kapcsolatos hamis képzetek által hamisak.¹² Onnan ered hamisságuk, hogy nem határoltuk körül őket, nem határoztuk meg, vagy helytelenül határoztuk meg őket. Az igazi gyönyörök a határolt, mértékkel bíró dolgok osztályába tartoznak (vö. 52D).

A belátás, fronészis nélkül a gyönyört sem kívánhatjuk. Fel kell figyelünk arra is, hogy a Phileboszban jelentkezik az önmagáért lévő és a másra kívánczó, ami más miatt keletkezik, s ami miatt más keletkezik, a lét és a keletkezés viszonyában a prioritás kérdése (tén genészin ousziasz heneka, é tén ouszian einai geneszeosz heneka), hogy így határozzuk meg a legnemesebbet. Nyilván nem kerülheti el figyelmünket a legfőbb jónak, mint olyannak meghatározása, ami végett minden van, s ami végett mindent tennünk kell.

A határtalan körülhatárolásának, meghatározásának könnyebb megértése kedvéért Szókratész mítoszt mesél Theut egyiptomi istenről¹³, aki a betűkkel határozta meg a hangokat, amelyek közül először vette észre a határtalanságban (en tó apeiró) a magánhangzókat (vö. 18 B-C).

II. A PERASZ ÉS AZ APEIRON A PLATÓN ELŐTTI GONDOLKODÁS TÖRTÉNETÉBEN

A hagyomány szerint Anaximandrosz nevéhez fűződik az őselv (arkhé) apeironnal való jelölése. Ugyancsak ő használta először az „arkhé” kifejezést. Ám Anaximandrosz nem mondta meg, mit ért apeiron alatt.¹⁴ A hagyomány e vonulatában a pythagóreusok következnek, akikről igen gyérek és vitatottak értesüléseink. Arisztotelész a Metafizikában közli a Pythagorásznak tulajdonított ellentétpárok két oszlopát. A 10 ellentétpárból az első a perasz-apeiron, az utolsó előtti pedig az agathon-kakon (986a 23. köv.).

Ugyancsak a pythagóreusokra hivatkozik Arisztotelész az etika mindenkor standard műveként nyilvántartott írásában, a Nikomakhoszi Etikában: „Aztán meg hibázni sokféleképpen lehet: a rossz – miként Pythagorász tanítványai gyanították – a határtalan, a jó pedig a körülhatárolt dolgok közé tartozik” (kakon tou apeirou... to d’agathon tou peperaszmenou 1106B) – „helyünket jól megállni azonban csak egyféleképpen tudjuk: ez az oka annak is, hogy az előbbi könnyű, az utóbbi pedig nehéz; elvéteni a célt könnyű, ám eltalálni nehéz. Tehát ebből is az következik, hogy a rossz-szaságot a túlzás és a hiányosság, az erényt pedig a közép (meszotész) jellemzik. ‘Derék ember csak egyféleképpen lehet valaki, rossz ellenben sokféleképp.’” (Uo.)

¹¹ „JANSEN” 369.

¹² PÉTERFFY 32.

¹³ Hasonlóképpen Phaidrosz 274 D - 275 B

¹⁴ Vö. DIOGENÉSZ LAERTIOSZ, *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei*, I-V. könyv. Ford. Rokay Zoltán, Budapest 2002, 47.; valamint DIELS-KRANZ idevágó szakaszát.

A pythagóreusok eszméi, vagy vélt eszméi feltehetőleg Szpeuszipposz által jutot-
tak el az Akadémiába, s Platón is itt ismerkedhetett meg velük.¹⁵

III. A PERASZ ÉS AZ APEIRON VISZONYA AZ ARISZTOTELÉSZI LÉTELVEKHEZ

Mivel Platón a kozmosz, illetve a „lét” elveit alkalmazza a lélektanra és etikára a Phileboszban, ennek utóéletét általában Arisztotelész hylé-morphé dichotómiájában vélik felfedezni a kutatók és szakértők.¹⁶ Ilyen értelemben az apeiron a hylének, a perasz a morphének felel meg. Hiszen az apeiron potencialitás, lehetőség, amelyet a perasz határol körül, definiál, határoz meg. Az apeiron perasz nélkül csak dynamei ón. Nélkülözhetetlen lételv. Tehát Platón „még az apeironnak is bizonyos létet tulajdonított, úgyhogy nem szabad egyszerűen a semmivel egyenlőnek tekinteni.”¹⁷ Ám a perasztól függően lesz ez vagy az. Hiszen Platón nem vonja kétségbe sem a gyönyöröket, sem a fájdalmat, mint a physzisz hypokeimenonját. Nem is egészen tartalommentes, hiszen a gyönyör és a fájdalom vegyes érzelmei konkrétak, s mindkettő alkotja a lélek tartalmát, ahogyan egyazon költő feladata tragédiát és komédiát írni, amint ezt Szókratész Arisztophanésznek magyarázza a Szimposzionban (vö. 223D)

IV. A PHILEBOSZ BÍRÁLATA A NIKOMAKHOSZI ETIKÁBAN

Vita tárgyát képezi a kérdés, ismerte-e Arisztotelész Platón Phileboszát?¹⁸ Tartózkodva a terjengős Platón – és Arisztotelész – filológiától, mindössze a Nikomakhoszi Etika néhány helyével kell beérnünk, amelyekben a Philebosz feltehetőleg visszhangra talált. Ez mindennek előtt a VII. könyv 12-13. fejezete, ahol Arisztotelész bírálja a Phileboszban kifejtett azon platóni nézetet, miszerint a gyönyör folyamat, nem pedig lét, nem jó és nem lehet a legfőbb jó. A jót ugyanis kétféleképpen mondhatjuk (to d'agathon haplós legomen 1152B): egyfelől feltétlen értelemben, másfelől, hogy valakinek jó. A Nikomakhoszi Etika továbbá bírálja a X,1-5-ben a Philebosz azon álláspontját, miszerint amit mindenki elérni igyekszik, az még nem okvetlenül jó. Mert amiben mindenkinek a véleménye megegyezik, arról általában elmondhatjuk, hogy úgy is van. Ugyanitt (1173A) még a Philebosz „nagy teljesítményét” a perasz és apeiron – belátás és gyönyörre történő alkalmazását is kétségbe vonja Arisztotelész, mondván,

¹⁵ Vö. SCHMITZ, H., *Die Ideenlehre des Aristoteles*, Bonn 1985, 241. köv. (A továbbiakban: Schmitz.)

¹⁶ Vö. SCHMITZ 439. köv.; UEBERWEG, F., *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, I., Schwabe-Basel 1967, 306.; FREDE 413. köv.

¹⁷ „JANSEN” 368.

¹⁸ Vö. REINHARDT 24. köv.; „JANSEN” 370. köv. Ellentétben Georg Ramsauer állításával, miszerint: „Si summam sententiae, contra quam in his disputatur et ipsa fere vocabula, quibus illa exponitur, consideres, vix dubites, quin Platonis Philebus carpatur. Sin eas rationes perpenderis, per quas Aristoteles jam adversarium hunc repulisse sibi videtur, probabilius forte putabis neque in manibus neque ante oculos magistri librum fuisse, sed rem esse potius quibusdam, qui Platonica institutione imbuti, aliqua in scholis placita proponere consuevissent.” (*Aristotelis Ethica Nicomachia edita et commentariis continuo instructa*, Leipzig 1878, 653.)

hogy ennek az erényekre is vonatkoznia kellene, mivel azokat nem mindenki valósítja meg egyforma mértékben.

V. MI ISMERHETŐ FEL A PERASZ-APEIRONBÓL AZ ARISZTOTELÉSZI ETIKÁBAN?

Az idézett pythagóreus helyen túl a distinkcióban és a definícióban (finis: határ) fedezhetjük fel a perasz és apeiron nyomait az arisztotelészi etikai érvelésben. Miután kifejti, hogy a gyönyört nem előzi meg feltétlen fájdalom, megállapítja, hogy a szégyenletes gyönyörök tulajdonképpen nem is nevezhetők gyönyöröknek; ezek legfeljebb a feslett életű embereknek jelentenek gyönyört (vö. 1173A-B). „Úgy is érvelhetünk, hogy a gyönyör választásunkra érdemes ugyan, csakhogy nem az a gyönyör, ami az ilyen forrásokból fakad. Aminthogy választásunkra érdemes a gazdagság is, csakhogy nem abban az esetben, ha árulással kell megszerezni; a választásunkra érdemes az egészség is, csakhogy nem akkor, ha az az előfeltétele, hogy az ember válogatás nélkül mindent össze-vissza egyen. S értelmezhetjük úgy is a dolgot, hogy faj szerint (tó eidei) különbség van az egyes gyönyörök között: más, ami az erkölcsi tettekből, s más, ami a gonosz tettekből fakad; ámde nem lehetséges, hogy bárki is az igazságos ember gyönyörűségét élvezze, ha ő maga nem igazságos, vagy a zenei műveltségű emberét, ha ő maga nem zenei műveltségű, stb. De már maga az a tény is, hogy az igazi barát különbözik a hízelgőtől, nyilvánvalóvá teszi, hogy a gyönyör nem lehet jó, vagy legalábbis fajok szerint (eidei) különböző gyönyörök vannak.” (1173B)

Mindebből kiténik Arisztotelész álláspontja: a gyönyör nem azonos a jóval, és nem minden gyönyör érdemes a választásunkra. Köztük vannak, amelyek önmagukért is választásra érdemesek. Ezek azonban a hitvány ember „gyönyöreitől” fajukra és eredetükre való tekintettel különböznek az előzőektől. Ez a különbségtétel a határ (perasz), amely lehetővé teszi meghatározásunkat a „jóhoz” viszonyítva – amennyiben mondhatjuk, hogy jó, s ezáltal egymástól is elhatárolja a különböző értelemben vett jót. Ezt a műveletet kétségkívül a belátás, a froneszisz hajtja végre, ám nem a légüres térben, hanem a gyönyörök apeironjában.

