COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

Isten irgalmassága

Carlos NOYEN O. Carm.
- Osztozzatok örömömben

Stefaan van CALSTER
- Legyetek irgalmasok, mint mennyei Atyátok

Jan AMBAUM
- Irgalom és bűnbocsánat

Peter HENRICI
- A lelki ember és az értelem

Martin KRIELE
- Etika, jog, lelkiismeret

Karl-Josef SCHIPPERGES
- Az egyenlőségi társadalom

Joseph RATZINGER
- A katekizmus: irodalmi műfaj, címzettek és módszerek

Christoph SCHÖNBORN
- A katekizmus vezérgondolatai, fő témái

Eugenio CORECCO
- Az egyházfegyelmi szabályok értéke az üdvösség szempontjából

1994. **Mindenszentek**

COMMUNIO
nemzetközi katolikus folyóirat

Kiadja:
a Communio Alapítvány
Budapest

Felelős kiadó:
Bolberitz Pál

Szerkesztőbizottság:
Pápai Lajos, Ternyák Csaba
Bolberitz Pál, Fila Béla, Győrffy Andrea,
Jelenits István, Kereszty Rókus, Kunszt György, Maróth Miklós,
Nemeshegyi Péter, Roska Tamás, Rózsa Huba, Tímár Ágnes

Főszerkesztő:
Gál Ferenc

Főmunkatárs:
Erdő Péter

Felelős szerkesztő:
Török József

ISSN 1217–2456

Nyomda:
Agapé Kft.
Ferences Nyomda és Könyvkiadó
Szeged, Mátyás tér 26.

„Az Egyház hirdeti és különféle módon tapasztalja a megfeszített és feltámadt Krisztusban kinyilatkoztatott isteni irgalom igazságát. Továbbá maga is törekszik arra, hogy gyakorolja az irgalmat az emberek által és az emberek iránt, mert megérti, hogy ez a legelemibb föltétele annak, hogy az emberibb és jobb világért akár most, akár a jövőben valamit valóban tenni lehessen."

II. János Pál pápa az „isteni irgalmasság"-ról szóló enciklikájának a végén ezekből a gondolatokból kiindulva buzdít, hogy imádkozzunk Isten irgalmáért. Ennek elmélyítését szolgálják az Isten irgalmasságát elemző tanulmányok egy olyan történelmi időben, amikor az emberek inkább hisznek az álruhába öltözött irgalmatlanság hazug szózatainak, mintsem annak, hogy Isten gyermekeiként részesülhetnek ebből az irgalomból. A magukat posztmodern szellemi irányzatoknak hirdető eszmék odáig jutottak, hogy tagadják az ember személyiségét. Az új korban a lélek tagadása után a személyiség vette át annak szerepkörét a filozófiai gondolkodásban, hogy az ember lényegét kifejezze. A szellemi élet kulcspozícióit kezükben tartó áramlatok képviselői mostanság jutottak el odáig, hogy az ember személyiségét nemcsak megkérdőjelezik, hanem egyenesen tagadják, mondván, az ember nem több, mint bonyolult hálózatok egymásra vetülésekor véletlenszerűen keletkező csomóponttalálkozások eredménye. Ebből az ember-megközelítésből logikusan következik az abortusz törvényesítésétől az eutanáziai törvényesítéséig egy olyan falanszter-rendszer kiépítése, amely legnagyobb ellenségének azt az embert tekinti, aki hiszi, hogy személyiség, sőt mi több, van lelke, s habozás nélkül vallja, hogy testestől-lelkestől Isten teremtménye. Ez az emberkép társadalombírálatot tartalmaz a posztmodern eszmerendszerek által megfogalmazott, eszményinek feltüntetett társadalmakkal szemben. Több tanulmány ezt a gondolatkört igyekszik elmélyíteni, hisz a most megjelenő Katolikus Egyház Katekizmusának is van ilyen mondanivalója. Az Ecclesia Kiadónál megjelenő könyv két neves szerzőjének tanulmánya ízelítőt ad a katekizmus értékeinek fölfedezését segítő „Bevezetés a Katekizmushoz" című könyvből. A katekizmus iránti érdeklődés azt bizonyítja, hogy az emberek mégsem hisznek a posztmodern eszmék személyiségtagadó álságainak, hanem szeretnének meggyőződni, hogy az Egyház ma is hűségesen közvetíti Isten tanítását önmagáról, a teremtésről, a megváltásról és az emberről. Talán meglepő, de még egy olyan szaktudománynak is, mint az egyházjog, létföltétele, hogy teljesen összhangban legyen Isten üzenetével.

PÁZMÁNY KÖNYVTÁR BUDAPEST

Isten irgalmassága

1. **Carlos Noyen O. Carm.: Osztozzatok örömömben** 3

2. **Stefaan van Calster: Legyetek irgalmasok, mint mennyei Atyátok** 11

3. **Jan Ambaum: Irgalom és bűnbocsánat** 18

4. **Peter Henrici: A lelki ember és az értelem** 23

5. **Martin Kriele: Etika, jog, lelkiismeret** 31

6. **Karl-Josef Schipperges: Az egyenlőségi társadalom** 40

7. **Joseph Ratzinger: A katekizmus: irodalmi műfaj, címzettek és módszerek** 47

8. **Christoph Schönborn: A katekizmus vezérgondolatai, fő témái** – Az igazságok hierarchiája 52

9. **Eugenio Corecco: Az egyházfegyelmi szabályok értéke az üdvösség szempontjából** – A keresztény tapasztalást megelőző horizontok – A keresztény gondolkodás által használt alapvető filozófiai modellek – Teológiai reflexió a kánoni jogszabály értékére az üdvösség rendjében 61

Carlos NOYEN O. Carm.

Osztozzatok örömömben

(Megjegyzések a tékozló fiúról szóló példabeszédhez)

Az utolsó húsz esztendőben bámulatosan sok magyarázatot fűztek a tékozló fiúról szóló példabeszédhez, amelyet Lukács evangéliuma (15,11–32) közöl.[1] Mellettük csak egy-egy részlet megvilágítása hozhat még valamit. A jelen tanulmánynak azonban nem ez a célja.

Szinte magától adódik, hogy ezt a példabeszédet úgy tekintsük, mint a háttér megvilágítását Isten irgalmához. A hagyományos megnevezést is szivesen megváltoztatják: inkább az „irgalmas Atyáról" szóló példabeszédnek fogják fel. Hiszen a történet központi alakja az atya, nem a fiatalabb fiú, aki eltávozik és visszatér. De jogos az ilyen új értelmezés minden tekintetben? Megfontolásaink éppen ebből indulnak ki. Közben fölöslegesnek látszik, hogy mindent ismételjünk, amit más magyarázók ehhez a példabeszédhez már hozzáfűztek, ezért csak a lényeges pontokra szorítkozunk.

A példabeszéd lelke. A 15. fejezet első két verse, amely az evangélista szerkesztői munkája, az elveszett bárányt és az elveszett drachmát a tékozló fiú történetével egy nagyobb összefüggő egészbe helyezi, s a szerző ezt világosan megkülönbözteti az előző és a következő fejezettől. Első látszatra szembeötlik két kifejezés: elveszteni és megtalálni, s ezzel együtt a megtalálás öröme. Mindkettő úgy hat, mint egy refrén, amely a fejezetnek megadja a belső tematikai egységet. A pásztor, aki bárányával a vállán hazaér, összehívja barátait és szomszédjait, s így szól: Örüljetek velem, mert megtaláltam az elveszett bárányt (Lk 15,6). Ugyanazt mondja az asszony is, amikor megtalálja az elveszett drachmát (9. vers), s ez az öröm még nagyobb a fiú hazatérésekor (24. vers). Az idősebb fiú nem akar részt venni az örömben (s ez is Jézus kijelentése, nem az evangélistáé). A különös helyzetet az atya ezekkel a szavakkal oldja fel: Most ünnepelni kell és örülni, mert testvéred halott volt és életre kelt, elveszett,

---

1 Bőséges irodalom található: F. van Segbroeck, The Gospel of Luke.

de előkerült (32. vers.). Az ismétlés és a hangsúly nyilván a történet központi hangulatára utal: az idősebb fiú meghívására, hogy vegyen részt az atya örömében, amit megtalált fián érez.

Nem kell bizonyítani, hogy az öröm itt közvetlenül összefügg az irgalmassággal. A meghatódott atya tele van örömmel, mert irgalma a fiú hazatérésével megtalálta a választ. Lehet, hogy az eredeti összefüggésben ez a példabeszéd nem volt együtt a másik kettővel, de az irgalmasság öröme benne volt, s Lukács a hármas beosztásban még fokozza azt.

Figyelemre méltó az is, ahogyan a másik két rövid példabeszéd végződik. Először azt halljuk: „Mondom nektek, így a mennyben is nagyobb öröm lesz egy megtérő bűnösön, mint kilencvenkilenc igazon" (7. vers.). Aztán kissé változtatva: „Azért mondom nektek: Isten angyalai örülnek egyetlen bűnös megtérésének" (10. vers.). A tékozló fiú története ugyan másképpen végződik, de a végződés csak azt igazolja, amit Jézus már az előbbiekben jelzett. Először azt hallottuk, hogy a mennyei Atya örül a bűnös megtérésének, azután azt, hogy az angyalok is örülnek, most pedig azt, hogy az idősebb fiú, aki húzódozik, szintén vegyen részt atyja örömében. És valóban ezt kell a történet központi gondolatának tartanunk.

A fejezet bevezető versei nem hagynak kétséget afelől, hogy kiknek szól a felhívás. Vámosok és bűnösök jöttek Jézushoz, hogy hallgassák. Viszont a farizeusok és az írástudók zúgolódtak: ez együtt van a bűnösökkel, sőt együtt eszik velük (1. vers.). A 3. vers így folytatja: „Ő ezt a példabeszédet mondta nekik". A farizeusok és az írástudók úgy érezték, hogy vallásos lelkületüket éri támadás, mert ők is, mint az idősebb fiú a példabeszédben, a törvény és a hagyományok teljesítésén buzgólkodnak. Jézus szavai azonban ellene mondanak annak, amit ők az igazságos Istenről elképzelnek. Ők csak úgy tudják Istent tisztelni, ha a törvény apró előírásait is megtartják. Ez látszhat őszintének, de azt is jelentheti, hogy csak a törvény előírásainak szűk kerete között mozognak. Jellemző, hogy az idősebb fiú nem mondja ki sem az „atya", sem a „testvér" szót. Évszázadokkal később Rembrant a képen, Lukácshoz hasonlóan, az idősebb fiút sötét, fagyos színekkel állítja szemben a melegszívű apával.[2]

2 Lukács könyvének elején Zakariásról és Erzsébetről is azt mondja, hogy a törvényhez hűek voltak, tehát ezt a magatartást elvileg nem kifogásolja.

Ha a farizeusokat és az írástudókat nem is azonosítjuk szükségszerűen az idősebb fiúval, mégis világos, hogy a példabeszéd célzata őket érinti. Mindenekelőtt Jézusnak a bűnösök és a vámosok iránti magatartása igazolódik itt. A történet jobban kiemeli Isten irgalmát, mint a bűnös bánatát. Tehát nem annyira erkölcsi felhívásról van szó (a bánat fontossága), hanem inkább Isten üdvözítő tevékenységéről, és arról, hogy utánozzuk az ő irgalmát. Azt is mondhatnánk, hogy a példabeszéd a „harmadik evangélium szive".[3]

A fokozás megfigyelhető: a pásztor öröme a megtalált bárányon, azután az asszonyé a pénzdarabon, s mindezeket felülmúlja az atya öröme hazatérő fián. Megerősítésül szolgál a példabeszéd bizonytalan befejezése is, hogy vajon az idősebb fiú részt vesz-e az örömben? A történet minden hallgatója más végződést gondolhat el, de biztos, hogy az atya magatartása mindig személyes és világos marad: Nekünk ünnepelni és örülni kell (30. vers).

Ki az atya? Néhány évvel ezelőtt P. Grelot összeállított egy meglepő irodalmi és a strukturalizmus jegyében készült magyarázatot a tékozló fiú példabeszédéről, s ott néhány új szempontra mutat rá: az atya magatartása néha megmagyarázhatatlan: miért fogadja el vagyonának megosztását és miért engedi meg, hogy a kisebbik fiú elvigye részét? Miért nem tesz semmit, amikor a dolgok rosszra fordulnak és a fiúnak megtörten vissza kell térnie hozzá? Miért védi meg magatartását az idősebbik fiú előtt, akinek hűségét úgy veszi, mint magától értődő dolgot?[4] Az atya magatartása kihívónak látszik és a hallgatóságot gondolkodásra készteti. Csodálkozva tesszük fel a kérdést: Ki ez az atya tulajdonképpen?

Ha a példabeszéd elsősorban egy földi atyát állít is elénk (a visszatérő fiú ugyanis különbséget tesz: Atyám, vétkeztem az ég ellen és teellened), mégis világos, hogy irgalmas szeretetében Istennek a képmása.[5] A példabeszéd elénk tár egy új, az Ószövetégben ismeretlen istenképet, amelyet a határtalan szeretet jellemez. Jézus igehirdetésében ez az ujdonság alapvető teológiai problémák elé állít bennünket.

Először is feltűnő a viszony Isten és az ember között. A bibliai nyelven itt az igazságosság és a megigazulás különbségéről van szó.

3 Lásd: L. Ramaroson, in: Biblica 60 (1979) 345–360.
4 P. Grelot, in: Revue Biblique 84 (1977) 321–384.
5 J. Jeremias, De gelijknissen van Jesus, 1968, 94.

A fiatalabb fiú jogtalanságot követ el, áthágja a törvényt, de az események folyamán az atyától megigazulást kap. Amellett az atya a kisebb fiú bűnét annak legcsekélyebb jóvátétele nélkül eltörli. Az idősebb fiú számára ellenben más a dolgok menete: ő összhangba hozza magát az igazságossággal és a törvénnyel, de felfogását a példabeszéd folyamán meg kell kérdőjelezni, hogy eljusson ehhez az új felfogáshoz: az atya igazzá teszi a tékozló fiút anélkül, hogy bűnét elemezné. Azután zúgolódása ellenére meghívja, hogy nyissa ki a szívét a szeretet előtt, ami az igazságosság alapja és mértéke.

Ezzel szoros kapcsolatban áll a kiengesztelődés szempontja, amely sokkal inkább a fiúnak az atyához való viszonyában tükröződik, nem a törvényhez való viszonyában. A fiút nem annyira a saját félrelépése fölötti bánat készteti hazatérésre, hanem az anyagiak hiánya. Ennek ellenére az atya megy fia elé, felajánlja a megbocsátást, s ezzel a kapcsolatot még mélyebbé teszi, mint amilyen azelőtt volt. Az atya magatartása viszont haragot és féltékenységet vált ki az idősebb testvérben, az pedig megingatja benne a belső kiegyensúlyozottságot és akadályozza a kiengesztelődést öccsével. A példabeszéd megmutatja, hogy a belső megigazulás és kiengesztelődés, amely mindnyájunk feladata, csak kegyelem és szeretet által lehetséges.[6] Ugyanakkor szó esik az emberi bűnbánatról és alázatról, mégha ezek más motivumokkal függenek is össze.

A példabeszéd nem annyira az embereknek a bűnben való egyetemes kötöttségéről és azzal kapcsolatban a szabadulás vágyáról (v.ö. Róm 1–3. fej.) beszél, hanem inkább Isten határtalan irgalmáról, amely az embert hívő bizalomra hangolja. Különben ez az értelme a farizeusról és a vámosról szóló példabeszédnek is, akik a templomban imádkoznak (Lk 18,9–14). Itt szintén határozott utalást találunk az irgalmas Atyára, ha kifejezetten nincs is megemlítve. A szembeállítás éppen úgy megvan: a farizeus önmagát igazolja a törvény megtartására való hivatkozással és közben megveti a vámost, aki bűnbánattal veri a mellét és bocsánatért esedezik: Isten, légy irgalmas irántam, bűnös iránt. Jézus magyarázata erről a párbeszédről nem szorul további megvilágításra: „Mondom nektek, ez megigazultan ment haza, inkább, mint amaz." Isten irgalma megigazulttá teszi a bűnöst, azért

6 P. Grelot. i.m. 547.

Lukács nem véletlenül idézi a Mester szavait: „Legyetek irgalmasok, mint mennyei Atyátok irgalmas" (Lk 6,36). Máté is olyan összefüggésben írja: „Legyetek tökéletesek, mint mennyei Atyátok tökéletes" (Mt 5,48).[7]

Jean Le Du a példabeszédről szóló mélypszichológiai fejtegetését ezzel a megjegyzéssel zárja: „Nem ritkán akadnak emberek, akik ezt a példabeszédet elemzik és meglepődnek Isten emberiességén. Ami igazán meghatja őket, az Isten emberi érzelme: a gyengédség, megértés, megbocsátás, öröm.[8] Valóban így van, de Le Du ezzel a pszichológiai kifejezéseket átviszi a teológiába, amivel együtt jár egy bizonyos ambivalencia, s Istent végül úgy mutatja be, mint „tökéletes atyát." Az evangélium azonban, ha ez így lenne, szemben állna minden vallással, amely Istent mint tökéletes lényt gondolja el. Nem térünk itt el a lényegtől? Az Isten irgalmáról szóló tanítás nem az evangélium fő jellemzője? Szükség van még további hasonlatokra? Egy szentírási részlet teológiai magyarázatának történetileg is megfelelőnek kell lenni, valamint egybehangzónak az evangélium központi üzenetével. Amit Jézus a tékozló fiú példabeszédével kortársainak mondani akart, az egyértelmű. És éppen azért, mert az evangélisták az események elmondását többszörösen kiszélesítették, nem látszik helyénvalónak, hogy azokat szisztématikusan elvont megfontolásokkal teológiailag megterheljük.

A. Räisänen helyesen állapítja meg, hogy az idősebb fiút nem egyszerűen a farizeusokkal kell kapcsolatba hozni, hanem inkább Lukács korának konzervatív zsidó-keresztényeivel, ahol a fiatalabb fiú már a pogányokból lett kereszténységet testesíti meg. Az atyához való visszatérés szimbolizálta a hitben megtalált nyugalmat és üdvösséget.[9] Csodálatos párhuzam található az Efezusi levélben: „Azelőtt a pogányok halottak voltak vétkeik és bűneik következtében" (Ef 2,1), idegenek voltak (2,12), távol voltak, de Krisztusban közel jöttek (2,13), s Jézus azért jött el, hogy békét hozzon a közel levőknek és a távol levőknek (2,17). Lukács és a páli levél közötti hasonlóság meglepő, de lényeges különbségek is vannak. Pál kifejezetten Krisztusra hivat-

7 R. Pesch, Zur Exegese Gottes durch Jesus, Freiburg, 1976, 181.
8 J. Le Du, Le Fils Prodigue, Paros 1974.
9 H. Raisanen, Le prodigal Gentile and his Christian brother, in: The four Gospel, Lőwen, 547.

kozik, mint közvetítőre és békéltetőre, viszont Lukács példabeszédében – ahol Räisänen kimutatja – „nincs közvetítő, s ez tipikus példája a zsidó megváltásnak".[10]

A Jelenések könyvével való összehasonlítás (15,1–11) is megfontolandó lehetne. De itt a pogányokról olyan kép található, amely nem felel meg a fiatalabb fiúnak. A páli levélben és a Jelenések könyvében hiányzik a tékozló fiú példabeszédének lényegi mondanivalója, hogy a „hűséges" emberek osztozzanak Isten örömében, amelyet a megtérő bűnös fölött érez. Mindemellett Jézus példabeszéde mögött érezzük a felhívást, hogy „ezt az új istenképet feltétel nélkül el kell fogadni".[11]

Senki sem ismeri az Atyát, csak a Fiú. Jézus a példabeszédével mindenképpen új látásmódot adott Istenről. Elsősorban azonban saját magatartását akarta igazolni bírálóival szemben. Különben lehetséges, hogy az Isten irgalmáról szóló példabeszédnek krisztológiai jelentése is van. Jézus ugyanis azért mondja el a történetet, mert a farizeusok és az írástudók nem értik meg a viselkedését, hogy asztalhoz ül a vámosokkal. J. Jeremias ebben az összefüggésben „apologetikus példabeszédre" gondol és így magyarázza: „Jézus igényt tart arra, hogy gyakorlatilag ő közvetíti Isten irgalmas szeretetét a bűnbánó emberek felé. Ezzel a párbeszéd – ha nincs is benne kifejezett krisztológiai utalás – burkoltan tartalmazza, hogy Jézus Isten helyettese."[12] J. Jeremias nem fejti ki tovább ezt a szempontot, bár annak döntő jelentősége van. Mert miért tart Jézus igényt annak elfogadására, hogy Istenből kiindulva cselekszik, sőt hogy Isten helyére lép? Egyszerűen azért, mert ő a Fiú. A történetnek tehát igazi jelentősége van Jézus és az Atya viszonyának megértésében. Senki sem beszélhet Istenről, mint ő, ő viszont azért teheti, mert mély kapcsolata van az Atyával: „Senki sem ismeri a Fiút, csak az Atya, és az Atyát sem ismeri senki, csak a Fiú, és akinek a Fiú kinyilatkoztatja" (Lk 10,22). Jézus szokatlan viselkedése a vámosok és bűnösök iránt abban leli magyarázatát, hogy ő „ismeri az Atyát". Így e példabeszédben kinyilatkoztatást kapunk a Fiú küldetéséről. Sőt, egyenesen állíthatjuk, hogy a példabeszéd központjában nemcsak a kifejezett felhívás áll, hogy osztoz-

10 U.o. 1620 kk.
11 R. Hoppe, Biblische Zeitschrift 28 (1984) 10.
12 J. Jeremias, i.m. 97.

zunk az Atya örömében, hanem az a ki nem mondott követelés is, hogy Jézus személyének misztériumára gondoljunk. Ismerjük fel magunkat a fiatalabb vagy idősebb testvérben, Jézusban pedig magát a Fiút. A példabeszédben az Atya központi alak, és Jézus vele azonosítja magát. Tettei az Atya irgalmát tükrözik, amelyet csak ő ismer.[13]

Az atyai magatartás szemléltetésében a kulcsfogalom a nehezen lefordítható „eszplagkhniszthé" a 20-ik versben. Általában úgy fordítják, hogy „részvétet érzett" vagy „mélyen megrendült". Ezzel az érzelemmel szembenáll az idősebb fiú haragja. Ez a fordulat tulajdonképpen olyan érzésre mutat, amely az ember belsejének mélyéből tör elő. A Bibliában ez lehet Isten részvéte népe iránt, olyan nép iránt, amely bűnben és sötétségben vergődik. Egészen nyilvánvaló ez Zakariás énekében, ő ugyanis fiát úgy jellemzi, mint aki majd „Isten irgalmának mélységéből jövő" (*per viscera misericordiae*, Vulgata) üdvösséget és bűnbocsánatot hirdet (Lk 4,18). Az atyai irgalom megmutatkozik Jézusnak a betegek és éhezők iránt tanúsított viselkedésében (Mk 1,41; 6,34; Lk 7,13). Jézus részvéte több, mint bármilyen nemes, emberi együttérzés. Az evangélista Istennek népe iránt érzett irgalmát látja benne. A tékozló fiú példabeszédében Jézus azonosítja magát az irgalmas Atyával, vagyis nyilvános működését úgy fogja fel, mint messiási küldetést, hogy „örömhírt vigyen a szegényeknek, szabadulást a foglyoknak... hogy felszabadítsa az elnyomottakat" (Lk 4,18). Amikor az irgalmasságot hirdeti, egyúttal saját küldetésének dinamikáját is jelzi, s amikor Isten szeretetét a gyarló ember iránt hangoztatja, azzal bemutatja saját életének és halálának titkát.[14] Életét, küldetését, szenvedését és halálát átfogja Isten irgalma, sőt élete és küldetése abban gyökerezik. Nem véletlen, hogy ez a példabeszéd Jézus „Jeruzsálembe vezető, hosszú útjának" közepén áll. A példabeszéd nem jelent megszakítást vagy „jámbori pihenést", hanem Jézus életét és szenvedését akarja érthetővé tenni. Ő nem viselkedhetett másként: be kellett mutatni szóban és tettben az Atya irgalmát, ami aztán szükségszerűen kiváltotta az összeütközést ellenfeleivel. Az evangéliumok igazolják, hogy igehirdetése nehezebben jut el a hatalmasok és a gazdagok szívéhez, mint a szegényekéhez és a szerencsét-

13 P. Grelot, i.m. 564.
14 J. Dupont, in: Assemblées du Seigneur 17 (1969) 63.

lenekéhez. Lukács elbeszéli a 72 tanítvány küldetését, akik azt a feladatot kapják, hogy gyógyítsák a betegeket és hirdessék Isten országának közelségét (10,9). Amikor visszatérnek, lelkesen jelentik: Urunk, a te nevedre még a gonosz lelkek is engedelmeskedtek nekünk. Jézus együtt érez a betegekkel és megszállottakkal, s a tanítványok örömére spontán módon válaszol: „Abban az órában Jézus kitörő örömmel dicsőítette Istent a Szentlélekben, ezekkel a szavakkal: »Dicsőítlek, Atyám, ég és föld Ura, hogy elrejtetted ezeket a bölcsek és okosak elől, és kinyilatkoztattad a kicsinyeknek. Igen, Atyám, így tetszett neked«" (10,21). Az Isten irgalmáról szóló üzenet felszabadítólag hatott a szegény és elhagyatott emberekre. Lukács példabeszédében Jézus elsősorban Istennek a bűnbánó ember iránti feltétlen szeretetét akarja érzékeltetni. Isten örül, ha irgalmas lehet. A tanítványok visszatérésénél Jézus kifejezi: ő osztozik Isten örömében, hogy a betegek és a megszállottak meggyógyultak. Lukácsnál Jézus maga hívja fel a hallgatóit, hogy vele együtt örüljenek: „Vámosok és bűnösök tömegestül jöttek hozzá, hogy hallgassák" (15,1). A farizeusokat és az írástudókat bosszantja ez a ragaszkodás, Jézus számára azonban az öröm forrása. Hallgatói előtt kimutatja a határtalan örömet, amely személyében valósággá vált, és amelyben mindenki részesül, aki előtt az üdvösség kitárul.[15] Számára az az öröm, ha a szegények és gyengék számára megjelenítheti az Atya irgalmát.

