

C

XXI. évf. 2013/3–4

ommunio

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

Az Egyház szentsége

- HERBERT SCHLÖGEL • Az Egyház szentsége és bűnössége
– Morálteológiai távlatok
- MARIANNE SCHLOSSER • Szentségre hívva a szentek közösségében
– Megjegyzések a *Lumen gentium* 5. fejezetéhez
- ARMINDO DOS SANTOS VAZ • „Legyetek szentek, mert én, az Úr,
a ti Istenetek, szent vagyok”
– A szentség a Biblia értelmezésében
- WALTER KASPER • Kempis Tamás *Krisztus követése* című művének
ökumenikus jelentősége
- TÖRÖK CSABA • Bűnösség és szentség ma
– A tettes nélküli tettek birodalmában
- PUSKÁS ATTILA • Szempontok a Trentói zsinat dogmatikai
tanításának értelmezéséhez
- XVI. BENEDEK PÁPA • Mi a teológia?

COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

FŐVÉDNÖK

ERDŐ PÉTER

FELELŐS KIADÓ

RÓZSA HUBA

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG ELNÖKE

BOLBERITZ PÁL

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI

PÁPAI LAJOS, TERNYÁK CSABA, BABARCZI-GYŐRFFY ANDREA,

KERESZTY RÓKUS, NEMESHEGYI PÉTER,

ROSKA TAMÁS, RÓZSA HUBA, SARBAK GÁBOR,

SÁGHY MARIANNE

FELELŐS SZERKESZTŐ

TÖRÖK JÓZSEF

SZERKESZTŐSÉG

1053 BUDAPEST, PAPNÖVELDE U. 7.

E-MAIL: saghym@ceu.hu

ISSN 1217-2456

KIADJA

A COMMUNIO ALAPÍTVÁNY MEGBÍZÁSÁBÓL

A SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

FELELŐS KIADÓVEZETŐ: FARKAS OLIVÉR IGAZGATÓ

TIPOGRÁFIA: KOCZKA ETELKA KRISZTINA

KÉSZÜLT A BUDAPESTI PRIME RATE NYOMDÁBAN

FELELŐS VEZETŐ: DR. TOMCSÁNYI PÉTER

II. János Pál pápa közel száz alkalommal követte meg a világot, az emberiséget az egyháziak által elkövetett bűnöket kiengesztelendő, az Egyház nevében; noha az egyháziak és az Egyház között nem tehető egyenlőségjel. Legnevezetesebb bocsánatkérése 2000-ben történt, liturgikus cselekmény keretében, és azt lehetett volna gondolni, hogy ezzel lezárult az Egyház szigorú önvizsgálata, a bűnök miatti bánat kinyilvánítása, valamint – ezért cserébe a világ-emberiség részéről a kiengesztelődésnek vagy megbocsátásnak némi jele mutatkozik. Nem így alakult.

Megtörtént vagy koholt erkölcsi botlások, vétkek elkövetőiként számos egyházi személy ellen indult hajsza, és XVI. Benedek pápa többször, nyilvánosan bocsánatot kért a valós vagy vélt áldozatoktól a helyi egyházak szintjén, ám az egész világ előtt.

Ferenc pápa lelki programjára – melyet a Szegénység Úrnőjének szentje ihletett – válaszul a közvéleményt meghatározó erők sürgősen felsorakoztatták a német egyházi vezető esztelen pazarlásait, ami tárgyilagosan szemlélve klinikai eset, elkövetője azonnal távozott vagy távozik eddigi posztjáról.

Ezek után lehet-e, érdemes-e az Egyház szentségéről elmélkedni, gondolkodni, írni, olvasni? A *Communio* nemzetközi katolikus, teológiai és kulturális folyóirat szerkesztősége többéves előretervezés, nem csekély töprengés és mérlegelés után dönt a tárgyalandó témákról. Amikor az Egyház szentségének bemutatása mellett döntött, még nem lehetett tudni, mennyire időszerű és fontos ezt a kérdést – mármint az Egyház szentségének mibenlétét – újra föltenni és keresni fáradhatatlanul az arra adandó hiteles választ. A jelen szám szerzői teljesítik a feladatot különböző, ám egymást kiegészítő szempontok szerint, és hitelesen szólnak az Egyház szentségéről.

A Trentói Zsinat befejezésének 450. évfordulójáról megemlékező tanulmány áttételesen ugyan, de a központi téma jobb megértéséhez nyújt segítséget.

„A hit tárgya, hogy az Egyház fogyatkozhatatlanul szent. Krisztus ugyanis, az Isten Fia, akit az Atyával és a Szentlélekkel egyedül szentnek ünneplünk, az Egyházat menyasszonyaként szerette, önmagát adva érte, hogy megszentelje, saját testeként kapcsolta magához, és elárasztotta Szent Lelkének ajándékával Isten dicsőségére. Az Egyház ezért Isten szent népe, és tagjait szentnek nevezik.

Krisztus a vele egyesült Egyházat megszenteli, tőle és benne az Egyház *megszentelővé* válik: az emberek megszentelésére Krisztusban és Isten dicsőítésére mint célra irányul az Egyház minden tevékenysége. Az Egyházban leván téve az üdvösség eszközeinek egész teljessége. Benne Isten kegyelme által elnyerjük az életszentséget.

Az Egyházat már a földön igazi, bár még nem tökéletes szentség ékesíti. Tagjaiban még el kell érnie a tökéletes életszentséget: Ily sok és ennyire üdvösséges segítség birtokában a Krisztus-hívők, bármely állapotban éljenek is, az Úrtól arra kapnak meghívást, hogy ki-ki a maga útján olyan tökéletesen szent legyen, amilyen tökéletes maga az Atya.” (KEK 823–825.)

A Szerkesztőség

HERBERT SCHLÖGEL

Az Egyház szentsége és bűnössége*

Morálteológiai távlatok

Az Apostoli Hitvallásban így imádkozik az Egyház: „hiszem [...] a katolikus Anyaszentegyházat”, a Nícea-konstantinápolyi Hitvallásban pedig kifejezésre juttatjuk hitünket az „egy, szent, katolikus és apostoli Anyaszentegyházban”. A „szent” jelző egyike az Egyház négy ismertetőjegyének (*nota ecclesiae*), épp ezért magától értetődő, hogy ezt újra és újra megvizsgáljuk, s elgondolkodjunk ellentétéről, az Egyház bűnösségéről is. Az ezredforduló óta két olyan történés volt, amely felélesztette a „szent” és „bűnös” jelentéséről folytatott vitákat: II. János Pál pápa bocsánatkérése 2000-ben és az ismeretessé vált szexuális visszaélési és fizikai bántalmazási esetek, amelyeket papok és szerzetesek követtek el. Ehhez hozzájárul még, hogy az elmúlt évek során dogmatikusok és ekkleziológusok egész sora lépett fel katolikus részről a német nyelvterületen, akik a szent és a bűnös kérdésének tisztázását az Egyház lényegének taglalása kapcsán végzik el. Ám épp a bűnösség kapcsán kiemelt szerepet játszik az erkölcsi minősítés. Ellentétben a szentséggel, amelynek esetében az erkölcsi értékelés – ha egyáltalán tematizálásra kerül – a második helyen áll. Mégis megvan mindkét fogalomnak az etikai összetevője, a kérdés csak az, hogy ebből milyen erkölcsi-gyakorlati következtetéseket lehet levonni. Akármennyire jelentőségteljes is a téma dogmatikus szemléletmódja, nem szabad kiiktatni az etikai megközelítést sem.

* Forrás: *Heiligkeit und Sündigkeit der Kirche. Moraltheologische Perspektiven*, in IKaZ 42 (2013/5), 485–495.

1. SZENT EGYHÁZ

Hogy az Egyház szent, elsődlegesen Istennek a szentségével függ össze. A Biblia számos helyen kijelenti szentségét. Egyedül ő a szent. Őt csakis – Mózeshez hasonlóan – eltakart szemmel lehet látni (Kiv 3,6). Erről az Istenről tilos bármilyen képmást készíteni. Neve szent. Izajásnál Isten a háromszor szentként jelenik meg, ami a prófétát félelemteljes tisztelettel tölti el (Iz 6,5). Azonban láthatóvá válik Isten szentségének másik oldala: szeretete és irgalma is (vö. Oz 11,8k). „Szeretetében ő, a szent, közel van az emberhez, és engedi, hogy az ember részesedjen az életében (2Pét 1,4) és szentségében (Zsid 12,10)”.¹ Ezzel együtt jár annak adománya, hogy a keresztények „szentségre meghívottak” (Róm 1,7), akik elnyerik annak reménységét, hogy részt kapnak Isten végső dicsőségéből (Kol 1,12). „A szent Isten ontikus szentséget ajándékozik az Egyháznak mint a hívők közösségének, ugyanakkor erkölcsi szentséget követel. Az Egyház szentségében Isten egybeköti a szentnek lenni kijelentő módját a szentül cselekedni felszólító módjával”.² Az Egyház nem önnön teljesítménye okán szent, hanem Isten választotta ki, kizárólag kegyelemből, szent népül. Ennek kapcsán elhangzik a felhívás, hogy egyedül Istennek szolgáljon, ahogyan azt a Tízparancsolat első kőtábláján olvashatjuk. Ez a kivételes Istenhez való viszony kihatással van az ember sokrétű kapcsolatára önmagával és a többiekkel. A Tízparancsolat második kőtáblája ennek kapcsán megemlíti a szexualitás, az élet és a tulajdon, valamint az igazság és szavahihetőség védelmét is. Ezek a követelmények magukban hordozzák az igazságosságot.

Az Újszövetség Isten szentjeként jelöli meg Jézust (Mk 1,24), akire a Jordánban való megkeresztelkedésekor leszállt a Szentlélek (Mk 1,10). Mivel az Egyház Jézus szegletkövén alapul, ezért „választott nemzetség, királyi papság, szent nemzet, tulajdonul kiválasztott nép” (1Pét 2,9). A keresztényeket azért nevezi a Szentírás szenteknek, mert Isten Lelke lakozik bennük. Isten szent népeként az Egyház a Szentlélek temploma is (1Kor 3,16k). A páli iratok Krisztus testeként értelmezik. A keresztség révén az egyén Krisztus testének tagjává lesz. A keresztség a bűnök bocsánatát ajándékozza a hívőnek (vö. 1Kor 6,11). Krisztus testének együvé tartozása az asztal közösségében, a Krisztussal és egymással való közösségként értett Eucharisztia-ban válik láthatóvá (vö. 1Kor 12,27). A közösségben való részesedés Krisztus

¹ KASPER, W., *Katholische Kirche. Wesen–Wirklichkeit–Sendung*, Freiburg i.Br. 2011², 239.

² KRAUS, G., *Die Kirche Gemeinschaft des Heils. Ekklesiologie im Geiste des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Regensburg 2012, 387.

testeként szenteli meg a közösséget. A szent ajándékokban, a „sancta”-ban való részesedés a hívők közösségét a szentek közösségévé, *communio sanctorum*-má teszi. „A szent ajándékok megszentelő hatása révén minden résztvevő személy megszentelődik, és így a személyes értelemben vett szentek közössége, azaz a *communio sanctorum* is megtapasztalhatóvá válik”.³

„A pokol kapui” (Mt 16,18) sem tudják kiiktatni az Egyháznak ezt a maradandó szentségét. Walter Kasper ezért „az Egyház strukturális szentségéről” beszél. Ez „előfeltételezi, hogy maga a felmagasztalt Jézus Krisztus a tulajdonképpeni szentségkiszolgáltató a Szentlélekben. Az Egyház strukturális szentsége tehát végső soron azt jelenti, hogy Krisztus és az Egyház közötti kötelék nem oldható el”.⁴

Ahogy már említettük, a szentség ajándékából a szentség feladata lesz, vagyis magatartásunkkal meg kell felelnünk e szentségnek. „Legyetek tökéletesek, amint mennyei Atyátok tökéletes” (Mt 5,48). A keresztények arra nyertek meghívást, hogy „szentül és feddhetetlenül éljenek előtte” (Ef 1,4). A Szentírás számos változatban mondja el, hogy mindenki a szentségre nyert meghívást. Ám azt a bibliai szövegek is kijelentik, hogy a mindenkihez intézett hívás Jézus követésére összekötődött a kevesekhez intézett hívással Jézus különleges követésére. Az ezzel felálló feszültségi viszony mindvégig megmaradt az egyháztörténelem során. Még ha mindig is voltak olyan fáradozások, hogy kiemeljék minden keresztény szentségre szóló meghívását, az mégis messzemenően a felszentelt szolgálattevőkre (püspökökre, papokra, diakónusokra és szerzetesekre) korlátozódott, akiknek soraiból – kezdve a pápákon – szentek egész serege került ki. A II. Vatikáni Zsinat minden megkeresztelt általános papságának a szempontjából beszélt minden egyes keresztény szentségre szóló meghívásáról. „Minden Krisztus-hívó meghívást kap az életszentségre és saját állapotának tökéletességére, s ezeket köteles is elérni” (LG 42). Ezt a gondolatot továbbviszi a *Christifideles laici* kezdetű szinódus utáni apostoli buzdítás a világiak Egyházban és világban való hivatásáról és küldetéséről (1989), amikor utal minden egyes ember szentségre szóló meghívására, és kijelenti: „Maga az életszentség ugyanis, melyet megélnék, s amely részesedés az Egyház életszentségében, elsődlegesen és alapvetően hozzájárul az Egyház építéséhez, amennyiben az a »szentek közössége«” (nr. 17). A zsinat utáni és kortárs fejlődési vonulatra tekintve azonban nyilvánvalóvá válik egyfajta ambivalencia. Egyrészt számos lelkeségi mozgalom van, amelyek részben még a zsinat előtt születtek, s a zsinat egyháztani

³ KRAUS, G., *Die Kirche*, 391.

⁴ KASPER, W., *Katholische Kirche*, 243.

kijelentései által megerősítést nyertek szándékaikban és erőfeszítéseikben. Ezen felül számos helyen az Egyházban előmozdításra került a világiak szolgálatvállalása és elköteleződése, illetve tanácskozási lehetősége. Akár főállású, akár önkéntes együttműködésük nélkül az Egyház ma már nem is lenne elgondolható. Ezen tematika kapcsán nem a mindig újra meghatározandó és teológiaiilag megalapozandó egyensúlyról van szó a felszentelt szolgálattevők és a világiak között, hanem arról a kihívásról, hogy a szentség vajon olyasvalami-e, amelyre törekedni kell, vajon a szentségre szóló meghívás ajándékából megszületik-e annak a feladata, hogy saját személyes életünkben is törekedjünk a szentség megvalósítására. Teológiai szinten a tanítóhivatali megnyilatkozások tükrében akármennyire is feltétel nélkül igeneljük ezt a kijelentést, a boldoggá- és szenttéavatások jelenlegi rendje (minden bizsonnyal akarátán kívül) nem támogatja ezt a látásmódot. Ugyanis a boldoggá- és szenttéavatási perek során az érintett személy életében a rendkívüli dolgokat kell kimutatni („az erények hősie fokon való gyakorlását”), s hangsúlyozni kell hatóerejüket (egy csoda tanúsítása). Ez mintegy „eltávolítja” az érintettet abban az értelemben, hogy az egyes keresztény mind kevésbé érzi megszólítva magát arra, hogy életét és magatartását az adott személy példája szerint alakítsa. A szentek olykor persze közelebb is kerülnek, mivel a sokféle mindennapos problémákban és szükséghelyzetekben közbenjáróként segítségül lehet hívni őket. Ezért nem meglepő, hogy első helyen pápákat, aztán papokat és szerzeteseket emelnek az oltár dicsőségére, mivel mindannyiuk mögött meghatározott csoportok állnak, kezdve a pápák esetében a katolikusok tömegén, majd az egyházmegyéken át egészen a szerzetesi közösségekig, akik támogatják a mindenkori szenttéavatási szándékot. Az is érthető bizonyos mértékig, hogy a szentek és boldogok száma növekszik, hiszen összetételükben mégiscsak egyre jobban az Egyház világ-szintű, egyetemes dimenzióját tükrözik.

Az ambivalenciához még egy további szempont is hozzájárul. Egyes, az elmúlt évek során szentté avatott személyek nehéz lelkiismereti döntésüket a náci diktatúra idején egyházi támogatás nélkül, vagy egyenesen az egyházi állásfoglalás ellenében kellett, hogy meghozzák. Amikor 2001. október 7-én szentté avatták Nikolaus Groß-t, aki ellenálló volt a náciizmus idején, újságíró, szakszervezeti vezető, s egyebek mellett a „Ketteler-Wacht”-nak, a Katolikus Munkásszövetség sajtóorgánumának a főszerkesztője, akkor az esemény előtt így írt a „Die Welt” című napilap: „Nagy nap ez Nikolaus Groß családjának és barátainak. Nagy nap a német helyi egyháznak. Azonban olyan nap is, amikor újra fel kell vetni, méghozzá a lehető legkeményebben annak a kérdését, hogy milyen véték és mulasztás terheli a katolikus püspököket

a náci idők kapcsán. Konkrétan: Hogyan viszonyult az Egyház a náci terrorral szembeszálló keresztények politikai ellenállásához?”⁵ Nikolaus Groß, Elisabeth Groß férje, hét gyermek apja nem rejtette véka alá, hogy elutasítja a nemzeti szocializmust. Együttműködött többek között a Hitlerrel szembeni ellenállással, s a félresiklott 1944. július 20-i merényletkísérlet után letartóztatták. 1945. január 15-én a Roland Freisler vezette népi bíróság halálra ítélte, s 1945. január 23-án felakasztották Berlin-Plötzensee-ben.⁶ Az újságcikk idézi fiát, Alexandert, aki utal arra, hogy apja eleven politikai lelkiismerete „a püspökök együttműködése nélkül, végső soron a hierarchikus Egyházon kívül” alakult ki. „Repgen professzor [a Kortörténeti Bizottság elnöke] is megerősíti, hogy az egyes katolikusok ellenállásra vonatkozó, gyakran igen nehéz lelkiismereti döntése a püspökök érdekei és útmutatásai ellenében történt meg”.⁷ Marianna Reichartz, Elisabeth és Nikolaus Groß lánya egy előadásában (2010. március 14-én) arról számolt be, hogy anyja mindvégig ott állt férje elhatározása mögött, hogy egyre jobban kibontakoztassa a nemzeti szocializmussal szembeni ellenállását. A halálos ítélet kihirdetése után sikertelenül fáradozott azon, hogy a berlini pápai nuncius kegyelmi kérvényt nyújtson be férje érdekében.⁸

Párhuzamosságok fedezhetők fel Franz Jägerstätter vértanúságában is, akit 1943. augusztus 9-én végeztek ki. Franziska Jägerstätter férje és három gyermek apja volt, s a felső-ausztriai St. Radegundban élt. Lelkiismereti okokból megtagadta a katonai szolgálatot, mivel a nemzeti szocializmus ideológiáját összeegyeztethetetlennek tartottak a katolikus hittel. Őt is támogatta felesége, ám hasonló támogatást nem kapott a püspöktől. „Családapaként nem tartozik Franzra, hogy a háború igazságosságáról vagy igazságtalanságáról döntsön. Ez a világi felsőbbbség dolga” – idézik gyakran Joseph Fließner linzi püspököt.⁹

⁵ FACIUS, G., *Allein gelassen, hingerichtet, seliggesprochen*, in *Die Welt* (2001. augusztus 30.), forrás: <http://www.welt.de>

⁶ Életrajzához ld. KOCK, E.–LUTHE, H., *Beter, Täter, Zeuge – Nikolaus Groß*, Paderborn 2001; Hubert Luthe (korábban kölni segédpüspök) esseni püspökként nyomatékka lépett fel Nikolaus Groß szenttéavatása érdekében.

⁷ FACIUS, G., *Allein gelassen* (uo.).

⁸ Vö. WIESE, H.-U., *Nikolaus Groß und St. Agnes*, in: <http://gemeinden.ezbistum-koeln.de>; ebben az összefüggésben különösen is szégyenteljes fényt vet a Német Szövetségi Köztársaságra, hogy hét gyermekes özvegyként Groß asszonynak évekig kellett küzdenie, hogy érvényt szerezzen nyugdíjigényének, miközben Roland Freisler özvegye férje hivatali állapotának megfelelő özvegyi nyugdíjban részesült.

⁹ Idézi: 70. *Todestag Franz Jägerstätters: Vom Geächteten zum Seligen*, in KATHWEB.AT – KATHOLISCHE PRESSEAGENTUR ÖSTERREICH (2013. augusztus 9.), hivatkozással Erna Putz életrajzíróra; vö. mindennek kapcsán: RIEDL, A.–SCHWABENEDER, J. (szerk.), *Franz Jägerstätter. Christlicher Glaube und politisches Gewissen*, Thaur 1997.

Annak ellenére, hogy értékelte Jägerstätter személyét, közvetlenül a háború után mégis megakadályozta, hogy működését nyilvánosságra hozzák a *Linz-er Bistumsblatt*-ban, az egyházmegyei újságban. A háború után Jägerstätter asszonynak és három lányának sokfajta megaláztatást kellett elszenvednie, mielőtt kialakult volna egy pozitív látásmód Franz Jägerstätter magatartása kapcsán.¹⁰ Azért kell ezt kiemelni, mert ez megmutatja, hogy általában véve a nép körében, s így a katolikusok között is, értetlenség uralkodott a háborús katonai szolgálat megtagadása kapcsán. Ám nem csak ez volt a Tanítóhivatal számára téma. A háborús katonai szolgálatot megtagadó férfi tanúságtétele felvetette annak kérdését, hogy miként lehet erkölcsileg megítélni azok magatartását, akik teljesítették a háborús katonai szolgálatot.

Hogy megértsük a Tanítóhivatal küzdelmét, miként reagáljon a nemzeti szocializmusra, nem hagyhatunk figyelmen kívül ebben az összefüggésben még egy további szempontot. A holland püspökök magatartásáról van szó, amelynek közvetlen kihatása volt Edith Stein, a nemzeti szocialista uralom egy másik vértanúja, életére. A zsidóságból a katolikus hitre megtért, majd a karmelita rendbe belépett Edith Stein a kölni Kármelből elmenekült a hollandiai Echtbe. A németek 1940-ben elfoglalták Hollandiát. A holland püspökök 1942. július 26-án közzétettek egy pásztorlevelet, amelyben tiltakoztak a zsidók üldözése ellen. Alig pár nappal később SS- tisztek letartóztatták Edith Stent és húgát, Rosát, mégpedig válaszként a püspökök szavaira. 1942. augusztus 9-én haltak meg a gázkamrában. II. János Pál pápa 1998. október 11-én szentté avatta a Keresztről nevezett Terézia Benedikta nővért, polgári nevén Edith Steint, s 1999-ben Európa társ-védőszentjévé nyilvánította őt.

A bűnre irányuló kérdés – ezt bizonyítja a németországi nemzeti szocializmus vértanúival kapcsolatos tanítóhivatali megközelítés – összetett, és éppen azok tudatosítják ezt a legvilágosabban, akiknek életük árán tett tanúságtételét az Egyház példaértékűként tiszteli.

2. BŰNÖS EGYHÁZ

Hogy az Egyházhhoz hozzátartozik a bűn is, s nem csak „tisztákból” áll, nyilvánvaló. Ennek tudatát elevenen tartja az Egyház liturgikus cselekvése, amikor az Eucharisztia ünneplésekor a békecsók előtt így imádkozik: „Ne bű-

¹⁰ Ehhez ld. BERGSMANN, J., *Zwischen Ablehnung und Hochschätzung. Zur Rezeptionsgeschichte Franz Jägerstätters*, in RIEDL, A.–SCHWABENEDER, J. (szerk.), *Franz Jägerstätter*, 160–175. Jägerstätter asszony özvegyi nyugdíj-igénylését is csak 1950. február 1-vel ismerték el.

neinket nézzed, hanem Egyházad hitét!” Legalábbis a II. Vatikáni Zsinat óta, amely úgy fogalmazott, hogy az Egyház „egyszerre szent és mindig megtisztulásra szorul” (*sancta simul et semper purificanda* – LG 8), ez a téma a teológiai vizsgálódás tárgya. Ugyanis ez mindig fennálló kihívás, hogy úgy juttassuk kifejezésre az Egyház bűnösségét, hogy közben ne tagadjuk „strukturális szentségét” (Walter Kasper). Ennek kapcsán nem hagyhatunk figyelmen kívül egy alapvető feszültséget: az Egyház szentsége olyan ajándék, amelyet Isten adományoz neki, miközben az Egyház bűnössége az emberek ezen ajándékkal szembeni téves magatartásából fakad, vagyis elsődlegesen erkölcsileg minősíthető. A szentség és bűnösség kapcsolatának meghatározásakor tehát nem egy szimmetrikus, hanem egy aszimmetrikus viszonyról van dolgunk. Ebből kifolyólag e kettő nem ugyanazon a szinten helyezkedik el. „Az Egyház szentségéről és bűnösségéről való beszéd nem a látható bűn és a láthatatlan kegyelem paradox egymást átjárását fejezi ki, hanem kijelentő és felszólító módú kijelentéseket kapcsol össze. A szentség és a bűnösség nem ugyanolyan mértékben hitigazság vagy lényegi tulajdonság az Egyház kapcsán; a bűn jelenség az Egyházon, olyasvalami, ami érinti a lényegét, ám ugyanakkor ellent is mond neki”.¹¹ Ezért helyénvaló a „bűnös Egyházzal” való beszéd. Tudatosítja, hogy szentsége mindig csak bűnös tagjaiban mutatkozik meg.¹² Ugyanakkor utal arra is, hogy „az Egyház szentsége mindig csak megbocsátásból áll”.¹³

Az evangélikus-katolikus párbeszéd során számos közös vonást fedezhetünk fel, ugyanakkor még mindig nem uralkodik egyetértés az egyszerre szent és bűnös Egyház értelmezése kapcsán (mindennek hátterében a *simul iustus et peccator*, egyszerre igaz és bűnös emberre vonatkozó vita is áll). Evangélikus részről ódzkodnak az Egyház fogyatkozhatatlanságának (*indefectibilitas*), vagyis „a Krisztus és az Egyház közötti kötelék eloldhatatlanságának” (Walter Kasper) a gondolatától. Ennek kapcsán az evangélikus dogmatikus, Ulrich Kühn megjegyzi: „Az Egyház természetesen az igazság ígérete alatt áll (Jn 16,13), ám tanításában és igehirdetésében szüntelenül azon kell fáradoznia, azért kell imádkoznia, hogy megmaradjon ebben az igazságban és hűséges legyen ehhez az igazsághoz. És nincs semmilyen (leg-

¹¹ RAHNER, J., art. *Heiligkeit der Kirche*, in BEINERT, W.–STUBENRAUCH, B. (szerk.), *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg i.Br. 2012, 319–321, itt: 320.

¹² Wolfgang Beinert egy olyan állapot létrejöttéről beszél, „amelyet manapság strukturális bűnösségként határoznak meg”, *Traktat IX: Ekklesiologie – B I) Römisch-Katholische Entfaltung*, in BEINERT, W.–KÜHN, U., *Ökumenische Dogmatik*, Leipzig–Regensburg 2013, 478–596, itt: 510.

¹³ PESCH, O. H., *Katholische Dogmatik. Aus ökumenischer Erfahrung*, Bd. 2: *Die Geschichte Gottes mit den Menschen*, Mainz 2010, 119.

főképp jogilag leszögezett) instancia, amely alapvetően mentes lenne a tévedéstől (ami nem más, mint a bűn egy formája).¹⁴ Közös azonban az a meggyőződés, hogy az Egyház szentségének megvallása nem állhat ellentétben a megújulásra és a bűnbánatra irányuló folytonos törekvéssel.¹⁵

Miként már említettük, az Egyház bűnösségére vonatkozó kérdést II. János Pál pápa bocsánatkérése (2000) mellett a visszaélések problematikája vetette fel, amely megrázta a Katolikus Egyházat. Ennek a botránynak számos egyéb mellett az lett a következménye, hogy a morális teológia terén egyre erőteljesebben vizsgálják azt a kérdést, hogyan kell továbbfejleszteni a szexualitásra vonatkozó erkölcszociológiát.¹⁶ Olykor felvetődik a visszaélési botrányok terén a bűn és a megbocsátás kérdése is.¹⁷

Emellett azonban nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a párhuzamot, amely a szentség értelmezésével és annak ambivalenciájával fennáll. Bármennyire is megdöbbenő a visszaélési botrány, s bármennyire is kritika tárgyává kell tennünk a ma szempontjából az ezzel kapcsolatos múltbeli eljárásmodot, mindez mégis valami egészen rendkívülit képvisel. A papok és a szerzetesek összlétszámára vonatkoztatva ugyanis igen alacsony az elkövetők száma – ami természetesen nem ment fel senkit, az egyházi intézményekben dolgozó világiak kapcsán sincs ez másként. Megfordítva a kérdést, arról van szó, hogy ha ez az alá nem becsülendő téves magatartás az Egyház bűnösségének a jele, akkor ezért elsősorban a tettesek a felelősek, s talán még azok, akik nem tették meg a szükséges lépéseket, hogy a tetteseket felelősségre vonják, s meghallgassák az áldozatokat, s helyreállítsák az igazságosságot. Ám a legtöbb keresztény nem érintett ebben az értelemben. Amennyire nem jelent számukra egzisztenciális tapasztalatot vagy kihívást „minden ember meghívása a szentségre”, épp oly kevésbé érzik magukat felelősnek az Egyház bűnössége miatt. Ez érvényes a múlt bűneire is, amelyeket még ma is felrónak az Egyháznak (pl. inkvizíció), és amelyeket II. János Pál pápa bocsánatkérése beismert.

¹⁴ KÜHN, U., *Traktat IX: Ekklesiologie – B II) Evangelische Entfaltung*, in BEINERT, W.–KÜHN, U., *Ökumenische Dogmatik*, 597–631, itt: 630.

¹⁵ VÖ. SATTLER, D., *Kirche(n)*, Paderborn 2013, 47.

¹⁶ Ehhez ld. a különböző tanulmányokat in: HILPERT, K. (szerk.), *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik*, Freiburg i.Br. 2011; GOERTZ, S., *Sexuelle Gewalt. Fragen an Kirche und Theologie*, Berlin 2010; SCHAUPP, W., *Kirchliches Sexualethos und Missbrauchsfälle*, in AMMICHT QUINN, R. (szerk.), »Guter« Sex: Moral, Moderne und die katholische Kirche, Paderborn 2013, 184–195; JAKOBS, M. (szerk.), *Missbrauchte Nähe. Sexuelle Übergriffe in Kirche und Schule*, Freiburg (CH) 2011.

¹⁷ Így pl. LINTNER, M. M., *Wenn die Kirche um Vergebung bittet. Theologisch-ethische Fokussierungen im Umgang mit dem Missbrauchsskandal*, in *Heilige Kirche–Sündige Kirche*, Brixener Theologisches Jahrbuch 1 (2010), 81–91.

Nem arról van itt szó, hogy vádaskodunk, vagy panaszkodunk az állapotokra, hanem kísérletet teszünk egy józan helyzetleírásra, hogy ebből óvatos következtetéseket vonjunk le. Morálteológiai szempontból a bűn és ezzel kapcsolatban a kiengesztelődés és a megbocsátás értelmezését kell szemügyre vennünk. Az olyan jellegű bűnök esetében, amelyeket az Egyház bűnösségével kapcsolatban megemlítettünk, az objektív oldal áll az előtérben, mivelhogy itt különösen is súlyos, objektív módon megállapítható vétkekről van szó. Kevésbé veszik figyelembe a bűn másik oldalát, vagyis a személyes történést, amely a bűnt a maga sokrétű, Istenhez, embertárshoz s önmagunkhoz való viszonyában juttatja kifejezésre.

Hogy szembe tudjunk nézni a bűn valóságával, fontos, hogy tudjuk: Isten megbocsátásra való készsége hordoz minket, s az ő szentsége irgalmasságában mutatkozik meg, és „az Egyház szentsége mindig csak megbocsátásból áll” (Otto Hermann Pesch). Ezen pozitív előjel nélkül lehetetlen volna a bűnnel mint egzisztenciális valósággal szembesülni. „Csakis az Istennél elnyerhető megbocsátás hitben megragadott bizonyossága teszi lehetővé a bűnös számára, hogy beismerje bűnét; a megbocsátás kilátása nélkül lehetetlen lenne számára, hogy teljes komolyságával felfogja önnön bűnét”.¹⁸ A bűn éppen abban áll, hogy az ember vonakodik az Istennel és az embertársakkal való kapcsolatgazdag viszonyban élni. A bűn esetében ugyanis elsődlegesen nem egy norma vagy parancs megszegéséről van szó, hanem annak eltérő intenzitású megtagadásáról, hogy kapcsolatba lépjünk Istennel és a másik emberrel. Ebben az értelemben beszélhetünk úgy is a bűnről, mint „az Istennel vagy a másik emberrel való személyes kapcsolattal szembeni ellenállásról, vagy az Isten és a másik ember iránti (önszeretetünk mértéke szerinti) szeretettel szembeni vonakodásról”.¹⁹

A múlt század '80-as évei óta a latin-amerikai felszabadítási teológiából származó „bűn struktúrái” kifejezés gyökeret vert a (morál)teológiai és tanítóhivatali nyelvezetben. A bűn struktúrájának alapját az egyéni bűnök képezik, s II. János Pál pápa *Sollicitudo rei socialis* kezdetű enciklikájában (1987) ezek közé számítja az önzést, a rövidtávú gondolkodást s az ezzel kapcsolatos téves politikai értékítéleteket, az oktan gazdasági döntéseket,

¹⁸ SCHOCKENHOFF, E., *Erlöste Freiheit. Worauf es im Christentum ankommt*, Freiburg i.Br. 2012, 102.