VI. AZ ETIKAI ÉRVELÉS HATÁRAI

Minden érvelésnél tovább lehet kérdezni: és miért? Ez azonban nem jelenti az adott érvelés helytelenségét, értelmetlenségét, nem mentesít az érvelés kötelezettségétől, sem pedig erkölcsi/etikai normák általános és kötelező voltát nem teszi kérdéssé. Manapság feltehetőleg az emberi méltóság lesz az a végső pont, ahová az etikai érvelés (akár „vallásos”, akár „polgári”), mint határhoz el tud jutni. Az emberi méltósággal érvelve elsősorban azt kell szem előtt tartanom, mi az, amivel én sérthetem mások méltóságát, mi az, amit nem engedhetek meg magam emberi méltóságát szem előtt tartva. Ez a határa végtelen, határtalan „lehetőségeimnek”. Ebben segítségemre lehetnek magam keserű tapasztalatai, amelyek akkor értek, midőn mások nem tartották

tiszteletben ezt a „határt”. Természetesen tovább lehet kérdezni, mi az emberi méltóság és miért kell azt tisztelőben tartani? Legegyszerűbb azzal elválni a vitát, hogy ez magától értetődő, nyilvánvaló, s aki ezt tagadja, azzal nincs értelme diskurzust folytatni az etikai érvelésről, érvelni az etikai érvelés kapcsán. Ez azt jelentené, hogy Szókratész előbb belefáradt az érvelésbe, mint Philebosz/Prótarkhosz? (Philebosz 67B) Közelebb járunk az igazsághoz, ha Szókratészsel (Platónnal) magát a jót keresve, annak képmásával (typon) is beérjük, s először annak lakóhelyét (oikészin) kutatjuk fel (uo. 61 A-B). Az út magához a jóhoz végtelen, s a jónak mindig újabb körülhatárolását követeli. Így valószínűbb, hogy a látszatjavaktól inkább eljutunk az igazi javakhoz, a meghatározásnak, körülhatárolásnak azon az útján, amelyen Arisztotelész is jár. Ez az út (methodosz) és érvelés a körülhatárolások, elhatárolások, meghatározások (definitio) újabb lépéseit teszi szükségessé, ám az erre való készség valószínűbb, hogy „menet közben” jobbakká is tesz bennünket.¹⁹ Nem szabad megtorpannunk, ha valahol ismét a kiindulópontnál találjuk magunkat, ismét szembekerülünk a határtalannal, s a froneszisz segítségével ismét hozzá kell látnunk értelmetlen vagy értelmetlenkedő vitapartnerünkkel szemben a meghatározáshoz, elhatároláshoz. Ez az a „csekélység”²⁰, ami még hátramaradt a Philebosz-dialógus végén (67B), ami az egész érvelés újakezdését jelenti. Tőlünk is mindenki azt várja, hogy ne fáradjunk el az érvelésben.

BEFEJEZÉS

Az etikai érvelés értelemszerűen mindig a jó körül forog. Ám ezt a jót többféle értelemben használjuk a mindennapi beszédben. Jelenleg nem az a legnagyobb kísértés a jónak ebben a használatában, hogy azt a gyönyörökre alkalmazzuk, s a belátásig el sem jutunk, hanem hogy a jót magunk meghatározta ésszerűség, pragmatizmus és hasznosság alapján akarjuk meghatározni, elhanyagolva a különböző értelemben vett és alkalmazott jó elhatárolását egymástól, körülhatárolva egymással szemben. Kétségkívül jónak mondhatjuk a képességet, vagyis annak fizikai lehetőségét, hogy valamit „meg tudok csinálni.” Kérdés azonban, hogy ez már önmagában véve, ezen tulajdonságánál fogva jó, s nincs-e másik jó, ami ennek határokat szab?²¹

Az etikai érvelés természeténél fogva (ex natura rei) mindig továbbmegy. Ennek „racionális” utol nem érhetősége elválaszthatatlan az emberi természettől. Epp ezért mindig tovább kell lépnünk, s az apeiron diffúziójában, az anaxagorászi omou panta

¹⁹ Vö. WERNER, H.-J., *Moral und Erziehung in der pluralistischen Gesellschaft*, Darmstadt 2002, 251. köv., valamint PLATÓN, *Lachesz* 188.

²⁰ A „csekélység”-ről vö. FIGAL, G., *Sokrates*, Beck, München 1995, 60. Ugyanerről: GIGON, O., *Die Vorsokratiker*, in: *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*, Wien 1968, V., 407.

²¹ Az időközben beláthatatlan tengeré duzzadt irodalomból az alábbi három címet emelném ki: REITER, J. *Gentherapie und Ethik*, in: *Stimmen der Zeit*, 9/1985; ENDREFFY Z., *Genetika és etika*. In: *Magyar Szemle* 1994, VIII., 872-881.; HARSÁNYI P., OFM, *Genetikai forradalom: valóban minden jó, ami technikailag lehetséges?* In: *Teológia*, XXXVI. évf. 2002, 1-2., 59-76. Böhm Károly is felhívja a figyelmet a Philebosz-dialógus jelentőségére az etikai különbségtétel terén. Vö. BÖHM K., *Die Wurzel der Verschiedenheit der philosophischen Richtungen und die Möglichkeit ihrer Vereinbarung*, in: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, Leipzig, Bd. 136., 1910, 188.

konfúziójában²², amelyre a mai, olykor úgy tűnik szándékos „összemosás” jellemző, mindig keresni kell a froneszisz segítségével a határt, szembe kell helyezkednünk a nousz segítségével.

Az etikai érvelés e sajátosságával Arisztotelész is tisztában volt, midőn ezeket mondta: „Az érvelésnek csupán körvonalakban szabad mozognia... szilárd elvről sohasem lehet szó... még kevésbé túri meg a szabatoságot az egyes esetekre vonatkozó fejtegetés: sem szakismeret, sem hagyományos tanrendszer körébe nem vonható, hanem mindig magának a cselekvő személynek kell az adott eset figyelembevételével tisztába jönnie a feladattal, akárcsak az orvoslásban vagy a hajókormányzásban.” (Nikomakhoszi Etika, 1104A).

Tehát mindig nekem kell keresnem és megtalálnom, meghatároznom és megvonnom a határt. Így az etikai érvelésből nem iktatható ki maga az érvelő és cselekvő. Ám a jelen helyzettől sem lehet eltekinteni. Ez épp úgy befolyásolja cselekvésemet és érvelésemet, a határ megvonását, a jó körülhatárolását, mint komplex ember voltom. Helyesebben: ez is komplex ember voltomhoz tartozik. Távol minden „szituációs etikától.” Ez mindössze a sapientian túl a scientia – vagyis az adott helyzet ismeretének skolasztikus posztulátuma, amely a helyes cselekvéshez szükséges. Azé a helyzeté, amelyben a lehető legjobb döntést kell hoznom. Ami magának a jónak a „lakóhelye.”

²² Vö. PAULER Á., *Anaxagoras istenbizonyítéka*, in: *Akadémiai értesítő* (37)1926. 23-24. SCHMITZ, *Hylische Potenz als chaotische Mannigfaltigkeit*, 469. köv.

SZUROMI SZABOLCS ANZELM O.PRAEM.

Megjegyzések a temetésre vonatkozó egyházfegyelem változásaihoz a XX. századtól napjainkig

1. Az 1970. június 1-jén hatályba lépett *Ordo exequiarium* bevezetőjében az egyházi temetés lényegét úgy foglalja össze, hogy fiainak eltemetésekor az egyház Krisztus húsvéti szent titkát ünnepli. Ez abból a hitből fakad, hogy a megkeresztelkedettek a keresztség által egy testté lettek a meghalt és feltámadt Krisztussal, így hisszük és reméljük, hogy Vele együtt életre támadnak a halál által.¹ A Katolikus Egyház temetési szokásai tehát lényegileg kötődnek a lélek halhatatlanságába, a test feltámadásába, a tisztítóűz létezésébe és az Isten irgalmasságába vetett hithez.² Az egyházi temetés ezáltal sajátosan is hozzá tartozik az egyház legfőbb céljának, a lelkek üdvösségének előmozdításához. Így különleges jelentősége van annak, hogy miként készült fel a haldokló a halálra,³ mennyiben őrizte meg cselekvéseiben az egyházzal való közösséget, illetve az isteni és katolikus hittel, vagy az akarat vallásos meghajlásával elfogadandó igazságokhoz való ragaszkodást.⁴ A temetkezésre vonatkozó kánoni rendelkezések, melyek alapvetően kötődtek az ókeresztény fegyelmi és teológiai alapokhoz, a XII-XIII. századra egységes, kiforrott képet kaptak.⁵ Ez a kánoni álláspont, bekerülve a *Corpus iuris canonici*-be a modern korig meghatározta az egyházi temetés sajátosságait. 1917-ben a kodifikáció eredményeként a *Codex iuris canonici* (CIC [1917]) vált a latin egyház számára egyetlen és kizárólagos, hiteles törvénygyűjteménnyé, ám ez nem új jog alkotását jelentette, hanem az addigi jog szisztematikus, leegyszerűsített és általánosan alkalmazható feldolgozását.

2. Az 1917. május 27-én XV. Benedek pápa által kihirdetett CIC (1917) a XII. címben rendelkezett az egyházi temetkezéstről, amely az 1203-1242. kánonokat foglalta magá-

¹ *Temetési szertartáskönyv*, I., Budapest 1977, 19.

² Vö. RADÓ, P., *Enchiridion liturgicum*, I., Roma 1961, 501.

³ A kérdés hátteréhez vö. SZUROMI, SZ. A., „A halálra való felkészülés a XII-XIII. század egyházfegyelmi rendelkezéseinek tükrében”, in: *Teológia* 36 (2002) 223-226.

⁴ Vö. 751-752. kán.

⁵ SZUROMI SZ. A., *A temetésre vonatkozó egyházfegyelem a XII-XIII. században* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/4), Budapest 2002, 211-220.

ba. Ezen belül külön foglalkozott a temetőkkal, a temetési illetékességgel, illetve a temetés megtagadásának az eseteivel. A Katolikus Egyház minden tagját egyházi temetésben részesíti, hacsak ezt a jog kifejezetten nem tiltja. Mivel a temetés a végtisztetség megadása, és mint említettük hozzá tartozik a lelkek üdvösségének előmozdításához, súlyos jelentéstartalma van azoknak az eseteknek, amikor az egyház megtagadja a holttest eltemetését. Az egyház a temetési szertartással kifejezi az elhunytal való közösséget. Nyilvánvaló tehát, hogy azok, akik nem tartoztak az egyházhoz életükben, nem részesülhetnek egyházi temetésben sem. Ez alól kivételt képeznek hagyományosan a keresztény szülők halva született, vagy gyermekkereszttség előtt álló gyermekei, továbbá azok a keresztségre készülő katekumenek, akik saját hibájukon kívül nem részesedhetnek a keresztségben.⁶ Azok a cselekmények is temetési tilalmat vonnak maguk után, melyek nyilvánosan megszakították az egyházzal való közösséget, vagy halálukkor kiszabott kiközösítés, illetve egyházi tilalom alá esnek. De ide sorolhatók azok a tettek is, amelyek kiközösítést vagy egyházi tilalmat vontak maguk után, mint az öngyilkosság vagy a párbaj. Azokban az esetekben azonban, amikor a személy halála előtt a megtérés valamilyen jelét adta, úgy mégis megadható számára az egyházi temetés, ami azonban nem jelenti a belső fórumon történő feloldozást.

3. Látható tehát, hogy a CIC (1917) lényegében követi a *Corpus iuris canonici*-ben megtalálható temetési fegyelmet. Az 1240. kán. 1. § 5. pontja pedig azt is jelzi, hogy ez az álláspont egyértelműen kiterjed a hamvasztás elutasítására is.⁷ Mint az közismert, az egyház hagyományosan tiltotta a holttest elhamvasztását, illetve a hamvak eltemetését, mivel az általában kifejezője volt a feltámadásba vetett hit végső elutasításának, egyúttal ellenkezett a keresztény szokással és a holttest iránti kegyelet méltó megadásával. A Pápai Törvénytárgyaló Tanács 1925. november 10-én adott hivatalos válasza megerősítette a CIC (1917) 1240. kánonjának rendelkezését az elhamvasztottak temetési tilalmára vonatkozóan, sőt az 1240. kán. 1. §. 5^o és az 1203. kán. 2. § kapcsán kijelentette, hogy ha valaki holttestének hamvasztásáról rendelkezik, és ebben haláláig kitart, akkor sem részesíthető egyházi temetésben, ha hozzátartozói nem hamvasztatták el.⁸ A Szent Officium 1926. június 19-i instrukciója ezen túlmenően azt is kifejtette, hogy az elhamvasztott személy hamvait tilos megszentelt földbe helyezni, így eltemetésének azon kívül, és egyházi jelleg nélkül kell történnie.⁹ Ez az intézkedés

⁶ CIC (1917) c. 1239.