A teológiai és krisztológiai megfontolásokat még lehetne folytatni, de a túlságos szőrszálhasogatástól őrizkedni kell. Ezt vallja J. Jeremias is: „Minden példabeszéd arra készteti a hallgatót, hogy saját személyének és küldetésének megfelelően ismerje fel a helyzetet".[16] Adott esetben számolni kell az ilyen fejlődési feladattal is: először jelentkezik a lesujtó belátás, nyilvánvaló lesz az igazság és a titok, Isten országa megmutatkozik és eddig nem sejtett távlat nyílik meg. Azután a hallgató felismeri, hogy tőle megtérést követelnek, s ez megrendítheti régi biztonságát. Szakítani kell a múlttal, eljött a cselekvés ideje. Az embernek alá kell vetnie magát Isten uralmának.[17]

Fordította: Gál Ferenc

15 R. Hoppe, i.m. 13.
16 J. Jeremias, i.m. 169.
17 J. Lambrecht, De parabels in het Matteusevangelie, 1991, 24.

Stefaan van CALSTER

Legyetek irgalmasok, mint mennyei Atyátok

(Az irgalmasság mint pedagógiai és lelkipásztori elv)

Nem magától értetődik, hogy az irgalmasságnak pedagógiai elvnek kell lenni. Az emberek inkább arra hajlanak, hogy a „szemet szemért, fogat fogért" elvet vallják (Mt 5,38), és arra, hogy a vétség bűnbánatot, büntetést és börtönt követel. Ezzel szembenáll Jézus felhívása: „Legyetek irgalmasok, mint mennyei Atyátok irgalmas" (Lk 6,36), „Boldogok az irgalmasok, mert nekik is irgalmaznak" (Mt 5,7). Jézus imádkozni is így tanítja követőit: „Bocsásd meg vétkeinket, ahogy mi is megbocsátunk az ellenünk vétkezőknek" (Mt 6,12).

Először az irgalmasság forrásáról beszélünk, amely magában Istenben van, azután Jézusra fordítjuk a figyelmet, akiben Isten irgalma megtestesül, ahogy azt élete és tettei igazolják. Ő irgalmasságra tanította követőit és az Egyháznak ezt minden időben gyakorlattá kell váltani. A második részben tanulmányozni akarjuk a könyörületességnek mint pedagógiai alapelvnek a fontosságát, továbbá előfeltételét, eszközeit és hatásait. Meg vagyunk győződve, hogy a lelkipásztori magatartás és a keresztény élet sajátos alapja az irgalmasság, de nem hagyjuk figyelmen kívül, hogy azt Isten kegyelme nélkül igazán senki sem gyakorolhatja.

Az alapelvek. Az irgalmasság pedagógiáját Istennél kell kezdeni. Ezért először arra emlékezünk, hogy Isten miként vezeti népét.

Az irgalmasság megfelel Isten kilétének. Lényegéből következik, hogy segíti a gyarló embert, akit teremtett. Meg akarja menteni, meghívja, hogy részesedjék életében, boldogságában. Pál apostol így ír az Efezusi levélben: „Az irgalommal teljes Isten bennünket, akik bűneink miatt holtak voltunk, nagy szeretetében, amellyel szeretett minket, Krisztussal újra életre keltett. Kegyelméből szabadultatok meg" (Ef 2,4–5). Isten szeretete örök boldogsággal akarja megajándékozni népét. Ezért szövetséget köt vele, amely Ábrahámmal kezdődik.

Ennek szolgálatára hívja Mózest és a szolgákat, s szándéka olyan erős, hogy már Jeremiás szerint hajlandó új és örök szövetséget kötni.

Itt két dologra leszünk figyelmesek. Isten ezt a szövetséget nem magáért kezdeményezi és a nép hűtlensége ellenére is megtartja igéreteit. Istennek a nép iránti magatartása nem felel meg annak, ami általában tipikus az emberi szövetségkötésnél. Az emberi szerződők csak akkor kötelezik el magukat, ha már a feltételeket megszabták. Ha a szerződés betartása és az eredmény kívánni valót hagy, akkor semmisnek nyilvánítják a szövetséget. Isten magatartása azonban a feltétlen hűség. Amikor a nép vétkezik és megszegi a szövetséget, Isten mindig hajlandó megújítani azt. Ez a hűség különösen a Kivonulás könyvében jut kifejezésre: „Jahve irgalmas, könyörületes Isten, hosszantűrő, gazdag jóságban és hűségben" (Kiv 34,6).

Isten irgalmának azonban megvannak a (látszólagos) határai. Újra meg újra bünteti a keménynyakú népet. Izajásnál ezt olvassuk: „A nép vezetői árulók, akiket vezetnek, azok eltévedtek" (9,16). A büntetés célja az, hogy a népet megtérítse, s így a nép újra az irgalom tárgya lehessen. Ozeásnál ezt mondja: „Én magam csalogatom őket, a pusztába vezetem, hogy ott megtérítsem" (2,16).

II. János Pál pápa a *Dives in misericordia* kezdetű enciklikában mindezt így foglalja össze: „Isten a különleges kiválasztás szeretetével tekint népére, amely hasonlít a jegyesi szeretethez. Ezért újra meg újra megbocsátja bűneit, hűtlenségét és árulását" (DM 4).

Jézus Krisztus szeretete hasonló. Az új szövetség idején Isten elküldte Fiát, s az ő vére pecsételte meg az új és örök szövetséget. Ebből a szempontból ő Isten irgalmának a megtestesítője. Igazában ez a misztérium nyilatkoztatja ki nekünk Istent. Élete, tettei, szavai, kereszthalála és feltámadása mind Isten irgalmának látható megnyilatkozása volt (DM 2). Tanításában kimutatta, hogy a legfontosabb üzenet, amit hozott, az Atya irgalma. Elég itt a tékozló fiú példabeszédére gondolni (Lk 15), vagy az irgalmas szamaritánusra (Lk 10). A szívtelen hitelezőről szóló példabeszéd adja meg az emberi ellenképet (Mt 18,23 kk). Tettei igazolják tanítását. Részvéttel van a betegek és a bűnösök iránt és segít rajtuk. Amikor az írástudók és a farizeusok eléje visznek egy asszonyt, akit házasságtörésen értek, és megkérdezik, hogy mit szól az ide vonatkozó mózesi törvényhez, így válaszol: „Aki közületek bűn nélkül van, az dobja rá az első követ" (Jn 8,7). A kereszten pedig azt mondta a bűnbánó latornak: „Még ma velem leszel a paradicsomban" (Lk 23,43). Az apostolok pedig később így

tekintettek vissza működésére: „Körül járt, jót tett és meggyógyította a betegeket" (ApCsel 10,38).

Küldetése a világnak szólt. Feltárta és bemutatta Isten irgalmának mélységét, sőt azt az atyai szeretetet is, amely nem rettent vissza az egyszülött Fiú feláldozásától sem, hogy igazolódjék a Teremtőnek és az Atyának a hűsége azok az emberek iránt, akiket saját képmására alkotott, s akiket meghívott a kegyelemre és az üdvösségre.

Így a szeretet új, teremtő erőt kapott, ami által az ember újra az élet és a szentség részese lehet. Hiszen Isten „úgy szerette a világot, hogy egyszülött Fiát adta érte, hogy mindenki, aki hisz benne, el ne vesszen, hanem örök élete legyen" (Jn 3,16). Ebben kifejezésre jut az, amit Isten irgalma tényleg el akart érni: az új, örök élet.

Az apostolok küldetése, amelyet Jézus feltámadása után, az első húsvét estéjén kaptak, kibontakoztatja Isten irgalmát, hiszen hatalmat kapnak a bűnök bocsánatára: „Béke veletek. Amint az Atya engem küldött, én is úgy küldelek titeket... Vegyétek a Szentlelket, akinek megbocsátjátok bűneit, bocsánatot nyer, akinek megtartjátok, nem nyer bocsánatot" (Jn 20,21–33). A tanítványoknak Jézus küldetését kellett folytatniuk, tehát késznek kellett lenni az irgalmasság gyakorlására: „Amit legkisebb testvéreitek közül egynek tesztek, azt nekem teszitek" (Mt 25,40). Tanítványait nemcsak szóban tanította irgalmasságra, hanem személyesen is bemutatta a megbocsátást Péter tagadása után: „Feléje fordult és rátekintett" (Lk 22,61). Igazolta, amit előbb példabeszédeivel megvilágított. De azt is jelezte, hogy a szívtelen szolga elveszi büntetését (Mt 18,35).

Isten irgalma otthont készít az embernek. Ha az Egyházban is cselekvő valóságnak kell lennie az irgalmasságnak, azt kérdezzük, hogy működik az, mint pedagógiai elv? Első feladata a tanúskodás. Ahhoz, hogy az emberek gyakorolják az irgalmasságot, tudniuk kell, hogy miben áll az. Isten irgalmának és jóakaró szeretetének ismerete a megtérés állandó és hatékony forrása. Annak a megtérésnek, amely nem szalmaláng-lelkesedés, hanem maradandó személyes magatartás. Az emberekben tudatosítani kell, hogy az irgalmasságnak milyen pozitív hatásai vannak, mert maguktól mem jönnek rá. Inkább arra hajlanak, hogy jogaikat védelmezzék, hogy a rosszat rosszal viszonozzák, ami mindig új kihívás a megtorlásra. Az irgalmasság gyakorlására bátorítani kell az embereket, éreztetni kell velük, hogy ez keresztényi küldetés.

Rá kell mutatni a hatásaira is. A megbocsátás és megtérés nyomában új élet, béke és öröm sarjad. Ez volt az örömhír, amit Jézus

feltámadása után apostolainak hozott. A megtorlás elszigetel, a megbocsátás új kezdeményezésre ad alkalmat. A múlt emlékét nemcsak betakarja, hanem feloldja és elveszi fájó emlékét, s ezért ad lehetőséget az új kezdetre. Az ilyen új elindulást megfigyelhetjük az apostolok esetében, akik előbb elhagyták a Mestert és bezárkóztak. Vagy gondolhatunk az emmauszi tanítványokra, akiknek a feltámadt Krisztus türelmesen megmagyarázza a Szentírásban levő jövendöléseket. Amikor felismerték őt, öröm és boldogság töltötte el őket, s még éjjel siettek vissza Jeruzsálembe, hogy értesítsék az apostolokat. Jézus soha nem helyeselte a bűnt, ellenben elvette a terhet a bűnösről, amikor így szólt: Menj, és többé ne vétkezzél. Az ilyen válasz békét adott a léleknek és hatékonyabb volt minden büntetésnél. Az ember oldaláról a megbocsátás erejét csak a megtérés és bánat hiánya, vagyis a kegyelemnek ellentmondó megrögződés korlátozhatja. Különösen akkor, ha ellenáll annak az igazságnak, amelyről Krisztus keresztje és feltámadása tanúskodik (DM 13).

Jézusnál valóban az „új életről" van szó. A tékozló fiúról szóló példabeszédben az Atya szava igazolja ezt: „Most örülni és ünnepelni kell, mert öcséd halott volt, de életre kelt." A hatás megnyilvánul a közösség létrehozásában is. A könyörületesség mindig vonzó. Az ember úgy érzi, hogy elfogadták és kiszabadult elszigeteltségéből. Nem kell egyedül töprengeni azon, hogy mit tegyen és min változtasson, mint a büntetés állapotában. A világban azonban ez nem egyszerű dolog, ezért helyénvaló a lelkipásztori segítség. Tudatosíthatja benne a felelősséget és ezzel is segíti a közösségbe történő visszatérés során. A figyelmet nem a vétségre és az emberi gyengeségre kell irányítani, hanem a pozitív sajátságok erősítésére. Azzal lehet mindenkit erősíteni, hogy saját értékeivel segítségre lehet közösségének.

Az irgalom az elesett embert haza segíti. Jézus erre is utal az elesett bárányról és az elveszett drachmáról szóló példabeszédében, s a tékozló fiú is otthonra, biztonságra vágyik. Aki vét, azt is érzi, hogy saját emberi méltósága megsérült, s ez megmutatkozik az önmagához, az emberekhez és Istenhez való viszonyában. Idegennek érzi magát az övéi között is. A harmóniát megzavarta, s helyét a feszültség fogalalta el. A Bibliában Kain is üldözöttnek érzi magát: „Nyugtalan és bujdosó leszel a földön" (Ter 4,12).

A bűnös ember felé irányuló irgalom áthidalja az űrt, felébreszti a bizalmat és megadja az otthon békéjét. Amellett új viszonyt teremt az emberek között. „Ha ez a megértő kapcsolat két ember között kiala-

kul, akkor már nemcsak jóakarattal vannak egymás iránt, hanem hűséget is tanúsítanak, éspedig belső kötelességérzés alapján, s abban benne van az önmagukhoz való hűség is" (DM 52. jegyzet). Az Ószövetségben az irgalom szó egyuttal önbizalmat és felelősséget is jelent. A szeretet önkéntes, szabad megnyilatkozása hozzájárul a bizalmas kapcsolat kialakulásához, amire mindenki vágyódik. Izajás könyvében (49,15) mondja Isten: „Megfeledkezhet-e az asszony gyermekéről és az anya saját szülöttéről? De ha az el is feledkezne, én nem feledkezem meg rólad soha." Belátjuk tehát, hogy szükséges kialakítani a „szeretet civilizációját." Ezért súlya van annak, amit a pápai enciklika megállapít: „Az emberi személyes és közösségi kapcsolatok elleni támadás volna az, ha félretolnánk az irgalmasságot és mindent az igazságosságra alapoznánk. Aki így gondolkozik, az nem ismeri fel az összefüggést az igazságosság és a könyörületesség között" (DM 14). Az isteni igazságosság legmélyebb gyökere az irgalom. Egyedül a megtérő szeretet képes arra, hogy az embert azzá tegye, amivé lennie kell. Itt a kinyilatkoztatás nélkülözhetetlen elem, ha azt akarjuk, hogy az emberi együttélést a tisztelet és a kölcsönös, testvéri szeretet irányítsa.

Már VI. Pál pápa 1975 karácsonyán, a szentév bezárásakor beszélt a szeretet civilizációjáról. A világ csak akkor lehet mindig emberibb, ha minden kölcsönös kapcsolatba, amelyek az élet szellemi arculatát meghatározzák, belevisszük a megértést és a megbocsátást, amit az evangélium is lényegesnek tart. Megbocsátás nélkül a világ rideg, megértés nélküli igazságosság volna. Akkor az emberben szunnyadó egoizmus különféle formái az egyes ember és közösség életét átváltoztatnák olyan rendszerré, ahol az erős elnyomja a gyengét. Ha tudjuk, hogy egyik ember mivel tartozik a másiknak, az hozzájárul a testvéri szolidaritás kialakulásához, amit Szent Pál így fogalmaz meg: „Viseljétek el egymást szeretettel" (1Kor 4,1). Ezt a felfogást nem lehet erőteljesebben kifejezni, mint ahogy Jézus válaszolt Péternek arra a kérdésre, hogy hányszor kell megbocsátani: „Nem hétszer, hanem hetvenszer hétszer" (Mt 18,22). Ez nem akarja azt mondani, hogy igazságosságra nincs szükség: „A helyesen értelmezett igazságosság nem más, mint a megbocsátás célja" (DM 14).

Lelkipásztori magatartás. A könyörületesség, mint lelkipásztori magatartás sokmindent feltételez. Először is az egyenlőség tudatát. Az embernek nem szabad a másik fölött érezni magát. Aki irgalmas, az kifejezi, hogy talán ő sem jobb, mint más, Isten előtt mindnyájan

gyarlók vagyunk. „Az igazi keresztény könyörületesség bizonyos értelemben az egyenlőség legtökéletesebb megtestesülése az emberek között" (DM 14).

Ahogy Jézus az apostolok között bemutatta nevelő magatartását, az egyuttal az ő irgalmas lelkületének megtapasztalása is volt. Aki hirdetni akarja az irgalmasságot, annak tudnia kell, hogy ő is rászorul Isten irgalmára. A pásztornak is bele kell élnie magát a gyarló ember helyzetébe, mert csak így tud megértő és megbocsátó lenni. Ugyanakkor az elesett emberen is tud segíteni, hogy helyzetéből kiutat keressen. A segítség nem abban áll, hogy lélektani problémára keressen megoldást és nem is azt kell kutatni, ami a kíváncsiságot kielégítené, hiszen mindez kínos lehet a bűnbánó számára. Meg kell neki hagyni a szabadságot, hogy azt mondja el, amit akar és amit tud, hogy Isten előtti helyzetét megvilágítsa. Viszont a lelkipásztornak nem kell mindent takargatni. Tapintatosan és türelmesen segítheti a bűnbánót, hogy őszintén szembesítse magát saját életével és azzá legyen, amivé lenni akar. A cél az, hogy visszataláljon az igazsághoz és a megbocsátó Istenhez. Érezze, hogy elfogadják és előre segítik. Jézus úgy lett irgalmas főpap, hogy egy lett közülünk. Nevelő ereje abban van, hogy egészen magára vette természetünket, s ezzel kiemelte emberi méltóságunkat. Úgy volt ember az emberek között, hogy felemelte őket Isten szeretetéhez. Ezért írja az apostol: „Az Atya szeretetből eleve arra rendelt bennünket, hogy Jézus Krisztus által gyermekeivé fogadtassunk" (Ef 1,6).

A kiengesztelődés egyuttal a szövetség útja. Aki irgalmasságot mutat, az a szövetség útjára lépett. Megteszi az első lépést az emberek felkeresésére, a velük való találkozásra. Tudja, hogy Jézus nevében mit ajánlhat fel nekik: Isten hűségét. De ezt kitartóan kell tenni: „Álljon elő vele, akár alkalmas, akár alkalmatlan" (1Tim 4,2). Itt a szövetség elvéről beszélünk, ahogy azt a Biblia ismerteti. Isten szeretete akkor is megmarad, ha a nép hálátlan. Jézus élete és működése az új és örök szövetség hirdetése. Azért, amikor ellenfelei szemére vetik, hogy a bűnösökkel szóbaáll, elmondja nekik hasonlatait az elveszett bárányról és a tékozló fiúról, akit az Atya visszafogad. Vagyis az Istennel fennálló szövetség más feltételekhez van kötve, mint az emberi szerződés: csak feltétlen bizalmat és hűséget követel. Ennek a szövetségnek végrendelet jellege van, ami kifejezi Isten nagylelkűségét. Ezért az Egyháznak is úgy kell kegyelmi szolgálatát kifejteni, hogy mindig tükrözze ezt az ajándék-jelleget.

Az irgalomban benne van az ösztönző, türelmes szeretet. „Az irgalom a szeretetnek azt a formáját tükrözi, amelyet az újszövetségben az »agape« fejez ki. Ez a szeretet a méltatlanra, a magáról megfeledkezettre is kiterjed, mert fel akarja emelni. Senkit nem aláz meg, hanem inkább bátorít" (DM 6). Az ilyen szeretet ajándékoz, sőt magát ajándékozza és sohasem marad egyoldalú folyamat. Aki ad, úgy érzi, hogy ő is kapott, gazdagabb lett. Főleg benne van a tudat, hogy általa mi is irgalomban részesedünk. Az irgalom feltételezi a megbánást, a jóvátételt, de annak mindig a kiengesztelődés jegyében kell végbemenni, amihez szükséges a tapintat és a lelki finomság.

Lelkipásztori feladat. Előfordul, hogy valaki állandóan visszaesik kifogásolható életmódjához. Talán van jó szándéka, de a rossz szokások levetéséhez nincs elég ereje. Normális körülmények között az ember képes rendetlen hajlamait korlátok között tartani és reménnyel tekinteni a jövőbe, és arra is képes, hogy új helyzetekbe beleélje magát. De ha súlyos bűnök lépnek fel, szenvedélyeinek rabjává válhat és a lelki erő eltünik. Ezt vagy egykedvű beletörődéssel fogadja, vagy szenved tőle és szeretne szabadulni hibáitól, ami segítség nélkül nem sikerül.

A lelkivezetőnek ilyenkor azt kell keresni, hogy hol és hogyan segíthet. Ismernie kell az érzelmeket és reakciókat, amelyek a folyamatot kísérik. Nem elég a megnyugtatás, hogy minden jóra fordul. A kiút keresésében együtt kell működni akkor is, ha nehéz. Hidat kell verni a törekvő meg az emberi közösség és Isten között. Csak ezeknek a kapcsolatoknak a kialakulása által találhat magára az, aki valóban meg akar térni. A lelkivezetőnek és mindenkinek, aki az irgalmas szeretetet gyakorolja, tudnia kell, hogy ő Krisztus szolgája. Bízni kell abban is, hogy a bűnbánat szentsége kegyelmet közvetít, amely megvilágosít és erősít. A tévelygőt és a megtorpantat arra kell rávezetni, hogy Krisztus erejével győzze le gyengeségeit, hiszen ő közvetíti mindnyájunk számára az Atya irgalmát.

Azzal, hogy az Egyház az irgalmasságot hirdeti és bemutatja, hozzájárul a szeretet civilizációjának a kiépítéséhez. A könyörületesség és a bűnbocsánat világossá teszi, hogy a követelmény, a jóvátétel és az igazság mellett szeretet is van, s ez egyáltalán nem nélkülözhető akkor, ha az ember ember akar maradni. Aki megbocsát és akinek megbocsátottak, azok egy lényeges ponton találkoznak: az emberi lét méltóságában és ősi értékében, amelyet nem szabad lerombolni, s aminek kibontakozása vagy újra megtalálása valódi öröm forrása lehet.

Fordította: Győrffy Andrea

Jan AMBAUM

Irgalom és bűnbocsánat

Jézusnak a hegyi beszédben tett kijelentése: „Boldogok az irgalmasok, mert nekik is irgalmaznak", mindig időszerű.[1] Nincs az Egyházban és az igehirdetésben valamilyen egyoldalú rigorizmus, amely akadályozná az irgalmasság értékelését? Különösen érezhető ez a feszültség egy jelentős teológus munkájának olvasása közben, ahol ő az Egyház iránti szeretetből kiindulva dokumentálja idevonatkozó tapasztalatait.[2] A szerző egyes erkölcsteológiai megállapításait talán kétségbe lehet vonni, de ennek ellenére figyelemre méltóan és meggyőzően vázolja fel saját élettörténetét és teológiai meggyőződését.[3] Bernhard Häring saját életfeladatát Claudel szavaival jellemzi: Biztos, hogy szeretjük Krisztust, de a világban semmi sem ösztönöz arra, hogy az erkölcstant szeressük.[4] Häring ennek a mondatnak az értelmében tekint vissza életére.

Ám a francia költőnek milyen felfogása volt az erkölcstanról?[5] Ez volt a keresztény élet és a viselkedés igazi képe? Egyáltalán lehetséges a keresztény életmódot nem szeretni és Krisztust szeretni? Ha csatlakozni akarunk Claudel igazi szándékához, akkor abban fel kell ismerni valamilyen hősiességet, és Bernhard Häringgel kérdezni kellene magunktól, hogy azt minden keresztény megteheti-e, illetőleg meg lehet-e mindenkitől kívánni?

Häring hivatkozása az epikiára (a törvény felmentő magyarázatára) és a keleti egyház „ekonómiájára" nem sokkal reálisabb és nem felel meg jobban a keresztény felfogásnak? Nem kell Häring tartózkodó, szelíd és mégis találó bírálatát mégis támogatni a kemény egyházi

---

1 Máté (5,7) hozza, Lukácsnál (6,17–23) ellenben hiányzik.
2 B. Häring, Meine Erfährung mit der Kirche, Freiburg, 1989.
3 A szerző 50 éven át tanított morálteológiát, a németországi Gars-ban, majd a római Alfonziána és a Gregoriána egyetemen.
4 Häring. i.m. 28–29.
5 P. Claudel, A selyemcipő.

normákkal és eljárásokkal szemben? Nem hiányzik az irgalmasság korunk Egyházából?[6]

Ez igazán teológiai kérdés, hiszen ezzel egyrészt adva van a viszony az igazi hit és a cselekvés között, másrészt benne van a történeti tapasztalás. Ez túlmegy az ortodoxia és ortopraxis (igazi hit és igazi cselekvés) problémáján, amely húsz év óta benne van a teológiai vitákban.[7] Az így feltett kérdés alapjában érinti a bonyolult összefüggést a hit és a történeti tapasztalás között.

Minden egyházi erkölcstan a középpontba helyezi Krisztus igazságát, amelyet korunkban is át kell élni. Csak akkor lehet tanúskodni erről az igazságról, ha azt a magunkévá tesszük. Ez érvényes az erkölcsteológiára is. A Krisztus által megfogalmazott boldogságok megtanítanak arra, hogy a hit történeti megtapasztalása nem élhető meg az Isten irgalma nélkül, aminek emberi alakban is meg kell mutatkozni: azok lesznek a boldogok, akik valóban irgalmasok. Ezzel adva van a követelmény, hogy elgondolkozzunk az irgalmasság teológiai értékéről.

Isten irgalma. Az irgalmasság jelentősége bibliai alapon kifejtve és rendszerezve sehol nem fejeződik ki jobban, mint II. János Pál pápa egyes szövegeiben.[8] A tékozló fiú példabeszédéről szóló magyarázatában[9] megtaláljuk az ószövetségi hátteret, a bibliai keretet és Isten irgalmának aktuális jelentőségét. Isten irgalmasságánál bizonyára nem az isteni fönség egyoldalú kiengesztelődéséről van szó. Isten akkor csak az állapot „helyreállítója" volna, amelyet az emberi beavatkozás megzavart. Ezzel szemben a Bibliában mindig két személy van a szinen: a megbocsátó atya és a fiú, akinek megbocsátottak. A két személy így találja meg újra azonosságát. Az így megszerzett identitás bibliai értelemben az irgalmasság sajátosságának mondható. Ez kegyelem, amit nem lehet megkövetelni, de ami örömmel tölt el. Az irgalom és a megbocsátás feladata Lukács példabeszédében összetettebb az idősebb fiú szerepe által. Hogyan kell az irgalmasságnak a hűséggel szemben megmutatkozni?[10] Az irgalmasság gyakorlásának megta-

6 Levél II. János Pál pápához, 1988 dec. 1.
7 Lásd: Politikai teológia (Metz) vagy felszabadulás teológiája (Gutierréz).
8 *Dives in misericordia* kezdetű enciklika, 5–6.
9 Lk 15.
10 *Reconciliatio et poenitentia* 6.