¹⁹ SIEVERNICH, M., *Sünde / Soziale Sünde. Individualethik*, in EICHER, P. (szerk.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. 4, München 2005, 203–207, itt: 205.

a profit utáni vágyakozást és a hatalom hajszolását (vö. SRS 36/37).²⁰ Nem nehéz megállapítani, hogy az enciklika elsődlegesen a politikai szférára irányul, s nem veti fel az Egyház strukturális bűnösségének a lehetőségét. Az azonban megmutatkozik, hogy a bűn strukturái nem korlátozódnak a „világra”, ahogy kihatásaik sem korlátozódnak az egyén magatartására, hanem mindinkább felmerül a kérdés, hogy milyen hatást fejtenek ki a hívei által elkövetett bűnökből fakadó struktúrák magában az Egyházban a magatartásformákra, s ezzel együtt a téves magatartásra. A bűnt meghatározzák a társadalmi és egyházi keretfeltételek. Hogyha az Egyház szentsége „csak megbocsátásból áll”, akkor ezzel mintegy fel is vetettük a bűnösséghez való viszony kérdését is. „A bűnök isteni megbocsátásának az útján leküzdésre kerül az Isten és az ember közötti ellenségesség, s megszületik a kiengesztelődés. Az ember azonban ennek során nem marad passzív, még ha Isten cselekvése kizárólag kegyelemből, s nem valamiféle szolgálatok alapján éri is el őt”.²¹

A bűnök megbocsátásának számos módja mellett – kezdve az Eucharisztiá ünnepzése során tett bűnvallomással és bocsánatkéréssel – továbbra is központi szerepet tölt be a feloldozás szentségi formája a kiengesztelődés szentségében. Pontosan a szentségek kiszolgáltatásában jut kifejeződésre az Egyház szentsége, amelyeket nem önmagától, hanem Isten ajándékozásának alapvető formájaként fogadott be. Ez a szentség segíti az Egyházat, hogy legyőzze bűnösségét. Ezen a helyen nem sorolhatjuk fel az összes okot, amely miatt nem kevés katolikus számára nehéz, hogy felfogja ennek a szentségnek az igazi értelmét önmaga számára. Azonban meg kell említenünk az egyik problémát, amely alapproblémaként kiterjed az érintettek mind nagyobb körére: annak (tényszerű) lehetetlenségét, hogy az újraraházasodott elváltak a kiengesztelődés szentségében, s ennek folyományaként az Eucharisziában részesülhessenek. Nyelvterületünkön az elmúlt negyven év során már érezhetővé vált az a küszködés, hogy egyrészt hogyan lehet megőrizni a házasság felbonthatatlanságát, másrészt pedig azok számára, akik eltérő feltételek között egy új párkapcsolatban élnek, miként lehetne lehetővé tenni a szentségekhez járulást. A Német Szövetségi Köztársaság egyházmegyéinek általános szinódusa (1971–1975), amelynek dokumentumait 2012-ben új-

²⁰ A további konkrét formák közül napjainkban megemlítik még egyes népcsoportok gyakorlati hátrányba szorítását, a kizsákmányoló bérrendszereket, a nem egyenlőségen alapuló kereskedelmi viszonyokat, a korrupciót és a fegyverkereskedelmet. Vö. HILPERT, K., *Sünde / Soziale Sünde. Sozialethik*, in EICHER, P. (szerk.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. 4, 208–214, itt: 209.

²¹ *Vergebung und Versöhnung im Licht des christlichen Glaubens – ein Gespräch mit dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz Karl Kardinal Lehmann*, in »Ohne Vergebung gibt es keinen Frieden«. *Welttag des Friedens* (Arbeitshilfen 162), Bonn 2002, 10–18, itt: 11.

ra megjelentették, a házasság és család kapcsán hozott határozatában megnevezte az indokokat az újrَاهázasodott elváltak szentségekhöz való járulása mellett és ellen, valamint megkérte a pápát arra, hogy „lelkipásztori szempontból megnyugtató megoldást” találjon e nehézségre.²² A vita azóta sem ült el (nemzetközi szinten sem),²³ s az elmúlt években új erőre kapott.²⁴ Az Egyház Isten irgalmasságából élő szentségéről való tanúságtétel szenved akkor, amikor a keresztények egy csoportja számára nem adatik meg, s „nem adathat meg” a megbocsátás lehetősége,²⁵ ahogyan ezt egyesek megfogalmazzák, akik ezt az álláspontot támogatják. Minden e témában nyilatkozó előtt világos, hogy nem lehetséges e kérdéskörben egy minden helyzetre egyszerűen érvényes megoldás megtalálása. Walter Kasper „Irgalmasság” című könyve „Irgalmasság az egyházjogban?” címet viselő fejezetében egy sor olyan szempontot nevezett meg – anélkül, hogy ezeket explicit módon fel is vezetne volna e helyen –, amelyeket az újrَاهázasodott elváltak eltérő megítélésekor figyelembe lehetne venni. Ez áll az „oikonomia” ortodox hagyományból származó alapelvére, amely szerint az egyes eseteket Isten üdvrendje egészének a fényében kell szemlélni. Katolikus részről áll ez az epikiára (az egyházi törvény kötelező erejének megszűnésére egy egyedi esetben), amely abból indul ki, hogy nincs olyan törvényi szabályozás, amely minden állapotot megfelelő módon tud kezelni. Aquinói Szt. Tamás a bibliai *miseri-cordia*-t (irgalmasságot) nevezte meg, és ebből kiindulva az általános elvek egyedi helyzetre való alkalmazását az okosság erényének a feladataként jellemezte.²⁶ Bizonyos, hogy a lelkiismeret jelentősége e téren központi fontossággal bír.

Az Egyház szentsége, amelyet Isten ajándékoz neki, igen szorosan összefügg a bűnösséggel. Isten Jézus Krisztusban végbevitt megváltói cselekvése

²² Beschluß: Ehe und Familie, in *Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe* (mit einem Vorwort von Karl Kardinal Lehmann zur Neuausgabe), Freiburg i.Br. 2012, 452.

²³ *Gemeinsames Hirtenschreiben der Bischöfe der Oberrheinischer Kirchenprovinz zur Pastoral mit Geschiedenen und Wiederverheirateten Geschiedenen* (1993), angolul: SAIER, O.–LEHMANN, K.–KASPER, W., *Pastoral Ministry: The Divorced and Remarried*, in CURRAN, Ch. E.–HANLON RUBIO, J., *Marriage. Readings in Moral Theology* No. 15, Mahwah (NJ) 2009, 380–396.

²⁴ Vö. SCHOCKENHOFF, E., *Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen*, Freiburg i.Br. 2011; WOELKI, R., »Kirche der Sünder«, interjú in *Die Zeit* (2012. július 8).

²⁵ MÜLLER, G. L., *Zeugnis für die Macht der Gnade. Barmherzigkeit dispensiert nicht von den Geboten: Zur Unauflöslichkeit der Ehe und der Debatte um die zivil Wiederverheirateten und die Sakramente*, in *Die Tagespost* (2013. június 15.), 6–8.

²⁶ Vö. KASPER, W., *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg i.Br. 2013³, 171–177.

értelmében e kettő elválaszthatatlanul összefügg egymással, ahogyan ezt a húsvéti éjszaka *Exultet*-e is megénekli: „A *felix culpa*-ról (szerencsés vétekről) való paradox liturgikus beszéd a húsvéti *Exultet*-ben megmutatja a megbocsátásra és igazságosságra vonatkozó, minden emberi képzelőerőt meghaladó megingathatatlan keresztény reményt”.²⁷

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

ÉLETRAJZI ADATOK:

HERBERT SCHLÖGEL OP (*1949) a morálteológia professzora a Regensburgi Egyetemen és a *Communio* német kiadásának egyik szerkesztője.

²⁷ DIRSCHERL, E., art. *Sünde und Schuld*, in BEINERT, W.–STUBENRAUCH, B. (szerk.), *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, 612–614, itt: 614.

Szentségre hívva a szentek közösségében*

Megjegyzések a *Lumen gentium* 5. fejezetéhez

A hit tárgya, hogy az Egyház, melynek misztériumát a Szent Zsinat előterjeszti, fogyatkozhatatlanul szent (*Ecclesia [...] indefectibiliter sancta creditur*). Krisztus ugyanis, az Isten Fia, akit az Atyával és a Szentlélekkel „egyedül szentnek” ünneplünk, az Egyházat menyasszonyaként szerette önmagát adva érte, hogy megszentelje, saját testeként kapcsolta magához, és elárasztotta Szent Lelkének ajándékával Isten dicsóságára. Ezért az Egyházban mindenki [...] a szentségre hivatott az Apostol szava szerint: „Isten akarata az, hogy szentek legyetek” (1Tesz 4,3; vö. Ef 1,4). (*Lumen gentium*, V. fejezet, nr. 39)

A tinta egész árját ontották ki (miként a zsinati teológus, Gérard Philips fogalmaz), hogy az Egyházzal szóló konstitúció bizonyos szakaszait értelmezzék. A recepció története során azonban ehhez képest eléggé keveset szóltak az ötödik fejezetről, jöllehet neves teológusok, mint Christoph Schönborn vagy Kurt Koch, ezen szövegrész központi helyzetéből arra következtettek, hogy ez az egészében vett konstitúció titkos középpontja: az a „szívközep”, amelynek jelentősége „tág szemszögünkből [...] folyamatosan kiesett”.¹ „Aki meg akarja érteni a zsinati egyháztan vonalvezetését, nem hagyhatja figyelmen kívül a konstitúció 4–7 fejezeteit”, emelte ki 2000-ben Joseph Ratzinger,² s ezzel megerősítette, amit már korai LG-kommentárjában is írt:³

* Forrás: *Berufen zur Heiligkeit in der communio sanctorum*, in IKaZ 42 (2013/5), 448–459.

¹ KOCH, K., *Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche*, Impulsreferat (2009. november 13.): <http://www.kirchliche-berufe.ch/ressourcen/download/20100201134702.pdf>. SCHÖNBORN, Ch., *Leben für die Kirche. Die Fastenexerzitien des Papstes*, Freiburg 1997.

² RATZINGER, J., *Die Ekklesiologie der Konstitution »Lumen gentium«*, in HORN, S. O.–PFNÜR, V. (szerk.), *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Augsburg 2002, 107–131, itt: 128. Az előadás megjelent még: Uő., *Kirche – Zeichen unter den Völkern* (JRGS 8/1), Freiburg 2010, 573–596.

³ RATZINGER, J., *Einleitung [zur lat.-dt. Ausgabe von LG, 1965]*, in Uő., *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils* (JRGS 7/2), Freiburg 2012, 645–659, itt 647.

a konstitúció mindenekelőtt az Egyház elmélyültebb megértéséhez és az Egyház „lelki megújulásához” akar elvezetni; szemben az újkorban dominánssá vált, külsődleges egyház-látásmóddal – az Egyház mint egyfajta „természtfölötti felsőbbbségi intézmény”, amivel egyszersmind az „üdvösség teljes bensőségesse tétele” is elveszett – a LG újból felmutatta „a »szentek közösségének« a lényegét”.

1. A LUMEN GENTIUM 5. FEJEZETE KELETKEZÉSÉNEK RÖVID ÁTTEKINTÉSE

A LG keletkezéstörténete – miként az közismert – korántsem volt problémamentes.⁴ A *Commissio Antepreparatoria* már 1959-ben javaslatokat kért a zsinaton tárgyalandó témákhoz a leendő zsinati atyáktól, valamint a teológiai fakultásoktól. „Az Egyház” a kezdetektől fogva sürgető igényű témaként bukkant fel. A Teológiai Előkészítő Bizottság (1960 júniusa és 1962 novemberé között) egy 13 pontból álló listát dolgozott ki; ebből egy 11 fejezetes vázlatot állítottak össze, amelyet 1962. november 23-án osztottak ki az atyáknak.⁵ A viták az első ülészek végére nyilvánvalóvá tették, hogy a szöveg nem szolgált megelégedésre. Így például Frings bíboros kemény kritikát gyakorolt a nyelvi stílus, a fejezetek hiányzó belső összefüggése és az igen gyér hagyományelvi megalapozás kapcsán.⁶

A Teológiai Bizottság ezért egy új tervezetet készített elő, amely négy részből állt: (I) „Az Egyház misztériumáról”, (II) „Az Egyház hierarchikus alkotmányáról” – itt elsősorban a püspökökről, kollegialitásukról és a *tria munera*-ról volt szó, (III) „Isten népéről, különös tekintettel a világi hívekre”, (IV) „A szentségre szóló meghívásról az Egyházban”. A vázlat szövegéről folytatott viták során mindehhez még egy további fejezet kapcsolódott, „hi-

⁴ HELLÍN, F. G., *Constitutio dogmatica de ecclesia Lumen Gentium* (Concilli Vaticani II Synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon Patrum orationes atque animadversiones), Città del Vaticano 1965.

⁵ A vázlat az alábbi témákat tartalmazta: I) A küzdő egyház lényege, II) Az Egyház szükségessége az üdvösség szempontjából, III) A püspöki szolgálat és papság, IV) A megyéspüspökök, V) Az életállapotok, amelyekben az evangéliumi tanácsok szerinti tökéletességre törekednek: De statibus evangelicae acquirendae perfectionis, VI) A világiak, VII) A Tanítóhivatal, VIII) Tekintély és engedelmisség az Egyházban, IX) Állam és Egyház, X) Misszió, XI) Ökumené.

⁶ FRINGS, J., *Stellungnahme zum Schema De Ecclesia* (1962. december 4.), in *Acta Synodali* I/4, 218–220; a vázlat J. Ratzingertől származik: JRGS 7/1, 244–249. Ennek a fázisnak részletes bemutatását ld. WASSILOWSKY, G., *Die »Textwerkstatt« einer Gruppe deutscher Theologen auf dem II. Vatikanum*, in WOLF, H.–ARNOLD, Cl. (szerk.), *Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum*, Paderborn 2000, 61–87, itt: 70–76.

vatásunk eszkatológikus dimenziójáról és a mennyei Egyházzal való összekapcsolódásról” (a jelenlegi LG VII). Abban is megállapodtak, hogy a mariológiát az Egyházzal szóló konstitúcióba építik be. Az eddigi III. fejezetet felosztották, s első bekezdését a püspökökről szóló fejezet elé illesztették be – így az „Isten népe” tematikát még a szolgálatok és hivatalok előtt tárgyalták. A III. fejezet 2. bekezdése („A világi hívók”) a helyén maradt. A IV. fejezet eredetileg együtt tartalmazta „a szerzetesekről” és „a szentségre való meghívásról” szóló részeket; csak 1964. szeptember 30-án döntöttek úgy, hogy ebből két külön fejezetet hoznak létre. Ennek során tudatosan választották meg a sorrendet: először a szentségre szóló meghívást taglalták, utána annak sajátos megvalósulását a szerzetesi életben, e kettőt egy jól sikerült kapcsolódási ponttal kötve össze a LG 42,2-ben, ahol a különleges kegyelmi adományok kerülnek bemutatásra. Világossá kellett válnia, hogy az evangéliumi tanácsok szerinti élet nem a hierarchikus tagozódáshoz sorolódik be, hanem az Egyház karizmatikus struktúrája részének kell azt tekinteni. Ily módon a jelenlegi V. fejezetet – *Az életszentségre szóló egyetemes meghívásról az Egyházban, De universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia* – egyrészt a világiakról, másrészt a szerzetesekről szóló rész keretezi.

Volt emellett egy olyan, egyébiránt jogos felvetés is, miszerint a „szentségre szóló meghívást” az „Isten népéről” szóló II. fejezetbe kell beilleszteni, nem csak azért, mert ebben a fejezetben kerül kifejtésre a laikus állapot alapvetése, hanem mindenekelőtt azért, mert a *Minden krisztushívó meghívása a szentségre* azon alapul, hogy a *szent Isten* egy *szent népet*, „szent papságot” választott ki magának. „A szentségre szóló egyetemes meghívás” belsőleg kapcsolódik minden hívő „általános papságához”, amelyről a LG 10 és 11-ben van szó. Emellett azt sem szabad elfelejteni, hogy a további zsinati szövegek is foglalkoznak a „hívek szentségre szóló meghívásával”, mint pl. a LG 32,2 és 3, a SC 14, a UR 4, az AA 2 és 3, az AG 15 és a PO 2.

A jelenlegi szövegállomány kialakulása nem csak az anyag elrendezését, hanem a nyelvi megfogalmazást és a tartalmi hangsúlyokat is érintette. Szembeszökő változtatást eszközöltek az V. fejezet címében, amely az első vázlat szerint a következő lett volna: „Az állapotokról, amelyekben az evangélium szerinti teljességre törekednek”. Először is a „szentség” fogalma világosabban kiemeli az Istenhez való kegyelmi tartozás szempontját, míg a „teljesség” látszólag egy morális fokozatra vonatkozó asszociációtól terhes. Másodszor az új megfogalmazás emlékeztet arra, hogy a keresztyén hivatás teljessége nem csak a *status perfectionis*-ban, vagyis az Istennek szentelt, evangéliumi tanácsok szerinti életben lehetséges. Harmadszor pedig az *in Ecclesia* szavak rámutatnak, hogy az egyes hívő szentsége nem olyan dolog,

amely csakis az egyénre tartozik. Az új elrendezés és megfogalmazás sokkal inkább azt juttatja kifejezésre, hogy mindhárom egyházi életállapot – a felszentelt szolgálk, a világiak és a szerzetesek – ugyanazon misztériumban gyökereznek, és sokszoros módon egymásra vonatkozik. Kifejezi, hogy a szentség „egyetlen” anélkül, hogy ezzel együtt a személyes hivatások különbözősége marginalizálódna: „Jóllehet tehát az Egyházban nem mindenki ugyanazt az utat járja, valamennyien meghívottak az életszentségre” (LG 32,2).

Számos zsinati atya igényt tartott arra, hogy a „szentségre szóló meghívást” már a kezdet kezdetén erőteljesebben kegyelmi és egyháztani alapokra kell helyezni; nem lenne szabad elsődlegesen morálteológiai szempontok szerint bemutatni. Másrészt ugyanennyire fontosnak tűnt, hogy megfelelő módon kifejezésre juttassák a keresztyén hívőnek, a kegyelemmel való együttműködésének a felelősségét. Ezen a téren is egyensúlyt kellett tehát találni: az objektív–lételvi, kegyelemként ajándékozott szentség, s az ehhez kapcsolódó, ennek megvalósítására irányuló kötelezettség között. Nem kevés atya (mintegy 100) végezetül azért emelte fel hangját, hogy a „szeretet” és a „szentség”, illetve a többi teológiai erény közötti összefüggést világosabban domborítsák ki, hogy ekként a „szentség” gondolata ne maradjon túllontúl általános, hanem ennek kapcsán mondjanak valamit az egyes életállapotokra vonatkozólag is – ezt a szándékot beemelték a LG 41-be.⁷

2. „ÚJRAFELFEDEZÉS”

Az egyházfelfogás szempontjából kétségt kívül központi fontosságú tény az, hogy minden hívőre vonatkozik, s a keresztségből fakad a keresztyén élet teljességére törekvésre szóló „meghívás”, sőt „kötelezettség” (*invitantur et tenentur*: LG 42,5). Nem új találmányról van itt szó hanem „újrafelfedezésről”, ahogyan ezt Yves Congar nevezte. Ugyanez igaz egyébként a zsinatnak a hívők általános papságára vonatkozó kijelentéseire is.⁸

⁷ HELLIN, F. G., *Constitutio dogmatica de ecclesia Lumen Gentium*, 498k.

⁸ Ezt az utat készítette elő Johann Adam Möhler (1796–1838) és Karl Adam (+1966). Ehhez ld. a következő informatív tanulmányt: TILLARD, J.-M.-R., *Sacerdoce*, in DSp XIV, 1–37. Már a ’40-es években különböző tanulmányokat szenteltek ennek a témának; a következő, számos adatot tartalmazó írás igen gazdag teológiatörténeti anyaggal szolgál: DABIN, P., *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne*, 1950. Fontossággal bírtak még Joseph LÉGUYER írásai 1949-ből, 1951-ből, 1952-ből és 1957-ből, és mindenekelőtt a következő jól ismert mű: CONGAR, Y., *Der Laie*, 1957, különösen is 92k, 96k, 185skk; 201–213 et passim. – Az akkoriban már viták tárgyát képező problémák megmutatkoztak a *Mediator Dei* kezdetű enciklikában is (1947. november 20.).

Így tehát mind inkább világossá vált az egyházban, hogy egy személy szentségének vagy teljességének a mértéke a szeretet: „Istent mindenek fölött szeretni, az embertársat pedig úgy, mint önmagunkat, Istenre való tekintettel”, vagyis az emberre Isten által ruházott méltóságra és örök célra való tekintettel. „Mindenki számára parancs, hogy Istent annyira szeresse, amennyire csak tudja”, mondta Aquinói Szt. Tamás.⁹ Ezáltal minden hívő számára parancs, hogy törekedjen a szentségre.

De hát nem volt meg mindig is a kereszténység történetében a hajlam arra, hogy ne a *perfectio*-t, hanem csakis azt kutassuk, ami elidegeníthetetlenül szükséges a keresztény élethez – s ezzel aztán meg is elégedjünk? Hogy a helyes mértéket közepszerként értékeljük, s felcseréljük a közepszerűséget azzal, aminek egy keresztény számára „normálisnak” kellene lennie? A mindennapok szentsége, tűnjön bármennyire is feltűnésmentesnek, egyáltalán nem mindennapi, magától értetődő dolog, ami úgymond magától is bekövetkezik, vagy mindig is megvolt. A „szentségre szóló meghívás” kihívást állít elénk, igen, „meredek” – valami *arduum*-ra törekszünk, ezt reméljük Istentől. A „szentség” olyan szó, amely talán „túl nagy” tűnhet az ember szemében, jegyezte meg Benedek pápa elgondolkodva.¹⁰

Ugyanakkor mindig is voltak a keresztény lelkiség történetében olyan személyiségek és mozgalmak, amelyek a szentségre való törekvés, az „élet-állapot szerinti”, vagyis a személy mindenkori helyzetének megfelelő teljesség előmozdításán fáradoztak. Ebben az összefüggésben elég emlékeznünk a számos középkori testvérületre és harmadrendre, amelyeknek a tagjai elkötelezték magukat az intenzív imaéletre és a cselekvő felebaráti szeretetre, de gondolhatunk a jezsuiták által kezdeményezett Mária-kongregációkra is. Leginkább azonban Szalézi Szt. Ferencre és a XVII. század francia lelkiségi teológiájára kell gondolnunk. A *Filotea* világi hívők nemzedékeinek a lelki életét jellemezte és bátorította: ugyanis a lelkiélet (a „jamborság”, „la vie dévote”) nem más, mint a kegyelemből fakadó élet. Ezért hát az *egyetlen* szeretet sokféle formában mutatkozik meg – egy püspök nem úgy valósítja meg, mint egy remete, és egy családapa nem úgy, mint egy kolduló szerzetes, ahogy az előszóban Szalézi Szt. Ferenc írja. *Nota bene*, Szalézi Szt. Ferenc volt az, akit Angelo Roncalli „saját” személyes szentjeként felfedezett. A ké-

⁹ STh II–II, q. 186. a. 2. ad 2; vö. *Ctr. Retrahentes* cap. VI.

¹⁰ Beszéd a 2011. április 13-i általános kihallgatáson. A beszéd kifejezetten és többször hivatkozik a LG 39-re. „A keresztény élet teljességeként” írja le a „szentséget, amely „nem abban áll, hogy rendkívüli tetteket viszünk végbe, hanem abban, hogy egyesülve vagyunk Krisztussal, megéljük misztériumait, magunkévá tesszük gondolatait, magatartását”: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20110413_ge.html

sőbbi pápa életrajza szempontjából egyáltalán nem alábecsülhető fontosságú az a lelki belátás, amelyre bergamói tanulmányi éve során tett szert: a személyes „szentség” nem egy „típus” utánzásában, vagyis egy másik személy lemásolásában áll, hanem a mag, vagyis az erények belső „alkalmazásában”, mégpedig a személyes adottságoknak és életkörülményeknek megfelelő módon.¹¹

De nem feledkezethetünk meg a XX. század kezdetére jellemző lelki „felfakadásokról” sem, amelyeknek jelentőségét a zsinat szempontjából nem lehet megkérdőjelezni. Gondolunk itt a liturgikus mozgalomra, amelynek nyomán sor került az Egyház, a Szentírás és az egyházatyák újrafelfedezésére, amelyek aztán ökumenikus kezdeményezéseket is magukkal hoztak. Emellett ott van még a máriás mozgalom, amelyre különleges ösztönző erővel hatottak a Lourdes-i és fatimai Mária-jelenések, valamint az *Actio Catholica*, s az, amit Martin Grabmann 1921-ben a katolicizmuson belüli „misztikus mozgalomnak” nevezett: az elmélyült imaéletre és a személyes Krisztus-kapcsolatra való törekvéstről van szó. Azt mondhatjuk, hogy a LG felvállalta és betöltötte azt az elvárást, hogy gyümölcsöző szintézisbe foglalja össze „tartózkodóbb-objektív” tendenciákat, mint például a liturgikus mozgalmat és a szubjektív-bensődleges lelkiséget, mint például a máriás mozgalmat.¹²

3. SZENTSÉGRE HÍVVA AZ EGYHÁZBAN

Egy gondolat különösen is világos a LG-ban, mégpedig az, amely a személyes életszentség előmozdításának szándékából indul ki, de ugyanakkor meg is haladja ezt: a megkereszteltek szentségre szóló meghívása *magának az Egyháznak a szentségében gyökerezik*. Ennek a szempontnak a hangsúlyozása megfelel az Egyház újrafelfedezésének: az Egyház nem olyan valóság, amely úgymond hozzájárul a személyes jámborsághoz – mint egyfajta külső közvetítés, amely befurakodik Isten és az egyéni hívő közé. Az „Egyház” úgy áll itt a szemünk előtt, mint az üdvösség lényege szerint *közösségi dimenziója*.¹³

¹¹ WILLIAM, F. M., *Vom jungen Angelo Roncalli (1903–1907) zum Papst Johannes XXIII (1958–1963)*, Innsbruck 1967, 32k.

¹² A zsinat előestéjének szellemtörténeti helyzetéről áttekintést nyújt Frings bíboros genovai beszéde (1961 novembere), amelynek vázlatát Joseph Ratzinger készítette: *Das Konzil und die moderne Gedankenwelt*, in JRGs 7/1, 73–91.

¹³ Ld. LG 9,1. Vö. RATZINGER, J., *Einleitung*, JRGs 7/2, 648. Ezt a szempontot Joseph Ratzinger különösen is világosan kidolgozza egy korai írásában: *Sentire Ecclesiam*, in GuL 36 (1963), 321–326; megjelent még: JRGs 7/1, 323–329.

Nem elmagányosodott egyénekként nyerjük el az üdvösség ajándékát, hanem személyekként, akik kapcsolatban állnak egymással. A „communio sanctorum”-ot nem értelmezhetjük egyszerűen a szent tagok egyesüléseként; sokkal inkább az ő szentségük alapul az üdvjavakban való részesedésen. Ez a közösség, ez a szentség csakis az egyetlen közös jóban, „adományban” (latinul „munus”) való részesedés alapján áll fenn – a „communio” szó eredeti jelentésének megfelelően.

Így rögtön az V. fejezet elején hangsúlyt nyer az, hogy minden, az Egyházban megvalósult szentség alapja magának az Egyháznak a szentsége, ahogyan azt a *Credo*-ban megvalljuk. Az Egyház Krisztusból és a Szentlélekből fakadó létezése okán „szent”: Krisztus testeként elválaszthatatlanul szent Főjéhez tartozik.¹⁴ Az Egyház folyamatosan megőrződik ebben a Krisztushoz tartozásában: „A kísértések és szorongatások között élő Egyház az Úrtól megígért isteni kegyelemből meríti az erőt, hogy a testi gyöngeségben meg ne fogyatkozzék tökéletes hűsége, hanem megmaradjon Ura méltó menyasszonyának...” (LG 9,3). Világos, hogy ebben az értelemben az „Egyház” mindig több, mint tagjainak összessége – akik kudarcot is vallhatnak hivatásuk betöltésében: „Míg Krisztus [...] »bűnt nem ismert« [...], az Egyház bűnösöket is magába foglal” (LG 8,3), akik „állandóan rászorulnak Isten irgalmára, és naponta kell imádkozniuk: »Bocsásd meg a mi vétkeinket«” (LG 40,1).¹⁵

A keresztség által Krisztus testének leszünk a tagjai (vö. pl. LG 7,2; 40). Ennek a testnek a szentségéből következik annak feladata, hogy ezt a szentséget meg is valósítsuk. A szentté válás útjának az alapvetése a megszentelődés, azaz az Istenhez tartozás. A szentségre való törekvés ezért nem egyéni feladat, hanem bizonyos mértékig kötelezettség és felelősség az Egyház közösségével szemben: hozzájárulás „az Egyház növekedéséhez és folytonos megszenteléséhez” (LG 33,1). Hogy az egyén miként éli meg saját hivatását, az kihatással van ennek a testnek a többi tagjára, sőt az egész világra is. A LG 40 vége felé találunk egy rövid utalást arra nézvést, hogy a szentségre szóló meghívás megélése hozzájárul egy emberibb világhoz is: „humanior vivendi modus promovetur”. Ez a gondolat mélyebbre hatol, mint amennyire ez első látásra feltűnik. Nem csak arról van szó, hogy egy jó keresztény tisztességes

¹⁴ Az ehhez kapcsolódó kérdésekről ld. RATZINGER, J., *Theologische Aufgaben und Fragen bei der Begegnung lutherischer und katholischer Theologie nach dem Konzil*, in JRGS 7/2, 955–979.

¹⁵ Egyes zsinati atyák óva intettek attól, hogy figyelmen kívül hagyják a valóságnak ezt az oldalát, s hogy üres idealizmusba zuhanjanak, vö. HELLÍN, F. G., *Constitutio dogmatica de ecclesia Lutheran Gentium*, 418. A „szent Egyház” és a „bűnös tagok” közötti feszültséget vizsgálja ökumenikus szempontból RATZINGER, J., *Theologische Aufgaben*, 974–978.

emberként nyereséget jelent embertársai számára. Sokkal inkább arról, hogy az emberibb világ csak akkor jön el, hogyha teret adunk Istennek és az ő akaratának ebben a világban, vagyis ott és akkor valósul meg, ahol és amikor „szentség” van. A LG 34,2 szavaival azt is mondhatnánk, hogy akkor jön el az emberibb világ, hogyha a keresztények Istennek szentelik a világot: „ipsū mundum Deo consecrant”.

4. SZENT ÁLDOZAT ISTENNEK JÉZUSBAN – A MEGKERESZTELTEK ÁLTALÁNOS PAPSÁGA

A fentebb felvázolt gondolat az Egyházzal szülő konstitúció II. fejezetében nyeri el kiegészítését és elmélyítését, amely a krisztushívók általános papságáról szól. Ahogyan már a szövegkörnyezet (LG 9) is világossá teszi, az „általános papság” lényege szerint „korporatív”: az Isten szent népéhez való tartozás azt jelenti, hogy egy „corpus”-hoz tartozunk; a krisztushívók szent, királyi „papság”, *regale sacerdotium*.

A LG 9 (és AA 3; AG 15; PO 3) által idézett szöveg – 1Pét 2,9–10 – maga a Kiv 19,5k-ban gyökerezik, ahol Izrael népének JHWH-hoz való kivételes kapcsolata kerül leírásra: a szövetség népe szent nép, JHWH „tulajdona”, „papi királyság”, mivel Isten egyedülálló uralma jellemzi meg. A LXX-fordítás, s ennek nyomán az első Péter-levél nem egyes személyek értelmében vett „papokról”, „hiereisz” beszél, hanem a Biblián kívüli görög nyelvben nem használt „hierateuma” kifejezést alkalmazza, ami nem más, mint a test(ület)-ként felfogott „sacerdotium”, „papság”. A konstitúció kicsit később (LG 10) a Jel 1,6-ot idézi, miszerint Krisztus „Atyjának, az Istennek országává és papjaivá tett bennünket”. Ebben az Iz 61,6-ra támaszkodó szöveghelyben is a szent nép mint Isten „uralmi területe” áll az előtérben.¹⁶ A hívók közössége, organikus egészük, ez a „test” „papiként” kerül leírásra, nem azért, mert egyéni papi individuumokból áll, hanem Krisztussal való bensőleges kapcsolata okán, aki az Újszövetség egyetlen Főpapja.¹⁷ Fordítva megfogalmazva: a megkereszteltek papságának az alapja a Krisztusba való *beletestesülésük*.

Ez megvilágítja a „sacerdotium ministeriale” és a „sacerdotium commune” közötti „nem pusztán fokozati különbözőséget”. Krisztus az egyetlen Pap, akinek áldozati adománya önmaga, akiben az áldozó és az áldozat egy.

¹⁶ Vö. AA 3; AG 15; PO 2. TILLARD, *Sacerdoce*, 3.

¹⁷ Teljes párhuzamban a LG 39,1-gyel: a „test”, illetve „menyasszony” szentsége a „Fő”, illetve a „Völegény” szentségéből forrászik.

Ezért először is nincs az Újszövetségben olyan kultusz, amely nem Krisztus egyetlen áldozatában való részesedés lenne, másodszor pedig nincs olyan papi lét, amely ne foglalná magába az önátadást. Az egészként értett Egyház éppen oly szemszögből valósítja meg a papság végső szempontját, hogy „Krisztus teste”: a Fővel való összekapcsolódásában Istennek ajánlott áldozat lesz. Az általános papság a „test papsága”. A szentségi papság (*sacerdotium ministeriale*) ezzel szemben a „Főt”, az áldozat-bemutatót *jeleníti meg* az Egyházon belül (miközben a pap maga mindvégig a test tagja marad), amikor a pap „in persona Christi *capitis*” cselekszik. Minderre pontosan *abban a megvalósulásban* kerül sor, amely lénye legmélyéig jellemzi az Egyházat: az Eucharisztia ünnepléséről van itt szó, ahol nem csak a kenyér és a bor kerül átváltoztatásra, hanem maguknak a híveknek is oda kell adniuk magukat a Szentlélekben, hogy részévé váljanak Krisztus Atyja irányába tett önátadásának. Ezért helyesen jegyzi meg többek között a papságról szóló dekrétum (PO 2), hogy az első, minden más „munera”-t megalapozó feladata a papnak az, hogy tökéletes áldozati adománnyá tegye a híveket.

Hogyan határozza meg a LG 10 közelebbről ezt az általános papságot? Nem az egyes lehetővé vált funkciók állnak az előtérben, s nem is az egyedi liturgikus feladatok, hanem a „lét”. „Papnak lenni” azt jelenti, hogy „Krisztusban” Istenhez tartozunk – Krisztusban, aki az Istennel való egyesülést életének tökéletes átadásában („Isten akarata megtételében”) teljesítette be (Zsid 10,9.14). Ennek a létnek a megvalósulása két szempontból kerül leírásra: imádság, illetve Isten imádása (*oratio, cultus*) – ezen a helyen gondolnunk kell arra, hogy a megkereszteltek imája „mi”-formában kerül elmondásra, a Miatyánk az egész „test” imája –, és tanúságtétel (*testimonium*). Ez a tanúságtétel nem csak az igehirdetésben, hanem mindenekelőtt „egy szent élet által” történik meg. Mindkettő, az ima és a tanúságtétel azt jelenti, hogy „lelki áldozatot hozunk” (*spirituales hostias*, LG 10,1), mivel egyik sem egy önmagában vett funkció, hanem a papi Istenhez tartozás beteljesítése: arra nyerünk meghívást, hogy a világot hálával és könyörgéssel vigyük Isten elé, és arra szól a küldetésünk, hogy Isten „helye” legyünk a világban. „Lelki áldozat” a megkereszteltek *minden* tette, vagy legalábbis azzá lehet – miként Szt. Ágoston meghatározta az áldozatot: „Minden Istennel való egyesülésünk tekintettel végbevitt tett”. Végső soron azonban a hívők *élete* ez az áldozat: „*seipsos hostiam viventem, sanctam, Deo placentem exhibeant*”, ahogyan a zsinat egy a Róm 12,1-ből vett idézettel fogalmaz.