⁷ C. 1240 § 1. *Ecclesiastica sepultura privantur, nisi ante mortem aliqua dederint poenitentiae signa: (...) 5^o Qui mandaverint suum corpus cremationi tradi (...), vö. c. 1203 § 1. Fidelium defunctorum corpora sepelienda sunt, reprobata eorundem crematione.*

§ 2. *Si quis quovis modo mandaverit ut corpus suum cremetur, illicitum est hanc exsequi voluntatem; quae si adiecta fuerit contractui, testamento aut alii cuilibet actui, tanquam non adiecta habeatur.*

⁸ X. – *De sepultura ecclesiastica*: D.- An, vi canonis 1240 § 1, 5^o *ecclesiastica sepultura priventur qui mandaverint suum corpus cremationi tradi et in hac voluntate permanserint usque ad mortem, etiamsi crematio ad normam canonis 1203 § 2 non sequatur.*

R.- *Affirmative. Com. Intp. Resp.* 1925. nov. 10. (AAS 17 [1925] 583).

⁹ (...) *Et primo quidem, cum non pauci, etiam inter catholicos, barbarum hunc morem, nedum christiana sed et naturalis erga defunctorum corpora pietatis sensui constantique Ecclesiae, inde a primis eius initiis, disciplinae plane repugnantem, veluti unum e potioribus hodierni, ut aiunt, civilis progressus scientiaeque valetudinis tuendae meritis celebrare non dubitent; haec eadem Sacra Congregatio christiani gregis Pastores quam vehementissime hortatur ut concreditas sibi oves omnimodis edocendas cu-*

egyértelműen következett abból a teológiai felfogásból, hogy az egyházi temetés és a megszentelt földre való temetkezés kifejezi az egyház közösségét és a szentek társaságát.¹⁰ Márpedig az elégetésről való rendelkezés ekkor az egyház közösségének végző elutasítását jelezte.

4. Mivel a hamvasztás radikális elutasításának legfontosabb és egyben a dogmatika területét is érintő indoka, a test feltámadásába és a lélek halhatatlanságába vetett hit védelme volt, így lehetőség volt a végrendelkező akaratának árnyaltabb vizsgálatára. A kérdés hittani és egyházfegyelmi elemzését az is szükségessé tette, hogy az egyes kórházak az orvosi vizsgálatra átadott holttesteket általában elhamvasztották.¹¹ A II. Vatikáni Zsinat ülésének idején (1962-1965) 1963. július 5-én a Szent Officium közzé tette az 1963. május 8-án elfogadott új instrukcióját a holttestek elégetéséről.¹² Ebben lényeges változtatást vezetett be a hamvasztásról való végrendelkezés elbírálásában. Ennek alapján, ha az elhunyt elégetésre vonatkozó kérése ellenére bizonyítható, hogy kitartott a test feltámadásának, illetve a lélek halhatatlanságának a hitében, lehetséges hamvainak egyházi eltemetése. Az erre vonatkozó kéréseket a helyi ordinárius jogosult elbírálni és a temetést engedélyezni. Minden esetben engedélyezett a hamvasztás és az azt követő egyházi temetés, ha születéskor bekövetkezett halálról van szó. Akkor is megengedett az elhamvasztott tetem eltemetése, ha a halál után orvosi vizsgálatra lett átadva.¹³ Hozzá kell tennünk azonban, hogy a hamvasztáshoz való püspöki engedély megadásáról az Egyesült Államokban vezetett 1968-as statisztika alapján a válasz többségében negatív volt azokban az esetekben, amikor a hamvasztást anyagi helyzet miatt kérték.¹⁴

5. A Szent Officium 1963-as rendelkezése tehát módosította a CIC (1917) 1203. kán. 2. §-át és az 1240. kán. 1. § 5^o-t, melynek következtében csak akkor volt lehetőség az elégetés elutasítására, ha a katolikus dogmák elvetése miatt választotta ezt a temetési

rent hoc reapse consilio a christiani nominis hostibus cadaverum cremationem laudari ac propagari ut, animis a mortis consideratione speque corporum resurrectionis paulatim aversis, materialismo sternatur via. Quamvis igitur cadaverum crematio, quippe non absolute mala, in extraordinariis rerum adiunctis, ex certa gravique boni publici ratione, permitti queat et revera permittatur; communiter tamen ac veluti ex regula ordinaria eidem operam vel favorem praestare, impium et scandalosum ideoque graviter illicitum esse nemo non videt; meritoque proinde a Summis Pontificibus plures, novissime vero per recens editum Codicem iuris canonici (can. 1203 § 1) reprobata fuisse ac reprobari. (...) 1926. jún. 19. (AAS 18 [1926] 282-283).

¹⁰ SZUROMI SZ. A., *A temetésre vonatkozó egyházfegyelem*, 213.

¹¹ Vö. ANANDARAYAR, A., „Cremation and Ecclesiastical Legislation” in: *Indian Theological Studies* 30 (1993) 131-144.

¹² Piam et constantem christianorum consuetudinem fidelium cadavera humani Ecclesia semper fovere studuit sive ipsam communiendo opportunis ritibus, quibus inhumationis symbolica et religiosa significatio clarior appareret, sive etiam poenas comminando contra eos qui tam salutarem praxim impeterent; quod praesertim praestitit Ecclesia quoties impugnatione fiebat ex infenso animo adversus christianos mores et ecclesiasticas traditiones ab iis qui, sectario spiritu imbuti, humationi cremationem substituere conabantur in signum violante negationis christianorum dogmatum, maxime vero mortuorum hominum resurrectionis et humanae animae immortalitas. (...) AAS 56 (1964) 822-823.

¹³ Vö. „Decisiones” in: *The Jurist* 28 (1968) 257-261.

¹⁴ Uo. 260-261.

módot az elhunyt.¹⁵ Hat évvel később, az Istentiszteleti Kongregáció 1969. augusztus 15-én kelt határozata elrendelte a Temetés Rendje új szertartáskönyvének 1970. június 1-jei életbe léptetését, illetve 1971. június 1-jével annak egyedüli alkalmazását. Az új Temetési Szertartáskönyv bevezetőjének 15. bekezdése tartalmazza az elhamvasztott holttest eltemetésére vonatkozó új szabályokat, amelyek lényegében a fentebb bemutatott indokokra épülnek. Ennek tükrében tehát megengedett azok katolikus temetési szertartása, akik testük elhamvasztásáról rendelkeztek. Ennek ellenére az új jogszabály továbbra is hangsúlyozza, hogy „az egyház előnyben részesíti a test eltemetésének szokását, mivel maga az Úr is akarta, hogy eltemessék őt.” A Szent Officium 1963-as instrukciója által meghatározott temetési tilalom továbbra is érvényben maradt azokra az esetekre nézve, ahol az égetés választása a keresztény meggyőződéssel szembeni álláspont külső kifejezése volt.¹⁶ Az 1983. november 27-ével hatályba lépett új Egyházi Törvénykönyv az 1176. kánonban megismételte, hogy „nyomatékosan ajánlja” a test eltemetésnek hagyományos szokását, mindazonáltal nem tiltja a hamvasztást, attól az esettől eltekintve, amikor azzal a keresztény tanítás elutasítását fejezi ki a végrendelező.¹⁷ Ezt erősíti a temetés megtagadásának eseteiről rendelkező 1184. kán. 1. § 2. pontja is.¹⁸ Figyelemre méltó John M. Huels O.S.M. megjegyzése, arra az esetre vonatkozóan, amikor hamvasztásos temetés történik. Ilyenkor véleménye szerint különösen is ajánlott, hogy a temetési misére a holttest jelenlétében, még a hamvasztás előtt sor kerüljön.¹⁹ Tegyük hozzá, hogy a régi temetési szertartásban szereplő Absolutio super tumulum helyébe lépett végső ajánlás és búcsúvétel a hatályos Temetési Szertartáskönyv alapján csakis a holttest jelenlétében mondható.²⁰ Megjegyzendő azonban, hogy Magyarországon nem szokásos az úgynevezett három-állomásos temetés, amelybe be van építve a szentmise áldozat, így a temetési misére leginkább a holttest távollétében, a temetés előtt vagy után kerül sor.

6. A temetkezés helye a 1177. kán. 1. § és az 1180. kán. 1. § fényében fő szabály szerint a területileg illetékes plébánia temetője, amennyiben ilyen van. De lehetősége van az elhunytak, vagy azoknak, akik eltemetéséről gondoskodnak, más temetőt választani. Az 1180. kánon, de a Temetési Szertartáskönyv sem beszél a hagyományos értelemben vett temetkezőhelyeken túl (temető, templom, kápolna, családi sírbolt)²¹ más

¹⁵ DEFOE, N. J., „Cremation and the Church in the Modern World” in: *The Jurist* 31 (1971) 638-647.

¹⁶ 15. Azok számára, akik testük elhamvasztását választották, meg kell engedni a keresztény temetés szertartását, hacsak ebben a választásban nem vezette őket a keresztény étellel ellenkező megfontolás. (...) A temetés történjék az azon a vidéken szokásos módon, de tűnjék ki, hogy az egyház előnyben részesíti a test eltemetésének szokását, mivel maga az Úr is akarta, hogy eltemessék őt. A hívek botránkozását és megütközését mindenképpen kerülni kell. *Temetési szertartáskönyv*, I., Budapest 1977, 21.

¹⁷ 1176. kán. 3. §. Az egyház nyomatékosan ajánlja, hogy tartsák meg az elhunytak teste eltemetésének jámbor szokását; nem tiltja azonban a hamvasztást, kivéve, ha azt a keresztény tanítással ellenkező okok miatt választották (ford. ERDŐ P.).

¹⁸ 1184. kán. 1. §. Hacsak haláluk előtt a bűnbánat valamilyen jelét nem adták, nem részesíthetők egyházi temetésben: (...) 2. akik testük elhamvasztását a keresztény hittel ellenkező okból választották; (...).

¹⁹ Vö. BEAL, J. P. – CORIDEN, J. A. – GREEN, T. J. (ed.), *New Commentary on the Code of Canon Law*, New York, N. Y.-Mahwah, N. J. 2000, 1408. vö. HENCHAL, M. J., „Cremation: Canonical Issues” in: *The Jurist* 55 (1995) 281-298.

²⁰ *Temetési szertartáskönyv*, I., Budapest 1977, 10.