KATOLIKUS EGYETEM KÖNYVTÁRA BUDAPEST

pasztalása nem vezet ellenségeskedéshez, féltékenységhez és önzéshez? Itt a nagylelkűséget nem lehet megkerülni, s azt a Szentírás is feltételezi hallgatólagosan. Lukács előadásában a probléma magja az ember alapvető magatartásában van. Elismeri-e valóban az irgalmasságot és tud-e örülni identitása megtalálásának? Vagy pedig csak magába zárkózik és felpanaszolja ragaszkodását a törvényhez egész élete folyamán? A Szentírás szövege így tereli az olvasó gondolatait az Istentől ajándékozott kegyelem jelentőségére.

II. János Pál pápa enciklikájában meggyőzően fejtegeti, hogy Isten irgalma két ember szembenállását – a példabeszédben az atyáét és a fiatalabb fiúét – átfogja és kiegyenlíti. A bánatra és a kiengesztelődésre felhívó szöveg a témát azzal is elmélyíti, hogy az emberi féltékenység (amit az idősebb fiú jelképez) szintén feloldódik az isteni irgalomban. A látókört még kiszélesíti az a szempont, hogy az irgalom nincs két személyre korlátozva, akik visszanyerik identitásukat, hanem képes a személyeket lelki görcseikből is kiszabadítani. Csak a kegyelem megtapasztalása és követése tudja a feszültséget feloldani – amit sok mai ember alig ért meg.

Az újkori perfekcionizmus. A filozófiai és teológiai embertanban az utóbbi évtizedekben megfigyelhető egy evolúciós irányulás a tökéletesnek vélt állapot felé (perfekcionizmus).[11] Ha állítólag minden kibontakozás fejlődést jelent és minden fejlődés – kritikus értelmi és erkölcsi vizsgálat nélkül – automatikusan előre viszi az embert és az emberiséget a cél felé, akkor antropológiailag nem marad más hátra, mint hogy az ember szociológiai mértékkel alkalmazkodjék a történeti sorshoz. Így tárgyi lénnyé lesz, aki ugyan még bízhat a mennyei Atya irgalmában, ám tehetetlenül néz szembe történeti rendeltetésével. Ez azonban nem egyeztethető össze a keresztény teremtés- és megváltástannal, hiszen ott világosan elkülönül az ember történeti feladata és örök rendeltetése. Teológiailag a probléma nyomatékosan a remény kérdésében jelentkezi, amelyet az ember mint történeti lény hordozhat és amelyet az embernek hordoznia is kell.[12]

---

11 Utalás arra, hogy az evolúciós nézetek hatása alatt egyesek az áteredő bűnről szóló tanítást nem veszik komolyan.

12 Utalás a teológiai vitákra (Balthasar, Ambaum), amelyek az egyetemes reményről és a kárhozat valóságáról szólnak.

Keresztény felfogás szerint szükséges figyelembe venni az embernek Isten előtti helyzetét. Ez az Isten Jézus Krisztusban végérvényesen megnyilatkozott. Őbenne Isten megajándékozott szeretetével, s ettől a szeretettől semmiféle evilági erő nem szakíthat el bennünket. Viszont ebből adódik a hívő ember számára az a cselekvésre szólító feladat, hogy az emberhez méltó világ kialakításán dolgozzék.

Az ember mai feladata Isten irgalmának tükrében. A kiengesztelődés és a bűnbánat kérdésében látni kell a hagyományos megkülönböztetést a reflex–szerű tettek (*actus hominis*) és a tudatos emberi tettek (*actus humanus*) között.[13] Így tudatosan számolunk az ember különböző élethelyzeteivel: személyes méltóságával, gazdasági, szociológiai, lélektani és szellemi adottságaival. Ezek a területek mind az ember életéhez tartoznak. Az átélt irgalmasság megköveteli az igazi magatartást embertársaink iránt. Ezt nem lehet csak úgy értékelni, mint külsőséges erényt, hanem kell, hogy az ember belsejéből fakadjon. A kiengesztelődés, a bűnbánat és a bizalom személyes állásfoglalás, ahol megjelenik az ember személyessége, lényege és igazsága. Mindezt a bűnbánat szentségénél is figyelembe kell venni.

Mit jelent a bűnbánat? Hans-Josef Klauck könyvében rámutat az egyházi gyakorlat újszövetségi megalapozására és szentségi jellegére.[14] Amit Szent Pál az egyházi közösség városi jelenléténél megkíván, az az állandó egyensúly két pólus között, amelyek közül „az egyiket úgy lehet jellemezni, mint türelem, nyitottság és kezdeményező missziós tevékenység, a másikat pedig, mint saját identitásuk megtalálása és állandósítása a belső egyházi élet elmélyítésével".[15] Itt egzegétikai oldalról megmutatkozik az azonosság és a nyitottság polaritása, amelyet éppen a szentségi jelleg szabadít meg a túlzott erkölcsi szabályok alkalmazásától. De miből meríti a közösség ehhez az erőt? A válasz az 1Kor 10,16; 12,13 és 14,26 szerint szentségi és istentiszteleti élettől várható, amely a közösségben megy végbe. Hogy ennek nemcsak lelki-vallási jelentősége volt, hanem – ha ezt a megkülönböztetést alkalmazhatjuk – lélektani és szociális hatása is.[16] A

13 V.ö. Reconciliation et poenitentia.
14 H.J. Klauck, Bemeidne zwischen Haus und Stadt, 1992, 37 kk.
15 u.o. 37.
16 u.o. 40.

szentségi gyakorlatban a keresztény ember megéli szabadságát, ahogy az más téren alig lehetséges. Ez adja az alapot Isten irgalmának megtapasztalásához, ami az ő ajándéka és egyúttal feladat az ember számára.

Az emberi irgalmasság erénye. Az irgalmasság sohasem tisztán megszerzett érdem, hanem mindig csak a kegyelem hatásáról van szó, kapott ajándékról, amit előzetes érdem nélkül nyertünk el. Éppen ebből a tudatból kiindulva, amely mindig vallásos és keresztény színezetű, képes az ember irgalmasságot mutatni és gyakorolni. Az irgalmasság nagylelkűséget, megértést követel tőle, ami a hit segítségével alakul ki. Ezt megkövetelte maga Krisztus, követeli az egyházi szellem és minden kereszténynek magáévá kell tenni. Így válik lehetővé, hogy a keresztény ember a biblikusan megalapozott szentségi gyakorlat által igazi lelki életet éljen, vagyis olyan életmódot, amely a hit alaptendenciájával megegyezik. A mai világban ez nem egyszerű dolog: a gyakran egyoldalú tájékoztatás és a korszellem, amelyet optimista evolúciós felfogás hat át, nem segíti igazán az irgalmasságot. Krisztus mégis kötelez rá bennünket, akkor is, ha az a mindennapi életben nem magától értetődik. Éppen itt mutatkozik meg az összefüggés az igazságosság és a keresztény élet között, bár ez a viszony korunkban szintén nem problémamentes, mert elmélyülést követel.

A „boldogok az irgalmasok" kijelentéssel kapcsolatban tehát érezhető a feszültség. Mi, a mai kor emberei megtapasztaljuk, hogy mennyire rá vagyunk utalva Isten kegyelmére, másrészt, hogy mennyire meghatároznak bennünket konkrét emberi kapcsolataink. Az azonban nem kétséges, hogy a nagylelkűség előfeltétele az irgalmasság gyakorlásának, a bűnbánat szentsége pedig arra emlékeztet, hogy Isten mindig nagylelkű velünk szemben. Eljutunk tehát oda, hogy igazában csak az irgalmasságnak, ennek az emberi, egyházi és szentségi erénynek a szellemében lehet igazán Krisztust szeretni saját életünkben. Így válik érthetővé Paul Claudel mondata is: „A világban semmi sem ösztönöz bennünket arra, hogy az erkölcstant szeressük." Krisztust magát kell szeretni, és csak az ő kegyelme és irgalma által vagyunk képesek keresztény módon élni.

Fordította: Győrffy Andrea

Peter HENRICI

A lelki ember és az értelem

Egyetlen ember-alkotta bálvány sem lépett még olyan kifejezetten az igaz Isten helyére, mint az értelem. A francia forradalom oltárra emelte. Az emberi jogok deklarációja az értelemre hivatkozik. De nem kell a múltba mennünk. A mindennapi tapasztalás is mutatja, hogy az értelem mennyire pótolni akarja a Szentlelket. Az értelem sugalmazza nekünk a kis, „ésszerű", kényelmes és végtelenül logikusnak látszó megoldásokat, amelyek hatására jó lelkiismerettel kitérünk a Szentlélek ösztönzése elől. Az értelem éppen ilyen találékony akkor is, amikor hibáinkat mentegetjük, vagy amikor felmentjük magunkat a parancsok megtartása alól.

Az értelem lényege és feladata szerint a cselekvésre irányul. Levonja a gyakorlati következtetést az előzményekből, amelyeket maga felállított vagy felismert. Rendszerint a maga által felállított rendszeren belül mozog, természeténél fogva saját javát követeli és nehezen hódol meg idegen felfogás előtt. Autonómiára törekszik és féltékenyen őrködik az emberi szellem függetlensége fölött. Az értelem lehet az emberi méltóságnak és gőgnek forrása. De akár oltáron trónol, akár kicsinyes mentegetéseket gondol ki, mindig a gőg szolgálatában áll és igyekszik nagyvonalúan mellőzni Istent.

A teremtmény ambivalenciája. De ne csak gyanúsítsuk az értelmet. Az is Istentől van, ő adta az embernek az öntudat értékes ajándékát. Amikor az angol filozófus, Locke az értelmet az „Úr fáklyájának" nevezte, amelyet Isten gyújtott meg, hogy „bennünket magához vezessen", ezt a képet a Bibliából kölcsönözte (Péld 20,27). Ezzel beleállt az egyházatyák és a középkori teológusok hagyományába, akik átvették a pogány filozófusoknak az értelemre vonatkozó dícséretét és azt teológiailag megalapozták. Már a II. század végén a keresztény Tertullianus így nyilatkozik: „Az értelem valamilyen isteni adottság, s mivel Isten a mindenség teremtője, azért azt akarta, hogy

minden értelem szerint legyen elrendezve, s hogy az ember értelme azt felismerhesse."[1] Ezer évvel később Nagy Szent Albert ezt a megállapítást teszi: „Az értelem az a képesség, amely a dolgokat egymással összefüggésbe hozza. Az értelem ad minden alkotásunkhoz, tettünkhöz, tervünkhöz tanítást és vezetést azon fény által, amely Isten arcáról árad ki, s amelyet ő a teremtésben belénk oltott."[2]

Mivel az értelem lényege szerint részese Isten teremtő tervének, azért benne van a célratörés. Neki kell tetteinket az isteni teremtésterv szerint irányítani. Azt, hogy az értelem elvezethet Istenhez, az I. Vatikáni Zsinat ünnepélyesen megfogalmazta, mint egyházi tanítást. Szent Pál szavaira támaszkodva (Róm 1,18) kijelentette, hogy az ember az értelem természetes világánál Istent felismerheti a teremtett világból. De bármennyire szükséges ez az elméleti istenismeret, nem elég arra, hogy az embert üdvözítse. Ahhoz, hogy célját elérje, értelmi belátása szerint kell élnie. Szent Pál ezen kívül arra is hivatkozik, hogy az értelem képes különbséget tenni az erkölcsi jó és rossz között (Róm 2,25). Viszont az apostol azt is látja, hogy ez az ismeret nem ment át a gyakorlatba, sőt a pogányság ezt az ismeretet a bálványimádással meghazudtolta. Így az értékes ismeret a gőg hatása alatt bűnné változott.

Így az értelem nem ok nélkül lett maga is bálvány. Az ember már a paradicsomban egyenlő akart lenni Istennel, meg akarta szerezni a „jó és rossz tudását", a fának azt a gyümölcsét, amely arra csábította az első embereket, hogy „okosak legyenek" (Ter 3,6). Ettől kezdve az értelem – ahelyett, hogy az isteni gondviselésre bízta volna magát – hű maradt saját hajlamához, amely végül is Kaifásnál – Jézus elítélésével kapcsolatban – ehhez a nagyon értelmes tanácshoz vezetett: „Ti nem értetek semmihez. Nem gondoltok arra, hogy jobb ha egy ember meghal, mint hogy az egész nép elvesszen" (Jn 11,50). Vagyis az értelem egész történetét jellemzi az, amit Pál apostol idéz az Ószövetségből: „Az Írásban ez áll: lerontom a bölcsek bölcsességét és az okosak okosságát" (1Kor 1,19). Ahhoz, hogy az értelem keresztény legyen, neki is át kell mennie a halálon és a feltámadáson, mint minden teremtménynek.

1 De Poenitentia 1.
2 Summa Theol. II, 79, 1.

Szent balgaság. Az ember szellemi életének kibontakozásakor, amikor kezdi életét Isten felé irányítani, messzemenően saját értelmére bízza magát és belátása szerint dönt. Ez helyes és természetes, hiszen a keresztény erkölcs nem helyezi hatályon kívül az általános, természetes erkölcsöt. Az az alázat jele, ha valaki aláveti magát az értelem törvényének, amely mindenkire kötelező, s így nem akar külön úton járni. Istent dicsőíti azzal, ha elismeri a teremtés jóságát. Az értelem vezetését elfogadni azt jelenti, hogy az ember nem álmok és fantáziaképek után fut – természetesen akkor, ha az értelem szembenáll a pusztán ösztönös megnyilvánulásokkal. Ezért sokszor nehéz értelmesen cselekedni, áldozatos lelkületre és önuralomra van szükség.

A tudatos lelki élet kezdetén jelentkező nagyvonalúságot is alá kell vetni az értelem józan ítéletének, nehogy szalmaláng és rajongás váljon belőle. Ha pl. egy fiatal ember kész arra, hogy lemondjon a családi életről és a karierről, hogy a lelkipásztorkodásnak szentelje magát, neki is kell, hogy meglegyen a belső bizonyossága, vajon józanul jár-e el, embertársai javát értékeli-e igazán, s valóban Jézust, a „jó Mestert" (Mk 10,17) akarja-e követni? Az a keresztény világi hívő, aki valamilyen áldozatot vállal, legyen tudatában annak, hogy értelmesen cselekszik, amikor a lelki javakat előbbre helyezi az anyagiaknál. Sőt az élet különböző helyzeteiben is szükség van erre a meggyőződésre. Ezért jó, ha néha tapasztalt tanácsadót megkérdezünk és így biztosítjuk döntésünk helyességét. A kitartás csak akkor sikerül, ha döntésünk józan és értelmes.

Helyes tehát, ha rábízom magam az értelem ítéletére, hogy vezessen magam fölé az igazság követésében. De jöhet idő, amikor az értelem inkább saját benyomásaira hallgat, nem pedig Istenre. A lelki élet ugyanis nem azt jelenti, hogy állandóan tökéletesedünk, saját erőnkből és saját gondolkodásunk szerint. Még akkor sem, ha úgy érezzük, hogy Krisztus tükrében nézzük magunkat. A lelki élet inkább abban nyilvánul meg, hogy Isten Lelkének vezetése alatt felülmúljuk magunkat. A Szentírás szerint Isten gondolatai nem a mi gondolataink és Isten útjai nem a mi útjaink. Ahogy az ég felülmúlja a földet, úgy Isten gondolata a miénket (Iz 55,8–9). Néha az is tanácstalanul áll, aki rábízta magát Istenre. Úgy gondolta, hogy legjobb tudása szerint a jót választotta, s be kell látnia, hogy útját keresztezi egy

betegség, áthelyezés vagy más esemény, amely visszakozást és engedelmességet követel tőle. Úgy érzi, hogy amit felépített, az leomlik. Ez az emberi alkotás múlandósága vagy az élet tragikuma? Nem. Isten oda vezeti az embert, ahová akarja. Eddig a maga útján járt, most Istenén kell járnia, ami értelmetlennek, kerülőútnak vagy helybenjárásnak látszik és nem visz közelebb a célhoz. Sok szentnek az élete vett ilyen cikk-cakk formát. Jellemző példa erre az első német jezsuita, Peter Faber, aki papi évei nagy részét azzal töltötte, hogy ide-oda vándorolt Németország és Spanyolország között a pápa vagy a császár parancsára.[3] Az ilyen látszólagos értelmetlenség hozzátartozik az isteni neveléshez. Megtanítja az embert arra, hogy engedje magát vezettetni és ne a maga akaratát kövesse. „Az igazat kanyargós utakon vezeti az Úr, s hagyja, hogy félelem és rettegés szállja meg... Azután egyenes útra viszi és kinyilatkoztatja előtte titkait" (Sir 4,17).

Egy másik embert ugyanaz a bölcsesség aggályok közé vezet, amelyek nemcsak félénk lelkiismeretből erednek, hanem lehetnek az ítélőerő krízisei. Loyolai Szent Ignác szerint az aggály lehet a rejtett gőg megnyilvánulása is, mert az illető saját véleményét többre tartja mások tanácsánál.[4] Ugyanakkor lehet túlérzékeny idegek megnyilvánulása; mégis, a legtöbb embernél átmeneti állapot, s kellő vezetéssel ki lehet gyógyulni belőle. Akad olyan ember is, akit az evangélium egy-egy kijelentése villámként ér és tudatára ébred annak, hogy mit jelent kereszténynek lenni. Eddig talán átlag életet élt, mint sok más ember s nem gondolt olyan követelményre, amely most felébredt benne. Ilyen élmény hozott fordulatot Remete Szent Pál, Assisi Szent Ferenc és Loyolai Szent Ignác életében. A tévedést azonban itt is el kell kerülni. A lelkesedés, a félelem és az Istennel való vita váltogathatják egymást. Az ilyen állapotra vonatkozik leginkább az, amit Kierkegaard mond: a keresztény ember abszolut ellentmondásokból él. A kiút az, hogy az értelem találjon magára és értse meg Isten kegyelmi kezdeményezését. Az értelemnek végül is el kell ismernie elégtelenségét és rá kell bíznia magát a szeretetre, amely nagyobb, mint ő (v.ö. 2Kor 10,4–5).

3 P. Faber, Memoriale, Das geistliche Tagebuch, 29-31.
4 Igantius, Briefe, 914.

Az értelem mint Krisztus foglya. Loyolai Ignác lelkigyakorlatos könyvében az értelemnek ezt az önátadását „az alázat harmadik fokának" mondja. Az első az az erős elhatározás, hogy kerül minden súlyos bűnt, a második az engedelmességnek az a kifejezése, hogy teljes erejével küzd a bocsánatos bűnök ellen is. Az értelemre alapozott etika nem is mehet tovább, de Isten kezdeményezhet további lépéseket. Szeretete el tud menni a balgaságig. Mivel őt nem ismerjük meg teljes mértékben annak alapján, amit bölcsességéből a teremtésben és a kegyelmi rendben kinyilatkoztatott, azért a kereszt balgaságával kellett megváltani bennünket (1Kor 1,18–24). Ettől fogva létezik az alázat harmadik foka: az Isten melletti döntés, amely felülmúlja a két másik értelmi döntést, sőt teljessé teszi. Ez Krisztus „balgaságának" tudatos átvétele. Szent Ignác így jellemzi ezt: „Hogy még jobban hasonlóvá váljunk Urunkhoz, Jézus Krisztushoz, válasszuk a gazdagság helyett a szegénységet, a tisztelet helyett az alázatot és vele együtt inkább lássanak bennünket balgának, mint a világ szemében okosnak."[5]

A harmadik ismertető jegy nem egyszerűen sorakozik a másik kettőhöz, a szegénységhez és az egyszerűséghez, hanem megmagyarázza azokat. Hiszen önmagában a szegénység és a tiszteletről való lemondás nem kívánatos érték. A lelki ember nem azért törekszik rá, mert ésszerűen vágyódik utána, hanem azért, mert abban Krisztust és az ő keresztjét találja meg. Jézus maga sem úgy látta, hogy a „kereszt" értelmes dolog, hiszen embersége tiltakozott ellene, mégis elfogadta. Nem is az ördög taktikáját akarta vele kijátszani, hanem engedelmeskedett az Atyának, egészen vállalta emberi küldetését és egyúttal igazolta irántuk való szeretetét. Érzelme idegenkedett tőle, de akarata és szíve felismerte a benne levő értéket. Tehát nem az értelem vezet el bennünket az alázat harmadik fokára, hanem az a szeretet, amely a kereszt mögött megtalálja a jó hívását, annak a jóságnak a hívását, amely Krisztusban egészen megmutatkozott.

A szeretetnek ez a balgasága egyszerűen de valóságosan megmutatkozik az úgynevezett értelmi engedelmességben, ahol az akarat indítja az értelmet, hogy a másik álláspontját fogadja el.[6] Az ilyen

5 Geistliche Übungen, nr. 167.
6 Briefe, 460.

megértő magatartásban közeledhetünk mindazokhoz, akikben Krisztus képviselőit ismerjük fel. Amit az Egyház elöljárói hivatalukkal kifejeznek, azt nemcsak hinni kell, hanem meg is kell tenni. Ha az értelem a szeretet kedvéért lemond saját álláspontjáról, ez nem szellemi ügyetlenség, hanem a mélyebb megértés keresése. Szükséges, hogy felismerjük értelmünk határait is, ehhez pedig alázat kell. Aki Jézus kedvéért kész arra, hogy saját ítéletét megkérdőjelezze mások érdekében, az már úton van az alázat felé. Sokszor rájövünk, hogy szilárdnak hitt álláspontunk is ingatag lábakon áll. Igazában az értelem is csak kellő önkritikával szabadul fel. Visszatalál ahhoz az eredeti épséghez, amelyet akkor veszít el, ha nagyon önállónak gondolja magát.

Nem ennek a világnak a bölcsessége. Az így megtisztult értelem átvehet egy fontos feladatot a lelki életben. Ő maga ugyan nem döntheti el, hogy hol és mikor jött el a kellő pillanat, de Isten maga jelzi. Az éjszakai sötétben való vándorlás után, a kegyelem kiszámíthatatlan útjain, egy napon az értelem visszatekint az elindulásra és felismeri Isten vezetését. Ezt érezték az emmauszi tanítványok is, amikor felismerték a feltámadt Krisztust: „Nemde lángolt a szívünk, amikor megmagyarázta az írások értelmét?" (Lk 24,32). Peter Faber írja látszólag értelmetlen vándorlásairól, amelyekről már említést tettünk: „Az Úr tudja, miért nem adja meg nekem a kegyelmet, hogy sokáig maradjak egy helyen, és hogy miért éppen akkor küldenek tovább, amikor a dolgok kezdenek jól menni, és amikor az aratás ideje jönne. De látom, hogy a dolog mindig jóra fordul. Ezért nem kérdezem, hogy miért kellett Rómát elhagynom és Pármába mennem, azután Pármából Németországba, onnan Spanyolországba, majd vissza Speyerbe és Mainzba."[7]

A tapasztalatokban megerősödött értelem új erővel áll a szeretet szolgálatába. A szeretetben mindig van valamilyen titok, amit a szív okossága sem tud igazán megmagyarázni. Ezért az értelem nem tehet egyebet, mint hogy beleáll a szeretet szolgálatába. Ez a szolgálat viszont diszkréciót, okos döntést, figyelmet és tapintatot követel, amely felismeri, hogy mi a helyes a szeretet növelése érdekében. A

7 P. Faber, Memoriale, 140.

discreta caritas, a diszkrét szeretet kifejezés hagyományos a lelki íróknál: azt értik rajta, amely okosan tud dönteni, amely értelmes, józan és élesszemű. Ez mentes a fiatalos túlzásoktól, türelmes, megértő, kitartó és tettrekész. Mellette az értelem elveszti merevségét és egyoldalúságát. Nyitott, rugalmas lesz, felméri az adottságokat és megtalálja a helyes mértéket. Az okos szeretet a megérett kor erénye, de a fiatalok is részesedhetnek benne, ha igazodnak a tapasztaltak példájához.

Minél inkább második természetünkké válik az értelmes döntés és minél inkább elismerjük Isten vezetését és annak kegyelmi jellegét életünkben, annál inkább elfogadjuk és megértjük Isten gondviselését. Az értelem mintegy felfedezi az Ige logikáját. Krisztusban megérti a dolgoknak és a történéseknek Istentől akart összefüggését, s így tevékenyen közreműködhet az üdvtörténet eseményeiben. Krisztus Lelkétől átitatva (1Kor 2,6) az értelem Isten munkatársává válik (1Kor 3,9), s így lépésről-lépésre eléri a tökéletességnek azt a fokát, amelyben felismerhető az isteni bölcsesség. Erről szól Szent Pál a tökéleteseknek, azoknak, akiket áthatott Isten akarata (Kol 4,12). „Mi is bölcsességet hirdetünk a tökéletesek között, nem ennek a világnak vagy a világ hatalmasainak a bölcsességét, amely egyszer erőtlenné válik. Mi inkább Isten elrejtett bölcsességének titkát hirdetjük, amelyet Isten minden idők előtt elrendelt dicsőségünkre (1Kor 2,6-7).

Vegyük tudomásul: az a bölcsesség, amelyet a tökéletes ember felismer, továbbra is titok marad. Isten üdvözítő útjainak felismerését az ember nem szerzi meg közvetlen belátás által, még kevésbé olyan természetes módon, hogy a múlt és a jelen eseményeiből kikövetkeztetné. Itt mindig marad meglepetés, amit az élő Isten a maga találékonyságával elénk tár. Továbbá ha azt valamilyen madártávlatból szemlélnénk is, sohasem tudnánk az üdvözítő terv egységét és következetességét átlátni. Olyan az, mint amikor a repülőgépen szaggatott felhősávok fölött repülünk: itt-ott látni egy-egy csíkot a földből, és sejtjük, hogy azok összetartoznak, de az egész összefüggés rejtve marad. Az üdvözítő terv töredékes ismerete megfigyelhető a próféták látomásaiban is. Bejelentenek eseményeket, de azok történeti lefolyása és összefüggése ismeretlen előttük.

