

.....

- | | |
|-----------------------------------|--|
| PIERRE COULANGE | • Istené a kiváltság,
hogy meglássa a szegényeket |
| GERHARD LUDWIG MÜLLER | • A szegénység, kihívás az Egyház számára
– Etika és szótériológia |
| HOLGER ZABOROW | • A szegénység fogalma, tipológiája és etikája
– Filozófiai megközelítések |
| OLIVIER BOULNOIS | • Szent szegénység:
Milyen kihívást jelent a ferences életforma
a mindennapi gondolkodás számára? |
| PUSKÁS ATTILA | • Megfontolások az engesztelés teológiájáról |
| TÖRÖK CSABA | • Látszat és valóság |
| SZUROMI SZABOLCS ANZELM, O.Praem. | • A fény mint liturgikus és kateketikai eszköz
a gótikus templomépítészet megjelenésétől,
különös tekintettel
a Chartres-i Székesegyház üvegablakaira |
| TÖRÖK JÓZSEF | • Fény a fényből, feltündököltél Krisztus!
– A fény a keresztény gondolatvilágban |

COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

FŐVÉDNÖK
ERDŐ PÉTER

FELELŐS KIADÓ
RÓZSA HUBA

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG ELNÖKE
BOLBERITZ PÁL

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI
PÁPAI LAJOS, TERNYÁK CSABA, BABARCZI-GYÓRFFY ANDREA,
KERESZTY RÓKUS, NEMESHEGYI PÉTER,
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

A szegénység, mint az emberiség történelmét végig kísérő jelenség, számtalan szinten jelentkezik és az érintettek lehetőségeik szerint igyekeznek ellene küzdeni. A küzdelem akkor lehet eredményes, ha azt elmélyült szellemi reflexió kíséri. A *Communio* nemzetközi teológiai és kulturális folyóirat jelen száma erre tesz kísérletet.

A szerzetesrendek hármasként fogadalmak közül harmadik a szegénységre vonatkozik, amely az evilági társadalom egyik rendező elvének, a vagyoni viszonyok együttesének ellentmond és már itt, a szerzetesi közösségen belül megvalósítja az anyagi javaktól való viszonylagos függetlenséget. A szegénység a szó legszorosabb értelmében az élet fenntartásához szükséges javakban (élelem, víz, ruházat, lakhely) hiányt szenvedő ember, kisebb-nagyobb közösség állapota. A szerzetesi szegénység egyrészt jelenti a tulajdonjogról való lemondást, másrészt az élet fenntartásához szükséges javak takarékos, nem pazarló használatát.

A szegénység eszméje és eszménye a kinyilatkoztatás során az Ószövetség idején fokozatosan bontakozott ki, majd az Újszövetségben maga Jézus Krisztus tett tanúságot mellette. Először is, a megtestesülés egy szegény, földi javakban ínséges családban történt. Nem véletlenszerűen, hanem Isten akaratából. Amikor Mária és József a negyven napos gyermek Jézust bemutatták a templomban, Lukács evangélista, az esemény megörökítője kifejezetten hangsúlyozza, hogy hálaadásul a jeruzsálemi templomban a szegények áldozatának számító galambpárt ajánlották fel. Jézus rejtett életének názáreti évei kemény fizikai munkában teltek el, nem gazdagság, hanem szegénység volt az osztályrésze. Nyilvános működése idején a vándortanítókhoz hasonlóan, egyik napról a másikra élt, anyagi biztonság nélkül. Az evangéliumot, az örömhírt legelőször a szegényeknek hirdette, bár a gazdagokhoz is volt szava. A nyolc boldogság közül az első a szegényekről szól, noha értelmezni szükséges lelki tartalmát. A lelki szegénység meghirdetésével Jézus tanítványait elhatárolta a csak anyagiakban bízó lelkülettől azzal a céllal, hogy maradéktalanul az ő nyomába szegődjenek, őt kövessék. A szegények-

ről való gondoskodásra Jézus a kenyérszaporítás csodáival hívta meg tanítványait, az irgalmasság cselekedeteiért övéinek megígérte az örök boldogságot. A kereszthalál föltárta az emberré lett Isten végső, teljes szegénységét és elhagyatottságát. Az Arimateai József által adományozott új sírbolt pedig jelzi, halálában is szegény maradt olyannyira, hogy ha nincs ez az adomány, holttestét a szegények közös sírjában temették volna el anyja, Mária és a neki segédkezők.

Az Úr 2015. esztendejét az UNESCO a fénnel kapcsolatos, több jelentős felfedezés évfordulója alkalmából a fény évének nyilvánította. A PPKE Hit-tudományi Karának konferenciája ehhez a nemzetközi tudományos megmozduláshoz képez jelentős szellemi hozzájárulást, amint ezt az itt közölt két tanulmány egyértelműen bizonyítja.

A Szerkesztőség

Istené a kiváltság, hogy meglássa a szegényeket

Gyakran tapasztaljuk azt, hogy az ajtónk előtt levő nyomorra és szenvedésre oda sem figyelünk. A gazdag ember és a szegény Lázár evangéliumi története ezt szemlélteti. Amint azt a filozófus, Simone Weil megállapítja: „egy szerencsétlenre való odafigyelés képessége nagyon ritka, nagyon nehéz dolog; majdnem csoda, valóban csoda¹.” Bár ezt a csodát az őket körülvevő szegénységre különösen érzékeny nők és férfiak is beteljesítik néha, mégis elsősorban Isten kiváltságáról van szó. Ez a szegényekre odafigyelő pillantás csekély jelentőségűnek is tűnhet persze, ha úgy gondoljuk, hogy csak a hatékony cselekedetek, a konkrét közbeavatkozások számítanak. Valójában mégis úgy tűnik, hogy Istennek ez a szegényekre és kisebbekre vetett tekintete nemhogy nem inaktív, de Istennek a Bibliában kinyilatkoztatott sajátosságát jelenti. Miután rávilágítottunk erre az első pontra, megmutatjuk, hogy Istennek a szegények észrevételére irányuló képessége mennyiben tekinthető privilégiumnak.

ISTEN ÖSSZEHASONLÍTHATATLAN TEKINTETE

Isten a bálványoktól abban különbözik, hogy képes meglátni a szegényt. Egyértelműen mutatja a 138-as zsoltár ezt a képességét Istennek, amelyet semmilyen esetben sem akadályozhat a távolság: „Bár fenséges az Úr, meglátja a megalázottat, és messziről megismeri a fennhéjázót” (Zsolt 138,6). Ezzel szemben a Biblia azért ítéli el a bálványokat, mert látni és hallani képtelenek: „Van szájuk és nem beszélnek, szemeik és nem látnak” (Zsolt 115,5; 135,16). Csupán az illúzióját adják az érzékelés képességének, de valójában

¹ Simone WEIL, „Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu”, in *Attente de Dieu*, La Colombe, 1950, p.79.

csak a hiúságot képviselik. Az Úrral pont fordítva van ez: transzcendens mi-voltában és mennyei helyzetében annak a látszatát kelthetné, hogy nem lát és nem hall, de valójában kifejezetten azokat észleli, akik kisemmizettek és elnyomottak. A 94. zsoltár ezt a valóságot fejezi ki, leleplezve az istentele-nek hibáját:

„Azt mondogatják: »Az Úr nem látja, Jákob Istene nem veszi észre. Szálljatok magatokba, ti balgák a nép közt, esztelenek, mikor lesztek böl-csek?«” (Zsolt 94,7–8)

Főleg a 113. zsoltárra fogunk összpontosítani, mivel egyszerre fejezi ki Isten mindenhatóságát és a legelesettebbek felé irányuló figyelmét:

„Ki olyan, mint az Úr, a mi Istenünk, aki a magasságban trónol, aki le-tekint az égre és a földre? A gyengét fölemeli a porból, a nyomorultat föl-segíti megvetettségéből. Előkelők közt ad neki helyet, népének legjobbjai közt.” (Zsolt 113,5–8)

Ebben a pár versben egy igen érdekes témát fedezhetünk fel: a függőleges távolságot. Isten a magasságban ül, és onnan tekint le az égre (hiszen Isten az egek fölött lakozik), hogy az eget és a földet pásztázza².

Jób kijelentésével ellentétben³ valójában Isten tekintete elől semmi nincs eltakarva (Jób 22,10–14). Transzcendens voltának magasságából az Úr mind-ent lát, még a porban fekvő nyomorultat is, akit mindenki semmibe vesz. Beaucamp hasonlóságot feltételez a 2. zsoltárral, amelyben Isten a meny-nyekben ülve tekintetével kutatja a földet (Zsolt 2,4): a Biblia, mint azt tud-juk, JHVH transzcendenciáját nem úgy határozza meg, hogy jelenlétét a világon kívülre helyezi, hanem beleilleszti a világegyetembe. A zsoltár itt hangsúlyozza a klasszikus szembenállást fent és lent között, ahol a „fent” határozza meg a „lentet”. Azokból az elérhetetlen magasságokból, ahonnan hat, JHVH legfelsőbb tekintélye a legjelentéktelenebb teremtményeket is el-éri: ő olyannyira nagy, hogy számára semmi sem kicsi⁴.

² Lásd a következő zsoltárokat: 1,4; 14,2; 102,20; 138,6.

³ Elifáz azt veti Jób szemére, hogy Istennek az embertől való távolságát számítgatta: „Mennyei magasságban van az Isten! Nézd, milyen magasan ragyognak a csillagok! És te azt kérdezted: Mit tud az Isten? Ítélezhet-e a sötét felhőn keresztül? Sűrű felhők rejtik el őt, nem lát, és az ég pere-mén jár-ke.”

⁴ Lásd E. BEAUCAMP, *Le Psautier*, T.II, p.203.

Amint ez a hatékony pillantás belemerül a történelembe, új lendületet ad, ezúttal emelkedőt, amely a porból és a mocsokból elviszi a szegényt és a megalázottat a dicsőség felé. Isten közbeavatkozása megváltoztatja, sőt átfordítja a történelem hamis egyensúlyait, és új kozmikus rendet avat fel. Az ülő helyzetnek ugyanis társadalmi jelentősége van: a szabad ember sajátja; ez az úr testtartása a rabszolgával szemben, aki álló helyzetben szolgál. Az Úr a nekik járó helyet adja a szegénynek és a meddő asszonynak. Ők így a mester és a (mennyekben ülő) uralkodó révén méltóságot és társadalmi elismerést nyernek. Megkapó ellentét van a legtisztább transzcendenciát kifejező, mennyek feletti helyzete („Dicsősége a mennyeknél magasabb”, 4. vers) és a föld legalsó részei felé történő alászállása között. Isten tekintete képezi a hidat, a köteléket a transzcendens és az immanens; a fent és a lent között. Isten transzcendens, egyedi, összehasonlíthatatlan (4. és 5. vers) a kinyilatkoztatás szerint, de jelen van a történelemben.

ISTEN LEERESZKEDÉSE ÉS ANNAK ÉRTELMEZÉSEI

Háromféleképpen értelmezik azt, ahogyan Isten a szegény felé hajlik. Az első szerint az Úr magasságának, távolságának az oka, hogy úgymond le kényszerül hajolni ahhoz, hogy lásson. Ez szembeállítja a tényt, hogy Isten oda-fönt székel azzal, hogy leereszti a tekintetét. Jacquet egy ilyen értelmű értelmezést ad azzal, hogy a zsoltárban „merész antropomorfizmust” lát: „Isten olyan magasan lakik a teremtet világ felett, hogy le kell hajolnia ahhoz, hogy lássa (...) a földet.”⁵ Calès szintén ebbe az irányba tájékozik.⁶

Egy az előzővel hasonló irányú, mégis különböző értelmezés nem abból áll, hogy szembeállít két indítékot Isten dicséretére, hanem hogy megkülönbözteti őket: a második strófa (v. 7–9.) főleg a transzcendens mivoltot emelné ki, míg a harmadik Isten immanenciáját szemléltetné. Így jön létre akkor Ravasi szerint a „valóságok összekuszálódása”, amely összeegyeztethetetlen ugyan minden hétköznapi realitással, de a zsoltáros figyelemre méltó módon egymásba vegyíti őket annak bizonyosságául, hogy Isten „Egészen Más”⁷. Ravasi szerint a transzcendencia egy szimbolikus időtengelyhez kötődik

⁵ Lásd L. JACQUET, *Les psaumes et le coeur de l'homme*, T.III, p.258.

⁶ Lásd J. CALES, *Le livre des Psaumes*, T.II, p. 368.

⁷ „A transzcendencia (magasság) és az immanencia (lehajol), ég és föld, az távolságtartás (Isten trónol) és a közelség (a tekintet) csodálatos módon fonódnak egymásba. G. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, T.III, p.340.

(„napkeltétől napnyugtáig dicsértessék az Úr neve”; 3. vers), míg az immanencia egy térbeli tengelyhez (a szeméthalom, a meddő asszony háza). Peter Craigie hierarchikus sorrendbe állítva különbözteti meg a dicséret két indokát: először a gyengék megsegítéséért, majd transzcendens mivoltáért kell dicsőítenünk Istent. Így Craigie a harmadik versszakkal kezdve és az elsővel befejezve javasolja a zsoltár értelmezését.

Ezek az értelmezési módok mégsem tűnnek kielégítőnek. Megkülönböztetni vagy hierarchikus sorrendet felállítani a dicséret indokai között megint csak az elkülönítésüket eredményezi, ezáltal nem oldja fel a fent és lent közötti feszültséget.⁸

Indokolt egy harmadik értelmezéssel előállni, mely szigorúan szemben áll az előző kettővel. E szerint nem létezik két elkülönülő, egymásnak feszülő valóság, a transzcendencia és a leereszkedés, hanem csupán egy. Isten nem „kényszerül” leereszkedni magasságából, éppen ellenkezőleg, magassága teszi lehetővé, hogy meglássa a legkisebbet. Íme a valódi nagyság: meglátni, megismerni a nyomort, a legszerencsétlenebbet és felemelni azt, aki már nem létezik a társadalom szemében, akitől elfordulunk, vagy akit még csak észre sem veszünk, annyira kicsi. Egy és ugyanaz az isteni attribútum eredményezi azt, hogy Isten egyszerre összehasonlíthatatlan és dicsőítésre méltó.

ISTEN LETEKINT ÉS FELEMEL

Az isteni leereszkedés hatékony pillantása nem áll meg a végtelen égboltnál, nem nyűgözi le bolygónk nagyszerűsége, a szárazföldek szépsége; átsiklik a nagy és erős nemzeteken, még a kiválasztott népen is, nem áll meg az államfőknél sem. Isten figyelmes tekintete a porig ereszkedik, az emberi lábak taposta sárig; sőt, ott pihen meg, ahonnan az emberi szem undorral elfordul; a szemétdombokon, melyek a falvak és városok kapuinál találhatók Keleten. Így van ez például, a jeruzsálemi Szemét-kapunál. A város déli részén helyezkedik el, nem messze a Silóé-medencétől, és a Gyhenna-völgyére nyílik. Régen ezen a kapun keresztül végezték a hulladék eltakarítását a városból.⁹ A szemétdombok körül ólálkodnak a társadalomból kivetettek, a Jóbok (Jób 2,7–9), akiket lenéznak és semmibe vesznek a járókelők (Siral 4,5; Ez 4,12–15; Iz 47,1). Ők a nincstelenek, méltóság nélküliek; ezt fejezi

⁸ Lásd P. C. CRAIGIE, „Psalm 113”, *Interpretation* 39 (1985), p.70–74.

⁹ Ezt a kaput Neh 2,13; 3,13–14; 12,31 említi. L. H. GROLLENBERG szerint valószínűleg itt égették el a hulladékot. Lásd L. H. GROLLENBERG, *Atlas de la Bible* (Paris–Bruxelles 1955), p.33.

az *'ebjon* szó, melynek jelentése: aki nyomorúság vagy éhezés miatt kíván. Ők a soványak, a gyengék, a 7. vers szerint: a *dallimok*, akiket Jeremiás a nagyokkal, hatalmasokkal állít szembe (Jer 5,4–5). Ezeken az undorító helyeken igyekeznek felhasználható hulladékokhoz jutni, ill. a járókelők szánalmát felkelteni.¹⁰

Ám Isten az egyetlen, aki megáll ezek mellett a kivetettek mellett; sőt, nem őket választja-e meg minisztereknek az országába? A vezetők, a *n'dibimek* között lesznek. Ez egy vitatott jelentésű héber kifejezés, melyet a Számok könyvében (21,18) találunk egy másik kifejezéssel, a *sarim*mal összekötve. A *n'dibimek* inkább vezéreket jelölnek (a nép vezérei), vagy nemeseket, míg a *sarimok* a hercegeket (vagy a vezetőket az Ökumenikus Bibliafordításban). A zsoltárban magas társadalmi státuszú személyekről van szó, szemben a hamuban fekvő szegényekkel. Csakúgy, mint a 8,16-os példabeszédben, ahol a két fogalom újból társítva van; az első a nagyokat és előkelőket, míg a második a hercegeket jelöli¹¹.

A por, hamu vagy trágya¹² kifejezések ebben a kontextusban a lehető legalsóbb társadalmi réteget idézik, mely ellentétben áll Isten mennyek feletti helyzetével. A szélsőségek itt nem várt módon kapcsolódnak össze: a tekintettel, felemeléssel, helyreállított méltósággal. Úgy véljük, hogy a zsoltár ilyen értelmű interpretációja mélyebb teológiai súlyt ad a szövegnek és új ismereteket nyújt Istenről, aki egyszerre van nagyon magasan és mégis nagyon közel.

A SZEGÉNYEK, AKIKET A KIRÁLY VÉDELMEZ

Isten szegények felé irányuló megkülönböztetett szeretetéről már sokat írtak,¹³ de a tanulmányok legtöbbször az *anawimok*ról szóltak, akik kegyelemre találnak Isten mellett. A kutatások egyrészt egy szociológiai kérdésre irányultak: kik ezek a szegények és mitől fosztották meg őket? Mi volt a kor tulajdonjogi rendszere és milyen folyamat révén váltak ezek az emberek kisémmizettekké? Más vizsgálatok egy morális távlatot vettek alapul: a szegé-

¹⁰ Lásd Siral 4,5; Ez 4,12–15; Iz 47,1.

¹¹ Lásd még 1Sám 2,8; Jób 12,21; 34,18; Zsolt 47,10; 107,40; Péld 17,26; Iz 13,2. Néha idegen hatalmasságokról van szó, így a 118. zsoltár 9. versében.

¹² Az *'aspot* szó szemét- vagy hulladékdombot jelöl. Megtalálható Anna énekében (1Sám 2,8), a Sirmak könyvében a társadalmi számkivetettsége jelölésére (Siral 4,5), valamint Nehemiás könyvében a jeruzsálemi „Szemét-kapu” jelölésére; lásd Neh 2,13; 3,14; 12,31.

¹³ A vita összefoglalóját megtaláljuk L. SABOURIN művében: *The Psalms; their origin and meaning* (New York 1974), p. 95 et sqq.

nyeket Isten aláztatos szolgálival azonosították.¹⁴ Jacques Dupont remek szintézise az üdvösségről új megvilágításba helyezte a kérdést azzal, hogy Isten szegényekre irányuló előszeretetének a jelentőségéről elmélkedett: „Igyekszünk rámutatni, hogy a szegények és boldogtalanok kiváltságának valódi alapja nem önmagukban, az általunk nekik tulajdonított spirituális képességükben található, hanem az eljövendő Királyság természetében, Isten képességeiben, aki a legelesettebbek előnyére szándékozik gyakorolni uralmát.” A könyörületességet és az igazságosságot említi meg evvel kapcsolatban, melyek szerinte a nyolc boldogságról szóló beszédben sugallt megvilágosító fogalmak.¹⁵

Dupont távolságot tart a szociológiai megközelítésekkel szemben. Ugyanígy elhatárolódik a szegénység spritualizálását célzó tendenciáktól is, amelyben leszögezi: „a kiválasztottság okát nem az azt élvezők erényeiben vagy lelki hajlamaiban kell keresni, hanem Isten feléjük mutatott hajlandóságában.”¹⁶ Ugyanez a szerző az *Evangéliumi szegénység (La pauvreté évangélique)* című, többszerzős műhöz írt saját fejezetében a következőket mondja: „a szegények kiváltságának teológiai alapját tehát Istenben találjuk. Tévéton járunk, amikor azt a szegények erkölcsi emelkedettségével igyekszünk megmagyarázni úgy, hogy lelki töltetet adunk a szegénységnek.”¹⁷

Ez a nézőpont éleslátásról tanúskodik, és új interpretációs lehetőségeket kínál arra, hogy Isten miként tekint a szegényekre és hogyan segíti őket. Vizsgáljuk meg tüzetesebben Dupont érvelését, mely három szakaszra bontható.

A kiindulópont a szerző szerint bírói hatalommal is felruházott király előjogairól szóló elmélkedés. Ezt az előjogot Mezopotámia és Egyiptom példájára hivatkozva a harmadik évezredig vezeti vissza. Az igazgatása alá tartozó területen a király az igazságosság védelmezője; különösen a legelesettebbek sorsa felett köteles éberén őrködni. A királyság felfogásának az egész közép-keleti térségre jellemző közös jegye ez.¹⁸

A király a gyakorlatban helyi szervekre ruházza át az igazságszolgáltatás feladatát, ez pedig visszaélésekre ad alkalmat. Az emberi igazságszolgáltatás tökéletlenségei miatt ugyanis a hatalommal bírók a legszegényebbek kárára

¹⁴ Lásd Albert GELIN, *Les pauvres que Dieu aime*, Foi vivante (41), Paris, 1968.

¹⁵ Lásd J. DUPONT, *Les béatitudes*, Gabalda, T., II, p. 15.

¹⁶ *Ibid.*, p. 16.

¹⁷ J. DUPONT, „Les pauvres et la pauvreté dans les Evangiles et les Actes” in *La pauvreté évangélique* (Lire la Bible (27)9, Paris, 1971, p. 52.

¹⁸ Lásd J. DUPONT, „Les pauvres et la pauvreté...” p. 51.

igyekeznek az igazságszolgáltatást a saját céljaik elérése érdekében befolyásolni. Ez pedig a legelesettebbek megóvásának kötelezettségét rója a királyra.¹⁹

A harmadik pont specifikusan Izraelre vonatkozik. Istent úgy ismeri el, mint saját népének királyát. Így különösen a legszerencsétlenebbek irányába gyakorolja a fenti igazságszolgáltatási funkciót. Dupont itt különösen a Második Törvénykönyvre (10,17–18) támaszkodik: „Mert az Úr, a ti Istenetek az Istenek Istene és az Urak Ura, a nagy, a hatalmas és a félelmetes Isten, aki nem részrehajló, s akit nem lehet ajándékkal megvesztegetni, aki igazságot szolgáltat az árvának és az özvegynek, szereti az idegent, kenyeret és ruhát ad neki.”

Dupont elmélete helytálló és gondolatébresztő, mivel kapcsolódási pontokat talál az Ó- és Újtestamentum között. Dupont szerint a szegények boldogsága, ahogyan az Máté és Lukács evangéliumában szerepel, megerősíti és összefoglalja Istennek a szegények iránti megkülönböztetett szeretetét. Az örömré való felszólítás Isten országának tényleges eljövetele révén válik érthetővé: uralkodása révén Isten a szegények iránti igazságosságát és szeretetét kívánja látványosan kinyilvánítani.²⁰

Ugyanakkor a fenti megközelítés hagy valami kívánnivalót maga után: az említett három pontot óvatosan kell kezelni. Először is a királysággal kapcsolatos ideológia messze nem egységes.²¹ Ismeretes, hogy a királyzsol-tárok²² kérdése mennyire felkeltette a szövegmagyarázók figyelmét, és további problémákat is felvet. Különálló műfajnak kell-e tekinteni ezeket a zsol-tárokat, melyeknek „eredeti élethelyzete” (*Sitz im Leben*) a keletkezésük-kor az Úr királyként történő beiktatásával kapcsolatos vallási szertartás lehetett? Vagy a himnusz műfajba²³ sorolandóak, amennyiben egyszerűen Isten dicsőségének dicséretét zengik?²⁴ Tudjuk, hogy a Zsol-tárok könyvében az Istennek tulajdonított királyi cím gyakran kapcsolódik egyéb témákhoz,

¹⁹ Lásd J. DUPONT, *Les béatitudes*, T. II. p. 88 és „Les pauvres et la pauvreté...”, p. 51.”

²⁰ Lásd J. DUPONT, „Les pauvres et la pauvreté...”, p. 52.

²¹ Lásd a *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible* „Roi” szócikkét, Brepols, p. 1125.