²¹ Vö. BLANCO NÁJERA, F., *Derecho funeral*, Madrid 1930. 59-66, 108-112; ROSSI, G., *La „sepultura ecclesiastica” e „ius funerum”*, Bergamo 1920, 21-22, 78.

törvényes nyughelyről. A katolikus hívek nem katolikus temetőben való eltemetésére megfelelő indok, ha nincs a közelben katolikus temető, vagy az elhunyt családja körében kívánt nyugodni, de hozzátartozói nem katolikus temetőben kerültek örök nyugalomra. A temetés megtagadásának eseteit nevesíti az 1184. kánon, amelyek közé sorolható a hamvaszásról a katolikus hit elutasítása miatt rendelkező személyeken túl, a nyilvános hitehagyó, eretnek, szakadár, más nyilvános bűnben élő, akinek egyházi temetése botrányt okozna. Ellenben a hatályos Egyházi Törvénykönyv a helyi ordinárius engedélyével lehetővé teszi a nem katolikus keresztény eltemetését, abban az esetben, ha saját szolgálattevője nem érhető el, és ha bizonyos, hogy nem rendelkezett ellenkező értelemben.²²

Az egyházi temetkezés XX. századi változásai nem kérdőjelezték meg az egyház hagyományos felfogását a halálról, a test feltámadásába és a lélek halhatatlanágába vetett hitről, valamint a temetésről, mint a lelkek üdvössége előmozdításának eszközéről és az egyházi közösség kifejezőjéről. A temetésre vonatkozó legújabb, a korábbiaknál egyszerűbb, de mégis a krisztushívő egyéni életét és szándékát jobban mérlegelő rendelkezések továbbra is ugyanazt a tiszteletet, reményt és lelki segítséget kívánják nyújtani, mint az érett középkorban egységesedett temetési fegyelem. Ez egyúttal komolyságot is kíván a halálra felkészülő hívőtől, hogy a szentségekkel megerősítve, Istennel való kapcsolatát rendezve az egyház közösségében, a végső útra megerősítve érkezzen el a halál pillanatához.

²² 1183. kán. 3. §.

Studia theologica Budapestinensia

Az 1990 óta megjelenő sorozat a Hittudományi karon oktatott tudományok köréből közöl monográfiákat és segédkönyveket magyarul vagy a teológiában jelentős nyugati nyelveken. Sorozatszerkesztő: Erdő Péter

Eddigi kötetek:

1. Millner, Anton: *Die Gefangenenseelsorge im staatlichen und kirchlichen, Recht*, Bp. 1990.
2. Kuhn, Christian: *Die theologische Begründung des Kirchenrechts in der Münchener Schule*, Bp. 1991.
3. Bauer, Johannes B.: *Az újszövetségi apokrifek*, Bp. 1991.
4. Reisner Ferenc: *Csernoch János hercegprímás és a katolikus egyház szerepe IV. Károly monarchia-megmenetési kísérleteiben*, Bp. 1991.
5. Marton József: *Papnevelés az erdélyi egyházmegyében 1753-tól 1918-ig*, Bp. 1993.
6. Erdő Péter: *Latin–magyar egyházjogi kisszótár*, Bp. 1993.
7. Muzslay István: *Gazdaság és erkölcs*, Bp. 1993.
8. Czopf Tamás: *Die spezifisch christliche Gotteserfahrung*, Bp. 1994.
9. Somorjai Ádám OSB: *A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának disszertációi (1863–1993)*, Bp. 1993.
10. *Doctor et apostol. Szent István-tanulmányok*, Szerk. Török József, Bp. 1994.
11. *A családok lelki gondozása. Az Olasz Püspöki Konferencia ajánlása*, Bp. 1994.
12. *Teológus az Egyházban. Emlékkönyv Gál Ferenc 80. születésnapja alkalmából*. Szerk.: Fila Béla, Erdő Péter
13. *Mindszenty emlékezete. Tanulmányok*. Szerk.: Török József
14. Kránitz Mihály: *Origenész élete és az Origenész-kutatás*, Bp. 1995.
15. Ladányi Erzsébet: *Az önkormányzat intézményei és elméleti alapvetése az európai és hazai városfejlődés korai szakaszában*, Bp. 1996.
16. Erdő Péter, Gábor Bertalan, Szalay László: *Latin-magyar-szlovák egyházjogi kisszótár*, Bp. 1997.
17. Muzslay István SJ: *Az Egyház szociális tanítása*, Bp. 1997.
18. Somorjai Ádám OSB: *Repertorium Bibliographicum Sect. Theologiae Moralis*, Bp. 1998.
19. Udvardy György: *A Biblia a hitoktatásban – A serdülőkor metodológiája*, Bp. 1998.
20. Gudrun Bohle: *Die Frage der Läuterung im Alten Testament*, Bp. 1998.
21. Willi Klinkhammer: *Krankenhausseelsorge im staatlichen und kirchlichen Recht*, Bp. 2000.
22. *Magyar katolikus egyházjogi bibliográfia 1917–1998*. Bp. 2000.
23. Zoltán Rokay: *Die Quellen der frühen Religionsphilosophie Johann Gottlieb Fichtes*, Bp. 2000.
24. Muzslay István SJ: *Magyar diákok a Leuveni Katolikus Egyetemen (1532–2000)*, Bp. 2000.
25. Tempfli Imre. *A Báthoryak valláspolitikája*, Bp. 2000.
26. *Eschatologie und Jahrtausendwende. 2. Deutsch-Ungarischer Theologentag Budapest, 3. März 2000.* (Szerk: Péter Erdő, Huba Rózsa), Bp. 2000.
27. Gárdonyi Máté: *A papi élet reformja a Trienti Zsinat korában* (sajtó alatt)
28. *A Magyar Katolikus Egyház 1945-től 1965-ig. Teológiai Tanárok Konferenciája*. Bp. 2001. január 29-31. (Szerk: Erdő Péter), Bp. 2001.

Kapható és megrendelhető: **Márton Áron Kiadó**

H–1035 Budapest, Kórház u. 37. Tel.: (1) 368-95-27, Fax: (1) 368-98-69.

THORDAY ATTILA

A bűnvallomás és vezeklés rendkívüli formái a középkorban

A KIKÖZÖSÍTÉSTŐL A GYÓNÁSIG

A bűneik miatt kiközösített és még vissza nem fogadott bűnbánót az Egyház jogi-, liturgikus- és lelkipásztori szempontból élesen elkülönített csoportba, a nyilvános vezeklők csoportjába osztotta.

A Római Birodalom bukása következtében felbomlottak a városi egyházközségek, és így a keresztények szétszórtaan éltek vidéken: nem ismerték egymást, évek teltek el, amíg találkozhattak püspökükkel. Amikor azonban a püspök vagy az őt helyettesítő pap meglátogatta őket, a bűnvallomásukra nem kiközösítést, hanem a feloldozást kaptak, és csak később kellett egyéni vezekléssel eleget tenni vétkeiért (kivétel néhány súlyos, nyilvános bűn: hittagadás, házasságtörés, gyilkosság).

A MEGSZABOTT JÓVÁTÉTELEK ELŐNYEI ÉS HÁTRÁNYAI

580-tól a Brit-szigetektől szerzetesek jöttek a kontinensre. Missziós szándék vezette őket, hisz Európát a barbárok árasztották el. Ír szerzetesek alapították – többek között – a svájci San Gallen-t és az itáliai Bobbio kolostorát.

Az 589-es a spanyolországi Toledói Zsinat dokumentumából, mint egy elfogadhatatlan újításról olvashatunk:

„Tudomásunkra jutott, hogy Spanyolországból néhány egyházában a hívek nem a kánonok szerinti módon tartanak bűnbánatot, hanem botrányos formát követnek: valahányszor súlyos bűnbe estek, mindannyiszor kéri a feloldozást a paptól. Hogy megszüntessük ezt a megvetésre méltó merészséget, szent zsinatunk elrendelte, hogy az atyáink által meghatározott kánoni forma szerint adassék a vezeklés, vagyis: aki megbánja bűneit, azt zárják ki a közösségből, állítsák a bűnösök sorába, mígnem elnyeri a kézrátételt. A püspök megítélése szerint, amikor letelt vezeklésének ideje, kerüljön vissza a közösségbe. Aki pedig súlyos bűnébe visszaesik – akár a bűnbánati idő, akár a kiengesztelődés után – azt a régi kánonok szigorú előírásai szerint kell büntetni”.¹

¹ A 895-ös Toledói Zsinat 11. kánonja.

Tekintve, hogy a vizigótok nagy számban tértek keresztény hitre, a szigorú penitencia kirovásával valószínűleg a megbotránkozásnak akartak elejét venni, de igyekezetük elszigetelt maradt. Megdöbbenő, hogy milyen gyorsan terjedt el a kontinensen az az újítás, ami nem is a püspököktől, sem a teológusoktól, hanem az ír szerzetesektől eredt. A szerzetesi közösség gyakorlata így vált a világiak gyakorlatává. Ám döntő különbség is megfigyelhető: míg az előbbi nem szentségi jellegű, hiszen az apát nem mint pap, hanem bölcs közösségvezető szerepel, a galliai és itáliai gyakorlatban viszont a bűnbánattartás lényegénél fogva válik szentségivé. Ez utóbbi viszont azt a veszélyt jelenti, hogy a bűnbánat és feloldozás aktusa teljesen elszakad a lelki vezetéstől, hisz a legtöbb plébániai pap e téren nem rendelkezik azzal a bölcsességgel és gyakorlattal, amivel egy-egy szerzetesi közösség vezetője. Tehát a monostoron kívül alakult ki a bűnbánat szentségi gyakorlata, ám ez magával hozta annak materiális, majdnem „mágikus” formájának veszélyét is.

A 650-ben Chalon-sur-Saône-ban tartott zsinat 45 püspöke elismeri, hogy a bűnbánat megismételhető, és ez mindenki számára hasznos gyógyír, a keresztények sajátos nevelési eszköze:

„A bűnök engesztelésére szóló penitenciát tekintve – amely a lélek gyógyulására szolgál – úgy határozunk, hogy az minden ember számára hasznos. A papok hallgassák meg a bűnösök vallomását, és adjanak annak megfelelő penitenciát: ez zsinatunk atyáinak egyöntetű tanítása”.²

A MEGSZABOTT JÓVÁTÉTELEK ELFERDÜLÉSEI

A penitenciárius könyvek elburjánzása figyelhető meg a VII-VIII. században, majd Nagy Károly és a karoling reform után ezek ismét terjedni kezdtek. Mintegy 20 ilyen maradt ránk. A jóvátételek tarifáját olvasva következtethetünk az abban a korban gyakran elkövetett bűnökre. E penitenciás könyvekből színes, sokszor brutális kép tárul elénk az ezredforduló éveinek mindennapjairól.

Világossá válik továbbá a penitencia elmaterializálódásának veszélye is: a hangsúly a bűntőlés napjainak pontos kiszabásán és más önsanyargatáson van, és nem a megtérésre vezető bűnbánat lelki magatartásán, a testvéri szereteten, amit az ősi bűnbánati gyakorlat megkövetelt. A kereskedelmi szemlélet odáig ment, hogy néha és néhol anyagi vonzata is lett egyik-másik bűntől való megszabadulásnak.