A világ sohasem érti meg, hogy az értelem engedelmeskedhet az igazi szeretetnek, s még kevésbé érti meg azt, hogy a kereszt balgasá-

gát mértéknek veheti. Földi vándorlásunk idején számunkra is titok marad Isten bölcsessége, pedig mi ahhoz mérjük döntéseinket. A rejtőző Isten, akit ember nem látott (Jn 1;18), csak Krisztus keresztjében nyilatkoztatja ki magát értelmünknek, ez pedig a „zsidóknak botrány, a pogányoknak ostobaság, a meghívottaknak azonban – akár zsidók voltak, akár pogányok – Krisztus az Isten ereje és bölcsessége" (1Kor 1,23–24). Láttuk, hogy az ember csak akkor szabadulhat meg veleszületett bűnösségétől és talál vissza az igazsághoz, ha rábízza magát Krisztusra. Ő azonban nem tantétel és nem általános elv, hanem személy akit követünk, és akire hallgatunk, mint tanítónkra. Ha az értelem hozzá igazodik, akkor bármennyire tapasztalt a lelki életben, állandó meglepetéssel találkozik. Isten bölcsessége, amely a tökéletesek előtt feltárul, sohasem nyugalmas birtoklás, hanem felszólítás, hogy szeretetben állandóan túllépjünk magunkon.

Általában a lelki életről szóló írásokban kevés szó esik az értelemről. Talán azért, mert a tevékeny életnek nagyobb jelentőséget tulajdonítanak. Pedig a tevékeny élet irányítója is az értelem. Amit itt az értelem haláláról és feltámadásáról elmondunk, az valójában nem egyéb, mint a hit következménye a tevékeny életre vonatkozólag. A hitben a kegyelem ösztönző ereje jelenik meg, mégha fizikailag nem is tapasztalható, s az akaratot és az értelmet létükben alakítja át természetfeletti módon, hogy felfogják a természetfölötti misztériumot. Az értelem engedelmessége feltételezi ezt az átalakulást, s átviszi a cselekvés síkjára. A Krisztus iránt megélt szeretet arra indít bennünket, hogy olyan magatartást vegyünk fel, amelyről tudjuk: az értelem természetes hajlamaival ellenkezik. És mivel minden tevékenységet az értelemnek kell irányítani, hogy azok emberi tettek legyenek és ne csak ösztönös megnyilatkozások – az az új látásmód, amely az értelmet Krisztus rabjává teszi, hozzásegít ahhoz, hogy magatartásunk a hit kifejezése legyen.

Fordította: Gál Ferenc

Martin KRIELE

Etika, jog, lelkiismeret

A lelkiismeret az akarathoz szól, amennyiben a jóra és a rosszra vonatkozó szubjektív bizonyosságnak érvényt szerez. Az ilyen bizonyosság feltételezi, hogy a jónak van igazsága és azt meg lehet ismerni. Csak ilyen alapon beszélhetünk „téves" lelkiismeretről is. Az alkotmányok általában védik a lelkiismeret szabadságát, de nem azért, mert tisztelik a lelkiismereti döntés elfogadható igazságát, hanem azért, mert nem akarják megalázni azt, aki akaratával ragaszkodik egyéni meggyőződéséhez. A lelkiismereti szabadság számol azzal a társadalmi ténnyel, hogy vannak vallási szekták és morális rigoristák, akik egyes esetekben inkább vállalják a büntetést, mint hogy a jognak engedelmeskedjenek. Az a kérdés, hogy a lelkiismeret téved vagy nem, az alkotmány számára éppen olyan közömbös, mint az a kérdés, hogy a jó egyáltalán felismerhető-e. Hiszen különböző egyének egymással sokszor összeegyeztethetetlen következményeket élnek meg úgy, mint a lelkiismeret szavát. Ezért vannak, akik tagadják, hogy a lelkiismeretet úgy kellene felfogni, mint „az egyént fölülmúló döntési fórumot".[1]

Ezért általában az alkotmány jogi magyarázata nem annyira a lelkiismeret elvével és sajátságaival foglalkozik, hanem azzal a gyakorlati kérdéssel, hogy milyen mértékű lelkiismereti szabadság fogadható el a közösség nagyobb sérelme nélkül. Lehet-e megalázó szankciókat terhes alternatívákkal pótolni (pl. a katonai szolgálatot civil szolgálattal), és milyen mértékben? Ebből magyarázható, hogy az alkotmányjogban ingadozik a lelkiismereti szabadság szűkített vagy bővített magyarázata. Ezért egyesek elfogadják, hogy valaki a bíróság előtt sem akar esküt tenni, vallási meggyőződésre hivatkozva. Másutt a

1 G. Patzig, Ethik ohne Metaphysik, 1971, 63.

hivatali eskü megtagadását nem fogadják el, azzal a hivatkozással, hogy az illető a hivatalt öként vállalta, tehát tudnia kellett, hogy azzal eskü jár. Ugyanígy nem fogadják el az adófizetés megtagadását sem, ha valaki arra hivatkozna, hogy azt fegyverkezésre, sőt atomfegyverekre használják fel, s nem is engedik, hogy valamilyen jótékony célú adománnyal pótolja. Hiszen itt az állami élet lényege, a költségvetési jog rendülne meg. Az általános lelkiismereti szabadság megadását még az is javallja, hogy különben az érdekeltek kívándorolnának.[2] Hasonló bonyolult kérdések merülnek fel a német abortusz-törvény értelmezésével kapcsolatban. Mikor tagadhatja meg a kórházi orvos a részvételt az ilyen műtétben? A kórház mint munkaadó hogyan viselkedjék az ilyen orvossal kapcsolatban? Mikor és milyen mértékben vállalhatja a biztosítóintézet ilyen esetekben a költségeket, stb.? Hasonlóan bonyolult az értelmezése annak a tételnek, hogy „lelkiismerete ellenére senkit sem szabad fegyveres szolgálatra kötelezni". Egyesek azt állítják, hogy ez csak az elvi ellenkezésre érvényes, nem a konkrét helyzetre. Tehát ezt minden esetben külön kell vizsgálni. Valóban meggyőződésről van-e szó, vagy csak kibúvóról? Mivel köteles valaki a felmentést pótolni?

Az utilitarizmus monopoligénye. A szinte egyéni tetszés határát érintő tájékozatlanság a lelkiismereti szabadság értelmezésében abból magyarázható, hogy a szekuláris államban a jogerkölcs lényegében a jogszabályok érvényesülésének következményeihez igazodik. Az embernek mint a közösség tagjának természetes igénye, hogy politikai célokat követ: békét, biztonságot, szabadságot, jólétet és szociális gondoskodást. Ezért fontos, hogy a jogszabályok ilyen célok elérésére alkalmasak és hatékonyak legyenek. A haszon nélküli jogszabályt kiküszöbölik, a hasznosakat bevezetik, s ez elvileg nem kifogásolható. Gyakorlatilag legtöbb jogszabályt hasznosságból (utilitas) kifolyólag magyaráznak. De arra is kell gondolni, hogy a jövőben az emberek milyen váratlan helyzetek elé kerülnek, s figyelni kell a kölcsönösségre is: mi nézzük a ti érdekeiteket, ti nézzétek a mienket.

Nem a hagyományos gondoskodás problematikus önmagában, hanem a kizárólagosság igénye. A természetjogi jogalapozást és a

2 H. Bethge, in: Handbuch des Staatsrechts VI, 459.

hasznosságnak a természettörvény által kívánt korlátait és kereteit általában „metafizikának" tartják, és elutasítják, mint fölöslegeset. A pluralista állam csak evilági és mindenek előtt részleges jogalapozásra támaszkodhat, s azt végül is csak a hasznosságban találja meg.

Valójában jogerkölcsünk természetjogi feltételezésekből él, amelyek az európai szellemtörténet folyamán abba beíródtak, mint magától értetődő természetes etosz adottságai. Jogetikánkat csak úgy őrizhetjük meg, ha az nemzedékről nemzedékre megújul. Azonban csak olyan mértékben újulhat meg, amilyenben természetjogi alapját állandóan tudatosítja és elfogadja. Jogetikánk áll vagy bukik az emberi méltóság elismerésével és annak az elvnek az elfogadásával, hogy a szabadság korlátozásra és a nem egyenlő bánásmód igazolásra szorul.

Az utilitarizmus angolszász változata jóváhagyta azt az elvet, hogy a „a legnagyobb jót a nagyobb számnak kell adni, a bajt a kisebbnek" (Bentham). A rabszolgaság és az indiánok kiirtása megmutatta, hogy mire jó az utilitarizmus. A marxista változatban a jövő cél, az osztálynélküli társadalom volt hivatva igazolni a proletárdiktatúrát és annak következményeit. A nacionalista változat elve az, hogy „jogos, ami a népnek használ", s ez meghozta a technikailag tökéletesített népirtás jogosságát. Ezek a kíméletlen elvek azonban maguk is igazolásra szorultak, azért kapóra jött nekik az utilitarista megokolás. Az emberi jogok megsértésének titkolása és a diktátorok képmutatása szintén nyilvánvalóvá teszi, hogy a tételes jog alapja csak a természetjog lehet és hogy a jogsértést valamivel igazolni kell.

Itt jelentkezik a kérdés, hogy az ilyen igazolási eljárásoknál az utilitarizmus elferdítéséről van-e szó, vagy tökéletlenségéről? Elkerülhetők az ilyen ártó következmények akkor, ha az utilitarizmust egyetemesen kiszélesítjük, vagyis úgy, hogy a jólét célja az, ami minden embernek a java? Ez volt az álláspontja John Stewart Mill-nek és a mai „egyetemes utilitarizmusnak, ahol egyetemes boldogságról van szó, amelyben mindenki részesül, nemcsak a kiváltságosak". Itt azonban fellép a további kérdés, hogy az egyetemes utilitarizmus minden egyéb – erkölcsi vagy természetjogi – megalapozást fölöslegessé tesz vagy pótol-e? A jó egyenértékű a hasznossal, ha a hasznosság egyetemes céllá válik? Vagy ez a felfogás arra épül, hogy a jogerkölcs természetjogi alapjai és korlátai hallgatagon és tudatalatt megmarad-

nak? Robert Spaemann etikájának „Konsequencialismus" című fejezetében kimutatta, hogy ez a gondolkodásmód az etikai cselekvés számára miért alkalmatlan.[3] A jogpolitikában és a jogértelmezésben azonban egy szabályutilitarizmus – amely azon következményekhez igazodik, amelyek a szabályok érvényéből kinőhetnek – meghatározó és elkerülhetetlen.[4] Így megmarad a kérdés, hogy legalábbis a jogi gondolkodásban a „mindenki java" végső mérték lehet-e, vagy mégis fel kell venni valamilyen előfeltételt vagy korlátot, amely nem, vagy legalábbis teljesen nem alapozható meg utilitarizmussal.

Az első jelentkező kérdés így hangzik: Miért kell, hogy minden embert mint elvileg egyenrangú jogalanyt tekintsünk? A természetjogi válasz ez: Mivel minden ember emberi természeténél fogva igényt tart emberi méltóságára, ennélfogva szabad és egyenlő. Az egyetemes utilitarizmus szemszögéből ezt a tételt bennfoglaltan fel kell tételezni vagy legalább hasznosnak elfogadni.

Bár a hasznosság egy bizonyos fokig igazolható, pl. az emberi méltóság védelme a kínzási tilalmak alakjában mindenkinek javára válik. De mi van akkor, ha az emberi méltóság megsértését csak olyan feltételek mellett engedik meg, amelyek őrájuk nem vonatkoznak, pl. fajgyűlölet esetében? Vagy feltételezik, hogy a faji megkülönböztetés mindenkinek javára válik? S akkor csak arról van szó, hogy ez a feltételezés gyakorlatilag jó vagy rossz? Vagy jogunk van Kanttal ellenvetni, hogy az ember sohasem lehet eszköz a cél elérésében, hanem mindig célnak kell tekinteni? Ha az egyetemes utilitarizmus magába akarja foglalni az emberi méltóság alapvető és kivétel nélküli védelmét, akkor fel kell tételezni, hogy az más okokkal alátámasztható.

Az egyetemes utilitarizmus csak odáig kifejező, ameddig az ember cél-eszköz kapcsolatát meg tudja alapozni. Ezt ugyan a kölcsönösségen alapuló, hosszúlejáratú egyéni érdekre hivatkozva meg tudja tenni, de nem kötelezően, főleg a legelesettebb emberek esetében. Ezektől ugyanis nem kell félni, hogy ők és a velük rokonszenvezők valaha is olyan helyzetbe kerülnek, hogy visszafizetik, amit rájuk költenek. Miben áll akkor a haszna az ő érdekük felkarolásának?

3 R. Spaemann, Glück und Wohlwollen, 1989, 158–185.
4 M. Kriele, Theorie der Rechtsgewinnung, 1976.

Peter Singer pl. úgy gondolja, hogy a megalapozás nem érvényes a csecsemők megölésére, mivel senki sem érezheti magát fenyegetve olyan politikától, amely az újszülötteknek kevesebb védelmet biztosít, mint a felnőtteknek. Ebből a szempontból Benthamnak igaza volt, amikor a gyermekek megölését úgy írta le, hogy az „a legfélénkebb fantáziát sem töltheti el nyugtalansággal".[5] Az utilitarista álláspont alapján főleg azt nem lehet megérteni, hogy a magzat, a nyomorék, a szellemileg fogyatékos, a gyilkos, vagy az ausztráliai bennszülött hogyan részesedik az emberi méltóságban és hogyan lehet őket bevonni a jogrend védelmébe. Az egyetemes utilitarizmus hirdetői valóban hajlanak arra, hogy az egyetemességet ilyen vagy olyan szempontból korlátozzák és csak azoknak az érdekét vegyék figyelembe, akik képesek is érdekeiket védeni. Ha a gyengékre is gondolnak, az ugyan lovagias lelkületről tanúskodik, de azok érdekét a hasznosság nem alapozza meg.

Az utilitarista jogetika azon a hedonisztikus belátáson nyugszik, hogy az élvezetről való lemondás nagyobb élvezet forrása lehet. Ha az ember elfogad törvényes korlátokat, azzal az élete boldogabb lehet, mint ha anarchikus körülmények között élne. A jog érvényének legitimitása attól függ, hogy az értelmesen számító személy belátja az egyéni és a közösségi előny egybeesését. De azért ezek minden további nélkül nem esnek egybe.

J. S. Mill maga is felismeri, hogy az egyetemes utilitarizmust nem lehet az egyéni hasznosság körülményeiből levezetni. Ezért a természetes közösségi érzésben bizakodott, amely az embereket arra indítja, hogy egymás érdekeit figyelembe vegyék. Mill úgy gondolta, hogy ezek az érzések adják az „utilitarista erkölcs" megingathatatlan talaját.[6]

A tapasztalat azonban igazolja, hogy a közösségi érzések nem az emberekre irányulnak, hanem a csoportra: szolidaritás a családdal, az etnikai csoporttal, a nemzettel, a fajjal, a párttal, a hitbeli közösséggel. A közösségi érzésnek van egy kivülről való körülhatároltsága, amely nem ritkán ellenséges érzéssé válhat. Ez Stuart Mill korában, Angliában sem volt másként: a gyarmatokon lakó „vadak" éppen olyan

5 P. Singer, Praktische Ethik, 1984, 170.
6 J. S. Mill. Der Utilitarismus, 1976, 54.

PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA KÖNYVTÁRA BUDAPEST

kevéssé voltak egyenrangú „jogalanyok", mint az indiánok vagy a rabszolgák. Természetesen sokaknál megtalálható az emberi szolidaritás érzése is, mint ahogy az emberi jogok elismeréséért folytatott küzdelem is mutatja. Ezek emócionális jelenségek, a szív érzései, amelyeket a metafizika elméletileg igyekszik magyarázni és kibontakoztatni. Metafizikai érv volna pl. ez: Mindnyájan egy Atyának gyermekei vagyunk, s ezért testvérek módjára kell viselkednünk. A szekularizált világi társadalomban viszont az ilyen érvelés nem eredményes. Mégis, van visszhangja az érzelmekben és akkor is hat, ha nem mondják ki. Stuart Mill „érzései" nem egyebek, mint tudatos érvekkel nem elemzett magatartások. Kifejezésre juttatják, hogy az ember „alapjában" tulakjdonképpen többet tud, mint amit a közös beszédben nyilvánosságra hoz.

Érzelmekről igazában nem lehet beszélni, legföljebb utalni lehet rájuk, amennyiben megvannak. Tehát nem is tekinthetők megbízható metafizikai alapnak valamiféle egyetemes erkölcshöz, és nem is érvényesek szélesebb körben. Vagyis a hasznossági gondolatmenet előfeltételei és korlátai csak akkor alapozhatók meg, ha abból indulunk ki, hogy az ember önmagában megtapasztalja: lelkiismeretében mi vezet jóra.

A kötelező jog és becsület. A közösségi és az egyéni jó megkülönböztetése nemcsak a jog megalapozásának problémája, hanem a jog alkalmazásának is. Ha valami egyes esetben nekem hasznos, az hogyan ellenkezhet a közösség hasznával, vagyis a joggal? Mitől nyerhet egy tisztán hasznosságilag megalapozott jog bensőleg megélhető kötelességi erőt? Egy kizárólag célszerűségileg megalapozott jog olyan szellemi légkörnek kedvez, amelyben a jogrendet csak hasznossági szempontból tartják be. Hogy ez mit jelent, különösen szemlélhető a büntetőjogban, amelynek tárgya az erkölcsi „minimum". Kétségtelen, hogy az egyéni és általános megelőzést és a rehabilitációt is szolgálja. De ha erkölcsileg nincs megalapozva és nincs benne a bűn jóvátétele, akkor nem élik át úgy, mint ami bensőleg kötelez. Könnyen megkerülik, ha közben azt remélik, hogy a tett titokban marad, vagy az igazságszolgáltatást befolyásolhatják. Ebből a légkörből nő ki a maffia, a kábítószerkereskedelem, a leánykereskedelem és a nem szervezett bűntények sorozata. Az utilitarizmus monopoligénye használ az erősebbnek, a ravaszabbnak és a kegyetlenebbnek.

Nem elhanyagolható kérdés az is, hogy miként lehet az áldozatkészséget hasznossági elvvel növelni vagy egyáltalán felébreszteni? Vagy hogyan lehet hivatkozni arra, hogy betegápolók, nevelők, katonák, papok és mások szívesen vállalják a közösség szolgálatát? Az áldozatot követelő jog kötelező erejét hasznossági elvvel nem lehet igazolni. Éppoly kevéssé lehet utilitarista elvekkel igazolni, hogy az emberi nem boldogságának célja nem törvényesíti az önmagában rossz és tisztességtelen cselekedeteket, az emberi jogok megsértését, a propagandahazugságot, a korrupciót és a nemzetközi jogsértést, éspedig akkor sem, ha egyes esetekben azok látszólag közelebb visznek a célhoz. Az egyetemes hasznosság beletorkollik az egyetemes opportunizmusba, ahol már nincs önmagában rossz cselekedet és ahol a becsület éppen olyan elavult dolog, mint a lelkiismeret.

Az ilyen fejlődés észrevehető a jogalkotásban, főleg azáltal, hogy a becsület védelme egyre inkább háttérbe szorul a szabad véleménynyilvánítás jogával szemben.[7] A becsületesség szintén idegen test lett az uralkodó erkölcsi felfogásban. Ez a beszűkült jogmagyarázat továbbra is tartja magát, jóllehet a becsület védelme az emberi jogok közé tartozik. Ebből a példából is látható, hogy az emberi méltóság értelmezése felhigul, ha nem kap új szellemi ösztönzést.

Utilitarizmus és materializmus. Az utilitarizmus monopoligénye a materialista világnézet egyenes követelménye. A szellem nem más szerintük, mint az emberi agy fejlődésének produktuma. Ha tehát az etikát metafizika nélkül akarják megalapozni, akkor csak a hasznossági elv fogadható el, vagyis nem lehet hivatkozni isteni kinyilatkoztatásra vagy olyan természetjogra, amilyet már az ókori gondolkodók is felismertek. De ha egy fát elvágunk gyökerétől, akkor levelei elszáradnak. Ott, ahol a világnézeti materializmus uralkodik, ott az emberi személyi méltóság érthetetlen. Esetleg hasznosságára mutathatnak rá, de nem kötelező erejére. A merőben hasznossági gondolkodás ellen az igazi védővár az emberi méltóság. Ha az eldől, akkor hely marad a cinizmusnak, az irracioinalizmusnak vagy a kettő kombinációjának. Erre rávilágíthat a XX. század tapasztalata.[8]

7 M. Kriele, Schweigen und ertragen, in: Recht, Vernunft, Virklichkeit, 1990, 730 kk.
8 M. Kriele, in: Archiv für Rechtsphilosophie, 51 (1993) 47 kk.

Az emberi méltóságot mint alapelvet az újkor elején Vittoria és jogász kortársai hozták szóba annak igazolására, hogy minden ember jogalany, még akkor is, ha nem tagja egy országnak vagy valamely egyháznak, s ezt a természetjoggal igazolták, nem a hasznossággal. Később ezt éppen az utilitarizmussal szemben kellett hangsúlyozni. A háttérben az a gondolat állt, hogy ez a különlegesség ad az embernek jogokat és kötelességeket, mert ez különbözteti meg az állattól. A gyökere pedig benne volt az antik filozófiákban és a misztériumvallásokban, továbbá abban a vallási meggyőződésben, hogy az ember Isten képmása és gyermeke. A politikai felvilágosodás etikája Vittoriától Kantig érvényt szerzett ennek a gondolatnak, de nem tartott igényt arra, hogy ő találta ki az emberi méltóság tiszteletét. Inkább csak kifejtette azt az élő erkölcsi felfogást, amely benne volt az emberek tudatában, ha még nem is vált társadalmi valósággá. A tudatosítás lehetővé tette, hogy ezt a hatalmat megosztó alkotmányba is belevegyék, s így az emberi méltóság védelmét biztosítsák. Az a jogetika, amely az alkotmánynak és az emberi jogokért való küzdelemnek az alapja, az emberi méltóság értékéből él, s annak az érvényességével él vagy bukik. Viszont ennek az etosznak szüksége van állandó emlékezésre és ösztönzésre.

Az egyetemes utilitarizmusról tehát csak ott lehet igazán beszélni, ahol már minden embert elfogadnak jogalanynak, ahol adva van a szabad, békés és félelem nélküli élet lehetősége, ahol az ésszerű érvek meghallgatásra találnak és ahol az értelem klímája uralkodik. Az ésszerű érvelés politikai lehetősége feltételezi a jog uralmának bizonyos minimumát.

Ma a meggyőződéses hívő keresztények védelmezik az emberi méltóság elvét. A felvilágosdodás korában ezen a téren még voltak nehézségek, de azoknak történeti okait kell meglátni. Az Egyház általában összefonódott az állammal és az államban elég primitív volt a jogról való elképzelés. Az Egyház már régen elfogadta azt, ami a politikai felvilágosodásban érték volt, s a jogetikai fejlődést saját forrásaiból is tudja igazolni és ösztönözni. Az emberi méltóság elve a kereszténységet az etikailag megalapozott politikai felvilágosultak természetes szövetségévé teszi. Mindketten elutasítják a világnézeti materializmust, amelyből a XX. századi diktatúrák kinőttek, és amely az utilitarizmus egyeduralmához vezetett. A cinizmust, a kegyetlenséget,

az embertelenséget csak olyan mértékben sikerül feltartóztatni, amilyen mértékben sikerül szembeállítani velük az emberi méltóság és az emberi jogok szabályozó korlátait.

Bár a metafizikát félretolásának rossz következményeiből is lehet deduktive igazolni, mégis jogosult a következő, összesítő megállapítás: ha a világnézeti materializmus semmi más etikai megalapozást nem enged meg, csak az utilitarisztikus jellegűt, s ezáltal olyan állapothoz vezet, amely nem méltó az emberhez, akkor bizonyára az ember természetének sem felel meg.

Igaz, hogy a materialisták is így érveltek: mivel az embertelen társadalmi viszonyokat a vallás és a metafizika segítségével igazolták, ez már önmagában a vallás és a metafizika jogosultsága ellen szól. Az ilyen következtetés annyiban volt hamis, hogy az emberhez nem méltó állapotokat nem a Bibliából és a metafizikából vezették le, hanem azoknak a téves értelmezéséből. Azóta tudjuk, hogy éppen a Biblia és a természetjog helyes értelmezése adta a kulcsot a helyes megoldáshoz. A világnézeti materializmus azonban nem hordja magában a lehetőséget az utilitarista erkölcs megalapozásának kijavításához és kiegészítéséhez úgy, hogy a belőle származó embertelenségek elkerülhetők legyenek. Ehhez a természetjogból kell tételeket kölcsönözni. A jog és az erkölcs alapját tehát ezért nem kereshetjük az anyagban és a haszonban, hanem csak szellemi tényezőkben. A lelkiismeret ezekhez igazodik, s ezzel összhangban van a jogrendi tapasztalás és a józan élettapasztalat.

Fordította: Erdő Péter

Karl-Josef SCHIPPERGES

Az egyenlőségi társadalom

A modern társadalom demokratikus akar lenni: szabad, öntudatos emberek társadalma, akik kezükbe veszik sorsuk irányítását és meg akarják határozni államuk politikai irányát. Amellett egyenlőségi társadalom is akar lenni, amely egyenlő jogú egyénekből áll, ahol félretolják a régi rendi kiváltságokat, s ezzel a társadalom egyuttal az egyforma és egymás iránt közömbös emberek közösségévé válik. Ugyanakkor a modern társadalom individualista társadalom is. Ez olyan folyamat, amely reneszánsztól a felvilágosodáson és a francia forradalmon keresztül napjainkig tart. Kifejlesztette a büszke és független embereket, akik egyre inkább tartják a távolságot az államtól. Az egyéni jogok hangoztatása és az emberi jogok megfogalmazása – amelyeket úgy is értelmeznek, mint követelményt az állammal szemben – azzal a következménnyel is jár, hogy gyengíti a társadalmat összefűző erőket, s ezáltal az egyén elveszti érdeklődését a közjó iránt.