²² Számos szerző ért egyet abban, hogy a 47., 93., 96., 97., 98. és 99. zsol-tárt külön csoportba kell sorolni, a király- vagy beiktatási zsol-tárokéba, más néven a JHVH királyságáról szóló zsol-tárok kategóriájába. A fenti szerzők közül említük meg a következőket: H. GUNKEL, *Einleitung in die Psalmen*, p. 94 et seq.; S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien*, T.II (Oslo 1922), p. 3 et seq.

²³ Mindenesre jogosnak tűnik a dicsérőhymnuszok struktúráját és tartalmát felmutató 47. 96. és 98. zsol-tár megkülönböztetése a 93., 97. és 99. zsol-tártól, melyek a *yhwh málak* formulával kezdődnek, és nem a dicséretre való felszólítással. A műfaji különbség egy eltérő keletkezési élethelyzetre vezethető vissza.

²⁴ Lásd E. LIPINSKI, *La royauté de Yahwé dans la poésie et le culte de l'ancien Israël* (Bruxelles, 1965), p. 9 et seq.

így például a győzelemhez (Zsolt 44.) vagy a transzcendenciához (Zsolt 29., 45.). A királyság messiási értelme szintén kimutatható a Második Izajás könyvében (Iz 43,15köv.).

Másodszor pedig a szegényeket védelmező királlyal kapcsolatos elgondolás inkább elérendő ideál, mintsem előjog. Izraelben és más közép-keleti országokban imák formájában lelhető fel. Sajnos az uralkodók igen gyakran elhanyagolták a szegények iránti szolgálatot, amint arról a próféták és a történeti könyvek folyamatosan tanúskodnak (például 2Sám 12,1–12).

Végül pedig az Ószövetségben Istenhez nem elsősorban mint Izrael királyához fordul a szegény, hanem sokkal inkább mint transzcendens uralkodóhoz és Teremtőhöz. Az Úr ebben a minőségében tekinthető királynak. A királyi mivolta való utalás különleges módja annak, hogy az Úr isteni természetét hangsúlyozzák. Ez történik például Izajás 43,15. versében: „ezt mondja Izrael Királya s Megváltója, a Seregek Ura: Én vagyok az első és az utolsó, rajtam kívül nincs más isten”.

A SZEGÉNY ELŐJOGÁTÓL ISTEN ELŐJOGÁIG

Jacques Dupont elsősorban az Újszövetségre és az Isten Országának kérdéskörére alapozza vizsgálatát. Úgy látja, hogy a szegények boldogsága – ahogyan az különösen Lukács evangéliumában megfogalmazást nyer (Lk 6,20) – adja Isten megkülönböztető szeretetének szintézisét. Ők kapnak ígéretet Isten országára, hiszen Isten uralkodik Izrael felett. Az Ő tiszte az igazságszolgáltatás minden formája, valamint a szerencsétlenségnek boldogsággá való átváltoztatása. A nyolc boldogság tehát olyan királyi ítéletként jelentkezik, amely az Isten országának ajtaját megnyitja a szegények előtt és kinyilvánítja az Úr legfelsőbb igazságosságát.

Továbbélphetünk azonban, és feltehetjük a kérdést, hogy jogos-e a szegények előjogáról beszélni. Egy előjog olyan elismert jogot feltételez, mely egy adott csoport számára felsőbbrendűséget biztosít. A privilégium szó a latin *privata lex*-ből származik, azaz egy olyan egyedi törvényből, amely a jog révén szerzett kivételes státust biztosít. Nem önmagába körkörösén visszatérő magyarázattal állunk itt szemben? Isten azért gondoskodik a szegényekről, mert azok privilégiummal rendelkeznek. Így csak elodázzuk a kérdést, mely ezúttal így szól: miért is bírnak Isten által adományozott előjoggal a szegények? Érthető, hogy e kérdés megválaszolásához a szintén egyedi törvényt, *privata lex*-et követő Isten identitását is külön át kell gondolni.

Azt feltételezzük tehát, hogy Isten azzal a képességgel rendelkezik, hogy meglássa a kicsit, csakúgy mint a nagyot, és e különleges privilégiuma teszi Őt összehasonlíthatatlanná és transzcendenssé. Meglátásunk szerint feltétlenül szükséges megvizsgálni, hogy mi az, ami Istenben sajátos, és ez megválaszolja a következő kérdést is: „Kicsoda hasonló az Úrhoz, a mi Istenünkhöz, aki a magasságban lakozik?” (Zsolt 113,5). Isten sajátja az a nagyság, amely éppen hogy saját végtelen nagyságának köszönhetően megszünteti a nagy és a kicsi közötti távolságot. Ez a sajátosság különbözteti meg Őt a korlátozott észlelőképeséssel bíró embertől.

Ebben rejlik valami alapvető és megkerülhetetlen minden olyan vizsgálódáshoz, amely görcső alá kívánja venni Istennek a szegények iránti megkülönböztetett szeretetét, illetve kiterjesztve ezt az emberre is, a mi saját viszonyunkat a kicsikhez, a szerencsétlenekhez. Igaz persze, hogy mi közvetlenebb kapcsolatban állunk ez utóbbiakkal. Mindenesetre ez lehet a benyomásunk, amikor Istent távoli és messzi lénynek képzeljük el. Christian Bobin bizonyára nem téved, amikor szándékos paradoxonokat állítván fel Istent „Lentségesnek”²⁵ hívja. Ez a jelző bizonyára nemtetszést váltana ki egy muzulmánban: az ő számára ugyanis Isten nagyságának a hangoztatása a hitvallás elmaradhatatlan része. Ezzel szemben, ha Isten nagyságát az alacsonyulásban és a kicsikhez való közelségben látjuk, elfogadhatóvá válik a fenti megszólítás.

Sajátos teológiával állunk itt szemben, amely egyébként nem korlátozódik a Zsoltárok könyvére, hiszen megtalálhatjuk a Példabeszédek könyvében, a prófétáknál és az Újszövetségben is²⁶. Egy isteni attribútumnak, a transzcendencia ellentétekben megnyilvánuló sajátos formájának hangsúlyozásáról van itt szó: míg Mózes öt könyvében Isten mindenhatósága látványos teofániákon, felhőkön, földrengéseken keresztül válik érzékelhetővé, itt most a nagyságnak egy olyan formáját találjuk, amely a legnyomorultabbak észrevételében, megsegítésében, a rájuk való odafigyelésben nyilvánul meg. Isten egyszerre van nagyon távol és nagyon közel a világhoz, magasan felette és szorosan benne a legalantasabb helyen is. Ehhez hasonló képességet egyetlen teremtménynél sem találunk. Isten képes ugyanis egyszerre ez és az, az egyik és a másik lenni. Az ellentétek ilyenén egyidejűsége Isten páratlan sajátossága.

²⁵ Lásd Christian BOBIN, *Le Très-Bas*, Gallimard, 2007.

²⁶ Lásd Pierre COULANGE, *Dieu ami des pauvres; une étude sur la connivence entre le Très-Haut et les petits*, Editions Universitaires de Fribourg, 2007.

Helyesnek tűnik az a vélekedés, hogy Istennek a világhoz való viszonya eltér a miénktől, és hogy e különbség a kis dolgok viszonylatában mutatkozik meg erősebben. Mivel Ő mérhetetlenül nagy, a kicsihez való viszonya is más. Természetesen hasonló kijelentést lehetne tenni arról is, hogy Isten képes e világ nagyjait is meglátni. De ebben az esetben Isten és a mi látásmódunk közötti ellentét kevésbé lenne erőteljes, hiszen egy csillogó, intelligens, tehetséges, ékesszóló elmét mindenki csodál. De kire lesz olyan mély hatással egy egyszerű kicsiny elme? Isten az, aki így fejezhetné ki ezt: „a nagyok nem hatnak meg. A kicsik hatnak rám.” Mintha a végletek közelítenének egymás felé, a legnagyobb szorosan a legkisebb mellett halad.

Zárjuk ezt az írást egy Izajás prófétától kölcsönzött nyitással: „Tekintetem azokon pihen, akik alázatosak és megtört szívűek, és akik remegve félik a szavam” (Iz 66,2). Úgy tűnhet, hogy a Teremtő tekintetét mintegy „vonzza” a kicsi, amikor ez utóbbi beleremeg abba, hogy átérzi, ki az Isten. A remegést lehet olyan gyümölcsként értelmezni, mely Isten Igéjének tisztelettudó hallgatásából származik, és a Teremtőt a teremtménytől elválasztó távolságnak kijáró tiszteletteljes félelem áll a háttérben. Mintha Teremtőjének végtelen nagyságát felfedezvén a kicsi a Teremtő figyelmes pillantását vonná magára. Visszájára is fordíthatjuk a perspektívát, amennyiben ebben a versben egy isteni attribútum kijelentését látjuk. Ezt a remegő, jelentéktelen, nevetséges és megvetett embert én a saját teremtményemnek és saját jószágomnak tekintem, igényt támasztok rá ebben a minőségében. Ügyvédje és védője vagyok, hiszen „aki elnyomja a szegényt, gyalázattal illeti annak teremtmőjét” (Péld 14,31).

FORDÍTOTTA: PALÁGYI JOLÁN és PALÁGYI TIVADAR

ÉLETRAJZI ADATOK:

PIERRE COULANGE atya a venasque-i Studium de Notre-Dame de Vie teológia-professzora.

GERHARD LUDWIG MÜLLER

A szegénység, kihívás az Egyház számára

– Etika és szótériológia –

AZ EGYHÁZ EVILÁGI FELELŐSSÉGE

„Az öröm és remény, a gyász és szorongás, mely a mai emberekben, főként a szegényekben és a szorongást szenvedőkben él, Krisztus tanítványainak is öröme és reménye, gyásza és szorongása” – a *Gaudium et spes* első mondata már önmagában program, amely bevezeti az emberi egzisztencia alapvető kérdéseiről folytatott reflexiót, melyet *Az Egyházzól a mai világban* alcímet viselő konstitúció felkínál. Az ember méltósága, melyet szüntelenül meg kell követelnünk, az emberi, mind jobban elmélyítendő közösség kérdése, az emberi munka világára vonatkozó kérdések, az emberek egyéni és családi élete, hozzájárulásuk a folytonos fejlődésben lévő világ kultúrájához: a *Gaudium et spes* által érintett témák összessége alapját az a kérdés képezi, hogy mi az ember sorsa a világban, amelyben él. Mindehhez hozzákapcsolódik még a hitből fakadó következmények kérdése, hogy miként alkalmazhatjuk azt helyesen az emberi életek konkrét helyzeteiben. Ám mindez felveti annak is a kérdését, hogy mi a szerepe és a funkciója az Egyháznak a neki juttatott időben, egy mindig változó emberiség struktúrái közepette. A szegénység mint az emberiség problémája magába foglalja az erőszakos halált, a kenyérkérdést, hogy csillapodjon az éhség, azon milliók esetében, akiknél igen alacsony szinten áll a remény, mivel nélkülözik a létfenntartáshoz szükséges eszközöket. Az Egyház legfontosabb feladatai közé tartozik, hogy küzdjön a reményvesztés ellen azon tervek bátorítása révén, melyek visszaadják a legkiszolgáltatottabbaknak a méltóság és a szabad döntés érzését.¹ A világ számos országát sújtja ez a gyilkos nyomorúság.

¹ „A szeretetszolgálat az Egyház számára nem valamiféle jótékonyság, amit másokra is rá lehetne bízni, hanem a lényegéhez tartozik, tulajdon lényegének mellőzhetetlen kifejezése” – XVI. BENEDEK, *Deus caritas est*, nr. 25.

Ferenc pápa, aki kiállt egy „a szegényekért élő szegény Egyház” mellett,² számos alkalommal hangsúlyozta a szótériológia és az etika közötti szoros összefüggést: az Istenről nyert egész tapasztalatunk arra indít minket, hogy nagylelkűen osszuk meg javainkat. Ez nem lehetőség, hanem elvárás – erről beszél, amikor így fogalmaz: „amikor az ember elvesztette a transzcendens horizont reményét, akkor ugyanúgy elvesztette az ingyenesség ízét, a jócselekedet ízét, mely egész egyszerűen ebben áll: jót tenni jó (ld. Lk 6,33skk). Ám aki rendelkezik ezzel, elkezdni gyakorolni az alapvető szolidaritást, amely egyesíti őt minden más emberrel (ezt hívjuk az Egyház társadalmi tanításának), mivel tudja, hogy nem őrizheti meg többé csak önmagának azokat a javakat, amelyeket birtokol [...]. Amikor, épp ellenkezőleg, a rendelkezésére álló javakat nem kizárólag önmaga hasznára alkalmazza, akkor azok kiterjednek, megsokszorozódnak és a reményeket meghaladó gyümölcsöket hoznak”.³

A SZEGÉNYSÉG MINT TEOLÓGIAI KÉRDÉS

A dél-amerikai földrészen a szegénységre és a szegényekre vonatkozó teológiai kérdések az elmúlt évtizedekben alkalmat nyújtottak a kivételesen intenzív megfontolásokra. Az elnyomás és a kizsákmányolás tapasztalatából kiindulva olyan megoldásokat kerestek, amelyek beemelik az egyéni szükségleteket a hittani reflexióba. Nem a szegénységről alkotott elméleteket gyártottak, hanem annak leküzdéséért harcoltak, a reflexió által, hogy kifejlesszék és felkínálják a szükséges támogatást. Ez a hittudomány belső sokféleségét eredményezte és felélesztette a milliók sorsával való aggódó törődést, a szótériológiából és az etikából kiindulva. A gazdag országok és földrészek miként tudnak segítséget nyújtani? Az Egyház mi módon tud a maga eszközeivel segíteni az emberek életkörülményeinek a jobbításában?

A *communio* kapcsán folytatott egyháztani diskurzusban, amely minden etnikai vagy nemzeti kategóriát meghaladva testvért lát az összes emberben, az egyetemes Egyház úgy tekint magára, mint a teljes emberi családért elkötelezett közösségre. Ezért arra van szükség, hogy láthatóvá váljanak olyan megoldások, melyek minden ember életkörülményeinek a jobbítását ered-

² Első sajtókonferencia, 2013. március 16. (a szerk. megj.).

³ FERENC pápa előszava in MÜLLER, G. L., *Armut. Die Herausforderung für den Glauben*, München 2014.

ményezik. Ezt nem az egyházi tanítás lerontásával, hanem az Egyház társadalmi tanításának alapelveivel összhangban lehet elérni. Nem szükséges, hogy újra szóljunk azokról a problémákról, amelyeket az úgynevezett felszabadítási teológia bizonyos formái képeztek. Ezeket joggal nevezte néven és illette kritikával a Hittani Kongregáció két nagy dokumentuma, melyek lehetővé tették, hogy letisztázzuk: mit kell érteni *szabadság* és *felszabadítás* alatt.⁴

A SZEGÉNYSÉG PROBLÉMÁJA EURÓPÁBAN

Ha tekintetünket Európa felé fordítjuk, legelőször az Európai Unió periferiáján lévő államokban, vagy a nemrég az Unióhoz csatlakozott országokban fedezhetjük fel a szegénység kérdéskörét, de látszólag nem bukkan fel a kezdeti központi államokban, mint Németország vagy Franciaország. Ám egyes gazdagnak nevezett európai uniós országok gazdasági helyzete könnyen új kihívások elé állíthat minket. Vannak társadalmi egyenlőtlenségek, melyek lehetetlenné teszik, hogy az ember kizárólag a saját munkájából megéljen, vagy megrázkódtatják az egészségügyi ellátás szociális hálózatát. A szegénység a politikai vezetők és elsődleges gazdasági szereplők rossz gazdasági kormányzásának a borzalmas következménye. Az európai szegénységet emberek és strukturális elégtelenségek hozták létre, melyek lehetővé tették a politikai és gazdasági rend felülhaladását; ez a szegénység nem egy zsarnoki végzet elkerülhetetlen eredménye, mint az éghajlatból és természeti katasztrófákból eredő szükséghelyzetek. Oly sok, csakis a saját személyes hasznát követő ember növekvő önzése kiszorítja a hozzájuk hasonlóké iránti aggodást, s ily módon az európai országokban is kifejtődő problémává válik a szegénység. Az antropológia és az etika mozgásba lendült, hogy újra kimondja: egy emberi lény értékesebb bármilyen ideiglenes, megvásárolható és gazdaságilag hatékony birtoktárgynál. Az Egyház társadalmi tanításának nagy alapelvei – szubszidiaritás, szolidaritás, perszonalitás – tükrében a személyként értett embert kell a középpontba helyezni. A *Gaudium et spes* különösen is felhív az emberi személy tiszteletére, ahogyan a 27. pontban is kijelenti: „mindenkinek úgy kell tekinteni a felebarátra – kivétel nélkül –, mint önmagára, elsősorban azért, hogy életéről és a hozzá szükséges eszközökről gondoskodik”. A 25. pontban pedig ezt olvassuk: „Valamennyi társadalmi intézménynek ugyanis a személy az alapja, alanya és célja, s annak kell lennie, mert a személy természete szerint teljesen közösségre van utalva”.

⁴ A két instrukció: *Libertatis nuntius* (1984) és *Libertatis conscientia* (1986).

KIVÁNDORLÁS ÉS SZEGÉNYSÉG

Ha a XXI. századi Európa teológiája elfogadja, hogy foglalkozzon a szegénységgel, akkor ezzel szükségszerű választ ad a politikában, a társadalomban és a gazdaságban eddig ritkán tapasztalt változások felmerülésére. Eközben nézőpontváltásra is sor kerül: kulturális és etnikai sokféleség lép fel. Mindennek előreláthatatlan következményei vannak egy olyan Európa számára, amely mindeddig eléggé stabilnak mutatkozott úgy nemzetközileg, mint kulturálisan.

Amikor elárasztják a háború és a terror által borzasztóan szétszakított országokból érkező menekültek, a szegénység kérdése megújult és sürgető aktualitást nyer. Európa azt kockáztatja, hogy a jövőben szembe kell néznie az erőszakkal, a rasszizmussal és az elnyomással – annak ellenére, hogy megtapasztalta mindezt már a II. világháborúban is, amely után úgy vélték, hogy egy másmilyen, jobb világot kezdhetnek meg.

A kivételes szociális hálón alapuló megszokott biztonság eléri a maga határait, és a gazdasági jólét pedig végül inkább megnöveli a gazdagok és a szegények közötti különbséget, mintsem elvezetne „mindenki számára elérhető jóléthez”.⁵ Ez volt pedig a szociális piacgazdaság kinyilvánított célja, amelynek a II. világháború után el kellett volna vezetnie egy új gazdasági rend megalkotásához.

Más problémák is vannak, mint például a családok pénzügyi szükségletei. Képesek-e még az idős vagy betegek emberek arra, hogy fenntartsák a saját életüket? Nem kerül-e át mások kezébe az ember méltósághoz és önrendelkezéséhez való joga?

AZ EMBER FELÉ IRÁNYULÓ SEGÍTSÉGNYÚJTÁS

Itt áll elénk a szegénység elleni küzdelem lényegi nehézsége: a bővelkedést ismerő országoknak kiemelt a felelőssége. A szükségét szenvedőknek nyújtott segítség nem korlátozódhat a pénzügyi és technikai eszközök felkínálására. Ezek valóban hasznosak egy első lépésben, hisz fontosak az élet alapvető szükségletei és biztonsága terén. Ám annak is világosnak kell lennie, hogy az ezeket elfogadó embert nem tekinthetjük pusztán piaci fogyasztó-

⁵ *Wohlstand für alle*: ez Ludwig ERHARD (1897–1977, szövetségi kancellár: 1963–1966) 1957-ben megjelentetett, a szociális piacgazdaság manifesztumának is tekinthető írásának a címe (a szerk. megj.).

nak, kizárólag a saját gazdasági érdekeinknek megfelelően. II. János Pál pápa *Sollicitudo rei socialis* kezdetű, 1987-es szociális enciklikájában elmélyítette és kiterjesztette a *fejlődés* fogalmát, amelyet VI. Pál vetett fel a *Populorum progressio*-ban (1967). Hangsúlyozta, hogy a „naiv mechanikus optimizmus” (nr. 27), mely a fejlődésre irányuló segítségnyújtásban csupán technikai és pénzügyi eszközökre korlátozza magát, nem változtatta meg pozitív módon a szükségben lévő népek életét. Ha a segítségnyújtást lecsupaszítjuk kizárólag az anyagi javakra, akkor nem szolgáltatunk igazságot az embernek. A gazdag országok szüntelenül kötelezve vannak arra, hogy ne veszítsék szem elől az emberi személyt, annak sajátos teológiai és antropológiai szempontjaival, mint a teremtményi mivolt és az istenképűség. A szegénységet és a segítségnyújtást tehát mindig teológiai nézőpontból kell megítélni, a gyakorlati cselekvés terén pedig a szolidaritás és a szabadság keretében kell eljárunk.

Európa belsejében kihívást jelentenek az etnikai eltérések és kulturális különbségek, mivel megváltoztatják a gazdasági körülményeket, és nem biztosítható többé a teljes szociális lefedettség. A nyugdíjasok, a munkanélküliek, a nagycsaládosok életkörülményei is nehézséget jelentenek, s nem lehet kielégítő szintű garanciát nyújtani számukra, hacsak – túl az ember személyes mivoltából fakadó követelményeken, mint az életfeltételek biztosítása, a tisztelet és a szabad döntés – nem tekintünk rájuk önálló értékkel bíró valóságként. Jézus megváltása magába öleli az egész embert – testiségében és transzcendentális irányultságában, személyes lényként. A hittudomány és az Egyház egyaránt kötelezve van arra, hogy közös stratégiákat dolgozzon ki, amelyek együttes elköteleződésre vezetnek. A teológiai alapzat először is egy az önnön anyagi és lelki javait tökéletesítő ember felé irányuló gazdaságot eredményez. A vallási, társadalmi, politikai és etnikai sokféleségek közepette az Egyház hozzájárulhat az ember méltósága és jogai kapcsán kialakuló alapvető konszenzus megteremtéséhez. Hogy érzékeny és humánus módon harcoljunk a szegénység ellen, hogy igazságot szolgáltatassunk a szükségét szenvedőknek mint Isten teremtményeinek, és hogy megszabadítsuk őket a szegénységtől, az igazságtalanságtól, az elnyomástól és minden egyéb megalázó és fájdalmas tapasztalattól, arra van szükség, hogy a fenti alapelveket helyezzük a középpontba. A szegényeknek nyújtott segítség csakis így válik egy ember által embernek nyújtott segítséggé. Lehet, hogy a szükségét szenvedő emberek ekkor először tapasztalják majd meg személyes méltóságukat.

XVI. Benedek pápa első, *Deus caritas est* kezdetű enciklikájában (2005) kijelentette, hogy „az Egyház által elhozott szeretet” saját természetének része:

„Az Egyház karitatív szervezeteinek opus propriuma, eredetien saját feladata van, melyben nem együttműködik, hanem közvetlenül felelősen cselekvő alany, és azt teszi, ami a lényegének megfelel. A szeretet gyakorlása – mint a hívők közösségileg rendezett tevékenysége – alól az Egyház soha nem menthető föl, másrészt soha nem adódhat olyan helyzet, melyben ne volna szükség minden egyes keresztény felebaráti szeretetére” (nr. 29).

A Hittani Kongregáció 1986. március 22-én kelt, *Libertatis conscientia* kezdetű instrukciójában a következőképpen írta le a karitatív szolgálatot, amely az Egyház természetének része:

„Végül, a szegényeket szerető Egyház tanúbizonyságot tesz az emberi méltóságról. Az Egyház világosan leszögezi, hogy az ember értéke abban rejlik, ami maga az ember, nem pedig abban, amivel az ember rendelkezik [...]. A szegényeket előnyben részesítő szeretet távolról sem a partikularizmus vagy a szektásság jele, ellenkezőleg, az Egyház természetének és küldetésének egyetemességét tanúsítja. Ez az előnyben részesítés nem jelent kizárólagosságot. Az Egyház ezért nem nyilatkozhat meg leszűkíthető szociológiai és ideológiai kategóriákat támogatva, amelyek ezt az előnyben részesítést pártos és konfliktusos természetű döntéssé alakítanák át” (nr. 68).⁶

A SZEGÉNY AZ EGYHÁZ ŐRIZETÉRE VAN BÍZVA

Amikor az európai szegénységről van szó, akkor a teológia, minden más megfontolandó, a teljes embert magába vonva megoldást célzó kérdés előtt az egyének egymás közötti, nemzetközi közösségen belül megvalósuló szolidaritását hangsúlyozza. Így kell küzdeni a tartós békéért úgy egy országon belül, mint a nemzetközi politika terén, az igazságot keresve és követve az igazságosságot. Az eltérő kihívásokat csakis egy olyan teológia tárhatja fel, mely szintézist kínál és számba veszi a szegénységnek és következményeinek minden szempontját. Különösen itt kell vonatkoztatást találni a szótériológiára, mivel a középpontot Jézus üdvakaratának szisztematikus karakterében kell keresnünk. Jézus Krisztus Isten Fiaként az Üdvözítő, ő a teljes emberi-

⁶ A fordítást Horváth Pál készítette, elérhető az interneten: <http://tarsadalomformalas.kife.hu/a-hittani-kongregacio-libertatis-conscientia/> (2015.12.10.) (a ford. megj.).

ség végső reménye. Ő az *universale concretum*,⁷ Isten egyetemes üdvakarátának kikerülhetetlen és visszafordíthatatlan konkrétsága. Kinyilvánítja a keresztény méltóságát és üdvösségét, amely azáltal valósul meg, hogy részt vesz az ember megszabadításának isteni művében. A szegényekkel szemben tanúsított személyes magatartásnak szükségszerűen az evangéliumok képezik a mércéjét, amelyek lényegi kiindulási pontul szolgálnak az e téren végzett emberi tevékenységről folytatott reflexióhoz oly módon, hogy egyedileg határozhassuk meg minden egyes helyzetben a szegénység leküzdéséhez szükséges konkrét módszert. A szegényeket és méltóságukat senki sem védheti meg inkább, mint az Egyház, amely elhozza a történelembe Jézus üdvözítő cselekvését. A kereszt a szegények melletti alapvető döntés eszkatologikus megnyilvánulása, amelyből senki sincs kizárva.