A másik eltévelyedést az ellentételezés lehetőségéből fakadt. Megtörtént ugyanis, hogy több súlyos bűn elkövetése miatt a bűnbánó annyi elégtételt kapott, amit lehetetlen teljesíteni, pl. 50 évnyi böjt. A korabeli moralisták erre azt a megoldást eszeltek ki, hogy azt – megfelelő módon – át lehet váltani más penitenciára. Így pl. a hosszú böjtölést súlyosabb, de rövidebb penitenciára lehet váltani, mint pl. egy évnyi böjt helyett három nap és három éjjel étlen, szomjan, alvás nélkül zsoldozni egy templomban, vagy egy sírboltban (!); kívánatos, hogy az a bűnbánó, aki e megoldást választja, átélje újjászületésének húsvéti jellegét.

² Chalon-sur-Saône, 8. kánon.

„1. Hosszas böjtölés kiváltható 100 zsoltár-imára és 100 térdhajtásra, vagy 150 térdhajtásra és 7 kanticum elimádkozására.

2. Egy évnyi böjtölés helyett választható egy éjjel és egy nappal tartó virrasztás, vagy a 150 zsoltár és a hozzájuk tartozó kanticumok, valamint mind a 12 imaóra olvasmányainak elimádkozása kitárt karokkal, s minden imaóra után térdhajtással.

3. Egy évnyi böjtölés letudható azzal, hogy miután a bűnbánó a pap és a közösség előtt megvallotta bűneit és ígéretet tett a megjavulásra, három nap és három éjjel virraszt, nem veszi le ruháját, nem ül le, hanem zsoltárokat és kanticumokat recitál, valamint a tizenkét imaórát 12 térdhajtás kíséretében elvégzi”.³

Egy másik – nem kevesebb kockázatot rejtő – megoldás a súlyos elégtétel pénzbeli kiváltása, amit a szegényeknek, vagy a monostornak, vagy magának az elégtételt kiszabó papnak lehet adni. Kibújót lehet találni a penitencia elvégzése alól úgy is, hogy bizonyos számú szentmisét mondatnak (ún. „penitenciás mise”), aminek szintén van anyagi vonzata.

Végül, a Galatákhöz írt levél buzdítása alapján (6,2: „hordozzátok egymás terhét!”) olyan megoldás is ismeretes, hogy amennyiben a bűnbánónak vannak olyan barátai vagy szolgái, akik rendelkezésére állnak, a túl hosszú vagy súlyos böjtöt átruházhatja rájuk is.

„Ha valaki nem ismerné a zsoltárokat, vagy gyengesége miatt képtelen a böjtre, a virrasztásra, nem tud térdet hajtani, kitárt karral imádkozni, vagy földre borulni, az keressen valakit, akit megfizet azért, hogy elvégezze helyette az elégtételt, mivel megíratott: Hordozzátok egymás terhét! (Gal 6,2)”⁴

„Tekintélyes ember, barátai segítségével jócskán mérsékelheti saját penitenciáját. Sőt, Isten nevében és gyóntatója segítségével ez legyen hitének próbája: Bocsásson meg mindazoknak, akik vétettek ellene, vallja meg bűneit félelem nélkül, ígérje meg, hogy azokat kerülni fogja, és könnyek között fogadja a kiszabott elégtételt. [...] A bűnbánat könnyeivel feküdjön a föld porába, és a hét évnyi penitenciáját három nap alatt elvégezheti a következő módon: szerezzen 12 férfit, akik három napon át csak kenyeret, vizet és zöldséget fogyasztva helyette böjtölnek. Ezután 7x120 embert szintén három napon át böjtöltessen a maga nevében, s így a böjtölt napok száma megegyezik a hét évnyi penitenciával. [...] Ezt a helyettesítő elégtételt megtehetik a gazdagok és tekintélyesek, de a szegényeknek mindent maguknak kell elvégezni. Ez igazságos, hiszen az Írás így szól: 'Mindenkinek hordozza a saját terheit' (Gal 6,5)”⁵

A VII-VIII. században, főleg a műveletlen emberek körében a többé-kevésbé tökéletes bánat helyett a materiális elégtételt terjedt el. Az anyagi hozzájárulás általi bűnmegváltás talán a leginkább hatásos annak érdekében, hogy a megbocsátott bűnök ne ismétlődjenek meg. De el kell ismerni, hogy az efféle szabályok kevéssé egyeztetők össze az Evangélium szellemével, és megütközést keltenek a mélyen hívő keresztényekben is. Ráadásul ez a bűnbánati rendszer teljesen individuálissá vált, s elvesztette

³ Penitenciális kézikönyv 2. kánonja a VI. századi Írországból.

⁴ A IX. századból való Pszeudo-Teodor penitenciárius könyvéből.

⁵ A X. századból való Pszeudo-Edgard kánonja.

egyházi dimenzióját. A plébániai élet ezt követő bizonyos megújulása – legalábbis részlegesen – visszahozza kiközösítés ősi rendszerét.

A BŰNBÁNAT KAROLING REFORMJA

Nagy Károly a korabeli pápákkal összhangban nagy hangsúlyt fektetett a bűnbánati fejelemben tapasztalható visszasságok megszüntetésére. Elsődlegesen az anyagi kompenzációk lehetőségét kívánták visszaszorítani, hisz a világi papoknak és a monostor szerzeteseinek nagy kísértésük volt arra, hogy saját hasznuk miatt szabjanak ki súlyos penitenciát. Mivel gyakorta megtörtént, hogy tekintélyes emberek alattvalóikkal végeztették el az elégtételt, az angliai Cloveshoe zsinatán 747-ben kimondták a személyes bűjt kötelezettségét, *„amely nélkül semmilyen súlyos bűn nem nyer bocsánatot”*. A IX. sz. kezdetétől minden helyi zsinat arra törekedett, hogy egységes és hivatalos vezeklési tarifát fogalmazzon meg.

813-ban, Nagy Károly halála előtti évben Chalon-sur-Saône-ban tartott zsinat az ősi bűnbánati fejelemhez való visszatérést sürgeti, vagyis a megszabott jóvátételek eltörlését.

„Sokhelyütt kivesszett a gyakorlatból az ősi kánoni bűnbánati szokás, és nem veszik figyelembe a kiengesztelődés ősi módját. Az uralkodó segítségét kérjük, hogy a nyilvános bünt elkövető bűnös nyilvános jóvátételre köteleztessék, és legyen kiközösítve, majd tettei és a kánoni előírások alapján kapja meg a kiengesztelődést”.⁶

A 829-ben tartott párizsi zsinat odáig megy, hogy a püspököket arra hívja, hogy a penitenciárius könyveiket égessék el. Ennek célja kettős volt: véget vetni a visszaéléseknek, és helyreállítani a megtérés jócskán meggyengült egyházi jellegét.

„A bűnüket megbánó bűnösök kapjanak penitenciát az ősi kánoni gyakorlat szerint, elvetve minden kompromisszumot, amit az ún. ‘penitenciárius könyvek’ tartalmaznak, melyek hibái nyilvánvalóak és szerzői hiteltelenek”.⁷

„Számos hanyag és tudatlan pap olyan jóvátételekre kötelezi a gyónókat, amely eltér az ide vonatkozó kánonok előírásaitól. Ezek olyan kánonellenes irományokra hagyatkoznak, amiket ‘penitenciáléknak’ neveznek. Ezek, ahelyett, hogy a bűnbánók sebeit gyógyítanák, inkább újabb sebeket okoznak. [...] Mi mindannyian, egyhangúan üdvösnek tartjuk, hogy minden püspök a saját egyházmegyéjében kutassa fel ezeket a hiteltelen irományokat, és égettesse el, nehogy a tudatlan papok félrevezessék a híveket. [...] A papokat pedig püspökiük tanítsa meg arra, hogy kellő diszkrécióval miként kérdezzék a bűneiket megvallókat, és hogy a kánoni előírások szerint milyen jóvátételre kötelezzék a gyónókat”.⁸

⁶ Chalon-sur-Saône 25. kánonja.

⁷ Chalon-sur-Saône 38. kánonja.

⁸ Chalon-sur-Saône 32. kánonja, idézi C. VOGEL: *Le Pécheur et la Pénitence au Moyen Age*, Cerf., Paris 1969, 196-198.

A valóságban egy kompromisszumos megoldáshoz jutottak: a súlyos és köztudomású bűnök bocsánatáért nyilvános vezeklést, a súlyos de titokban maradt bűnökért titokban megszabott vezeklést kellett nyújtani. A két bűnbánati forma tehát egyszerre létezett, és egyik vagy másik alkalmazása nem a bűn súlyosságától, mint inkább a nyilvánvaló vagy titokban maradt voltától függött.

A nyilvános vezekléshez való részleges visszatérésnek inkább társadalmi, mint vallási motívumai voltak. Nem arról van szó, hogy az egész keresztény közösség vegyen részt egy beteg tagjának gyógyításában, hanem, hogy a nyilvános szankciók által is védjék az egész társadalmat a veszélyt jelentő bűnöktől. Ráadásul, a nyilvános vezeklés megújult formája megismételhető, vagyis az a keresztény, akit súlyos bűne miatt az egyházból kiközösítenek, majd visszavesznek, ám bűnébe visszaesik, az ismét kiközösítésben majd megbocsátásban részesülhet, akár többször is. Ezen a ponton a megszabott jóvátételek előre mozdították a nyilvános vezeklést.

Az esetek nagy részében használt, hivatalos bűnbánati eljárás mellett olyanok is léteztek, melyeket különleges helyzetben levők gyakoroltak. Isten bocsánatát kérni és elnyerni, a különösen súlyos bűnökért engesztelést nyújtani ugyanis nem egyszer olyan rendkívüli kiengesztelődési formákban történt, amely a teológusok és lelkipásztorok körében ellenkezésre adtak okot. Ilyen a közvetlenül Istennek tett bűnvallás, vagy a laikusoknál végzett gyónás, illetve a szentévi zarándoklatokhoz kötődő vezeklések.

KÖZVETLENÜL ISTENNEK TETT GYÓNÁS

Ki ne álmodozna arról, hogy a pap közvetítése nélkül közvetlenül vallja meg bűneit Istennek? A *Miatyánk* imádságban maga Krisztus hív arra, hogy bizalommal forduljunk a mennyei Atyához, kérve bűneink bocsánatát. Ott Isten bocsánata a mi megbocsátási készségünkhöz kapcsolódik (*amint mi is megbocsátunk az ellenünk vétkezőknek*), és nincs szó komplikált egyházi gyakorlatról. Másrészt viszont apostolainak oldó-kötő hatalmat adott a bűnök bocsánatára. E két evangéliumi szakaszt a IX. században Maurus Rabanus a gyakorlat szempontjából úgy értelmezte, hogy a súlyos bűnök bocsánatához elengedhetetlen az egyházi közvetítés, a bocsánatos bűnökhöz pedig a *Miatyánk* elimádkozása.