Ebben az értelemben a megkereszteltek „*ius et officium*”-ához tartozik a liturgián, különösképpen az Eucharisztia ünneplésén való részvétel (LG 11; SC 14): a liturgiában a hívek a Szentlélekben részt vesznek a Fiú Atyjának

való önátadásában, mégpedig oly módon, hogy maguk is bevonatnak Jézus áldozatába; belépnek a húsvéti történésbe, és Krisztussal való közösségük révén mindig újra és jobban „Isten tulajdonává” lesznek. Az, hogy Isten népének papsága különös módon a „szentségek vételében” valósul meg, semmi esetre sem jelenti azt, hogy a laikus hívőknek (szemben a felszentelt pappal) csakis a „passzivitás” lehet az osztályrésze. Itt ugyanis nem elvont „kegyelmi eszközök” kerülnek befogadásra, hanem a Krisztushoz való kötődés lesz elmélyítve: a „vétel” itt „találkozást” jelent. Erre nem „passzív”, hanem személyes módon kerül sor; a szentség „vétele” előfeltételezi, hogy engedjük magunkat bevonatni Krisztus áldozatába, hogy készek vagyunk átalakítani az életünket – „hogyan azzá legyünk, amit befogadunk: Krisztus testévé”, ahogyan ezt Szt. Ágoston közismert mondása összefoglalja. Amennyire mindez személyes történés, az egyes hívő szabadságához intézett felhívás, annyira nem fogható fel individuális magánügyként. A Krisztushoz való kötődés magába foglalja a testének tagjaihoz való mind mélyebb kötődést is. Személyesen vesszük a szentségeket – de nem egyszerűen csak önmagunk javára.¹⁸

5. AJÁNDÉK ÉS FELADAT

Térjünk vissza az V. fejezethez! A szöveg többszörösen hangsúlyozza – bizonyos értelemben antipelagiánus módon –, hogy a szentség a kegyelem gyümölcse, mégpedig úgy a kezdetben ajándékként befogadott Istenhez tartozásban, mint a szent élet tökéletes alakjában. A kegyelem elnyerését úgy is nevezi a Szentírás, mint megigazulást, fogadott gyermekséget, megistenülést (*deiformitas*), különleges tulajdonként Istenhez tartozást (LG 40). Ugyanakkor nem marad figyelmen kívül a másik oldal sem: a szentség megköveteli az egyén beleegyezését Isten cselekvésébe, magába foglalja a fáradozást (*tendere*), a kötelezettséget – a katolikus kegyelemtan rövid formulája értelmében: Isten visz végbe mindent, de nem mindent egyedül.

A „tökéletes szeretet” ideálja nem marad „általános” és elvont, hanem *Krisztus követéseként* sokféle formában valóságos alakot ölt. A keresztyén lelkiesség „közös pontja”, az „egy hivatás” Krisztus érzületében, illetve az abban való növekedésben áll. Ez magába foglalja, hogy követjük a Szentlelket (LG 40). Ezt „engedelmességnek” nevezzük, s ez az önmagunkba zárulás ellentéte.

¹⁸ Vö. AA 8,3.

A hivatások sokfélesége a LG 41-ben kerül bemutatásra: püspökök, papok, diakónusok (utalással a III. fejezetre), világiak az egyházi szolgálatban, házaspárok. A megszentelődés – miként ezt a szöveg hangsúlyozza – nem egy út a többi feladat *mellett*, hanem éppen ezekben valósul meg. A kereszteni ember lelkiélete nem valamiféle idő-szelet az életében, nem valamilyen hétvégi különfoglalkozás vagy tanfolyam, hanem át kell hatnia az egész létét. Ehhez még hozzátehetnénk – amit a zsinat meg is tesz a papi életről és szolgálatról szóló dekrétumban: PO 14 és 18 –, hogy mindennapi tevékenységeink nem maguktól alakulnak át ilyen módon, hanem csakis akkor, hogyha az adott személy visszavezeti azokat cselekvésének a belső forrásához. Másként megfogalmazva: a munka nem egyszerűen magától véve imádság, hanem imádsággá *lehet* – hogyha az Istenhez való kötődésünkől kiindulva végezzük azt. Ehhez természetesen az is szükséges, hogy az ember *ne csak dolgozzon*. A szeretet kapcsán: ahhoz, hogy Isten mindennek fölötti, s az embertársnak Isten akarata szerinti szeretete akkor marad eleven, hogyha ehhez – a LG 42 szerint – bizonyos eszközöket a szemünk előtt tartunk: hallgatnunk kell Isten Szavát, és aszerint kell cselekednünk, gyakrabban kell a szentségekhez járulnunk, imádkoznunk, meg kell tagadunk önmagunkat, szolgálnunk kell testvéreinket.

6. KERESZTHORDOZÁS

Az „önmegtagadás” bibliai szavában az is visszhangzik, hogy a szentségre, a Krisztus követésére szóló meghívás a kereszthordozás hivatása. Rögtön az V. fejezet elején (LG 39) kijelentésre kerül, hogy a „perfectio caritatis” különösen is világos módon mutatkozik meg az úgynevezett „evangéliumi tanácsokban”, Jézus életmódjának szabadon történő felvállalásában. Ez arra emlékeztet minket, hogy a „tökéletesség”, a „szentség” vagy a „szeretet teljessége” soha sem egyszerűen az „ésszerű morál” dolga. A szentségre való eljutás alapja nem egyszerűen az ember természetes morális erőinek a természetes kifejllesztése, hanem a természetes ember átalakítását követeli meg, igen, egyfajta „meghalásról” van itt szó. Ez megint csak érvényes minden életállapotra (LG 41,5.6).

Az önmegtagadás kemény tanítása újra előkerül, amikor a LG42 a vértanúságról beszél – arról a kegyelmi adományról, amely a leginkább hasonlóvá tesz Krisztushoz. A vértanúság nem csak a *munus propheticum*-mal (*martyria*) áll kapcsolatban, hanem a papi lét legvilágosabb megvalósulását is jelenti. Ugyanis a kegyelem, hogy ily módon életünket letehetjük Isten kezé-

be, az egyetlen Pappal és az ő életáldozatával való egyesülésünk kifejezése, olyannyira, hogy a korai keresztény vértanúság-teológia azt mondta, hogy maga Krisztus győzedelmeskedik vértanúiban. Még ha ez az egyesülés *de facto* csak kevés hívőnek jut is osztályrészül, mégis „mindenkinek készen kell lennie arra, hogy megvallja Krisztust az emberek előtt, s Őt az Egyház történelméből soha nem hiányzó üldözések közepette kövesse a keresztúton”.

Az ókeresztény teológiával összhangban a szöveg a vértanúsághoz kapcsolódva szól a szűzi, cölebsz élet kegyelmi ajándékáról, mint a szeretet egy kivételes formájáról (*signum et stimulus caritatis*), amely „a lelki termékenységnak egy egészen sajátos forrása e világban”. Végezetül emlékeztet a szöveg arra, hogy Jézus életmódját az engedelmesség és a szeretet jellemezte.

Az evangéliumi tanácsok lelkülete megakadályozza, hogy a világban élő hívők „hasonuljanak a világhoz”. Minden „krisztushívő” számára, bármely életállapotban legyen is, érvényes az, ami az Egyház egészére áll: csak akkor ajánlhatjuk „papi módon” a világot Istennek (LG 34), hogyha nem vagyunk teljességgel ebből a világból valók, hanem meggyőződésünk, hogy Isten többet ígért ennél. Így hangzik a fejezet záró akkordja:

Így tehát minden Krisztus-hívő meghívást kap az életszentségre és saját állapotának tökéletességére, s ezeket köteles is elérni. Valamennyien ügyeljenek tehát arra, hogy jól irányítsák törekvésüket, nehogy a világ dolgainak használata és a gazdagsághoz való ragaszkodás – mely ellenkezik az evangéliumi szegénység szellemével – megakadályozza őket a tökéletes szeretet elérésében, miként az Apostol figyelmeztet: akik használják e világot, ne tapadjanak hozzá, mert ez a világ elmúlik (vö. 1Kor 7,31).

7. KITEKINTÉS

Amikor a II. Vatikáni Zsinat a keresztségből fakadó egyetemes, szentségre szóló meghívást és a hívők általános papságát hangsúlyozta, ezzel nem csak erkölcsi buzdítást fogalmazott meg az egyes hívők számára, hanem leküzdötte az Egyház beszűkült szemléletét is: „Az Egyház kezdeteinél magától értetődőnek tűnt, hogy a kereszténynek a szó legteltesebb igénye szerint szentnek kell lennie. Az első századok küzdelme arról szólt, hogy elfogadjuk a konkolyt a szántóföldön, elhagyjuk a tiszták egyházának az álomképét, és igent mondjunk a bűnösök egyháztagságára. Miután azonban ez biztosítva lett, apránként egyoldalúan ennek ellentétébe estünk át olyannyira, hogy végül a szentség teljesen kirekesztésre került az egyháztagság kérdéséből. A zsinati szöveg egy harmadik útszakasz nyitánya lehet ezen a téren, ameny-

nyiben a túlzó lelkesedésbe való visszaesés nélkül mégis csak *meghaladja a puszta intézményi szemléletet*, és újra teljességgel komolyan veszi az Egyház és a szentség belső összefüggését”.¹⁹

Nem úgy tartozunk az Egyházhoz, mint egy egyszerű intézményhez, hanem úgy, mint a „communio sanctorum”-hoz, mégpedig a kegyelmi javakban való részesedés, s a szentségben való növekedésre szóló meghívás ket-tős értelmében. Az egyházreform ezért soha nem lehet kizárólagosan vagy elsődlegesen strukturális reform. XXIII. János pápa 1963-as felhívása nem veszítette érvényét: a hívőknek nem a zsinat nézőinek kell lenniük, hanem olyan embereknek, akik alkalmazzák a „szentség művészetét” saját életükben. Így az *aggiornamento* ezt jelenti: itt és most eleven módon megvalósítjuk az *egyetlen* ügyet, amelynek okán létezik az Egyház: a szentséget.²⁰

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

ÉLETRAJZI ADATOK:

MARIANNE SCHLOSSER (*1960) tanulmányait a müncheni Ludwig Maximilian Egyetemen végezte, majd 1985 és 2004 között tudományos munkatársként tevékenykedett a Martin-Grabmann-Forschungsinstitutban. 2004 óta a lelki-ség teológiájának professzora a Bécsi Egyetemen.

¹⁹ RATZINGER, J., *Theologische Aufgaben*, 243 (kiemelés a Szerzőtől).

²⁰ WILLIAM, *Roncalli*, 148. Vö. William munkájának ratzingeri recenziójával in: ThQ 148 (1968), 236–241, itt: 238k.

ARMINDO DOS SANTOS VAZ

„Legyetek szentek, mert én, az Úr, a ti Istenetek, szent vagyok”*

A szentség a Biblia értelmezésében

A II. Vatikáni Zsinat a szentségről szóló fejtegetésében úgy fogalmaz, hogy az egész Egyház meghívást nyert a szentségre; ez minden keresztény élet célja, Isten megmutatta a Bibliában, hogy ez mindenki számára az üdvösségre vezető személyes és legfontosabb út (LG 39–42). II. János Pál pápa megerősítette ezeket a szavakat, amikor szentségre hívta fel az Egyházat, mégpedig annak kettős alakjában: mint „[Isten] ajándéka, amely minden megkereszteltnek felkínáltatik” és mint „feladat, amely minden keresztény élet követendő irányelve”.¹ A Biblia emberének mint *szentnek* a kiemelt pozíciója olyan valóság, amely már létezik, ugyanakkor olyan hivatás, amely arra irányul, hogy ebben még tökéletesebbé váljon. Az alábbiakban szeretnénk bemutatni, hogy a Biblia kijelentései szerint a szentség bár egyedül Istennek a jelzője, ám éppen ily módon akarja magához vonni az embereket, s megjellemzeni a létezésüket.

1. A SZENTSÉG A SZENTÍRÁSBAN: EGYEDÜL ISTEN SZENT

A bibliai kinyilatkoztatásban a szentség úgy jelenik meg, mint Isten ismeretőjegye, s egyszersmind mint az ember hivatása. A többféle változatban megismételt felhívás: „Legyetek szentek, mert én, az Úr, a ti Istenetek szent vagyok”, ezt akarja kifejezésre juttatni.² Ez a felhívás előfeltételezi, hogy Isten *szent mivolta* képes létrehozni az emberben is a szentség alakzatait.

* Forrás: »Seid heilig, denn ich, der Herr, euer Gott, bin heilig« – Die Heiligkeit im Verständnis der Bibel, in IKaZ 42 (2013/5), 436–447.

¹ II. JÁNOS PÁL, *Novo millennio ineunte*, nr. 30.

² Lev 11,44–45; 19,2; 20,7.26; 21,8; 22,32–33.

A „szent” az első – vagy legalábbis az egyik első – ismertetőjegye a bibliai Istennek, olyan szó, amellyel jobban, mint más kifejezésekkel, személyesen és *név szerint* meg lehet szólítani őt. A „szent” (*quadoš*) jelző világosan elkülönül a másik bibliai fogalomtól, a „dicsőség”-től (*quabôd*). Ez ugyan kapcsolódik a „szent” fogalmához; mégis annyiban vonatkozik Isten személyére, amennyire ő az önmagán kívüli világ felé fordul, és ily módon kinyilatkoztatja magát az embereknek. A dicsőség Isten visszfénye, Isten szentségének a pompája és ragyogó fényessége. A *quadoš* ezzel szemben az Istenség belső lényére utal. Isten szentsége nem más, mint lényének csodája, sokkal inkább, mint sokrétű tevékenykedése.

Ha az Ószövetség felé fordítjuk tekintetünket, akkor azt látjuk, hogy ott a *szent* kifejezést abszolút értelemben csakis Istenre alkalmazzák. Minden más (Izrael, a Templom, az idők, a személyek, a papok, a kultikus tárgyak, a „szent írások”) csak annyiban nevezhetők szenteknek, amennyiben részesülnek Isten kizárólagos szentségében, amely jelenvalóvá válik az emberi világban, és amely azokkal osztja meg magát, akik közel állnak az Istenhez. Istent *szentnek* hívni azt jelenti, hogy őt egy soha teljességgel meg nem ragadható titokként írjuk le: ő meghalad mindent, ő teljességgel más, mint bármi, ami látható, megismerhető, és bármi, amit meg lehet magyarázni a pusztá ésszel. Ez mégsem jelenti azt, hogy ő távoli vagy teljességgel elemelkedett lenne. Ő egyszerűen a „teljesen másmilyen”, elérhetetlen, mivel teljesen más, mint minden egyéb, amit a hit úgy ismer, mint általa alkotottat. Sem nem azonos a világgal, sem nincs elválasztva tőle. Túl van a világon, így van a világban.

Ezt a túlnan valóságot akarja kifejezni a Biblia, amikor azt mondja, hogy Isten *szavával teremtette* a világot („Isten mondta”, és a dolgok létezni kezdtek³): megérinthetetlen marad, továbbra is különböző a világ dolgaitól, teljességgel az Úr. Egyetlen összeköttetése a világgal szava. Ez azonban azt jelenti, hogy ha a hit szimbolikus nyelvén teremtoinek nevezi Isten szavát, akkor ezzel egyszersmind kifejezésre juttatja Isten szentségét is. A hit megkülönböztet mindent, ami van, Istentől, és mindenek léteként szemléli őt, amiknek ily módon ő adja meg a végső értelmét.

A *szent* eredetileg olyasvalamit jelöl, ami megelőz bárminemű erkölcsileg értékelhető magatartást. Ekként meghatározhatja a magatartást és ki is válthatja azt. Az intés, amelyet Istentől hallunk: „Legyetek szentek, mert én, az Úr, a ti Istenetek szent vagyok”, mégsem elsősorban egy erkölcsi normára

³ Ter 1; vö. Zsolt 33,6; 148,5; Jób 28,25; Bölcs 9,1; Jn 1,1–3.

mutat; egyfajta Istenhez tartozást jelöl, ahogyan például az ember tagja egy családnak.

A későbbiek során apránként a *szent* fogalma erkölcsi értékkel is megte-lik, olyannyira, hogy a „szentnek lenni” egyenértékűvé válik a „szent életet élni”-vel. Isten szentségének a megismerése következtében Izrael megérti, hogy az isteni, személyes *Te* forrása annak a követelménynek, miszerint az embernek a jó szolgálatába kell állítania az életét, ahogyan ez megfelel Isten akaratának, amely egy „szent törvényben” (Róm 7,12; vö. Kiv 20) kifejezés-re jut. A *szent* megtapasztalása, amely kapcsolatot hoz létre az ember és a legfőbb Isten között, ahhoz vezet, hogy ez az ember azt akarja, amit hite Isten akarataként ismer fel. Ilyen következtetésre bukkanunk már a Lev 22,31–32-ben is, ahol Isten szájából hangzik el:

Tartsátok meg parancsaimat és éljeteK szerintük. Én vagyok az Úr. Ne szentségtelenítsétek meg *szent* nevemet, hogy *szentnek* bizonyuljak Izrael fiai között, én az Úr, aki benneteket is *megszentellek*.

Ily módon beiktatódott a szentség fogalmába az *erkölcsi* tökéletesség. Amikor aztán az Isten által kiválasztott népet „szent nemzetség”-ként kezdték je-lölni, akkor ez a kifejezés már nem csak „a kimondhatatlan misztérium teré-be való beengedettség” foglalta magába, hanem „az Isten lényegének megfelelő magatartással való élet” szempontját is.

A próféták is hozzájárultak a *szent* fogalmának ilyen értelmű átalakulásá-hoz, amennyiben hangsúlyozták annak etikai dimenzióját. Erre azonban még nem került sor a prófétaság korának a kezdetén. Amikor Izajás próféta szert tett a Templomban Isten szentségének lenyűgöző tapasztalatára („Szent, szent, szent a seregek Ura, Istene”), akkor ezzel egyidejűleg s ezzel szemben felfedezte önnön tisztátalanságát is: „Jaj nekem, végem van, mert tisztátalan ajkú ember vagyok, és tisztátalan ajkú nép között élek, mégis szememmel láttam a Királyt, a Seregek Urát” (Iz 6,5).

A próféta által látott Isten lényegi ismertető jegye a *szentség*, amely meg-babonázza és tiszteletre indítja. Az „Izrael szentje” (*q'doš-Israel*) kifejezés, amely újra meg újra feltűnik Izajásnál, és igen jellemző Istenre való utalásai szempontjából,⁴ egyrészt Isten misztériumára mutat rá, másrészt ennek kö-zelségére Izrael történetében, illetve arra a vágyára, hogy az igazságosság va-lósuljon meg népe körében. Ez a kifejezőmód igen közel áll ahhoz, hogy a transzcendens immanenssé legyen.

⁴ Iz 1,4; 5,19.24; 10,20; 12,6; 17,7; 26,6; 29,19; 37,23.

Isten szentsége Ozeásnál más értelemben úgy mutatkozik meg, mint üdvakarat Izrael számára, akit Isten a fiának nevez: „Nem hagyom, hogy fellobbanjon haragom: Efraimot nem pusztítom el többé, mert Isten vagyok, nem ember; a körödben élő Szent, és nem szeretem a pusztítást” (Oz 11,9). A szent Isten teljesen másmilyenként valóságát szeretetén keresztül mutatja meg, ami Ozeás számára lényegileg hozzátartozik Istenhez és az ő szentségéhez, és amely megmutatkozik megbocsátó irgalmában.

Izrael szövétsége Istenével a népet JHWH megszentelt tulajdonává tette: „Izrael akkor az Úr szent tulajdona volt” (Jer 2,3), egy „szent nemzet” (MTörv 7,6; 26,19), ahogyan Istene is szent: „...az összes népek között különleges tulajdonommá [*s^cgullah*] teszlek benneteket [...]. Papi királyságom és szent népem lesztek” (Kiv 19,5–6). A Izajás „tisztátalan népe” itt „szent népként” áll előttünk: „Az Úr, a te Istened szent [*quadoš*] népe vagy. Téged választott ki az Úr minden nép közül a földön arra, hogy az ő tulajdon népe [*s^cgullah*] légy” (MTörv 14,2; vö. 7,6). „Akkor minden más népnek fölébe emel, tiszteletben, hírnévben és dicsőségben, és az Úrnak, a te Istenednek szentelt [*quadoš*] nép leszel, amint megmondta” (MTörv 26,19). A *quadoš* olyasvalamit jelent, ami elkülönül a profántól, és Isten szolgálatára szenteltetik.

Izraelnek ez a méltósága Isten ingyenes népe iránti szeretetkapcsolatán alapul. Isten kiválasztása nem Izrael nagyságára, a szolgálataira vagy erkölcsi tökéletességére támaszkodik (MTörv 9,6), hanem egyedül Isten szeretetére: „mert szeretett benneteket az Úr, és megtartja esküjét, amelyet atyáitoknak tett” (MTörv 7,8). A „szent nép” méltósága mégis függ attól, hogy Izrael hűségesnek bizonyul-e az isteni parancsokhoz: „Az Úr, amint megesküdött rá, szent népévé tesz, ha szem előtt tartod az Úr, a te Istened parancsait és az ő útjain jársz” (MTörv 28,9).

A Lev 19,2 közismert parancsa: „Legyetek szentek, mert én, az Úr, a ti Istenedek szent vagyok”, amely többször megismétlésre kerül a Lev 17-26-ban (az úgynevezett „szentségi törvényben”), úgy mutatja be Isten szentségét, mint az isteni cselekvés és az emberi magatartás közötti összeköttetést. A zsidóknak le kellett vonniuk azokat a következtetéseket, amelyek Isten tulajdonaként valóságukból adódtak; magatartásuknak meg kellett felelnie annak a szentségnek, amely kiválasztottságukból következett.

Az Újszövetség átveszi az Ószövetségtől a szentség elgondolását, és tovább mélyíti azt az Egyház húsvéti hitében és újfajta tapasztalatában az egy Istenről. Istent most Atyaként ismerik meg és értik, aki Lelke által részt ad Fia életéből. A Szentlélek, Isten személyes szeretete, aki arra indítja az Atyát és a Fiút, hogy megosszák önmagukat, és aki részt ad az Atyából és a Fiúból

az embereknek, döntő fontosságú a szentség lényege és értelmezése szempontjából az Újszövetségben.

Ez a lényeg Isten Fiának a názareti Jézusban való megtestesülésében mutatkozik meg. Isten szentsége a legszorosabban összekapcsolódik Jézussal, kezdve az emberi történelembe való beleszületésén egészen a feltámadásba vetett hitig. A szó, amelyet angyali küldött közöl Máriával, meghirdeti születését: „A Szentlélek száll rád, s a Magasságbeli ereje borít be árnyékával. Ezért a születendő Szentet is az Isten Fiának fogják hívni” (Lk 1,35). Jézus születését a hit az isteni „szentség” következményének tekinti, ami elválaszt-hatatlan „Istenfiúi” lényétől. Jézus Isten Fiaként „a Szent” (ApCsel 3,14). A Mk 1,24 és a Lk 4,34 szerint a démonok „Isten Szentjének” nevezik Jézust, mivel az apostolok hite a Szentlélektől fogantként értette őt. Ez az a Lélek, amely megkeresztelkedésekor is leszállt rá.

A Zsidókhoz írt levél Jézus Krisztus szentségét papi mivoltával kapcsolja egybe: „Ilyen főpap kellett nekünk: szent, ártatlan, feddhetetlen, a bűnösöktől *elkülönített*, aki fölségesebb az egeknél” (7,26). A „szent” azt jelenti, hogy „teljesen Istennek szentelt”. Az ószövetségi papok számára, akiknek minden kontaktust kerülniük kellett a bűnösökkel, a felszenteltség egy már-már megszállott aggodást jelentett a rituális tisztaságért. Jézus, az égi, és nem a történelmi papság sorába tartozó Pap számára az Istennek szenteltség lényéből fakad: ő mindig *elkülönített* a világtól/a bűn rendszerétől, mivel fel-emeltetett Isten világába. Felszenteltsége azonban nem távolítja el őt az emberek világától. Épp ellenkezőleg, testvérükként mélységesen szolidáris marad velük, *Pontifex*, közvetítő; aki *hidat épít* Isten és az emberek között: „Mert ugyanattól az egytől valók mind: a megszentelő és azok, akiket megszentelt. Ezért nem szégyelli *testvérnek* nevezni őket” (Zsid 2,11).

2. ISTEN SZENTSÉGÉNEK A MEGOSZTÁSA AZ EMBEREKKEL

Az újszövetségi hit értelmében Jézus Krisztus részt ad nekünk az ő megszentelődéséből: „Általa van nektek életetek Krisztus Jézusban, aki Istentől bölcsességünkkel, megigazulásunkká, *megszentelődésünkkel* és megváltásunkká lett” (1Kor 1,30). „Megtisztultatok, szentek lettetek, és megigazultatok Urunk, Jézus Krisztus nevében, Istenünk Lelke által” (1Kor 6,11). Üdvhozó cselekvése létrehozza bennünk a valódi szentség állapotát, amelyre a hitben igent mondunk. A „szent” jelző, amellyel Pál a keresztény közösség tagjait illeti, nem üres formula; a „kiválasztott”-tal (Róm 8,33; Kol 3,12) párhuzama alapján érthető meg. Valami valódit jelent ki, ami abból adódik, hogy

Isten népe *szent*, és azt akarja kifejezésre juttatni, hogy a keresztényeket a Szentlélek vezeti: „Nem tudjátok, hogy Isten temploma vagytok, s az Isten Lelke lakik bennetek? [...] Isten temploma ugyanis szent, s ti vagytok az” (1Kor 3,16–17).

Ez az oka annak, hogy Pál így fordul a keresztényekhez: „a Krisztus Jézusban megszentelték, a meghívott szentek” (1Kor 1,2). Szentségüket nem kultikusan kell értelmezni, mint az Ószövetségben, hanem ez sokkal inkább abból fakad, hogy „Isten Lelke vezéri” őket, és „Isten fiai” (Róm 8,14). Azért szentek, mert a keresztségben Istennek lettek szentelve, egy szent életre.⁵

Ennek a hitnek az értelmében szentségük így módon Isten általi szerető kiválasztásukon nyugszik:

Mert *Krisztusban választott ki bennünket* Isten a világ teremtése előtt, hogy *szentek* és feddhetetlenek legyünk előtte. Szeretetből eleve arra rendelt bennünket, hogy *Jézus Krisztus által* – akarata és tetszése szerint – *fogadott gyermekeivé legyünk*; hogy magasztaljuk felséges kegyelmét, amellyel szeretett Fiában jóságosan megajándékozott minket (Ef 1,4–6).

A keresztények ekként leszögezett *kiválasztása* Isten népének a kiválasztásában gyökerezik, amely népet „szeretettnek” neveznek.⁶ Pál többször is visszatér erre a témára: „Folytonos hálaadással tartozunk az Istennek értetek, testvérek, akiket szeret az Úr, mert az Isten kezdettől *kiválasztott* benneteket, hogy a Lélek megszentelő erejéből és az igazságban való hit által megváltást nyerjete. Evangéliumunk által épp azért *hívott meg* benneteket, hogy részetek legyen Urunk, Jézus Krisztus dicsőségében” (2Tessz 2,13–14). Itt nem marad semminemű hely bármilyen önérdem számára azok részéről, akiket „szentnek” nevezünk. Ők ugyanis nem természetes vagy erkölcsi adottságaik alapján lesznek szentté, hanem azért, mert ők „új teremtés” (2Kor 5,17), amely szoros kapcsolatban áll Jézussal: Krisztust öltjük magunkra (Róm 13,14), Krisztus életéből élünk, hogy Krisztus életét élhessük. Szentségünk nem más, mint *Krisztus mibennünk*.

Megszentelődésünk másik alapja az *istengyermekség*: „eleve arra rendelt bennünket, hogy Jézus Krisztus által – akarata és tetszése szerint – *fogadott gyermekeivé legyünk*” (Ef 1,5). Az Isten gyermekeiként való elfogadást nem úgy kell értenünk, mintha az út szélén hevertünk volna, és Isten könyörületet érzett volna, s gyermekeinek hívott volna bennünket anélkül, hogy való-

⁵ Vö. 1Kor 7,34; Ef 5,3; Kol 1,22.

⁶ Vö. MTörv 32,15; 33,5.26; Iz 44,2.

ban azok lennének. Nem, teljességgel Isten gyermekei vagyunk, mert Jézus Krisztus által vagyunk azok, aki méltóvá tett erre minket a megváltás és Isten kegyelme által: „kiragadott minket a sötétség hatalmából, és áthelyezett szeretett Fia országába” (Kol 1,13). Azért is gyermekei vagyunk, mert – miként hisszük – a Fiú „testvéreivé” tett bennünket: „Minthogy a gyermekeknek közös a testük és a vérük, ő is részt kapott belőle” (Zsid 2,14). Egy eleven kötelék által él bennünk, és felvesz bennünket önmagába, hogy teljességgel egyek legyünk vele (Gal 3,28); „fiúk a Fiúban”, ahogyan az egyházatyák fogalmaztak. Ugyanaz a természete, mint nekünk. Úgy mondjuk, hogy „gyermekeiként fogadott el minket”. Így el akarjuk kerülni azt, hogy a más kijelentések felhalmozódása révén túl sokat mondjunk, s ily módon lehetséges félreértések lépjenek fel a *gyermekség* gondolata kapcsán (amelyet nem értelmezhetünk biológiai értelemben). Ám ha pontosan értjük, az „elfogadott” mégis túl keveset mond. Eltekintve attól, hogy fizikailag nem Isten nemzett bennünket, a szó teljes értelmében gyermekei vagyunk.

Ennek az isteni ajándéknak a gazdagsága a *Lélek* ajándékában leli fel beteljesülését. Ennek szimbóluma a pecsét, amely a *szenteket* mint ilyeneket jellemzi: „Benne kaptátok meg ti is a megígért Szentlélek pecsétjét” (Ef 1,13). „Isten az, aki minket veletek együtt megerősít és fölken Krisztusban. Pecsétjével megjelölt minket, és foglalóul a szívünkbe árasztotta a Lelket” (2Kor 1,21–22).

Szentek! És a bűneink? Elmerültek az isteni szeretet tengerében, amely a Fiúban nyilatkoztatta ki önmagát: „Őbenne nyertük el a megváltást a vére árán, és bűneink bocsánatát” (Ef 1,7). Vér? A Biblia embere számára ez az életerő volt,⁷ amely az áldozati rítusoknál és a szövetségkötésnél fontos szerepet játszott (Kiv 24,8). Az áldozat során *vért* ontatni annyit jelentett, mint odaadni az *életet*. Jézus *kiontott vére* és *odaadott élete* az alapja annak, hogy megváltást nyertünk és Isten gyermekeivé lettünk: „Mert mindnyájan vétkeztek, és nélkülözik az Isten dicsőségét. Megigazulásukat azonban ingyen kapják, Isten kegyelmének erejéből, Jézus Krisztus megváltása árán. Őt adta oda Isten véres engesztelő áldozatul a hitben, hogy kimutassa igazságosságát” (Róm 3,23–25).⁸ A bűnök megbocsátása átalakít minket, és az Isteni tetszés tárgyává tesz bennünket. Krisztusnak hála nyertük el a megváltást, s ennek következtében a szentséget: „Élek, de már nem én, hanem Krisztus él énbennem” (Gal 2,20).

⁷ Vö. Ter 9,4; Lev 17,11; MTörv 12,16.23; Zsolt 30,10.

⁸ Pál a kereszten vért ontott Krisztust ahhoz a lepelhez hasonlítja, amely a szövetség ládáját takarta, s amelyet a kiengesztelődés napján vérrel hintettek meg (Peter Henrici megjegyzése).

Ami legfőképpen jellemzi a keresztény kinyilatkoztatást, s vonzóvá teszi azt, nem más, mint Isten önközlése az emberekkel. Ő egy *értünk való Isten*; ezért is nevezhetjük *szeretetnek*. Ez az önközlés legszembeesőbb módon megtestesülésében valósult meg. Szentsége is emberré lett, és fel akarja venni magába a mi emberségünket, és át akarja azt alakítani Istennek ezzel a legsajátosabb tulajdonságával. Részt akar kapni az életünkben. Ennek következtében többé már nem élhetünk úgy, mintha ő nem lenne. Az emberré válás távlatában szent mivoltunk valóságos és lehetséges lesz.

3. MEGÉLNI A SZENTSÉG AJÁNDÉKÁT

Az Újszövetség úgy tekint a keresztény szentségre, mint valamire, ami *már* adott, de *még nem* teljességgel elért és elsajátított. Valami dinamikusról van szó, egy hivatásról: „Üdvözlöm Rómában mindazokat, akiket az Isten szeret, és a szentségre meghívott” (Róm 1,7); „Isten korintusi egyházának, a Krisztus Jézusban megszentelteknek, a meghívott *szenteknek*” (1Kor 1,2).

Pál megkülönbözteti a *szentséget* (*hagioszüné*), az állapotot, amelyben a hit által megigazult van („Tegye állhatatossá szíveteiket, hogy feddhetetlen szentségben állhassatok Istenünk és Atyánk elé” – 1Tessz 3,13), és a *megszentelődést* (*hagiaszmosz*), azt a folyamatot, amely elvezeti a hívőt a beteljesült szentségre, s amelyet a Szentlélek működése vált ki („Az az Isten akaratja, hogy megszentelődjete” – 1Tessz 4,3.7).

Ez a terminológiai megkülönböztetés megfelel a páli etika alapelgondolásának: a keresztényeknek azzá kell válniuk, amik *már* most is: „A békesség Istene szenteljen meg benneteket, hogy tökéletesek legyetek” (1Tessz 5,23). Ebből gyümölcsöző feszültség fakad. Egyrészt „mindenki, aki Krisztusban van, [*már*] új teremtmény” (2Kor 5,17):

Vagy nem tudjátok, hogy akik Krisztus Jézusban megkeresztelkedtünk, az ő halálában keresztelkedtünk meg? A keresztségben ugyanis eltemetkezünk vele együtt a halálba, hogy miként Krisztus az Atya dicsősége által feltámadt a halálból, úgy mi is az élet újdonságában járjunk. [...] Hiszen tudjuk, hogy a régi embert bennünk [*már*] keresztre feszítették vele együtt [...] Ezért tekintétek magatokat is úgy, hogy meghaltatok a bűnnek, de éltek az Istennek Jézus Krisztusban (Róm 6,3–11).

Ti levetettétek a régi embert szokásaival együtt, és felöltöttétek az újat, aki állandóan megújul Teremtőjének képmására a teljes megismerésig (Kol 3,9–10).

Másrészt *még mindig* intést kapnak a keresztények:

Korábbi életmódokkal ellentétben *vessétek le tehát a régi embert*, akit a megtévesztő kívánság romlásba dönt. Újuljatok meg gondolkodástok szellemében, s *öltsetek magatokra az új embert*, aki az Isten szerint igazságosságban és az igazság szentségében alkotott teremtmény (Ef 4,22–24).