II. János Pál *Evangelium Vitae* kezdetű enciklikájának (1995) egy idézete meghívást képezhet arra, hogy komolyan köteleződjünk el a szegénység, az elnyomás, az igazságtalanság, az integráció hiánya, az elvándorlás és a társadalmi feszültségek ellenében. Teljesen biztos, hogy nem zárhatjuk be a szemünket, és hogy minden társadalmi szereplő felhívást nyer az átalakulásra – ám ez elsősorban az Egyház feladata, mivel védelmezője mindazoknak, akik segítséget szenvednek:

„Isten megtestesült Igéjének misztériuma (vö. Jn 1,14) minden embert az Egyház anyai gondjaira bíz. Ezért minden veszedelem, ami az ember életét és méltóságát fenyegeti, visszhangot kelt az Egyház szívében, Isten Fia megváltó megtestesülésébe vetett hitét lényegében érinti és még inkább arra készíti, hogy hirdesse az *élet Evangéliumát* az egész világon és minden teremtménynek” (nr. 3).

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

ÉLETRAJZI ADATOK:

GERHARD LUDWIG MÜLLER bíboros (*1947) 1978 óta pap, a dogmatika professzora volt a müncheni egyetemen (1986), majd regensburgi püspökké szentelték (2002). 2012 óta a Hittani Kongregáció prefektusa, 2014-ben Ferenc pápa kreálta bíborossá. Számos könyv szerzője, kiemelten foglalkozott a felszabadítási teológiával és a szegénység kérdésével.

⁷ NIOCLAUS CUSANUS (1401–1464) megfogalmazása, amelyet H. U. von BALTHASAR is átvett a *Theodramatik*-ban. Azt juttatja kifejezésre, hogy a megváltói szolidaritás ontológiai (metafizikai), s egyszerre hordozza az egyetemességet és a minden egyes személy konkrét egyediségét.

A szegénység fogalma, tipológiája és etikája

– Filozófiai megközelítések –

I. MEGFONTOLÁSOK A SZEGÉNYSÉG JELENSÉGE KAPCSÁN

A szegénység számos vita tárgyát képezte úgy *szociális és politikai* (a szegénység és a gazdagság közötti viszony, azaz a társadalmi egyenlőtlenség kérdése, ennek értelmezése, okai és lehetséges meghaladásai), mint *politikatudományi, közgazdaságtani, pszichológiai, szociológiai* és más *humán- és társadalomtudományos* téren. A szegénység – a társadalmi és politikai szükségletek vonatkozásában – nyomasztó és vitatott kérdéseket vet fel, nem csak a meghatározása, de a belőle fakadó kérdések terén is: miként lépünk fel ellene anélkül, hogy az embereket az élelmiszersomagok és szociális segélyek pusztán passzív befogadóivá redukálnánk, ezáltal nem ismerve el személyes mivoltukat? Melyek a szegénység tartós következményei az érintett emberek és a körülöttük élők számára; a társadalom és egészségügyi, oktatási rendszerei számára; a jólét és a sikeres élet szempontjából? Milyen migrációs mozgásokat vált ki az európai országok, vagy Európa és Afrika között a szegénységben tapasztalható különbség? *A keresztény egyházak és a teológiai reflexió* is gyakran vizsgálja a szegénység kérdését. A jelen viták nem csupán a bibliai, teológiai és egyházi hagyományból forrásoznak, hanem abból is, hogy katolikus részről Ferenc pápasága fókuszába állította a szegénységet, valamint a szegénység botrányával szemben tanúsított egyházi, világi és politikai magatartást. „Az értünk szegénnyé lett és a szegényekhez és kirekesztettekhez mindig közel lévő Krisztusba vetett hitünkéből következik a társadalom legelhagyatottabb tagjainak a teljes értékű fejlődésére irányuló törődés”.¹

A *filozófia*, egészen pontosan az *etika* terén ezzel szemben látszólag egyfajta „szegénységlelejtéssel” találkozunk, legalábbis a nyugat-európai szövegkörnyezetben. Van pár filozófiai vita, amely igencsak specializálódott, s leginkább észak-amerikai eredetű, mely a szegénység deskriptív és norma-

¹ *Evangelii gaudium*, nr. 186.

tív értelmezésére irányul.² Mindazonáltal úgy tűnik, hogy ezek nem játszanak jelentősebb szerepet a morális és a politikai filozófia nagy egészében. Azt is feltételezhetnénk, hogy ahol a jólét elérésének egyéni útja, vagy a politikai rend racionális republikánus berendezkedése uralkodik, ott a szegénység jelensége rangon aluli tényezőt képez, minek folyamánként a szegény csakis a figyelem margóján jelenhet meg, ha egyáltalán meg is jelenik bárhol. Elméleti szinten ugyanezt tapasztaljuk, a szegénység, a szegény ember sokszor marginalizálódik. Ezen felül azt is észre vehetjük, hogy a *Historisches Wörterbuch der Philosophie*-ban eredetileg nem szerepelt a „rossz” szócikk. Csak egy későbbi, kiegészítő kötetben bukkant fel – a „ma-lum”-ról írt szócikk formájában. Hiányt tapasztalunk az „Arminianismus” és az „Arrangement” szócikkek között: ott sem szerepel az „Armut” („szegénység”). Ez nem csak a társadalom- vagy politikatudományok szempontjából meglepő, hanem a szegénységnek a misztikus hagyományon belüli jelentősége okán is, vagy Plátón jól ismert elgondolása miatt, miszerint az *érosz* a *peniá*nak, a szegénységnek, vagy még pontosabban a szegénység istennőjének, valamint a *porosz*nak, vagyis a nagy bőségnek és az út[mutatás]nak, illetve az ennek megfelelő istennek a gyermeke.³

A személyes fejlődést és tökéletesedést célzó, a szegénységről tudomást nem vevő különféle erőfeszítések, melyeket a jólétre való egyéni törekvés, valamint a társadalmi részvételről folytatott eszmélkedések címkéivel látunk el, megfelelnek a szegénységről. Az alkotmányos demokratikus állam szempontjából alapvetőnek tartjuk ezeket a megnevezéseket, ám vannak, ha nem egyenesen ridegnek és cinikusnak is bizonyulhatnak azzal a valósággal szemközt, amelyet a szegények szenvedése és halála révén ragadunk meg. A most következő megfontolások meg szeretnének felelni ennek a *desideratumnak*. Filozófiai megközelítést képeznek a szegénység jelenségéhez, amennyiben bevezetik a témát [a filozófiai reflexióba] és felvázolják az alapszintű körvonalait. Három szempont tűnik lényeginek a szemünkben:

1. Ki kell dolgozni a szegénység alapfogalmát, amely provizórikus és relatív természete ellenére meghatározza a szegénység különféle formáiban meglévő közös tényezőket.

2. Egy alkalmas tipológia segítségével el kell különíteni a szegénység különböző formáit (melyek taglalásához eltérő módszerekre van szükség).

3. A „szegénység etikájába” kell gyökereztetni a szegénység elleni helyes küzdelem érveit és módjait, és segíteni kell a szegényeken.

² Mindehhez ld. a bibliográfiát a tanulmány végén.

³ Ld. Lakoma, 203b.

2. A SZEGÉNYSÉG FOGALMA

A szegénység valamilyen dolognak a hiánya. Bizonytal rengeteg dolog van, amit az ember nem birtokol, vagy amivel nem rendelkezik. Ezért hát nem minden nemű hiány teszi szegénnyé az embert. Elengedhetetlen, hogy közelebbről meghatározzuk azt, ami hiányzik. Először is azt mondhatnánk, hogy a szegénység egy jóra vagy a javak egy csoportjára vonatkozik. Ám további minősítést szükséges még tennünk. Ugyanis nem valamiféle jónak a pusztá hiánya teszi szegénnyé az embert, vagy tünteti fel őt szegénynek. Egy hajó birtoklása vagy a zongorázás képessége kétségtelenül jó. Ám azok az emberek, akiknek nincsen hajójuk, vagy nem tudnak zongorázni, igen gyakran egyáltalán nem szegények. A szegénység valójában az elengedhetetlen javak hiányához kapcsolódik, vagyis azon javakhoz, amelyekkel az embernek rendelkeznie kellene a megélhetéséhez. Csakhogy itt is szükséges megtenni egy további megkülönböztetést. A szegénység bizonyos formái valóban azon javak hiányát foglalják magukba, amelyek szigorúan a túléléshez szükségesek; ezzel szemben más esetekben a fizikai túlélés lehet biztosított, ám mégis hiányzik egy sor olyan dolog, amelyet az adott társadalmi és kulturális közegben elengedhetetlennek tarthatunk. Az ivóvízhez való hozzáférés elengedhetetlen az élethez, míg a bizonyos médiumokhoz, újságokhoz, internethez való hozzáférés... biztos, hogy nem szükségesek az ember fizikai túléléséhez, ám mégis az élethez abszolút szükségesnek kell tételeznünk ezeket egy demokrácia kontextusában, amely előfeltételezi, hogy az állampolgár jól informált legyen, vagy egy olyan kultúra esetében, amely előfeltételez bizonyos szintű oktatást.

Ennek okán meg kell különböztetnünk az abszolút szegénységet és a relatív szegénységet. Az abszolút szegénység arra utal, hogy az ember nem rendelkezik a legszigorúbban vett egzisztenciális minimummal. A Világbank szerint ez akkor áll fenn, ha valakinek kevesebb mint 1,25 amerikai dollár jut egy napra. Ez az az összeg, aminek segítségével gondoskodhat magáról olyan szinten, ahogyan azt az Egyesült Államokban 1,25 dollár lehetővé teszi. A relatív szegénység összehasonlítást feltételez a társadalom eltérő csoportjai között, például (de nem kizárólag) annak terén, hogy milyen bevételeik vannak az otthonuk fenntartására. Ez utóbbi esetben eltérő eljárások kínálóznak a relatív szegénység meghatározására. A *Negyedik jelentés a szegénységről és a gazdagságról*, amelyet a Német Szövetségi Köztársaság készítettett, meghatározta a szegénység veszélyének a rátáját:

„Ez az össznépesességnek az a hányada, melynek nettó bevétele nem éri el az átlag bevétel 60%-nak súlyozott értékét. Ezt a határértéket a szegénység veszélylimitjének vagy -küszöbének is nevezik. Az átlag bevétel képezi a vonatkoztatási pontot. Ennek következtében az van kitéve a pénzügyi szegénység veszélyének, aki egy meghatározott minimumnál nagyobb mértékben tér el negatív irányban a társadalmi átlagtól. A szegénység veszélyküszöbe az életszínvonalától is függ. Az életszínvonal relatív emelkedésen ment át Németországban, ezért a szegénységi veszélyküszöb is magasabban helyezkedik el, mint más országokban. Például a szegénységi veszélyküszöb 2009-ben 966 eurós volt a szociál-ökonómiai Panelben (SOEP). Ez egy személy büdtségére vonatkozik, és a súlyozási tényezőknek megfelelően növekedik, hogyha többen alkotnak egy háztartást.”⁴

Még ha az abszolút szegénység fogalmát nagyon pontosan meg tudjuk érteni, nem áll ugyanez a relatív szegénységre. A fentebb idézett jelentés maga is világosan utal ennek a szegénységfogalomnak a korlátaira:

„A szegénység veszélyének statisztikai kiszámítása nagy részben a módszer megválasztása által befolyásolt, ezért eltérő szegénységveszélyi rátákra és szegénységi küszöbökre jutunk, az eltérő adatoknak és alkalmazott számítási módszereknek megfelelően.”⁵

Két további kérdéses pontja is van a relatív szegénység fogalmának: elsődlegesen a mérhető adatokra vonatkozik, mint például a háztartás bevétele. Vannak-e más olyan tényezők is, amelyek megvilágíthatják egy személy szegénységét? Illetve: vannak-e másfajta szegénységek is, nem csak az anyagi szegénység? – Ezeket a kérdéseket nem vesszük kellőképpen számításba. Másrészt pedig a relatív szegénység definíciója során a szegénység szubjektív érzete egyáltalán nem játszik szerepet. Egy jóléti társadalomban a relatív szegénység fogalma elvezethet odáig (s részben már most is erről van szó), hogy azokat nevezzük szegényeknek, akik maguk is szegénynek érzik magukat (még ha nem is szegények mások szemében). Még egy nagyon gazdag társadalomban is vannak szép számmal olyanok, akik az átlagbevétel 60%-nál

⁴ Ld. *Der vierte Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung*, 426 (<http://tiny.cc/Armutsbericht-p426>).

⁵ Uo.

kevesebbet kapnak, hogyha a javakat nem teljességgel egyenlő módon osztják el. Ezzel szemben az abszolút szegénység esetében alapelveként leszögezhetjük, hogy a szegénység objektív leírása és a szegény ember személyes érzülete egybeesnek. Emellett az is lehetséges, hogy valaki kevesebb bevétellel rendelkezik, és ennek ellenére sem érzi szegénynek magát – például ha mértéktartó életet él.

Ennek okán más definíciós kísérletek előnyben részesítik a szegénység szubjektív érzetét, és számba veszik azt a lehetséges eltérést, amely az objektív veszély és a szubjektív érzés között állhat fenn a szegénység esetében. Ám valójában ezek a kísérletek is csak újabb problémákat vetnek fel, mivel a szubjektív érzet közismerten csalóka lehet – például azokkal szembeni irigység vagy a féltékenységi érzelmek okán, akiknek több van, mint nekünk –, vagy mert ez az érzet igen hamar kifejlődhet, a konkrét helyzet függvényében. Mint például akkor, ha valaki egy adott pillanatban nem tud megvásárolni valamit, ezért szegénynek érzi magát. Lehetséges, hogy később teljesen másként értékeli majd a helyzetét, s felfedezi például, hogy valójában előnyére válik, ha nincs autója (mivelhogy nincsenek meg a pénzügyi eszközei ahhoz, hogy vásároljon egyet). Másként tétéleződik a kérdés, ha nem az anyagi, hanem másmilyen szegénységekről, vagy a szegénység különböző formái közötti kapcsolatokról beszélünk – még ha az anyagi szegénységet gyakran és joggal tesszük is az első helyre.

A szegénység fentebb bemutatott meghatározásai, s mindegyik sajátos megközelítési módja, afelé vezetnek minket, hogy kidolgozzuk a szegénység tipológiáját, amely alkalmazkodik a jelenség összetettségéhez, ugyanakkor számot vet azzal is, hogy a „szegény” nem pusztán leíró fogalom, hanem normatív dimenziót is rejt magában: a szegénység olyasmi, aminek *nem szabadna léteznie*. Most tehát a kérdés sematikus tanulmányozásának szenteljük magunkat. Ennek során nem empirikus-tudományos módon határozzuk meg a szegénységet, hanem filozófiai szempontból definiáljuk azt, antropológiai normát követve, vagyis az emberi lény meghatározása alapján, amely a maga részéről egy deskriptív és perspektivikus megközelítésből adódik. Nem beszélhetünk ugyanis az emberi lényről anélkül, hogy meg ne kérdezzünk: definitív módon minek kell lennie az emberi lénynek, illetve mi az, ami méltatlan hozzá? Ezen ok miatt ebben a szöveggörnyezetben újra meg újra fel kell tennünk az egyszerre metafizikai és etikai kérdést az emberi lény természetéről; mivel csakis ebből a szemszögből mélyíthetjük el a szegénység fogalmát – márpedig ez elengedhetetlen –, túlhaladva az abszolút és a relatív szegénység fogalmait. (Másképpen az abszolút és a relatív szegénység meghatározásai is implicit módon előfeltételeznek egyfajta minimális

metafizikát és etikát, ugyanis magukban foglalják a jóról és a morális elvárásokról alkotott hipotéziseket, amelyeket semmi esetre sem lehet pusztán empirikus módon igazolni).

A SZEGÉNYSÉG TIPOLOGIÁJA

Ha a szegénység egy elengedhetetlen jónak, vagy több elengedhetetlen jónak a hiánya, akkor lehetségesnek kell lennie, hogy a javak sokféleségéből a szegénység ugyancsak sokféle formáit vezessük le. A javak egy klasszikus-sá vált tipológiáját megtaláljuk már Platónnál és Arisztotelésznél, valamint a hozzájuk kötődő hagyományban. Politikai filozófiájukban mindketten megkülönböztették – még ha az egyikük igencsak leegyszerűsítve is – az anyagi és fizikai rendhez, a politikai és társadalmi rendhez, valamint a szűken vett filozófiai rendhez tartozó javakat. Tágabb értelemben támaszkodva a javak e fenti tipológiájára, először is a szegénység három formáját különböztethetjük meg:

1. A szegénység mint az emberi élethez annak fizikai és anyagi dimenziójában szükséges javak hiánya.

2. A szegénység mint a társadalmi és politikai lényként értett ember létéhez szükséges javak hiánya.

3. A szegénység mint azon javak hiánya, amelyek gondolkodásra kötelezett, igazságra képes lényként szükségesek az ember számára. Nem abban az értelemben van itt szó a szükségességről, hogy az adott javak által az ember oly mértékig el is éri a boldogságot, amilyen mértékben rendelkezik azokkal. Sokkal visszafogottabb értelemben kell ezt vennünk: ezen javak birtoklása révén az ember megnyeri a szükséges feltételeket egy boldog és sikerült élet lehetőségéhez. Ez azt jelenti, hogy a szegénység hiánya nem ugyanaz, mint a boldogság jelenléte, és hogy a szegénység elleni küzdelem más, mint a boldogság megvalósítása – ez nyilvánvaló, hiszen nem tudjuk megtermelni vagy [külsődlegesen] előidézni a boldogságot, ám ezzel szemben mindent megtehetünk a szegénység leküzdéséért.

3. 1. Az anyagi szegénység

A relatív vagy abszolút szegénység fentebb idézett meghatározásai alapvetően az *anyagi szegénységgel* foglalkoztak, amely a szegénység más formáival összehasonlítva viszonylag egyszerűen meghatározható, mivel vissza lehet

vezetni egy pénzügyi mutatóra, és fel lehet fogni a rendelkezésre álló bevételből kiindulva. Ez a szegénység azért állhat fenn, mert az emberek természeti létezők, és ilyenként egyszerűen szükségük van bizonyos javakra ahhoz, hogy élni tudjanak, legyen szó a fizikai túlélésről, vagy egy adott társadalmon belül csak az életről magáról – anélkül, hogy a jó és sikeres életről beszélénk. Elsősorban a táplálék és az ivóvíz képezi ezt a jót, de ide tartozik még a környezeti veszélyekkel – éghajlat, egy állat által képezett veszély – szembeni védelem, az öltözet és egy megfelelő hajlék. Az anyagi javak közé lehet még foglalni az alapszintű gyógyszereket is.

Az abszolút szegénység esetében, vagyis amikor nincs biztosítva a túlélés, amikor az emberek éhen és szomjan halnak, amikor megfagynak, amikor védelem nélkül ki vannak téve a hőségnek, vagy olyan betegségektől halnak meg, amelyeket alapján véve meg lehetne gyógyítani, nos, mindezen esetekben a többi javaknak – s a szegénység többi formájának – a kérdése egyáltalán fel sem merül, vagy csak nagyon korlátozott módon. Az anyagi szegénység, úgy abszolút, mint relatív formájában, az a szegénység, amelyet a legegyszerűbb lenne kiküszöbölni, annak megadása által, ami elengedhetetlen a tulajdonképpeni élethez, valamint azáltal, hogy segítjük az embereket önmagukon segíteni, és megváltoztatjuk a politikai, társadalmi és gazdasági struktúrákat, amelyek elvezettek s ma is elvezetnek az abszolút és relatív szegénységhez. A szegénység elleni küzdelmet valóban nem lehet a tünetekre korlátozni, hanem az okokat is számításba kell venni, amelyek gyakran a hozzánk legközelebb állókban és velük kapcsolatban mutatkoznak meg.⁶ Valóban úgy tűnik, hogy sokszor közömbösség mutatkozik az anyagi szegénységnek, különösen is abszolút formájának a botrányával szemközt – többek között ez teszi nehezzé politikai szinten a szükséges döntések meghozatalát. Összefüggést kell felfedeznünk abban, hogy az anyagilag szegény emberek társadalmilag és politikailag is marginalizálódtak, és így más szempontból is szegények, amit az alábbiakban röviden bemutatunk.

3. 2. A társadalmi és politikai szegénység

Sokkal nehezebb meghatározni a szegénységnek ezt a második formáját. Nem könnyű az értékelése, és ennek kapcsán meg kell különböztetni a történelmi, kulturális és társadalmi szöveggörnyezeteket is. Az ember *társadalmi és politikai* életére vonatkozik, miszerint az emberek természetüknél fogva

⁶ Ld. FERENC pápa, *Evangelii gaudium*, nr. 202.

nem magányosak, hanem közösségben élnek, és hogy mindenekelőtt nem tudják beteljesíteni önmagukat, csakis így, egy másokkal megosztott élet révén. Itt mutatkozik meg az a szegénység, amelyet a kezdet kezdetén szegénységként írtak le. Az anyagi szegénységet a társadalmi szegénység következményeként fogták fel. A történelmi fejlemények okán ez a nézet ma már nem tartja magát – például a meghatározott gazdasági és pénzügyi struktúrák szegénységet generáló hatásai okán (amiből az következett, hogy valaki lehet úgy is anyagilag szegény, hogy társadalmilag nem az), még ha napjainkban is gyakran ki lehet mutatni egy szoros kapcsolatot a társadalmi és az anyagi szegénység között. Valójában a „szegény” kifejezés [„arm”] etimológiai szempontból „árvát” [„verwaist”], vagyis magányosat, elszigeteltet, támasz és segítség nélkülít jelent (a „szegény árva lélek” nem anyagilag szegény, hanem *anima sola*, aki rendszerint a Tisztítóhelyen tartózkodik).

A szegénységnek ez a formája ott áll fenn, ahol a társadalmi élet alapvető formái nem nyernek kellő védelmet és világos határokat. Ott található meg például, ahol a család nem gyakorolhatja szuverenitását, mint a totalitárius rendszerekben, ahol az állam kontrollálja és ellenőrzi a családok életét, vagy ahol a családok szétszakadnak a háborúk okán, vagy ahol elveszítik hazájukat, s menekültté válnak. Megtalálható ott, ahol az emberek nem hozhatnak létre a családi kötelekeken túl baráti kapcsolatokat is, vagy egyszerűen csak nem létesíthetnek kapcsolatot tetszésük szerint bárkivel, vagy pedig nem vehetnek részt szabadon a közéletben vagy a társadalmi életben, vagyis a gazdaságban, a társadalomban, a vallásban vagy a politikában. Ebben az értelemben azt nevezhetjük szegénynek, aki olyan diktatúrában él, amely korlátozza társas életét, vagy megtiltja számára, hogy részt vegyen a gazdasági, társadalmi vagy politikai életben. A szegénységnek ez a formája fennáll ott is, ahol valaki munkát keres, de nem talál, vagy csak részlegesen vehet részt az aktív, kereső életben. Az ember valóban politikai és társas lény. Természetéből fakadóan másokkal együtt él, fejlődik és dolgozza ki a társadalmi és politikai élet igencsak összetett formáit. Egy igen fontos jó hiánya, vagyis a szegénység egy formája, hogyha az ember teljességgel képtelen, vagy csak korlátozottan képes a közösségi életben erre az együttes életvitelre, részvételre.