A keresztények nagy része azonban mindig – még a halálveszély esetén is – igényelte a pap közvetítő hatalmát, amely biztosította őket Isten bocsánata felől. Alkuin diakónus, Nagy Károly vallásügyi tanácsadója 790 körül így ír:

„Tudomásomra jutott, hogy vidékükön a világiak nem akarnak papnál gyónni, holott jól tudjuk, hogy ők kapták Krisztus Urunktól a szent apostolok révén a az oldás-kötés hatalmát. De mit tud a pap feloldani, ha nem ismeri a bűnösök megkötöttségeit? Az orvos sem tudja gyógyítani a betegséget, ha a beteg meg nem mutatja sebeit. Amint testünk betegségei az orvos gyógyítói kezeinek beavatkozását követeli, mennyivel inkább rászorul a lélek sebe, hogy a lélek orvosa gyógyítsa. Te ellenben csak Istennek akarod megvallani bűneidet, és nem adsz elégtételt Krisztus egyháza előtt, aki ellen vétkeztél?! Vajon Krisztus miért parancsolta a meggyógyított leprásoknak, hogy mutassák meg magukat a papoknak (Mt 8,4)? [...]

A gyóntató pap visszautasítása a gőg egy formája. Azt mondom: 'Jó dolog az Úrnak megvallani bűneimet' – ám még inkább jó, ha vallomásodnak emberi tanúja is van".⁹

A LAIKUSOK ELŐTT VÉGZETT BŰNVALLOMÁS

Az Újszövetségből idézhető olyan szöveg is, amely sajátos bűnbánati gyakorlattal kecsegtet. A Jakab-levél 5,16-ban ezt olvassuk: „Valljátok meg egymásnak bűneiteket, és imádkozzatok egymásért, hogy gyógyulást nyerjétek”. A keresztény liturgia, különösen is a szentmise kezdete ezt a felhívást váltatja valóra. A II. sz. első feléből származó, a keresztény életvitelnek irányt adó *Didaché* így ír:

„Az Úr napján gyűljetek egybe, miután megvallottátok egymásnak bűneiteket, törjétek meg a kenyeret és adjatok hálát az Istennek (XIV,1)”.¹⁰

A szentmise mai liturgiájában is van egy olyan szövegváltozat, amely az egész közösséggel mondatja: „Gyóonom a mindenható Istennek és nektek testvéreim, hogy sokszor és sokat vétkeztem...”

A középkori liturgiában a *Confiteor*-t csak a pap és a diakónus imádkozta, azok is csendesen, míg a hívek közösségét a pap a prédikáció végeztével szólította fel, hogy kérjék Isten bocsánatát, majd egy olyan rítus következett, amely magában foglalta a keresztvetést, majd közösen végezték el az elégtételt a *Misereatur* és az *Indulgentiam* elimádkozásával. E közösségi bűnbánattartási formát számos egyházban gyakorolták (különösen Rómában és Itália több vidékén) a XVI. sz. végéig.¹¹

A X. századból ránk maradt, Szent Ágostonnak tulajdonított, anonim levél az igaz és a hamis bűnbánatról így ír:

„A bűnbánatnak olyan ereje van, hogy amennyiben nem található pap, a bűnös megvallhatja bűneit egy világinak. Gyakran megtörténik ugyanis, hogy a pap nem érkezik meg oda és akkor, amikor a bűnös szegyenkezve megvallja bűneit. Még ha a laikusnak nincs is hatalma feloldozni a bűnöst, az, aki ebben az esetben társának vallja meg bűneit, az is kiérdemli bűneinek bocsánatát, mivel meg volt benne a vágy, hogy a paphoz forduljon. Hiszen a leprások is meggyógyultak már aközben, hogy a paphoz mentek, és még mielőtt megmutatták neki magukat (Lk 17,14). Ebből látszik, hogy Isten a szándékot tekinti, amikor a lehetőségek meggátolják, hogy a bűnbánó papot találjon. Az őszinte bűnbánó tehát elnyeri Isten irgalmát, még ha az nem is olyan nyilvánvaló, mint amikor elnyeri a pap feloldozását”.¹²

A monasztikus hagyományból ismert gyakorlat, hogy a bűnbánó szerzetes egyik társához fordult, aki jó tanáccsal látta el, és imádkozott vele. A VIII. és IX. századi lelki mesterek, mint a Tiszteletreméltó Béda (720 k.) vagy Jónás, Orleans püspöke (825 k.) elfogadják, sőt ajánlják, hogy a súlyos bűnöket a papnak gyónják meg, hogy feloldo-

⁹ ALCUIN, 112. levél, in: PL 100,337-338.

¹⁰ Vö. *Apostoli atyák*, in: *Ókeresztény Írók*, 3. kötet, Budapest 1983, 100.

¹¹ Vö. ROUILLARD, PH.: *Storia della penitenza dalle origini ai nostri giorni*, Queriniana, Brescia 1999, 55.

¹² Idézi ROUILLARD, PH., *Storia della penitenza*, 154.

zást nyerjenek, a visszatérő bocsánatos bűnöket pedig olyan laikusnak, aki tanácsaival és imájával tudja segíteni a bűnbánót. A laikus ugyan nem birtokol szentségi feloldozó hatalmat, de közbenjár Istennél azért, aki rábízta magát. Béda a következőképpen kommentálja a Jakab-levél 5,16 versét:

*„Ha a betegek bünt követtek el, és azt megvallották az egyház papjának, és teljes szívükből vallják, hogy azokat elkerülik és jóváteszik, bűneik bocsánatot nyernek. Gyónás nélkül azonban, a bűnök nem nyernek bocsánatot. Ezért a szöveg így folytatja: 'Valljátok meg egymásnak bűneiteket, és imádkozzatok egymásért, hogy gyógyulást nyerjete'. E szavak azt akarják mondani, hogy enyhébb, mindennapi vétkeinket meg kell vallanunk felebarátaink előtt, és hisszük, hogy mindennapi imáinak köszönhetően elnyerjük az üdvösséget. A szándékos és súlyos vétségeket a Törvény szerint a papnak valljuk meg, alávétve magunkat az ő ítéletének, hogy megtudjuk mi módon és mennyi idő alatt tudunk megtisztulni”.*¹³

A X-XI. századból származó különféle elbeszélések mutatják, hogy keresztények világiak előtt vallják meg bűneiket. Ám ez a gyónás mindig olyan szélsőséges esetekben történt, amikor a keresztény halálveszélybe került, és lehetetlen volt papot találni. Megtörtént ez háborúban, vadászatkor bekövetkező balesetkor, vagy hajótörés esetén. A korabeli lovagregényekben gyakorta olvasható, hogy a harcban halálos sérülést szenvedett keresztény úr vagy katona pap híján a közelében levő társának gyónja meg bűneit. Társától nem kap ugyan szentségi feloldozást, de lelkiismeretén ezáltal is könnyít. És olyanról is olvashatunk, hogy amikor társ nincs mellette, a haldokló fennhangon vallja meg bűneit Istennek, aminek csak a lova vagy a méltóságát jelképező pajzsa lehet tanúja.

A korabeli teológusok kidolgozták e gyakorlat elméletét is. A bűnvallás elengedhetetlen fontosságát hangsúlyozva rámutattak, hogy az nemcsak arra való eszköz, hogy az annak megfelelő elégtételt kiszabhassák, hanem az alázatos bűnvallomás a bűnbánat lényegi eleme. Hamis lenne tehát azt gondolni, hogy a középkorban a bűnbánat szentségét papok és laikusok egyaránt kiszolgáltatták. Világos volt, hogy a feloldozás hatalmát csak a papok bírják, míg tény, hogy pap nélküli, súlyos esetekben a bűnbánó vallomását egy laikus is meghallgatta, hogy titkától felszabadítsa, és így méltóvá tegye Isten bocsánatára. A bűnbevallás és Isten bocsánata közti kapcsolatot hangsúlyozó teológiai értelmezés a XIII. sz. végéig Nyugaton olyannyira elterjedt, hogy Aquinói Szent Tamás nem vonakodik azt írni, hogy a laikus előtt végzett gyónás „valami módon szentségi”.

„Amint a keresztség, úgy a bűnbánat is szükséges szentség. Tekintve, hogy a keresztség szentsége elengedhetetlen, kiszolgáltatásának két formája van: egyik, amit hivatalosnak nevezünk, vagyis a pap végzi, a másikat pedig a szükséghelyzet adja. Hasonlóan: a gyónás hivatalos módja a pap jelenlétében történik, míg szükséghelyzetben a laikus helyettesítheti a papot, hogy a gyónást meghallgassa. Valójában a bűnbánat szentsége nemcsak attól függ, aki szolgálati tevékenysége által feloldozást ad és elégtételt szab ki, hanem attól is, aki a szentségben részesül. A penitencia adója és végzője amennyire csak lehet, kell, hogy együttműködjék. Amikor azonban

¹³ TISZTELETREMÉLTÓ BÉDA, *Commento alla Lettera di Giacomo*, in: CCL 121., 221-222.

hirtelen szükséghelyzet adódik, a bűnbánó tegyen meg mindent a maga részéről: vallja meg bűnét annak, akinek tudja. Még ha az az ember nem is közvetítheti számára a szentség teljességét – hisz laikusként feloldozást nem adhat –, a Főpap helyettesíti a pap hiányát. [...] Aki tehát szükséghelyzetében egy laikusnak vallotta meg bűneit, az elnyeri Isten bocsánatát, mert a maga részéről mindent megtett érte; igaz ugyan, hogy az Egyházzal nem engesztelődött ki. A veszély elmúltával további szentségeken tehát csak akkor részesülhet, ha egy paptól feloldozást kapott”.¹⁴

VEZEKLŐ ZARÁNDOKLATOK

Az Írországból jött szerzetesek adtak példát a zarándoklatokra (peregrináció a lat. *per agros* „mezőt átszelni” szóból ered). Elhagyták szeretett szigetüket, atyáik földjét, hogy ismeretlen vidékre menjenek, ahol többé-kevésbé befogadták őket, de mégis sok önmegtagadást és szüntelen alkalmazkodást kellett gyakorolniuk. Gyakran történt, hogy a súlyos bűnüket megvalló keresztények egy vagy akár több évnyi vándorútra indultak, s e kóborlás sok-sok veszélyes kalanddal járt. A bűnükért engesztelő vándorok bibliai modellje Káin lehetett, aki testvére meggyilkolása után otthontalan kóborlásra kényszerült (vö. Ter 4,12). A vezeklésből útra induló férfiak ráadásul azzal nehezítették haladásukat, hogy vasláncot húztak maguk után, míg a nők olyan fehér tunikát öltöttek, ami miatt gúny tárgyai lettek. Néhány penitenciárius könyv azt is megtiltja nekik, hogy két éjszakánál többet töltsenek egy helyen, vagyis hetekig, hónapokig hosszabb megpihenés nélkül vándoroltak, míg elérkezett felszabadulásuk napja, amikor felejthetetlen tapasztalatokkal térhettek vissza a normális életbe. Ezt a vezeklési módot főleg olyan klerikusokra rótták ki, akik gyilkosságot, vagy botrányos szexuális bűnt követtek el. Mindkét esetben a bűnös fizikai eltávolítása megakadályozta a bosszúállást, és hozzájárult, hogy az adott helyen a botrány feledésbe menjen.