Öltsetek tehát magatokra, mint Isten szent és kedves választottjai, az irgalom érzületét, a jóságot, az alázatosságot, a szelídséget és a béketűrést! [...] Mindezek fölött pedig: *öltsetek magatokra a szeretetet*, amely a tökéletesség köteléke! (Kol 3,12.14)

Ezek alapján Krisztus *már most* jelen van a megszenteltekben: „Krisztus él énbenem” (Gal 2,20);⁹ „Mert mindannyian, akik megkeresztelkedtetek Krisztusban, [*már*] Krisztust öltöttétek magatokra” (Gal 3,27). És mégis így int: „Öltsetek magatokra Urunkat, Jézus Krisztust” (Róm 13,14). „Igazságban kell élnünk és szeretetben, hogy egyre inkább összeforrjunk a Fővel: Krisztussal” (Ef 4,15).

Ennek következtében a szentség *átalakító dinamikaként* és *erkölcsi kötelezettségként* foglalja össze a keresztények hivatását. Péter első levele emlékezteti őket arra, hogy a Lélek általi megszentelődésük (1,2) még sürgetőbbé teszi a figyelmeztetést, hogy engedelmeskedjenek gyermekeiként az Atyának, aki maga szent, és aki szentségre hívja meg őket: „Mivel engedelmes gyermekek vagytok, életeteket ne szabjátok múltbeli vágyaitokhoz, amikor még tudatlanságban éltetek, hanem mint ahogy szent, aki meghívott benneteket, legyetek ti is szentek bármilyen körülmények között; mert meg van írva: »Szentek legyetek, amint én is szent vagyok«” (1,14–16). Ugyanezt a gondolatot még kiegészíti az 1Pét 2,5: „Magatok is, mint élő kövek, épüljétek lelki házzá, szent papsággá, hogy Istennek tetsző lelki áldozatokat ajánljatok fel Jézus Krisztus által”.

A megszentelődés kibontakoztatása annak, amivé a keresztségben lettünk: cselekvésünk abból fakad, amik vagyunk. Ahogy az Ószövetségben, úgy az Újszövetségben is a szentség jelenti az erkölcs forrását. A Szentlélek szerinti magatartásunk – a *szent* élet – abból ered, hogy *szentek/a Lélek* által megszenteltek vagyunk. Nem az erkölcsi fáradozásból forrásozik; hanem a „szentség Lelkének” (*pneuma hagioszünész*) ajándéka (Róm 1,3–4). A szentségre

⁹ Vö. Kol 1,27; Róm 8,10.

szóló meghívásunkat Isten szeretete váltja ki bennünk, amely Jézusban került kinyilatkoztatásra: „a nekünk ajándékozott Szentlélekkel kiáradt szívünkbe az Isten szeretete” (Róm 5,5). Nem önmagunkat szenteljük meg azáltal, hogy jócselekedeteket viszünk végbe. A Lélek szentel meg minket, amely bennünk van. A keresztyén aszkézisnek és tetteinek csak akkor van értelme, hogyha azok a kegyelem hívására válaszolnak s megfelelnek annak, és hogyha gyarapítják a nekünk ajándékozott szeretetet az isteni szeretettel való együttműködésük révén, amelyet befogadtunk.

A keresztyén hit szerint a megkeresztelt ember teljesen új teremtmény: csak arra van szüksége, hogy megnyissa magát ezelőtt az isteni teljesség előtt, s engedje, hogy megtörténjék benne a növekedés, amennyiben együttműködik a Lélek benne való működésével. A már neki ajándékozott gazdagság alapján ő maga is gazdagodhat a szentségben. Nem a nulláról kell indulnia, vagy úgy, mintha Isten csak kegyelmének egy morzsáját adta volna meg neki. A neki *felajánlott* teljességből indul ki, hogy elérje a teljességet, amelyet *fel kell vállalnia*.¹⁰

A bűn azonban megakadályozza ezt a növekedést az emberben. Ám még ez sem törli el teljességgel a Lélek pecsétjét a megkereszteltben. Pál „szenteknek” nevezi levelei címzettjeit, mégis felrója nekik tévedéseiket, engedetlenségeiket, kicsinyhitűségüket. Ez megmutatja, hogy a „szent” nem erkölcsi értékekre, tulajdonságokra vagy tettekre vonatkozik, hanem a Jézus Krisztushoz tartozásra. Kétségtelen, hogy ebből a Krisztushoz tartozásból nem kevés követelmény is fakad arra a cselekvési keretre nézvést, amelyben a *szentnek* mozognia kell. Ám mégis, amíg nem keletkezik ellentmondás cselekvése és Istennel és testvéreivel való közössége között, addig a szentség teljesen magába öleli és jellemzi a keresztyént mindazzal együtt, ami ő. Ahogy az állampolgárság, úgy a szentség sem különböző tulajdonságokból vagy egy meghatározott magatartásból fakad. Ez egy olyan ajándék, amelyet nem érdemként nyerünk el. Nem elit-szerű. Mindenkié, aki engedi, hogy Isten Isten legyen az életében. XVI. Benedek pápa így fogalmazott:

Hans Urs von Balthasar egyszer azt írta, hogy a szentek jelentik a legfontosabb evangélium-értelmezést, az evangéliumnak a mindennapi életben való megvalósítását; épp ezért valódi hozzáférést jelentenek számunkra Jézushoz. [...] A szentség nem kevesek luxusa vagy privilégiuma, egy az egyszerű ember számára elérhetetlen cél; sokkal inkább minden ember

¹⁰ Vö. MARTINELLI, P., *Deus no coração do cristão. O mistério de uma presença crescente*, in *Communio* 20 (2003), 5–20 (portugál kiadás).

közös meghatározottsága, akik meghívást nyertek arra, hogy Isten gyermekei legyenek.¹¹

A szentség nem úgy nyilvánvaló, mint egy márkajelzés a személyen; csakis a hitben lehet meg tapasztalni, lévén a tulajdonképpeni szentség valami mélyen bensőséges dolog. A megszentelődés a hit, a remény és a szeretet kibontakoztatása a Szentlélek közreműködésével.

Szentek azok, akik Isten igazságában élnek. [...] Valójában azok fejtették ki a legmélyebben az Írásokat, akik engedték, hogy Isten Szava alakítsa őket a hallgatás, az olvasás és a fáradhatatlan elmélkedés által. [...] Minden szent olyan, mint egy fénysugár, amely Isten Szavából tör elő.¹²

Ezek szerint *szent* az, aki életvezetésével könnyebbé teszi a többiek számára, hogy higgyenek Istenben és szeressék őt. A Biblia nem emberi dologként, hősieségként vagy a világból való kimenekülésként érti a szentséget. Azzal a mély benyomást keltő misztériummal való találkozásként érti azt, amely az égő, de el nem égő csipkekorban újra és újra jelenvalóvá válik, s amely abban, aki szemléli, a prioritások új sorrendjét alakítja ki Jézus mintájára.¹³

Az emberi méltóságnak ez a magas szintű szemlélete igen magasra helyezi követelményeinek célját is, „ahogy a szentekhez illik” (Ef 5,3). Mégis a bibliai hit tartalmából adódik. Megszilárdult szokásainkat talán nem változtatja meg; mégis tudatosítja bennünk, milyen méltóságot nyertünk el, és milyen hivatásra lettünk elhívva.

4. A SZENTSÉG AZ EGYHÁZ IMÁDSÁGÁBAN

Összefoglalásul azt mondhatnánk, hogy az imádságban mindig újra megszólítjuk Isten szentségét, amellyel az Ó- és az Újszövetségben találkoztunk – nem csak a szentmise *Sanctus*-ára gondolva. A Miatyánkban Jézus így tanít minket imádkozni: „Szenteltessék meg a te neved”. Mivel a *név* Isten személyének a helyén áll, és szentségét jelöli, nem kell azt külön megszentelni; az már szent. A kérést tehát így értelmezhetjük: „Hirdetessék, hogy szent

¹¹ Katekézis az általános kihallgatáson (2008. augusztus 20.).

¹² XVI. BENEDEK, *Verbum Domini*, nr. 48 (utalással Avilai Nagy Szt. Terézre, *Vida*, 40,1).

¹³ Vö. Frère JEAN DE TAIZÉ, *L'aventure de la sainteté. Fondaments bibliques et perspectives actuelles*, Presses de Taizé 1997.

vagy”, vagyis elérhetetlen, azaz hogy semmiféle mágikus rituáléval nem állíthatunk téged a mi szolgálatunkba. Törekvésünk általában valami megálmodottra vonatkozik, valami időbelire, a saját érdekünkre; ha engedjük, hogy a Miatyánk fenti kérése megjellemzezen minket, akkor elhagyjuk a megálmodottat a valóságosért, az időbelit az örökért, a földit a mennyeiért, s az evilági az odaát valóra irányul.

Mária hálaénekében, a *Magnificat*-ban, amelyet minden esti dicséretben elimádkozunk, Máriával együtt dicsérjük Isten szentségét: „Nagyot művelt velem a Hatalmas, Szent az ő neve” (Lk 1,49). Az Egyházban, a zsolozsmában mindig újra elénekeljük „a Bárány dicsőítő énekét” a Jelenések könyvéből:

Nagyok és csodálatosak a tetteid, Uram, mindenható Isten! Útjaid igazságosak és igazak, nemzetek Királya. Ki ne félne téged, Uram, és ki ne dicsőítené a *neved*? Mert csak te vagy *szent*! (Jel 15,3–4)

Igazságos vagy, te, aki vagy és aki voltál! *Szent* vagy, hogy így ítélte; amiért a *szentek* és a próféták vérét kiontották (Jel 16,5–6)

Péter apostollal imádkozzuk: „Uram, kihez mennénk? Tiéd az örök életet adó tanítás. Mi hittünk és tudjuk, hogy te vagy az Isten *Szentje*” (Jn 6,68–69). Ezek az imák egybecsengnek Jézus utolsó vacsorán mondott búcsúimádságával: „*Szent Atyám [...] szenteld meg őket az igazságban, mert hiszen a tanításod igazság. [...] Értük szentelem magamat, hogy ők is szentek legyenek az igazságban*” (Jn 17,11.17–19).

Egybegyűlt apostolai körében mondott utolsó szavaival Jézus elkötelezi őket, és „azokat is, akik a szavukra hinni fognak bennem” (Jn 17,20) mint szenteket és az ő és Atyja szentségében megszentelődőket. Ennek alapján az Isten működésébe vetett bizalommal elmondhatjuk, hogy az Egyház valóban *szent Egyház*.

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

ÉLETRAJZI ADATOK:

ARMINDO DOS SANTOS VAZ OCD (*1944) a biblikus teológia professzora a lisszaboni Portugál Katolikus Egyetem Teológiai Karán.

WALTER KASPER

Kempis Tamás *Krisztus követése* című művének ökumenikus jelentése*

I.

Amikor az érettségi után 19 évesen, pontosan 60 évvel ezelőtt, 1952-ben bevonultam a tübingeni Wilhelmstiftbe, a teológusok tanulmányi házába, akkor minden újonc kapott egy tömör listát azokról a könyvekről, amelyeket be kellett szereznünk, s amelyeket olvasmányként ajánlottak nekünk. Akkoriban teljesen magától értetődő módon ezek közé tartozott Kempis Tamás *Krisztus követése* című műve is. Ez volt és marad a Biblia után a legtöbbet olvasott könyv. Be kell ismernem, hogy akkoriban nem igazán nőtt a szívemhez, és kevés tetszést leltem benne. Számomra túl sokat beszélt a keresztről és a szenvedésről, ám alig szólt a feltámadásról; túl sokat az önmegtagadásról és a világból való kimenekülésről, és alig valamit a teremtés fölötti örömről és a világba szóló küldetésről.

Számunkra, akik a második világháború után az akkori katolikus ifjúsági mozgalomban felnőttünk, Romano Guardini volt a fontos: „az Egyház a lelkekben éled fel”.¹ Így felfedeztük az Eucharisztia közösségi karakterét, és „közösségi miséről” beszéltünk. Az *Imitatio Christi* lelkisége egyénközpontúnak tűnt; semmit sem találunk benne az Egyházzal mint közösségről és az Eucharisztia közösségi karakteréről. Ezért nem tudtuk összekapcsolni ezt a könyvet azzal a lelkülettel, amely már akkor előkészített minket a II. Vatikáni Zsinatra, s amelyet azóta keresztül is vitt az Egyház.²

Hamarosan mégis világossá vált előttem, hogy a Biblia után legolvasottabb könyvet, amelynek hatalmas hatástörténete bontakozott ki úgy a katolikusok, mint az evangélikusok körében, nem lehet ilyen egyszerűen figyel-

* Forrás: *Die ökumenische Bedeutung der Nachfolge Christi des Thomas von Kempen*, in IKaZ 42 (2013/5), 496–508.

¹ GUARDINI, R., *Vom Sinn der Kirche* (1922), Mainz 1955, 19.

² Ilyen értelmű kritikát találunk részletesen kifejtve a *Krisztus követése* kiváló ismerőjénél, aki szintén a katolikus ifjúsági mozgalom soraiból került ki: ISELOH, E., *Die Kirchenfrömmigkeit in der »Imitatio Christi«*, in Uó., *Kirche – Ereignis und Institution*, Bd. 1, Münster 1985, 151–167.

men kívül hagyni.³ Szalézi Szt. Ferenc mondta, hogy már több embert tett szentté, mint ahány betűje van. Látásmódom fejlődésének ezen felül volt még ökumenikus alapja is. A Tübingeni Egyetemen, ahol tanulmányaim javát végeztem, volt katolikus és evangélikus teológiai fakultás. Csakhogy az '50-es években még nem sokat lehetett érezni az ökumené szelleméből. Eként nekünk, katolikus teológusoknak tilos volt evangélikus előadásokat hallgatni. Ám alkalmi kíváncsiságként felébredt bennem az érdeklődés az evangélikus teológia, kiemelten Luther Márton iránt, s elkezdtem alaposabban tanulmányozni Luther műveit.

Ennek során felfedeztem, hogy Luther számára a kereszt teológiája mennyire alapvető fontosságú volt.⁴ Már az 1517-es búcsú-téziseiben azt írja, hogy a keresztény egész életének szüntelen bűnbánatnak kell lennie, s azzal a felhívással zárja gondolatait, hogy inti a keresztényeket: kövessék Főjüket, Krisztust a kereszten, a halálon és az alvilágon át (WA 1,233–238). Az 1518-as heidelbergi dispután (vagyis csupán egy évvel tézisei közzététele után) Luther kemény támadást intéz Arisztotelész és ily módon a skolasztikus teológia ellen, s azt mondja, az igazi teológia *theologia crucis*, a kereszt teológiája (WA 1,362). Ez azt jelenti, hogy az ember saját erejéből semmire sem képes, semmit sem várhat, mindent Istentől és Krisztus keresztyétől kell várnia. Ezért Luthernél (mint az egész lelkiségi hagyományban) a *humilitas*, az alázat alapvető szerepet játszik. Állítólag ezek voltak Luther utolsó szavai: „Koldusok vagyunk, ez így igaz”. Ebben Luther megigazulás-tanának az alapszándéka jut kifejeződésre, amely a XVI. században a központi vitatéma volt Luther és Róma között, s végül az egyházszakadás legfőbb okává vált. Sajnos 1999-ig, vagyis majd' 500 évet kellett várni arra, hogy ezt meg tudjuk haladni.

Legkésőbb ekkor derengett fel előttem, hogy Kempis Tamás *Krisztus követése* című műve a maga kereszt- és alázat-teológiájával nem is lehet annyira elhibázott. Valóban találhatunk Kempis Tamásnál és Luthernél hasonló kijelentéseket (II,9k; 12; III,6k). Ez érthetővé teszi, hogy a *Krisztus követését*

³ A hatástörténethez ld. KELLER, C. A., *Zum Büchlein »Von der Nachfolge Christi«*, in *Geist und Leben* 12 (1932), 36–62; NEDDERMEYER, U., *Verfasser, Verbreitung und Wirkung der Imitatio Christi in Handschriften und Drucken vom 15. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*, in BODEMANN, U. (szerk.), *Kempener Thomas-Vorträge*, Kempen 2002, 55–83; STAUBACH, N., *Von der Nachfolge Christi und ihren Folgen, oder: Warum wurde Thomas von Kempen so berühmt*, in uo. 85–104; KRANZ, G., *Thomas von Kempen. Der stille Reformator vom Niederrhein*, Kevelaer 2012, 35–46. Az újabb kritikákkal szemben védi meg a művet: SUDBRACK, J., *Die vier Bücher von der Nachfolge Christi*, in *Geist und Leben* 64 (1991), 381–384; KRANZ, G., i.m. 28–34.

⁴ Fontossá vált számomra a következő mű: LOEWENICH, W. von, *Luthers Theologia crucis*, Witten 1967.

nem csak katolikusok, de evangélikusok, különösen is a pietista keresztények annyira lelkesen fogadták és fogadják ma is. Ez a döbbenetes recepció-történet első rangú ökumenikus jelenség. Számomra ösztönzést jelentett arra, hogy kissé alaposabban utánajárjak a dolognak, s kutatásokat végezzek Kempis Tamás *Imitatio Christi*-jének ökumenikus jelentősége kapcsán.

II.

Hogyha közelebb akarunk kerülni Kempis Tamás *Krisztus követésé*-hez, akkor fel kell tennünk a kérdést: ki is volt ez a Thomas Hermerken, aki 1379/1380 körül az alsó-rajnavidéki Kempenben született?⁵ Nagyon keveset tudunk róla, ez az egyik oka annak, hogy soha nem került sor boldoggá- vagy szenttéavatására.⁶ Sokáig vitatták, hogy valóban ő volt-e a *Krisztus követése* szerzője. Napjainkban a kutatók hajlanak arra, hogy elfogadják szerzőségét, vagy legalábbis azt vélelmezik, hogy ő végezte el a *Krisztus követése* négy könyvének a végső redakcióját. Ennél azonban fontosabb a kérdés: milyen volt az a kor, amelyben Kempis Tamás élt? Ez az elmúló középkor időszaka volt, az újkor és a reformáció a küszöbön állt. Kempis Tamás 1471-ben hunyt el a Zwolle melletti Agnetenberg kolostorában, Luther Márton pedig alig 12 évvel később, 1483-ban látta meg a napvilágot Eislebenben. Már csak e két dátum közelsége is megvilágítja, hogy ez a változás igen drámai kora volt. A világ lángokban állt. A Konstanzi Zsinaton 1415-ben elítélték [a tanítását], majd [a világi hatóságok] máglyán megégették Huszt, Csehországban tombolt a huszita háború, Franciaországban a százéves háború, amelynek során 1431-ben Rouen-ban megégették az Orléans-i Szűzet. Bázelben zsinatot tartottak; az ott kirobbant vita a pápa és a zsinat viszonyáról megrázta az egész Egyházat, valamint intézményei tekintélyét.

Kétségtelen, hogy akkoriban számos visszaélésre sor került az Egyházban, s jelen volt megannyi külsődlegessé vált jámborsági gyakorlat, amely alkalmat adott a reformáció kitörésére. Azonban nem csak visszaélések voltak;

⁵ Vö. ISELOH, E., *Thomas von Kempen und die Devotio moderna*, in Uó., *Kirche*, 111–136; Uó., *Thomas von Kempen und die Kirchenreform im späten Mittelalter*, in uo. 137–150; SUDBRACK, J., *Personale Meditation*, Düsseldorf 1973; GRESHAKE, G.–WEISMAYER, J., *Quellen christlichen Lebens*, Bd. 3, Mainz 1985, 258–266; KÖPF, U., art. *Thomas von Kempen*, in TRE 33 (2002), 480–483; DYCKHOFF, P., *Auf dem Weg der Nachfolge Christi. Christlich leben mit Thomas von Kempen*, Freiburg i.Br. 2004. Az újabb kutatásokról áttekintést nyújt: KRANZ, G., *Thomas von Kempen*, 58–64.

⁶ Ehhez, valamint Tamás kempeni tiszteletének nyomaihoz ld. REUTER, J., *Thomas von Kempen in Kempen. Verehrung und Erinnerung*, Kempen 1996.

már a reformáció előtt és anélkül is voltak megújulási mozgalmak, mint a rendi reformok és a reformrendek mutatják. Luther maga is az ágostonos remeték reform-ágazatához csatlakozott. Kempis Tamás is egy ágostonos kanonokrendi kolostorban élt, ahol a *devotio moderna*-t, vagyis az akkor modernnek nevezett jámborságot követték. Ágoston és a korabeli ágostonos reneszánsz összeköti mindkettőjüket. Ugyanez igaz Clairvaux-i Szt. Bernát reneszánszára is, akihez Luther gyóntatója és mentora, Staupitz által kötődött. Ugyanígy mindketten becsülték Johannes Taulert (†1361), a késő középkori német misztika egyik legismertebb képviselőjét.⁷ Emellett a mindkét részből értékelte *Német teológia* című művet is – tévesen – Taulernek tulajdonították; Luther az ő neve alatt nyomtatta kis 1516-ban és 1518-ban.⁸ Még ha mindezek a befolyások Luther esetében reformátori fejlődése okán sajátos reformátori karaktert nyertek is, és Luther a későbbiek során inkább távolságtartó volt a misztikus hagyománnyal szemben,⁹ mégis jelen van egyrészt Luthernél, másrészt a *devotio moderna*-nál és Kempis Tamásnál a Szentírás közös alapján állva számos fontos közös lelki gyökér és forrás, amelyek a korabeli helyzetben reformra és megújulásra ösztönöztek.

Mi is volt ez a *devotio moderna*?¹⁰ Kempis Tamás már korán megismerkedett vele; mint alperjel és novíciusmester Agnetenberg kolostorát ennek a jámborsági mozgalomnak az egyik központjává tette. Ez egy laikus mozgalom volt, amely egy a laikus életállapotnak megfelelő lelkeséget keresett. Alapítója, Gerhard Groote (†1384) nem volt pap, hanem diakónus. Bűnbánatra hívó prédikációkat tartott a papság elvilágiasodása és a konkubinátus, a lanyha rendi fegyelem, a jámborság külsődlegessé válása ellenében. Kempis Tamás később hasonlóképpen kritikát gyakorolt a korban kiüresedetté vált alapítványokkal, ereklyetisztelettel és zarándoklással szemben (I, 23; IV, 30). Összességében a *devotio moderna* összefüggött az Isten barátainak mozgalmával (és különösen is Jan van Ruysbroekkel).¹¹ Bensődlegessé

⁷ Luther 15616-os oldallagos megjegyzéseit Taulerhez ld. WA 9,97–103.

⁸ Luther előszava az 1518-as kiadáshoz: WA 1,378k. Magyarul: FRANKRUFTI NÉVTELEN, *Német teológia*, Kairosz, Budapest 2005.

⁹ Ehhez a sokat vitatott kérdéshez ld. ISELOH, E., *Martin Luther und der Aufbruch der Reformation (1517–1525)*, in *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. IV, Freiburg i.Br. 1967, 36–44; LEPPIN, V., *Martin Luther*, Darmstadt 2006, 107–117.

¹⁰ Vö. ISELOH, E., *Die Devotio moderna*, in *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. III/2, Freiburg i.Br. 1968, 516–538; BROUETTE, É.–MOKROSC, R., art. *Devotio moderna*, in TRE 8 (1981), 605–661; JANOWSKI, H. N. (szerk.), *Geert Groote, Thomas von Kempen und die Devotio moderna*, Olten 1973; GRÜNDLER, O., *Devotio moderna*, in *Geschichte der christlichen Spiritualität*, Bd. 2: *Hochmittelalter und Reformation*, Würzburg 1995, 188–204.

¹¹ Vö. ISELOH, E., *Die deutsche Mystik*, in *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. III/2, Freiburg i.Br. 1968, 469–479; RAPP, F., art. *Gottesfreunde*, in TRE 14 (1985), 98–100.

tett jámborságra törekedett Krisztus követésében. A jeruzsálemi ősközösség mintájára e mozgalom követői kis közösségekben testvéreként közös életet éltek. Fejük befedése miatt „tököfödös uraknak” (*Kugelherren, Kappenherren*) is nevezték őket.

Luther már 14 éves korában Magdeburgban megismerkedett a *devotio moderna*-val a közös életet élő testvéreknél. Ugyan nem náluk járt iskolába, de a konviktusukban lakott, vagyis kosztot és kvártélyt ott kapott, ahogy lelkivezetést is.¹² Hogy szert tegyen a megélhetésére, koldulva és énekelve kellett végigjárnia az Elba-parti várost. A *devotio moderna* írásait azonban csak később ismerte meg alaposabban Luther. A Római levélhez írt kommentárjában (1515/1516) megnevezi az alapítót, Gerhard Grootét (mindazonáltal összekeveri őt a zutpheni Geralt Zerboldttal), és azt mondja, senki másnál nem találta meg az ősbűn oly világos meghatározását, mint nála (WA 56,313). Luther tehát ismerte a mozgalmat. Hogy nagyra is tartotta, az Luther egy későbbi véleményéből derül ki. Amikor Herford 1530–1532-ben lutheránus lett, és meg akarták szüntetni a testvérek házát is, akárcsak a többi kolostort, saját személyes állásfoglalásával síkra szállt a ház megtartása mellett: „Hogyha minden kolostorral úgy állna a dolog [mint a testvérek házával], akkor az Egyház már ebben az életben túlon túl szent lenne”. A testvérek házainak jámborsági- és életstílusa szimpatikus volt Luther számára. Azonban Kempis Tamás *Krisztus követése*-t egyáltalán nem olvasta, vagy legalábbis soha nem idézi.

A testvérek házaiban komoly viták robbantak ki Luther kapcsán. Luther ügye megosztotta őket. Egyes házak átléptek a reformációba (így pl. Magdeburg), mások ellenben (mint pl. Zwolle) ellenálltak annak. Egyes házakban saját börtönt rendeztek be az átlépők számára. Egy esetben különösen is durva vitára került sor. Botrányt okozott, amikor a testvérek házai Württembergben is elterjedtek. Eberhard gróf elsődlegesen Urachban és a Tübingen melletti Einsiedel im Schönbuchban telepítette le őket. Az első einsiedeli prépost Gabriel Biel (†1495) volt, aki az 1477-ben újraalapított Tübingeni Egyetemen a *via moderna* tanszékét birtokolta, s kétszer rektora is volt az egyetemnek.¹³ Vele sehogy sem tudott zöld ágra vergődni Luther. Gabriel Biel ugyanis felállította a tézist, miszerint az ember természetes erőiből is képes Istent minden másnál jobban szeretni. Ezt Luther közismert Római levél-kommentárjában (1515/1516) kész őrülségnek nevezte, s így botrán-

¹² Luther és a *Devotio moderna* kapcsolatáról ld. MOKROSCH, R., *Devotio moderna*, 613–616; KÖPF, U., art. *Thomas von Kempen*, in TRE 33 (2002), 481k.

¹³ Vö. OBERMANN, H. A., *Werden und Wertung der Reformation*, Tübingen 1979², 56–71.

kozott: „Ó, ti ostoba disznóteológusok! (O ihr dummen Sautheologen)!” (WA 56,274). Gabriel Biel lett tehát, miként ezt a skolasztikus teológia elleni 1517 szeptemberi tézisei is előre mutatják (WA 1,224–326), Luther egyik legfőbb teológiai halálos ellensége.

Tehát egyrészt a *devotio moderna* és Kempis Tamás, másrészt Luther oldaláról vannak fontos közös források és párhuzamok, azonban vannak jelentős különbségek is. Lutherrel ellentétben Kempis Tamásnál nem találunk pápaság- vagy egyházellenes kritikát, legkevésbé pedig goromba fráter módjára való polémiát [*Grobianismus*]. Kempis Tamás országa csöndesei közé tartozott. Ugyan világos volt előtte kora szerzetesi életének a pusztulása, ám ettől még nem kezd a kolostori élet alapvető kritikájába, hanem inkább szerzetesi reformot akar (I, 3; 17k; 19k; 25 et passim).

Ez a megosztott viszony magyarázza, hogy a *Krisztus követése*-nek a későbbiekben kettős hatástörténete volt. Egyrészt a katolikus recepció, amelyet a leginkább az ellenreformáció (vagy ahogy napjainkban mondani szokás: a katolikus megújulás) legjelesebb képviselője, Loyolai Szt. Ignác (†1556) mozdított elő. Lelki irányváltásában megsebesülése után döntő szerepet játszott ez a könyv; lelkigyakorlatos könyvecskéjében lelki olvasmányként javasolja azt a második lelkigyakorlatos hétre (nr. 100). Ezáltal a *Krisztus követése* a katolikus reform *klasszikusává* vált. Borromeo Szt. Károly, Neri Szt. Fülöp, Canisius Szt. Péter, Szalézi Szt. Ferenc, Bellarmin Szt. Róbert és még mások nagyra tartották. A birodalmi egyház szekularizáció általi összeomlása után a „bajor egyházatya” (G. Schwaiger), Johann Michael Sailer (†1832) fordítása és annak recepciója a von Gallitzin hercegnő körül kialakult münsteri körben mérvadóvá vált a XIX. századi katolikus megújulás számára.¹⁴

Mivel a *Krisztus követése* oly sok hasonlóságot mutat a hiteles lutheri lelkiséggel, és másrésről az Egyház és az egyházi üdvközvetítés – a negyedik könyv kivételével – alig játszik szerepet benne, a mű evangélikus körben is meglepően kiterjedt recepcióra találhatott. Erre mindenekelőtt egy a *devotio moderna*-ra emlékeztető, napjainkig is befolyásos evangélikus ébredési mozgalom pietizmusában került sor.¹⁵ Ez a mozgalom – az ólutheranizmusban tapasztalható intézményes megkérgesedés és tanításbeli megkeményedés

¹⁴ Vö. STAUBACH, N., *Von der Nachfolge Christi*, 96–98.

¹⁵ Emil Brunner-nél (*Die Mystik und das Wort*, Zürich 1924) és Karl Barth-nál (KD I/2, 368) egyoldaltú kritikus értékelést találunk. Ez utóbbi szerző egy kalap alá veszi a pietizmust, a felvilágosodást és a jezsuitizmust, s Tersteegen-t is negatív fényben mutatja be (uo. 275skk; *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich 1946, 82; 97; 106). Azonban az újabb kutatások és viták alapján lényegileg módosult a kép, vö. BRECHT, M., art. *Pietismus*, in TRE 26 (1996), 606–631; WALLMANN, J., art. *Pietismus*, in RGG 6 (2003), 1341–1348.

okán – belső és személyes hittapasztalatot keresett, s ennek során újra felfedezte az *Imitatio Christi*-t. Ezen a téren meg kell nevezni mindenekelőtt Johann Arndtot (†1621) és a pietizmus megalapítóját, Philipp Jacob Spenert (†1705).¹⁶

Itt most csak két igen különböző pietista szerzőt akarok közelebbről megvizsgálni. Elsőként a radikális pietista Gottfried Arnoldot (†1714). Ő a szerzője a *Pártatlan egyház- és eretnek-történet*-nek (1699/1700), amelyben úgy mutatja be a kereszténység egész történetét, mint egy hatalmas hanyatlást, s újra az őskereszténységhez akar kapcsolódni, amelyben nem volt papság, kötelező érvényű dogma, hierarchia, rögzített kultusz. Ilyen látásmóddal nyomtatta ki „Kempis Tamás lélekben gazdag, ájtatos és építő írásait, vagyis a *Krisztus követése* könyveit, valamint 24 könyvet kitevő egyéb fellelhető elmélkedéseit” (1712). Ezáltal a *Krisztus követése* egy egyház- és dogmamentes kereszténység jelentését öltötte magára. Ennek rendkívüli hatása volt az egész újkori fejlődésre, S. Semlerre, G. E. Lessingre, G. W. Leibnizre, J. W. Goethére, F. Schleiermacherre és még másokra. Mindannyian értékelték a *Krisztus követését*-t, azonban mindannyiszor felvilágosult vagy más módon modern megközelítésükben értelmezték azt.

A mi szempontunkból fontosabb a *Krisztus követése* Gerhard Tersteegen (†1769) általi recepciója. Ő Walter Nigg sokat olvasott könyve, a *Nagy szentek élete* szerint a protestantizmus szentje.¹⁷ Már ifjú korában akkora hatást gyakorolt rá a *Krisztus követése*, hogy ő és munkatársai vállalkoztak arra, hogy lefordítsák németre. Reggel 6-tól 11-ig dolgoztak, majd szünetet tartottak, hogy imádkozzanak, azután délután 1-től 6-ig folytatták a munkát, hogy azután megint egy órán át imádkozzanak. Tersteegen ily módon megtudott jelentetni egy 500 mondást és imát tartalmazó Kempis Tamás-gyűjteményt. Ezt a kis könyvet sokszor újra nyomták egészen a XX. századig. Tersteegen emellett visszahatott még a Katolikus Egyházra is. Számos éneke közül egy megtalálható a katolikus *Gotteslob* énekeskönyvben: „Örvendjete, ti egek, ujjongjatok, ti angyalok, kórusban; énekeljete az Úrnak, az emberek Üdvének a tiszteletére” (GL 144 [*Jauchzet, ihr Himmel*], EGB 41; gyakran éneklük még a „Gott ist gegenwärtig” kezdetű énekét is, EGB 165 [a magyar *Evangélikus Énekeskönyv*ben nr. 280 – a fordító megjegyzése]). Hasonlót jelenthetünk ki a metodista mozgalom alapítójáról, John Wesley-ről (†1791).

¹⁶ Vö. NEDDERMEYER, U., *Verfasser, Verbreitung und Wirkung der Imitatio Christi*, 76–78.

¹⁷ Vö. NIGG, W., *Große Heilige*, Zürich 1949³, 309–354; RUHBACH, G., *Gerhard Tersteegen*, in UÖ.–SUDBRACK, J., *Große Mystiker. Leben und Wirken*, München 1984, 251–266. Magyarul: NIGG, W., *Nagy szentek élete*, voll. I–II, Jel, Budapest 2003–2005.

A *Krisztus követése* döntő befolyást gyakorolt a megtérésre; énekeit az angolszász nyelvterületen napjainkban a katolikusok is szinte teljes magától értetődőséggel éneklik.¹⁸

Vagyis megvalósult már egy intenzív lelki ökumené, mielőtt ez a szó a mai jelentésében akár csak megszületett volna. Ez egy kölcsönös adás és kapás, az adományok cseréje, ahogyan II. János Pál pápa találóan leírta az ökumenikus párbeszédet.¹⁹ Ilyen adománycserére került sor nem utolsó sorban a nagy hitbeli erőt tanúsító egyházi énekek révén, Tersteegen és Wesley énekei mellett Johann Sebastian Bach énekei, kantátái, passiói által is. Mindez fordítva is megtörténik: a protestánsok is értékelik Wolfgang Amadeus Mozartot, ezt nem kisebb személyiség tanúsítja, mint Karl Barth.²⁰ Ez azt jelenti, hogy nem csak vitatkozó, de éneklő ökumené is van, és aki énekel, az köztudomásúan kétszeresen imádkozik.²¹

Kempis Tamás ökumenikus hatása természetesen nem ért véget a XVIII. és a kezdődő XIX. századdal. Túlmutat a pietizmuson, és fellelhető napjainkig is, mint például Dietrich Bonhoeffernél. Ő az egyik legeredetibb XX. századi evangélikus teológus, az ökumené korai képviselője, a hitvalló egyház karakteres tagja, aki részt vett a nemzeti szocializmussal szembeni ellenállásban. 1943-ban „a fegyveres erők bomlasztásának” a vádjával letartóztaták, majd kapcsolatba hozták az 1944. július 20-i merénylet-kísérlettel. Végül Hitler parancsára a flossenburgi koncentráció táborban 1945. április 9-én felakasztották.