3. 3. Az intellektuális [„geistige”] szegénység

A szegénység harmadik formáját még nehezebb megragadni. A javak ugyanis nem csak az anyagiak vagy a társadalmi elismerések, megtiszteltetések, vagy a közösségi élet és a szocio-politikai életben való részvétel lehetősége

terén lelhetőek fel, hanem a szellem birodalmában is. Az emberek nem csak természeti és társas vagy politikai lények. Vágyakoznak az igazságra, és szükségük is van rá. Ennek következtében az intellektuális javak alatt azokat értjük, amelyeken keresztül az igazság feltárja magát. Ezek többek között azok a javak, amelyek a tudást és annak megszerzését képezik, vagyis a filozófia, a tudományok és a mindennapos tapasztalat, de ide tartoznak még az olyan javak is, mint a képzőművészet, a zene, az irodalom és a valóság. Lehetséges, hogy egy ember anyagi szinten nem szenved semmiben sem hiányt, mélységesen boldog társadalmi életet él, van munkája és részt vesz a társadalmi életben, ennek ellenére mégis szegény intellektuális értelemben, személyes döntése nyomán vagy az elégtelen lehetőségek miatt, hogyha életéből hiányoznak az intellektuális javak.

Fontos, hogy amikor „intellektuális javakról” beszélünk, nem korlátozzuk azokat a nagy elitkultúra javaira. Számos formája van annak, hogyan gazdagíthatjuk életünket az igazság szférájában elhelyezkedő intellektuális javakkal. Másrészt az is fontos, hogy ne tévesszük szem elől a társadalmi és az intellektuális javak közötti kapcsolatot. Ugyan nem azonosak, mégis nagyon szorosan kötődnek egymáshoz – akárcsak az anyagi és társadalmi javak, amelyeket szintén gyakran összekevernek. Könnyű átcsúszni a szegénység egyik formájából a másikba, hiszen a kérdéses javak összetett valóságot képeznek. A kultúrát például nem csak az intellektuális rendbe tartozó jóként értjük, hanem társadalmi és anyagi jóként is.

A szegénységnek ez a három formája még nem kielégítő ahhoz, hogy kidolgozzuk a szegénység tipológiáját. Valójában a fent megnevezett formák mind birtokhiányra utalnak, vagyis olyasmire, amit az ember nem birtokol, de birtokolnia kellene vagy birtokolhatna. Ám vannak olyan esetek, amikor a szegénység nem birtokhiányban, hanem léthiányban ragadható meg.

3. 4. Az ontikus szegénység

A léthiányt ontikus hiánynak is nevezhetjük, amikor a konkrét egyedekre gondolunk. Vannak emberek, akik önnön létük okán, vagyis fogyatékoságuk, betegségük, személyiségük miatt találhatók a hiány helyzetében: lehet, hogy nem ez a kizárólagos ok, de jobbra számos következmény társulhat mindehhez.

3. 5. Az ontológiai szegénység

Mindezek mellett van még egy további, sokkal mélyebb formája a szegénységnek, amely összefoglalja magában az eddig meghatározott négyet. Ezt a szegénységet *ontológiai szegénységnek* is nevezhetjük. Mit értünk alatta? A lét mindig a szegénységben teljesedik be, vagy – ahogy Platón mondja – az ember érosza, azaz vágya és megkívánása mindannyiszor a szegénység gyermeke. Ha ugyanis nem hiányozna semmi, akkor nem lenne létjogosultsága semmiféle vágyakozásnak sem. Ám az ember ebben az esetben Isten lenne – az a jóságos lét, amely semmiféle irigységet nem érez, mivel semmi sincs, ami hiányozna neki. Nem képzelhetünk el itt a földön semmiféle olyan helyzetet, ahol megszűnne az embernek ez az alapvető szegénysége. A kortárs antropológia más megközelítést alkalmaz ezen ontológiai szegénység kapcsán, mint a platóni vagy ágostoni, fentebb vázolt hagyomány. Ezen újabb terminológia szerint az embert „hiánylénynek” [ens indigens] lehet nevezni.⁷ Az ember tehát egy szükséglény vagy hiánylény; szegény, és ez a szegénység, valamint ennek tudatosulása ily módon kikerülhetetlenül az emberi élet integráns része, a személyes fejlődés minden aktuális tendenciájának az ellenére. Embernek lenni – ez egyszerismind azt is jelenti, hogy ontológiailag szegények vagyunk.

Mindezidáig filozófiai szempontból vizsgáltuk a szegénységet, azaz a szegénység azon formáit vitattuk meg, amelyek egyrészt minden ember számára közősek, vagy közősek lehetnek, másrészt pedig az egyetemes filozófiai gondolkodás segítségével értelmezhetők. Mindez azonban nem áll akkor, amikor a szegénység egy további formáját írjuk le.

3. 6. A lelki szegénység

A lelki szegénységet valóban nem lehet másként megérteni, csakis a létezés vallásos értelmezése alapján, vagy – hogyha a törékenység cinikus vagy epi-

⁷ Ld. pl. J. G. HERDER, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, Stuttgart 1954, 24: így szól Herder klasszikussá vált megfontolása az emberről: „Ennyire szétszórt, meggyengült érzékeléssel, ennyire meghatározatlan, alvó képességekkel, ennyire megosztott és ellankadt ösztönökkel születve, láthatóan ezernyi szükségletre utalva, egy nagy körforgás részéül szánva – és mégis annyira elárvulva és magára hagyva, hogy bár van nyelve, még azzal sem tudja kifejezni a hiányát – Nem! egy ilyen ellentmondás nem képezheti részét a természet rendjének. Az ösztönök helyett más rejtett erőnknek kell szunnyadnia benne!”.

kuroszí ideáljára gondolunk – egy olyan filozófiai megközelítés alapján, amely sajátos antropológiai hipotéziseket hordoz. Az ember könnyen megütközik az eddig megnevezett szegénységformák különbözőségén. Csak-hogy amíg az ezek leküzdésére való törekvés módja úgymond benne rejlik magának a szegénységnek az adott módjában – egészen az ontológiai szegénységig –, addig a lelki szegénység olyan ideált képez, amelyet szabadon keresni kell. Olyan ideál ez, amelyet sokszor csak nehézségek árán értünk meg helyesen, mivel az emberi természet lényege szerint törekszik a szegénység meghaladására.

A kereszténységben a szegénység – az engedelmesség és a szüzesség mellett – részét képezi az evangéliumi tanácsoknak (ld. Mt 19,16skk). Ezért az evangélium és a keresztény hagyomány az anyagi javakról való lemondásként értett szegénységet úgy ajánlja, mint a tökéletesség kivételes útját, és ily módon mint a Krisztus-követés útját. Bizonyos személyek meghívást nyernek a lelki szegénységre. Az anyagi javakról való lemondás által a szegényekkel vállalt szolidaritás jelét adják. Ez a jel nem zárja ki az embertelen szegénység eltüntetésére tett erőfeszítéseket, hanem sokkal inkább az Isten által szándékolt üdvösség reményhorizontjába helyezi azokat. Nem tagadható, hogy ezt az ideált nem csak a kenózis krisztológiai távlatában lehet olvasni, hanem a teremtésteológia összefüggésében is. Mivel Isten teremtett mindent, az emberek semmi esetre sem lehetnek birtokosai a teremtett világnak, hanem csak felhasználhatják azt.

A lelki szegénység – szoros kapcsolatban állva a misztikus hagyománnyal – annak egy radikális ideálját képezi (amely, mint az közismert, szerepet játszik még Martin Heidegger filozófiájában is⁸). A hegyi beszéd boldogságai (Mt 5,3–12; Lk 6,20–26) dicsérik a „lélekben szegényeket”, akik tudatában vannak Istennel szembeni radikális függőségüknek. Ennek a szövegnek a kapcsán Eckhart mester így ír: „Szegény az, akinek nincs semmije. A »lelki szegény« ezt jelenti: ahogyan a szem is, amely nem színes, képes befogadni minden színt, úgy az, aki lélekben szegény, képes befogadni mindent, ami lélek, és minden lelkek Lelkét, aki Isten. [...] Ezért hát: ha szeretnéd elérni a teljes örömet és vigasztalást, és Istenben szeretnéd megtalálni ezeket, akkor virrassz, hogy szabad légy minden teremtménytől és minden a teremtményektől származó vigasztalástól; ugyanis biztos, hogy soha nem találd meg az igazi vigasztalást, akármilyen sokáig is vigasztal majd, s lesz képes vigasz-

⁸ Ld. Martin HEIDEGGER, *Die Armut* (1943/1944), Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft 1992. Heidegger a *Feldweg-Gespräche* első beszédének függelékében a szegénység kapcsán Eckhartot idézi (in: Martin HEIDEGGER, *Feldweg-Gespräche* [1944/1945], Frankfurt a.M. 1995, 158).

talni téged a teremtmény”.⁹ A lelki szegénységnek ez az értelmezése nem csak az anyagi javakról való lemondást foglalja magába, hanem a világról való radikális lemondást, a minden végestől való elszakadást is, hogy az így keletkező űrben csakis magát Istent tapasztalja meg az ember.

4. A SZEGÉNYSÉG ETIKÁJA

Idáig a szegénység leírása állt a jelen tanulmány homlokterében. Ennek során láttunk már számos olyan irányt, amely az etika köre felé mutatott, különösen ott, ahol arról volt szó, hogy a szegénység olyasmi, aminek *nem szabadna léteznie*. Ezért mindenekelőtt az anyagi, szocio-politikai és intellektuális, de más módon az ontikus és ontológiai szegénység is nagy fontossággal bír az etikai megfontolások szempontjából. A szegénység e formáival – de legfőképpen az ezen szegénységformákat elszenvedő emberekkel – szemközt felmerül a kérdés, milyen cselekvési lehetőség áll maguk a szegények, illetve a nem szegény emberek előtt? Tehetünk bármit is a szegénység megszüntetéseért? Miért és hogyan? Vagy pontosabban, a meg nem szüntethető ontikus és ontológiai szegénység esetében: lehet akár csak kicsit is enyhíteni a következményeken? Miért és hogyan? Olyan kérdések is felmerülnek, amelyek az embereknek az emberekkel szembeni kötelezettségeire vonatkoznak. Az ontikus és az ontológiai szegénység még egy további választ is követel, lévén hogy következményeiket nem lehet sem kiiktatni, sem súlytalanná tenni. Az ilyen jellegű szegénység fogalmának elmélyítése nyilvánvalóan érinti a morális megfontolások terét is, amelyeket az egzisztenciális antropológia megfontolásai fognak finomítani. Ez utóbbiak az életvitelünkre vonatkoznak, vagyis arra, hogy miként viselkedünk a szegénység bármely formájával szemközt (és csak közvetetten a többi emberrel szemközt). A lelki szegénység kapcsán teljesen másmilyen megközelítésre van szükség. Ez ugyanis előfeltételezi a szabad akaratot, valamint bizonyos fokú etikai, ha tetszik: aszketikus jártasságot, és arra hív minket – mindannyiunkat a maga életmódjának megfelelően –, hogy a kérdést teológiai-vallási, vagy filozófiai szempontból mélyítsük el.

A szegénység etikáját érintő alábbi rövid megfontolásokban ki kell emelnünk a szegénységnek azokat a formáit, amelyek közvetlenül magukban

⁹ ECKHART mester, *Traktat I*, in: *Deutsche Werke*, vol. II (szerk. Largier, N.), Frankfurt a.M. 2008, 263. A lelki szegénységről a szerzetesi hagyományban lefolytatott vita kapcsán ld. Giorgio AGAMEN, *Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform (Homo sacer IV, 1)*, Frankfurt a.M. 2012.

foglalják az egyik ember másikkal szembeni sajátos kötelezettségét. Leginkább ott találkozunk ezzel a kötelezettséggel, ahol az emberek nem tudnak önerőből megszabadulni szegénységüktől, vagy nem tudnak könnyíteni annak következményein. Ezekben a helyzetekben az embereknek különösen szükségük van másokra, azok oltalmára és idejére, de konkrét segítségére és támogatására is. Ez utóbbi szempont kapcsán felmerül a kérdés, hogy tudunk-e egyáltalán, s ha igen, miként, mi módon választ adni a szegények szükségleteire. A fenti kérdésekre adott válaszok nem annyira magától értődők, mint ahogy azt az első pillanatban gondolhatnánk. Például a határozott individualizmus alapelveként tételezhetné, hogy túlértékeljük a másikkal való viszonyt, valamint a társadalmiságot, s hogy az egyén az, aki elsődlegesen felelős önmagáért. Ebben a megközelítésben semmiféle, vagy legalábbis csak minimális kötelezettség áll fenn a másikkal, vagy az abszolút szegénység állapotában lévővel szemben. Ebből a nézőpontból gyakran maga a szegénység is individualizálódott, ami azt is jelenti, hogy a társadalmi, politikai vagy általában véve strukturális okokat nem veszik, vagy nem szabad számításba venni. Nem ritka, hogy a szegénységben egy vétkes hiányosság vagy bűnös oktalanság következményét látják. Ám ha igaz is, hogy a szegénység lehet a személyes vétek következménye, ez még nem jelenti azt, hogy az embernek ne lenne meg a joga annak a csökkentésére. És még egy olyan ember is kérheti a másik támogatását, aki önhibájából került a szegénység állapotába – annak ellenére, hogy ő a felelős. Az ezirányú kötelezettséget radikálisan visszautasító ember példája *e negativo* mutatja meg, hogy ez a kötelezettség fennáll. Hiszen embertelennek, az emberi mivolt megfoghatóságának ítéljük az ilyen magatartást. De miért is áll fenn ez a segítségnyújtásra vonatkozó kötelezettség?

Kétfajta válasz lehetséges arra a kérdésre, hogy miért kell segíteni a szegényeken. Az első a következő: felebaráti szeretetből. Vallásos igazolást nyújthatunk ennek a válasznak, amikor keresztény szempontból az Isten és a felebaráti szeretet parancsára hivatkozunk, amely szerepel az evangéliumban. Ez azonban nem szükségszerű. Előítéletesség lenne, ha tagadnánk, hogy egy nem keresztény, vagy Istenben nem hívó ember képes szeretni a felebarátját. Ugyanis a szenvedő ember iránti irgalmassághoz nincs szükség semmiféle egyéb igazolásra, mint arra, ami lényegileg bennfoglaltatik az emberi természetben. Ily módon pedig ez az irgalmasság elvezethet a felebaráti szeretet cselekedeteihez, amelyeket teljesen szabadon viszünk végbe, s amelyek nem elvárhatók, azaz nem vezethetők le valamiféle etikai vagy jogi elvárásból.

A másik válasz a kérdésre, miszerint a másik szegénysége mi okból kötelez arra, hogy ha lehet, leküzdjük azt vagy könnyítsünk azon, az igazságosság fogalmából fakad. Mindenekelőtt akkor van erről szó, amikor a szegénységért viselt felelősséget nem lehet az egyénre terhelni, hanem az egy olyan kockázat nyomán áll elő, amelynek mindannyian áldozatai lehetünk – mint például a természeti csapások vagy járványok által kiváltott szegénység esetében. Ilyenkor a segítségnyújtás nyilvánvaló kötelezettsége, annak kötelezettsége, amit ezt követően meg kell tenni, az igazságosságból fakadóan jelenti ki az etikai vagy jogi törvényt. Egy konkrét állam keretében könnyű mindezt igazolni a közjóra való hivatkozással: egy nemzeti közösség kötelezve van arra, hogy minden tagja boldog legyen. Ez persze teljességgel lehetetlen vállalkozás, s ahogyan a történelem megmutatta, embertelen is. Ám mégis van lehetőség arra, hogy megfogalmazzunk egy ilyen irányú kötelezettséget: a nemzeti közösségnek gondot kell fordítania arra, hogy segítségére siessen az abszolút szegénység állapotában lévőknek, és azoknak, akik relatív szegénységben vannak. Ily módon síkra kell szállnia azért, hogy a segítségnyújtás által a szegény ember méltósága is tiszteletben legyen tartva. Ha könnyű is meghatározni, hogy egy államnak milyen segítséget kell nyújtania az abszolút szegénység kapcsán, aminek világos a definíciója, nem így van ez a relatív szegénység esetében. Számba véve a relatív szegénység felbecsülését és az ennek kapcsán nyújtandó segítséget, a válaszok országról országra eltérőek lesznek, részben a történelmi és kulturális szövegkörnyezetek különbözősége okán. Még a jóléti társadalmakban is változhat a relatív szegénység értelmezése, s az ahhoz kapcsolódóan nyújtott támogatás. Ám igazolt a tény, miszerint a túl nagy társadalmi egyenlőtlenségek – nem csak az anyagi javak terén – belsőleg aknázzák alá a társadalmat, és hátrányosak a közjó szempontjából. Ha ugyanis a társadalmi egyenlőtlenségek túl nagyok, s a relatív szegénység kiterjed, akkor törekennyé válik a társadalmi béke, fellép a forradalmak veszélye, növekszik a bűnözési ráta, hosszú távon pedig növekedni fog az abszolút szegénységben lévők száma is, akiknek mindenképpen segítséget kell nyújtani.

Különösképpen egy globalizálódott világtársadalomban kötelességünk, hogy az eddig a nemzetállamokra alkalmazott megfontolásokat átvezessük a világszintű közösségre. Ami igaznak mutatkozik a konkrét társadalmakban, parancsot képez a minden emberrel szemben tanúsítandó igazságosság terén is. Az egyenlőség gondolatának ugyanis belső természeténél fogva egyetemes karaktere van. Egy önmagát igazságosnak tartó átlagos lény – még ha megalapozott is ez a vélekedése – igazságtalanná válik és önnön ideálja alá

süllyed, hogyha nem törődik a mások által a világban elkövetett igazságtalanságokkal, hogyha azok a tudomására jutnak.

Az igazságosságnak azért van ilyen jellegű dinamikája, mert csak *egyetlen* emberi család van, mert minden ember kapcsolatban áll az összes többivel. Ez nem csak biológiai kötelék, hanem jóval mélyebb, ontológiai, amely morális következményeket foglal magába. Az egyik ember nem egyszerűen csak „fajtársa” a másik embernek, hanem szüntelen etikai kapcsolatban állnak egymással. Ezt a viszonyt lehet a természetjogra alapozni, ahogyan ez gyakran meg is történik. Mivel egyes javak valóban az emberi létállapothoz tartoznak, amely a maga részéről egyszerre biológiai-empirikus és metafizikai, kapcsolat áll fenn az ember természete és méltósága között, s ahol ezek a javak hiányoznak, ott az emberek a szegénység állapotában vannak. Ebből a kapcsolatból ered a kötelezettség, hogy segítségére siessünk a másiknak abban, amiben szükségét szenved. Ezeket a megfontolásokat azonban úgy is lehet igazolni, hogy a szabadság Immanuel Kant által kidolgozott elméletére, vagy az emberi jogok kapcsán folytatott kortárs vitára támaszkodunk – ez utóbbi vita átformálta a természetjog klasszikus fogalmát. Ebből a szempontból az abszolút szegénység legszélsőségesebb formája gyakran a kategorikus imperatívusz megsértésének mutatkozik. Az abszolút szegénység állapotában lévő személy ugyanis, akin segíthetnénk, de mégis támasz nélkül néz szembe a fenyegető halállal, nem kapja meg azt a tiszteletet, amely alapvető jogként megilletné őt: nem lehet önnön létének a célja. Ebből kifolyólag pedig akár egyetemes törvény szintjére emelhetjük azt a magatartási szabályt, amely az abszolút szegénység állapotában lévő emberrel szembeni cselekvésünket kiszabja.¹⁰ Annyit mindenképpen meg tudunk tenni, hogy a szélsőséges szegénységnek ezt a formáját egy pozitív emberi jog megsértéseként értelmezzük.¹¹ Az ezek kapcsán elvárt kötelezettségeket megerősíti az a tény is, hogy a konkrét szegénység számos esetét közvetlenül vagy közvetve más emberek okozzák – például a politikai, gazdasági, társadalmi vagy egyéni szinten hozott döntéseik által.

Megfontolásaink összegzéseként azt mondhatnánk, hogy az emberi család egy „szolidáris közösség”. Jellemzője az emberek egymás közötti szoli-

¹⁰ A segítségnyújtás tudatos elmulasztását – legalábbis az abszolút szegénység esetében – cselekvésnek kell minősítenünk. Ez teljességgel megfelel az etikai, vallási és jogi hagyománynak. Más esetekben szükséges, hogy fenntartsuk a morális filozófia jelentőségteljes különbségtételét a cselekvés és a mulasztás között.

¹¹ Az emberi jogok kapcsán folytatott vitákhoz ld. Thomas POGGE írását (ld. bibliográfia). A szegénységből való kiemelkedés alapvető joga kapcsán ld. Vittorio HÖSLE, *Moral und Politik. Grundlagen einer politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*, 910.

daritása. A szolidaritás eredményezhet szeretetcselekedeteket, de az igazságosság műveit is. Ezen a ponton egy további megfontolást kell még tennünk. Kettős különbségtételt kell tennünk a másokkal szembeni, fentebb említett kötelezettségek terén. Az első csoportba tartozó kötelezettségek a szegénység különböző formáival vannak kapcsolatban. Az itt választott felsorolás rendjében, az anyagi, szocio-politikai és intellektuális területen tapasztalható hiányformákat rendszerint a szabadság növekvő foka jellemzi. Az ember egyáltalán nem szabadon választja az abszolút szegénységet, még kevésbé az, aki fizikailag beteg. A társadalmi vagy intellektuális szegénységet azonban okozhatják, más és más szinten, tudatos döntések, és ennek következtében lehet akaratlagos is (ez teljesen más eset, mint például amikor valaki a saját hibájából jut egy nem kívánt helyzetbe). Az intellektuális szegénység esetének a legmagasabb fokú szabadság, ezzel együtt a legnagyobb személyes felelősség felel meg. Ez azt jelenti, hogy a kötelezettség, s ebből kifolyólag az abszolút szegénységtől szenvedő embereknek felkínált segítség más minőségű, mint a társadalmi vagy intellektuális szegénység esetében, a teljesen szabadon végbevitt tettek, vagy a személyes kezdeményezés hiánya miatt. Hogy egyszerűbben fogalmazzunk, azt mondhatnánk: az abszolút szegénység abszolút módon kötelez, mégpedig azért, mert a természetjogot vagy egy pozitív jogot érint, még akkor is, hogyha az ettől szenvedő emberek földrajzilag távol vannak tőlünk, vagy akár teljesen a maguk hibájából váltak szegénnyé. A relatív anyagi, társadalmi vagy intellektuális szegénység formái másfajta kötelezettségeket hordoznak magukban, mivel a szabadság különböző fokaitól függnek, amelyek elvezettek a szegénységig.

Ezen felül meg kell tennünk egy második különbségtételt is, ami a közeli és a távolira vonatkozik. Nincsenek olyan pozitív kötelezettségek, amelyek az embert megkülönböztetés nélkül köteleznék minden más ember irányában, kivéve az abszolút szegénység és a negatív kötelezettségek esetét, vagyis ha nem arról van szó, hogy tartózkodjunk valaminek a megtételétől a többiekkel szemben. A pozitív kötelezettségeknek megvan a maguk hierarchiája, amely a közelség és a távolság viszonyaiból következik. Más típusú felelősséggel tartozunk hozzáink közelálló szüleinknek, mint barátainknak vagy szomszédjainknak, megint másmilyenekkel szülővárosunk lakóinak, mint országunk lakóinak, és másmilyenekkel a saját országunk lakóinak, mint az egész világ lakóinak. A pozitív kötelezettségeknek ez a progresszív mivolta – Szent Ágostonnál és az ágostoni hagyományban hívhatjuk ezt *ordo amoris*-nak is – nem csak megszabadítja az emberi cselekvést (hiszen mindig megkérdezhetjük magunktól, amikor valami jót teszünk, hogy nem tehetnénk-e többet, míg nem végül szüntelenül rossz lelkiismeretünk lehetne),

de ez az, ami lehetővé is teszi a cselekvést (ugyanis a szokás szerint felemlegetett skrupulusok végül arra vihetnék az embert, hogy maga sem tudja már, mit kellene tennie, és ezért már egyáltalán nem tesz semmit).