Az állam és a társadalom akkor kezd szétválni, amikor Machiavelli az államot úgy írta le, mint „uralmi intézményt és hatalmi szervezetet". Ezzel a társadalom az állam ellenpólusa lett, amely egyrészt igyekszik kivonni magát az állam intézkedései alól, másrészt attól minden segítséget elvár. Itt található meg a modern társadalom belső ellentmondása. A politikai hatalom szűk elitcsoport kezében összpontosul, s a társadalom problémáiért az intézmények felelősek. Az egyán pedig visszavonul a privát életbe, követeli a jogot a jóléthez, mert az része emberi jogainak, s azt ilyen címen lehet az államtól követelni. A mindenkinek kijáró igazság és jog igénye átváltozik önzéssé, csoportérdekké, vagy a megszerzett előnyök védelmévé. A közjó iránt való érdektelenségben eltűnik a személyes felelősség, amely a demokratikus társadalom alaptétele lenne. Minden közügyet átengednek a bürokraták és a technokraták szövetségének. A mindenható állami apparátus manipulálja a büszke és öntudatos egyént, sőt névtelenség-

be szorítja. Az egyén autonómiája így a társdalom atomizálódásához vezet. Ahol viszont megszűnik a közjóért való felelősség, ott a demokrácia abba a veszélybe kerül, hogy önmagát felőröli. Az egyenlőségi társadalmat, amely a francia forradalomból fejlődött ki, már egyesek a múlt században úgy jellemezték, hogy abból könnyen kinőhet a jólét is, a zsarnokság is, az emberek benne elidegenednek egymástól és névtelen bürokrácia foglyai lesznek (Tocqueville, L'Ancien Régime et la Révolution, 1856).

Az egyenlőségi társadalom kifejlődése. Példának fel lehet hozni az amerikai demokratikus társadalmat, amely az életfeltételek egyenlőségéből indult el. Ez volt a mozgató erő és ez táplálta azokat a tényezőket, amelyek a modern demokratikus társadalmat kialakították. Az életfeltételek egyenlősége hatott a kormányzásra, a törvényhozásra, a közvéleményre, meghatározta a vezetők tetteit és a vezetettek magatartását. De ez igazában nemcsak amerikai jelenség. Az egyenlőség felé haladás ott volt az európai népek történetében is. A középkortól kezdve a királyok a nemességgel szemben a polgárságra támaszkodtak: jogokat, kiváltságokat adtak nekik. Az európai történelem számtalan eseménye hozzájárult ahhoz, hogy a gazdagok szegénnyé, a szegények gazdaggá legyenek, amibe pedig benne volt a nivellálódás lehetősége. A filozófiai fejlődés is ezt tükrözi. A Descartes által bevezetett racionalizmus megtörte a hagyományos tekintélyek uralmát, amelyek a régi Európa hierarchikus struktúráját meghatározták. A felvilágosodás azonban mindent alá akart vetni az egyéni értelemnek. Ma legtöbben azt vallják, hogy a jövő életformája a demokrácia, de ahhoz el kell kerülni a demokráciával és az egyenlőséggel együttjáró veszélyeket.

Az egyenlőségi társadalom struktúrája. Az egyenlőségre való törekvés radikális módon megváltoztatta az arisztokratikus berendezkedést. Az egyéni szabadság könnyen versengéshez és nyugtalansághoz vezet, s ezek hátrányai hamar érezhetők, viszont az egyenlőség áldásai csak fokozatosan tapasztalhatók. Előfordul az is, hogy az emberek a szolgaságban való egyenlőséget előnybe helyezik a szabadság egyenlőségével. Eltűrik, hogy minden oldalról irányítsák őket, csak ne kelljen dolgozni, tervezni és leleményességet mutatni. Hosszantartó diktatúrák után különösen megfigyelhető ez. Olyan egyenlőséget azonban nem lehet kialakítani, amellyel az emberek meg lennének elégedve. Minél nagyobb az egyenlőség, annál több egyenlőtlenséget vesznek észre, és annál több az

egyéni kívánság. Megmarad a társadalmi mozgás is: aki ma gazdag, holnap szegény lehet, és megfordítva. Vegyük hozzá a történtést és az irigységet, ezért a jövő társadalmára vonatkozólag nem lehet jövendöléseket tenni. A múlt nem vet fényt a jövőre, az emberi szellem félhomályban vándorol.

Az egyenlőség társadalmi veszélyei. Az arisztokrata társadalom szilárd struktúrájának megszünésével szétszakadt a társadalmi háló, amely az embereket összatartotta. Amennyiben azonban az életfeltételek egymáshoz hasonlóvá válnak és az érintkezés lehetőségei intenzívebbek lesznek, az emberek felfedezik, hogy egyszerre erősek és gyengék. Mindenki úgy gondolja, hogy van elég értelme és ereje saját útjának követésére. A szomszédjától nem várhat semmit, mert az ugyanolyan helyzetben van mint ő. A következmény az, hogy hiányzik a kölcsönös bizalom, az összetartás tudata. Mindenki megtalálja önmagában viselkedésének szabályait és meggyőződésének bizonyítékait, ami büszkeséggel és önbizalommal tölti el. Viszont az embereket kevésbe veszi, vagy legföljebb irigyli, ha a másiknak jobb sorsa van. Inkább csak anyagi érdek köti őket össze, nem alapvető közös meggyőződés. Így nem is alakulhat ki közös felelősség a közjó iránt. Ez adja meg a modern tömegtársadalom feltűnő vonásait.

Individualizmus. Nem a mindennapi értelemben vett egoizmusra gondolunk. Az egoizmus az emberek önmaguk iránti túlzott, szenvedélyes szeretete. Az ember saját személyét helyezi a középpontba. Az individualizmus ezzel szemben megfontolt, nyugodt érzés, amelynek hatása alatt az egyén elkülönül embertársaitól, saját családjával vagy érdekközösségével kis csoportot alkot, igyekszik függetleníteni magát a társadalom problémáitól. Egoizmus mindig volt, az individualizmusnak ellenben demokratikus gyökerei vannak, s annál jobban megvalósul, minél egyformábbak az életfeltételek.

Az arisztokrata társadalom hierarchikusan tagolt közösség, ahol az egyénnek megvan a helye, amely általában a magasabb hely pártfogásától függ, de egyben számíthat a tőle függők segítségére. A demokráciában szétszakad ez a láncolat, s növekszik a társadalmi mozgás. Gyorsan jönnek létre új családok, közösségek, s a régiek ugyanolyan gyorsan feloszlanak. Az emberek elfelejtik az előbbi nemzedékeket, s a jövő generációkra sem gondolnak. A hagyomány és a történelmi tudat elveszti értékét, vonzóerejét, s megváltozik az emberi

problémák szemlélete is. A demokráciában az egyén elméletileg ismeri felelősségét az emberek iránt, de megfeledkezik a konkrét kötelességről.

Ezt a látszólagos ellentmondást még ki kell egészíteni a mi világunkban rejtőző problémákkal. A növekvő társadalmi mozgás az embereket világméretű problémákkal hozza kapcsolatba, így pl. növeli az érdeklődést a harmadik világ iránt, de ugyanakkor gyöngíti az érdeklődést a jelenlevő embertársaikkal. A társadalmi ellenőrzés nem működik, azt rábízzák különféle szervezetekre, s az emberek elvesznek a névtelenségben. Egy nagy réteg jólétben él, nem tartozik senkihez, maga irányítja sorsát és számára a többi ember közömbös. Így működik az egoizmus.

Materializmus. Az egyenlőségi társadalom másik veszélye a materializmus. Jelentkezik pozitivista gondolkodás, amely elfordul a nagy eseménytől, és csak a kiszámítható, elérhető célokat tartja szem előtt. A szemlélődésnek, elmélyülésnek kevés hely marad. A XIX. századi polgárság az ipartól és a kereskedelemtől várta a békés, biztos életet, kerülte a végleteket, megelégedett a középúttal és az általános egyformasággal. A világ haladjon a kipróbált úton. Amellett megmarad az alkotó fantázia, amely bámulta a hírnevet és a nagyságot. Az erkölcsnek inkább csak a hasznos oldalát vették figyelembe. Azt, hogy fenntartja a közrendet, s lehetővé teszi vele az ipart és a kereskedelem nyugodt fejlődését. A vallást nem iktatták ki egészen, mert ha a jelen élet kényelméről nem is mondtak le, azért nem árt a jövő életet is biztosítani – gondolták. A nagy bűntettek nem illenek a polgári élethez, de azért lehet élvezni az anyagi javakat. Így alakult ki egy „tisztességes materilalizmus", amely nem rontja el az embereket, csak elpuhítja és elveszi szellemük lendületét. Így alakulhat ki a „stagnáló társadalom", amelynek egyetlen boldogsága a javak fogyasztása. Az emberek állandó mozgásban vannak, de lelkük mozdulatlan. A társadalom a helybenjárás képét mutatja, mert a mindennapi élet örömein nem lép túl. A XIX. század ez az utilitarista és pozitivista magatartása más történeti helyzetben ugyan, de jelen van ma is, mint az individualizmus gyümölcse és mint értéktelenség.

A többség zsarnoksága. Az egyenlőségnek további következményei vannak. Az egyén egyre inkább a közvélemény hatása alá kerül, s ez már a mai tömegtársadalomban tipikus jelenség, ahogy ezt századunkban Le Bon, Ortega y Gasset és Tocqueville kimerítően elemezték. Itt előáll egy paradox jelenség. Egyrészt az ember mint egyed határtalan önbizalmat

mutat, másrészt mint a társadalom tagja gyengének és befolyásoltnak érzi magát. Látja, hogy semmiben sem különbözik szomszédjától, ugyanaz a szokás, ízlés, felfogás jellemzi őket. Nem is meri hirdetni saját meggyőződését, hanem a közfelfogást teszi élete zsinórmértékévé abban a hiszemben, hogy így nem szigetelődik el. Érvényesül az az elképzelés, hogy sok embernek együttesen több a bölcsessége és művelete, mint az egyénnek: az igazság a többség oldalán van. Ezzel pedig eltűnik a szellemi kiválóság értékelése, s helyére lép a tömeg tévedhetetlensége. A többség szállítja az előre gyártott véleményt és kötelezettséget. Az egyaránt megszabadítja attól, hogy saját meggyőződésének kialakításán fáradozzon. Kritika nélkül átveszik a filozófiai, morális és politikai elméleteket. A vallás sem lesz kinyilatkoztatott tanítás, hanem a közvélemény része. Vagy talán inkább az a helyzet, hogy a közvélemény válik vallássá. Ami a király tekintélye volt, az átmegy a többség tekintélyébe, ám ez zsarnoksággá válhat és szűk keretek közé szorítja az értelmet és a lelket. Aki még meri saját véleményét hirdetni, az különccé válik és elszigetelődik. A közvélemény nem fizikai zsarnokság, nem a testet köti guzsba, hanem a szellemet. Az ember szabad marad, javait nem veszik el, de tömeg viszi magával.

Az állam mindenhatósága. Az ilyen despotizmus nemcsak közvélemény alakjában jelentkezik. A politikában is kialakul egy új, uralkodó tipus, amit inkább csak körülírni lehet. Az abszolutizmus korában a király felette állt a törvénynek, de korlátozták a kiváltságok, a szokásjogok, az erkölcsi és kormányzati hagyományok. A vezető rendekben megvolt a kimondott becsületérzés és nem utolsó sorban érvényesek voltak a vallási előírások. Vagyis a hatalmat körülvette egy láthatatlan kör a maga tekintélyével. Az újkorban ezek az intézmények, hagyományok és tekintélyek eltüntek, csökkent a vallás befolyása is, elmosódott a határ a jó és a rossz között, s az erkölcstan terén sok dolog bizonytalanná vált. Megvan ugyan a népfölség elve, de a népnek nehéz résztvenni a kormányzásban, inkább a népet kell kormányozni, s meg kellene adni neki a politikai tapasztalatot és fogékonyságot.

Az embereknek azt is meg kell tanulniuk, hogy élni tudjanak a szabadsággal. A szabadság nem állhat abból, hogy nem törődünk a közjóval s az egyének szabad kezet kapnak a boldoguláshoz. Egyik ember szabadsága nem állhat fenn a másiké nélkül. A XX. századi tapasztalás megerősítette, hogy ahol az emberek a gazdagság és

fogyasztás felé fordulnak, ott erősödik az egoista szellem, s gyengül az elkötelezettség a közjó iránt. A rend és a béke fenntartása kizárólag az állam gondja. Ha pedig az állam mindent átvesz, akkor megbénul az egyéni kezdeményezés.

Az egyenlőségi társadalomban az emberek egyszerre függetlenek és egyének. A függetlenség büszkeséggel és önbizalommal tölti el őket, de gyengeségükben segítség után néznek. Embertársaiktól semmit sem várhatnak, mert azok is ugyanolyan gyengék, mint ők, ezért mindent az államtól várnak. Természetesen nem úgy, hogy az állam beavatkozzon a magánügyekbe, hanem úgy, hogy köteles az emberek problémáit megoldani. Az a társadalom, amely a kormányzattól csak a közrend fenntartását követeli meg, az már a jólét rabszolgája. Itt jut kifejezésre a törés az állam és a társadalom között. A polgár visszavonul a privát életbe és anyagi ügyeinek szenteli magát. A politikával foglalkozást terhesnek és fölöslegesnek tartja. Azt átengedi a szakembereknek, a bürokratáknak és a pártoknak. Így áll elénk a modern jóléti állam, amely nem zsarnok ugyan, de minden esetre gyám. Feladata a jólét biztosítása és az emberek sorsa fölötti őrködés, hogy azok zavartalanul élhessenek boldogulásuknak. Ugyanakkor kiszogáló állam is marad. Szabályozza az adás-vételt, az örökösödést, gondoskodik a betegekről és a munkanélküliekről. Ha lehetne, az emberek még a gondolkodás terhét is ráraknák, az állam viszont akaratuk ellenére is boldoggá tenné az embereket. Azért képes mindezekre, mert megvan a kellő apparátusa. Gyarapodik benne a hivatalnoki kar, amely már szinte nemzet a nemzetbe, illetőleg az válik a modern társadalom új arisztokráciájává, de lehet új szörny, új Leviathán is. Kialakulhat tehát a demokratikus despotizmus is, hiszen a tömeg sem kormányozni nem tud, sem a kormányzást nem tudja hatékonyan ellenőrizni. Az ő nevében mások uralkodnak. A szocializmus végül is ezt valósította meg.

A társadalmi élet feltételei. A szabadság és az egyenlőség tehát bizonyos értelemben ma is elérendő cél. De tisztában kell lenni azzal, hogy a megvalósítás folyamán olyan erők szabadulnak fel, amelyek veszélyt jelentenek a társadalom számára. A szabadságnak nem szabad anarchiába torkollni, s az egyenlőség nem vezethet névtelen tömegtársadalommá, ahol az ember nem kapja meg értékének és méltóságának kijáró megbecsülést. A vélemény szabadságát sem

lehet úgy kihasználni, hogy egyesek visszavonulnak a privát szférába, mások ellenben a modern technikai lehetőségekkel uralják az egész közvéleményt.

A modern liberális és egyenlőségi államban már egyes kitűzött célok is ellentmondanak egymásnak. Abból indulnak ki, hogy egymás értékei és véleményei tiszteletet érdemelnek és türelmet kell mutatni irántuk. De ez a türelem elmehet odáig, hogy kikezdi az alapvető erkölcsi meggyőződést. Gondoljunk itt a homoszexualizmusra vagy az abortuszról szóló vitákra. A szabadságra törekvő ember igyekszik kivonni magát a hagyományos kötelességek alól. Biztos, hogy az érdekek és felfogásos pluralizmusa hozzátartozik a modern demokráciához. Ám egy társadalom csak akkor lehet állandó és szilárd, ha a lényeges igazságokban és követelményekben egyetértés van. Olyan alapvető filozófiai, szociális, vallási, erkölcsi és politikai véleményekben, amelyek a társadalom mindennapi életét meghatározzák. Erkölcsi tekintély csak ott mutatkozhat meg, ahol annak szükségességét értelmesen és józanul elfogadják. Igazságosság és tisztesség csak erkölcsi meggyőződés talaján fejlődhet ki. Az egyes ember nem határozhatja meg ötletei szerint, hogy mit szabad, mit kell és mit nem szabad megtenni.

Ahol bővül a szabadság köre, ott bővülni kell a felelősség tudatának is. Az egyénnek uralkodnia kell magán, hogy az etikai magatartás természetévé válljék. Azt is be kell látni, hogy az ember természete szerint közösségi lény, s ebből folyik a szolidáris viselkedés. Ez az embertársi szolgálat nem mond ellen a szabadságnak, hiszen a szabadság nem szabadosság, hanem lehetőség igazi emberségünk megvalósítására. Ez az etikus magatartás vallás nélkül nem alakul ki, hiszen minden közösségi felelősség alapja az Isten előtti felelősség átélése. Igazi erkölcsi szankció csak tőle jöhet, s végső fokon csak azt tarthatjuk sérthetetlennek, amit az ő tekintélye véd. Ezt így is meg lehet fogalmazni: „Az úgynevezett tudományos felvilágosodás erősen megtépázta a „szent" fogalmát. Most az a kérdés, hogy ezt helyre tudjuk-e állítani, mert csak ez tudja megzabolázni és etikai síkra állítani azokat a szélsőséges erőket, amelyek elszabadultak" (H. Jonas, Das Princip Verantwortung, Frankfurt 1984, 57).

Fordította: Bolberitz Pál

Joseph RATZINGER

A katekizmus: irodalmi műfaj, címzettek és módszerek

Elsőként felmerült tehát az alternatíva: katekizmus legyen vagy kompendium? A két szó ugyanazt jelenti, vagy pedig különböző lehetőségekről van szó? Tisztázni kellett a kérdést: mi a katekizmus? És mi a kompendium? Bámulatosan széles körben gyökeresedett meg a vélekedés, miszerint egy katekizmus esetében a kérdés-felelet séma a lényeges; ugyanakkor számottevő gondok merültek fel egy ilyen megoldással szemben. Valójában azonban sem a „Tridenti Katekizmus", sem Luther „Nagy Katekizmusa" nem ismeri ezt a sémát. Legelőször tehát tisztázni kellett, mit is jelent pontosan a két fogalom. A történelmi kutatás megmutatta, hogy a fogalom kialakulása a Tridenti Zsinaton kezdődött, és csak utána, lassanként ment végbe. Az első ülésszak idején két fontosnak tartott könyvről beszéltek: egy rövid, kompendium-szerű bevezetésről, aminek a Szentírás általános bevezetéseként kell szolgálnia minden művelt ember számára (methodus); ehhez kell még egy „catechismus" a tanulatlanok számára. Már az 1547–48. évi második ülésszakon kizárólag a katekizmus szót használták. A két eltérő tartalmú könyv eszméje azonban megmaradt és azt eredményezte, hogy lassanként kialakult a „catechismus maior" és „minor" megkülönböztetése. Del Monte bíboros annak idején ezekkel a szavakkal zárta be az ülést: „Előbb meg kell írni a könyvet, utána megtaláljuk hozzá a címet is." Valójában úgy tűnik, hogy a „Tridenti Katekizmus" még cím nélkül ment a nyomdába.[1] A kéziratokon minden esetre nincs cím, amit ezek szerint csak a nyomdai

1 Vö. P Rodriguez-R. Lanzetti: El catecismo Romano; fuentes e historia del texto y de la redaccion. Pamplona 1982; lásd még H. Jedin: Geschichte des Konzils von Trient II, Freiburg 1952; 73, 83, 463. old.

kivitelezés folyamán rögzítettek végérvényesen. A tizenkéttagú bizottság tanácskozásai számára a „Kis Katekizmus" és a „Nagy Katekizmus" közötti megkülönböztetés lényeges segítségnek bizonyult. A kompendium szó túlságosan is a gyűjteményes kötetekre emlékeztetett volna, melyeket inkább a tudományos könyvtárak, mint az átlagos olvasó számára gondoltak ki. A „katekizmus" címmel a könyv kilép a szakirodalom köréből; nem valamiféle szaktudományt nyújt, hanem igehirdetést.

Ezzel már érintettük is a cím körüli vita mögött rejtőző tulajdonképpeni kérdést. Kinek a számára íródjék egyáltalán ez a könyv? Kik legyenek a címzettjei? És ezzel kapcsolatban a további kérdés: milyen módszereket alkalmazzon? Milyen nyelven beszéljen? Kezdettől fogva világos volt, hogy nem lehet szó egy „Cathecismus minor"-ról, tehát egy vezérfonalról, amit közvetlenül a plébániai vagy iskolai gyakorlatban kell majd alkalmazni. Hogy közös tankönyv lehessen, ahhoz több kultúra sajátos igényeit kellene figyelembe venni; e vonatkozásban a pedagógiai közvetítés módozatai szükségszerűen igen eltérőek. Akkor tehát „Nagy Katekizmus". Dehát végül is kinek szánjuk? A Trienti Zsinat azt mondta: „ad parochos", a plébánosoknak. Akkoriban ugyanis gyakorlatilag ők voltak az egyetlen hitoktatók, minden esetre a katekézis elsődleges felelősei. Időközben a hitoktatás szolgálata tetemesen kiszélesedett. Egyszersmind nagyobb lett a katolikus világ is, amelyhez ennek a könyvnek szólnia kellett. Így egyeztünk meg abban, hogy mindenek előtt azokra kell gondolnunk, akik a katekézis egész szerkezetét összetartják: a püspökökre. Elsősorban tehát nekik szolgáljon ez a könyv, és azon munkatársaiknak, akik a katekézis kialakításáért a különböző helyi egyházakban felelősek. Rajtuk keresztül legyen a hitben és annak hirdetésében való benső egység könyve; másrészt rajtuk keresztül legyen garantálva a közös tartalom helyes átültetése a helyi viszonyok közé. Ez azonban nem jelentheti azt, hogy a katekizmus pusztán néhány „kevésszámú kiválasztott" számára fenntartott könyv maradjon. Ez semmiképpen sem felelt volna meg az Egyházra, és benne valamennyiünk közös felelősségére vonatkozóan a II. Vatikáni Zsinat által tanított és megújított értelmezésnek. Az Egyházban a laikusok is felelős „társhordozói" a hitnek; nem csak befogadói a tanításnak, hanem a hittartalom iránti érzékük révén azt tovább fejlesztik és tovább adják. Egyaránt jótállnak állandóságáért és

elevenségéért. A zsinat utáni válság idején éppen a laikusoknak ez az érzéke járult hozzá a „szellemek megkülönböztetéséhez". Emiatt a könyvnek alapvetően az érdeklődő laikusok számára is olvashatónak kell lennie, olyan könyvnek, mely nagykorúságuk zálogát, és a hittel kapcsolatos saját tudásuk eszközét képezi. Nem csak felülről kapnak oktatást, hanem maguk is kijelenthetik: ez a hitünk. A siker már ma igazat látszik adni ennek a megfontolásnak. Sok hívő akarja önállóan tanulmányozni az Egyház tanítását. A teológiai hipotézisek váltakozásából, és azoknak a médiákon keresztül történő, gyakran igen kétes értékű eredménnyel járó terjesztéséből keletkező zűrzavar közepette saját ismereteik alapján akarják tudni, mit tanít az Egyház és mit nem. Nekem úgy tűnik, hogy e könyv iránti érdeklődés fölér Isten népének egyfajta népszavazásával azon erők ellen, akik a katekizmust haladásellenesnek, megjelentetését valamiféle centralisztikus római fegyelmező gesztusnak állítják be. Bizonyos körök ugyanis ilyenféle jelszavakkal védelmezik saját kizárólagos monopóliumukat a teológiai nézetek kialakítására az Egyházban és a világban, miközben nem engedik magukat zavartatni a laikusok erre vonatkozó saját kompetenciájuktól.[2] Egyébként a katekizmusnak természetesen a katekézis ősi feladatát, az evangelizálást kell szolgálnia: felkínálja magát segítségül az agnosztikusoknak, a kérdezőknek és a keresőknek, hogy megismerjék, mit is hisz és mit kíván megélni a katolikus Egyház.

Persze el kell ismerni, hogy ebben a körben gyakran felmerült a kérdés, amit a bizottságban nekünk is újra és újra fel kellett tennünk: nem túl nagy célkitűzés az egész Egyházra érvényes közös katekizmus megalkotása? Nem vezet ez megengedhetetlen uniformizáláshoz? Újra és újra hallanunk kellett a szemrehányó kérdést is, vajon nem a

2 Jó példáját találjuk ennek a már félig elrozsdásodott és előregyártott elemekből összerakott kritikának H. Küng „Világkatekizmus?" című állásfoglalásában, in: Concilium 29 (1993) 273. Ismét megállapítja, hogy egy „római pártkatekizmusról" van szó, amelyben mindent „egy kuriális bizottság döntött el" (273). Egy pillantás a bizottsági tagok és munkatársak nevére, meg a világszerte alkalmazott véleménykutatás eredményeire máris megmutatja, kik adnak itt le pártvéleményeket. Ha Küng még ki is oktat bennünket, hogy a – lényege szerint a testet érintő – szűzi szülés „középkori" szemléletet tükröz, akkor meg kell kérdeznünk, hol marad a történelmi tárgyilagosság? Alaptalanul harcoltak volna az atyák a deketizmus ellen?

teológiai kutatómunka cenzurázásának újabb eszközét akarjuk-e ezzel megteremteni? Amire egyelőre elég annyit mondani, hogy ebben a – minden technikai egyformaság mellett is – egyre inkább széttöredező emberiségben és kereszténységben az egység elemeinek nincs szükségük arra, hogy védekezzenek. Nekünk van a legsürgősebben szükségünk rájuk. Amikor nem kevés országban látjuk az együttélésre való készség, az erkölcsi és ezzel a polgári konszenzus széthullását, meg kell kérdeznünk: miért van ez így? Hogyan tudjuk a közösségi életet ismét megtanulni? Bizonyára csak úgy, hogy szellemi alapokat találunk a megosztottság áthidalására és az egymás elfogadására irányuló készség felébresztésére. Az Egyházban is létezik a pártokra és csoportokra bomlás folyamata; ezek aztán alig képesek egymást kölcsönösen ugyanazon közösség tagjaiként elismerni. Az egység egyházi és polgári síkon bekövetkező széthullása kéz a kézben járnak. Az azonban egyszerűen nem igaz, hogy manapság többé nem lehetséges a közöset közösen kijelenteni. A katekizmus nem egyes csoportok véleményét akarja visszaadni, hanem az Egyház nem általunk kitalált hitét. Csak az alapvető és lényeges tanításban való egység teszi lehetővé az életteljes sokféleséget. Már meg is mutatkozik, hogyan hív életre a katekizmus sokféle kezdeményezést és hogyan jön létre két dolog: új közösségi lét, és az Egyház újabb megtestesülése a világ különböző részeiben.