Bonhoeffer a hit egyik nagy tanúja a XX. században. Számára nem a bensőségesség volt a kérdés, hanem Krisztus konkrét követése, a keresztény ember politikai felelőssége. *Követés* című könyvét (1937) Kempis Tamás inspirálta. *Közös élet* című könyvecskéjében (1939) feldolgozza a leendő, majdán a hitvalló egyházban (vagyis egy szorongatott korban) szolgálatot teljesítő lelkipásztorok képzése során a finkenwaldei (ma Stettin része) szemináriumban szerzett tapasztalatait. Dicséri Kempis Tamás útmutatását a belső összeszedettségre, a csöndre és a hallgatásra (67), és magáévá teszi az önmagától semmit sem cselekvő alázat dicséretét (81; 83). Végül az is kiderül *Levelek és feljegyzések a fogságból*, illetve *Ellenállás és megadás* című (elő-

¹⁸ Az *Imitatio Christi* angliai elterjedéséről ld. NEDDERMEYER, U., *Verfasser, Verbreitung und Wirkung der Imitatio Christi*, 78k; STAUBACH, N., *Von der Nachfolge Christi und ihren Folgen*, 89.

¹⁹ Vö. II. JÁNOS PÁL, *Ut unum sint* (1995), nr. 28.

²⁰ BARTH, K., W. A. *Mozart* (1956), Zürich 1987¹²; KD II/3, 337k.

²¹ Ehhez ld. SCHEELE, P.-W., *Musik als Brückenschlag. Beiträge zu einer Theologie der Musik*, Würzburg 2005; UÖ., *Glaube–Mystik–Musik*, Würzburg 2009; ZIPPERT, Ch., *Singend einig werden*, in *Una Sancta* 60 (2005), 48–54.

ször 1951-ben kiadott) könyveiből, hogy ebben a nehéz időben, amikor az-
zal a kérdéssel küzdött, miként lehetséges kereszténynek lenni egy elvilágia-
sodott, Isten nélkül is elboldoguló világban, intenzíven olvasta az *Imitatio
Christi*-t (új kiadás 1970, 191; 196). Legismertebb énekét, az *Áldó hatalmak
oltalmába rejtve* kezdetűt, amelyet 1944 decemberében, a börtönben írt (uo.
435k; EGB 65 [magyarul: *Evangélikus Énekeskönyv* nr. 355 – a fordító meg-
jegyzése]), katolikus szentmiséken is szívesen éneklük.

Dietrich Bonhoeffer mellett számos más keresztény is van, akik nehéz
óráikban erőt és vigasztalást merítettek a *Krisztus követése*-ből. Alfred Delp
jezsuita, aki szintén tagja volt a Hitlerrel szembeni ellenállásnak, közvetle-
nül 1945. február 2-i, Berlin-Plötzensee-ben történt meggyilkolása előtt kérte,
hogy hozzák el neki az *Imitatio Christi*-t, s ezt a könyvet olvasta.²² Az ENSZ
egykori főtitkára, Dag Hammarskjöld szobájában, aki skandináv evangéli-
kusnak vallotta magát, és modern misztikusnak számít, 1961. szeptember
18-i, máig tisztázatlan repülőbalesete után megtalálták a *Krisztus követése*
egy példányát.²³ Megnevezhetnénk még más politikusokat is, kezdve a vér-
tanúhalált halt Morus Szt. Tamáson (†1535) egészen a háború utáni Euró-
pai-gondolat egyik szülőatyjáig, Robert Schumanig (†1963).

Egészen más típusú kedvelője volt a *Krisztus követése*-nek XXIII. János
pápa. Már igen hamar megkapta ezt a könyvet ajándékba otthoni plébáno-
sától. Lelki naplójában azt írja, hogy számára mindig ez maradt az egyik leg-
értékesebb kincs. Naplójában több tucatszor hivatkozik rá.²⁴ Gyakran
mondják, hogy XXIII. Jánosnak konzervatív lelkiisége volt. Ez igaz is, de ép-
pen ebből a jó értelemben konzervatív lelkiiségből kiindulva tudott új útra
kelni, s a zsinattal és az ökumenéval – miként ő maga mondta – egy ugrást
tenni előre.²⁵

Ezzel elérkeztünk a jelenhez. Láttuk, milyen egészen rendkívüli hatása
volt Kempis Tamásnak nem csak a katolikus, de az evangélikus lelkiiség-
történetre, de még a modern szellemtörténetre is. A katolikus és evangélikus
keresztényeknek gazdag közös lelki öröksége van, amely a nehéz élethely-
zetekben nem csak a szerzeteseknek, de a világiaknak is tud nyújtani vala-
mit. Ezért végezetül feltehetjük a kérdést: Mit tanulhatunk együtt mai, elvi-
lágiasodott, minket megannyi közös kihívás elé állító világunkban Kempis
Tamástól? Mi az, ami mellett közös ökumenikus tanúságot tehetünk?

²² Vö. BLEISTEIN, R., *Alfred Delp. Geschichte eines Zeugen*, Frankfurt/M. 1989, 408.

²³ Vö. BEXSCHLAG, K., *Dag Hammarskjöld*, in RUHBACH, G.–SUDBRACK, J., *Große Mystiker*, 335.

²⁴ Vö. *Giornale dell'Anima*, Cinisello Balsamo 1965, 59; BENIGNI, M.–ZANCHI, G., *Giovanni
XXIII. Biografia ufficiale*, Cinisello Balsamo 2000, 50.

²⁵ Ld. a zsinat megnyitására 1962. október 11-én elmondott beszédet.

III.

Az első és legfontosabb: kereszténynek lenni nem valami komplikált, hanem alapjában véve nagyon egyszerű dolog. Jézus erre hívta meg tanítványait: „Jöjjetek, és kövessetek engem!” A keresztény élet azt jelenti, hogy követjük Krisztust, részesedünk *Abba*-kapcsolatában és az emberek iránti odahajlásában. Kempis Tamás számára – a *devotio moderna* hagyományát követve – az ilyen követés a Jézussal való barátságot jelenti, amely mindent meghalad (II,8k). Ez nem csak számunkra jelent komoly problémát napjainkban. Ugyanis nem az alázatot és az önmegtagadást keressük, hanem az önmegvalósítást, az önérvényesítést, a felszegett fejjel való járást. Ugyanakkor egyre kevesebb ember kerül egyenesbe önmagával, s egyre többen szenvednek önmaguktól. Jézus megszabadít minket önmagunktól. Igazsága szabaddá tesz (II,6), szabaddá a számos vélekedéstől (I,3), attól, hogy mit mondanak és mit tesznek az „emberek”. Szabaddá tesz minket az elvárásoktól és az igényektől. „Senki sem gazdagabb, hatalmasabb és szabadabb annál, mint aki el tudja hagyni önmagát és mindenét, és vállalni tudja a legutolsó helyet” (II,12). „Nagy lelki szabadságra tesznek szert, akik nevedért a szűk ösvényre indulnak, és minden világi gonddal szakítanak” (III,10).

Krisztusnak ezen követésekor nem magasrendű elvont gondolatokról van szó, hanem tettekről. „Mi hasznod abból, hogy a Szentháromságról mélyreható vitákba bocsátkozol, ha nincs benned alázatosság, s azért nem telik benned kedve a Szentháromságnak? Bizony a mély értelmű szavak nem tesznek szentté és igazzá: viszont az erényes élet kedvessé tesz Isten előtt. Inkább kívánom, hogy érezzem a töredelmet, mint hogy tudjam annak meghatározását” (I,1). Nem is rendkívüli tapasztalásokról, megvilágosodásokról, áradozó érzelmekről, belső vigasztalásról és hasonlókról van itt szó. E fentiek szempontjából Kempis Tamás (akárcsak minden szent) igen józan és tartózkodó (II,9). Bizonyos értelemben egyezik Lutherrel, aki szerint a keresztény mindig valamiféle ellentmondást hordoz. „De ezekkel az Istentől származó vigasztalásokkal senki sem bővelkedhetik kénye-kedve szerint, mert a kísértés ideje nem sokáig távozik”. Luthernél hasonlóan arról van szó, hogy Isten előtt „szegénynek és csupasznak” kell lennünk (II,10). „Hát nem béresnek kell-e mondani mindazokat, akik folyton vigasztalást keresnek? Nem az igazolódik-e róluk, hogy inkább magukat szeretik, nem Krisztust?” (II,11). Nem az adományok szeretetére, hanem az Adományozó szeretetére kell gondot fordítanunk (III,6). Egy gyakorlati kereszténység segít közelebb a belső békéhez. Ugyanis a helyes cselekvés által jó lelkiismeret-

tünk lesz, és békében élhetünk (II,2.6); ezáltal az ember örökké tartó örömet nyer el magának (III,10).

A követés útján két eszközt vés a szívünkbe Tamás. Krisztus Szavát az Szentírásban és Krisztus Testét az Oltáriszentségben. „E testnek börtönébe zárva – megvallom – kettő nélkül nem élhetek: az egyik az étel, a másik a világosság. Nyújtsd hát nekem, erőtlennek testedet lelkem és testem táplálására, és világosságot adsz utamra: szent ígédet. E kettő nélkül jól élni képtelen volnék, mert Isten szava világosság az én lelkemnek, az Oltáriszentség pedig életadó kenyér. Azért ezt a kettőt két asztalnak is lehetne mondani, amelyek a kincsházban, a templomban vannak elhelyezve. Egyik a szent oltár asztala, azon a szent kenyér, Krisztus drága teste, másik az isteni törvényé, amely a szent tanítást tartalmazza” (IV,11). Közismert, hogy a [II. Vatikáni] Zsinat magáévá tette a két asztal képét, és javasolta a Szentírás hívó, imádsággal egybekötött olvasását.²⁶

A *Krisztus követése* így fogalmaz: „Legyen azért legkedvesebb foglalkozásunk a Jézus Krisztus életéről való elmélkedés [...] Márpedig annak, aki teljesen, ínyét csiklandón érteni akarja Krisztus szavát, annak azon kell lennie, hogy egész élete folyását az övéhez igazítsa” (I,1). „Az egész Szentírást azzal a lélekkel kell olvasni, amellyel írták. Inkább hasznót kell keresnünk a könyvekben, mint tudományos pontossággal kimunkált beszédet [...] Olvass alázatos, egyszerű és hívő lélekkel, és soha ne vágyakozzál tudós nevezetre” (I,5). A negyedik könyvben pedig részletesen szól az Eucharisztia jámbor és tisztelettudó, lehetőleg gyakori vételéről (IV, 3). Beszél a papi életállapot kiemelkedő méltóságáról (IV, 5; 11; 25skk). Még ha jó lutheri megfogalmazás is a Szóról és a Szentségről (keresztségről és úrvacsoráról) való beszéd, ezek a megfogalmazások nehézséget jelentettek az evangélikus recepció számára. Minden közelség ellenére kifejezésre juttatják a felekezeti különbséget, s ezért gyakran elhagyták ezeket a részeket az evangélikus kiadásokban, vagy más szövegekkel helyettesítették ezeket. Az Eucharisztia vételére való lelkiismeretes előkészületre és a jámbor áldozásra vonatkozó intések napjainkban igen hasznosak lehetnek számos katolikusnak. A *Krisztus követése* így fogalmaz: „Sokan követik Jézust a kenyértörésig, de kevesen isszák ki vele a szenvedés kelyhét” (II,11). Azzal az intéssel zárja gondolatait, hogy óvakodnunk kéne az ezen kifürkészhetetlen szentségről való kíváncsi és hasztalan okoskodástól, el kellene kerülnünk a harcos vitákat, ehelyett jámbor és alázatos módra kellene fogadnunk a szeretet szentségét (IV,18).

²⁶ Vö. II. Vatikáni Zsinat, *Dei Verbum*, nr. 21 és 25.

Ezzel elérkeztünk a *Krisztus követése* középpontjához. Pusztán a Szentírás olvasása és tanulmányozása, illetve a szentségi élet gyakorlata révén még nem valósítjuk meg a követést, de külsődleges cselekvésekkel és aktivizmussal sem, amely napjainkban új módon nem kicsiny lelkipásztori és lelki veszélyt rejt magában. „Szeretet nélkül a külső cselekedetek nem használnak semmit” (I,15). „Az Isten országa közöttetek van”. „Az Isten országa nem jön el szembetűnő módon” (Lk 17,20k). Nem eszem-iszom; hanem béke és öröm a Szentlélekben (Róm 14,17) (II,1). Ez arra indítja a *Krisztus követése*-t, hogy a harmadik könyvben megénekelje az istenszeretet énekét. Az istenszeretet, az Istenben való öröm és megnyugvás az, amiről itt szó van (III,16; 21skk). Ezzel követi az Isten barátainak késő-középkori misztikáját. Ahogyan ez a misztika és később Avilai Nagy Szt. Teréz (†1582), úgy Kempis Tamás is arra a következtetésre jut, hogy Isten egyedül elég (II,5). Ennek érdekében – követve a késő-középkori misztika egy közkedvelt motívumát – minden mást hátra kell hagyni; ez nyugodttá és a szenvedések közepette is békessé tesz. „Azon légy hát, hogy szívedet elvond a látható dolgok szeretetétől, és a nem-láthatókhoz fordulj” (I,1; vö. 15; III,42). „Boldog a szem, amely bezárul a kintvalók előtt, de figyel a belülvalókra” (III,1).

Az Isten iránti személyes szeretetkapcsolat eme koncentrációjával a *Krisztus követése* Szt. Ágoston hagyományát követi, aki szerint Istenről és a lélekről van szó, és semmi más egyébről.²⁷ Azonban a késői Ágostonnál ezt a belátást kiegyenlíti egy másik, miszerint a Krisztussal való közösséget különösen az Eucharisztia foglalja magába, ami nem más, mint a teljes Krisztussal (*totus Christus*), vagyis Krisztussal, a Fővel és Krisztus testével, az Egyházzal való közösség.²⁸ Ily módon a továbbra is alapvető személyes istenkapcsolat integrálódik és beleépül az Egyházba.

Az Eucharisziának ez az egyházatyák szemében oly fontos egyháztani dimenziója a késő-középkori misztikában és a *Krisztus követése*-ben kevésbé jut kifejeződésre. Ezt csak a [II. Vatikáni] Zsinat előtti megújulási mozgalom fedezte fel újra, s később a zsinat is magáévá tette e gondolatot.²⁹ Lehet kritikával illetni Kempis Tamás *Krisztus követése*-nek ezt a hiányosságát, ugyanakkor – fordított módon – feltehetjük magunknak a kérdést a *Krisztus követése* nyomán, vajon a magunk részéről olykor nem túl egyoldalúan emel-

²⁷ *Soliloquia* I, 2, 7; vö. *Confessiones* I, 1; III, 7; X, 26k és máshol.

²⁸ *Enarrationes in Psalmos* 90, 1; *Sermones* 341, 11 és máshol.

²⁹ Elsősorban H. de Lubac-nak köszönhető, hogy az egyházatyák teológiájának ez a szempontja újra tudatosult: *Glauben aus der Liebe* (*Catholicisme*, 1938), Einsiedeln 1970; *Corpus mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter* (1949), Einsiedeln 1969; *Die Kirche. Eine Betrachtung* (1952), Einsiedeln 1968.

jük-e ki az egyházi és a közösségi dimenziót, s ezáltal új módon betegszünk bele a külsődlegessé váló „ügymenetbe”, amelyet Kempis Tamás és a lelkiélet számos más mestere joggal kritizál. Nem estünk-e áldozatául egy liturgikus és lelkipásztori aktivizmusnak, s ezáltal nem felejtettük-e el a lényegi teológiai, vagy mondjuk egyszerűen így: vallásos dimenziót? Sokszor az a bajunk az Egyházzal, hogy túl sokat várunk tőle. Az Egyház az összes, olykor valóban szükséges reform ellenére sem lesz soha a beteljesült Isten Ország. Az Egyház nem öncél, hanem kvázi-szentségi jelként csupán eszköz a célhoz. Istenhez kell vezetnie minket, s részesítenie kell Isten életében. Az Egyház az egyházatyák jelképes beszéde szerint csupán a hold, amelynek nincs saját fénye, hanem csupán azt a fényt tükrözi vissza, amelyet a Naptól nyert.³⁰ A *Krisztus követése*-nek erőssége, egy olyan korban, amikor az Egyház sokkal súlyosabb visszaélésektől szenvedett, mint napjainkban, hogy arra emlékeztet minket, ami végül egyedül fontos: a szeretetre.

Annak a ténynek, hogy a *Krisztus követése*-t egy szerzetes írta szerzeteseknek, bizonynyal megvolt az ára. Ugyanis ha Isten minden mindenben, akkor Istent meg lehet találni mindenben. Ez csak mellesleg kerül megemlítésre a *Krisztus követése*-ben (II,4). Az persze nem hiányzik a műből, hogy Istenért mindenkit szeretnünk kell (I,7; 15; 19; II,8), azonban az egész tekintetében ez kevésbé kerül megvilágításra. Ezen a téren Loyolai Szt. Ignác – bár értékelte és ajánlotta a *Krisztus követése*-t – meghaladta azt. Számára a szemlélődő önmagunkba térés és az aktív odafordulás az apostolkodás felé egyiséget alkot. Így hangzik üzenete: meg kell találnunk Istent mindenben.³¹ Még egy lépéssel tovább haladt Lisieux-i Szt. Teréz. Ő is értékelte a *Krisztus követése*-t.³² Mivel ő hivatása kulcsát a szeretetben találta meg, amellyel át akarta ölelni és hálójába akarta vonni az egész világot,³³ jöllehet soha nem hagyta el a Kármelt, mégis a missziók védőszentjévé válhatott.

Más módon élte meg az isten- és emberszeretet egységét a keresztény szeretet olyan nagy példaképe, mint Teréz anya, vagy az olyanok, mint Dietrich Bonhoeffer, Alfred Delp és Dag Hammarskjöld, s ennek során erőt merítettek a *Krisztus követése*-ből. Ahogyan ugyanis maga Krisztus is szüntelenül visszavonult a magányos éjszakai imára, úgy a kereszténynek is szüksége van a mindennapok zajában arra, hogy újra meg újra csöndet, magányt, belső

³⁰ Vö. RAHNER, H., *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, 91–173.

³¹ Vö. ISELOH, E., »Gott finden in allen Dingen«. *Die Botschaft des heiligen Ignatius von Loyola an unsere Zeit*, in UÖ., *Kirche*, 216–231.

³² *Geschichte einer Seele*, Einsiedeln 1958, 100.

³³ Uo. 198skk; 268k; 274k.

összeszedettséget találjon (I,20). Különösen is rá vagyunk utalva erre szegényes, hektikussá vált világunkban, hogyha nem akarunk belsőleg kiszáradni, szomjan és éhen halni. Csakis a belső összeszedettségéből kiindulva tudjuk felvállalni kiküldésünket a világba. A belső összeszedettség és a küldetés összetartoznak.

A *Krisztus követése* gazdag közös lelki örökséget hagyott ránk mint erőforrást a mindennapok számára, különösen is a nehéz élethelyzetekben. Az ökumené számára is újra ösztönzést jelenthet pontosan olyan helyzetben, amikor nem kevesek meglátása szerint az megreked, s fennáll annak a veszélye, hogy elveszíti kezdeti lendületét. Jelen korunkban minden okunk megvan rá, hogy a ránk hagyott közös ökumenikus örökség alapján emlékezzünk, s azt újra a magunkévá tegyük. Csak így tudunk továbblépni. Ugyanis a lelki ökumené az ökumenikus mozgalom szíve és lelke.³⁴ Ez a jelen óra parancsa. Kempis Tamás mindenki másnál jobb segítő és hűségesebb kísérő lehet számunkra a jövő ökumenéjének útján.

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

ÉLETRAJZI ADATOK:

WALTER KASPER BÍBOROS (*1933) 2001 és 2010 között a Keresztények Egységét Előmozdító Pápai Tanács elnöke volt, a német nyelvű *Communio* szerkesztőbizottságának a tagja.

³⁴ II. Vatikáni Zsinat, *Unitatis redintegratio*, nr. 8. Vö. KASPER, W., *Wegweiser Ökumene und Spiritualität*, Freiburg i.Br. 2007; *Katholische Kirche. Wesen–Wirklichkeit–Sendung*, Freiburg i.Br. 2011, 437k; *Wege zur Einheit der Christen* (WKGS 14), Freiburg i.Br. 2012, 17–33; 592–612.

Bűnösség és szentség ma

A tettes nélküli tettek birodalmában

Nem állunk-e ma új korszak küszöbén, amely negatív értelemben egyelőre *erkölcsönkívüli* korszaknak nevezhető? Ma, mikor legalább mi erkölcs-tagadók gyanút fogtunk, vajjon egy cselekvés értékét nem ép az dönti-e el, ami *nem-szándékos* rajta, – vajjon szándékos volta, s mindaz, amit lá-tunk, tudunk róla, nem puszta felület és burok-e, mely, burok-módra, mutat ugyan valamit, de még többet *burkol*? – Röviden: azt hisszük, a szándék pusztán jel és tünet, [...] amely egyszerre sokfélét, magára szinte semmit se jelent, – az erkölcs pedig, ahogy’ eddig értelmezték (mint a szándékok erkölce) pusztán előítélet volt, [...] olyasmi, amit el kell hagyni. Az erkölcs elhagyása, hogy úgy mondjam: maga-elhagyása, – ne-vezzük így azt a hosszú titkos munkát, mely a legfinomabb, legbecsüle-tesb, sőt leggonoszabb lelkeket kipróbálni hivatott.

A fenti idézet Friedrich Nietzsche közismertté vált írásából, a *Jenseits von Gut und Böse*-ből való.¹ Bár a német filozófus megítélése olykor szögesen ellen-tétes meglátásokat, sőt érzelmeket és indulatok is kivált, azt mindenképpen el kell ismernünk, hogy látásmódja és megközelítése nem egy esetben pró-fétainak bizonyult. Az erős és magabiztos modernség XIX. századában ke-vesen tapintották ki annyira érzékenyen és figyelmesen a még csak bűvó-patakként fel-felbukkanó szellemi áramlatokat, amelyek a XX. században kaput nyitottak a modernség meghaladása: a posztmodern előtt. Nem egy-szerűen a klasszikus értelemben vett relativizmus vagy nihilizmus az, ami-vel szemben állunk (amelyek maguk – rendszerként – mégiscsak *állításokból* építkeznek), hanem sokkal inkább egy megfoghatatlan, utolérhetetlen, se vitára, se ellenállásra módot nem adó *tagadás*. Nietzsche *erkölcsön kívüli* kor-

¹ Idézve Vályi Bódog magyar fordítása alapján, nr. 22; interneten elérhető:
<http://mek.oszk.hu/04800/04812/04812.htm>

szaka (amelynek a küszöbén állva írta a fenti sorokat) mára beköszöntött – s ez nem azt jelenti, hogy társulunk a „rég, szép világ erkölcsait” siratók kórusához, akik nem egyszerűen tévednek a múltat illetően (milyen is volt az a „rég, szép világ?”), de a jelenben sem látnak tovább az orruk hegyénél, hiszen képtelenek a valóságot valóságként megragadni. Álomszerű múlt-képük egy álomszerű jelenkődben lebeg.

Nem siratni jöttünk az elveszett erkölcsöt, hanem arra szeretnénk kísérletet tenni, hogy körülnézve itt és mostunkban, felvázoljunk néhány olyan koordinátát, ami segíthet megérteni: miért nehézkedik a mai ember nem csak a bűnösség, de a szentség fogalma kapcsán is. Melyek azok a tényezők, amelyek öntudatlanul is meghatározzák emberi valónkat? Hogyan hatnak ezek a Szentírás és a teológia ősi kifejezéseire? Mennyiben engedik meg, hogy tudjunk egyáltalán még bármit is kezdeni a „szent”-tel és a „bűnös”-sel?

1. A TETTES NÉLKÜLI TETT

A klasszikus metafizika alapzatán álló nyugati bölcsélet számára elképzelhetetlen volt a tettes nélküli tett, az alany nélküli állítmány, az *actio sine agente*. Ez a (mondhatni teljes magától értetődőséggel vett) meggyőződés szilárd alapja lett az ember önképének. Így Szt. Ágoston a kételkedés elemzésekor arra ébred rá, hogy bár sok mindent megkérdőjelezhet az emberi elme, önnön létét nem teheti kétely tárgyává: hiszen aki kételkedik, az él.² Vagyis végső soron még a megkérdőjelezés, még a kételkedés is *tett*, amely szükségszerűen és kikerülhetetlenül előfeltételezi a *tettest*. Az újkor hajnalán René Descartes hasonló belátásra jut – érvelése, a *cogito, ergo sum* biztos igazságát eredményező levezetése kísértetiesen emlékeztet Ágostonéra anélkül azonban, hogy tudta volna: a nagy egyházatya által bejárt úton halad ő is előre.

A felvilágosodás korában megváltozott az önmagunkról alkotott képünk. Ekkoriban jelent meg a természet (mind a külső, mind a belső *natura*) által determinált ember képlete, aki csak azért ezerféle, mert ezerféle körülmény között nevelkedik, szocializálódik, létezik. Hogyha lenne mód arra, hogy tökéletesen azonos körülmények között nőjön fel mindenki, ugyanazon tudásban (kultúrában, civilizációban) részesedve, végezetül mindenki ugyan-

² „Quandoquidem etiam si dubitat, vivit: si dubitat unde dubitet, meminit; si dubitat, dubitare se intelligit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, iudicat non se temere consentire oportere. Quisquis igitur aliunde dubitat, de his omnibus dubitare non debet: quae si non essent, de ulla re dubitare non posset.” – De Trinitate, X, 10,14 [PL XLII, 981].

olyan lenne. Mandeville szerint ugyanis akármilyennek látjuk önmagunkat, végső soron akartunknál hatalmasabban kormányoznak bennünket az ösztönök, szabadságunk csupán látszat. Nem véletlen, hogy legismertebbé vált műve a tökéletesen ösztönvezérelt méhek mintájára igyekszik értelmezni az emberi társadalmat.³ Ebben a megközelítésben az erkölcs mint olyan csupán társadalmi konstrukció – elképzelhető, hogy az ösztönvezérelt cselekvés, amelyet a közösség konvenciója erkölcstelennek tart, végül mégis hasznára válik a köznek. Az ő nyomán járt több nagy francia gondolkodó is, mint Helvétius és d’Holbach, akik szerint a törvényadók és tanítók úgy játszanak az alájuk vetettekkel (erkölcs címén), mint a marionett-bábukkal, jóllehet ők maguk is köteleken vannak rángatva: saját ösztöneik, vágyaik kötelein. „Végső soron ezért nincs sem cselekvő, sem tettes, hanem csakis a mindenhol ugyanolyan és ugyanazon erőktől mozgatott emberi természet”.⁴ Amikor Nietzsche azt mondja, hogy „a szándék pusztán jel és tünet”, amely önmagára nézvést „szinte semmit se jelent”, tulajdonképpen a legegyszerűbben és a legvilágosabban kimondja, hogy elérkeztünk a valóban *erkölcs nélküli* korba: hiszen erkölcs csak ott van, ahol létezik a (döntési) szabadsággal, felelősséggel felruházott cselekvő alany. Ám korunk emberképe nem ilyen: a mai kor embere „működik”, de morális értelemben nem visz végbe tetteket. Eleget tesz annak, amit ösztönei diktálnak, az önmegtagadás és önmeghaladás klasszikus kategóriái idegenek számára. Ő már nem „tettes”, pusztán egy lény, aki létezik, és létezése során (és okán) cselekszik szüntelenül, de ezért sem felelősséget, sem számonkérhetőséget nem vállal magára. Hiszen nincsen benne autonóm és szabad szándék, csupán ösztön, vágy, éppen ezért a cselekvése sem döntés, hanem (ön)kielégítés. Nem erkölcsi szabadság, hanem biológiai szükségszerűség.

2. A TETTES ELVESZTÉSE – ELSŐ FELVONÁS

Nietzschének van egy érdekes kifejezése: a távolság pátosza (*Pathos der Distanz*). Az *Adalékok az erkölcs genealógiájához* című kötetében kifejti, hogy a jó és a rossz fogalma tulajdonképpen a távolság pátoszából született meg: amit a kevesek, a nemesek, az arisztokratikusak tettek, az lett a jó mércéje (ezek általában az erő, az akarát nagy megnyilvánulásai), míg az egyszerű nép által végbevitt dolgok váltak a rossz képviselőivé. Ám az alacsonyabb

³ MANDEVILLE, B. de, *A méhek meséje*, Budapest 2004.

⁴ HUGLI, A., art. *Mensch. 3. Der Mensch als Teil der Natur*, in HWP 5, 1081–1087, itt: 1084.

néprétegek ezért meggyűlölték a feljebbvalóikat, s apránként sor került a *rabszolgai morál* kialakítására, vagyis a jó és rossz kategóriáinak totális felcserélésére. Nietzsche egy hasonlattal él könyvében: a sas és a birkák képét idézi fel. A sasnak meg kell ennie időnként egy-egy birkát, s a birka ez ellen nem tiltakozhat, ez a dolgok természetes rendje. A rabszolgai morál azt jelenti, hogy nem a sas, hanem a birka a jónak a mércéje, s ezért a sas viselkedése rossznak lett feltüntetve. Holott épp ennek az ellenkezője igaz: az erős kell, hogy a jó mércéje legyen, mert ő az, aki képes megvalósítani önmagát. Ráadásul az erős még mindig dönthet úgy egy konkrét helyzetben, hogy gyöngé lesz, de a gyöngé nem dönthet úgy, hogy erős. Itt rejtezik a távolság pátoszában a lényege: a jó nem a gyengék, hanem az erősek birtoka kell, hogy legyen, az emberi lét beteljesülése ezért „arisztokratikus”, kiemelkedik a tömegből – igen, ez már az *Übermensch*, az önmagát (és minden gyengét, minden rabszolgai erkölcsöt) felülhaladó ember képe.

Ennek az alapgondolatnak döbbenetes kihatása Nietzsche munkásságában. Így minden – erkölcs, jó és rossz, erény és bűn – teljességgel átértékelődik. Ez nem meglepő, hiszen az *Umwertung der Werte*, az értékek átértékelése elsődleges fontosságú célkitűzése a német filozófusnak. Végző soron a távolság pátoszában lehetővé válik az erősek, az elkülönülők, a gyengékkel szemben mind jobban eltávolodók számára, hogy maguk határozzák meg a jót, az erényt, s csakis ehhez az önmeghatározott mércéhez szabják tetteiket. Az értékek teremtése és átértékelése teljességgel az erősek hatalomakarására van bízva, akikkel szemben a „kicsiknek” engedelmisséggel kell adózniuk. Mindez totális ellentéte a jézusi erkölcsnek: a kicsinység, az alázat dicséretének, a kereszthordozás etikájának, a szenvedésből fakadó békének, a meghalásból fakadó életnek, a vereségből támadó győzelemnek. Nem véletlen, hogy Nietzsche nem egy írásában izzó haraggal (ha nem gyűlölettel) támad a keresztény erkölcsiség ellen, amelyben a rabszolgai morál legborzalmasabb képletét látja, amely arra akarná kényszeríteni az erőseket, hogy a gyengék erkölcsét kövessék.

Elsőre talán nem tűnik fel, de mindez szükségszerűen kihat a tett és a tettes fogalmára is. „A pátoszban a »tett« és a »tettes«, a (belső) indítóok és a (külső) következmény közötti, Nietzsche által később kritizált megkülönböztetés leküzdésre kerül. A pátosz egy történés puszta jelenvalósága, amely egyaránt »belsőleges« és »külsőleges«. Közvetlenül egy belső (lelki) állapot hatékony (testi) kifejeződése”.⁵ A pátosz tulajdonképpen nem más, mint maga az akarat, maga az erő, amely hatalomra tör. A távolságot az erősség és

⁵ GERHARDT, V., art. *Pathos der Distanz*, in HWPh 7, 199–201, itt: 200.

gyengeség okozza, s ez a távolság – amennyiben az erős útnak indul, hogy emberfeletti emberré váljon – csak tovább fog nőni, de ez így van rendjén. Ekként értjük meg a jelen írásunk bevezetőjéül szolgáló idézet utolsó mondatait: „Az erkölcs elhagyása, hogy úgy mondjam: maga-elhagyása, – nevezük így azt a hosszú titkos munkát, mely a legfinomabb, legbecsületesebb, sőt leggonoszabb lelkeket kipróbálni hivatott”. A finomság az (arisztokratikus) távolságra, a becsületesség az (átértékelt) értékre és erényre, a „leggonoszabb” jelző pedig az akaratra, az erőre utal. Az erkölcs elhagyásának az útján pedig végül a tett és a tettes kettőssége is a hátunk mögött marad, míg nem csak és kizárólag az akarat (az erő) áll majd előttünk.

Ennek a látásmódnak a XX. századi hatástörténete világos, kristálytiszt – és mennyire borzalmas végiggondolni azt! Hiszen az erő és akarat által átértékelt értékek ünneplése a szélsőjobboldali diktatúrákban a legszörnyűbb népiértáshoz vezetett civilizációnk történelmében, az erény hátrahagyása pedig létrehozta a legembertelenebb világot a szélsőbaloldali rezsimiek uralma alatt. Mindeközben pedig elveszett a tettes, aki akár így, akár úgy, elbújt a kollektívában, aki a „csak parancsot teljesítettem” undorától a „mindenki ezt csinálta” borzalmáig széles skálán mozogva vetkőzte le magáról annak igényét, hogy cselekvése a *személyesen megélt szabadság* tette legyen, magával vonva ennek minden felelősségét.

3. A TETTES ELVESZTÉSE – MÁSODIK FELVONÁS

A Nietzsche által meghirdetett (anti)morális program agresszív módon haladt előre. Volt azonban egy másik fontos filozófiatörténeti szál, amelyet nem hagyhatunk figyelmen kívül, amikor a tettes elvesztéséről szólunk, s amely sokkal finomabban, mondhatni észrevehetetlenebbül vonta ki a talajt az emberi (tudatos, szabad, morális felelősséggel felruházott) alany alól. Husserl fenomenológiájáról van szó.