E két megkülönböztetésnek újra kell definiálnia a szegénység botrányának leküzdésére irányuló egyéni, társadalmi, egyházi és politikai módokat. Ez megtörténik akkor, amikor a szegénységgel szemközt felélesztjük a felelőségekre, valamint az ezekből fakadó morális kötelezettségekre vonatkozó megújult reflexiót – itt persze szó van a szegények felelősségéről, de arról a felelősségről is, amely azoké, akik tudnának segíteni, és kellene segíteniük, még ha nincsenek is az előzőekhez fogható helyzetben. A szegényekkel szembeni felelőséget inkább alul-, semmint felülértékeljük: ez a szomorú valósága egy kornak, amelyben számos ember gyakran közömbös a mások szegénységével szemközt. Több figyelmet kellene szentelniük a felebaráti szeretet ajándékának, mint az igazságosságból fakadó kötelezettségeknek.

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

ÉLETRAJZI ADATOK:

HOLGER ZABOROWSKI (*1974) Freiburgban, Bâle-ben és Cambridge-ben végezte tanulmányait. 2001 és 2005 között a Freiburgi Egyetemen volt docens, 2005 és 2011 között a washingtoni Catholic University of America professzoraként ténykedett. 2012 óta az etikai és filozófiatörténeti tanszék vezetője a Vallendar-i Filozófiai-Teológiai Főiskolán.

BIBLIOGRÁFIA:

- A szegénységről folytatott teológiai viták jelen állásáról ld. Gerhard Ludwig MÜLLER, *Armut. Die Herausforderung für den Glauben*, München, 2014; ld. még Gustavo GUTIERREZ–Gerhard Ludwig MÜLLER, *Au côté des pauvres. L'Église et la théologie de la libération*, Paris 2014; Johannes EURICH (szerk.), *Diaconia against Poverty and Exclusion in Europe. Challenges – Contexts – Perspectives*, Leipzig 2013; UÓ. (szerk.), *Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung. Theologische Grundlagen und praktische Ansätze für Diakonie und Gemeinde*, Stuttgart, 2011; Gustavo GUTIERREZ, *Nachfolge Jesu und Option für die Armen. Beiträge zur Theologie der Befreiung im Zeitalter der Globalisierung*, Stuttgart 2009.
- A szegénység deskriptív és normatív értelmezéséhez ld. Clemens SEDMAK, *Armutsbekämpfung. Eine Grundlegung*, Wien–Köln 2013; Thomas POGGE, *World Poverty and Human Rights*, Cambridge, 2008; Thomas POGGE (szerk.), *Freedom from Poverty as a Human Right. Who owes what to the very poor?*, Oxford 2007. Ld. még Peter SINGER, *Leben retten. Wie sich die Armut abschaffen lässt – und warum wir es nicht tun*, Zürich–Hamburg, 2010. Említésre érdemes még Vittorio HÖSLE, *Moral und Politik. Grundlagen einer politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*, München 1997 (különösen a harmadik rész: „Politische Ethik”); Francia nyelven ld. még J.–R. ARMOGATHE–M. W. OBORNE (szerk.), *Pauvreté et urgences sociales*, Parole et Silence 2011.

OLIVIER BOULNOIS

Szent szegénység: Milyen kihívást jelent a ferences életforma a mindennapi gondolkodás számára?

Assisi Szent Ferenc Észak-Itália polgári vezetőrétegének egyik leggazdagabb családjába született a Nyugat városiasodásának fellendülése idején, amikor a többlettermelés a kulturális és kereskedelmi kapcsolatok megsokszorozódásához vezetett. A Ferenc által meghirdetett szegénység eszménye teljes szembefordulást jelentett a korabeli világgal, egy társadalommal, mely sosem volt még ennyire gazdag.

Az önként vállalt szegénység a szerzetesség kezdete óta az első tanítványi közösségek utánzása volt¹ (ApCsel 2 és 4). Ez minden szerzetes számára az engedelmesség, tisztaság és szegénység hármasságának betartását jelentette, ez utóbbi alatt a saját tulajdonról és az evilági hatalomról való lemondást értve. A legfőbb szerzetesi szabályok, Szent Ágostontól kezdve a XII. századi rendalapításokig kollektív szegénységgént gondoltak a szegénységre, ami azt jelentette, hogy a javakat közössé tették: minden szerzetes lemondott javairól, de a kolostor mint közösség hatalmas vagyont is felhalmozhatott. Egy a föld megművelésén és birtoklásán alapuló társadalom anyagi és szimbolikus rendszerében ez legitim, sőt ésszerű: a társadalom befektet egy olyan rétegbe, amely az imádkozásnak szenteli magát, hogy biztosítsa az élők és halottak üdvösségét.

A ferences rend ezzel szemben városi környezetben született és fejlődött. Ferenc maga is vándorlás és az állandóság, a remetélet és közösségi élet között ingadozott. Első határozata az volt, hogy a testvérek nem birtokolhatnak semmit közösen sem, és csak kétkézi munkájukkal illetve a kapott adományokból tarthatják fenn magukat. A ferences szegénységgel megjelenik a kolduló rend, melynek semmi köze a már létező szerzetesrendekhez. Még ha

¹ A szakirodalomban mára eldöntöttnek tekinthető, hogy az apostoli közösség nem utólagos idealizált elképzelés, hasonló közösségek éltek Qumránban is. Az utolsó idők eljövételének várásával magyarázható a mindenről való lemondás.

a testvérek mindenféle társadalmi osztályból is jöttek, a ferences mozgalom kivételes vonzereje éppen abban állt, hogy radikalizmusa megoldást kínált arra a lelki válságra, amelyet a kereskedőréteg gyermekei megtapasztaltak.

Krisztus követése a norma, alapvetőbb, mint a regula, melyet Ferenc végül kénytelen volt összeállítani. A szerzeteseknek nem lehetett kapcsolata a pénzzel, még közvetetten sem: „Szigorúan megtiltom minden szerzetes testvérnek, hogy bármilyen módon, saját maga vagy egy közvetítő személyen keresztül pénzt fogadjon el.”² Ez a szigorú tiltás olyan feszültséget hordoz, mely ellentmondássá is válhat, mert megágyaz bizonyos megalkuvásoknak (a pénzhasználat tilalma és az elkerülhetetlen kiadások engedélyezése között).³ A tiltás minden belül és kívül is heves viták tárgyá lesz.

A radikális szegénység hatféle problémát vet fel:

1. *Jogi problémákat*: hogyan lehet igazgatni egy rövid időn belül népessé váló közösség életét anélkül, hogy pénzhez folyamodnának?
2. *Gazdaságit*: mint gondoljunk a javakról, ha anélkül kell őket használni, hogy birtokolnánk őket?
3. *Etikait*: hogy tud lemondani egy szerzetes minden tulajdonáról anélkül, hogy a képmutatás bűnébe esne, vagy a saját lelki üdvét kockáztatná (hiszen mindent a Gondviseléstől várni istenkísértés)?
4. *Egyháztanít*: ha ez a szegénység a „legszentebb”, az nem rendíti-e meg az Egyház tekintélyét, melynek klerikusai az egyházi javadalmakból élnek?
5. *Politikait*: befogadhat-e egy társadalom magába olyan személyeket, akik (a maguk részéről) visszautasítanak minden hatalmat és minden tulajdonhoz való jogot?
6. *Metafizikait*: mi az alapja a mindenről való lemondás szabadságának?

E problémák bonyolult módon függenek össze. Három történeti korszakba csoportosítom őket:

² François D’ASSISE: *Regula Bullata*, 1223, 2 Reg 4, 1 (Écrits, Vies, Témoignages, Le Cerf, szerk. J. Dalarun, 2010, I, p. 264). Kiemelés tőlem.

³ „Mindenesetre a betegek szükségleteiről és a többi testvér ruházásáról csak a miniszterek vagyis custosok gondoskodjanak, a rend lelki barátainak közvetítésével, a hely, az évszak és a hidegebb vidékek szerint, ahogy megfelelőnek látják a szükségletekhez.” (*Ibid.* kiemelt minden elővigyázatosságot; a „szükséglet” szó létszükségletre utal, például amikor egy testvér súlyos beteg).

1. A ferences gyakorlat elfogadása és igazolása (XIII. század, XIV. század eleje);
2. A radikális szegénység elítélése a pápa által és az ebből támadó viták korszaka. (XIV. század);
3. A ferences érvek átfordítása a politikai rendszer radikális vitatásába (XIV. század vége).

1. A FERENCES GYAKORLAT ELGONDOLÁSA

1. 1. A semmit sem birtokláshoz való jog

A ferences élet a javakról való lemondás. Metafizikailag az ágostoni gondolkodás hagyományába illeszkedik. Ágoston számára a bűnbeesés előtt az élet egyfajta metafizikai kommunizmus volt, melyet a közös elsőbbsége jellemezett a sajáttal szemben: az eredendő bűn annak kisajátítását jelentette, amely mindenki számára közös volt.⁴ A tulajdon szeretete azt jelenti, hogy elveszítjük, amit közösen birtokolunk (az igazságot, a javakat); arra korlátoz mindenkit, amit sajátként birtokol.⁵ A kisajátítás az ember uralma az ember felett. Megfordítva, a javak közössé tétele az első keresztény közösségekben és a monasztikus életben egy olyan társadalom utópiájának megvalósítása, melyben minden közös, és ahol senki sem uralkodik a másik felett. Ágoston a primitív közösségeket az „ősállamhoz” hasonlítja, mely a közjót (*res communis*) és a közügyeket (*res populi*) részesítette előnyben: „Azok a javak, amiket mindenki magának birtokol, idézik elő a nézeteltéréseket, a ellenségeskedéseket, a viszályokat”.⁶ A vagyon és a gazdagság elítélését hirdették az egyházatyák, akiknek gondolkodása a késő antikvitás platonikus-sztoikus filozófiájában gyökerezett. Gratianus Decretálisában szintén ezt találjuk: „a természeti jog által minden közös mindenki számára”. Arisztotelész *Politikája*, melyet a XIII. században fedeztek fel újra latin nyelven, homlokegyenest ellentétes értelmezést javasol, miszerint a politikai hatalom, az uralkodás és a magántulajdon az emberi létnek természetes módon részét képezi. A skolasztikusoknak össze kellett egyeztetnie ezeket a forrásokat.

⁴ Lásd: G. MADEC: „Le communisme spirituel”, *Homo spiritualis*, Würzburg, 1987, p. 225–239, újra kiadva: *Petites études augustinienes*, Paris, Institut des Études Augustiniennes, 1994, p. 216–231.

⁵ ÁGOSTON: *La Genèse au sens littéral* IX, 15, 19.

⁶ ÁGOSTON: *Cité de Dieu* V. 18,2.

Ágostonhoz hasonlóan Assisi Szent Ferenc is a szabad akaratot tekintette minden rossz forrásának. Ez a lényege az eredendő bűnről szóló nagyon szép exegézisének is. A bűnbeesés által a jó fája átváltozik a jó és rossz fájává: „Aki eszik a jó és rossz tudás fájáról, aki a saját akaratát követi és felmagasztalja magát a jó által, amit az Úr mond és cselekszik benne, annak ez a jó a rossz tudás gyümölcsévé fog válni” (*Admonitions* 2). – Megfordítva, a javakról való lemondás semmissé teszi az eredendő bűnt. De Ferenc gyakorlata szerint a javakról való lemondás nem azt jelenti, hogy minden saját vagyont beadunk a közösbe. A testvéreknek nincs semmije, közösen sem. Bevezetnek egy új viszonyulást a világhoz: „a szent szegénységét”: *altissima paupertas*. Ezt a fogalmat gyakran fordítják „nagyon nagy”, vagy „legnagyobb” szegénységnek, ez azonban téves értelmezés: Ferenc úgy gondolta, ha nem birtoklunk semmit, közösen sem, akkor egész egyszerűen elértük a „lehető legnagyobb szegénységet”, a szent szegénységet. A lélek üdvözlésének akadálya a Szent Pál és Ágoston-féle „testi ember”. A testi ember azonban egyben a gazdasági, jogi és politikai ember is: az emberek teste nem csupán az ő szervezetüket jelenti, hanem a társadalmi testet, a jogi rendszert, amely ehhez a világhoz köti őket, a vagyonhoz és annak felhasználásához. Ferenc tanítványai erről mind lemondanak. Ahogy azt G. Agamben javasolja, mindezt nevezhetjük „gazdasági embernek”, mellyel szemben áll a ferences ideál, a „szegény ember”⁷.

Lehet-e, hogy az ember semmit se birtokol, közösen sem? Hogyan találjunk helyet ennek a gyakorlatnak a jogban, elsősorban az egyházjogban?

Pápai bullák sora fokról fokra legitimálta a ferences életmódot. – IX. Gergely már 1230-tól elfogadta, hogy a ferences testvérek soha sem tulajdonosai (*domini*) a nekik kifizetett pénznek. A pénzt átadják egy közvetítőnek, aki kezeli nekik. Ebben a jogi megoldásban gyökerezik a *blind trust* gyakorlata. Ellentétben a többi szerzetes renddel, a ferenceseknek nincs semmilyen tulajdonuk, „sem közösen, sem külön”, csak *használják* a javakat (*Bulla Quo elongati*). Ez a megoldás működött: megvizsgálva egy avignoni kolostor számláit, láthatjuk, hogy hogyan hagyott évjáradékot a kolostorra a Sade család, amelyet minden évben a szerzetesi közösség rendszeres táplálására (vagy inkább itatására) szánt természetbeni adománnyá alakítottak.⁸ A kulcs tehát a tulajdonlás és a használat közötti különbségben rejlik.

⁷ Lásd: G. AGAMBEN: *De la très haute pauvreté*, Paris, 2011 (az olasz cím: *Altissima povertà*, Vicenza, 2011, elkerüli a téves jelentést).

⁸ Clément LENOBLE: „Dons, rentes, pension et propriété chez les Frères mineurs: un contrat de conversion avignonnais” (1368), *Calculs et rationalité dans la seigneurie médiévale*, szerk. L. Feller, Paris, Sorbonne, 2009, p. 167–217 (a testvérek 50 hordóban 24,5 hl bort kapnak évente).

1245-ben IV. Ince bevezette azt a jogi elképzelést, miszerint az Egyház a tulajdonosa a rend javainak (Bulla *Ordinem vestrum*). 1279-ben III. Miklós különbséget tett *dominium*, használatához való jog és tényleges hasznélvezet között (Bulla *Exiit qui seminat*). A ferences testvérek tényleges használatot gyakorolnak, amely különbözik minden jogtól, hasznélvezeti joguk sincs azok felett a javak felett, amiket használnak. Ez feltételezi, hogy létezik „egyszerű, tényleges használat” anélkül, hogy a *tulajdonunk* (*dominium*) lenne valami. Az ellentét ettől kezdve a használat két formája között húzódik: az egyikhez kapcsolódik jog, a másikhoz nem. Minden ferences vita e körül a korábban sosem hallott kijelentés körül zajlik, hogy lehet jog nélkül használni a javakat.

1. 2. Az akarat metafizikája

A ferences Alexander Halensis már az 1240-es évektől az állította, hogy a tulajdonhoz való jog azt jelenti, hogy jogunk van birtokolni és használni egy dolgot saját akaratunk szerint, olyannyira, hogy „a használható dologban semmi sem áll ellen a *használó akaratának*”. A másik oldalról megfogalmazva tehát a szegénység a javak használata anélkül, hogy birtokba akarnánk venni őket.

A koldulórendek ellenfelei, például Gérard d'Abbeville (meghalt 1272-ben), azt hirdették, hogy abszurdum elválasztani a használatot a tulajdonlástól. Képtelenség azt állítani, hogy egy dolog addig adományozója birtokában marad, amíg el nem fogyasztják vagy el nem használják. Hiszen a fogyasztási cikkek esetében a *használat elválaszthatatlan a tulajdonlástól*. Más kritikusok kiemelték, hogy a bármit is birtoklás elutasításának következtében egyedül a Gondviseléstől függni istenkísértés, amellyel az ember az életét vagy akár a lelki üdvét is veszélybe sodorhatja.

A ferences modellt egyes domonkosok, a másik nagy koldulórend tagjai is vitatták. Aquinói Szent Tamás azt gondolta, hogy egyszerűen a minden tulajdonról való lemondással nem lehet elérni a legmagasabb fokú tökéletességet. A szegénység csak egy eszköz a tökéletesedés útján, nem önmagában való cél.⁹ Mindenek előtt lehetővé teszi, hogy elkerüljük az „evilági gondokat” (Mt 13). Mindazonáltal nem ellentétes a keresztény élet tökéletességével az, hogy gondunk van a javak beszerzésére „méréselt mennyiségben”, amennyiben azok az „egyszerű létszükségleteket” elégítik ki. Magántulajdonként birtokolni valamit kétségtelenül szemben áll vele. A közös javakról

⁹ AQUINÓI SZENT TAMÁS: *Summa Theologiae* II-II, q. 188, a.7.

való gondolkodás azonban összeegyeztethető a szeretettel (*caritas*). Szent Tamás igazolta tehát a nem kolduló rendek régi megoldását: a javak közösen tartoznak a rendhez és nem a szerzetesek tulajdonai; elég, ha csak szerény mennyiség van belőlük. *Nem kell tehát a legnagyobb szegénységre törekedni.* Ráadásul illúzió is: a tökéletesség nem arányos a szegénység fokával, hiszen egy kisebb vagyonnal kapcsolatban több gonddal szembesülhetünk, nagyobb vagyonnal meg kevesebb gond lehet. Szent Tamás megoldása szintén implikálja a vallásos érzület individualizálódását, nem kevésbé, mint a ferences megoldás, csak máshogy: a tökéletesség nem egyetlen látható viselkedéshez kötött.

Bonaventura ferences teológus és tartományfőnök *A szegények védelme* (*Apologia pauperum*) című művében azt válaszolta Gérard d'Abbeville-nak, hogy nem csupán tulajdon, birtoklás és haszonélvezet között kell különbséget tenni, hanem az egyszerű használatot (*simplex usus*) is el kell különíteni; az első három nélkül lehet élni, de az utóbbi nélkül nem. Nem lehet tehát sosem lemondani a használatról, de ha lemondunk az első háromról, akkor eljuthatunk a legnagyobb szegénységig. A kánonjog megerősíti, hogy kezdetben „Mindenki közösen használt mindent” (canon *Dilectissimis* c.12, q.1, c.2), a használat azonban nem jelent tulajdonlást. Sőt, be kell érni a „vissza-fogott használattal”, vagy „szegény használattal” (*usus pauper*), vagyis hogy a javaknak csak egy kis részét használjuk (azért, hogy elkerüljük, hogy a használat ürügyén a hagyományos rendek helyzetébe essünk vissza, ahol a szerzetesek egyénileg szegények, közösségileg azonban gazdagok). Ez nem törvényes használat, mint a haszonélvezeti jog (ami feltételezi valamely jog átadását). Bonaventura tehát úgy tekint a szent szegénységre, mint egy nem jogi életformára. Védhető-e egy jog alól kivont életforma gondolata? XXII. János pápa a XIV. században úgy vélte, ez az elképzelés örökség.

Bonaventura azonban jogi eszközöket is felhasznál érvelésében. A ferencesek, az ún. „kisebb testvérek” (*fratres minores*) szent szegénységét a jogi kiskorúság esetéhez hasonlítja: egy gyerek, egy örült vagy egy védenc anélkül használja a javakat, hogy tulajdonjogot gyakorolna. Alapvetően nem szerezhetünk meg egy tulajdont, ha nem áll szándékunkban megszerezni. A „kisebb testvérek” kifejezetten ellentétes szándékot fogalmaznak meg. Azt fogadják meg, hogy lemondanak a tulajdonról, határozottan megtiltják maguknak, hogy tulajdonukká akarjanak tenni valamit, akármilyen legyen az; csak a használatot akarhatják, a tulajdonlást nem. Ezért, még ha adnak is nekik valamit, az nem tartozhat hozzájuk. – Az akarat fogalma a szegénység legfontosabb alapjaként jelenik meg itt, mivel a tulajdon akarásáról van szó. Eltulajdonítani, kisajátítani valamit azt jelenti, hogy behelyezzük az akara-

tunkat, mondja Duns Scotus – jóval Hegel és Kant előtt. Ahhoz, hogy ne birtokoljunk javakat, elég, ha nem akarjuk birtokolni. Természetesen nem szubjektív és visszavonható döntés, hanem határozott és végleges fogadalm által.

Nem meglepő, hogy a metafizika történetében az akarat szabadságának legnagyobb teoretikusai, Olivi és Duns Scotus ferencesek voltak.¹⁰

1. 3. Természeti állapot

A vita tehát az ősi jogot érinti, a természeti állapot jogát: az embereknek természetől fogva nincs tulajdonuk, vagy épphogy természetes jog a tulajdon?

Egyes teológusok azt állították, hogy a tulajdonlás az ember természetes joga. Így vélte például Aquinói Szent Tamás.¹¹ Ebben az esetben azonban lehetetlen elképzelni egy olyan történeti állapotot, amelyben nincs tulajdonjog, és így a ferences álláspont nehezen védhető.

Ezzel szemben Ferenc egyes tanítványai teljes biztonsággal tekintették a ferences tökéletesség állapotát a bűnbeesés előtti állapot visszaállításának. Jogról való elméletük igazolta gyakorlatukat: a ferencesek visszatértek az eredeti természeti állapothoz, tehát a természetjoghoz.¹² Ugyanis ha az ember nem vétkezett volna, akkor nem uralkodna ember az ember felett, sem a javak felett. Ez felveti a kérdést, hogy miként viszonyul egymáshoz az *eredeti természeti állapot* (amilyen kezdetben volt, amikor Isten megteremtette), és a bukott, történeti természeti állapot (a bűnbeesést követően), mely ellentét a modern korban természeti és történeti állapot közötti ellentété vált. A többségi teológiai és kánonjogi hagyomány szerint a bűnbeesés előtt az ember használta a javakat, de nem birtokolta őket.

A tényleges használat visszatérés az eredeti természeti joghoz. Szegénységi fogadalmuk révén a ferences testvérek a szélsőséges szükség helyzetébe kerültek. A szükség pedig törvényi erejű. És a természeti jog szerint életbevágó szükség esetén megszerezhetjük azt, ami a létfenntartáshoz szükséges. Ferenc tanítványai ezt teszik. Nem valamilyen valóságos jogot gyakorolnak, csak egyszerű, tényleges használatot (*simplex usus facti*). A helyzet ellent-

¹⁰ Lásd: H. ARENDT: *La vie de l'esprit, II, Le vouloir*, Paris, PUF, 1978, p. 170: Duns Scotus elgondolása megteremtette „a szabadság filozófiájának elméleti feltételeit”.

¹¹ AQUINÓI SZENT TAMÁS: *Summa Theologiae* II-II, q.66, a.2.

¹² Alexandre de Halèsnek tulajdonítva, *Summa fratris Alexandri* II-I (IV, III, 5, ch.2), q. 522 (Quaracchi, 1928, t. II, p. 781)

mondásos: ez a nem tételes jog mindazonáltal megegyezik a természeti joggal. Ferenc visszavezet minket a természetes szabadsághoz, amely magába foglalja annak szándékát, hogy eltöröljünk minden tulajdont és használjuk az elsődlegesen szükséges javakat. A tulajdonlás nélküli használat gondolata, amely megfelel a természeti jognak (*ius poli*), egy rendszerbe foglalható az emberiség állapotainak azon elméletével, amikor olyannak képzeljük el a természeti állapotot, amelyben az embernek nincs tulajdona. Meg is érkeztünk a modern természeti jog alapjához.

A XIV. század elején egyes ferencesek, így Duns Scotus szerint a természeti jog a szegénységhez és nem a tulajdonhoz való jogot jelenti. Öt tétel összekapcsolásával bizonyítja ezt:¹³ 1. *A természeti állapotban nem voltak elkülönülő tulajdonok*: minden közös volt és közös használatra volt szánva. 2. *A javak közös volta megszűnt a bűnbeesés után*. Mivel az embernek már lehet rosszra törő akarata, ha semmilyen jog nem véd meg, mindenki megpróbál másokkal erőszakoskodni és megakadályozni, hogy gondoskodhassanak a javaikról. 3. *A javakat tehát a tételes törvény osztja fel*. A konfliktusok elkerülése végett meg kellett egyezni a javak felosztásáról. 4. *A javaknak ez a felosztása a tételes jog által csak akkor volt igazságos, amikor a törvényhozónak meg volt a szükséges bölcsessége és tekintélye hozzá*. Csak a szilárd hatalom képes arra, hogy megszabja az együttélés és a tulajdonlás szabályait, amennyiben bölcs és van tekintélye. 5. *A hatalom akkor igazságos, ha társadalmi egyezségből ered*. Amikor megjelent a szocializáció (az eredendő bűn következtében, de csak az első közösségek, mint Babel, megalapítása után), az emberek valószínűleg „egyetértéssel beleegyeztek abba, hogy egyetlen személyre vagy egy csoportra bízzák rá a közösséget, akár úgy, hogy csak arra az egyetlen emberre bízzák a közösséget, és utódját, ahogy őt is, majd választják, akár úgy, hogy őrá és utódaira bízzák.” A tulajdon tehát társadalmi szerződésen alapszik, mely révén a közösség, közös megegyezés által, átruházza a hatalmát egy csoportra vagy egy személyre, és meghatározza az öröklés szabályait.