Az eddig elmondottakban a katekizmus módszerére és egyházi érvényére nézve már fontos döntések foglaltatnak. Ezekből ugyanis közvetlenül következik, hogy a katekizmus nem megfogalmazóinak magánvéleményét adja elő. A bizottságnak arra kellett ügyelnie, hogy az Egyház hitét olyan pontosan és gondosan adja vissza, amennyire csak lehetséges, hiszen a „katekizmus" szó nyilvánvalóan magában foglalja a hit átadására vonatkozó megbízást is: amit az Egyház hisz, úgy kell kimondani, hogy ez a hit számunkra, mint jelenidejű történés és mint ige hozzáférhető legyen. Nem volt könnyű e kettős megbízatást összeegyeztetni. Ismét egy alternatíva előtt állunk, amelynek eldöntésén sokáig fáradoztunk. Inkább „induktív" módon járjunk-e el, a mai világban élő embertől Istenhez, Krisztushoz, és az Egyház felé haladva, és ezért inkább „bizonyító módon", mintegy a mai élet által felvetett kérdésekkel állandó csendes párbeszédben állva építsük-e fel a szöveget, vagy induljunk ki magából a hitből, majd fejtsük ki saját

belső logikáját követve, kevésbé bizonyítva, mint tanúságot téve? A kérdés rögtön gyakorlativá válik, ha fontolóra vesszük, hogyan is akarjuk elkezdeni a könyvet, hol találjuk meg a megfelelő kiindulást? Nem a modern világ összefüggései ecsetelésének kellene-e mindjárt a szöveg elején állnia, hogy aztán abból felnyithassuk az Istenhez vezető ajtókat? Nem merül-e fel egyébként túl könnyen a gyanú, hogy a konkrét valóságtól távol, egy pusztán gondolati képződményben mozgunk? Többször megvitattuk, mindkét lehetséges indítást, és a döntéseket megannyiszor módosítottuk. Végül mégis csak megegyeztünk abban, hogy a jelen elemzései mindig magukban foglalnak valami önkényes elemet és túlságosan is függenek a választott vizsgálati szemponttól; meg abban, hogy *az* általános világhelyzet tulajdonképpen nem létező valami: egy Mozambikban vagy Bangladeshben élő ember viszonyai (hogy véletlenszerű példákat vegyünk) mégis csak egészen mások, mint azé az emberé, aki Svájcban vagy az Egyesült Államokban van otthon. Azon kívül azt is látnunk kellett, milyen gyorsan módosulnak a társadalmi körülmények és az emberi tudatállapotok. A mindenkori „mentalitásokkal" folytatott párbeszédet természetesen nem szabad abbahagyni, de az éppenséggel a helyi egyházak feladatkörébe tartozik, ahol a kívánatos sokféleségnek helye van. A katekizmus mégsem egyszerűen deduktív módszerrel halad előre, mert hát a hit története világunk egyik valósága, és e valóságnak megvannak a maga tapasztalatai. A katekizmus ebből indul ki, egyaránt figyel az Úrra és Egyházára, majd pedig az így meghallott és felfogott szót adja tovább, annak saját logikájában és belső erejében. Mégsem egyszerűen „időfölötti", és nem is akar az lenni. Csupán elkerüli, hogy túlságosan a pillanatnyi helyzethez kötődjék, mert az egység szolgálatát nem csak egyidejűleg, ebben az órában akarja ellátni (szinkron), hanem az „időn túl" is (diakron), nemzedékeken keresztül, amint azt különösen a 16. századi nagy katekizmusok tették.

Fordította: Víz László

Christoph SCHÖNBORN

A katekizmus vezérgondolatai, fő témái

Az 1985. évi rendkívüli püspöki szinódus első napján történt. Bernard Law bíboros az elsők között szólalt fel. Nyolcperces beszédében egyebek között ezt mondta: „Olyan világban kell hirdetnünk a hitet, mely egyre jobban egyetlen »globális faluvá« válik." Hogy a világ egyetlen hatalmas faluvá lesz, olyan érvvel támasztotta alá a bostoni bíboros, amelynek latin megfogalmazása nem nagy megbecsülést mutat Cicero nyelvezete iránt, világosságával mégis meggyőző: „Iuvenes Bostoniensis, Leningradiensis et Sancti Jacobi in Chile induti sunt »blue jeans« et audiunt et saltant eandem musicam." Szóval a fiatalság mindenütt farmerban jár, és ugyanarra a zenére táncol. A világ kicsi lett és egyre inkább *egyetlen* világgá válik.

Ez a fejlődés sokféle kérdést vet fel. Vajon ez az egységesülés kizárólag a nyugati technikai civilizáció uniformizáló hatásának eredménye lesz? Vajon a hit ereje képes lesz-e az emberek és a népek sok alakú egységében erjesztő fermentumként hatékonyan működni? Kézenfekvő, hogy az Egyház a „globális faluvá" zsugorodott világgal kapcsolatban is a saját hite egységének megőrzésén fáradozik.

Az egység az Egyház négy lényeges attribútumának egyike. Az Egyház ugyanis „egy, szent, katolikus és apostoli Egyház". Egy a hit, mivel – mint Szent Pál mondja – az *egy* Úr és az *egy* keresztség közösségében élünk (Ef 4,5). „Egység a hitben"[1] – ez volt és marad az a sürgető és vezérlő gondolat, mely az 1985. évi szinódus püspökeit rövid idő alatt arra az egyöntetű meggyőződésre juttatta, hogy egy hittankönyv, az egész Egyház számára készítendő katekizmus manap-

1 L. „Einheit im Glauben" c. könyvünket, Einsiedeln, 1984.

ság nagyon is kívánatos. Visszatekintve a zsinat befejezése óta eltelt húsz esztendőre, meg kell állapítani, hogy a nagy felmérésből, amit a II. Vatikáni Zsinat elvégzett, még sok minden van, amit meg kell érteni és meg kell valósítani. A zsinat ezt mondta (LG 4) az Egyházról: „Így az egész Egyház, »mint az Atya, a Fiú és a Szentlélek egységéből egybegyűlt nép« áll előttünk" (Szt. Ciprián). A katekizmusnak ezt az egységet kell erősítenie. Semmi köze a színtelen uniformizáláshoz; hiszen arról az egységről van szó, mely a háromszemélyű Isten élő egységéből árad az Egyházba.

A katekizmus előszava a következők szerint adja meg a mű célkitűzéseit: „Ennek a katekizmusnak az a célja, hogy szerves és rendezett módon tárja elénk a katolikus tanítás lényegi és alapvető tartalmát a hit és az erkölcs igazságainak a II. Vatikáni Zsinat és az egyházi szent hagyomány egészének fényében" (11).

A katekizmus tehát a lényeges hittartalmak összefoglalása. Dehát lehetséges ma egy ilyen szintézis? Az a benyomásom, hogy az új katekizmust ért kritikák nagy része éppen azzal függ össze, hogy a katekizmusnak, mint olyannak a gondolatát vetik el. A párizsi Notre Dame-ban és a lyoni Fourvière-ben 1983-ban tartott híres előadásaiban Ratzinger bíboros igen világosan utalt erre a körülményre. „Hogy sokan már nem is merték a hitet, mint szerves egészet, önmagából kifejteni, hanem csak mint egyes antropológiai tapasztalatok szeletszerűen megjelenő tükröződéseit, végső soron onnan eredt, hogy e sokakból kiveszett a bizalom ezen *„egész"* iránt. Tehát a jelenség egy hitbéli válságon alapult, pontosabban: a minden idők Egyházával közös hit válságán."[2]

Ha egy pillantást vetünk a különböző hittankönyvekbe, azt a benyomást nyerhetjük, hogy egyszerűen képtelenség már a hit szintézisét, a hit összefüggő előadását elkészíteni. Egyes tapasztalatokat és benyomásokat találunk, már-már a TV-reklámok és videoklippek stílusában, de semmiféle belső összefüggést, semmiféle szerves felépítést. Annyi biztos, hogy a katolikus hit- és erkölcstan egészét áttekinthetően és összefüggően előadni nem könnyű vállalkozás. Ez a katekizmus ez előtt a kihívás előtt áll.

2 Joseph Ratzinger bíboros: A katekézis válsága és annak leküzdése. Einsiedeln 1983, 16. old.

Hogy eleget tehessünk e feladatnak, először is néhány és alapvető döntést kellett hozni. A következőkben három előfeltételt szeretnék valamelyest részletesebben bemutatni, amelyek a mű egységes tervét és annak kivitelezését meghatározták:

1. „Az igazságok hierarchiája" elvéhez történt igazodás.

2. Az egyházi hagyomány tér- és időbeli egységének tiszteletben tartása.

3. „Realizmus" a hittartalmak előadásában.

1. Az igazságok hierarchiája

A katekizmus tervezett szövegét 1989 decemberében küldték meg a világegyház valamennyi püspökének, hogy állást foglaljanak vele kapcsolatban, és változtatási kívánságaikat előadhassák. A kritika egyik gyakran hallható észrevétele az volt, hogy a tervezet elhanyagolja az igazságok hierarchiájának elvét. Nem mindig volt világos, hogy mit kell érteni ezen a fogalmon, amit a II. Vatikáni Zsinat is alkalmazott.

A zsinat ökumenikus dekrétumában is szó van arról, hogy „a katolikus tanításhoz tartozó igazságoknak hierarchiájuk, vagyis rangsoruk van, mert más-másképpen kapcsolódnak a keresztény hit alapjához" (UR 11). A zsinat értelmezésében tehát „az igazságok hierarchiája" nem azt jelenti, hogy a hit néhány sarkalatos tételére szorítkozhatunk, a többit meg elhanyagolhatjuk, és még kevésbé azt, hogy vannak „biztosabb" és „kevésbé biztos" igazságok. Ratzinger bíboros több ízben is kifejtette: „az igazságok hierarchiáját" nem szabad a „kivonás elveként" értelmezni, mintha lehetséges volna a hitet néhány lényeges tételre redukálni, míg a többit, mint nem olyan jelentőset, az egyes emberek tetszésére lehetne bízni. Az „igazságok hierarchiája" sokkal inkább egy szerves szerkezeti elvet jelent, amit nem szabad összecserélni a bizonyosság fokozataival. Az „igazságok hierarchiája" azt jelenti, hogy a különböző hitigazságok egy centrum, egy központ körül vannak elhelyezve, illetve ahhoz vannak rendelve, de nem jelenti azt, hogy azok az igazságok, amelyek nem a centrumban állnak, emiatt kevésbé lennének igazak.

Az igazságok hierarchiája elvének mértékadó módon kellett érvényesülnie az egész katekizmus elrendezésében. Ebben az összefüggésben három kritérium volt különösen fontos:

a) A Szentháromság titka, mint az igazságok hierarchiájának középpontja;

b) a krisztocentrikus megközelítés

c) a mű szerves struktúrája, mely a négyrészes felépítésben csapódik le.

a) A Szentháromság titka

A Szentháromság misztériuma hitünk és keresztény életünk központi misztériuma. Magának, az Istennek a misztériuma. Hitünk minden más misztériumának forrása és fénye, amely a többit megvilágosítja. A hit igazságainak hierarchiájában a leglényegesebb és legalapvetőbb tanítás. Az egész üdvtörténet nem más, mint „annak az útnak és azon eszközöknek a történelme, melyeken keresztül az egy és igaz Isten, az Atya, a Fiú és a Szentlélek magát kinyilatkoztatja, kibékül és egyesül azokkal az emberekkel, akik bűneiktől megválnak" (234).

A katekizmus annyiban is követi a Directorium Catecheticum Generale útmutatását, hogy teljes egészében szentháromsági felépítésű. Az első paragrafustól kezdve a trinitárius dimenzió áll a középpontban. Ez adja a katekizmus általános perspektíváját, mivel ez áll a keresztény hit középpontjában: „Isten, aki végtelenül tökéletes és boldog önmagában, az embert szabadon, tisztán jóságból teremtette, hogy részesítse saját boldog életében. Ezért mindig és mindenütt közel áll az emberhez. Megszólítja, segíti, hogy őt keresse, megismerje és szeresse teljes erejével. A bűn miatt szétszóródott emberiséget családjának, az Egyháznak az egységébe hívja. Ennek megvalósítására saját Fiát megváltóként és Üdvözítőként küldte el az idők teljességében. Benne és általa közli hívását az emberekkel, hogy a Szentlélekben fogadott fiaivá legyünk és így örökösei az ő boldog életének" (1).

Minden, amit a keresztények hitéről és életéről mondani kell, arra a középpontra irányul, ami a Szentháromsággal való életközösség. „Az egész isteni üdvrend végső célja az, hogy minden teremtmény tökéletes egységre jusson a boldogító Szentháromsággal. Már mos-

tantól fogva arra vagyunk meghíva, hogy a Szentháromság bennünk lakozzék" (260).

Átolvashatjuk akár az egész katekizmust, mindenütt azt állapíthatjuk meg, hogy ez a Szentháromságra alapozó szemlélet, ez a trinitárius témakezelés vörös fonalként húzódik végig az egész művön. Csak röviden utalok néhány helyre, ahol ez különösen nyilvánvaló:

– A missziós dimenzió, amely a katekizmusban elejétől végig erőteljesen jelen van, a Fiú és a Szentlélek isteni küldetésében gyökerezik: ezek hatnak tovább az Egyház küldetésében, ők az isteni forrása minden missziós és katekétikus tevékenységének (vö. 1–3; 257; 690; 849–856; 859).

– A teremtés a Szentháromság közös műve (vö. 290–292); és ugyanez érvényes a megváltásra és a megszentelődésre is. Az Úr feltámadása is a teljes Szentháromság műve (648–650).

– A zsinat Egyházról szóló konstitúciójának fentebb idézett helye, miszerint az Egyház „az Atya, a Fiú és a Szentlélek egységéből egybegyűlt nép" (LG 4), nyomatékos hangsúlyt kap (810).

– A liturgiát mindenek előtt a Szentháromság művének tekintjük (vö. 1077–1112), különösképpen áll ez az Eucharisztia ünneplésére (vö. 1358–1381). Az imádságot is szentháromságos szemlélettel tárgyaljuk, hiszen az mindig is az Atya, Jézus Krisztus és a Szentlélek felé irányul.

Karl Rahner már az 50-es évek elején ismételten kifogásolta, hogy a katolikus teológia és a jámborság mintha elfelejtette volna a szentháromságos dimenzióit. A katekizmus most hozzájárulhat ahhoz, hogy a katolikus tanítás és a predikációs gyakorlat az „igazságok hierarchiájának" e centruma köré központosuljon.

b. Krisztus titka

Az igazságok hierarchiájának második gyújtópontja Jézus Krisztusnak, a valóságos Istennek és valóságos embernek a titka. „Mert nem adatott más név az ég alatt az embereknek, amelyben üdvözülhetnénk" (ApCsel 4,12), mint JÉZUS neve – mondja a katekizmus prológusának mottója.

A krisztocentrikus hangsúly a katekizmusban nem áll ellentétben a trinitárius szemlélettel: az örök Fiú emberi megtestesülése, élete, halála és feltámadása az Atyát nyilatkoztatja ki és a Szentlelket ajándékozza nekünk. Hogy trinitárius szemléletű legyen, a katekizmusnak

krisztocentrikusnak kell lennie. A krisztológiai fejezet bevezetője (426–429) ezért hangsúlyozza, hogy a „katekézis középpontja" Krisztus. Ezzel kapcsolatban a katekizmus (426) idézi II. János Pál „Catechesi tradendae" című tanító levelét: „Határozottan állítanunk kell, hogy a katekézis egy személyről, a Názáreti Jézus Krisztusról szól (...), aki szenvedett és meghalt értünk, s miután föltámadt, állandóan velünk él (...) Katekézist végezni annyit jelent (...), mint arra törekedni, hogy megértsük Krisztus szavainak, tetteinek, jeleinek jelentését." A katekézis célja: „Közösségre lépni vele, sőt egészen bensőséges kapcsolatba kerülni az Úrral, mert csak ő, Jézus Krisztus képes rá, hogy az embert a Szentlélekben eljuttassa az Atya szeretetére és részt adjon a Szentháromság életéből" (u.o).

A „Catechesi tradendae" következő paragrafusai (vö. KEK 427) is nyomatékosan hangsúlyozzák az igazságok hierarchiájának elvét: „A katekézisben Krisztust, a megtestesült Igét, Isten Fiát kell átadni, s minden egyebet úgy kell megismertetni, ahogyan Krisztusra vonatkozik. Egyetlen katekéta van: Krisztus, s mindenki más csak annyiban nevezhető katekétának, amennyiben Krisztus hírnöke és tolmácsa, amennyiben Krisztus tud szólni az ajkán keresztül (...). Krisztus e titokzatos mondását mindazokra kell értenünk, akik hitoktatással foglalkoznak: »Tanításom nem tőlem való, hanem attól, aki küldött« (Jn 7,16)" (CT6).

Krisztus a mindent átsugárzó fény, mely a hit teljes kifejtését, nemkülönben követésének útját – mint a „Krisztusban való életet" – bevilágítja. A keresztény erkölcs katekézise mindenek előtt a Krisztusban való új élet iskolája, a Szentlélek kegyelmének működése mellett. Emiatt végződik a katekizmus harmadik, erkölcstani részéhez írt prológus a következő szavakkal: „Ennek a katekézisnek a legelső és legvégső hivatkozása mindig maga Jézus Krisztus lesz, aki »az út, az igazság és az élet« (Jn 14,6). A krisztushívők a hitben reá tekintve remélhetik, hogy ő maga valósítja meg bennük az ígéretet, és őt azzal a szeretettel szeretve, amivel ő szerette övéit, véghez tudják vinniazokat a cselekedeteket, amelyek méltóságuknak megfelelnek" (1968).

c. A katekizmus négyrészes felépítése, mint a mű szerves struktúrája

A katekizmus szentháromságos és krisztocentrikus gyújtópontjában nyeri el az „igazságok hierarchiája" igazi jelentőségét. Mert ezek

fejezik ki, amint arra már rámutattunk, a hit belső lényegét, ami köré minden más csoportosul; ezek képezik minden magyarázat hátterét.

Az eddigiekből következően meg kell nevezni egy harmadik szempontot is: a katekizmus külső felépítését. Ez az „építési terv" segíthet abban, hogy az egyes kijelentések helyértékét s összefüggésüket a keresztény hit fundamentumával világosabban megragadhassuk; mert ez a felépítés már önmagában is egy üzenetet hordoz, amelyet a következőkben szeretnék röviden megvilágítani. Egyértelműen kiderül, hogy az alapul szolgáló katekétikai szempont nem önkényes választás eredménye, sem nem régi katekizmusok felépítésének vaktában történt átvétele, hanem magára a műre van alapozva.

Ratzinger bíboros már 1983. évi párizsi és lyoni előadásaiban világosan megfogalmazta ezt a szempontot. A katekizmus szerkezete „az Egyház azon alapvető élettevékenységeiből adódik, amelyek a keresztény lét lényeges dimenzióinak felelnek meg. Így állt elő a legkorábbi időkben egy olyan katekétikai struktúra, amely lényegét tekintve visszanyúlik az Egyház létrejöttéig, azaz olyan régi – sőt még régebbi – mint a szentírási iratok kánonja. Luther éppen olyan magától értetődő módon alkalmazta ezt a struktúrát katekizmusai összeállításához, mint a „Catechismus Romanus" szerzője. Ez azért volt lehetséges, mivel nem egy mesterséges rendszerezésről volt szó, hanem egyszerűen a hit szükséges, és az emlékezetben élő „anyagának" összeállításáról, ami egyszersmind az Egyház életének elemeit tükrözi: az apostoli hitvallás, a szentségek, a tízparancsolat és az Úr imádsága. A katekézis e négy klasszikus „fődarabja" – mint a katekétikai oktatás tagolódásának elemei és gyűjtő pontjai – évszázadokon keresztül elegendőnek bizonyultak, és megnyitották egyrészt a Bibliához, másrészt az élő Egyházba vezető utat. Az imént már mondtuk, hogy ezek felelnek meg a keresztény lét dimenzióinak. A „Catechismus Romanus" ezt fejezi ki, amikor azt mondja, hogy benne mindaz előadásra kerül, amit a kereszténynek hinnie (symbolum), remélnie (Miatyánk) és tennie kell (a tízparancsolat, mint a szeretet megélése módjainak tolmácsolása), és körülírja azt az életteret is, amelybe mindez rögzítve van (a szentségek és az Egyház)" [A katekézis krízise és annak leküzdése, i.h. 31. old.].

1988-ban megjelent a „Catechismus Romanus" (CR) kritikai kiadása, az ún. „A Tridenti Zsinat Katekizmusa", melyet 1566-ban publikál-

tak először. A kiadó, Pedro Rodriguez professzor és munkatársai szorgosan felkutatták a CR szerzőinek a felépítés tervére vonatkozó meggondolásait és alapvető célkitűzéseit. Néhány figyelemre méltó megállapításra jutottak, amelyek Ratzinger bíboros nézeteit igazolták; ugyanakkor új észrevételek is születtek.

Érdemes egy rövid pillantást vetnünk a CR arányaira: a terjedelem 22%-át teszi ki a hitvallás tárgyalása, 37%-át (csaknem a kétszeresét) a szentségek, 21%-át a parancsolatok és 20%-át az Úr imádsága. A szentségek javára mutatkozó nyilvánvaló aránytalanságot – legalább részben – bizonyára a reformációval a szentségekről folytatott vita következményének kell tulajdonítani. A Katolikus Egyház Katekizmusával (KEK) kapcsolatban folytatott összehasonlító felmérés a következő felosztási arányokat mutatja: a hitvallásnak van szentelve az összes terjedelem 39%-a, a szentségeknek 23%, a tízparancsolatnak 27%, és az imádságnak 11%. A felosztás ilyen kialakulásában minden esetre szerepet játszottak bizonyos történelmi körülmények; de tagadhatatlanul van benne egy fontos teológiai és katekétikai üzenet is. A KEK alapvető szempontjaira is alkalmazhatjuk azt, amit Pedro Rodriguez írt a CR tervezetéről: „Az opció nyilvánvaló; mielőtt a CR előadja, *mit kell a keresztény embernek tennie,* be akarja neki mutatni, *hogy ki ő, és milyen;* közben felötlenek bennünk Nagy Szent Leó pápa szavai: »Ismerd fel, ó, keresztény, méltóságodat.« A krisztushívő csak akkor képes bizakodó szívvel és szolgai félelem nélkül úgy fáradozni a keresztény létmód megkívánta cselekvés és növekedés érdekében, amint azt a tízparancsolat bemutatja, ha felismeri a természetfeletti erőt, mely „a Szentlélek által Krisztusban gyökerező létéből" árad... A megelőző szentségtan nélkül – amely magában foglalja az Egyház titkáról és a megigazulásról szóló tanítást is – a tízparancsolat következményei látszólag meghaladják az ember erőit. De a hitre és a szentségekre támaszkodva bizalommal és erőteljesen teljesíteni képes annak elvárásait. Semmivel össze nem téveszthető tulajdonsága ez a valóban katolikus lelkiségnek, mely a CR-ben egyik csúcspontját éri el" (Előszó, XVI–XXVII. oldal).

A következő elemzést ugyancsak alkalmazhatjuk a KEK-re is: „A tanítás kifejtésének a CR-ban található rendje valójában nem négy részes, hanem inkább egy pompás diptychonnak bizonyul, amit a hagyományból vettek át: az egyik oldalon az egy és háromságos Istenbe vetett hit titkai, amint azt megvalljuk (hitvallás) és ünnepeljük

(szentségek); a másik oldalon a hit szerinti emberi élet, azon hit szerinti, mely a szeretet által tevékenykedik és amely kifejeződését a keresztény létmódban (tízparancsolat) és a gyermeki imádságban (miatyánk) találja meg" (Előszó. XXVIII. oldal).

A diptychon üzenete világos: mind a Catechismus Romanus, mind a KEK egyértelműen a *kegyelem primátusát* hangsúlyozzák. Az imént közölt rövid statisztika is ezt húzza alá: mindkét dokumentumban a két rész együttesen teszi ki a teljes terjedelem közel két harmadát. Bármilyen módszereket is alkalmaz a katekézis – megjegyzendő, hogy sem a Catechismus Romanus, sem a KEK nem ír elő semmiféle speciális módszert –, a primátust a katekézisen belül Istennek és műveinek kell juttatni. Bármit is kell tennie az embernek, cselekvése Istennek adott *válasz*. Mindkét katekizmusban *Isten nagy tettei* adják azt a témát, amiről tulajdonképpen szó van. Ennyiben itt egy világos katekétikai elsőbbséggel találkozunk, amely nem egyszerűen választás kérdése, hanem magától értetődő, mivel így felel meg a valóságnak: *először mindig Isten jön; először mindig a kegyelem jön*. Ez az igazságok valódi hierarchiája. A katekézisnek ezért elsődlegesen Isten imádásához kell vezetnie, nagy tettei hirdetéséhez és irgalma dicséretéhez: *„Misericordias Domini in aeternum cantabo"* – Örökké az Úr irgalmas tetteiről fogok énekelni.