Leszek Kolakowski kemény kritikát fogalmaz meg a freiburgi professzor ellenében, amelyet érdemes hosszabban idéznünk:

Egykor Descartes megalkotta a gondolkodás aktusából a szubsztanciát, s úgy képzelhette, hogy ez az értelem, a világegyetem egy darabkája, nem igényli, hogy kiterjessze önmagát a szándék mozgásával a tárgy felé [...] az ön-ismeret aktusában jut el önnön létének biztosítékáig. Husserl számára azonban az ego nem mozdulatlan dolog: a valami felé való irányulás az én konstrukciójának elidegeníthetetlen tulajdonsága.

Ezzel el lett tüntetve a „szubsztancialitás”, és nem világos, mi maradt meg Husserlnél az egóból [...] Úgy tűnik, hogy az ego nem más, mint a valóságosságuktól megfosztott jelenségek üres befogadója, vagy a szándék egy cselekvő mozgása, egy *cselekvő nélküli cselekvés*.⁶

Mint látható, a XX. század első felének nagy fenomenológiai iskolája – Kola-kowski olvasatában – beteljesítette azt a programot, amely egyébiránt már korábban megkezdődött. A világ mint *fenomenon* kivetkezett valóságosságából (*de-realized*), az emberi én (*ego*) pedig már nem rendelkezik semmiféle önálló szubsztancialitással. Személyességünk épp oly ködszerű, mint a jelenségek és értelmezések hatalmas birodalma. Itt nem tapasztalunk olyan már-már brutális elszemélytelenítést–személyességmeghaladást, mint Nietzsche-nél, sokkal inkább azt látjuk, hogy az ember erőtlenül szétfoszlik a szemünk előtt. Ami marad, nem más, mint egyfajta hit-szerű ragaszkodás a bölcseleti állításokhoz.

Úgy vélték, hogy ez az új filozófiai hit elvezet bennünket a tudomány-elméleti eszkatonba, a tudás teljességgel eredeti forrásához; ez a tudás nem előfeltételezett önmagán kívül semmit, és ennek folyományaképpen olyan szükségszerű volt, mint Isten. Mégis, az ezért a felfedezésért fizetendő ár elképesztően hatalmas volt; kivéve a nevet, a „én” eltűnt, a világ-egyetem pedig jelentésekre redukálódott, amelyek végső soron pont ebből az „én”-ből forrásoztak: két egymást támogató semmi. Elértük a kognitív Abszolútumot azáltal, hogy megfosztottuk azt valóságosságától.⁷

Ebből a szempontból érthető, hogy Martin Heidegger később éles kritikát gyakorolt saját korábbi mesterével szemben, hiszen ráértett arra, hogy a fenomenológia rendszerében (ugyan első pillantásra talán észre sem vehető módon) felsejlik egy hiány, egy semmi, egy *de-realizáltság*: a lét elfelejtése. Világos, hogy erre adandó válaszával Heidegger egy másfajta semmivel szembesített bennünket, mondhatni az egyik hiányból áthelyezte a másikba az embert, mégis azt mondhatjuk, hogy fenomenológia-kritikája komolyan megalapozott volt.

Eközben azonban az ember maga, a „tettes” furcsa helyzetbe került, hiszen az ellenmozgásként fellépő egzisztencializmus (majd az azt követő újabb és újabb iskolák) látszólag egyre nagyobb érdeklődéssel és egyre el-

⁶ KOLAKOWSKI, L., *Metaphysical Horror*, Oxford 1988, 60.

⁷ Uo. 60–61.

kötelezettebben fordultak az „én” felé, megmenteni azonban egyikük sem tudta. Fokozatosan és egyre jobban eltűnt a szemeink elől. Hiszen minél inkább az „én”-t keresték, annál inkább az egyén ön-azonosságában vélték felfedezni alanyiségünk megalapozhatóságát. Ez azonban igen furcsa helyzetet eredményezett, hiszen a klasszikus metafizikai gondolkodásban a totális ön-azonosság, a lét és a lényeg identitása csakis az Abszolútumról volt elmondható. Ha tehát az „én” valóságosságát az önazonossága felől akarom megközelíteni, akkor tulajdonképpen egy „mini-abszolútumot” képezek belőle. Csakhogy – miként erre Kolakowski nagyon helyesen rámutat – ebben a pillanatban egy kikerülhetetlen ellentmondásba botlom: az ön-azonossággal járó egység pontosan ellentétes módon határozható meg az Abszolútum és az „én” esetében.

Az Abszolútum egyedi, mert végtelen, határtalan, szenvedhetetlen és időtlen; „én” azért vagyok egyedi, mert én magam vagyok a határ, a tiszta időlegesség. És nem azért vagyok szükségszerű, mert „énem” *ideája* kizárja nem-létemet vagy eredettel bírásomat, hanem azért, mert egyedül önmagam által ismertként képtelen vagyok felfogni akár hiányomat, akár az okot, amely létbe hívott engem.⁸

Mit jelent mindez végső soron? Hogy „az »én« szónak bár van jelentése, nincs vonatkozása”,⁹ vagyis mindannyian értjük, mit mondunk akkor, amikor kimondjuk „én”, ám ennek a szónak mégisincs semmiféle belehorgonyozottsága a valóság rendjébe. Míg Nietzsche-nél még mondhattuk azt, hogy a tettest erőszakkal tüntetik el a szemeink elől, itt már azt kell kijelentünk, hogy a tettes szépen és csöndben eltűnik a látóterünkben.

4. A TETTES ELVESZTÉSÉNEK ARCAI

A fenti hatalmas szellemtörténeti folyamatok nem egy kifejezett módon, egyetlen modell szerint játszódtak le az egyes nyugati kultúrák eltérő szintjein. Megannyi útja és módja volt (van) annak, hogy a felelősségteljes, szabadságával tudatosan élő emberi alany eltűnjön a szemeink elől. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy kultúránk igen találékony volt azon a téren, hogy újra és újra, eltérő szöveggörnyezetekben fedezze fel a tettes nélküli tettet.

⁸ Uo. 68.

⁹ Uo.

Első helyen talán a psziché tudományát említhetjük meg. Thomas Szasz, az Egyesült Államokban élő, magyar származású elismert pszichiáter professzor provokatív címet viselő könyvében (*Pszichiátria: a hazugságok tudománya*) lényegre törően fogalmaz: „[Freudnál] ... a cselekvő felelősségének eltörlése a helytelen cselekedet betegségnek tekintése által korábbi, mint a pszichoanalízis feltalálása...”¹⁰ Ez az a pillanat, amikor „tudományosan” is megszületik a „tettes nélküli tett” gondolata: élénk áll az ember, aki cselekszik, de cselekvéséért nem felelős. Hogy itt nem csak íróasztali elméletről, hanem az egész korszellemet meghatározó gondolati elemről van szó, azt mutatja megannyi mindennapi jelenség. Uralkodóvá vált az a nézet, hogy az emberek nem vonhatók felelősségre a tetteikért. A gyermekneveléstől kezdve az óvodai-iskolai pedagógián át a felnőtt emberek egymáshoz való viszonyáig megannyi formában tapasztaljuk, hogy a tettért való felelősségvállalás (sőt, akár pusztán csak a tett felvállalása) a köz gyakorlata szerint nem várható el a tett elkövetőjétől, a büntetés, a jóvátétel gondolata pedig (épp mert nem engedi eltűnni a tettet) olykor egyenesen negatív konnotációval bír.

Mindezt sajátosan tapasztaljuk meg a jogrend, a bíraskodási gyakorlat, illetve annak közvélemény általi értékelése terén. Mára egész sor, az elkövető személyét a tett felelőssége alól való felmentés (vagy a felelősség enyhítése) céljából vizsgáló tényező lett része az igazságszolgáltatásnak: a befolyásoltság esetei, az enyhítő tényezők, a pszichológiai vagy pszichiátriai szakvélemények a tárgyalás során. Ezzel együtt megváltozott az „igazságosság retorikája” is. Míg az ókorban az igazságosság gondolata – ebben a szövegösszefüggésben – eredendően az *áldozat* valóságából indult ki (a *tett* elemzéséből kiindulva a bűn által megsebzett egyensúly helyreállításának, a tevőleges jóvátételnek a rendkívüli és olykor egészen drasztikus fontossága), ma sokkal inkább az *elkövető* felé fordulunk (az elkövetés okainak, motivációinak, az elkövető szándékának, mentális státuszának, befolyásoltságának elemzéséből kiindulva keresni a megfelelő kiszabható büntetést). Ez egyrészt helyes és üdvözlendő, hiszen lehetővé teszi azt, hogy a büntetés (már amennyire lehetséges) ne külsődleges (túlzóan objektíváló–pusztán kirovó) legyen, hanem megjelenjen benne a bűnelkövető személyére vonatkoztatott jobbítás szándéka is. Másrészt azonban – és ezt nem egy esetben a komoly közfelháborodás is mutatja – a tettes pszichológiai alapú felmentése a tett elkövetéséért viselendő felelősség alól azt eredményezte, hogy az igazságosság gondolatába vetett társadalmi bizalom végletesen megsebesült. A bíraskodási gyakorlat az esetek egy részében azt a benyomást keltheti, hogy (legalábbis

¹⁰ SZASZ, Th., *Psychiatry: The Science of Lies*, Syracuse (NY) 2008, 29.

jogilag) valóban léteznek a tettes nélküli tettek. Eközben a jóvátétel (ami az igazságosság fennállásának alapvető igénye) legtöbbször már nem a tevőlegesség szintjén mozog, hanem pusztán pénzösszegben nyer kifejezést, ami által a tett, a tettes és az áldozat, s az egész igazságszolgáltatási folyamat végletes és végzetes elidegenedési folyamaton megy át a társadalomban – egészen *à la* Marx, követve az elidegenedés szociológiájának jól ismert útvonalát.

A pszichológiai tettesmentés és -mentés mellett nem feledkezhetünk el a technika hatásairól sem ezen a téren. A szociológia számára meglepő fordulat volt, amikor feltűnt egy új jelenség korunk társadalmában: egyre több olyan cselekvéssel lehet találkozni, amelyet szokás szerint emberi cselekvő alanyhoz szoktunk kötni, ám mára már gépek, szerkezetek (és olykor szervezetek) viszik végbe azokat. Ennek a folyamatnak első, jelentős lépcsőfoka volt a gépesítés, majd robotizálás a termelési technológiákban. Mára azonban már jóval meghaladtuk ezt az állapotot. Mindennapjaink része a tapasztalat, miszerint nem emberi létezőkkel együttműködve cselekszünk, és cselekedetünk következményeit nem egyszer ezen nem emberi létezők rovására írjuk. A nem emberi létezők hallatlan cselekvési szabadsággal ajándékozzák meg az embert (kitágítják lehetőségeink körét, megtehetővé tesznek olyan dolgokat, amelyeket pusztán fizikumunk alapján nem tudnánk végbevinni), ugyanakkor ki is kapcsolják a morális felelősség tudatát (s egyáltalán: igényét) benne. A gépek nem csak *részben* segítik a cselekvésünket, hanem – gyakran úgy véljük – *teljesen* helyettünk cselekednek.¹¹

Ebből a helyzetből látszólag kiutat jelenthet Bruno Latour elképzelése, aki szerint az emberi (de akár a nem emberi) cselekvők cselekvései egyfajta hálózatot alkotnak – ez a „cselekvő–hálózat-elmélet”.¹² Az elgondolás azonban (legalább) két igen kritikus kérdést felvet: 1) Ezek szerint nincs *lényegi* különbség a (döntési) szabadság tudatos megélésén alapuló emberi cselekvés és a gépek programozott–vezérelt, vagy éppen automatikus működése között? Ezen a téren nem lehetnek illúzióink, mert miként azt már Mandeville és francia „követői” kapcsán megjegyeztük, az ösztönautomatizmusként felfogott emberlét ideája már igen régen megjelent az európai gondolkodásban. Ebből kifolyólag nem is csodálkozhatunk azon, ha végül a biológiai gépezet (az ember) végül egyetlen cselekvési hálót alkot a fizikai (tulajdonkép-

¹¹ A témakörhöz ld. RAMMERT, W.–SCHULZ-SCHAEFFER, I., *Technik und Handeln: Wenn soziales Handeln sich auf menschliches Verhalten und technische Abläufe verteilt*, in UÖK (szerk.), *Können Maschinen handeln? Soziologische Beiträge zum Verhältnis von Mensch und Technik*, Frankfurt/M.–New York 2002, 11–64.

¹² Ld. LATOUR, B., *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt/M. 1998.

peni) gépezetekkel. 2) Ily módon eltűnik a cselekvés *vis-à-vis*-je, az a leg-elementárisabb erkölcsi tapasztalat, hogy minden tettemben szembe kell néznem a valósággal, igen gyakran a másik emberrel. Ám ha cselekvésem gép által történik, ez a kényszer megszűnik. Mind több cselekvést (beleértve a másik emberrel való interakciót is) elvégezhetek gép közvetítésével/áttételével úgy, hogy sem a cselekvésem érintettjével, sem a cselekvésem következményeivel nem kell szembenéznem. A legrettenetesebb tapasztalat, az ember gép általi (akár koncentrációs táborban, akár távirányításos robotfegyverrel történő) meggyilkolása mindennél világosabban mutatja, hogy ez a jelenség mennyire eltűnteti a tettet a tett mögött, s hogy miként teszi lehetővé azt, hogy az emberi cselekvő alany semmiféle felelősséget ne vállaljon fel tettéért, s ennek következtében képtelen legyen akárminő megbánásra.

A fentiekben már felmerült a hálózatoság fogalma.¹³ Az elmúlt időszakban egyre több publikáció emelte ki ennek fontosságát az emberi valóság értelmezése szempontjából. Így jelent meg az ún. raj-elmélet is (*swarm-theory*), amely az emberi kollektíva viselkedését (s nem az egyént, vagy az egyén vs. kollektíva viszonyulást) elemezte (pl. miként reagál egy emberi tömeg egy bizonyos hatásra, hogyan modellezhető az embercsoport reakciója adott esetben az állatvilágból vett példákkal). Mára új jelentőséget nyert ez a nagyon is régi elgondolás, hiszen a hálózatoság – az *internet*, a *world-wide web* révén – új minőséget ért el. Rengeteg olyan dolog, amelyet korábban az egyén teljesítményének, eredményének gondoltunk (művészet, tudomány, kutatás, felfedezés), már a „hálózat”, a „kollektíva” érdeme. Az egyedülálló művész, tudós, kutató és felfedező kissé olyan, mint a görögök hőroza: elismerést, csodálatot vált ki, de mindenki tudja, hogy kudarcra van ítélve. A létezésnek ez a hálózatosága pedig szükségszerűen visszahat az egyénre, arra a módra, ahogy a személyes szinten megragadhatóvá válik a tett és a tettes viszonya.

Eugene Thacker ekként foglalja össze a rajelmélet központi meglátását:

A hálózatok tudományos kutatása, a raj-intelligencia és a biológiai komplexitás mind úgy határozzák meg az önszerveződést (*self-organization*), mint a helyi interakciókból felmerülő globális modell. Ez a paradoxonszerű meghatározás teszi a rajokat érdekessé – politikailag, technológiailag és biológiailag –, mivel feltételez egy szándék nélküli szándékosságot,

¹³ Ehhez ld. CASTELLS, M., *Az információ kora. Gazdaság, társadalom és kultúra*, vol. I: *A hálózati társadalom kialakulása*; vol. II: *Az identitás hatalma*; vol. III: *Az évezred vége*, Budapest 2005–2007; UÓ., *A tudás világa*, Budapest 2006.

egy cselekvő nélküli cselekvést, és egy heterogén egészet. A rajokban nincs központi parancs, nincs olyan egyed vagy képviselő, amely képes lenne felmérni, átlátni és ellenőrizni az egész rajt. A raj cselekedetei mégis rendezettek, a mozgása motivált s a mintának megvan a célja.¹⁴

A közelítési módban megvalósul egyfajta kopernikuszi fordulat: immár nem az egyénből (személyesség, identitás, öntudat stb.) kiindulva akarjuk értelmezni a közösséget (társadalmat, kultúrát, emberi hálózatokat), hanem éppen fordítva: a raj egyedeként tekintünk az emberre. Ez persze felvet igen komoly kérdéseket. Hiszen a cél, a szándék, a cselekvés tulajdonképpen a rajé, és nem az egyedé. Ez önmagában véve nem jelent gondot a méhek esetében (megint csak – bizonynyal a kortárs tudósok kifejezett szándéka nélkül – Mandeville meséje sejlik fel a raj-elmélet állatvilágból vett képe mögött), ám súlyát azonnal megérezzük, ha mindezt az emberre vonatkoztatjuk: Hogyan értékeljük az egyéni vágyakat? Milyen jelentőséget tulajdonítsunk a személyes szándéknak, törekvésnek és döntésnek? Egyáltalán: van-e értelme még klasszikus értelemben az emberi egyed alanyiságáról beszélni?

Maga a raj-elmélet is tisztában van azzal, hogy az ember lényegileg más, mint egy dolgozó, szorgos méhcsapat. „Míg egy konkrét személy bizonynyal létezhet a raj nélkül, addig a raj az egyének sajátos típusú konstitutív erejétől függ. Az egyének eltérő típusú egyének a rajban, kombinálva a helyi szintű döntéshozatalt és mozgást, a helyi szintű konszenzus-képzést és egy olyan érzelmi kapacitást (érzelmek körforgását), amely az egyént a rajhoz mint egészhez köti”.¹⁵ Ám a kérdés nyitott: miért, miként, honnan alapozódik meg az egyediség, az egyéni alanyiség? Ha a cselekedet személyes szintű intencionalitása tulajdonképpen a raj-cselekvés végső szándékának tükrében nyeri el értelmét (vagy bizonynyal értelmetlenné), milyen szabad tér marad az erkölcsi megfontolás számára? A raj-elmélet ugyanis végső soron eljut arra a belátásra, hogy „többről van itt szó, mint hogy az egyének vagy csoportok önmeghatározására gondoljunk: itt úgy gondolunk az önmeghatározásra mint önszervezésre (*it is thinking about self-determination as self-organisation*)”.¹⁶ Ennek az elgondolásnak hatalmas a hordereje, talán fel sem mérjük, mennyire. Itt már nem pusztán egyfajta új szociológiai vagy politológiai szemléletről van szó, hanem az emberi létezés furcsa átszabásáról:

¹⁴ THACKER, E., *Networks, Swarms, Multitudes* (Part Two), in <http://www.ctheory.net/articles.aspx?id=423#bio>

¹⁵ Uo.

¹⁶ Uo.

az individuum értelmében vett ön-célúság (amely oly sokszor felbukkant a modern kor elméleteiben), vagy éppenséggel a közérdek/közjó (újkori) fogalma sem állnak meg. Helyükbe a cél nélküli célra irányultság, a szándék nélküli szándékosság, tettes nélküli tett lép.

Mi marad az egyénből? John F. Kavanaugh *Krisztus követése a fogyasztói társadalomban* című írásában¹⁷ úgy fogalmaz, hogy az ember elveszíti bensőségességét, kapcsolatai megsérülnek, eltárgyasulnak, végezetül pedig társadalmi szintűvé válik az igazságtalanság elharapódzása. Miről is van szó ez utóbbi kapcsán? Arról, hogy a csoport tagjai akár a legnyilvánvalóbb erkölcstelenséget, emberiség elleni bűnt is elfogadják, támogatják és erkölcsileg helyeslik, hogyha ez a „rajérdeket” szolgálja – Kavanaugh ezt azon a magatartáson mintázza, amellyel az átlag amerikaiak a népirtás szintű pusztulást okozó közel-keleti katonai beavatkozásokhoz viszonyultak. Még az egyetemisták (vagyis: a születő értelmiség, az elméletileg hivatásszerűen gondolkodó ifjú emberfők) elsőprő többsége is elfogadhatónak, sőt erkölcsösnek tartotta, hogy amerikai életek megmentéséért (előzetes csapásként) életek százazreit irtsák ki a Föld másik felén – egy életért akár tízezret is feláldozva. A rajnak (s a rajban élő egyénnek) nincs életképes, megbízható lelkiismerete – mert nem is lehet. Hazánkban ezt fájdalmasan tapasztaljuk, amikor a párt-rajok követői a „sajátok” erkölcstelenségeit csöndben tűrik, azzal a megokolással, hogy ők a „mieink”; ugyanakkor élnek azzal az előfeltevéssel, hogy a „másikak” csakis erkölcstelének lehetnek. Képtelenek erkölcsi személyiségként tekinteni a „másikra”, miközben a „saját” oldaluktól nem is várnak el semmiféle erkölcsiséget, hiszen minden bűn fölött szemet hunynak, ha azt az „sajátjaik” követik el. Totálissá, globálissá vált igazságtalanság. Bűnösség és szentség radikális megroggyanása, sőt elpusztulása.

5. BŰNRŐL...

A modern ember számára terhet jelentett az Isten halálával való szembenézés, hiszen (éppen az emberkép, az erős egyén felfogása nyomán) tisztában volt azzal, hogy egy hiátus lép fel, amelyet valamiképpen be kell tölteni. Ez megtörténhet új típusú filozófiával, politikai-társadalmi ideológiával vagy bármiféle abszolutizált emberi értékkel. Mindeközben azonban ott marad,

¹⁷ KAVANAUGH, J. F., *Krisztus követése a fogyasztói társadalomban. A kulturális szembenállás lelki-sége*, Budapest 2003.

valahol a létezés gyökereinél egy érzés: Felelősnek érzem magam a tetteimért, még ha nem is tudom, hogy ki az, aki előtt felelős lennék. Ismerem a bűnösség tudatát, még ha nem is tekintem bűnnek, amit elkövettem. Amíg van tettes, addig van bűnösség, még ha a bűn klasszikus bibliai-keresztény megközelítését ki is kezdi a modernség látásmódja. Ez a paradox helyzet tükröződik vissza József Attila gyönyörű és fájdalmas soraiban:

Óh boldog az, kinek van Istene,
ki rettenetes, de maga a jóság;
kinek sebet kap reszkető keze,
ha leszakítja a tilalmas rózsát.

Óh boldog az, kinek van Istene;
bűne csupán a látható valóság;
mert rajta van a Mindenség Szeme
elnézi őt, az öröklét lakóságát

Én nem leltem szívemben, sem az égben
s e halott fényű istentelenségben
koporsóban ringattatom magam

anyámmal, ki lágy tekintettel vert meg,
mert sápadt kézzel loptam én, a Gyermekek,
jól tudva már, hogy minden odavan.¹⁸

A költeményben ott él a bűn tudata nélküli büntudat érzése, s még valami: a prófétai vízió, a „jól tudva már, hogy minden odavan” drámai kijelentése, amely előre mutat a tettes nélküli tett posztmodern korára. Hiszen Isten a végső garanciája a valóságnak mint olyannak: a valóságnak, amely nem szubjektív, hanem megingathatatlanul objektív, amely nincs kiszolgáltatva az embernek, de amely mégis az emberre van bízva. Az Isten nélküli emberi tett nem egyszerűen „túl van jón és rosszon” (Nietzsche), hanem radikálisan

¹⁸ A vers *Szonett* címen maradt meg József Attila kéziratos hagyatékában. Nyomtatásban több eltérő változat látott napvilágot, ám Fahidy József közlése szerint (az eredeti kézirat alapján) az általunk hozott változatot kell hitelesnek tekintenünk, ld. FAHIDY, J., *Egy József Attila verskézirat*, in *Irodalomtörténeti közlemények* 59 (1955/4), 476–477 (interneten:

http://epa.oszk.hu/00000/00001/00197/pdf/ITK_EPA00001_1955_04_476-477.pdf).

elveszíti valóságosságát. József Attila mesterien érez rá a hívő ember „többletére”: „bűne csupán a látható valóság”, vagyis a jó és a rossz számára nem egyszerűen világos, de valóságos kategória. Ezzel szemben áll az az emberi lét, amelyen nincsen rajta a „Mindenség Szeme”, amely nem az „öröklét lakója”, hanem csupán az ideiglenesség szállásvevője. Épp ez okozza, hogy sem léte, sem cselekedetei nem bírnak valóságossággal. Márpedig ez lenne az előfeltétele annak, hogy bármiféle súllyal bíró szándékosságról, célról, egyáltalán felelősségről és valódi következményekről beszélhessünk a cselekvés kapcsán.

Ily módon a posztmodern kor embere cselekszik, de cselekvésében (mint egész emberi önfelfogásában) van valami megfoghatatlan, ködszerű, körülírhatatlan. Nem igazi tette a tettének, hiszen nem is tekinti a cselekvését valóságossággal bíró tettnek. Hisz minden megváltoztatható, újakezdhető, újraírható, minden átértékelhető, átszabható, akármilyen mérlegre is tennék a cselekedeteinket, a végkövetkeztetés nem az lenne, hogy a cselekvésünket, hanem a mérleget, illetve az alkalmazott súlyokat kell átalakítani, lecserélni. Az Isten által biztosított valóságosság és objektivitás nélkül nincs biztos mércéje jónak és rossznak, sőt ami még ennél is borzalmasabb: sem az *actio*-nak, sem az *agens*-nek nincs *realitas*-a. Márpedig a bűn tudata nélküli büntudat érzésével nem lehet huzamosan együtt élni, erre az embernek valamilyen megoldást kell találnia.

A második világháború utáni kor etikai rendszerei mind-mind kísérletet tettek arra, hogy valamilyen módon megalapozzák az erkölcsiséget egy Isten, sőt modern értelemben vett erős emberi szubjektum utáni korban. Legyen szó akár az általánosítás elméletéről (Singer), akár a nyelvi-pragmatikus megközelítésekről (Apel, Habermas), akár a szemantikus (nyelvi-formális) erkölcsértelmezésről (Hare), előbb utóbb minden elvezet minket az alap megalapozhatatlanságának a problémájához, a közösség (vagy mint fentebb írtuk: a raj) kizárólagos szerepéhez a bűn és az erény definíciójában. Hiszen akármilyen nyelvi processzus (általánosítás, diskurzus, szemantikai analízis) révén akarjuk kibányászni az erkölcsi *ítéletből* (mint beszédaktusból) a jó és a rossz *valóságát*, esélytelenek vagyunk. Legfeljebb a társadalmi konszenzus kommunikatív-diskurzív létrejöttének a fázisait írhatjuk le ezen a módon, de nem vagyunk képesek a bűn *realitására* választ adni.

Persze ez ma keveseket zavar, hiszen a bűn meghaladott fogalommá vált. Ám a „bűn meghaladása” egy igen elgondolkodtató vonással bír, amelynek alapján Chris Hedges amerikai újságíró, közéleti szerző – furcsa analógiát felvázolva – meghökkentő és elborzasztó végkövetkeztetésre jutott, amelyet érdemesnek tartunk arra, hogy a maga teljes terjedelmében idézzünk:

Az én kultusza uralja kulturális tájképünket. Ez a kultusz magában hordozza a pszichopáták klasszikus vonásait: felszínes kellem, nagyszabásúság, ön-fontosság; a folyamatos stimuláció szüksége, hajlam a hazugságra, csalás és manipuláció, és annak képtelensége, hogy [az illető] megbánást vagy büntudatot érezzen. Ez természetesen a cégek által előmozdított etika. Ez a szabadjára engedett kapitalizmus etikája. Ez az a tévhit, hogy a személyes stílus és a személyes előrejutás, amelyet tévesen individualizmusnak neveznek, azonosak a demokratikus egyenlőséggel. [...] Ha egyszer elértük a hírnevet és a gazdagságot, akkor azok önmaguk igazolásává, önmaguk moráljává lesznek. Hogy az ember hogy jut oda, az már mindegy. Ha már ott vagy, ezek a kérdések nem számítanak többé.

Ez az a perverz etika, amely a wall streeti bankárokat és befektetési házakat adta nekünk, akik szánt szándékkal pusztították le a nemzet gazdaságát, ellopták több tízmillió kisrészesvényes pénzét [...]. Ezen vállalatok fejei, akárcsak a televíziós reality show-k nyertesei, akik hazudtak a többieknek és manipulálták őket, a végén több százmilliós jutalmakkal és végkielégítéssel távoztak.¹⁹

A tettes nélküli tetteket végbevívó ember mint pszichopata – talán kemény kijelentés, ám összességében azt kell mondanunk, hogy hordoz magában reális elemeket. Hiszen a „bűnt meghaladó” mentalitás oly mérvű pszichésmentális pusztulást okoz társadalmainkban, amelynek hatásait csak most kezdjük el felmérni, megértve hogy az ember lelkiállapota nemzetgazdasági és nemzetbiztonsági ügy: mára már anyagi szinten is nagyobb kárt okoz a belső kiüresedettséggel, a céltalansággal, az alanyisággal, a cselekvőiség tudatának az elvesztésével, a depresszióval, mint bármelyik fizikai betegség.

Arról már nem is kell szólnunk, hogy mindez együtt jár mindazon életformák hanyatlásával, amelyek nem engedik meg, hogy a tettes nélküli tettek világában éljünk, vagyis lényegük szerint kőkemény következményekkel járó elköteleződéshez vezetnek. Elfogynak a másokért élő emberek, az egész életre hivatást választók, a kizárólagosság életformáit felvállalók. Egyházi szinten természetesen a papi és a szerzetesi hivatások válsága áll a szemünk előtt, de emellett az orvosi, a tanári, az alázat és szolgálat kizárólagos és elkötelező műveit végző hivatások zuhanórepüléséről is szólnunk kell, nem is beszélve a házasság és a család kríziséről.

Furcsa, mégis igaz összefüggésrendszer rajzolódik így ki Isten–valóság (objektivitás)–felelős alanyként való önfelfogás, következtésképpen jó és

¹⁹ HEDGES, Ch., *Empire of Illusion*, 33.

rossz–bűn és bűntudat–felelősségfelvállalás és elkötelezett cselekvés viszonyrendszerei között. Bármilyen meghökkentő, immár társadalmi szintűvé vált problémáink megoldása nehezen elképzelhető a bűn fogalmára való elmélyült reflexió és a bűnbánat (ezzel együtt a kiengesztelődés és a megbocsátás) gyakorlata nélkül. Ehhez viszont nem vezet más út, mint az Abszolútumra vonatkozó kérdés megalapozott feltétele. Nem véletlen, mondhatni sorsszerű történés a III. évezred számára, hogy II. János Pál pápa 2000-ben a teljes világ nyilvánossága előtt elvégezte az Egyház bocsánatkérésének (vagyis a bűnösség tudatos felvállalásának) liturgikus keretben megvalósult szertartását. Ebben az aktusában a Katolikus Egyház jel lett a világ számára – nem csak azért, mert önkritikát és bűnbánatot gyakorolt, hanem mert ezt úgy tette, hogy közben feltárta ennek jelentőségét az élet számára. Hiszen a bűnbánat (szemben a közvélekedéssel) nem pusztán a halál és a gyász ideje, sőt – krisztusi perspektívában – legfőképpen nem az. A bűn a halál. A bűnbánat a feltámadás, amely elhozza az örömet, az életet.

6. ...ÉS SZENTSÉGRŐL

A (vallásos) közgondolkodásban a szentség leginkább úgy jelenik meg, mint a bűnösség apodiktikus ellentéte. Isten abszolút síkján, illetve a mennyei Jeruzsálem végidős beteljesülésének szintjén minden bizonnyal így van, hiszen a bűn nem maradhat meg Isten szentségében. Ám a történelem idejében, a zárandoklás helyén már más a helyzet. Itt a konkoly és a búza folyamatosan és elkerülhetetlenül „egyidejű” a létében (vö. Mt 13,24–30). Avilai Nagy Szent Teréz mondta: „Nem az a szent, aki nem esik el, hanem az, aki elesik, de mindig újra felkel”. Úgy is mondhatnánk, hogy egy hívő élet-szentsége radikálisan ismeri a bűnösséget is. A szentség valójában a hívő ember sajátos távlatában a húsvéti misztérium kegyelmi fényébe állított bűn – létezik a *felix culpa*, ahogyan a feltámadási szertartás *Exultet*-e megéneкли. A bűnösség és a szentség nem egymást kizáró, hanem egymást átjáró fogalmak a földi élet síkján. Ami elkülöníti őket, az nem az emberi teljesítmény vagy erőfeszítés, hanem az isteni kegyelem működése (vagy működésének kizárása) önnön személyességünkben, ami természetesen előfeltételezi szabad akarati és tudatos döntésünket, vagyis azt, hogy tetteiseivé váljunk tetteinknek. Nehéz ez a folyamat, hiszen tettesként először bűnös leszek. De ha ezt elvállalom – Isten irgalmára való tekintettel, abban feltétel nélkül bízva –, akkor hirtelen megnyílik előttem a szentség kegyelmi távlata. Ez csakis azért lehetséges, mert ennek a távlatnak a gyökere, csírája már belém van oltva

a keresztségben, ahol Isten kegyelme szó szerint *radikálisan* megszentel minden embert. Ennek a látásmódnak következményei vannak, amelyeket (f)el kell ismernünk és vállalnunk.

Az első és legfontosabb: meg kell gyógyítanunk a (katolikus hívek körében is igen elterjedt) beteg szentség-felfogást. A szentség nem totális tisztaság, makulátlanság, egyfajta tökéletesség. Legalább két okból fontos ezt mélyen a szívünkbe vésünk.

1) Egyrészt azért, mert ha így tekintünk a már életükben szentnek tartott személyekre, akkor valamiféle torzult, a profán celeb- vagy sztár-kultuszhoz hasonló magatartás alakul ki bennünk: amit ő, a szent tesz, az mind jó, amit mond, az mind bölcsesség, ahogy él, az mindenben minta. Ily módon már nem az Istent, hanem az embert tiszteljük, s a tisztelet ebben a megvalósulási formájában már nem is *reverentia*, a legkevésbé *cultus*, sokkal inkább majmolás, érzelgősség, „sztárolás”. A szentnek is vannak rossz napjai, a szent is tud kevésbé megfontolt vagy helyes kijelentést tenni, anélkül, hogy ez hitének eredendő tisztaságát megkérdőjeleznék (ld. Aquinói Szt. Tamás utóbb sokat vitatott teológiai téziseit), a szent is ember, igen, a szent is bűnös. Ha ezt elfelejtjük, akkor képtelenek leszünk arra, hogy bármit is kezdjünk a gyengeség, a gyarlóság, igen, a „szent bűnének” a tapasztalatával, ami mégis valóságos, s hozzátartozik az Egyház emberi arcához.

2) Másrészt azért, mert ily módon a szentség tökéletesen elidegenedik mindennapi emberi valónktól. A sztárokat és a celebeket lehet rajongva szeretni, lehet könyveiket, képeiket, film- és hangfelvételeiket ész nélkül megvásárolni és rongyosra olvasni/nézni/hallgatni, lehet ruházkodásukat, frizurájukat, magatartásukat unalomig másolni (ahogy profán szinten ez végletes formában meg is valósul a sztár-imitátorok esetében), lehet érzelmek árját ontani rájuk, szó szerint és valóságosan isteníteni (vagyis abszolutizálni) őket. Egyre nem vagyunk képesek: arra, hogy elhiggyük, mi is tudunk szentek lenni, sőt nekünk magunknak is szenteknek kell lennünk. A torzult szentség-felfogás azt eredményezi, hogy irreálisnak tűnik a gondolat: én is szentté válhatok, sőt Isten kegyelmével szentté is fogok válni. Gimnazista koromban döbbenetes erővel hatott rám a felismerés, hogy én is szent lehetek. Amikor kortársaimat kérdezgettem, ők akarnak-e szentek lenni, az volt a válasz: nem. Mint utólag kiderült, ennek mindig az volt az oka, hogy számukra a szentség nem egyszerűen az üdvösség elnyerését, hanem ezt a torz félistenségként értett mivoltot jelentette, amellyel a kisiklott emberi tudat a szentek felé fordul.