1. 4. A ferences vagyon

A szűkös használat elmélete mindenképp felveti azt a kérdést, hogy mi az igazságos használati érték, vagyis mi az igazságos ár. És máris a piacra kell gondolni, mint eszközre, mellyel a laikusok rendelkeznek, hogy lehetőségeik szerint hozzájárulhassanak a keresztény társadalom építéséhez.

¹³ DUNS SCOTUS: *Opus Oxoniense* IVm dist. 36, q.1 (Paris, szerk. Vivès, 1891 sq., t. XIX, p. 446 a).

Nyissuk ki Pierre de Jean Olivi *Tractatus de contractibus* c. művét. Olivi szerint nélkülözhetetlen, hogy a vagyon körforgásban legyen. Ezért van az, hogy a vagyon nem a dolgok tulajdonságaitól, hanem a csereértéktől függ. Elképzelhetnénk, hogy az érték csak a ritkaságnak felel meg, de akkor az élelmiszerárak őrült módon ingadoznának az évszakok szerint. Vagy az ár megfelelhethetne pusztán az igénynek, de ebben az esetben végtelen összeget kéne fizetni a gyógyszerért, ami meg tudja menteni az életem. A jó megoldást az jelenti, ha azt mondjuk, hogy az igazságos ár egy bizonyos társadalmi szerződéstől függ: egy ilyen társadalomban a gazdasági tényezők azt teszik lehetővé, hogy egy ilyen tárgynak ilyen ára legyen.

Az ár függ végül a vevő és az eladó közötti hallgatólagos megegyezéstől: az igazságos ár az, amiért az egyik hajlandó eladni, és amelyet a másik hajlandó kifizetni. Nincs tehát semmi értelme az igazságos, természetes ár keresésének. Gazdasági területen a döntés arról, hogy eladunk vagy veszünk valamit, szintén az akarat kinyilvánításán alapszik. Csak akkor van értéke a javaknak, amennyiben hozzájárul a civil közösség kollektív jólétéhez. Ekkor azonban a piac és a profit nemcsak legitimmé válik, hanem a hit is igazolja. A csereüzleteket nem az egyéni erkölcs síkján kell megítélni, a méltányosság a politikai társadalom keretei közé illeszkedik. Annak eldöntéséhez, hogy egy adásvételi szerződés törvényes-e, nem a szerződő fél szándékát kell megítélni, hanem azt, hogy a kölcsönös kötelezettségeket milyen becsületesen tartják be. A szerződésen belül a használati értéket a szándék határozza meg: „használni, abban az értelemben, ahogy itt használjuk a szót, azt jelenti, hogy akaratunk erejével megszerzünk vagy birtokunkban tartunk egy dolgot” (*Des contracts* I,11).

A piacnak ez a fajta legitimálása a politikai társadalom átfogó kritikájából ered. Attól fogva, hogy a bűnbeesést követően az uralom jellemzi a világot, ha összehasonlítjuk a ferencesek evangéliumi tökéletességét ezzel a világgal, úgy tűnik, mindent megmételyez a fősvénység. A megítélés mércéjének tehát a bűnösök tökéletlenségét és nem az igazak tökéletességét kell venni.

Rögtön ezután Olivi ahelyett, hogy az uzsorára fordítaná a figyelmét, először általánosan tárgyalja az adásvételi szerződések értékét, ezután az uzsora esetét vizsgálja, mielőtt azokra az esetekre fókuszálna, melyekben az uzsora valóban bűnösnek tűnik. Meglepően nagy területet különít el, ahol az érdekből történő kölcsönzés törvényes: amikor a kölcsönző kockázatot vállal, befektet (például egy kereskedelmi hajóba), és várnia kell a befektetése megtérülésére (a hajó visszatérésére a megfelelő kikötőbe az áruval). Ebben a pénzösszeg nem nagylelkű kölcsön, hanem befektetett és kockáztatott tőke. Természetes, hogy meg legyen fizetve.

Az egész csavaros érvelés lényege, hogy azt állítjuk, elítéljük az uzsorát, de számos olyan pénzügyi ügylet létezik, amelyekben nincs uzsora. Egy szerződésnek függetlenül tárgyi tartalmától van egy formális értéke. Még egy olyan szerződés is érvényes, amely valamilyen bünt elégíti ki (prostitúciót, szerencsejátékot, színházat), vagy amellyel valódi munka nélkül lehet nyereséget szerezni (mint a pénzváltás), mivel nem tartalmaz formális igazságtalanságot.¹⁴ A szerződésszerű igazságosság/méltányosság szempontjából jogerős és kötelezi a feleket. Ugyanígy nem számít uzsorának, amikor kibocsátunk egy részvényt és eladjuk. A kockázat valószínűségével való számolás ennek is részét képezi.¹⁵

Olivi elemzéséhez a piacról Sienai Szent Bernardin tért vissza a skolasztikában, és megtalálható Pufendorfnál, sőt a skót felvilágosodásban is (Hutcheson).

Ez a helyzet teszi lehetővé a ferences vagyon magyarázatát.¹⁶ A vagyont nem földek, egyházi javadalmak vagy a belőlük származó jövedelmek jelentik, ahogy a korábbi szerzetesrendeknél. A földi javakról való lemondással a ferencesek megteremtik a piac elméletét, mely a laikusok számára annak eszköze lesz, hogy képességük szerint hozzájáruljanak a keresztény társadalom építéséhez. Amelyből ők maguk is hasznot húznak. Vagyonuk elsősorban a bizalmi tőkében rejlik: az itáliai városokban a pénzügyi ellenőrök gyakran koldulórendi szerzetesek (lényegtelen, hogy domonkosok vagy ferencesek). Mivel legitimálják a kereskedelmi szokások összességét és elítélik a szabálytalan gyakorlatot, illetve a gyóntatószékben jó útra térítik a szabálysértőket, a piac szabályozóinak szerepét töltik be. A domonkos Gui de

¹⁴ Pierre Jean OLIVI: *Traité des Contrats*, szerk. S. Piron, Paris, Les Belles Lettres 2012, III, §.16, p. 258. „Az egy dolog, hogy egy szerződés formailag hibás és hitvány, és az egy másik, ha tartalmilag. [...] Bár egy prostituálttal való kapcsolatért cserébe kötött kifizetési szerződésben a tartalom hitvány, maga a forma bír valami nagyon is jogi jelleggel, mivel ahogy a prostituált átengedi a kerítőnek a testét, személyes, természetes és polgári módon, úgy a kerítő, cserébe a prostituált testéért, amit neki átengedett, valóban ad a prostituálnak valamit abból, amit neki kifizetnek.”

¹⁵ OLIVI: *Traité des Contrats* II, „Précisions sur la matière des contrats usuraires”, §.35, p. 213: „a kereskedő, akinek átadták ezt a tőkét... azzal megegyező árért, amire a várható nyereség valószínűségét ésszerűen becsülni lehet azelőtt, hogy realizálódna.” – *Ibid.* II, §.40, p. 217: „Hogy nincs szó uzsoráról, azt bizonyítjuk [...]. [41] Az első ok a kockázat, aminek a tőke ki van téve, mivel [...] itt a részvényes számára van kockázatnak kitéve, és nem a kereskedő számára. [...] Nyilvánvaló tehát, hogy ez a tőke annak kell, hogy nyereséget hozzon, aki a teljes kockázatot vállalja. [42] A másik ok annak az értéke, hogy az adott tőke kereskedelmi ügyletek által hozott nyereségében milyen valószínűséggel lehet reménykedni. Valójában mivel ennek a valószínűségnek van egy értéke, egy ára, amely az idő elteltével nő, legálisan eladható ezen az áron.”

¹⁶ Lásd G. TODESCHINI: *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologne, 2004; fr. ford. N. Gailius és R. Nigro, *Richesse à la société de marché*, Paris, Verdier, 2008.

Toulouse egyik értekezése (XIV. század) a beszédes „A piac szabályai” (*Regula mercatorum*¹⁷) címet viseli – a szabályozás igénye nem tegnap jelent meg! Végül de nem utolsó sorban, az adományok elfogadásával a szerzetesek igazolják az adományozók gazdagságát.

Ebben áll a Scrovegni család paradoxona. A Scrovegni kápolnát gyakran vagy a ferences szegénység és a donátor gazdagsága közötti ellentmondásként mutatják be, vagy a bűnbánat jeleként. Pedig egyáltalán nem erről van szó. Igaz, Reginald Scrovegnit Dante a kárhozottak között sorolja fel, az uzsorások bugyrában,¹⁸ pedig egyszerűen csak a város egyik legfontosabb bankára volt. Mivel mozgatta a vagyont, szívesen látták ferences körökben, a ferencesek elméletileg is alátámasztották tevékenységének hasznosságát. Ezért fogadták el gond nélkül kápolna-adományát, és festették ki Giottóval. A kápolnában egyszerre nyilvánul meg a forradalmian új művészet és a mélyen keresztény városi társadalom.

2. KÁRHOZTATÁSOK ÉS CÁFOLATOK

2. 1. XXII. János a ferences spirituálisok ellen

A ferencesek és a ferences szegénység ellenzői közötti konfliktus arra ösztönözte az előbbieket, hogy a legalapvetőbb területen, az exegézisben keressék legitimációjukat. Ez azonban nagyon veszélyes volt, mivel elhagyták a teológiai szabadság talaját azért, hogy az ortodoxiáéra helyezkedjenek. Egy gyakori anakronizmus révén már nem Ferencet tekintették Krisztus imitátorának, hanem Krisztust Ferenc imitátorának, tehát olyannak, akinek nincs tulajdona. A szikrát, ami belobbantotta a puszkaporos hordót, egy 1321-ben Narbonne-ban tartott vita váltotta ki: „Ellentétes-e vagy sem a katolikus hittel az az állítás, hogy Krisztus és az apostolok nem birtokoltak semmit tulajdonjog révén, se külön, se közösen?” Sok ferences¹⁹ úgy vélte, hogy ez az

¹⁷ Nicole BÉRIOU: „Le vocabulaire de la vie économique dans les textes pastoraux des frères mendiants au XIII^e siècle”, *L'economia dei frati minori e predicatori fino alla metà del trecento* (Assisi, 9-11 ottobre 2003), Spolète, 2004, p. 151–186, itt p. 175.

¹⁸ DANTE: *Enfer* XVII, 64–73.

¹⁹ De nem mindenki. A szellemi vitáknak csak a felszínét látjuk itt. Nem tudunk semmit a névtelenek és rendfokozat nélküliek tömegéről, akik nem hagytak hátra írásokat. És nem szabad elfelejteni, hogy voltak ferencesek XXII. János udvarában is, akik közvetítő szerepet játszottak. Lásd P. Nold, *Pope John XXII and His Franciscan Cardinal: Bertrand de la Tour and the Apostolic Poverty Controversy*, Oxford, 2004.

állítás összhangban van az evangéliummal, ahogy azt a hagyomány (adott esetben a pápai bullák) fényében olvassák, míg az inkvizitor eretnekségnek nyilvánította ezt az elképzelést. Így a kérdés XXII. János pápa elé került.

Válasza mennykőcsapásként hatott. 1322. december 2-án kelt *Ad conditorem canonum* című bullájában XXII. János visszautasította azt a jogi fikciót, miszerint az Egyház a ferences javak intézője: miért vegyen az Egyház a nyakába felesleges aktamunkát, ami nem jár neki semmilyen haszonnal? Tapasztalt jogásként XXII. János a használatnak abból a fogalmából indult ki, amit a nagy jogtudós, Azon fogalmazott meg: „A használat mások dolgai feletti használati jog úgy, hogy a dolgok lényege megőrződik.”²⁰ De ha fogyasztási cikkekről van szó, csak akkor van jogunk használni őket, ha birtokoljuk is őket, mivel a lényegük megsemmisül. Épp ezért a használatot sose lehet elválasztani a tulajdonlástól. Ez megkérdőjelezi az egyszerű tényleges használat elképzelését: nem használhatjuk anélkül a javakat, hogy legalább haszonélvezeti jogunk ne lenne. Anélkül használni valamit, hogy birtokolnánk, egyszerűen lopás. XXII. János, Aquinói Szent Tamásra támaszkodva, oda lyukad ki, hogy egy nagyon is hagyományos tant támogat: *a tulajdon a természeti jog része*. Ádám tulajdona magántulajdon volt, és nem kollektív használat; a bizonyíték: már azelőtt birtokolta a földet, hogy Éva megjelent volna!

A ferences spirituálisok ellentámadásainak és XXII. János egyre szigorúbb ítéleteinek sora követte egymást, kölcsönösen eretneknek bélyegezve végül a másikat.

Ez a kontextusa az U. Eco által *A rózsá nevében* megjelenített vitának arról, hogy voltak-e Krisztusnak anyagi javai. A spirituálisok (Cesenai Mihály) szerint ez alatt azt kell érteni, amit a szegényeknek osztott szét, ami azt jelenti, hogy az apostolok *anélkül használták, hogy birtokolták volna* a javakat. Nem volt joguk, hogy a bíró előtt visszaköveteljék tulajdonukat. Ez tehát érvényesíthető jog nélküli használatot jelentett. A folytatást ismerjük: a ferences tartományfőnök, Cesenai Mihály szökését, csatlakozását a császárhoz, a ferences rend szétszakadását stb. A ferences vita politikaivá vált. Részben kiváltó oka volt a XIV. századot felkavaró viszályoknak.

²⁰ AZO: *Glossa ordinaria ad digestum*, szerk. Fehi, Lyon, 1627. Már Gérard d'Abbeville is ezzel érvelt.

2. 2. Az elidegeníthetetlen dominium

Még tovább menve, ha le akarták győzni a ferences törekvéseket, ki kellett dolgozni egy alternatív jog- és államelméletet. Ennek a feladatnak szentelte magát Richard Fitzralph (Armachanus). XXII. Jánoshoz hasonlóan ő is abból az elképzelésből indult ki, hogy a tulajdonhoz való jog természetes, és ehhez hozzátette, hogy elidegeníthetetlen is, mint a *dominium* minden formája (a hatalom/képesség, a tulajdon, az uralkodás), ami lehetetlenné tesz mindenfajta társadalmi szerződést. A *dominium* általános elmélete az abszolút hatalom elmélete.

Ugyanakkor Fitzralph örököse annak a metafizikának is, amelyet a nagy ferences gondolkodók dolgoztak ki. Az akarát a kulcsa minden uralomnak. Ez a gyökere az emberi uralomnak, melynek isteni analógiája a világ teremtése Isten által, ami a világot Isten birtokává tette.²¹

A paradicsomban azonban Isten Ádámnak adta a fennhatóságot mintegy kiváltsággént. Az emberi *dominium* tehát isteni jogból származik. Arányos a kapott kegyelemmel, ami azt jelenti, hogy a *dominium* (uradalom, tulajdon, uralkodás) most Isten igazságosságához kötődik: a világi hatalom és tulajdon az isteni kegyelemtől függ. Ez a ferences politika kifordítása, saját szavaival.

Hiszen a politikai filozófiának ez a hatalmas rendszere nem más, mint hadigépezet a szegénység ferences teológiája ellen. Ha a *dominium* elidegeníthetetlen, akkor el kell utasítani az „új tekintélyt”, amely azt állítja, hogy akaratumk ellenére nem fogadhatunk el javakat. A dominium az uralkodás ősi képességévé vált, egyenlő, elidegeníthetetlen joggá, mely minden embernek sajátja. Senki sem mentes alóla. Egyetlen feltételtől azonban függ: a kegyelem elfogadásától.

3. A POLITIKAI REND VITATÁSA

A ferences gondolkodás szerint a magántulajdon a bűnbeesésen alapul, míg a szeretet közösséget épít. Azzal, hogy relativizálta a hatalmat, a tulajdont és a jogot, a ferences gondolkodás eszközöket adott valamennyi intézmény forradalmi kiritikájához.

²¹ Ricardus ARMACHANUS (Fitzralph), *De pauperie salvatoris* I, 5, kiadva: J. Wycliff, *De dominio divino, Libri Tres*, London, szerk. R. L. Poole, 1890, p. 285–286.

Wyclif, Fitzralph szorgalmas olvasója, pontosan az isteni jog (*ius divinum*) elméletét alkalmazza a *dominium* kapcsán. Elemzéseit azonban a *dominium* két fő fajtájára alkalmazza, a tulajdonra és a földi igazságszolgáltatás gyakorlására. Mivel a kegyelemnek vannak alávetve (ahogy azt Fitzralph ki-mutatta), ez azt jelenti, hogy csak akkor birtokoljuk törvényesen a javakat, ha a kegyelem állapotában vagyunk, és csak hasonló körülmények között gyakorolhatjuk az igazságszolgáltatást is.

A kegyelem közvetlen hatalmának nevében Wyclif tehát Fitzralph teljes intellektuális apparátusát felhasználja, hogy a teljes intézményrendszert kritizálja. Kárhoztatja a klérus gazdagságát, és követeli az Egyház visszatérését a szegénységhez. Egy klerikus és egy hűbérúr sem gyakorolhat semmilyen bírói hatalmat, aki nincs a kegyelem állapotában. „Senki sem hűbérúr, fő-pap vagy püspök, amikor a halálos bűn állapotában van.”²² A metafizikai elvnek azonban, miszerint egy oknak a leghatékonyabb és legközvetlenebb módon kell kifejtenie hatását (melyet egyszerűen a gazdaságosság elvének neveznek), az a következménye, hogy minden tevékenység, ami felesle-gesen dominál valami felett, bűnnek számít. Isten javainak szétszórása ez, aki a legfőbb tőkés (*capitalis dominus*).

Ez implikálja az Egyház lemondását a világi hatalomról. Az Egyházat az üdvözülésre kiválasztottak alkotják. A feje Krisztus, és nem a pápa. Az Egyháznak szegénynek kell lennie, és Wyclif igazolja azokat a világi urakat, akik az egyházi vagyon konfiskálását akarják.

Vándorprédikátorok, a lollardok terjesztették Wyclif tanait. Tudjuk, hogy Angliában, 1381-ben parasztlázadásra került sor. Egyikőjüket, John Ballt a következő jelmondat miatt tartotta meg a történelmi emlékezet: „Mikor Ádám ásott és Éva font, ki volt nemes?”²³ A természeti állapot ferences elemzése a fennálló rend vitatásává változott. Mindazonáltal gyanakodni kell a belemagyarázásokra: Wyclif nem tekinthető elő-reformátornak. Ő csak az Egyházat és kora társadalmát akarta jobbítani.

FORDÍTOTTA: SÁGHY MARIANNE

ÉLETRAJZI ADATOK:

OLIVIER BOULNOIS a Sorbonne-EPHE tanára. Nős, négy gyermek atyja. Kutatási területe: középkori filozófia, metafizika története.

²² WYCLIFF: *Triologus* (1383, szerk. G. Lechler, Oxford, 1869) IV, 32 (p. 358 sq.) §.15.

²³ Ezt a jelmondatot újra használták a XIX. században a saint-simoniánus lapban, a *Le Globe*-ban, és William Morris is *A Dream of John Ball* c. írásában (1888). Charles de Foucauld is idézi.

Megfontolások az engesztelés teológiájáról

Manapság egy meglehetősen ambivalens helyzetben találjuk magunkat az engesztelést illetően több szempontból is. A vallásos élet területén az engesztelés gyakorlatának egyfajta újjáéledésére utaló jeleket tapasztalunk; ugyanakkor azt is észleljük, hogy a hívők egy része nem tud mit kezdeni az engeszteléssel vagy egyenesen ellenérzésekkel viszonyul hozzá. A tudományos teológiai reflexió területén hasonló kettősséggel találkozunk. A 20. század második felében egyre inkább a kritika hangjai erősödtek fel az engesztelés, elégtétel, áldozat, helyettesítés fogalmaival dolgozó hagyományos szótérelológiájával szemben, nem is beszélve az ehhez kapcsolódó egyházi-keresztény engesztelés gyakorlatának bírálatáról. Ugyanakkor olyan teológiai kísérleteknek is tanúi lehetünk, melyek újraértelmezni és újrafelfedeztetni segítik az engesztelés teológiájának és gyakorlatának az értékeit.¹ A tanítóhivatali megnyilatkozások síkján egyfelől azt látjuk, hogy az Egyház hivatalos tanítása továbbra is megőrzi az engesztelés teológiájának lényegi tartalmait és alapelveit, valamint elismeri az engesztelés gyakorlati jelentőségét az Egyház életében (vö. Faustina Kowalska nővér magánkinyilatkoztatásainak jóváhagyása). Másfelől azonban nyelvhasználatában és teológiai értelmező munkájában nem feltétlenül követi a skolasztikus/újskolasztikus teológia hagyományos szemléletmódját és terminológiáját.² Ezek a jelenségek egyrészt

¹ Vö. Norbert HOFFMANN: *Sühne. Zur Theologie der Stellvertretung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1981, 16 k. Hoffmann művének bevezetőjében jól jellemzi az engesztelés teológiájának ambivalens helyzetét. Röviden utal az éles kritikusok mellett (pl. P. Fiedler, R. Schwager) az engesztelés fogalmának elmélyítésén fáradozó szerzőkre is (pl. G. Greshake, R. Pesch, M. Hengel), s ő maga is erre vállalkozik.

² A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai nem használják az „engesztelés”, „illetve „jóvátétel” kifejezéseket sem szentségtani, sem ekkleziológiai összefüggésben a hitélet gyakorlatainak és spiritualitásának a jellemzésére. Az is megfigyelhető, hogy Krisztus megváltói kereszthalálára is csak ritkán alkalmazzák ezeket a fogalmakat. A Zsinat utáni időszakban megjelent tanítóhivatali meg-

abba az irányba mutatnak, hogy indokolt és szükséges az engesztelés teológiájának újragondolása. Másrészt azt is tanúsítják, hogy ez már részben el is kezdődött. E tanulmány elsődleges célja feltárni az engesztelés teológiájának a bibliai szövetségteológiában gyökerező alapelveit. Ehhez kapcsolódóan másodlagos feladata jelezni azokat a pontokat, melyek újragondolásra és újrafogalmazásra lehetnek érdemesek. Ahhoz azonban, hogy e célkitűzései-nek megfelelhessen, mindenekelőtt az engesztelés fogalmát kell vázolnia, ahogyan azt a hagyományos teológiai megközelítés kidolgozta.

1. AZ ENGESZTELÉS FOGALMA

Ha az engesztelés teológiai alapjait akarjuk vizsgálni, akkor mindenekelőtt az engesztelés fogalmát kell meghatároznunk. Több szempontból is érdemes kiindulópontul választanunk XI. Pius pápa 1928-ban megjelent *Miserentissimus Redemptor* kezdetű enciklikáját.³ Egyfelől azért, mert az engesztelés spiritualitása a 17. századtól kezdődően az Alacoque Szent Margitnak adott magánkinyilatkoztatások alapján elsődlegesen Jézus Szent Szívének a tiszteletéhez kapcsolódik, mely a pápák hivatalos jóváhagyása, ajánlása és tanítása alapján fokozatosan mind nagyobb teret nyert a Katolikus Egyházban. A 19/20. századi Mária-jelenések engesztelésről szóló üzenetei is ehhez a meghatározó spiritualitáshoz kapcsolódtak és annak lényegi tartalmát erősítették fel. A 20. század első felében a Faustina Kowalska nővérnek adott magánkinyilatkoztatások még közvetlenebb módon tartoznak ugyanehhez a spiritualitáshoz, hiszen középpontját a Jézus irgalmas szívének a tisztelete, az isteni irgalmasság hálás dicsérete és az ebből következő engesztelő magatartás alkotja. Szemmel láthatólag az engesztelés mai gyakorlatai, lelki motívumai és spiritualitása elsődlegesen e három forrásból táplálkozik, melyek közül Jézus Szívének tisztelete a legmeghatározóbb. Nos, XI. Pius pápa nevezett enciklikája azon magisztériumi megnyilatkozások sorába illeszkedik, melyeknek tárgya éppen ez az elsődleges forrás, a Jézus Szíve tisztelet. Másfelől, ez a pápai megnyilatkozás azért is lehet kiindulópontunk, mert tanításának kifejezett tárgya maga az engesztelés, mint a Jézus Szíve tisztelet lé-

nyilatkozásokban azonban ismét felbukkan a szóhasználat, ha nem is olyan gyakorisággal, mint korábban. Vö. KEK 1459; VI. PÁL: *Indulgentiarum doctrina*, 3, 5, in *A búcsúk kézikönyve*, SZIT, Budapest 2000, 111–116.