Fordította: Víz László

Eugenio CORECCO

Az egyházfegyelmi szabályok értéke az üdvösség szempontjából

(A latin egyház hagyománya)

1. A keresztény tapasztalást megelőző horizontok

Az ortodox, a protestáns és a katolikus teológia különféle válaszait a kánoni jog természetének és kötelező erejének kérdésében csak akkor érthetjük meg, sajátos jellegzetességüket csak akkor tisztázhatjuk, ha számot vetünk azokkal az alapvető kulturális irányzatokkal, amelyekhez azok – a keresztény szemlélet lényegét más és más módon megőrizve – történelmileg csatlakoznak.

Sokféle formában és tartalommal, de alapjában véve mégis két fő irányban próbálta az ember meghaladni „kozmikus látszatok ördögi körét".

a. A „keleti" út

Az első út – Hans Urs von Balthasar szerint – a *keleti* megközelítés, amely a lét abszolút voltára tekintettel a létező valóság és a történelem teljes relativitását fogadja el és a történelem esetlegességéből felfelé keresi a kiutat, hogy visszatérjen az „isteni" valóság eredeti tisztaságához. Ezt a valóságot végtelennek, egyszerűnek és homogénnek fogja fel: olyasminek, ami minden emberi dolgot felülhalad, minden emberihez képest transzcendens. Ez a történelem vízszintes irányára mintegy merőleges filozófiai felemelkedés lehetővé teszi, hogy platonikus módon meghaladjuk a földi ellentmondásokat, de végül is hűtlenné válik az embernek ahhoz a céljához, hogy

magáévá tegye a világot. Ez a megoldás tehát történelem nélküli eszkatológiára vezet.

b. A „nyugati" megoldás

A második út, amelyet nyugatinak is nevezhetünk, az ember akaratára teszi a hangsúlyt. Arra az emberi akaratra, amely a létező valóság és a saját végső célját történetének konkrét menetében próbálja megragadni. Arra hajlik, hogy Istent azonosítsa a történelemmel, melyet úgy fog fel, mint az embertől megvalósított programot, amelyen belül eszkatológia nélküli létezést élünk meg. Ez a kísérlet, mely bizonyos értelemben már a zsidó messianizmusban is fellelhető, a nyugati világban sajátos képviselőre talát Marx személyében, aki a haladás eszméjét radikalizálva új, tudatosabb formába fogalmazta meg a prometheuszi mítoszt. Ebben a gondolatvilágban a „kitörés" nem a történelemből kilépve, hanem a történelmen belül, annak mintegy mitizálása útján valósul meg.

c. A különböző horizontok érvényesülése a kereszténységben

A megtestesülés hitének alapján a kereszténység elzárja a világból való menekülésszerű kitörés útját, akár „felfelé", akár „előre". A keresztény embernek az a hivatása, hogy ebben a világban küldetést vállaljon, s ne engedjen annak a kísértésnek, hogy a saját erejéből próbálja megszerezni magának az üdvösséget, hanem kapcsolódjon be a megtestesült Isten üdvözítő tervébe.

Mindez nem zárja ki, hogy a kereszténységen belül a teológiai megközelítések és így azok a reflexiók, amelyek a kánoni jogszabályok üdvösségével kapcsolatos értékelésre vonatkoznak, mindmáig bizonyos alapvető filozófiai nézőpontok hatását tükrözzék. Ez a hatás természetesen nem jelenti azt, hogy a teológiai megoldáskeresés azonosult volna ezekkel a filozófiákkal, hiszen az a tény, amelyre a teológia épül, fölötte áll a pusztán filozófiai gondolkodásnak. Ugyanakkor azonban a filozófiai szemléletben a keresztény teológus olyan racionális eszközre talál, melyet magának a teológiai tárgynak a magyarázata során felhasználhat. Valóban, a történelem során ezt az eszközt a teológusok közvetlen kulturális hátterüknek megfelelően különféleképpen alkalmazták.

Azok a törekvések, melyekkel a jogfilozófia az egység problémájának megoldását megkísérelte, sokfélék voltak. Mindnyájunkat annak a filozófiai rendszernek az összefüggésében kell értelmeznünk, melyet az egyes gondolkodók vagy iskolák a történelem és az emberi élet alapvető kérdéseinek megválaszolására alkottak.

A nyugati gondolkodásban a görög filozófia korától fogva alapvető problémaként merült fel a jog egységének kérdése, melyet újra feltettek az újabb időkben az egyházi jog létére és jellegére való tudatosabb teológiai reflexió összefüggésében is. Ez a fajta vizsgálódás ma *kánonjogteológia* néven ismert.

Az a kérdés, amelyre a filozófiának és a teológiának már régen és ma válaszolni kell, a következő: Létezik-e ontológiai függési viszony az esetleges és változó emberi normák és a jognak egy talán létező természetes vagy isteni magasabb formája között, mely noha felette áll az emberi szabályoknak, igazolja, megalapozza azokat és kötelező erőt kölcsönöz nekik az emberi társadalom és az egyház életében.

A világi vagy az egyházi jogi jelenségről az emberek általában és a keresztények is – mint Erik Wolf megjegyzi – mindig paradox tapasztalatot szereztek, mivel nyilvánvalóan ellentmondásos értékeket találtak, melyek azonban egymástól elválaszthatatlannak bizonyultak. Ilyen elemek voltak a „szabadság" és a „kényszer". Noha az állami törvény társadalmi szerepe az, hogy garantálja a szabadságot, úgy jelenik meg, mint kényszerítő körülmény. Éppen ez teszi lehetővé, hogy valódi garanciát nyújtson. Hasonlóképpen az egyházi törvény is arra hivatott, hogy a keresztény élet, az egyház tanúságtétele egységét és hitelességét biztosítsa. Ugyanakkor gyakran úgy jelenik meg, mint a karizmatikus gazdagságot és dinamizmust gátló, korlátok közé szorított tényező.

Az ember hajlamos arra, hogy vonakodjék elfogadni a jogi jelenség negatív elemeit. Erre utal az a szórványosan, de mindig újra és újra fellépő jelenség, ami a közösség életét az anarchia irányába próbálja terelni. Az egyházon belül is ez a természetes emberi ellenérzés lelhető fel azoknak a „spiritualista" mozgalmaknak a hátterében, melyek pl. elővételezték azokat a feszültségeket, melyek később a protestáns reformációban robbantak ki.

A relatív és az abszolút, az esetleges és a transzcendens a részleges és az egyetemes feszültség, a történelem és az eszkatológia

konfliktusa mind az egyházi, mind a világi társadalomban a jogélet állandó jellemzői voltak.

Elkerülhetetlen volt ezért, hogy ez a paradox emberi tapasztalat a jogi jelenségek eredetének, természetének, belső egységének és így a tételes jogi normák kötelező erejének kutatására ösztönözze a filozófiai és a teológiai reflexiót.

A jog egységének kérdése egyébként a görög és a keresztény filozófia egyik központi témája volt. Így érthető, hogy a kánonjog teológiájában is centrális jelentőségű volt. A katolikus hagyomány mindig is az üdvösség szempontjából kötelező erőt tulajdonított a kánoni jogszabálynak, de csakis azzal a feltétellel, ha az létet egy magasabb szabályból, a természetes vagy tételes isteni jogból vezeti le.

2. A keresztény gondolkodás által használt alapvető filozófiai modellek

A keresztény gondolkodás területén – noha más sémák hatása sem zárható ki – három fő filozófiai modell körvonalazható, melyeket a teológia kifejezetten vagy hallgatólagosan arra használt, hogy rendszerének filozófiai szerkezetet adjon. Ezek a modellek különböző – fentebb keletinek és nyugatinak minősített – kultúrák talaján bontakoztak ki.

a. A platonikus modell

Történetileg első a platonikus modell az első, mely ebben az elvben foglalható össze: „universalia ante res" (az egyetemes fogalmak megelőzik a dolgokat). A platonikus metafizika a jó transzcendens ideájának a léttel való azonosítására épül. Az egyes dolgok ideiglenesen és tökéletlen módon részesülnek az ideák, vagyis az egyetemes és transzcendens lényegek abszolút létében. Azoknak csupán gyenge képmásai.

Az őstípus nem található az érzékelhető dolgokon belül, ezért az igazságos és az igazságosság sem valósulnak meg az egyes történelmi döntésekben, hanem csak a jog, az igazságosság és az etika transzcendens ideájában. Ebből pedig az következik, hogy az emberi

törvénynek – amint Guido Fassò megjegyzi – nemcsak jogi, hanem elsősorban erkölcsi pedagógiai feladatot tulajdonítanak.

A keleti ortodox egyházakban elterjedt szemléletet kánonjait üdvösséggel kapcsolatos értékéről akkor érthetjük meg, ha figyelembe vesszük, hogy a kánonjog természetéről és létéről szóló teológiai reflexió, melyet a protestáns reformáció váltott ki, s amelyet azután Rudolf Sohm munkásságára válaszolva a katolikus teológia is folytatott, az ortodoxiától alapjában idegen maradt.

A protestáns teológiával ellentétben, az ortodox teológia sohasem engedett annak a kísértésnek, hogy a látható és a láthatatlan Egyházat elválassza egymástól. A földi, egyházi realitásokkal összefonódni hajlamos nyugati, latin teológiától eltérően pedig mindig előnyben részesítette a mennyei valóságok ontológiájáról való szemlélődést.

Az ortodox teológia ellenállása nyilvánvaló az olyan kísérletekkel szemben, melyek az üdvösség misztériumát intézményes és jogi sémák közé látszanak kényszeríteni. Mégsem állítjuk, hogy az ortodox teológia nem ismeri fel, hogy az egyházak Krisztus megtestesülésének folytatása és meghosszabbítása a történelemben, mely valódi közvetítő szereppel rendelkezik az üdvösséggel szemben. Ugyanakkor az is igaz, hogy az ortodox teológia, főként az újplatonizmussal való III. századi kapcsolatai után és még inkább a középkorban lejátszódott hellenista-bizánci átrendeződés révén, a szláv népekkel kapcsolatba jutva, a hangsúlyt a transzcendencia és a dogma szemléletére helyezte, ezt tekintette abszolút őstípusnak, és így mély misztikus irányt vett.

Az oikonomia az a jogintézmény, amelyben az ortodox felfogás legvilágosabban kifejezésre jut a kánoni normáknak az üdvösség szempontjából való értékével kapcsolatban. Noha a teológusok többféle, s nem is egészen harmonikus módon határozták meg ennek fogalmát, vitathatatlan, hogy olyan felfogás tűnik ki belőle, mely szerint a kánonok olyan egyházi-társadalmi felépítménynek látszanak, melynek igazsága másutt, nevezetesen a dogmába lelhető fel. Az üdvözítő igazságot az ortodoxia nem a kánoni normák belső adottságának tekinti, hanem olyasminek ami rajtuk kívül, azaz a dogmában létezik. A törvénynek, melyet a III. Konstantinápolyi Zsinat csupán gyógyító rendelkezésként határoz meg, csak feltételes tekintélyt tulajdonítanak. Ezek alapján úgy tűnik, hogy az ortodoxia problémája végső soron abban áll, hogy nem tudja elfogadni azt a lehetőséget,

hogy a dogma jogi nyelvre fordítódjék, jogi formában fejeződjön ki, ahogyan az ikont sem lehet a maga szimbolikus kifejező erejével racionális kategóriákra fordítani.

b. A nominalista (ferences) modell

A nyugati teológia hátterében álló második kulturális modell a nominalista séma, melyet ebben az elvben lehetne összefoglalni: „universali post res" (az egyetemes fogalmak követik a dolgokat). Boetius (+ 524), aki újplatonikus eredetű merev realizmusra hajlott, tagadta az arisztotelészi kategóriák reális tartalmát. Az ő nyomdokain haladva a ferences iskola a középkorban azt állította, hogy csak az egyedi dolgok léteznek valóságosan, és így az egyetemes fogalmak csupán „nevek", vagyis az értelem által elvonatkoztatott egyszerű megállapodáson alapuló fogalmak, melyek nem rendelkeznek reális metafizikai tartalommal és azonossággal.

A metafizika helyébe így olyan rendszer lépett, amelyben a dolgok lényege már nincs jelen az egyetemes kategóriákban, hanem az isteni akarattól nyer esetről esetre meghatározást. A nominalizmusnak és az elkerülhetetlen voluntarista fordulat annak állítására vezetett, hogy etikai szempontból nem a „telosz" vagy a dolgok természetében rejlő benső célrarendezettség számít, hanem az Isten akaratának való engedelmesség. A cselekedet nem azért jó, mert természeténél fogva belülről az, hanem mert megfelel Isten akaratának.

Ha csak egyes dolgok léteznek, melyeknek nincs metafizikai tartalmuk, akkor lehetetlenné válik az emberi értelem számára, hogy az elvonatkoztatás útján a tapasztalati ismerettől eljusson a dolgok lényegének megismeréséig. Ennek az a következménye, hogy Isten és a természet fölötti igazságok nem érhetők el filozófiai kutatással, és csupán a hit útján megismerhetők. Ha megszakad az ontológiai kapcsolat a transzcendencia és az immanencia között, akkor megszűnik a belső összefüggés is az isteni és az emberi jog között.

A nominalizmus, melynek kiemelkedő képviselője volt Duns Scotus és Okham, a modern filozófiában még az övéknél is merevebb és radikálisabb voluntarizmusba és jogpozitívizmusba torkollik, mely Isten akarata helyébe az erkölcs és a jog közvetlen és normatív forrásaként az állam akaratát állítja. A modern államot, akár abszolutista, akár demokratikus, Hegel a jog egyetlen forrásának nyilvánítja.

A teológia, jelesül a szoteriológia területére ez a filozófiai nominalizmus csak a protestáns reformátorok révén lépett be. Ők Luthertől kezdve teljesen elszakították azt a kapcsolatot, amely a pozitív kánoni jogszabály és az isteni jog között az üdvösség szempontjából fennáll.

Luther a törvény és az evangélium között ellentmondást állapít meg[1] és tagadja a törvény által előírt tettek üdvösségre vezető értékét. Így megtöri az egységet az isteni jog és a kánoni szabály között. Mivel a jó tettek nem önmagukban jók, hanem csak amennyiben Isten akarata iránti engedelmességből végzik őket, következésképpen a bűn sem a cselekedet belső erkölcstelenségéből fakad, hanem abból, hogy az illető tett engedetlenséget jelent az isteni akarat iránt.

Ilyen előfeltevésből kiindulva persze a megigazulás sem fogható fel úgy, mint jutalom azért az esetleges együttműködésért, amelyet az ember saját üdvössége érdekében azáltal végez, hogy megtartja a Törvény által előírt tetteket, hanem csakis úgy, mint külső mozzanat, vagyis hogy Isten nem számítja be bűneinket.

Egyháztani síkon ebből az következik, hogy a látható vagy szociológiai egyháznak nincs jelentősége az üdvösség szempontjából, annak emberi jogrendje pedig, bár szükséges az egyházi közösségen belüli társadalmi rend megóvására, elveszti minden szoteriológiai értékét.

c. *Az arisztotelészi-tomista modell*

ca. A metafizikai alap

A harmadik modell a hilemorfista, amely a következő elvben foglalható össze: „universali in rebus" (az egyetemes fogalmak a dolgokban vannak). Arisztotelész a lét realitását, amelyet az empírikus tapasztalásnak az értelem által végzett fogadalmi feldolgozása útján

1 Megjegyzendő, hogy amikor az Újszövetség a törvény és az evangélium ellentétéről vagy feszültségéről szól, akkor az nem a római jogi vagy egyenesen jogfilozófiai vagy modern pozitív jogi értelemben vett törvényre vonatkozik, hanem a mózesi törvényre. Az első keresztény generációk problémája az volt, hogy kötelező-e a keresztény ember számára a Tóra és a jogierkölcsi hagyomány megtartása. Az alapvető szempontja ennek a kérdésnek éppen az üdvösség volt, nevezetesen az, hogy van-e még jelentősége a zsidó törvények és az ószövetségi előírások megtartásának az üdvösség szempontjából. Erre válaszolja Szent Pál és az egész Újszövetség, hogy ennek már nincs jelentősége (E. P.).

ismerünk, nem az absztrakt transzcendens ideáknak tulajdonítja, hanem az egyes dolgokban megtalálható lényegi formának. Ez a belső forma határozza meg a belső tényezőket, ez eredményezi, hogy lehetőségből valósággá vállnak.

Ennek a létesítő ok és a cél-ok egységén alapuló rendszernek a keretében felmerül a jog problémája is. Az igazságosság már nem az abszolút ősmintaként szereplő teljes morális erény, mint Platónnál, hanem olyan tény, mely csakis társadalmilag realizálódik és történelmi konkrétságban határozza meg a dolgok közötti egyenlőségi és arányossági viszonyt.

Platón államával ellentétben ezért itt az állam már nem elvont, abszólút, ideális modell, hanem azáltal realizálódik, hogy az igazságosság olyan rendjét teremti meg, amely nem csupán erkölcsi, hanem jogi is, és alkalmas arra, hogy a közjó megvalósulásához szükséges intézményi és törvényhozási feltételeket megteremtse. Ebből következik, hogy a törvényi norma sem pusztán etikai-pedagógiai erővel rendelkezik, hanem az állam reális alapjává válik. Az a feladata, hogy történelmileg megfogalmazza a természetjogot, amelyet az ember értelmes természetének megfigyelésével az értelem vezet le.

A természetjog mint az ember értelmes és lényegileg társas természetének kifejezése, a norma, vagyis a forma szerepét tölti be a társas jog viszonylatában. Ez az emberi jog ahhoz, hogy érvényes legyen, bensőleg ésszerű kell hogy legyen, vagyis olyan, amelyet ésszerűen vezettek le a természetjogból „per modum conclusionis, determinationis vel additionis" (következtetés, meghatározás vagy hozzáadás módjára).

A katolikus hagyomány a hilemorfista metafizikában különösen alkalmas ontológiai szerkezetre és logikai eszközre lel ahhoz, hogy ésszerűen hitelessé tegye saját hitének módját és azt, ahogyan az üdvösség miszériumáról gondolkodik. Ennek a misztériumnak hátterében pedig alapvető elvként a megtestesülés áll, melynek teljessége Krisztusban valósult meg.

A hilemorfista megközelítés segítségével, melyben – hogy úgy mondjuk – a forma „megtestesül" az anyagban, az a latin teológia, mely Aquinói Szent Tamásnál (+ 1275) találta meg legteljesebb kifejezését, különös elszántsággal alkalmazta a megtestesülés elvét az üdvösség ökonómiájának minden szintjén. Ennek során elkerülte a

kifejezett vagy bennfoglalt monofizita és nesztoriánus jellegű kitérőket. A megtestesülés elvét nem csupán a teremtetlen és teremtett kegyelem, a szentségek és a részegyházban realizálódó egyetemes egyház fogalmára alkalmazta, hanem magának az egyháznak az intézményes megnyilvánulásaira és így a kánonjogra is.

Az összes nagy keresztény felekezetek számára közös kalkedoni krisztológiától az ecclesiológiáig területére való átlépést a megtestesülés elvének szigorú értelmezése követelte meg. Ennek az elvnek az alapján a kánoni jogszabály már nem tekinthető valóságnak, amint ez az „oikonómia" intézményének ortodox felfogása szerint megtörténhet, de nem redukálható a klasszikus protestáns teológia értelmében tisztán szociológiai jelenség szintjére sem, mely belsőleg nem szükséges az üdvösséghez, bár mint emberi gyakorlat elkerülhetetlen történelmi szükségszerűség (mint Rudolf Sohm állította).

cb. Eszkatológiai következmények

A megtestesülés elvének ilyen következetes alkalmazása révén a latin katolikus hagyomány az ekkleziológiának is sajátos értelmezést adott.

A jellemzően inkább platonikus kötődésű keleti ortodoxia legmélyebb szándéka kitüntetett módon jelent meg a monasztikus szerzetességben. Az ortodoxia nem első sorban az egyház társadalmi-politikai és történelmi-intézményes kötelezettségvállalására törekszik. Az ő „igenje" a kozmoszra – mint Olivier Clément megjegyzi – nagyon relatív, mert a világot szentpáli módon tűnékenynek és ideiglenesen létező színháznak tekinti. Arra hajlamos, hogy a világot a maga történetének logikájára hagyja, és elsőbbséget adjon a transzcendencia szemléletének. Ebben a misztikus hivatásban az ortodoxia át tudta alakítani a keleti népek szemlélődési tapasztalatát.

Az az ellentét, amit Luther állított a szoteriológia síkján a Törvény és az Evangélium között, és ami az üdvtörténet szintjén a két birodalom kozmikus dualizmusaként jelent meg és helyrehozhatatlan törésként a „rejtett" és a látható egyház között, Evdokimov szerint „hipereszkatológiába" torkollott, melyet már a „simul iustus et peccator" lutheri tanítása már drámain elővételezett.

Így Luther az isteni jogot gyökeresen spiritualizálta, s feloldotta annak minden ontológiai egységét az emberi joggal. Ezzel megfosztotta azt minden kulturális hatásától is. Ez lehetővé tette a múlt századi

protestáns teológusoknak (pl. Weiss, Albrecht, Sohm), hogy az eszkatológia helyébe a történelmet állítsák, mégpedig oly mértékig, hogy a legradikálisabb nyugati zsidó messianizmus értelmében azonosítsák Isten országát a világ sorsában benne rejlő kulturális-vallási és szociális-politikai haladással.

A leghitelesebb katolikus hagyomány ellenben úgy fogta fel az eszkatológiát is, mint ahogyan a jog egységét értelmezte: a természetes (isteni) jog ontológiai immanenciáját állítva a világiakban és a pozitív isteni jogét a kánonjogban. Az eszkatológiát ugyanis nem csupán a történelemben jelen lévő dimenziónak tekintette, hanem olyan valóságnak is, mely a történelem végső igazságát alkotja. A katolikus Egyház történelmi valósulásának legteljesebb kifejezésévé szociális tanítása vált.

cc. Az „örök törvény, természettörvény, emberi törvény" triológia

A hilemorfista rendszer végleges befogadására a keresztény gondolkodásban Aquinói Szent Tamás munkássága nyomán került sor. Ő a keresztény gondolkodásban elfogadta mindazt a központi jelentőségű hozzájárulást, amit a görög filozófia nyújtott a nyugati kultúrának az ésszerű természetjog létének eszméjével; mind pedig a bibliai gondolkodás nem kevésbé fontos hozzájárulását, mely a kezdetektől fogva állította egy olyan isteni jog létezését, amelynek közvetlen szerzője nem az emberi értelem, hanem maga Isten.

A jog egységének problémája a görög filozófia és különösen a sztoicizmus számára abban állt, hogy ontológiai kapcsolatot teremtsenek az ésszerű természetjog és az ember jog között. A keresztény hagyomány számára viszont abban, hogy ontológiai kapcsolatot biztosítson az ésszerű természetjog és a Szentírásban található kinyilatkoztatott jog között is.

Ennek a szintézisnek a megalkotása érdekében Aquinói Szent Tamás átveszi Cicerótól Szent Ágoston közvetítésével a „lex aeterna" (örök törvény) létezésének eszméjét. Ezt Szent Tamás megtisztítja minden panteista elemtől és úgy fogja fel, mint ésszerű tervet, mellyel Isten vezeti a világot célja felé.

A „lex aeterna – lex naturalis – lex humana" (örök törvény – természettörvény – emberi törvény) trilógián belül, mely Cicero és Szent Ágoston közreműködésével alakult ki, Szent Tamás metafizikai egységet teremt, melynek sarkpontja az emberi értelem megismerő képessége. Az

ember az örök törvényt annak ontológiai kisugárzása révén ismeri meg, amit a saját értelmes természetében fedez fel. Értelmes természetének alapvető hajlamait magyarázva az ember megfogalmazza a természetes törvényt. Ebből a természetes törvényből, a helyes gyakorlati észből (recta ratio practica), melynek segítségével az ember részesül az isteni lényegben, származik az emberi törvény.

Ebből az következik, hogy az olyan emberi törvény, mely a természetes törvénnyel ellentétes, ellenkezik az örök törvénnyel is és elveszti minden kötelező erejét: már nem számít törvénynek, mert „corruptio legis"-szé (a törvény megromlásává) vált, és így kívül került a jog szféráján.

Az az abszolút szigor, amellyel Szent Tamás metafizikailag rögzíti az emberi törvény ontológiai egységét, mind a természetes, mind az örök törvénnyel, arra készteti a szerzőt, hogy határozottan hangsúlyozza a korábbi keresztény gondolkodás egyik alapvető elvét: azt, hogy az emberi normák, ha igazságosak, nem csupán az ember külső tetteit szabályozzák, hanem az alattvalókat a „forum conscientiae" síkján (lelkiismeretben) is kötelezik. Ez az elv egyben – bár megkülönböztetésük fenntartásával – a jog és az erkölcs egységét is eredményezi.

cd. Az isteni törvény problémája

Szent Tamás erős racionalista hajlama a maga inkább metafizikai, mint teológiai távlatában világosan megmutatkozik az örök törvényről szóló fejtegetésében is. Az örök törvényről úgy szól, mintha az a természetes törvényhez hasonlóan csupán azért lenne a világ kormányzására rendelve, hogy a világot természetes célja felé irányítsa. És csakugyan, a „lex aeterna, naturalis, humana" (örök, természetes, emberi törvény) tamási trilógiájában nincs hely a „lex divina Veteris et Novi Testamenti" (az Ó- és Újszövetség isteni törvénye) számára, vagyis a kinyilatkoztatott isteni törvény részére, melynek feladata, hogy az embert természetfeletti céljára vezesse.

Az isteni törvényről a „doctor angelicus" (angyali doktor)egyszerűen azt mondja, hogy az magasabb módon részesedik az örök törvényből (I–II u. 91, a. 5). Ez akadályozza meg Szent Tamást abban, hogy – bár akkor már több, mint egy évszázad telt el a Decretum Gratianae kiadásától – rendszerébe a kánonjogot is beépítse, melynek legfőbb eredete sem a természetes törvény, sem az örök törvény, hanem a „lex divina", vagyis a kinyilatkoztatott pozitív isteni jog.

Szent Tamásnál az emberi jog körében az állami és a kánoni jog közti különbség nem tűnik lényeges belső eltérésnek, hanem csupán formálisnak, mivel ezek egymástól egyszerűen abban különböznek, hogy az előbbit a fejedelmek, az utóbbit a főpapok hirdetik ki.

d. A suarezi szintézis

da. Az akár természetes, akár tételes isteni jog

A keresztény jogi gondolkodás jogi szintézisét Francisco Suarez (+ 1617) dolgozta ki „Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore" c. művében három és fél évszázaddal Szent Tamás halála után.