7. A MAGÁRA MARADT EGYHÁZ

A fentebb elmondottaknak van egy sajátos következménye: korunk Egyháza végtelenül magányosnak mutatkozik mind a bűnösség, mind a szentség szempontjából.

1) Az Egyházat megrázó botrányok, a szexuális és egyéb visszaélések, a kiszivárogtatások mind elénk állították a bűnösség megkerülhetetlen tapasztalatát. A hatásokat *ad extram* már sokan elemezték. Azonban *ad intram* van egy vonulat, ami nagyon (és fájdalmasan) elgondolkodtató. Egy nehéz helyzetben, amikor Krisztus hívő közössége a megvetés, az undor, a támadás céltáblája lett, maguk a tagjai is elhagyták őt. A legtöbb hívő biztos távolságból szemlélte az eseményeket, sőt olykor maga is csatlakozott az Egyház elleni (olykor bizonyos mértékig s meghatározott részben jogos) támadásokhoz. De ki érezte úgy, hogy *ennek* a bűnös Egyháznak ő is tagja? Lehet, hogy nem követett el olyan borzalmas bűntetteket, mint azok, akik a saját nyilvánossága elé kerültek – de végső soron ő is bűnös ember, s az Egyház őmiatta is bűnös, még ha erről nem számol be a média, és egyedül csak Isten meg a gyóntatója tud. Sokfelé általános volt a jelenség, hogy a bűnös Egyházat a tagjai magára hagyták. Márpedig lehetek-e valóban tagja Krisztus testének, ha az „egy tag által minden tag beteg” (vö. 2Kor 12,26) tapasztalatából kizárom önmagamat? Nem azt jelenti-e ez, hogy nem az Egyház *valóságával*, hanem csak annak *ideáljával* vállalom közösséget? De ha ilyen álomkép-szerű a kötődésem, akkor vagyok-e még eleven vessző az egyetlen szőlőtővön (vö. Jn 15,1–17)? Felvállalom-e majd a jogtalanban és igazságtalanban (s így módon akár a vértanúsághoz vezetőben) is a közösségemet az Egyházzal (és általa Krisztussal, vö. Jn 5,18–27), ha a jogosban és igazságosban ilyen könnyen kivonom magam alóla? Lehetek-e majdan a megdicsőült, a totálisan szent Egyház tagja, ha itt és most elzárkózom attól, hogy felvállaljam a bűnös Egyházzal való közösségemet? Nem egy újabb arca ez a tettes nélküli tett világának? Az Egyházban bűn van – de ki vállalja (f)el, hogy ő maga megvallottan bűnös legyen az Egyházban?

2) Az életszentség korunkban is tapasztalható ragyogó példái csodálatosan tükrözik Krisztus örök fényét. Ám az Egyház mintha nem kapna ezekből a sugarakból. Szentjeink „sztárolása” nagyon sokszor kizárólag az ő személyükre vonatkozik, de semmi köze nincs az Egyházhoz. Csak hogy egy magyar példát említsünk: egyrészt túlcsonduló rajongás övezi Bőjte Csaba ferences atya joggal elismert és valóban szent művét – de emellett újra és újra visszhangzik a vád, hogy a Katolikus Egyházat csak a pénz, a hatalom érdekli, és senkin nem segít. Nem zárja-e ki logikailag egymást a két állítás?

Ha rávilágítunk a két kijelentés együttes fenntarthatatlanságára, akkor a válasz ez: a jót az egyén teszi, nem az Egyház. De „az Egyház” tehet-e bármit is, ami nem egyéni tett? Hogyan lehetséges, hogy a bűn terén csak „az Egyház” van, de nincsenek egyének (nem vagyok *én*), a szentség terén azonban csak az egyének vannak, s nincs az Egyház? Az egyházi kötődéstől és vitális kapcsolódástól elvonatkoztatott, a misztikus Krisztus-test közösségéből kiszakított szentség végül szükségszerűen egyéni teljesítményként jelenik meg. Mint ilyen, ezután már nem lesz, nem is lehet tanúságtétel az egyént meghaladó: azaz Krisztus s a krisztusi hit mellett; pusztán az emberi jóakarat, szeretet, törekvés dicséretét zengi. Egyrésztől érthető, hogy a külvilág miért így tekint a szentekre: ez a megközelítés nem rója ki rá a tanúságtétel el- és befogadásának a felelősségét, az igazság felismerésének a szükségszerű következményét: az elköteleződést. A szubjektum így „kívül marad”, továbbra is a tettes nélküli tettek embere lehet. Másrésztől azonban szomorú, hogy még hívők is így közelítik meg a szentséget, abban az egyént akarják látni, s nem azt a nagy misztériumot, hogy minden egyes szent életű keresztényben az Egyház eredendő, lételvi, Isten hatalmas kegyelméből forrásozó, szüntelen és örök szentsége sugárik tovább a világra.

A fentiekben egy vezérgondolat – a tettes nélküli tett kortárs tapasztalata – mentén igyekeztünk értelmezni a bűnösség és a szentség, a bűn és az erény Egyházban való megnyilvánulásának a helyzetét korunkban, sajátos nyugati kultúránkban. Véggkövetkeztetésként elmondhatjuk: csak ha az ember tettességé válik a tette, akkor lesz értelme a bűnösség és szentség szavainak, még akkor is, hogyha ez először a bűn tudatával és a büntudattal szembesít is minket. Ez az emberileg félelmes tapasztalás azonban szemközt Isten irgalmának, jóságának, végtelen szeretetének, megbocsátása mindenhatóságának tökéletes önkinyilatkoztatásával Jézus Krisztusban, az ő keresztségében és feltámadásában, fokozatosan átalakul. A bűnösség tapasztalatából a szentség lehetőségének a tapasztalata lesz. Erre pedig a mai világnak rendkívüli szüksége van. Ki mástól nyerhetné el, ha nem a keresztényektől, akiket így int az apostol: „Újuljatok meg gondolkodástok szellemében, s öltöttek magatokra az új embert, aki az Isten szerint igazságosságban és az igazság szentségében alkotott teremtmény” (Ef 4,23–24).

ÉLETRAJZI ADATOK:

TÖRÖK CSABA (*1979) római katolikus pap, a fundamentális teológia tanára az Esztergomi és a Győri Hittudományi Főiskolán, a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia tv-referense.

Szempontok a Trentói zsinat dogmatikai tanításának értelmezéséhez

Négyszázötven évvel ezelőtt, 1563. dec. 4-én fejezte be majd két évtizedes munkáját a Trentói zsinat, melynek határozatai és teológiája hosszú évszázadokra meghatározta a katolikus Egyház egész életét. A tanbeli fejlődés katolikus felfogásának megfelelően – a kinyilatkoztatott igazság szüntelen újragondolása a tradíció folyamatosságában a mélyebb megértésben előrehaladva¹ – a Trentói zsinat tanítása az I. és a II. Vatikáni zsinat dokumentumaiban is számos helyen mint mértékadó igazodási pont jelenik meg, noha nem mint egyetlen és legvégső zsinórmérték. A katolikus dogmatika nem egy traktátusa számára – elsődlegesen a kegyelemtan és a szentségtan területén – a Trentói zsinat határozatainak tartalma mind a mai napig döntő jelentőségű. A jeles évfordulón azonban érdemes reflektálnunk a zsinat dogmatikai tanítására általános és formális szempontból is, megvizsgálva, hogy milyen értelmezési elvek mentén szükséges olvasnunk a zsinati szövegeket. E tanulmányban arra vállalkozunk, hogy megfogalmazzunk néhány lényegi hermeneutikai szempontot, melyek figyelembe vétele elengedhetetlen a zsinat dogmatikai tanításának az árnyalt és pontosabb megértéséhez. Elsőként felidézzük a zsinat általános dogmatikai célkitűzését. Másodszor megvizsgáljuk a zsinati kánonok teológiai minősítésének a kérdését. Ezt követően felhívjuk a figyelmet azokra a hermeneutikai szempontokra, melyek az ökumenikus párbeszédben kristályosodtak ki a zsinati tanítás értelmezését illetően. Végül feltezzük azt a kérdést, hogy vajon a trienti és a reformátori tanítás tartalmi különbségei és ellentétei visszavezethetők-e egy átfogó és alapvető gondolkodásmódbeli különbségre.

¹ „Ez az apostoloktól származó hagyomány a Szentlélek segítségével az Egyházban kibontakozik: egyre teljesebb lesz az áthagyományozott dolgok és szavak megértése ...”. DV 8,2.

I. A TRENTÓI ZSINAT DOGMATIKAI CÉLKITŰZÉSE

A Trentói zsinat a reformáció kihívásaira kétféle módon kívánt válaszolni. Egyfelől az eretnek nézeteket akarta kigyomlálni és a keresztény hit tanítását kötelező érvennyel megfogalmazni. Másfelől feltett szándéka volt az egész Egyház, a papság és a hívő nép megreformálása.² Amint a zsinat történetéből és a zsinati dekrétumokból jól látszik, e kettős célkitűzés egymással szorosan karöltve valósult meg, hiszen minden zsinati ülészakon párhuzamosan együtt tárgyaltak dogmatikai és reformkérdéseket, fogadtak el dogmatikai és reformhatározatokat.³ A tévtanokat elutasító *doctrina fidei* meghatározásától és az egyházi élet átfogó reformjától együtt remélték az Egyház egységének és békéjének biztosítását.

A Tridentinum dogmatikai tanítói szándékának a megértéséhez fontos támpontokat jelentenek azok a bevezető szövegek, melyek a dekrétumok élén, a tanítói fejezetek, illetve a kánonok előtt állnak. Ezek nem konkrét hittani-tartalmi kérdésekkel foglalkoznak, hanem a zsinat önértelmezését és feladatmeghatározását fogalmazzák meg, szorosan kapcsolódva a legelső dekrétum célmegjelöléséhez. Szóhasználatukban a hittartalom hivatalos zsinati tanításának megnevezésére rokonértelmű szavakként szerepelnek a következő kifejezések: *fides*, *doctrina*, *doctrina fidei*, *veritas catholica*, *vera et sana doctrina*, *vera et catholica doctrina*. A dekrétumok bevezető szakaszai többször használják azonban a „fides et mores” kifejezőpárt is, illetve ezzel párhuzamosan és hasonló értelemben a „veritas et morum disciplina” vagy „veritas et disciplina” fogalompárt akkor, amikor a célkitűzésekről szólnak. A *mores*, *morum disciplina* vagy egyszerűen a *disciplina* kifejezés jelenti az erkölcsi életet, életvitelt, a keresztény vagy egyházi élet belső fegyelmét. A zsinat fontos célkitűzése volt ennek megújítása. Ugyanakkor, amint P. Fransen kutatásai kimutatták, a zsinati szóhasználatban a „mores” kifejezés egy másik jelentéstartalommal is rendelkezik, nevezetesen jelentheti az Egyház li-

² Ugyanez a kettős célkitűzés fogalmazódott meg a második ülésen (1546. 1. 7.), mely arról rendelkezett, hogy a zsinati résztvevőknek milyen magatartást kell tanúsítaniuk a megbeszéléseken és milyen szellemben kell tanácskoznuk. A herezisek árnyékának elűzésével a katolikus igazság fényének kell felragyognia és mindannak meg kell újulnia, mely megújulásra szorul. „... sollicitudo et intentio sit, ut propulsatis haeresum tenebris (quae per tot annos operuerunt terram) catholicae veritatis lux (Iesu Christo, qui vera lux est, annuente), candor puritasque refulgeat et ea, quae reformatione egent, refoventur”. COD 661,15.

³ Vö. Hubert JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient. Bd II., Erste Trienter Tagungsperiode (1545/47)*, Herder, Freiburg 1957, 23–29.

turgikus-szakramentális gyakorlatát is, az apostoli egyház áthagyományozott szokásait, vagyis a nem írott tradíciókat az egyházi életben.⁴

Dogmatikai célkitűzését illetően tehát a zsinat az eretnekségek hamis tanításával szemben meg akarta fogalmazni a katolikus, igaz és egészséges hit tanítását és meg akarta védeni az Egyház szakramentális-liturgikus gyakorlatát és törvényes szokásait. A reformátorok tanaival szembeni védekező-elhatárolódó munka ugyanakkor konszenzuseresést is jelentett a Katolikus Egyházon belüli különböző teológiai iskolák (ágostonosok, tomisták, skotisták) nézetei között. A zsinat kinyilvánított szándéka volt a katolikus teológiai iskolák vitái fölé emelni dekrétumait, ezért a tervezetekből nemegyszer kihúzták azokat a megfogalmazásokat, melyek egy-egy iskola saját nézeteit közvetlenül tükrözték. A zsinat nem valamelyik teológiai iskola álláspontját akarta dogmatizálni, hanem az általános katolikus tanítást kívánta meghatározni.

A Trentói zsinat összesen tizenhárom dogmatikai tanítást tartalmazó szöveget alkotott a következő nagy témakörökben: a katolikus hitvallás recepciójáról, a szentírási könyvek, a Vulgata és az apostoli tradíciók elfogadásáról, az eredeti és áteredő bűnről, a megigazulásról, általában a szentségekről, az Oltáriszentségről, a bűnbocsánatról, a kétszín alatti áldozásról és a gyermekek áldozásáról, a szentmiseáldozatról, az egyházi rendről, a házasságról, a purgatóriumról és a szentek, ereklyék, képek tiszteletéről, a búcsúkról. E szövegek többsége a „decretum”, azaz „határozat” műfaji megjelölést viseli a címében, vannak azonban olyan dokumentumok is, melyek a „doctrina”, azaz tanítás/tan kifejezéssel határozzák meg önmagukat.⁵ A „decretum” inkább a jogi nyelvből vett kifejezés és azt hangsúlyozza, hogy a zsinat dogmatikai súlyú és jogi érvényű határozatot hoz, kötelező érvénnyel állást foglal és döntést hoz a reformáció tanaival kapcsolatban. A „doctrina” kifejezés

⁴ A „mores” effajta értelme már Ágostonnál megtalálható, kinél azokat az egész egyházban egyetemesen elfogadott liturgikus-szakramentális szokásokat jelenti, melyek az egyház hitét fejezik ki, nem találhatók a Szentírásban, mégis apostoli örökségnek tekintik őket, olyan szóbeli hagyományok, melyeket zsinatok is megerősíthettek. Gratianus olyan egyházi szokásoknak tartja a „mores”-t, melyek nem állnak ellentétben a hittel. A „fides et mores” fogalompárhoz a középkorban használatos „articuli fidei et sacramenti” fogalompár jelentése áll közel. A hit artikulusain a hitvallás cikkelyeit, valamint a trinitárius és krisztológiai dogmákat értették. A szentségeket úgy tekintették, mint az egyház kezelésére és ünneplési formájának az egyház általi meghatározására bízott kegyelemközlő szent jeleket. Vö. Bernard SESBOÜÉ – Christoph THEOBALD, *Storia dei dogmi IV, La parola della salvezza XVI-XX secolo*, Piemme, Bologna 1998, 144.

⁵ Így például a bűnbocsánatról, a két szín alatti áldozásról, a szentmiseáldozatról vagy a házasságról szóló szöveg. Az egyházi rendről szóló dokumentum címe a „vera et catholica doctrina” megjelölést tartalmazza.

arra utal, hogy a katolikus és igaznak tekintett tanítást kívánja előterjeszteni dokumentumaiban. Ugyanakkor a zsinat nem elégedett meg pusztán azzal, hogy kánonjaiban a protestáns szerzők írásaiból származó egyes kijelentéseket vagy a reformátori nézeteket összefoglaló tételket elítélt és anatómával sújtott. A zsinat szükségét érezte, hogy a nagy dogmatikai témakörök többségét illetően részletesebben és pozitíven is kifejtse saját tanítását, illetve megvilágítsa a tanbeli elítélések hátterét. Így a határozatok nagyobbik része esetében a kánonokat megelőző tanítói fejezeteket (*capita*) illesztett szövegeibe. E fejezetek együtt olvasandók a tanbeli elítéléseket megfogalmazó kánonokkal, s ez utóbbiak pontosabb megértéséhez nélkülözhetetlenek.

2. A ZSINATI KÁNONOK ÉRTELMEZÉSÉNEK SZEMPONTJAI

A zsinati kánonok – összesen mintegy százhusz – tartalmazzák a tanbeli elítéléseket, valamint ezekhez kapcsolódóan az anatómákat. Az anatómák jogi szankciót jelentettek, mégpedig a teljes kiközösítés legünnepelesebb formájú kinyilvánítását azokra a személyekre vonatkozóan, akik a Katolikus Egyház tagjaként a zsinat által elítélt tanbeli tévedést makacs engedetlenséggel és megátalkodottsággal vallották.⁶ A kánonokban megfogalmazott tanbeli elítélések és ennek megfelelően a bennük kifejezett dogmatikai tanítások azonban nem azonos súlyúak. A Trentói zsinat a középkori zsinatok örököse abból a szempontból, hogy a zsinati szövegekben szereplő hit (*fides*), eretnekség (*haeresis*), dogma és definíció kifejezések még nem rendelkeznek azzal a pontosan körülírt jelentéstartalommal, melyet a 17. századtól kezdődően nyernek el a katolikus teológiában és a tanítóhivatali megnyilatkozásokban. Majd csak a protestáns teológiával vitatkozó zsinat utáni katolikus kontroverzteológia dolgozza ki részleteiben azt a teológiai ismeretelméletet, mely pontosan meghatározza a dogma, illetve a hitletétemény fogalmát, s ezzel összefüggésben az Egyház tanításával ellentétes vagy attól eltérő nézetek teológiai minősítésének a rendszerét. Ennek elsődleges kritériuma az lesz, hogy az egyes hittani kijelentések miként viszonyulnak az isteni kinyilatkoztatáshoz: közvetlenül tartalmazza-e őket a kinyilatkoztatás vagy csak közvetve kapcsolódnak ahhoz, mint olyan kijelentések, melyek a kinyilatkoztatásból levont teológiai következtetések, illetve a kinyilatkoztatás igazságának megőrzéséhez szükséges előfeltételek. A teológiai minősítések

⁶ Bernard SESBOÜÉ – Christoph THEOBALD, *Storia dei dogmi* IV, 136.

másodlagos szempontja pedig az lesz, hogy az Egyház milyen formában és tekintéllyel terjeszti elő a hitre vonatkozó tételeit. Ezen alapelvek értelmében – amint az I. Vatikáni zsinat fogalmaz majd – Istennek kijáró és katolikus hittel kell fogadni „mindazt, melyet Isten írott vagy áthagyományozott igéje tartalmaz, és amit az Egyház akár ünnepélyes határozat, akár rendes és egyetemes Tanítóhivatala útján Istentől kinyilatkoztatott hitigazság gyanánt előterjeszt” (DH 3011). Ma ezt tekintjük a dogma fogalmi meghatározásának. A teológiai minősítés szerint csak az így értett dogmát tagadó nézet tekinthető tulajdonképpeni értelemben eretnekségnek. Ha az egyházi Tanítóhivatal olyan állítást terjeszt elő tévedhetetlenül hívó elfogadás végett, mely csak közvetetten kapcsolódik a kinyilatkoztatáshoz, akkor ennek tagadása hamis nézetnek vagy tévedésnek tekintendő, de nem meríti ki az eretnekség fogalmát.⁷

Nos, a Trentói zsinat még nem alkalmazza az effajta pontos megkülönböztetéseket. A kánonokban szereplő tanbeli elítélések pontos teológiai minősítések nélkül szerepelnek, vegyesen vonatkoznak olyan protestáns nézetekre, melyek a zsinati atyák szerint „heretikusak, skizmatikusak, tévesek, hamisak, a Szentírásnak, az apostolok hagyományának, a zsinatok döntéseinek, a szentatyák és a katolikus doktorok tekintélynek ellentmondanak, ellentétesek a Katolikus Egyház egyhangú konszenzusának, gyakorlatának, tanításának és hitének is, és ezért a szent zsinatnak el kell ítélnie és anatómával sújtania őket”.⁸ A zsinati aktákból jól látszik, hogy a „haeresis” kifejezést rendkívül tág értelemben használták a megbeszélések során; azokat a kijelentéseket tekintették eretnekségnek, melyek általában az Egyház ellen, az Egyház által előterjesztett tanítások ellen, illetve a római Egyház gyakorlata ellen irányultak.⁹ Az eretnekség minősítését, s ennek nyomán tanbeli elítélést és anatómát vont magára az a személy, aki a pápa és a püspökök egyházi, tanítói tekintélyével makacsul szembeszállt, és a katolikus egységtől elkülönült. E nagyon széles jelentésű *herezis* fogalom alapjául nyilvánvalóan a szintén rendkívül tág jelentésű *hit* fogalma szolgált. Anélkül, hogy különbséget tettek volna a közvetlenül a kinyilatkoztató Istennek járó hit (*fides divina*) és a közvetlenül az Egyháznak járó hit (*fides ecclesiastica*) között, a hit tartalmá-

⁷ A dogma fogalmához és a teológiai minősítések rendszeréhez lásd: SCHÜTZ Antal, *Dogmatika. A Katolikus hitigazságok rendszere*, I, SZIT, Budapest 1937, 205–215; Gerhard Ludwig MÜLLER, *Katolikus dogmatika*, Kairosz, Budapest 2007, 74–77, 84.

⁸ Vö. CTA VI, 390. Idézzve: Bernard SESBOÜÉ – Christoph THEOBALD, *Storia dei dogmi* IV, 137. A zsinati teológusok ekképpen nyilatkoztak a szentmisével kapcsolatos protestáns nézetekről.

⁹ CTA V, 559, 891, 933; VI 19, 117. Vö. Bernard SESBOÜÉ – Christoph THEOBALD, *Storia dei dogmi* IV, 137.

hoz sorolták mindazt, amit az Egyház fogyatkozhatatlan tekintélyével az üdvösség eléréséhez szükségesként terjesztett elő. Ennek részét képezték nemcsak a kinyilatkoztatott igazságok, a hitvallás artikulusai vagy az ókori egyetemes zsinatok dogmái, hanem az ezekből levont és az Egyház által tanított teológiai következtetések, a szentségek ünneplésének egyházi gyakorlata is, valamint mindaz, amit az Egyház az üdvösség érdekében kánonjaiban egyetemes érvényű törvényekként határozott meg.¹⁰

A hittartalom és az eretnekség fogalmának e nagyon is tág jelentésköréből következik, hogy körültekintően kell eljárunk, amikor a kánonokban szereplő tanbeli elítéléseket és dogmatikai tételeket akarjuk értelmezni. Maga a „dogma” kifejezés ritkán fordul elő a zsinati dekrétumokban – helyette inkább a „doctrina” szót használták szívesen –, ám a zsinati megbeszéléseken és vitákon gyakran alkalmazták. Az aktákból kiderül, hogy a kánonokat a zsinati atyák a hit dogmáinak (*dogmata fidei*) tekintették abban az értelemben, hogy azokat az egyetemes Egyház zsinata megfontolt döntéssel és ünnepélyes aktussal határozta meg mint tanításának világos tételeit.¹¹ A fentebb mondottakból ugyanakkor világos, hogy a dogmának ez a jelentése tágabb az I. Vatikáni zsinat meghatározásához képest, mely szerint a dogma tartalmilag Istentől kinyilatkoztatott igazság (Isten írott vagy áthagyományozott ígéje), melyet Istennek kijáró hittel (*fide divina*) kell fogadnunk. E szűkebb és pontosabban lehatárolt értelemben nyilvánvalóan a Trentói zsinat nem minden kánonja tartalmaz dogmát és nem minden kánon eretnekséget ítél el. Már J. B. Umberg felhívta a figyelmet arra, hogy VI. Piusz pápa, amikor az *Auctorem fidei* bullájában (1794) elítélte a Pisztoiai zsinat janzenista tételeit, akkor úgy hivatkozott a Trentói zsinat kánonjaira, hogy különbséget tett e kánonok dogmatikai minősítését illetően.¹² Csupán egy-egy tridenti kánon esetében nyilatkozott úgy, hogy az a dogma későbbi, illetve mai szűkebb értelmében vett hittételdefiníciót, illetve az annak ellentmondó herezis elítélését tartalmazza. Ilyen például a megigazulásról szóló trentói dekrétum 7. kánonja, mely a pápai minősítés szerint (DH 2623) eretnek tévedést ítél el, azt tudniillik, hogy a megigazulás előtt az ember minden cselekedete valóságosan bűn (DH 1557). A másik példa az Oltáriszentségről kiadott zsinati dekrétum 2. kánonjára vonatkozik (DH 1652),

¹⁰ Uo. 136.

¹¹ A zsinat tágabb értelemben is használja a „dogma” szót, úgy, mint átfogó hitbeli tanítást, pl. az Eucharisziáról. Egyszerűen tantételt jelent akkor, amikor „hamis dogmákról” vagy a luteránusok eretnek dogmáiról van szó. Vö. COD III, 775.

¹² J. B. UMBERG, „Die Bewertung der Trienter Lehren durch Pius VI”, in *Scholastik* 4 (1929), 402–409.

melyben a pápai megnyilatkozás szerint a zsinat a kenyér és a bor egész lényegének teljes átváltozását mint hittételt határozta meg (DH 2629). VI. Piusznak a Trentói zsinatra történő egyéb hivatkozásaiban ezeknél enyhébb minősítésekkel találkozunk, mint pl. a Trentói zsinat tanításával ellentétes nézet (DH 2625, vö. DH 1526, 1678); a zsinattal ellentétes, rá nézve igazságtalan, téves nézet (DH 2637 vö. DH 1686 sk.); ellentétes a Trentói zsinat által jóváhagyott gyakorlattal (DH 2639 vö. DH 1680). A minősítések közötti efféle különbségek azt jelzik, hogy a Trentói zsinat tanításai (*doctrinae*) – akár a kánonokban előadott dogmatikai tételeit is ideértve – nem mind dogmák a szó szoros értelmében, az elítélések pedig nem mind eretnekségek elutasításai.¹³

Ha közelebbről megvizsgáljuk a zsinati tanítást, akkor azt láthatjuk, hogy a kánonok egy jókora része egyetemes egyházi törvényt fogalmaz meg, melyet az akták tanúsága szerint a zsinati atyák és teológusok szintén „a hit dogmái” (*dogmata fidei*) kifejezéssel illették. Ennek a szóhasználatnak a gyökerei a Szentírásra mehetnek vissza, ahol nemcsak doktrinális, hanem az Egyház fegyelmét és gyakorlatát érintő döntéseket is dogmáknak neveznek.¹⁴ Az ilyen típusú zsinati kánonokban a lelkek üdvössége érdekében hozott és egyetemes érvényű egyházi döntésekről, illetve törvényekről van szó.¹⁵ Ezek kétféleképpen kapcsolódnak a hit kinyilatkoztatott tanításához. Egyfelől szentírási szövegeket értelmezhetnek tekintéllyel, illetve vonhatnak le belőlük következtetéseket az egyházi gyakorlat számára. Másfelől, mivel egyetemes egyházi törvényekről és gyakorlatról van szó, ezért az Egyház velük kapcsolatban fenntartja a szabályozás jogát és azt az igényét, hogy az értelmezés és a gyakorlat kialakítása során nem téved. Illetékessége az egyházi élet szabályozására és a kinyilatkoztatás tévedésmentes értelmezésére abban a kinyilatkoztatott hitben gyökerezik, hogy a Szentlélek vezeti az Egyházat az üdvösség előmozdításával kapcsolatos döntéseinek a meghozatala során. A házasság szentségéről szóló kánonok többsége ilyen típusú tanítást fogalmaz meg.¹⁶

¹³ Természetesen helytelen lenne abból a tényből, hogy VI. Piusz bullája csak két tridenti kánonat minősít szoros értelemben vett dogmadefiníciónak, azt a következtetést levonni, hogy csupán e két kánon tartalmaz dogmát. A pápai irat nyilvánvalóan nem kívánta áttekinteni a tridenti zsinat valamennyi kánonját, hanem csak a pistoiái zsinat téves nézeteinek a cáfolatára alkalmas tridenti döntésekre utalt.

¹⁴ Vö. ApCsel 16,4.

¹⁵ Példák: a megkötött, de el nem hált házasságot a felek valamelyikének ünnepélyes szerzetesi fogadalma érvényteleníti (DH 1806); a legalább évi egyszeri áldozás húsvétkor (DH 1659).

¹⁶ Ilyen például a dekrétum 7. kánonja (DH 1807). Ez védelmébe veszi a latin egyháznak azt a folyamatos szentírásértelmezését és az ebből fakadó gyakorlatát, mely szerint házasságtörés esetén sem szabad a köteléket felbontani és az ártatlan fél nem köthet másik házasságot.

Így például a zsinat nem ítéli el a latin egyház gyakorlatától eltérő keleti egyházak fegyelmét, illetve az annak alapjául szolgáló szentírásértelmezést a Mt 19,9-re vonatkozóan, de fenntartja magának a saját bibliaértelmezésének és gyakorlatának a legitimitását. Csak azokat a nézeteket ítéli el, melyek ezt az egyházi kompetenciát kétségbe vonják és hatalmával történő visszaéléssel vádolják az Egyházat (vö. DH 1807, 1808).

Összegezve megállapíthatjuk, hogy nem minden anatómával ellátott zsinati kánon definiál szükségképpen isteni és katolikus hittartalmat, azaz dogmát. A tanbeli elítélések tárgyai sok esetben olyan protestáns nézetek, melyek az Egyház által hozott egyetemes törvényeket, kialakított gyakorlatot vagy a kinyilatkoztatásból levont következtetést tagadtak, s kétségbe vonták az Egyház legfelső tekintélyét az üdvös igazságok és élet meghatározásának a területén. A kánonok dogmatikai súlya tehát különböző, és így külön vizsgálatot igényel annak meghatározása, hogy az egyes kánonok a szó szoros értelmében dogmát definiálnak-e, teológiai következtetéseket terjesztenek-e elő, vagy egyetemes egyházi törvényeket fogalmaznak-e meg ünnepélyes formában. A zsinati tanítás tekintélye a tévedhetetlenség (*infallibilitas*) súlyával bír akkor, amikor kánonjaiban arról kíván tanítani, hogy egy hittartalom hozzátartozik az isteni kinyilatkoztatáshoz. Ezek a döntései megváltoztathatatlanok. A Trentói zsinat kánonjainak nem csekély része azonban nem a tévedhetetlenség, hanem a fogyatkozhatalanság (*indefectibilitas*) igényén alapszik, amely tágabb és gyengébb fogalom a tévedhetetlenségnél. A fogyatkozhatalanság azt a kinyilatkoztatáson alapuló biztosítékot jelenti, hogy az Egyház nem válhat hűtlenné a lelkek üdvösségét célzó missziójához akkor sem, amikor olyan dolgokat tanít vagy rendel el, amelyek nem részei közvetlenül a kinyilatkoztatásnak. Ezek a döntései is az isteni és kinyilatkoztatott igazság szolgálatában állnak, nem mondanak neki ellent és nem csorbítják azt, ám elvileg megváltoztathatók és ténylegesen szükség is lehet a megváltoztatásukra.¹⁷

3. A TRENTÓI ZSINAT TANÍTÁSÁNAK ÉRTELMEZÉSE AZ ÖKUMENIKUS PÁRBESZÉD FÉNYÉBEN

A katolikus-protestáns, különösen a katolikus-evangélikus ökumenikus párbeszéd lényegi részét alkotja a 16. századi kölcsönös tanbeli elítélések közös felülvizsgálata, illetve a korabeli protestáns hitvallási iratok valamint a Trentói zsinat tanításának a teológiai feldolgozása. A II. Vatikáni zsinatot

¹⁷ Bernard SESBOÜÉ – Christoph THEOBALD, *Storia dei dogmi IV*, 146.

követő évtizedekben keletkezett evangélikus-katolikus dialógus-dokumentumok – *Az evangélium és az Egyház* (1972), *Mindnyájan az egy Krisztus alatt* (1980), *Megigazulás hit által* (1983), *Tanbeli elítélések – elválasztják az egyházakat?* (1986), *Egyház és megigazulás* (1994), *Közös nyilatkozat a megigazulás tanításáról* (1999) – természetsszerűleg behatóan foglalkoznak a Trentói zsinat tanításával és fontos hermeneutikai szempontokkal járulnak hozzá ennek árnyaltabb megértéséhez és értékeléséhez. E munkadokumentumok és párbeszédszövegek az egezetikai, valamint a teológiatörténeti kutatások eredményeinek fényében új felismeréseket fogalmaznak meg, melyek utat nyithatnak nagyobb fokú tanbeli konszenzus felé.¹⁸ A katolikus-evangélikus álláspontok közelítése egymáshoz, mely a 16. században a sokszoros kísérletek dacára sem sikerült, lényeges lépéseket tett előre éppen annak köszönhetően is, hogy mára tágasabb hermeneutikai horizontra kerültek a Trentói zsinatnak és a protestáns hitvallási iratoknak a tantételei. Az alábbiakban néhány olyan ökumenikus párbeszédből származó hermeneutikai szempontot szeretnénk kiemelni, melyek a Tridentinum pontosabb megértéséhez és értékeléséhez visznek közelebb. Karl Lehmann a megigazulás tanításáról szóló katolikus-evangélikus közös nyilatkozat aláírásának alkalmával elmondott beszédében a következőképpen utalt ilyen szempontokra: „Az egezetikai-történeti, valamint hermeneutikai-teológiai ismereteknek köszönhetően a hajdani szövegeket élő folyamatban és átfogóbb kontextusban látjuk. Így nem helyezzük magunkat önhittén a zsinati atyák döntései fölé, de néhány dolgot mélyebben meg tudunk érteni. Ma jobban meg tudjuk különböztetni a közlés szándékát attól a nyelvi formától, melyben az kifejezést nyert. Felismerhetünk olyan behatárolt kijelentésszándékot, melyet később gyakran túlságosan kiterjesztettek. A kemény harcban és a vitában, mely az ellentétes álláspontokat alkalmasint távlataikat tekintve is megrövidítette, végül elbeszéltek egymás mellett, amint ezt ma is még megállapítjuk a vita helyzeteiben. Amennyiben ilyen lehatárolásokat és néha torzulásokat ismerünk fel, az egyes szövegek veszítenek az élükből.”¹⁹

¹⁸ Ennek legkiemelkedőbb példája a megigazulásról szóló közös nyilatkozat, mely a 16. század vitáinak és a lutheri reformáció teológiai indítékainak középpontjában álló megigazulás kérdésében differenciált konszenzust ér el az alapigazságok tekintetében a katolikus és az evangélikus álláspont között. Karl Lehmann e konszenzus-dokumentumról a következőképpen nyilatkozott: „Katolikus teológusként a Közös Nyilatkozatban a megigazulásról szóló trienti dekrétum hiteles értelmezését látom, amelynek a kegyelemtan és a teológiai antropológia tanításában mindenütt, s még inkább az ökumenikus párbeszéd szintjén a maga helyét igényelni kell ...”. Karl LEHMANN, „Alapvetően egyek”, in *Az evangélikus-római katolikus Közös Nyilatkozat a megigazulás tanításáról és ünnepélyes aláírásának dokumentumai*, Evangélikus Sajtóosztály – Szent István Társulat, Budapest 2000, 81.