A vég nélküli és ellenőrizetlen csavargások elburjánzása miatt a IX. században, vagyis a karoling reform idején szükséges volt módosítani a vezeklések kiszabását: ahelyett, hogy sorsára bíznák a bűnbánót, egy híres kegyhelyre irányították. Ezáltal egyrészt ott az ereklyéknél imádkozva a szentek közbenjárásáért esedezhet, másrészt az induláskor kapott menlevelet a helyi hatósággal le tudja pecsételteni, hogy ezzel igazolja az elégtétel elvégzését. Ilyen zarándok-kegyhely volt ebben az időben Szent Márton városa, Tours, a Mont-Saint-Michel, Rocamadour, de úgyszintén Róma, Santiago de Compostella, ahova jól megszervezett út vezetett, Köln (ahol az istenkereső vándorok, a napkeleti mágusok ereklyéit tisztelték), s végül Jeruzsálem, amely a keresztiesek számára a teljes búcsú elnyerését tette lehetővé. Még ha mindenki jó szándékkal indult is el, megtörtént, hogy egyesek az út menti banditák közé szegődtek. Ennek ellenére kétségtelen, hogy a megfelelő lelki kísérettel ellátott zarándokút a legtöbb résztvevő számára igazi „damaszkuszi útnak” minősült, máskülönben nem lett volna oly nagy lelki hatással a korabeli Nyugat-Európa számára. A bűnbánati zarándoklatok gyümölcseit jól illusztrálja a Rómában ezután rendszeresen meghirdetett szentév.

¹⁴ AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa Theologiae, Supplementum*, q.8, a.2.

A SZENTÉV INTÉZMÉNYE

A keresztény „szentév” fogalma a zsidó jubileumi év fogalmában gyökerezik, amiről a Leviták könyvében (25,8-55) olvashatunk. Az ötven évenként bekövetkező jubileumi év alkalmával azt ünnepli Isten népe, hogy bocsánatot nyert minden bűnük. Ez azonban azt a kötelezettséget vonja magával, hogy ők is szabadítsák fel testvéreiket a szolgaságból, az elidegenített javakat szolgáltatassák vissza eredeti tulajdonosuknak, sőt a földet se műveljék meg abban az évben, hogy a természet is visszanyerhesse erejét. Tehát az igazságtalanságból fakadó minden aránytalanság álljon helyre, s az élet kezdődjön előlről.

A héber *jóbel* a szentév kezdetét meghirdető harsonáról kapta nevét. Az első szentévet nem a pápa vagy a papok hirdették meg, hanem 1300. január 1-jén maga a római nép özönlött a Szent Péter-bazilikába, hogy ott kezdje meg az új évszázadot. Elterjedt köztük az a meggyőződés, hogy bűneikre bocsánatot nyernek, ha ellátogatnak mind a négy nagy római bazilikába, s attól kezdve így is tesznek. Később fél-, majd negyedévszázadonként hirdették meg a jubileumi szentévet, amelynek megünnepléséhez a teljes búcsú elnyerése társult.¹⁵

Hogyan értékeljük ezen engesztelő zarándoklatokat? A hosszas földi vándorlás jól szimbolizálja és ösztönzi azt a lelki folyamatot, amit minden embernek meg kell tennie, ha Isten bocsánatának elnyerésére vágyik. A térbeli zarándoklat egyúttal időbeli dimenziót is hordoz, hiszen Isten bocsánata és az Egyház feloldozása az idő ritmusához kötődik: kerek évszázadokhoz vagy az Üdvözítő megtestesülésének kerek évfordulóihoz. E ciklusonként visszatérő szentévek a keresztényt egyénileg is figyelmeztetik esendőségére, sőt bűnösségére, s ebből következően a megtérés és az egyházi közösségbe újbóli integrálódás szükségességére.¹⁶

A bűnvallomás és az engesztelés az Egyház történelmében gyakorolt különféle, sokszor különös formái abból az állandó feszültségből fakadnak, ami szükségszerűen ki kell egészítse egymást, ti. az Istennel való kiengesztelődés egyéni és közösségi oldala.

A IV. LATERÁNI ZSINAT HATÁSA

Szent Ferenc és Szent Domonkos olyan lelki megújulást hoztak az egyházba, amelynek egyik sarokköve a rendszeres gyónás volt. A világban élő ún. harmadrendi tagjaiktól többek között azt is elvárták, hogy évenként háromszor végezzenek szentgyónást és szentáldozást, abban a tudatban, hogy az megtisztulásukat és lelki előrehaladásukat szolgálja.

Hivatalos egyházi dokumentumok közül a IV. Lateráni Zsinat 21. konstitúciójában olvassuk az első tanújelét annak, hogy az évenkénti gyónás mindenki számára kötelező, mondván:

¹⁵ Vö. LECLER, J., *Boniface VIII et le jubilé de 1300*, in: *Études* 2 (1950) 145-157.

¹⁶ BOURDEAU, F.: *La Route du pardon: pèlerinage et réconciliation*, Éd. Du Cerf, Paris 1982, 51-83.

„Minden hívő férfi vagy nő, aki eljutott esze használatára, őszintén gyónja meg minden bűnét saját papjánál, legalább évente, és lehetősége szerint végezze el a neki kirótt elégtételt. Továbbá – legalább húsvétkor – tisztelettel vegye magához az eukarisztia szentségét, hacsak nem ésszerű indítéknál fogva a papja kötelezte, hogy egy időre tartózkodjék a szentáldozástól. [...] E rendelet be nem tartása miatt élőként nem léphet a templomba, holtként nem kaphat keresztény temetést. Ezen üdvös határozatot hirdessék ki rendszeresen a templomokban, nehogy valaki arra hivatkozhasson, hogy nem volt tudomása e rendeletről. [...] Ha valakit igaz indíték vezet arra, hogy bűneit egy másik papnál vallja meg, előbb kérjen és kapjon engedélyt arra saját plébánosától, máskülönben annak nincs felette oldó-kötő hatalma”.¹⁷

E rendeletet a Tridenti Zsinat annyiban pontosította, hogy legalább a súlyos, vagy halálos bűnöket köteles megvallani, és azt is kimondta, hogy ki-ki a saját plébánosánál vagy káplánjánál köteles gyónni, vagy attól engedélyt kapva más papnál is elvégezhette évi szentgyónását.

A IV. Lateráni Zsinattól kezdve tehát a súlyos vezeklés helyett a feloldozás kapott hangsúlyt, az elégtétel szimbolikus aktussá vált olyannyira, hogy majdan a Tridenti Zsinatnak azt kellett hangsúlyoznia, hogy a bűnnek megfelelő penitenciát továbbra is ki kell szabni.

Az újkorban a nyilvános vezeklés próbaidejének átugrása folytán a megtérésre nem volt meg a liturgikus keret: ha a bűnös még a szentségekhez való járulása előtt, magányos „előkészülete” során nem bánta meg a bűnét, nem tett őszinte „erős fogadást”, akkor nem mindig talált alkalmat a megtérésre azon rövid párbeszéd alatt, amely közte és a gyóntató pap között lefolyt. De a szentségek liturgiája nem elszigetelt valóság, hanem szervesen illeszkedik az egyház közösségi hitéletének eleven egészébe. A Tridenti Zsinat hatására megújuló katolicizmus a katekézis, a vasárnapi prédikáció, a népmisziók, a háromnapos lelkigyakorlatok koszorújába foglalta a „jó gyóntást”, és így pótolta azt, ami magában a szertartásban hiányzott.¹⁸

¹⁷ In: *Concilium Oecumenicorum Decreta*, EDB 1991, 245

¹⁸ Vö. ALSZEGHY Z., *A gyónás*, Ttk III/7, Róma 1978, 32.

Kristó Gyula professzor emlékére

2004. január 24-én súlyos betegség következtében elhunyt Kristó Gyula, a Szegedi Tudományegyetem történészprofesszora, az MTA levelező tagja. Halálával pótolhatatlan veszteség érte a magyar és az egyetemes történettudományt.

Kristó Gyula 1939. július 11-én született Orosházán. 1962-ben magyar – történelem, 1969-ben pedig latin szakos diplomát szerzett a szegedi egyetemen. Itt dolgozott 1962-től haláláig, csaknem 42 éven keresztül. 38 éves korában megszerezte az akadémiai doktori címet, 1978-ban egyetemi tanárrá nevezték ki, 1988-ban pedig az MTA levelező tagjává választották.

Kristó professzor szinte páratlanul gazdag és sokoldalú – a magyar történelemnek az őstörténetől 1526-ig terjedő időszakát átfogó – tevékenységet folytatott. Az Árpádok kora különösen közel állt hozzá. Tudományos teljesítménye európai mércével mérve is kiemelkedő. Publikációi 12 nyelven jelentek meg. 101 könyvet illetve könyvjellegű munkát alkotott önállóan vagy – kisebb részben – társszerzőként, 25 könyvet szerkesztett, egyéb dolgozatainak száma meghaladja a 600-at. Több tanulmánya jelenleg is sajtó alatt van. Három könyvének gondozása immár munkatársaira és tanítványaira vár.

Kristó Gyula igen változatos témaköröket felölelő munkássága során behatóan foglalkozott egyháztörténeti kutatásokkal is. E publikációi között kiemelkedő helyet foglal el 1988-ban megjelent, *A vármegyék kialakulása Magyarországon* című könyve. A műben rámutat a világi igazgatási egységek és az egyházszervezet fejlődésének szoros kapcsolatára. A mintegy 100 várispánság életre keltésének vizsgálata során végigkíséri az érsekségek, püspökségek, főesperességek, keresztelő egyházak, plébániák létrejöttét is. A munka a magyar egyháztörténeti kutatásban meghatározó jelentőséggel bír. Több publikációjában behatóan vizsgálta első szent királyunk életét és életművét. 2001-ben napvilágot látott, *Szent István király* című monográfiájában e kutatásainak szintézisét nyújtva áttekinti a magyarok apostolának térítő, állam- és egyházszervező tevékenységét. Méltatja érdemeit a kereszténység terjesztése, védelme, a magyarság európai megmaradásának megalapozása területén. Foglalkozott az Árpád-ház szentjeire vonatkozó kérdésekkel is. Az *Árpád-dinasztia szentjei és legendáik* című – eredetileg francia nyelven közölt – munkájában (1975) a magyar szentkirályok tipologizálásának témakörét vizsgálja. 1992-ben *Szent László királyra emlékezve* címmel jelent meg színvonalas dolgozata I. László kanonizációjának 800. évfordulója alkalmából. *A nagyobbik és a Hartvik-féle István-legendá szövegkapcsolatához* című tanulmányában (1990) filológusi akribiával és történészi éleslátással foglal állást a Szent István-legendák keletkezési idejének, egymáshoz való viszonyának, valamint a nagyobbik legenda töredékes voltának sokat vitatott kérdéseiben. Kristó professzor a források feltétlen tisztelete alapján kialakított tudományos eredményeit meggyőzően képviselte más kutatókkal folytatott vitáiban,

de azokat soha nem tekintette megfellebbezhetetleneknek. Kimagasló tudása és szakmai tisztessége miatt vitapartnerei is nagyra értékelték. Iskolateremtő egyéniség volt. A Szegedi Középkorász Műhelynek és a Szegedi Középkortörténeti Könyvtár sorozatának létrehozásával, a medievisztikai szakképzés és PHD-képzés elindításával, az MTA szegedi kutatócsoportjának megszervezésével a Szegedi Tudományegyetemet a hazai és európai medievisztikai kutatás egyik legelismertebb központjává tette.