³ XI. PIUS: *Miserentissimus Redemptor*, litt. enc., (1928. 05. 28.), AAS 20 (1928) 165–187. Vö. Johann Baptist WESTERMAYER: „Sühne”, Art. in *LThK* Bd. 9., 2. Aufl., Herder, Freiburg im Breisgau 1937, 884–886.

nyegi része. Körlevelében a pápa két egymással szorosan összefüggő oszlopát állapítja meg a Jézus Szíve tiszteletnek: az odaszentelődést (*consecratio*) az isteni szeretetnek és a jóvátételt (*reparatio*) az isteni szeretetet ért megbántásokért. Az elsőből szükségképpen kell fakadnia a másodiknak. Az enciklika így fogalmaz:

„Ugyanis ha az odaszentelődésben (*consecratio*) a Teremtő szeretete viszonzásának a szándéka az elsődleges a teremtmény szeretete részéről, akkor ebből természetesen az a másik szándék is következik, hogy a teremtetlen Szeretetet bármilyen módon ért megbántásokat – mely Szeretetet akár feledékenységből hanyagoltuk el, akár sértéssel keserítettük meg – jóvá tegyük. Ezt a kötelességet nevezzük rendesen engesztelésnek (*reparatio*).”⁴

A 19. század második felében a püspöki kollégium kérésére XI. Pius elődei, IX. Pius és XIII. Leo fontos lépéseket tettek az odaszentelődés egyházi gyakorlattá tételének a területén. Az előbbi pápa Jézus Szent Szívének történő felajánló imádságot készített, melyet a püspökök saját egyházmegyéjükben, illetve a hívők személyes módon használhattak. Az utóbbi szentatya pedig ünnepélyesen Jézus Szent Szívének ajánlotta fel az egész emberiséget.⁵ E lényeges lépések után XI. Pius elérkezettnek látta az időt, hogy ugyanezen kultusz másik oszlopáról, az engesztelésről jelentessen meg körlevelet. Az odaszentelő felajánlás (*consecratio*) nem más mint szeretet-csere: a Jézus Szívében kinyilvánult, a végsőig elmenő isteni szeretetre adott egyetlen megfelelő válasz, a hívő viszontszeretet (*redamatio*) teljes elköteleződése. Később majd XII. Pius pápa fejt ki részletesen *Haurietis aquas* kezdetű enciklikájában a Jézus emberi szívében kinyilvánult istenfiúi szeretetnek a szentháromságtani és megváltástani szempontjait, melyek megvilágítják az odaszentelődés értelmét.⁶ XI. Pius enciklikájában ugyan nem foglalkozik a konsekráció teológiai alapjaival, de a fentebb idézett helyen egy fontos összefüggésre rámutat. Ennek értelmében az odaszentelődés feltétlenül megkívánja a jóvátételt, ez utóbbi természetes következménye az előbbinek. Az önfelajánló szeretetnek mintegy a jóvátételt adó szeretetben kell folytatódnia. Ezzel a megállapítással a pápa két lényeges hangsúlyt helyez a következő megfontolások elé. Egyfelől az engesztelés lelke, végső motívuma

⁴ „Nam, si illud est in consecratione primum ac praecipuum ut amor Creatoris creaturae amor rependatur, alterum sponte hinc sequitur, ut eidem increato Amori, si quando aut oblivione neglectus, aut offensa violatus sit, illatae quoquo modo iniuriae compensari debeant: quod quidem debitum reparationem vulgato nomine vocamus.” AAS 20 (1928) 169.

⁵ XIII. LEO: *Annum Sacrum*, litt. enc. (1899. 05. 25.), in ASS 31 (1898/99) 646–652; vö. Federico SCHWENDIMANN: *Il cuore di Gesù oggi?*, Roma 1974, 14–40.

⁶ XII. Pius, *Haurietis aquas*, litt. enc. (1956. 05. 15.), AAS 48 (1956), 309–353.

az isteni szeretetre válaszoló szeretet. Az engesztelés lelkülete csak a szeretet logikája felől érthető. Az engesztelő magatartást bensőleg e szeretetnek kell formálnia. Másfelől, ez a válasz kötelesség, melyet teljes súlyával éppen az a szeretet érez át, mely kellő mélységig felismeri az isteni szeretet nagyságát s ezzel együtt az ezt visszautasító vagy elhanyagoló bűnnek a súlyát. Az a kontextus, melyben a szeretetből fakadó engesztelésről szóló tanítását a pápa kifejti, éppen az isteni szeretet durva és kegyetlen visszautasításának, az isteni és emberi jogok lábbal tiprásának a történelmi tapasztalata az első világháború borzalmai után és az állami szintre emelt ateista ideológia vallásüldözése és rémtettei láttán. Ugyanehhez a kontextushoz tartozik a vallás és az Egyház módszeres visszaszorításának és a nyilvánosságból való kizárásának az erősödő tendenciája; valamint annak tapasztalata, hogy az Egyház tagjainak egy részében lanyhul a buzgóság, elhalványul a valláserkölcsei értékek tudata, megfogyatkozik az Isten iránti és a felebaráti szeretet, növekszik a közömbösség. Ez a fájdalmas helyzet teszi indokolttá és különösen is sürgetővé az engesztelést.

Körlevelében a pápa azonban egy másik összefüggésre is felhívja a figyelmet az odaszentelődés és a jóvátétel között. Ahogy mindkettő az isteni szeretetre válaszoló viszonszeretetből fakad, úgy mindkettőnek hasonló a végső hatása, amennyiben mindegyik a Krisztussal való egyesülést szolgálja a maga sajátos módján. Az enciklika így fogalmaz:

„Ugyanazon a módon tehát, ahogy a konszekráció a Krisztussal való egyesülést vallja és erősíti meg, úgy az engesztelés magát az egyesülést kezdi meg a bűnöktől való megtisztulással, azt tökéletesíti a Krisztus szenvedéseiben való részesedéssel, és azt juttatja végső beteljesedéshez az áldozatok felajánlásával a testvérek javára.”⁷

Az idézett szakaszban a pápa az engesztelés három lényeges elemét a Krisztussal való egyesülés megvalósulásának folyamatában három állomásnak felelteti meg. A bűnöktől való megtisztulás az egyesülés kezdete; a Krisztus szenvedéseiben való részvétel ezt tökéletesíti; a testvérek javára végzett áldozatok felajánlása teszi teljessé. Az idézet azt is világossá teszi, hogy az engesztelés lelki magatartása összetett valóság. Olyan lelki magatartás, mely a fent jelzett három elemnek megfelelő három ősrégi tradíció összekapcsoló-

⁷ „Quemadmodum igitur unionem cum Christo proficitur ac firmat consecratio, ita expiatio eandem unionem et, culpas detergendo, inchoat et, Christi passionem participando, perficit et, victimas pro fratribus offerendo, consummat.” AAS 20 (1928) 172.

dásának az eredménye. (1) Elégtétel/jóvátétel. A bűntől való megtisztulással kapcsolatos tanítás az ókori és a középkori egyház bünbánati fegyelmi rendjére és a monasztikus penitensek hagyományaira megy vissza, melyben az elégtétel/jóvátétel lényeges szerepet játszott. A középkorban Canterbury Szent Anzelm is innét kölcsönözte a „satisfactio” fogalmát, mellyel Krisztus megváltói művét értelmezte. (2) Compassio. A Krisztus szenvedéseiben való részesedés gondolata egyfelől ősrégi liturgikus szövegekből, másfelől abból a középkori *compassio*-misztikából táplálkozik, melynek meghatározó alakja a stigmatizált Asszisi Szent Ferenc. (3) Áldozati felajánlás. A mások javára történő áldozati felajánlás gondolata egyrészt a Róm 12,1 – „adjátok testeteket élő, szent, Istennek tetsző áldozatul” – szöveghelyének patrisztikus kommentárjaira, másrészt az ókori egyház életét jellemző vértanúság gyakorlatára és értelmezésére, harmadrészt a Krisztus és az Egyház áldozatának az Eucharishtiában megvalósuló egységéről vallott felfogásra megy vissza.⁸ Most vizsgáljuk meg közelebbről az engesztelés e három elemének hagyományos teológiai jelentését.

1. 1. Elégtétel/jóvátétel

Az enciklika a „reparatio” és az „expiatio” kifejezéseket szinonimaként fogja fel, s mindkettőt váltakozva használja hol a fenti idézetben szereplő három tartalmi elemet magában foglaló folyamat egészére, hol szűkebb értelemben a bűntől való tisztulás mozzanatának a jelölésére is. A szövegben egyéb olyan kifejezések is felbukkannak, melyek szintén a bűntől való tisztulással kapcsolatosak; így pl. a „soddissfazione”, „propiziazione”, „penitenza”, „risarcire”, „ristabilire”, „ammenda riparatrice”. Ezek sokszor szintén szinonimákként szerepelnek, de ugyanakkor a bűntől való megtisztulás különböző szempontjait is jelzik. Szemmel láthatóan a jogi nyelvezetből származnak. Ez a jogi nyelvezetre jellemző fogalmiság annak köszönhető, hogy az enciklika a skolasztikus/újskolasztikus szemléletmódot követve magát a bűnt is alapvetően jogi látószögben, illetve az „igazságosság” jogi értelmezése felől közelíti meg. Ennek értelmében a bűn elsődlegesen jogtalanság, igazságtalanság Istennel szemben, el nem ismerése Isten jogainak, méltóságának, végső soron istenségének. Ez a bűnös magatartás Isten személyének és tisztetének a megsértését jelenti, amennyiben a bűnös nem adja meg Istennek

⁸ Édouard GLOTIN: art. „Réparation”, in *Dictionnaire de Spiritualité* (szerk. Raban Maur/Ryelandt), tome 13., Paris 1988, 370–413; különösen: 409–412.

a neki kijáró köteles tiszteletet. Ezért a bűn maga után vonja az ember isteni büntetésre és elvetésre való méltóságát. A bűnös bűnével megzavarja a teremtetés Isten által létesített rendjét a világban és saját magában is. Az igazságosság követelménye alapján az engesztelés elsősorban Isten tiszteletének és a megbontott rendnek a helyreállítását (*ristabilire*) jelenti. E helyreállítás a bűnös részéről magában foglalja a bűnbánatot, a bűnbevallást és a jóvátételt/elégtételt (*soddisfazione*), melyek révén a megbocsátó isteni kegyelmet befogadva és azzal együttműködve megszűnik az ember büntetésre és elvetésre méltósága, s megvalósul megtisztulása a bűntől.⁹

1.2. *Compassio* és vigasztalás

Az engesztelés második mozzanata a szeretet követelményeként jelentkezik. A jogi nyelvezetet itt fölváltja a szeretet nyelve, az igazságosságon alapuló engesztelést az isteni szeretetre válaszoló viszonszeretetből (*redamatio*) fakadó érzelmi/affektív engesztelés.¹⁰

„Teljesítenünk kell az engesztelés kötelezettségét az igazságosság és a szeretet még erőteljesebb indoka alapján: (...) a szeretetből kifolyólag, hogy a türelmes és ‘gyalázatokkal elhalmozott’ Krisztussal együtt szenvedjünk és azzal a kevéssel, amire képesek vagyunk, némi vigaszt nyújtunk neki.”¹¹

Az érzelmi engesztelés a szenvedő Krisztus szemléléséből indul ki, mely egyszerre a megváltó isteni szeretet nagyságának és az ezt a szeretetet vissza-

⁹ Az enciklikában ezt olvassuk: „Quodsi ad utramque rem iisdem prorsus rationibus impellimur, reparandi tamen expiandique officio ob validiorem quendam iustitiae et amoris titulum tenemur: iustitiae quidem, ut irrogata Deo nostris flagitiis expietur offensa et violatus ordo paenitentiae reintegretur” AAS 20 (1928) 169. A pápai irat nem hagy kétséget afelől, hogy a fenséges Isten, illetve Krisztus megsértett tiszteletének és jogainak a helyreállítása nélkülözhetetlen ahhoz, hogy Isten és Krisztus megdicsőítése imával, hálaadással, hódolattal és a neki való odaszentelődés őszinte és hiteles lehessen. Ez a helyreállítás sokféle módon, különböző eszközökkel történhet a Szent Margitnak adott és a Szent Szív kultuszával kapcsolatos konkrét gyakorlatokon (pl. szent óra, elsőpénteki engesztelő áldozás, engesztelő ima stb.) kívül is. Így pl. kitartó imával, önkéntes vezekléssel, a próbatételek türelmes elviselésével, sőt az élet egészének az engesztelés lelkületével történő élésével. Vö. Peter EDER: *Sühne. Eine theologische Untersuchung*, Herder, Wien 1962, 6–20.

¹⁰ Vö. MÓCSY Imre: *Nyitott szívvel*, SZIT, Budapest 1980, 222–226.

¹¹ „reparandi tamen expiandique officio ob validiorem quendam iustitiae et amoris titulum tenemur (...) amoris vero, ut Christo patienti ac »saturato opprobriis compatiamur« eique non-nihil solacii pro tenuitate nostra afferamus.” AAS 20 (1928) 169.

utasító bűn kegyetlenségének a szemlélése. Ebből fakad a részvétel, fájdalom, együttérzés Jézus szenvedése fölött és üdvös szomorúság, sajnálkozás a saját és mások bűnei fölött. A viszonzó szeretetnek ebből fájdalomából ered az együttsszenvedés, azaz a Krisztus szenvedéseiben való részvétel vágya, valamint a szeretetből értünk szenvedő Jézus vigasztalásának a vágya.

Az érzelmi engesztelés gondolatának és magatartásának jó alapul szolgálhatott az Egyház ősi liturgikus tradíciója és ehhez kapcsolódóan a panasz-zsoltárok krisztológiai egzegézise. Ennek kitüntetett helye volt a nagypénteki liturgia, melyben a kereszthódolathoz a római liturgiában hozzátársult a nagy panaszénekek (*improperia*) éneklése. Ezekben az ószövetségi mondatokat Jézus szájába adó énekekben a szenvedő Jézus panaszát lehet hallani, aki szemrehányást intéz hűtlen népéhez (az ó- és újszövetségi választott néphez), emlékeztet a sok jótéteményre, melyért az ember hálátlansággal fizetett. Jézus panaszai felébresztik a hívőben a fájdalmat, a bűnbánatot és a compassiót. Az egyházüldözés korában a hűtlenségek láttán prédikációikban az egyházatyák a panasz-zsoltárok krisztológiai egzegézisének a segítségével Jézus magára maradottságának (Zsolt 25,16; 32,12–13; 38,12; 88,9.19) és vigasztalás utáni vágyakozásának a témáját szóaltatták meg (Zsolt 69,21).¹²

Nos, a pápai enciklika ehhez a hagyományhoz csatlakozik, amikor kifejezetten Jézusra alkalmazza a 69. zsoltár panaszát: „A gyalázat megtörte szívemet és elernyedtem. Kerestem, aki szánakozzék rajtam, de nem akadt senki sem, nem találtam senkit sem, aki vigasztalt volna engem” (Zsolt 69,21).¹³ A szenvedő Jézus compassiót és vigasztalást keres, az engesztelő hívő erre válaszol, amikor részesedni akar Jézus szenvedésében és vigaszt szeretne nyújtani neki engesztelésével. A pápa három olyan helyzetet azonosít be, amikor Jézus szenvedését a hívő compassióval és engesztelésével enyhítheti és vigaszt nyújthat neki. Ezzel egyúttal válaszolni kíván arra a jogos kérdésre is, hogy hogyan is lehetne vigaszt nyújtani Krisztusnak, aki a mennyei boldogságban él és uralkodik.

Az első helyzet a földi Jézus vérrel verejtekezése az Olajfák hegyén. Az Atyához leborulva imádkozó, szenvedő Jézust egy égi angyal megerősítette (Lk 22,39–46). A pápa értelmezése szerint Jézus szorongásának és szomorúságának oka a bűn, a történelemben véghezvitt minden bűn, köztük

¹² Édouard GLOTIN: art. „Réparation”, 375–377.

¹³ „Improperium expectavit Cor meum et miseriam, et sustinui qui simul contristaretur et non fuit, et qui consolaretur et non inveni.” Ps 69,21, idézve: in AAS 20 (1928) 174.

a Jézus által előre látott összes jövőben elkövetett bűn. Ugyanakkor az égi megerősítés részeként megerősítés lehetett számára annak szintén előre látása, hogy a jövőben lesznek, akik engesztelést nyújtanak.¹⁴

A második helyzet a megdicsőült Jézus szenvedése a történelemben folyamatosan elkövetett bűnök miatt. Ezek mintegy megújítják az Úr szenvedését és folyamatosan megsebzik Legszentebb Szívét.

„S így most is csodálatos, de valóságos módon képesek vagyunk vigasztalni – és ezt meg is kell tennünk – a legszentebb Szívét, melyet a hálátlan emberek bűneikkel folyamatosan megsebeznek, mert – amint a szent liturgiában is olvassuk – a zsoltáros szavait alkalmazva maga Krisztus szenved attól, hogy barátai elhagyják: »A gyalázat megtörte szívemet és elernyedtem. Kerestem, aki szánakozzék rajtam, de nem akadt senki sem, nem találtam senkit sem, aki vigasztalt volna engem« (Zsolt 69,21).”¹⁵

A harmadik helyzet a föltámadott Krisztus szenvedése titokzatos testét, az Egyházat ért üldözések miatt. Krisztus azonosul az üldözött keresztyényekkel, őt magát érintik titokzatos teste tagjainak a szenvedései, bennük folytatja engesztelő szenvedését, amelyhez társakat keres.¹⁶

1. 3. Áldozati felajánlás (*oblazione dei sacrifici; oblazione/offerta vittimale*)

Az engesztelés harmadik mozzanatát áldozati felajánlásnak nevezhetjük. Itt nem a jogi nyelv hűvös szókincsével, s nem is a szeretet érzelmi nyelvének a kifejezéseivel találkozunk, hanem az áldozattal kapcsolatos kultikus ki-

¹⁴ „Quodsi propter peccata quoque nostra, quae futura quidem erant at praevisa, anima Christi tristis facta est usque ad mortem, haud dubium quin solacii nonnihil iam tum ceperit etiam e nostra, item praevisa, reparatione, cum »apparuit illi Angelus de caelo« (Lk 22,43), ut Cor eius taedio et angoribus oppressum consolaretur.” AAS 20 (1928) 174.

¹⁵ „Atque ita Cor illud sacratissimum, quod ingratorum hominum peccatis continenter sauciatur, etiam nunc mira quidem sed vera ratione solari possumus ac debemus, quando quidem – ut in sacra quoque liturgia legitur – ex ore Psaltis Christus ipse se ab amicis suis derelictum conqueritur: »Improprium exspectavit Cor meum et miseriam, et sustinui qui simul contristaretur et non fuit, et qui consolaretur et non inveni« (Ps 69,21).” AAS 20 (1928) 174.

¹⁶ „Accedit quod passio Christi expiatrix renovatur et quodammodo continuatur et adimpletur in corpore suo mystico, quod est Ecclesia. (...) Quod quidem Dominus ipse Iesus declarare dignatus est, cum ad Saulum »adhuc spirantem minarum et caedis in discipulos« (ApCsel 9,1) loquens: »Ego sum – inquit – Iesus quem tu persequens« (ApCsel 9,5), haud obscure significans, commotis in Ecclesiam insectationibus, ipsum divinum oppugnari ac vexari Ecclesiae Caput. Iure igitur meritoque Christus in corpore suo mystico adhuc patiens nos expiationis suae socios habere exoptat ...”. AAS 20 (1928) 174.

fejezésekkel. Az „áldozati felajánlás” kifejezésben az „áldozat”/„feláldozás” szó utal az engesztelő aktus aszketikus elemére, arra a fáradságos küzdelemre, amely önmegtagadást, lemondást, önfeláldozást, az önszeretetnek, a bűnös kívánságoknak, szokásoknak és szenvedélyeknek való meghalást, a test misztikus keresztrefeszítését jelenti.¹⁷ A hivatkozott újszövetségi szakaszok jelzik, hogy Krisztus követéséhez és a Krisztushoz hasonlóvá váláshoz hozzátartozik ez a fajta önkéntes aszkézis, a kereszthordozás. A keresztségben kezdődik a Krisztussal való meghalás és eltemetetés a bűn számára (Róm 6,4–5). A bűnnek való meghalás és a Krisztusnak való élés magában foglalja és igényli mindannak az elvetését, amelyből a bűn származhat vagy ami teret adhat a bűn uralmának (Gal 5,24; 2Kor 4,10; 2Pét 1,4). Az „áldozati felajánlás” kifejezésben a „felajánlás” szó pedig azt jelzi, hogy az effajta önmegtagadó áldozatvállalás azon túl, hogy a személyes Krisztuskövetéshez és a vele való egységhez elengedhetetlenül szükséges, még más célra is irányítható, nevezetesen: felajánlható a saját, mások vagy az egész emberiség bűneiért elégtételül. Ha valaki mások javára ajánlja fel, akkor válik leginkább hasonlóvá Krisztushoz és valósul meg számára a Krisztussal való egység teljessége. Minden keresztény meghívott keresztségénél fogva e személyes „áldozati felajánlásra”. A pápa értelmezése szerint éppen ebben áll a királyi vagy általános papság hivatása, melyről Szent Péter ír a levelében (1Pét 2,9), s melynek értelmében Szent Pál felhívja a keresztényeket, hogy adják testüket élő, szent, Istennek tetsző áldozatul (Róm 12,1). Az enciklika a személyes „áldozati felajánlásnak” ezt az engesztelő értelmű magatartását összeköti Krisztus eucharisztikus engesztelő áldozatának a felajánlásával. Krisztus engesztelő áldozatának a felajánlásához kell hozzákapcsolni a személyes engesztelő áldozati felajánlást.

2. AZ ENGESZTELÉS TEOLÓGIAI ALAPJAI

Miután XI. Pius enciklikája alapján körvonalaztuk az engesztelés hagyományos teológiai fogalmát, hozzá láthatunk az engesztelés teológiai alapjainak a meghatározásához. Maga az enciklika is megnevez néhány ilyen fundamentumot. A következőkben részben ezekről, részben a körlevél által csak előfeltételezett, de kifejezett reflexió tárgyává nem tett alapelvekről lesz szó. Látni fogjuk, hogy az engesztelés teológiájának alapelvei végső soron a bibliai szövetségteológiában gyökereznek. Egyszersmind megmutatkozik az is,

¹⁷ P. Eder ezt az elemet aszketikus mozzanatként nevezi. Vö. Peter EDER: *Sühne*, 112.

hogy mely pontokon nyílik lehetőség és látszik kívánatosnak újrafogalmazni a hagyományos engesztelés-teológiát.

2. 1. A bűn és a rá adott isteni válasz a szövetség teológiájában – igazságosság és irgalom

Isten és ember viszonyrendszerét már az ószövetségi Biblia a „szövetség” teológiájának a keretében szemléli. Ez egyfajta aszimmetrikus, de kölcsönös viszonyt jelent, melyet az igazságosság és szeretet/irgalom egyszerre jellemez. A kiindulópont Isten kegyelmi kezdeményezése: tiszta szeretetből választ ki, létesíti a szövetséget, cselekszik népéért, kötelezi el magát és tesz ígéreteket. Az így létrehozott szövetségben a szövetségesi partnertől, Izraeltől a teljes viszontszeretet és a maradéktalan elköteleződés válaszát várja, és a Törvény ajándékával megadja ennek a megfelelő szeretet-válasznak a keretrendszerét. Amikor Isten ingyenes, megelőző szeretete megfelelő viszontválaszt igényel az emberi partnertől, akkor a szeretetben gyökerező igazságosság rendjét létesíti. Egyedül az a megfelelő, igazságos, hogy az ember teljes szívvel viszontszeresse Istent a Törvény megtartásával. Ez kötelessége, ezzel tartozik Istennek. Ha így él, akkor ő maga igaz. Isten igazságossága pedig abban mutatkozik meg, hogy Ő is folytonosan megfelel az általa szeretetből kötött szövetségnek, mintegy tartozik Önmagának és népének a szövetség megtartásával. Ez három dolgot foglal magában: (a) hűségesen megtartja ígéreteit; (b) igazságosan, részrehajlás nélkül ítéli meg az embert (viszonzó, ítélő, jutalmazó és büntető igazságosság); (c) önmagának tartozik azzal, hogy gondoskodik a szövetség rendjének a fenntartásáról és érvényesítéséről. A szövetség aszimmetrikus, de kölcsönös viszonyrendszerében tehát a szeretet és az igazságosság elválaszthatatlanul összetartozik mind Isten, mind az ember oldalán. A szövetségnek ez az alapszerkezete az újszövetségben sem szűnik meg, hanem Jézus Krisztus által új és örök szövetségként köttetik meg.