A mű címében Isten nem véletlenül jelenik meg törvényhozóként. Már a címből is kiviláglik a nominalista – voluntarista okhami fordulat, mely a katolikus teológiában Szent Tamás után végbement.

Ha Szent Tamás a sztoikus természetjog racionalitását mentette meg, Suarez a voluntarizmus igazságát menti meg arra törekedve, hogy teljes jelentőségben értékelje Istennek mint a jog közvetlen szerzőjének bibliai eszméjét.

Suarez is, akár Szent Tamás, az örök törvényt teszi összefoglalásában a hierarchia csúcsára. Ez a törvény azonban már nem csupán az isteni értelem kifejezője, mint Aquinói Tamás realista rendszerében, hanem az értelem és az akarat együttes eredménye, hisz ezek Istenben egyetlen „actus simplex"-et (egyszerű cselekedetet) alkotnak.

Suarez szerint azonban az örök törvény kifelé csak akkor kötelez, ha egy másik törvény révén kihirdetésre kerül. Ez a másik törvény formálisan különbözik az előzőtől. Ez utóbbit Suarez „ius divinum" (isteni jog) néven emlegeti. A „ius divinum"-ból ered a természet rendjében a „ius divinum naturale" (természetes isteni jog), a természetfeletti rendben pedig a „ius divinum positivum" (tételes isteni jog).

Az örök törvény cicerói és keresztény eszméjét Suarez ugyan megmenti, de a korábbi „lex aeterna, naturalis, humana" hármas helyébe új triológiát vezet be, a „ius divinum, sive naturale, sive positivum"-ot (az akár természetes, akár tételes isteni jogot). Így Szent Tamásnál jobban beépíti rendszerébe az isteni jogot is. Az örök törvényből (lex aeterna), melyet Isten mint törvényhozó az isteni jog (ius divinum) révén hirdet ki, fakad mind a természetes isteni jog, mind a tételes isteni jog, vagyis az a jog, amelyet az Ó- és Újszövetség törvényében mint kinyilatkoztatottat találhatunk meg.

Minthogy a „doctor eximius" rendszerében nem csupán a kinyilatkoztatott és tételes isteni jog, hanem a természetes jog is isteninek minősül, a jognak mint olyannak a rendszere Suareznél mutatkozik meg a legteljesebb egységben. A „ius divinum, sive naturale, sive positivum" trilógia a katolikus teológia és kánonjogtudomány közös kincsévé vált. Annyira közkeletűvé lett, hogy az 1917-es Egyházi Törvénykönyv egész egyházjogi rendszerét megalapozó fogalomként (1917-es CIC 2. k., 27. k., 1509. k.) szerepelt, sőt – bár kevesebb meggyőződéssel – hasonló funkciót kap az 1983-as Codexben is (199. k. 1).

db. A kánoni jogszabály értéke az üdvösség vonatkozásában

Ezért nem meglepő, hogy Suarez – eltérően a „doctor communis"-tól – kifejezetten is foglalkozni tud a kánoni joggal mint a világi, emberi jogtól különböző jogi valósággal.

Valóban, a suarezi rendszerben az emberi, világi jog a természetes isteni jogból fakad, a kánoni jog azonban közvetlen kiindulását a pozitív isteni jogban találja meg.

A világi, emberi jognak a természetes isteni jogtól való ontológiai függése alapján Szent Tamás azt állította, hogy az emberi törvényhozó alárendeltjeit nem csupán külsőleg, hanem lelkiismeretben is kötelezheti. A kánoni törvénynek a pusztán hittel megismerhető pozitív isteni jogtól való sajátos ontológiai függése alapján a „doctor eximius" (Suarez) arra a következtetésre jut, hogy az egyházi törvényhozónak arra is hatalma van, hogy alárendeltjeitől pusztán emberi cselekedetek végzését követelje. Ezzel az állításával Suarez levonta az összes lehetséges következtetést a jognak abból a belső tételéből, melyet a bibliai hagyomány tartalmazott, s amely már egyértelműen kitűnt a kilencedik és tizedik parancsolatból is.

Ezt a suarezi tanítást az 1917-es Egyházi Törvénykönyv pl. 593. kánonjával tette magáévá, melyben a szerzeteseket jogilag kötelezi arra, hogy az életszentségre törekedjenek. Ám, mint látni fogjuk, elkerülhetetlen volt, hogy az 1983-as Codex ne lépjen túl a szerzetesek életállapotán, és ne terjessze ki ezt az elvet az összes keresztény hívőkre, világiakra, klerikusokra és szerzetesekre egyaránt.

Suarezzel a középkori keresztény jogi gondolkodás elérte fejlődésének csúcsát. A latin teológiának az „universalia in rebus" (az egyetemes fogalmak a dolgokban) elvét tartalmazó hilemorfista rendszert használva sikerült szigorúan alkalmaznia a megtestesülés teológiai

elvét. A kegyelem síkján alkalmazta azt a teremtett természet fölötti kegyelem tana révén; a szentségi teológiában az „ex opere operato" (a végzett műnél fogva) hatékonyság tanítása által; az ecclesiológiában pedig annak az elvnek a révén, amely szerint az egyetemes Egyház a részegyházakban és azokból valósul meg (LG 23, 1). Végül alkalmazta ezt a jog síkján is. Szent Tamással állította, hogy az állami, emberi törvény, ha igazságos, nem csupán külsőleg kötelez, de lelkiismeretben is; másrészt Suarezzel vallotta, hogy a kánoni törvény a hívőtől pusztán belső emberi cselekedetek végzését is követelheti.

Bár el kell ismernünk, hogy mindezek a megfontolások jelentős kulturális megfontolások voltak, mégsem tagadhatjuk, hogy a középkori gondolkodás lényegében filozófiai jellegű ontológiát és gnoszeológiát alkalmazott, még ha a hit fényében is. Nem élt viszont ezen a téren egyértelműen teológiai módszerrel.

Csak a legutóbbi évtizedekben került sor arra a lépésre, amely olyan teológiát eredményezett, ami nem csupán a kánoni jogszabályok belső, lelkiismereti kötelező erejét, hanem általános szoteriológiai jelentőségét is értékelni tudja.

Akkor történt meg ez, mikor a latin teológia arra kényszerült, hogy választ adjon a protestanizmusnak, amely már nem csupán az isteni és kánoni jog egységét és a kánoni jog üdvösségére vezető erejét tagadta, hanem Rudolf Sohm személyében teljességgel vitatta az egyházi jog teológiai létjogosultságát is. Sohm alapvető műve, az 1892-ben megjelent *Kirchenrecht* I azt a tételt mondja ki, hogy „a kánonjog természete ellentmond az Egyház természetének".

3. Teológiai reflexió a kánoni jogszabály értékére az üdvösség rendjében

a. A törvény és a kegyelem kettőssége

A katolikus teológia válaszát a jog egységének kérdésére és így az egyházfegyelmi szabályoknak az üdvösség szempontjából való értéke problémájára a megigazulás tágabb témakörén belül kell keresni. Luther ráérzett erre, noha túlságosan is kiélezte a törvény és az evangélium közötti állítólagos ellentmondást. Azt az ellentmondást, mely az evangéliumból, vagyis Krisztustól származó üdvösség és a

törvény által előírt tettek között állna fenn. Ebben a „lex Christi", vagyis az isteni jog és az emberi jog közötti ellentétben látta Luther az üdvösség titkának központját.

Valójában az ágostonos és a tomista teológia úgy dolgozta fel a „törvény és Krisztus" témát, melyet Szent Pál nem minden vitára való felhívás nélkül vetett fel, hogy nem a lutheri „törvény és evangélium" szópárt használta, hanem inkább a „törvény és kegyelem" kettősségére utalt. A törvénynek a kegyelemmel való párosítását a latin teológia a legalkalmasabb eszköznek találta arra, hogy fő törekvését kifejezze, nevezetesen azt az igyekezetet, hogy egyesítse ezt a két elemet: a Krisztusban való üdvösséget és az ember együttműködését az üdvösségben a törvény cselekedetei révén, melyeket a kegyelem segítségével visz végbe.

Az ószövetségi törvénytől eltérően, melyet kívülről róttak az emberre („extrensecus posita"), az új törvény Szent Tamás szerint belsőleg adatik az embernek („intrinsecus data"), mégpedig a kegyelemmel egyidejűleg, mely megadja az embernek az erőt is a törvény teljesítésére. Így Aquinói Tamás szinte egységbe, azonosságba foglalta a törvényt és az evangéliumot, valamint a törvényt és a kegyelmet.

A I–II híres 106. quaestiónak 1. articulusában a „Nova lex evangelii" összegző formulát használja és azt állítja, hogy az új törvény maga a Szentlélek kegyelme, vagyis jelenléte, azé a léleké, akit Krisztus hívei megkapnak („lex nova est ipsa gratia /seu ipsa praesentia/ Spiritus Sancti, quae /qui/ datur Christi fidelibus").

A katolikus teológia viszont, mikor a törvényt mint kegyelmet határozta meg, azt a hittanilag szükségszerűnek tartott tényt kívánta hangsúlyozni, hogy a megigazulás folyamata bensőleg átalakítja az embert. A kegyelem nem csupán külső jelenlét, nem csak abban áll, hogy a bűnt Isten nem számítja be, mint Luther vélte a maga nominalista felfogásában, hanem olyan benső jelenlét, mely ontológiailag átalakítja az embert. Az üdvösség természetfeletti kegyelme az emberben a teremtett kegyelem révén „testesül meg" annak az elvnek a jegyében, amely szerint az egyetemes fogalmak a dolgokban vannak („universalia in rebus").

A törvény által előírt cselekedetek, melyeket a kegyelem segítségével hajtanak végre, ezért nem csak a hit szükségszerű következményei, mint Luther gondolta. Luther egyébként elsősorban nem annak

a számára tartotta ezeket előnyösnek, aki végezte őket, hanem a többiek számára, hiszen ezek a tettek minden hívőnek megmutatták az üdvözítő Isten csodáit.

Mint Gottlieb Söhngen mesteri módon kimutatta, a katolikus szemlélet szerint a cselekedetek úgy szükségesek, mint feltételek ahhoz, hogy a Krisztustól adott üdvösség ne forduljon az ember ítéletére.

Noha az üdvösséget az Isten adta és nem a törvény vagy annak tettei, melyek nem létesítő okai az üdvösségnek, mégis ezek a cselekedetek nem csupán következményei, hanem utólag („a posteriori") szükséges feltételei az üdvözülésnek.

A katolikus felfogás szerint a kegyelem nem egyszerűen Krisztus személyes külső jelenléte (Pannenberg), hanem teremtett természetfeletti valóság, melyet természetéhez tartozó minőségként öntenek az emberbe. A „theosis" ortodox tanításától eltérően ez a kegyelem, mivel teremtett valóság, nem azonos Istennel. A kegyelem az emberhez tartozó, benne lévő ontológiai valóság.

A teremtett kegyelem latin teológiai felfogásában szintén a megtestesülés elve nyilvánul meg. A teremtetlen kegyelem ugyanis mint teremtett kegyelem behatol az ember természetébe, ontológiailag gyógyítja az embert, és így alkalmassá teszi arra, hogy együttműködjék Istennel a saját üdvössége érdekében a törvény cselekedetei által.

b. A dogma és a kánonjog

Ebből következik, hogy a kánonjog is lényeges jelentőséget kap a keresztény életben. Ez a jelentőség pedig nem nagyobb, de nem is kisebb, mint a dogmáé.

A dogma és az egyházi jog nem két heterogén természetű valóság. Ezért kettejük viszonya nem egyszerűen a kölcsönös célszerűség külső kapcsolata, mint az ortodoxia szempontjából Evdokimov állítja.

A keresztény tapasztalást valójában egyáltalán nem lehet pusztán a tanbeli tapasztalásra korlátozni. Az egyházi törvények összessége („corpusa") is bensőleg hordoz magában egy fajta kinyilatkoztatott igazságot, mivel az Egyház hagyományának kifejezője.

A kánonjog nem az Egyház társadalmi felépítménye. Nem pusztán hozzáadás, adalék, melynek nincs saját szoteriológiai jelentősége, hanem olyan társadalmi jelenség, amelynek megvan a maga episzte-

mológiai önállósága és saját logikája. Benne megnyilvánul és megismerhető az Egyház, teljes valóságának kötelező erejében.

A latin egyháznak az az igénye, hogy teljes pontossággal megjelölje azt a részletesen kidolgozott megfelelést, ami dogmatikai lelkiismerete és a jogrend között fennáll, sajátos dogmafelfogásból fakad. Ez a felfogás pedig eltér mind az ortodox, mind a protestáns hagyománytól.

A dogma – eltérően az ortodox teológiától – nem csupán modell, amelyet szemlélnünk kell, hogy eljussunk annak a háromságos Istennek a transzcendenciájához, aki energiai segítségével közvetlenül hat az emberre, amíg csak a „theosis"-ban meg nem isteníti, mégpedig a gyógyító és felemelő teremtett kegyelem közvetítése és így a jog közvetítő szerepe nélkül. A katolikus gondolkodásban, a protestáns szemlélettől eltérően, a dogma, akárcsak a kánonjog benső szoteriológiai értékkel rendelkezik. Nemcsak az a negatív szerepe van, hogy megőrizzen a tévedésektől. A katolikus szemlélet szerint a dogma nincs híjával annak a képességnek, hogy pozitívan kifejezze a hitet, hisz a hitnek nem egyedül a „sola scriptura" az egyetlen vonatkozási pontja.

A katolikus hagyományban a dogma kategórikus valóság, mely formális kötelező erőt hordoz magában, és amely ezért a hilemorfikus inkarnáció sajátos mozgásánál fogva szükségképpen alászáll a jogba.

A latin teológia szerint a kánoni törvény formális jogi hatása nem merül ki ezért a jogi jellegében, vagyis formális törvényi mivoltában, mely különösen a mai állami jog sajátos jellemzője, azé az állami jogé, mely már nem feltételez semmilyen ontológiai utalást a természetjogra vagy az etikára. Ebben a modern nominalista és voluntarista felfogásban a jog kötelező erejét egyedül a törvényhozó akaratából meríti.

A katolikus teológia viszont teljes azonosságot állapít meg a teológiai és a dogmatikai igazság és a jogi igazság között, például a pápai egyházkormányzati primátus dogmájában, melyben a jogi megfogalmazás és a dogmatikai igazság együtt alkotja a lényeget.

Ebből érthető, hogy míg az állami, vagy akár az ószövetségi törvény lényege annak parancsoló jellegében áll, az evangélium, a kegyelem és így a kánonjog lényege abban rejlik, hogy Isten részesedik az ember szívében.

Ezért a kánonjog végső teológiai problémája nem az, hogy megmutassa létezésének szükségességét, hiszen a katolikus hagyomány-

ban a törvényt mindig az üdvösség szempontjából nélkülözhetetlen feltételnek tekintették. A központi probléma módszertani: Az egyházjog jogi jellegét kell megindokolni, de nem természetjogi érvekkel, hanem teológiai okfejtéssel.

Az „ubi societas, ibi et ius" természetjogi elvéhez való folyamodás a mai teológiai érzékenységet már nem elégíti ki, mivel az Egyház kérdését már nem lehet úgy megközelíteni, hogy az Egyházat egyszerűen természetfeletti síkra emelt emberi társaságként fogjuk fel.

Az utóbbi évtizedekben sok kísérlet történt a probléma ilyen fajta megoldására. Biztosan mindnyájan hozzájárultak a kérdés állásának tisztázásához. Meggyőződésem szerint mégis mindmáig Mörsdorf megsejtése az, amely a legtöbb sikerrel állt ellen a kritikának.

A megtestesüléssel Krisztus, az Atya Igéje, az emberi közlés szerkezetileg kölcsönös őselemeinek, vagyis a szónak és a szimbolikus jeleknek, melyek által Isten kinyilatkoztatta magát az embernek, az emberi létezés számára végső és meghatározó értéket adott. Isten Igéje és a „Szentség" az embert személyiségének legbensejében érintik és választ kívánnak. Nem az ember által szubjektíven feldolgozott belső igazságuknál fogva köteleznek elfogadásra, mint Luther állította, hanem magánál annál a ténynél fogva, hogy Isten szólt és megnyilatkozott.

A „Szentség" és az Ige formális kötelező ereje új társadalmi csoportosulást hoz létre, melynek az a rendeltetése, hogy az üdvösség szentségi jele legyen a világban. Az Egyház olyan szentségi valóság, melyben az Igének Krisztusban való megtestesülése folytatódik az emberi történelemben, annak minden formális kötelező erejével együtt.[2] Az Egyház rendjének jogi jellege ezért az igében és a „Szentségben" jelenlévő formális felszólításból ered.

---

2 A „Szentség" emlegetése egyesszámban szerzőnknek és a müncheni iskolához tartozó jogászoknak a szóhasználatában protestáns eredetű. A katolikus teológia szerint Krisztus nem egy, hanem több szentséget alapított, az Egyház pedig mint alapszentség vagy összentség nem ezen szentségek – vagy közülük valamelyik – belső kötelező erejének puszta következménye, hanem legalábbis dialektikus viszonyban van ezekkel a szentségekkel: a szentségek Krisztus és az Egyház cselekményeiként működnek (834. k. 1. §, SC 7c, 840. k. SC 6, 7 stb.), ugyanakkor különböző módon és mértékben – kiemelkedően a keresztség és az Eucharisztia – konstitutívak is az Egyház számára. Tehát nem csupán arról van szó, hogy az Egyház mint látható, társadalmilag szervezett közösség, szentségi jeleggel rendelkezik (LG, 1, 8a, 9). E. P.

Mivel nincs erősebb kötelező és parancsoló valóság, mint az a tény, hogy Isten végleges és meghatározó módon megnyilatkozott Fiának megtestesülése által, az Egyház joga nagyobb kötelező erővel bír, mint a világi jog, mert mélyebben gyökerezik a tételes isteni jogban, amit az Ige és a „Szentség" hordoz.[3]

A megtestesülés elvének alapján, előtérbe helyezve azt az ontológiai leszármazási kapcsolatot, amely a tételes isteni jog (ius divinum positivum) és az emberi jog (ius humanum) között fennáll, az Egyház joga, eltérően a világi jogtól nem csupán az evilágon belüli etikai szinten követel engedelmességet, hanem az ember végső természetfölötti sorsának szintjén is.

Ezért a világi joghoz képest az egyházjog analóg, mégpedig minden elemében: nem csupán mint teológiai valóság, hanem úgy is, mint jogi valóság. Nem tulajdonítási (analogia attributionis), hanem arányossági (analogia proportionalitatis) analógiáról van szó, melyben az összehasonlítás nem közvetlenül a jog két formája között történik, hanem egy közös és felsőbb harmadik elem segítségével. Az analógia összehasonlítási alapja (analogatum maius) nem a világi jog, hanem a jog fogalma mint olyan.

A kánonjog teológiai lényege jogi jellegű is, ahogyan jogi lényege teológiai is az elválasztás (kettősség) lehetősége nélkül. Ez azt jelenti, hogy a teológiai dimenzió nem annyira a jogi dimenzióval mint olyannal állítható itt szembe, hanem egy olyan jogi jelleggel, amely azt igényelné, hogy egyedül az emberi értelemtől vagy az államtól származzon.

Ez a magyarázata annak, hogy a katolikus Egyház jogrendje miért kötelezi a híveket Suarez meglátásához híven nem csupán külső

3 Amennyiben a szerző az egyes számban használt „Szentség" szón magát Krisztust, a megtestesült Ige misztériumát, az Istennel való találkozás szentségét érti, akkor sem tűnik precíznek, hogy az ebben a tényben a rejlő felszólítás által valamiképpen gerjesztett társadalmi csoportosulásnak minősítsük az Egyházat. Ez ugyanis nem pusztán a megtestesülés ténye által megragadott emberek spontán csoportosulása, hanem Krisztus pozitív tettével alapított új Izrael, új szövetség hordozója, az általa kifejezetten kiválasztott tizenkét új ősatyára épülő, tőle külön sajátos küldetést és meghatározott alapstruktúrát (apostolok, primátus) nyerő új választott nép. Így jele és valósítója, azaz szentsége az üdvösségnek a világban. E. P.

tetteikben, hanem a belsőkben is. Mind a latin Egyházi Törvénykönyv (209. k. 1. §), mind pedig a keleti Codex (CCEO 12. k. 1. §) határozottan megkívánja az összes hívőktől, mégpedig nem csak etikai, hanem jogi formális parancs erejével, hogy bizonyos belső cselekedeteket végezzenek. Ezek az idézett kánonok arra kötelezik az összes hívőket, hogy mindig tartsák meg az Egyházzal a közösséget (communio).

Az Egyházzal való közösség pedig előbb belső magatartás, s csak azután válik külső magatartássá.

Hogy ez a kötelezettség szigorúan jogi jellegű, azt mutatja pl. az az előírás, mely mindkét Codexben (a latinban 916. k., a keletiben CCEO 711. k.) eltiltja a hívőket attól, hogy előzetes gyónás nélkül szentáldozáshoz járuljanak, ha tudatában vannak súlyos bűnüknek. A bűn mindig megsérti az egyházi közösséget is („communio ecclesialis").[4]

Éppen ez a példa, mely a hívők belső élete és az Eucharisztia közötti jogi kapcsolatot érzékelteti, egyben igen pontosan megvilágítja a kánoni norma belső értékét és célirányosságát az üdvösség szempontjából. Nem véletlen egybeesés csupán, hogy a latin Egyházi Törvénykönyv záró kánonja (1752. k.) azt állítja: „a lelkek üdvösségének... mindig a legfőbb törvénynek kell lennie".

Ez nem csupán azt jelenti, hogy a pozitív norma kötelező ereje adott esetben meghaladottá válhat az epikeia és a felmentés által, az üdvösségre való tekintettel. A katolikus szisztémában, ahol a törvény a maga tetteivel szükségesnek minősül az üdvösségre, ez azt is jelenti – és ez az elsődleges jelentése –, hogy az egyes parancsnak önmagában igénye van arra, hogy a megtestesülés elvének nevében az üdvösség konkrét megvalósulásának normatív kifejezője legyen.

Fordította: Erdő Péter

4 Ez a „Communio", amelyet a bűn sért, élesen megkülönböztetendő az egyházjogban szereplő teljes közösség – vagy néha röviden csak communio – fogalmától. A katolikus Egyház teljes közösségében való élet feltételeit ugyanis a II. Vatikáni Zsinat nyomán (LG 14b) a 205. k. meghatározás-szerűen közli (hitvallás, szentségek, egyházkormányzat). Ennek a közösségnek vannak jogi következményei, pl. bizonyos hivatalok betöltésének feltétele. Nem is volna lehetséges pusztán spirituális állapottól függővé tenni közfunkciók érvényességét. E. P.

COMMUNIO
nemzetközi katolikus folyóirat idegennyelvű változatai:

Angol (Am): *International Catholic Review Communio* (University of Notre Dame, P.O. Box 1046, Notre Dame, Indiana 46556 USA) – David L. Schindler (dir.).

Arab: *Al-Liqâ': Communio, Revue chrétienne internationale* (rue Mgr. Mobarak Achrafieh, Beyrouth, Liban – 7, rue Coëtlogon, 75006 Paris) – Michel Hayek (dir.)

Brazil: *Revista internacional catolica de cultura Communio* (Rua Benjamin Constant 23 – 5°a, 202401 Rio de Janeiro RJ, Brasil) – Estevao T. Bettencourt, (secr.).

Chilei: *Revista Catolica Internacional Communio para América Latina* (Casilla 976, Santiago-Chile) – Fernando Moreno (dir.).

Flamand–holland: *Communio, Internationaal Katholiek Tijdschrift* (Burgemeesterstraat 59, Leuven; Heijendahllaan 82, 6464 EP Kerkrade, S. Van Calster, (dir.) J. Arnbaum (dir.).

Francia: *Revue catholique internationale Communio* (28, rue d'Auteuil, F–75016 Paris) – Rémi Brague (dir.).

Horvát: *Svesci Communio* (Kršćanska Sadašnjost, KR 41001 Zagreb, Marulićev trg 14.) Tomislav J. Šagi-Bunić (dir.).

Lengyel: *Miedzynarodowy Przeglad Teologiczny Communio* (Pallottinum, al. Przybyszewskiego 30, PL 60959 Poznan) – Lucjan Balter (dir.).

Német: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* (Friesenstrasse 50, 5000 Köln 1) – Maximilian Grenier (dir.).

Olasz: *Revista Internazionale di Teologia e Cultura Communio* (Via Aurelio Saffi 19, 20123 Milano) – Elio Guerriero (dir.).

Portugál: *Revista Internacional Católica Communio* (Biblioteca Universitaria João Paulo II, Palma de Cima, P–1600 Lisboa) – Henrique de Noronha Galvão (dir.).

Spanyol: *Communio, Revista Catolica Internacional* (Ediciones Encuentro Cedaceros 3, 2°, 28014 Madrid) – Juan-Maria Laboa (dir.).

Szlovén: *Communio Kristjanova obzorja* (Zrinjskega 13, SL 61000 Ljubljana.)

PÉTER KATOLIKUS HITTUDOMÁNYI

1994. Mindenszentek

II. évf. 3. szám

Tartalomjegyzék

Carlos NOYEN O. Carm.
Osztozzatok örömömben

Stefaan van CALSTER
Legyetek irgalmasok, mint mennyei Atyátok

Jan AMBAUM
Irgalom és bűnbocsánat

Peter HENRICI
A lelki ember és az értelem

Martin KRIELE
Etika, jog, lelkiismeret

Karl-Josef SCHIPPERGES
Az egyenlőségi társadalom

Joseph RATZINGER
A katekizmus: irodalmi műfaj, címzettek és módszerek

Christoph SCHÖNBORN
A katekizmus vezérgondolatai, fő témái

Eugenio CORECCO
Az egyházfegyelmi szabályok értéke az üdvösség szempontjából

Ára: 80 Ft