A tudós professzor életművének vázlatos áttekintése során Horatius szavai jutnak eszünkbe: „non omnis moriar”. Kristó Gyula emlékét, hatalmas szellemi örökségét munkatársai és tanítványai mellett elsősorban munkásságának maradandó alkotásai őrzik meg.

Dér Terézia

KÖNYVSZEMLE

TÖRÖK JÓZSEF

A tizenkettedik század magyar egyháztörténete (Keresztény századok)

Mikes Kiadó, Budapest 2002. 231 pp.

A „Keresztény századok” sorozat újabb kötetében Török József, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Közép- és Újkori Egyháztörténeti Tanszékének vezetője a Kálmán és III. Béla király uralkodása közötti magyar egyháztörténelmet tekinti át. Ez az időszak alapvetően kötődött a VII. Gergely pápa (1073-1085) nevéhez fűződő gregoriánus reform széleskörű elterjedéséhez.

A mű elején a szerző röviden összegzi az előző század eredményeit (9-16. old.), majd rátér az egyes királyok (Könyves Kálmán, II. István, Vak Béla, II. Géza, III. István, II. László és IV. István ellenkirályok, III. Béla) uralkodásának tárgyalására. Különleges hangsúlyt kap a könyvben az első kereszties hadjárat körülményeink a felvázolása, illetve háttérének bemutatása (21-26. old.). A mind a mai napig vitákat ébresztő kereszties háborúk indokainak mértékadó számbavétele kiemelkedő erénye a kötetnek. Török professzor hangsúlyozza azt az eredeti tiszta szándékot, amely a Szentföld, Jézus Krisztus élete eseményeinek színtere, visszafoglalásáért való lelkesedésben és a vezeklés lehetőségében foglalható össze. Sajnos ehhez a kezdeti motívumhoz a megvalósulás során számos olyan törekvés társult, amely nagyon messze állt mind II. Orbán pápa, mind pedig a későbbi zsinatok szándékától.

Fontosnak kell tekintenünk a Kálmán király uralkodása alatt tartott zsinatok egyházfegyelmi anyagának ismertetését és az 1092-es Szabolcsi Zsinattal való összevetését (28-38. old.). Ezek a zsinatok egyértelműen mutatták, úgy a német és itáliai területek zsinati határozatainak befolyását, mint az egyházjog egyetemes összefoglalásra törekvő joggyűjtemények használatát.

A szerzetesség magyarországi helyzetének ismertetése több olyan adattal gazdagítja a XII. századi hazai egyháztörténelemről kialakított képet, mely nem túl ismert a történelem iránt érdeklődők körében. Itt talán leginkább a premontrei és a ciszterci rend elterjedésének vázolása említendő (43-53, 78-88. old.). Ehhez hasonlóan színesen mutatja be a szerző a különböző lovagrendek (johannita, templomos) jellegzetességeit és tevékenységét (60-76. old.).

A kötetben helyet kapott Lukács, esztergomi érsek (1158-1181) személyének a bemutatása (103-110. old.), akinek időszaka egybeesik III. Sándor pápa uralkodásával (1159-1181) és az egyházfegyelem, illetve a kánonjogi kultúra további erősödésével az egyetemes Egyházban. Ekkorra a külföldi egyetemjárás tovább segítette a kiforrott gregorianizmus, továbbá a *Decretum Gratiani* (1140) ismeretét. Igaz ugyan, hogy rendszeres nagyszámú egyetemjá-

KÖNYVSZEMLE

rásról IV. Béla uralkodásának idejétől beszélhetünk, azonban már korábról ismeretesek Párizsban végzett magyar főpapok, például maga Lukács érsek. Itt említhetők a később királyi kancellári méltóságra jutott Adorján klerikus, vagy Adorján és Bethlen prépostok az Esztergomi Káptalanban. Ez az új műveltség nagyban megalapozta azoknak az intézkedéseknek az elfogadását, amelyeknek betartását Róma sürgette.

Török professzor avatott ismerője és kutatója a magyarországi középkori liturgiátörténetnek. A liturgia végzése az Egyház megszentelő tevékenységének lényegéhez tartozik, melyhez a történelem folyamán fokozatosan kikristályosodott jel és szimbólumrendszer kötődött. A kor liturgiátörténeti adatainak és sajátosságainak bemutatásával (153-189) a szerző éppen arra a belső többletre mutat rá, amely az egyháztörténelem teológiai jellegű

megközelítésének köszönhetően ismerhető csak meg az adott történelmi korszakból.

A mű végén, az előző kötetből már ismert alaposággal függelék olvasható, melyben megtaláljuk a XII. század Árpád-házi uralkodóinak listáját (198. old.) és családfáját (199. old.), illetve az érsekek és püspökök felsorolását egyházmegyénkénti bontásban (200-204. old.). Alapos forrás és irodalomjegyzékkel (205-214. old.), valamint személy- és helynévmutatóval zárul a munka (217-227).

A *Keresztény századok* című sorozat második kötete minden bizonnyal közelebb viszi az olvasót annak megismeréséhez, hogy miként törekedett az Egyház a minden korban változatlan céljának, a lelkek üdvösségének előmozdítására a XII. századi Magyarországon.

Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.

A JEL Könyvkiadó ajánlata

Új könyvek:

BIRHER NÁNDOR-SZABÓ ADRIEN: Az élet és túlélés erkölcsi-jogi kérdései	1350 Ft
LADOCSI GÁSPÁR: A Jézus Krisztus-jelenség a gnosztikus irodalomban	1560 Ft
MOLNÁR MÁRIA: Az értelmes élet iskolája (Értemes Élet 1.)	1450 Ft
LÄNGLE, A.: Értelmesen élni (Életvezetési útmutató) (Értemes Élet 2.)	980 Ft
ROTTERDAMI ERASMUS: A keresztény özvegy (levél Habsburg Máriához)	980 Ft
SZENT AMBRUS: A kötelességekről; A bűnbánatról	1890 Ft
Az egyházatyák beszédei - Karácsony (Óker. Öröks. I.)	680 Ft
Az egyházatyák beszédei - Húsvét (Óker. Öröks. II.)	1350 Ft
Az egyházatyák beszédei Szűz Mária ünnepekre (Óker. Öröks. III.)	950 Ft
A III-IV. század szentjei (Ókeresztény Örökségünk V.)	950 Ft
Isten a szeretet (Válogatás Szent Maximosz műveiből) (ÖÖ. VI.)	970 Ft
Kortárs szentek, kortárs szentekről (Ókeresztény Örökségünk VII.)	950 Ft
BOCK, S.: A bibliai Izrael története	980 Ft
BOLBERITZ PÁL: A metafizika alapjai	970 Ft
BOLBERITZ PÁL: Bevezetés a logikába	690 Ft
BOLBERITZ PÁL: A keresztény bölcsélet alapjai	3450 Ft
BOLBERITZ PÁL: A megismerés és értelmezés filozófiája	1190 Ft
DOLHAI LAJOS: Az ókeresztény egyház liturgiája	850 Ft
DOLHAI LAJOS: Bevezetés az ökumenizmusba	760 Ft
DOLHAI LAJOS: A liturgia teológiája	1620 Ft
Erkölcsteológiai tanulmányok I. (ETT sorozat)	780 Ft
Erkölcsteológiai Tanulmányok II. (ETT)	940 Ft
FRENYÓ ZOLTÁN: Krisztológiai és antropológiai kérdések az óker. gondolkodásban	780 Ft
GYURKOVICS M.-EISENBARTH K.: Isten gyermekei vagyunk	510 Ft
JÁKI SZANISZLÓ: Eszközadta üzenet (Értekezés az igazságról)	1100 Ft
JÁKI SZANISZLÓ: Newman kihívása	2100 Ft
JÁKI SZANISZLÓ: A zsoltárok imádkozása	1950 Ft
KECSKÉS PÁL: A keresztény társadalomszemlélet irányelvei	750 Ft
KECSKÉS PÁL: Az erkölcsi élet alapjai	1220 Ft
KEMPIS TAMÁS: Krisztus követéséről (Pázmány Péter fordítása)	1740 Ft
KOCSIS IMRE: A hegyi beszéd	930 Ft
KORHERR, E. J.: A valláspedagógia fejlődéslélektani alapjai	950 Ft
KORHERR, E. J.: Hogyan tanítsunk imádkozni...	950 Ft
Latin-magyar zsoltároskönyv	850 Ft
LIGUORI SZENT ALFONZ: A Jézus Krisztus iránt való szeretet gyakorlása	1100 Ft
LUCIANI, A.: A hitoktatás művészete	560 Ft
NAGYMIHÁLYI GÉZA: Krisztus-ikonok szóban és színben	1750 Ft
NIGG, W.: Nagy szentek élete I. (Assisi Szent Ferenc, Avilai Szent Teréz, Vianney Szent János)	1360 Ft
P. RANWEZ: A kisgyermek vallási nevelése	560 Ft
RÓZSA HUBA: Kezdetkor teremtette Isten	930 Ft
RÓZSA HUBA: Mi a Biblia?	540 Ft
SZÁNTÓ KONRÁD: Egyháztörténelem	930 Ft
TILLMAN, K.: Hogyan beszéljünk ma Istenről a családban?	480 Ft
STRUPPE, U.: Bevezetés az Ószövetségbe	1450 Ft
VANYÓ LÁSZLÓ: Az ókeresztény egyház irodalma (I.)	1850 Ft
VANYÓ LÁSZLÓ: Az ókeresztény egyház irodalma (II.)	1800 Ft
VANYÓ LÁSZLÓ: Az ókeresztény művészet szimbólumai	1800 Ft
VANYÓ LÁSZLÓ: Az egyházatyák Bibliája és az ókeresztény exegézis módszere...	1680 Ft

Könyveink kaphatók a katolikus könyvesboltokban (Ferenciek tere 7-8.)

Postai megrendelést is teljesítünk!

A JEL Könyvkiadó címe: 1118 Bp. Előpatak u. 35. Tel/Fax: 319 15 28.

A TEOLÓGIA folyóirat megjelenik évente kétszer:
júniusban és decemberben.

A 2004. évi példányonkénti ár: 390 Ft,
előfizetőknek 360 Ft.

Külföldre a postaköltséget külön felszámítjuk!

Előfizetési díj egy évre 720 Ft. Előfizetés a JEL Könyvkiadón
keresztül, az OTP XI. ker. Irinyi J. u. körzeti fiók
11711041-20901848 sz. csekkszámlára vagy postautalványon.

**A Teológia előfizetésekkel kapcsolatos leveleket kérjük
a JEL Könyvkiadó címére küldeni:**

1118 BP. ELŐPATAK U. 35. TEL/FAX: 319 15 28.