¹⁹ Uo. 80.

Az ökumenikus látószögű megközelítés egyik lényeges megállapítása az, hogy a Trentói zsinat kánonjai korrektúra-megfogalmazások és védekező formulák. Ez egyfelől azt jelenti, hogy a katolikus tanítást csak annyiban terjesztik elő, amennyiben azt a reformátorok támadták, illetve amennyiben a zsinati atyák azt a reformátoroktól megkérdőjelezettnek látták. A közvetlen cél nem egy átfogó és mindenre kiterjedő katolikus tanítás megfogalmazása volt, hanem lényegesnek ítélt pontokon a határok világos meghúzása az igaz és a téves álláspont között. Ennek köszönhetően bizonyos részlegesség és töredékesség jellemzi a zsinati tanítást. Ugyanakkor meg kell jegyeznünk, hogy az egyes dekrétumokban szereplő hosszabb-rövidebb kifejtő fejezetek (*capita*) azt a célt szolgálták, hogy ha nem is a teljesség igényével, de mégis megindokolják a tanbeli elítéléseket, illetve vázolják azok tágabb teológiai összefüggéseit. Így különböző terjedelmű és reflexiós mélységű értelmezéseket kínálnak a kifejtő fejezetek.²⁰ A kánonok korrektúra-elhatárolódó jellege másfelől azt is jelenti, hogy a zsinati tanítás szinte kizárólag a tanbeli különbségekre és ellentétekre összpontosított, s nem kívánta megfogalmazni a protestáns álláspontokkal közös tanbeli elemeket. Nem állt a zsinat elsődleges szándékában kutatni a reformátori állítások indítékait, keresni azok mélyebb okait, integrálni jogos és előremutató meglátásait, feltárni esetleg a katolikus állásponttal közös alapjait. Ezek a szempontok jórészt kívül maradtak a zsinati munka látókörén. Az elhatárolódás így bizonyos egyoldalúsághoz vezethetett, melyre Lehmann is utalt beszédében.

Ugyanakkor figyelemre méltó, hogy a tanbeli elítélések nem neveznek meg személyeket vagy csoportokat, hanem kifejezetten nézeteket ítélnak el, a legtöbbször feltételes módon vagy általánosan fogalmazva.²¹ Noha a legtöbbször beazonosíthatók az elítélt nézetek képviselői, mégis az általános és feltételes módon megfogalmazott kánoni formulák elsősorban az igaz/téves tanítás közötti megkülönböztetés elvi kritériumainak a felállítását jelentik. Mindehhez hozzá kell tennünk, hogy a tanbeli elítélések természet-szerűleg a protestáns szerzők írásainak eredeti kontextusából kiemelt kijelentéseket tartalmaznak vagy reformátori nézeteket összefoglaló, értelmező mondatokat. A kivonatolás mindig magában rejti azonban a félreértés ve-

²⁰ Az egyik legrészletesebb és kidolgozottabb dekrétum ebből a szempontból a megigazulásról szóló határozat, mely Seripando mesterműve. Az eredeti bűnről szóló dekrétummal kapcsolatban arról vitáztak a zsinati atyák, hogy a korábbi zsinatok tanítását pusztán megismétlő kánonok szerepeljenek-e itt, vagy kiegészítsék-e azokat rövid magyarázatokkal. Végül ez utóbbi mellett döntöttek, mert Luther felfogásában olyan elemeket találtak, melyek új elhatárolódó szempontok bevezetését tették szükségessé.

²¹ „Si quis dixerit ... anathema sit.” (Ha valaki azt mondja/tanítja, ... legyen kiközösítve.)

szélyét.²² Így jogosan merül fel a kérdés, hogy vajon az elítélő kánonok minden esetben ténylegesen eltalálják-e a tévesnek tekintett reformatori álláspontot. A gondos vizsgálat azt mutatja, hogy az elítélések egy része, bár önmagában igazságot mond ki és feltételezett tévtanítást vet el, ténylegesen azonban nem találja el a reformátorok saját tanítását. Más esetekben azzal a jelenséggel találkozunk, hogy egy-egy kánon Luthernek olyan fiatalkori, szélsőségesen radikális formában tett kijelentését ítéli el, melyet ő maga is a későbbiekben visszavont vagy módosított. Az is előfordul, hogy az elítélés tárgya inkább a protestáns prédikátorok mindennapos igehirdetésében megtalálható egy-egy szélsőséges megfogalmazás, mintsem közvetlenül a reformátoroktól származó konkrét kijelentés. Mindez azt mutatja, hogy a zsinat tanbeli elítélései, mint korrektúra-elhatárolódó formulák, nem minden esetben találtak célba. Mindazonáltal, ahogy a megigazulásról szóló közös nyilatkozat fogalmaz, a tanbeli elítélések közül „számos nem volt egyszerűen indokolatlan: megmaradnak számunkra 'üdvös figyelmeztetéseknek', melyeket figyelembe kell vennünk a tanításban és a gyakorlatban”.²³

Az ökumenikus párbeszédben kéréselt hermeneutikai megközelítés második lényegi eredménye annak föltárása, hogy számos alkalommal az eltérő szóhasználat és a különböző fogalmiság vezethetett kölcsönös félreértéshez és tanbeli elítéléshez. Ebből a látószögből tekintve más megvilágításba kerülnek a Trentói zsinatnak azok az elítélései, melyeknek gyökere egyszerűen a protestáns megközelítés eltérő terminológiája. Lehmann így fogalmaz: „Továbbá felfedezhetjük, hogy az egyes vitapartnerek nem mindig ugyanazt a nyelvet beszélik. A megigazulásnak különböző fogalmi kifejezései, eltérő megközelítési módjai vannak. Ez vonatkozik pl. olyan alapfogalmakra, mint bűn, konkupiszcencia, üdvbizonyosság és érdem, illetve cselekedetek. Ma alkalmasint biztosabban felismerjük, hogy ezek a különböző értelmezési lehetőségek nem kell, hogy teljességgel kizárják, hanem nem ritkán komplementer módon kiegészíthetik egymást.”²⁴ Az ökumenikus párbeszéd-dokumentumok sorra veszik a Trentói zsinat dekrétumainak szóhasználatát,

²² A zsinati atyák egy részének csak töredékes és másodkézből származó ismeretei voltak a reformatori teológiáról. A protestáns szerzők írásait tartalmazó könyvtár felállításának ötlete végül nem valósult meg a zsinat alatt. Vö. Otto Hermann PESCH – Albrecht PETERS, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1981, 172-174.

²³ Lutheránus Világszövetség – Katolikus Egyház, „Közös Nyilatkozat a megigazulás tanításáról”, nr. 42., in *Az evangélikus-római katolikus Közös Nyilatkozat a megigazulás tanításáról és ünnepélyes aláírásának dokumentumai*, 19.

²⁴ Karl LEHMANN, „Alapvetően egyek”, in *Az evangélikus-római katolikus Közös Nyilatkozat a megigazulás tanításáról és ünnepélyes aláírásának dokumentumai*, 80.

összevetik a lutheri illetve a reformátori iratok terminológiájával és sok esetben arra a következtetésre jutnak, hogy a terminológiai különbségben gyökerező és a felszínen megmutatkozó ellentét mögött nem egyszer végső soron ugyanaz az alapszándék rejtőzik. Ez a helyzet például a zsinat által elítélt lutheránus üdvbizonyosság-felfogás esetében, vagy megfordítva, a reformátori hitvallási iratok által elutasított *opus operatum* katolikus szentségtani kifejezéssel kapcsolatban. Más esetekben inkább arról van szó, hogy az eltérő fogalomhasználat mögött különböző teológiai hangsúlyok húzódnak meg, ám ezek nem feltétlenül ellentétesek, inkább egymást kiegészítők. A trienti-katolikus és a reformátori szóhasználat, illetve teológiai súlypontozás különbsége nem egyszer a szentírási szövegek terminológiájának és teológiai látásmódjának a különbségeit tükrözik. Ez a helyzet például a hit fogalmával, ha megvizsgáljuk, hogy a hit a páli levelekben és a Jakab-levélben milyen jelentéssel bír. Ahogy itt nem ellentétes, hanem komplementer jelentésekről és teológiai súlypontokról van szó, úgy a Trentói zsinatnak és a reformátoroknak a hitfogalmát is így érdemes tekintenünk.

A pusztán terminológiai, hangsúlybeli és komplementer teológiai látásmódbeli különbségek mellett természetesen vannak lényeges tartalmi különbségek is a Trentói zsinat tanítása és a reformátori iratok tételei között. Főként a szentségtan és az egyháztan területén találhatunk ilyen különbségeket, melyek nem egyszer úgy látszik, hogy áthidalhatatlanul ellentétes álláspontokat feltételeznek. Az ökumenikus párbeszéd tétje az, hogy a lényegi tartalmi különbségek és ellentétek csökkenthetők-e oly mértékben, hogy a megmaradó tanbeli különbségek már nem indokolnak elítélést, illetve nincs többé egyházszétválasztó horderejük.

4. AZ ALAPVETŐ KÜLÖNBSÉG KÉRDÉSE

A terminológiai, a hangsúlybeli és a megmaradó tartalmi különbségek a trentói-katolikus és a reformátori álláspont között felvetik azt a további kérdést, hogy beszélhetünk-e olyan egyetlen végső és alapvető különbségről (*Grunddifferenz*) katolikus és protestáns gondolkodási forma, illetve katolikus és protestáns alapvető (eredeti) döntés (*Grundentscheidung*) között, melyből valamennyi egyéb különbség származik. S ha van ilyen, akkor ennek mi a jelentősége az ökumenikus párbeszédre nézve? Úgy tűnik, hogy már Luther beazonosít két alapvetően különböző, sőt egymással szöges ellentétben álló gondolkodási formát. A reformátor az egyedül kegyelemből, hit által, Krisztusért történő megigazulás tiszta evangéliumában határozta

meg a hit középpontját és az egyházi élet kritikai zsinórmértékét, s ezzel az evangéliumi-reformátori alapvetéssel állította szembe a cselekedetekből származó megigazulás keresztényellenes tanát és gyakorlatát, melyet a pápista álláspont lényegi magjának tartott.²⁵ A Trentói zsinat megigazulásról szóló dekrétuma azonban világosan kifejtette, hogy a „pápista” Egyház vallja a Krisztus érdemeiért, Isten irgalmából és ingyenes kegyelméből történő megigazulását a bűnösnek, s ezzel elhárította a lutheri vádat, elutasítva a katolikus gondolkodás alapformájának a cselekedetek általi megigazulás tanával való beazonosítását. Maga a zsinat azonban nem foglalkozott az egyetlen, végső alapdifferencia kérdésével. Kánonjaival a konkrétan vitatott teológiai kérdésekben jelezte a tanbeli különbségeket és ellentéteket a katolikus és a reformátori álláspont között, ám nem kereste ezek végső magyarázó elvét. Tanításának általános és belső logikáját mindenesetre meghatározta a reformátori „sola” típusú gondolkodással szemben „et-et” típusú gondolkodási forma, ám erre nem reflektált kifejezetten, kivéve a Szentírás és a Tradíció viszonyának meghatározását.²⁶ Mindenesetre a zsinat utáni időkben a katolikus és a protestáns „forma mentis” különbsége egyre élesebbé vált, sokszor úgy tűnt, hogy nemcsak különbségről, hanem egyenesen ellentétről van szó, mely egy trentói-katolikus és egy reformátori teológiai gondolkodásmód között feszül. Az éles kontroverzteológia erre a tanúbizonyság. Feltehetjük azonban a kérdést: valóban áthidalhatatlan szakadék húzódik a két alapszemlélet között? S egyáltalán, ha létezik a kétféle „forma mentis”, mi- ben ragadható meg a közöttük lévő alapdifferencia, s valóban egy ilyen alapkülönbségből eredeztethető minden tanbeli különbség és ellentét?

A katolikus és protestáns gondolkodási forma közötti alapvető különbség kutatása, a konfessziók sajátos morfológiájának és szimbolikájának az össze-

²⁵ Harding MEYER, „Die Frage und neuere Erörterung einer katholisch/evangelischen „Grund-differenz”, in Harding Meyer, *Versöhnte Verschiedenheit, Aufsätze zur ökumenischen Theologie II*, Lembeck/Bonifatius, Frankfurt am Main/Paderborn 2000, 130.

²⁶ „A szentséges, egyetemes és általános Trienti zsinat ... mindig szem előtt tartva azt a célt, hogy a tévedések kiküszöbölésével maga az evangélium tisztasága megőrződjék (puritas ipsa evangelii) az Egyházban, mely egykor a próféták által a szent iratokban megígértetett, s melyet a mi Urunk Jézus Krisztus előbb saját szájával hirdetett és azután apostolainak megparancsolta, hogy mint minden üdvös igazság és erkölcsi fegyelem forrását (tamquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae) minden teremtménynek prédikálják (vö. Mk 16,15); és elismerve, hogy ezt az igazságot és fegyelmet (hanc veritatem et disciplinam) írott könyvek és (et) íratlan tradíciók tartalmazzák, melyek, miután az apostolok magának Jézusnak a szájából hallották, vagy maguk az apostolok a Szentlélek diktálására mintegy kézről kézre áthagyományozták, egészen hozzánk eljutottak...”. DH 1501. A reformátori *sola scriptura* elvvel szemben tehát a zsinat tanítása szerint írott könyvek és íratlan tradíciók tartalmazzák az evangéliumot, mely minden üdvös igazság és erkölcsi fegyelem forrása.

hasonlítása, eltérő jellemzőik egy-egy alapvetően különböző középpontból történő értelmezése a 18. század végétől kezdődően jelenik meg, a 19. században lényeges témává válik protestáns és katolikus szerzőknél, és folyamatosan napirenden marad a 20. századi teológiai reflexióban egészen napjainkig.²⁷ Zavarba ejtő sokféleséget mutat azonban az alapvető gondolkodási forma, illetve az alapvető döntés különbségének teológiai leírása és lokalizálása. Vannak teológusok mind katolikus, mind protestáns oldalon, akik a krisztológiában (J. A. Möhler, Y. Congar, J. Baur), mások a teológiai antropológiában (H. Mühlen, O. H. Pesch), a teológiai ismeretelméletben (W. Beinert), az írásértelmezésben, (A. Branderburg), a hitaktus és a megigazulás eseményének felfogásában (J. Ratzinger, K. Lehmann, E. Herms) vagy éppen az ekkleziológiában (R. Frieling) látják a különbségek origóját, az eredendő döntések és gondolkodásformák különbségének forrásvidékét.

A katolikus és protestáns gondolkodási forma/eredeti döntés alapvető különbségének kérdése az ökumenikus párbeszéd napirendjére is felkerült az 1980-as évek végén. A közös megfontolások arra az eredményre vezettek, hogy a katolikus/evangélikus alapvető különbség mint minden partikuláris különbség eredete nem lokalizálható a teológia egyetlen részterületén sem, hanem egy ezeket átfogó, meghaladó és minden traktátusban megjelenő síkon helyezkedik el. Arra a teológiai alapkérdésre adott válaszban dől el, hogy miként valósul meg Isten és ember kapcsolata. A közös reflexió továbbá arra a belátásra is vezetett, hogy nem szigorúan vett gondolkodási formák, hanem inkább alapvető tendenciák különbségéről van szó, mely különbségnek a természetét az összehasonlító fokozás módján írhatjuk le (inkább-kevésbé, kisebb-nagyobb mértékben). A katolikus alaptörekvést inkább az jellemzi, hogy az Isten üdvözítő cselekvése által megragadott és megszabadított embernek bizonyos módon és mértékben részt ad ebben az Isten és ember közötti üdvözítő eseményben. Az evangélikus alapirányultságot ezzel szemben inkább az jellemzi, hogy ezt a részesedést bizonyos módon és mértékben kritikusan behatárolja.²⁸ Harding Meyer felhívja a figyelmünket arra, hogy a katolikus hitben és gyakorlatban sem teljesen idegen az evangélikus alaptörekvés, és megfordítva, az evangélikusban sem a katolikus, hanem az egyes felekezeten belül is mindkét alaptörekvés jelen van a különböző teológiai iskolák, lelkiségi hagyományok vagy mozgalmak szerint.²⁹ Ez a tény

²⁷ Vö. Leo SCHEFFCZYK, *A katolikus hit világa – Igazság és alak*, SZIT, Budapest 2012.

²⁸ Harding MEYER, „Die Frage und neuere Erörterung einer katholisch/evangelischen „Grund-differenz“, in Harding MEYER, *Versöhnte Verschiedenheit, Aufsätze zur ökumenischen Theologie* II, 150.

²⁹ Uo. 151.

elvezet ahhoz a következő közös megállapításhoz, mely szerint egyik alaptörékvés teológiai létjogosultságát sem lehet eleve elvitatni. Nem önmagában az alaptörékvések különbsége az, ami szétválasztja az egyházakat, hanem az alaptörékvések konkretizálódásainak bizonyos formái a tanítás és a gyakorlat területén. Ezt az állítást igazolja az a tény, hogy a katolikus és evangélikus kapcsolatban sohasem az alaptörékvések voltak a tanbeli elítélések tárgyai, hanem valamely alaptörékvés egy-egy torznak és tévesnek ítélt konkrét megnyilvánulási formája. A Trentói zsinat kánonjaira ez éppúgy érvényes, mint az evangélikus hitvallási iratokra. Végül ebből az következik, hogy a katolikus/evangélikus alapkülönbség meghatározásának leíró és hermeneutikai szerepe van, nem kontroverzeteológiai vagy polemikus kategória. A saját és a másik felekezet, mint egész alakzat, valamint a felekezetek között hitben, tanításban és lelkiségben fennálló különbségek helyes megértését szolgálja.³⁰

Az alapkülönbség kérdését illetően befejezésül álljanak itt Walter Kasper józan, de ugyanakkor jövőbe mutató mondatai: „Ezen egyházak (sc. az ortodox, a katolikus és a megreformált egyházak) egyikét sem lehet egyedül az egyes tanbeli különbségek felől megérteni, hanem a keresztényi lét átfogó koncepcióiként kell megragadni őket és a különbségeket (...) mint egy különbözőképpen átfogó látásmód történelmileg kimunkált kifejeződését. (...) Persze előfordulhat, hogy miután a félreértések egész hegyeit lebontottuk, s a legtöbb részletkérdést, ha nem is oldottuk meg, de közelebb vittük a megoldáshoz, ma látjuk csak egész valójában a tulajdonképpeni alapkülönbséget. (...) Hogy ezzel az ökumenikus kérdés nehezebbé vagy könnyebbé vált-e, nem mondható meg előre. A válasz azon múlik, hogy a keresztényi lét különböző felekezeti alaptípusai kölcsönösen kizárják-e, vagy kölcsönösen kiegészíthetik-e, átjárhatják-e s végül kölcsönösen elismerhetik-e egymást.”³¹

ÉLETRAJZI ADATOK:

PUSKÁS ATTILA (*1965) római katolikus pap, a PPKE-HTK-n a dogmatika professzora.

³⁰ Uo. 153.

³¹ Walter KASPER, „Das Petrusamt in ökumenischer Perspektive”, in *In der Nachfolge Jesu Christi* (hrsg. Karl Lehmann), Freiburg 1980, 103.

Mi a teológia?

A Ratzinger Alapítvány díjának átadása alkalmából tartott beszéd,
2011.

A 2010-ben létrehozott vatikáni Joseph Ratzinger – XVI. Benedek Alapítvány 2011. június 30-án osztotta ki először díjait három tudósnek, „akik a tudományos kutatásban különösen jeleskedtek”. A spanyol teológus, P.Olegario González de Cardedal (1934-ben született), az olasz egyetemi tanár, az egyházatyák szakavatott kutatója, Manlio Simonetti (1926-ban látta meg a napvilágot) és az osztrák ciszterci apát, dom Maximilian Heim (1961-ben született), a Bécshez közeli Heiligenkreuz apátja találatot méltónak a magas kitüntetésre. Hans Urs von Balthasar tanítványa és barátja, P. Gonzalez de Cardedal több tanulmányt tett közzé folyóiratunkban.¹ Miután a díjazottakat Ruini bíboros bemutatta, a pápa fölolvastott egy rövid, nagyon személyes hangvételű szöveget, kifejtve a teológia műveléséről vallott nézetét; ennek hivatalos szövegét közöljük az alábbiakban.

Mindenekelőtt örömet és hálát fejezem ki azon tény miatt, hogy a nevemet viselő Alapítvány teológiai díjának átadásával nyilvános elismerésben részesíti két nagy teológus életművét és a fiatalabb nemzedék egy teológusát pedig bátorítja a megkezdett úton való előrehaladásra.

Számos évtizedre visszamenő közös út kapcsol engem González de Cardedal professzorhoz. Mindketten Szent Bonaventúrával kezdtük; ő az, aki irányt mutatott nekünk. González professzor hosszú, kutatásnak szentelt élete során a teológia valamennyi témáját tárgyalta nem csak elméleti módon reflektálván és értekezve róluk, hanem mindig szembesülve a mi időnk drámájával, megélve és megszenvedve egészen személyes módon a hit nagy kérdéseit, valamint a ma emberének kérdéseit. Ily módon a hit szava, a hitről szóló beszéd nem a múlthoz tartozik, hanem valóban a mi világunkkal kortárs, a mi világunkhoz szól.

¹ Francia *Communio* III, 6, 1978, p.9–23. XXIV, 1999, 2, p.103–110. XXXV, 2010, 6, p.110–120. – © Copyright 2011-Libreria Editrice Vaticana.

Simonetti professzor új módon tárta föl előttünk az egyházatyák világát. Történelmi szempontból nagy pontossággal és gonddal mutatta meg nekünk, mit mondanak az egyházatyák, akik számunkra kortársakká váltak, akik hozzánk szólnak, velünk beszélnek.

Maximilian Heim atyát mostanság választották meg a Bécshez közeli Heiligenkreuz – hagyományokban gazdag monostor – apátjának. Ily módon föladatává lett a nagy történelmi örökség jelenvalóvá tétele és jövőre irányultságának biztosítása. Remélem, hogy teológiai nézeteim tanulmányozása – amit ő a nyilvánosság elé bocsátott – számára hasznosnak bizonyul; és kívánom, hogy Heiligenkreuz apátsága napjainkban képes legyen továbbra is művelni a monasztikus teológiát, ami mindig is kísérte az egyetemi (skolasztikus) teológiát, vele formálva a nyugati teológia együttesét.

Feladatom itt mégsem a kitüntetettek dicsérete, mert azt szakavatott módon Ruini bíboros már elvégezte. Ám a díj átadása remek alkalmat teremt ahhoz, hogy röviden – ám elmélyülten – arra az alapvető kérdésre összpontosítsunk, hogy mi is valójában a „teológia”. A teológia a hit tudománya, állítja a hagyomány. De itt rögtön fölvetődik a kérdés: ez tényleg lehetséges? Vagy ez nem rejt önmagában ellentmondást? A tudomány, nemde a hit ellentéte? A hit nem szűnik meg hitnek lenni, amikor tudománnyá lesz? A tudomány pedig nem szűnik meg tudománynak lenni, amikor a hit mellé vagy annak alá rendeltetik? Ezek a kérdések, amelyek már a középkori teológia számára is komoly problémát jelentettek, a tudományról alkotott kortárs nézetek révén még súlyosabbá váltak, s első látásra megoldhatatlanok. Így érthetővé válik, hogy a jelenkorban a teológia számos területen mindenek előtt a történelem tartományára korlátozódik, azért, hogy komoly tudományos jellegét bizonyítsa. Hálás szívvel el kell ismerni, hogy nagyszerű művek születtek, a keresztény üzenet új megvilágításba került, belső gazdagsága láthatóvá lett. Mégis, ha a teológia teljesen visszavonul a múlt tartományába, a hitet ma homályban hagyja. Második szakaszban a kutatás a gyakorlatra összpontosult, hogy kimutassa a teológiáról annak hasznosságát a pszichológiával és a szociológiával kapcsolatban: hasznos tudomány, ami az élet számára kézzelfogható eligazításokat tartalmaz és ad. Ez is fontos, de ha a teológia alapja, a hit nem válik ugyanakkor a gondolat tárgyává, ha a gyakorlat csak önmagára utal, vagy egyedül a humán tudományokhoz kapcsolódik, ekkor az kiüresedik, s elveszti megalapozottságát.

Ezek az utak tehát elégtelenek. Jóllehet hasznosak és fontosak, kibúvóvá, ürüggyé válnak és az igazi kérdés megválaszolatlan maradhat. Ez pedig a következő: amiben hiszünk, az igaz vagy nem? A teológiában az igazságra vonatkozó kérdés forog kockán; ez pedig végső és lényegi alapja. Tertullianus

egyik mondása siet segítségünkre, mert ő azt írta, hogy Krisztus nem azt mondta: „én vagyok a szokás”, hanem: „én vagyok az igazság” – *non consuetudo, sed veritas* (*De Virginitate* I,1). Christian Gnülka² kimutatta, hogy a *consuetudo* fogalom a pogány vallásokra utalhat, amelyek természetüknél fogva nem hiten, hanem szokáson (*habitus*) alapultak: az ember megteszi azt, amit mindig is megtett; megőrzi a hagyományos kultikus formákat és reméli, hogy ily módon helyes és jogos kapcsolatban marad az isteni misztériumok világával. Az antik világban a kereszténység forradalmi szempontja pontosan a szokással való szakítás volt az igazságszeretet miatt; Tertullianus az idézett helyen Szent János evangéliumára alapozva szól, mert ebben található meg a keresztény hit másik alapvető magyarázata, ami Krisztus mint Logosz megjelölésben jut kifejezésre. Ha Krisztus a Logosz, az igazság, akkor az embernek a maga logosza, értelme révén kell neki, Krisztusnak megfelelni. Azért, hogy az ember Krisztushoz eljusson, az igazság útján kell járnia. Meg kell nyílnia a Logosz, a Teremtő Értelme előtt, akiből forrásozik az ember saját értelme, amely a maga során visszautal hozzá, a Logoszhoz, Krisztushoz. Innen érthető meg, hogy a keresztény hitnek saját természete miatt kell előidéznie a teológiát, emiatt kell a hit megalapozottságára rákérdeznie, mégha – természetesen – az értelem és a tudomány fogalmai számos területen össze is fonódnak. Így a hit és az ész, értelem közötti kapcsolat ismeretét mindig és újból el kell mélyíteni.

Jóllehet a kereszténységben a Logosz (igazság) és a hit közötti alapvető kapcsolat világosan szembetűnik, ennek a kapcsolatnak a konkrét formája mindig fölkelte és kelt újabb kérdéseket. Világos, hogy ez a kérdés, amely minden nemzedéket foglalkoztatott és foglalkoztat, nem mutatható be itt részleteiben, de még csak nagy vonalakban sem. Egyetlen megjegyzést szeretnék tenni. Szent Bonaventúra a Szentenciákhoz írt magyarázatában az ész kettős használatáról beszél. Az egyik, ami kibékíthetetlen a hit természetével, a másik, az előbbivel ellenkezőleg, pontosan a hit természetéhez tartozik. Az első, aminek *violencia rationis* a neve, az ész zsarnoksága, magát minden legfelső, megfellebbezhetetlen és végső bírójának tartja. Az ész ilyen használata a hit területén nyilvánvalóan lehetetlen. Mit ért ezen Szent Bonaventúra? A 95. zsoltár 9. verse megmutatja, miről van itt szó. Isten mondja népének: „a pusztában megkísértettek engem atyáitok, megpróbáltak engem, bár látták tetteimet.” Eszerint Istennel kettős találkozás történt: „láttak”, de ez nekik nem elég. Istent „megpróbálták”. A megtapasztalásnak akarják alávetni. Istent kihallgatásnak vetik alá, meg akarják tapasztalni. Az ész ilyen

² Német filológus, egyetemi tanár Münsterben.

irányú használata a modern korban a természettudományok terén eljutott a csúcspontjára. Ma a racionalitás egyetlen tudományosnak nyilvánított formája a tapasztalati ész. Amit tudományosan nem lehet igazolni vagy megcáfolni, az a tudományosság keretein kívül helyezkedik el. Amint tudjuk, ezzel a megközelítéssel komoly eredményeket értek el, senki nem vonja kétségbe ennek a szemléletnek a jogosságát a természet és törvényei megismerésének terén. Mégis létezik az ész ilyenfajta használatának egy korlátja: *Isten nem lehet emberi megtapasztalás tárgya. Ő személy és egyedül a személyes kapcsolatban nyilvánítja ki magát, ez a személy lényegéhez tartozik.*

Bonaventúra ebben a távlatban az ész másik alkalmazását is emlegeti, ami a személyes tartományban érvényesül, az emberi lét-állapot nagy kérdései kapcsán. A szeretet minél jobban meg akarja ismerni azt, amit szeret. Az igazi szeretet nem vakít el, hanem látóvá tesz. Ez pontosan része az ismeret iránti szomjúságnak, a másik igazi megismerésének. Ezért találták meg az egyházatyák a kereszténység előfutárait és őseit – az Izraelnek adott ki nyilatkoztatás világán kívül – nem a szokásos vallás területén, hanem az igazságot, az Istent kereső emberek között, a filozófusok között, az igazságra szomjazók között, akik úton voltak Isten felé. Amikor nincs jelen az ész ilyen irányú használata, akkor az emberiség nagy kérdései az ész tartományán kívülre kerülnek, az irracionalizmus zsákmányaként. Ezért oly fontos a hiteles teológia. Az igazi hit az ész elvezeti az isteni világ felé történő megnyílásra, azért, hogy az igazság szeretetétől vezérelve minél közelebből ismerhesse meg Istent. Ezt az utat maga Isten kezdeményezi, aki az ember szívébe rejtette az Arca utáni kutatást. A teológia részét képezi egyrészt az alázat, amely engedi, hogy Isten megérintse, másrészt a fegyelem, ami az ész rendjéhez kötődik és megőrzi a szeretetet a vakságtól, valamint segíti belátó képességének kifejlesztését.

Tudatában vagyok, hogy mindez nem ad feleletet az igazi teológia lehetőségét és föladatát illetően, hanem csak a teológia természetében rejtőző kihívás nagyságára világít rá. Mégis, pontosan erre a kihívásra van szüksége az embernek, mert ez segít bennünket értelmünk megnyílása révén rákérdezni magára az igazságra, föltekinteni Isten arcára. Ezért tartozunk köszönettel a kitüntetetteknek, akik munkásságukkal bebizonyították, hogy az ész a hit által kijelölt úton járva nem bilincsbe vert ész, hanem az az ész, amely megfelel fenséges hivatásának. Köszönöm.

ÉLETRAJZI ADATOK:

XVI. BENEDEK, JOSEPH RATZINGER 1927-ben született Németországban. 1951-ben pappá szentelődött, teológus. Dogma-történetet és dogmatikát tanított több német egyetemen. München-Freising érseke, majd bíboros (1977). II. János Pál 1981 novemberében a Hittani Kongregáció prefektusává tette. 2005. április 19-én pápává választották, 2013. február 11-én egészségi okok miatt lemondott és február 28-án a pápai trónusról visszavonult. Legutolsó könyve: *A názáreti Jézus I–II–III*. Szent István Társulat, Budapest, 2007, 2011, 2013.

COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT IDEGEN NYELVŰ VÁLTOZATAI

ANGOL (USA): *International Catholic Review Communio* (P.O. Box 4468 Washington, D.C. 20017-0468) – David L. Schindler–Nicolas J. Healy III–D.C. Schindler–Adrian J. Walker (dir.)

ARGENTIN: *Revista Catolica Internacional Communio* (Luis Baliña, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires)

BRAZIL: *Revista Internacional Católica Communio* (Edson de Castro Homem, Rua São Pedro Alcantara, 12. Centro, Petrópolis, Rio de Janeiro 25.685-300)

CSEH: *Mezinárodní Katolická Revue Communio* (Husova 8/234, CZ-110 00 Praha 1) – Prokop Broz (dir.)

FLAMAND-HOLLAND: *Internationale Katholiek Tijdschrift Communio* (Burgemeesterstraat 59 bus 6, B-3000 Leuven) – S. Van Calster (dir.); (Heijendahl-laan 82, NL-6464 EP Kerkrade) – J. Ambaum (dir.)

FRANCIA: *Revue Catholique Internationale Communio* (5, passage Saint-Paul, F-75004 Paris) – Serge Landes (dir.)

HORVÁT: *Svesci Communio* (Kršćanska Sadašnjost, Marulićev trg 14, HR-41001 Zagreb)

LENGYEL: *Miedzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio* (Oltarzew, Kilinskiego 20, PL-05-850) – Ozarow Mazowiecki (dir.)

NÉMET: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* (Lindenmattenstrasse 29, D-79117 Freiburg, i.B.) – Maximilian Grenier (dir.)

OLASZ: *Rivista Internazionale di Teologia e Cultura Communio* (Via Gioberti 7, I-20123 Milano) – Aldino Gazzago (dir.)

PORTUGÁL: *Revista Internacional Católica Communio* (Universidade Católica Portuguesa, Palma de Cima, P-1600 Lisboa) – Henrique de Noronha Galvão (dir.)

SPANYOL: *Revista Catolica Internacional Communio* (Cedaceros 3-2, E-28014 Madrid)

SZLOVÉN: *Mednarodna Katoliška Revija Communio* (Depala Vas, 1, SLO-1230 Domzale) – Anton Štrukelj (dir.)

UKRÁN: *Sopricastija–Koinonia–Communio* (bd. Vinnicenka 22, CP 808, UA-79008 Lviv (Leopoli))

TARTALOM

ELŐSZÓ	1
HERBERT SCHLÖGEL: Az Egyház szentsége és bűnössége	
– Morálteológiai távlatok	3
MARIANNE SCHLOSSER: Szentségre hívva a szentek közösségében	
– Megjegyzések a <i>Lumen gentium</i> 5. fejezetéhez	15
ARMINDO DOS SANTOS VAZ: „Legyetek szentek, mert én, az Úr, a ti Istenetek, szent vagyok” – A szentség a Biblia értelmezésében	28
WALTER KASPER: Kempis Tamás <i>Krisztus követése</i> című művének ökumenikus jelentősége	40
TÖRÖK CSABA: Bűnösség és szentség ma	
– A tettes nélküli tettek birodalmában	54
PUSKÁS ATTILA: Szempontok a Trentói zsinat dogmatikai tanításának értelmezéséhez	73
XVI. BENEDEK PÁPA: Mi a teológia?	88