A Bibliában a szövetségteológia látószögében értelmeződik a bűn fogalma és nyeri el valódi súlyát. A szövetség megszegéseként (engedetlenség) a bűn egyszerre jelent igazságtalanságot és szeretetlenséget az ember részéről Istennel szemben. Az ember nem adja meg Istennek azt, amivel neki tartozik, azaz életével, döntéseivel, cselekedeteivel és szabad állásfoglalásával nem tiszteli Őt, nem ismeri el Istent annak, aki Ő valójában. Jogtalanságot és igazságtalanságot követ el Vele szemben, s ő maga igaztalanná válik, aki vétkes adósságot halmoz fel Istennel szemben. Ugyanakkor e bűn szeretet-

lenség is, hiszen éppen az őt szerető Istennel szemben követi el az igazságtalanságot, amikor nem viszonozza szeretetét és nem tartja meg a Törvényt. Ezért a bűnös ember egyszerre kapja meg a Bibliában az igaztalan és a parázna/házasságtörő minősítést.

A Biblia ugyancsak a szövetségteológia keretében mutatja be azt is, hogy Isten miként reagál az ember bűnére, és hogyan valósulhat meg a bűntől való megtisztulás. Mindkettő ismét csak a szeretet és az igazságosság egysége alapján lehetséges. Az Ószövetség könyvei sok történet elbeszélésével, gazdagon kifejlesztett terminológiával és árnyaltan ábrázolják Istennek a magatartását a bűnössel szemben, s ezen belül az isteni igazságosság és szeretet/irgalom viszonyát egymáshoz. Itt mindössze egyetlen nagy tradícióra szeretnénk utalni, a deuteronomista hagyományra. A deuteronomista teológia a következő séma szerint értelmez: Izrael bűne – isteni igazságosság mint ítélet: harag és büntetés az irgalom távlatával – Izrael bűnbánata és kiáltása Istenhez – isteni irgalom: megbocsátás és szabadítás az igazságosság szem előtt tartásával. (1) E séma szerint az isteni reakció az emberi bűnre mindig a szövetség keretei között marad, azaz Isten minden helyzetben igaznak bizonyul a szó fentebb jelzett hármas értelmében, míg az ember a bűnével éppen a szövetségnek fordít hátat, s igaztalan lesz. (2) Az ember magatartásának, helyzetének a változásával azonban változik az Isten részéről megtapasztalt reakció módja. A bűn helyzetében élő Izrael inkább az isteni ítéletet és büntetést tapasztalja meg; a nyomorúságban bűnbánatot tartó és szabadulásért kiáltó nép inkább Isten irgalmát. (3) A két isteni tulajdonság, noha hol az egyik, hol a másik tapasztalható inkább, sohasem válik el egymástól, mindig egymásra való tekintettel valósulnak meg. A bűnre válszólo isteni büntetés az isteni igazságosság alapján megy végbe, amennyiben Isten igaz ítéletet tart és szembesíti népét valódi helyzetével, igaztalan állapotával, s Isten így a szövetségi rend fenntartójának bizonyul. Ugyanakkor e büntető igazságosság nem öncélú, hanem a nép megtérését szolgálja s kezdettől arra irányul, hogy a bűnbánatot tartó népének Isten megbocsáthasson és irgalmasan visszafogadhasa. Másrészről az isteni irgalom alapján történő megbocsátás sem nélkülözi az igazságosság szempontját, hiszen Isten önmagának tartozik a szövetség fenntartásával és népének ígéretei teljesítésével. (4) A bibliai szövegek sokféleképpen kifejezik, hogy az isteni irgalom – bár soha nem valósul meg az igazságosság valamely mozzanata nélkül – mégis átfogja és felülmúlja az ítélező (jutalmazó/büntető) isteni igazságosságot. Isten nagy irgalmában mindig többet ad mint amit az ember megérdemel vagy jogosan várhatna. (5) A szövetségi viszony személyességének és aszimmetrikus kölcsönösségének megfelelően a kiengesztelődés Isten

és ember között egyszerre feltételezi Isten előzetes jóindulatát, irgalmát, megbocsátásra való készségét, másfelől a bűnös ember megtérését, mely magában foglalja a bánatot, a bűn elismerését, a megváltozás erős akarását, valamint a bűn következményeinek kihordását, elviselését, feldolgozását.¹⁸

Az isteni irgalom és igazságosság egysége az Újszövetségben is megmarad, sőt igazi értelmé itt tökéletesen megmutatkozik, hiszen Jézus keresztye egyszerre nyilvánítja ki Isten irgalmasságát és igazságosságát. Itt Isten igazságossága nem büntető, viszonzó vagy ítélő igazságosságot jelent, hanem Isten igazvoltát abban az értelemben, hogy minden bűn ellenére ő hű marad a szövetségéhez, a szövetséget megújító, az eredeti üdvözítő tervét megvalósítani és így a bűnös szövetségesi partnert megmenteni akaró Istennek bizonyul.

Az engesztelés teológiája magát a bűnt, a bűnre adott isteni választ, valamint az ember bűntől való megtisztulásának a módját és feladatát az isteni igazságosság és irgalom kettős látószögében közelíti meg. Alapvető követelménynek tekinti, hogy a két isteni tulajdonságot, amennyire csak lehet, mindig együtt vegye figyelembe e témák tárgyalása kapcsán. Ez egyfelől abból az elméleti megfontolásból következik, hogy mivel az isteni lényeg egyszerűsége folytán az isteni tulajdonságok reálisan azonosak egymással, sohasem választhatjuk szét őket, azaz Isten mindig igazságosan és irgalmasan cselekszik. Másfelől, ez a követelmény magából a bibliai tanúságtétel olvasásából származik. Az engesztelés teológiájának a gyökerei nyilvánvalóan a szentírási kinyilatkoztatásra mennek vissza, hangsúlyait azonban elsősorban a jogi gondolkodásra hajló nyugati teológiából nyeri. E latin teológiai hagyományt az ókori egyházatyák közül főként Tertullianus, Cyprianus és Ágoston formálta, a középkori magiszterek közül pedig döntően Canterbury Szent Anzelm és Aquinói Szent Tamás tanítása határozta meg. A tanítóhivatali megnyilatkozások, XI. Pius enciklikáját is ideértve, alapvetően erre a tradícióra támaszkodnak.

Az engesztelés teológiája, ahogyan az a nyugati hagyományban, különösen Canterbury Szent Anzelm és Aquinói Szent Tamás műveiben alakot nyert, nagy vonalakban a bibliai szövetségteológián alapszik, annak kategóriát használja és szemléletmódját igyekszik követni. Az engesztelés teológiája a bűnre adott isteni válasz értelmezésében maximálisan igyekszik együtt látni az igazságosság és az irgalmasság isteni tulajdonságait. Itt elég röviden utalnunk Szent Anzelm *Miért lett Isten emberré?* című művére, melyben

¹⁸ Vö. Norbert HOFFMANN: *Sühne*, 22–35.

az elégtételadás (*satisfactio*) klasszikus szótériológiai modelljét dolgozta ki, és a megváltást mint az isteni irgalom és igazságosság közös munkáját mutatja be. Egyik alaptétele, hogy a megváltás motívuma Isten jósága és irgalma, mely arra indítja őt, hogy a bűn fogságában élő embert ne hagyja elveszni. Ugyanakkor hozzá teszi, hogy Istennek a saját eredeti üdvözítő tervéhez való ragaszkodása is motiválja a megváltást. A közbejött bűn ellenére Isten elkötelezte magát a teremtésben és az első ember kegyelmi felemelésében megkezdett saját jó művének a beteljesítésére.¹⁹ Istennek ezt a hűségét önön eredeti üdvözítő tervéhez és megkezdett művéhez a bibliai fogalmisággal akár isteni igazságosságnak is nevezhetné a bencés teológus. Anzelm elméletében az isteni irgalom szerepét a megváltás művében legalább a következő három ponton különösen is hangsúlyozza. Egyfelől Isten irgalmas döntése, hogy a bűn által megzavart igazságos rend úgy állhat helyre, hogy az embernek nem kell büntetést elszenvednie, hanem Isten lehetőséget biztosít arra, hogy az ember elégtételt adhat a bűneiért.²⁰ Másfelől Isten irgalmában maga gondoskodik arról, hogy az igazságos rend helyreállítására legyen megfelelő elégtétel, ezért küldi Fiát a világba, aki Istenemberként halálával ad végtelen értékű elégtételt.²¹ Végül ugyancsak az Atya irgalmas szeretete teszi lehetővé, hogy a hívő ember felajánlhatja Jézus elégtételét önmagáért és másokért, melyet Ő elfogad.²² Anzelm másik alaptétele azonban az, hogy az isteni irgalom csak az isteni igazságosság szempontjainak az érvényre juttatásával tudja Istenhez és az általa alkotott erkölcsi rendhez méltóan véghezvinni a megváltás művét. Érvelése szerint nem illik Istenhez csupán irgalomból megbocsátani, mert akkor jóváhagyná az igazságtalanságot és az erkölcsi rend megsértését, valamint a teremtmények közötti és az emberben keletkezett rendezetlenséget. Igazságtalan lenne, ha az igaz és a bűnös embert ugyanúgy tekintené. Ez azért sem lehetséges, mert Isten a teremtett rend alkotójaként e rend megőrzéséért is felelősséget vállal. Önmagának is tartozik azzal, hogy a maga iránti tiszteletet biztosítsa s ezzel saját isteni fenését igazolja.²³ Ezek a megfontolások sok ponton tükrözik a bibliai szövegteológia felfogását az isteni irgalom és igazságosság szétválaszthatatlan kapcsolatáról.

¹⁹ CANTERBURY SZENT ANZELM: *Miért lett Isten emberre?*, Budapest 1993, 114 k.

²⁰ Uo. 94 k.

²¹ Uo. 56, 117.

²² Uo. 152–155.

²³ Uo. 75–80.

2. 2. Jézus kereszthalála mint helyettesítő elégtétel és engesztelő áldozat

Az engesztelés hagyományos teológiája Jézus megváltói kereszthalálát helyettesítő elégtételként (*satisfactio vicaria*) fogja fel. A skolasztikus/újskolasztikus szótériológia szemléletmódját követve a megváltás lényegi mozzanatát abban határozza meg, hogy Jézus engedelmes halálával az egész emberiség bűneiért (bűnadósságáért), azaz Isten fenségének megsértéséért, túlaradó és végtelen értékű elégtételt/jóvátételt adott Istennek mi helyettünk, a mi képviselőnkben. Amit a véges és a bűn fogságában lévő ember nem tudott megadni, tudniillik jóvátételt Istennek minden Őt ért megbántásért, azt az emberré lett Istenfia a velünk való szolidaritása alapján, az egész emberiség nevében megadta Istennek. Léván Jézus minden cselekedete az Isten Fia személyének a tette, végtelen értékét képvisel az Atya előtt, s ezért elfogadásra és viszonzásra méltó az Atya részéről. Az igazságosság alapján az Atya elfogadja, s a Fiú kérésére irgalmassága szerint a mi javunkra fordítja ezt az elégtételt, azaz megbocsátja a bűneinket. Ha Jézus túlaradó és végtelen értékű elégtételét hittel felajánljuk az Atyának, akkor Ő az igazságosság és irgalom együttes gesztusával megbocsát nekünk.

Aquinói Szent Tamás is követi az anzelmi alapelvet, melynek értelmében az isteni igazságosság és irgalom elszakíthatatlanul összetartozik az elégtételadás vonatkozásában is. Az Angyali doktor így fogalmaz: „Mind az irgalomnak, mind az igazságosságnak megfelel, hogy az ember Krisztus szenvedése által szabaduljon meg. Az igazságosságnak, mert Krisztus eleget tett az emberiség bűnéért és az embert Krisztus igazságossága szabadította meg. Az irgalomnak szintén megfelelt, mert az ember önmagától nem tudott eleget tenni az emberiség bűnéért és Isten saját Fiát adta elégtételül (Róm 3,24), s ez az irgalom túlaradóbb gyümölcse volt, mintha Isten a bűnöket elégtétel nélkül engedte volna el ...”.²⁴ Szent Tamás szerint eleget tenni azt jelenti: megadni Istennek valami olyat, ami jobban tetszésére van, mint amennyire a sértés nem tetszik neki. Így fogalmaz az Angyali doktor: „Azt mondhatjuk, hogy sajátos értelemben az ad elégtételt egy sértésért, aki a sértettnek valami olyat nyújt át, amit az ugyanúgy szeret, vagy jobban, mint amennyire a sér-

²⁴ Sth III, 46, 1 ad 3. vö. Battista MONDIN: „redenzione” art., in *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Bologna 1991, 518.

tést gyűlöli”.²⁵ Krisztus elégtételében nem a szenvedés és a halál önmagában a lényeges, hanem az a készség, amellyel Krisztus elfogadta a szenvedést és halált. Jézus tökéletes engedmessége és szeretete olyan nagy érték az Atya előtt, melyet jobban szeret, mint amennyire utálja a bűnt, fenségének megsértését. Így Jézus mindhalálig elmenő engedmességét és szeretetét jóvátételként fogadja és megbocsát a bűnös embernek. Az engesztelés hagyományos teológiája az így felfogott helyettesítő elégtétel alapján értelmezte az Újszövetségnek azokat a helyeit, melyek a kultusz nyelvéből vett kifejezésekkel áldozatnak, engesztelő áldozatnak vagy engesztelésnek nevezik Jézus kereszthalálát. Az engesztelő áldozat lényegének a helyettesítő jóvátételt tekintették. Ezért pl. XI. Pius enciklikájában is egymás szinonímáiként szerepelnek a jogi nyelvből származó „soddisfazione/riparazione” és a kultusz nyelvéből eredő „espiazione/propiziazione” kifejezések.

A mai katolikus teológiában (H. U. v. Balthasar, J. Ratzinger, W. Kasper, K.-H. Menke, N. Hoffmann, K. Lehmann, H. Hoping, J.-H. Tück) egyre inkább találkozni azzal a törekvéssel, mely nem a „bűnadósság”, a „helyettesítő elégtétel” vagy a jogi értelemben vett „képviselő/helyettesítés” koordinátarendszerében értelmezi a megváltói „helyettesítés” titkát. Nem az isteni igazságosság által megkövetelt, az Istenember által a bűnadósság megszüntetése érdekében helyettünk lerótt elégtételről beszél, hanem arról, hogy magának a bűn állapotának a természete és ennek a megszüntetése, azaz az ember üdvössége kívánja meg a helyettesítést. Ennek értelmében a helyettesítés azt jelenti, hogy Jézus azon a „helyen” keresi fel a bűnös embert, ahol az van, az ő „helyét” foglalja el, ahol a bűnös ember lehetőségeinek határához érkezett, hogy a magába zártság, a csőd és a kilátástalanság helyzetéből kimentse és az Isten által számára elgondolt „helyre-helyzetbe” jutassa, ahol elnyerheti igazi önazonosságát. Jézus Krisztus értünk vállalt halálával valóban a „mi helyünkre”, azaz az Istentől való kiüttalan távolság és halálra szántság helyzetébe lépett, hogy nekünk ebből kiutat nyisson, az önmaga fogságába került morális szubjektumot a jóra irányuló szabadsággal és szeretetre való képességgel ajándékozza meg. Az egzisztenciális távlatú helyettesítés fogalmában van egy exkluzív és egy inkluzív mozzanat: Jézus olyat tesz a mi helyzetünkkel azonosulva és értünk, amit csak ő tud megtenni, de ennek a célja éppen az, hogy a bűnös ember képessé váljék annak a meg-

²⁵ „Respondeo dicendum quod ille proprie satisfacit pro offensa qui exhibet offenso id quod aequae vel magis diligit quam oderit offensam. Christus autem, ex caritate et obedientia patiendo, maius aliquid Deo exhibuit quam exigeret recompensatio totius offensae humani generis.” Sth III,48,2 resp.

tételére, amire Jézus megváltói helyettesítése nélkül képtelen lenne. A tulajdonképpeni megváltói helyettesítés hely- és sorscsere, s mint ilyen magában foglalja a végsőig elmenő szolidaritást, a teljes azonosulást, s megadja annak teljes és isteni mértékű mélységét.

A jézusi szolidaritás páratlanságát Balthasar szavait idézve az adja, hogy benne „Isten az emberi létezés tragikumát a végső mélységéig magáévá teszi és így anélkül, hogy keménységét gyengítené vagy kívülről maga mögött hagyóná, felülmúlja.”²⁶ A kereszten szenvedő és meghaló, a mi helyünkre lépő Fiú azzal vált meg bennünket, hogy a bűnös világ Istent elutasító „Nem”-ének távolságát magára veszi, meghaladja és átfogja az Atyának mondott fiúi „Igenjé”-nek szabad és engedelmes távolságával. A teljes szolidaritás úgy valósul meg, hogy a Fiú a bűn emberi drámájának teljes valóságát magáévá teszi és Fiúként Isten-emberi létében abban a feneketlen mélységben át-szenvedi, ami egyedül az ő számára lehetséges. Önkiüresítésében mélyebbre száll alá, mint amilyen mélyre a bűntől, szenvedéstől és haláltól megsebzett ember kerülhet, hogy mintegy „alulról” átfogva, ebből a mélységből emelhesse föl mindenkit. Ez az egyedülálló mélyre szállás teszi valóban egyetemessé, minden emberi léthelyzetet átölelni képessé a jézusi megváltást. Az egzisztenciális természetű helyettesítés ezen exkluzív mozzanatához szervesen kapcsolódik azonban az inkluzív mozzanat. Krisztus helyettesítő szenvedése éppen arra szabadítja fel a bűnös embert, hogy elfogadja Krisztus kegyelmét és együttműködjön azzal mind a személyes megtérésének a folyamatában, mind e kegyelem mások felé történő közvetítésében. Krisztus megváltói művének ez az inkluzív és aktív oldala különösen is megvalósul az engesztelés aktusában.

2. 3. A bűn legyőzése és az engesztelés a szentségi üdvrendben

A bűn legyőzése, illetve a bűntől való megtisztulás, s benne az engesztelés egész életre szóló feladata a keresztyénynek, melyet az isteni kegyelemmel együttműködve tud véghezvinni. Alapvetően a szentségek közvetítik ezt az isteni kegyelmet, mely a hívő ember állapotának megfelelően az együttműködés különböző cselekedeteit igényli tőle. Az engesztelés spiritualitása és legkülönbözőbb gyakorlatai is végső soron a szentségi kegyelemmel való

²⁶ Hans Urs VON BALTHASAR: *Theodramatik* Bd. II/1. *Der Mensch in Gott*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1976, 48.

együttműködéshez kapcsolódnak. Kiemelkedően a bűnbocsánat, az Oltári-szentség és a betegek kenete szentségéhez.

2. 3. 1. *Elégtétel és a bűnbánat szentsége*

A Trentói Zsinat a megigazulásról, a bűnbocsánat szentségéről és a szentmiseáldozatról szóló dekrétumaiban a kegyelemmel való együttműködés alapelveinek fényében tárgyalja a bűntől való megtisztulás folyamatát, melyben kegyelem és megtérés elválaszthatatlan egymástól. Az elégtétel ennek a folyamatnak része. A bűnbánat szentségéről szóló dekrétum az elégtétel szükségessége mellett négy fő érvet vonultat fel. (1) A bibliai tanúságtétel szerint lehetséges és ténylegesen vannak rá példák (Ter 3,16k; Szám 12,14k; 20,11k; 2Sám 12,13k), hogy Isten úgy bocsátja meg a bűnt, hogy nem engedi el az egész büntetést. A feloldozással elnyert bűnbocsánat a bűnnel együtt biztosan eltörli ugyan az örök büntetést (a kárhozatra méltóságot), de nem feltétlenül és nem minden esetben törli el az ideigtartó büntetéseket is (DH 1689, 1712; a bűnbánat szentségéről szóló dekrétum 15. kánonja szerint a legtöbb esetben még marad vissza ideigtartó büntetés a bűnbocsánat után; vö. DH 1715). Az elégtétel ezen megmaradó ideigtartó büntetésektől való szabadulást jelenti. (2) Az ideigtartó büntetések el nem engedésének az egyik oka az isteni igazságosság lehet, „mely indokoltan kívánja meg, hogy egész másképpen kell a megbocsátást megkapnia annak, aki a keresztség előtt még tudatlanságból vétkezett, mint azoknak, akik egyszer már megszabadultak a bűn és a sátán szolgaságából, és a Szentlélek adományait megkapták, de nem szégyellték tudatosan „Isten templomát megszenteltetni” (vö. 1Kor 3,17) és „a Szentlelket megszomorítani” (vö. Ef 4,30; DH 1690). (3) A másik ok az isteni bölcs és szelíden vezető pedagógia, az isteni kegyesség lehet, melyhez szintén illik, hogy „vétkünk ne minden elégtétel nélkül engedtesse el.” Az elégtétel ugyanis visszatartja a jövőbeli bűnöktől, gyógyítja a bűn maradványait, és az erények gyakorlásával megszünteti a rossz életmóddal szerzett habitusokat (DH 1690). (4) Utolsó szempontként a dekrétum arra irányítja a figyelmet, hogy az engesztelés a Krisztushoz való hasonlóvá válás útja, s ezért az ő dicsőséges életében való osztozás záloga is. „Ha elégtétellel szenvedünk a bűnökért, Jézushoz válunk hasonlókká, aki bűneinkért eleget tett (vö. Róm 5,10; 1Jn 2,1k). „Minden alkalmasságunk Krisztusból ered” (vö. 2Kor 3,5) ugyanis, és ezért igen biztos zálogunk az, hogy ha Vele szenvedünk, Vele is dicsőülünk meg (vö. Róm 8,17).

A dekrétum az elégtétel három fajtáját állapítja meg annak megfelelően, hogy kitől, illetve mi módon kapja az ember. Egyfelől, az elégtételt kiszab-

hatja a pap a penitensre a bűnbocsánat szentségében; másfelől lehet önként vállalt vezeklés (pl. böjt, ima, alamizsna) is az ember részéről, s végül magától Istentől is érkezhet időleges csapások (*temporalibus flagellis*: DH 1693) illetve büntetések (*poena*: DH 1713) formájában, melyek türelmes elviselése jóvátétel értékű.²⁷ Az elégtétel tettei egyszerre jelentenek vezeklést és megtorlást a bűnökért (ideigtartó bűnadósság lerovását), orvosságot a bűnök maradványaira és a Krisztusban nyert új élet védelmét (DH 1692).

Megfigyelhetjük, hogy a zsinati határozat az elégtétel indokait és hatásait két szempontból írja le: egyrészt az igazságosság alapján jogi kifejezésekkel (büntetés, önkéntes megtorlás, jóvátétel); másrészt az irgalom alapján az orvoslás területéhez tartozó olyan kifejezésekkel mint megtisztítás, gyógyítás, élet védelme. Az utóbbi évtizedekben a teológiai reflexióban, de a magiszteriumi megnyilatkozásokban is észlelhetjük azt a tendenciát, mely ezt az utóbbi nyelvezetet részesíti előnyben, amikor a bűn legyőzésének a folyamatáról gondolkodik. A mai megközelítések nem a büntetés-tartozás vagy elégtételadás látószögéből kiindulva, hanem antropológiailag alapozzák meg és fejtik ki a bűntől való teljes megtisztulás tanát. Így pl. Rahner arra hívja fel a figyelmet, hogy az ember test és lélek egységeként mintegy több-rétegű lényként létezik.²⁸ Szellemi személyként hozott döntése, pl. bűnei-nek megbánása és Isten bocsánatának elfogadása, csak lassan tudja átjárni lényének minden rétegét, érzelmi és ösztönvilágát, kialakult szokásainak tartományát és ez a folyamat elkerülhetetlenül szenvedést is okoz. Isten bocsánatának szabad elfogadása egy pillanat műve, de ennek integrálása az emberi személyiség egészébe tisztulási, érlelődési folyamatban megy végbe. XVI. Benedek pápa *Spe salvi* kezdetű enciklikájában a purgatórium megtisztító szenvedéseinek az értelmezésében alkalmazta ezt az antropológiai/egzisztenciális és nem a jogi kategóriákkal operáló megközelítést.²⁹ Az engesztelés teológiájának a szemlélete és nyelvi megformálása is bátran nyithat ebbe az irányba. Nem kell attól tartania, hogy feltétlenül elvesz az isteni igazságosság szempontja, hiszen a bűntől való megtisztulás fő indoka továbbra is az Isten szentsége. A szent Istennel közösségre lépni, aki maga a Szeretet, vagy vele közösségben maradni csak úgy lehetséges, ha az ember maga is szent lesz, ha megtanul Istennel együtt szeretni, ha engedi, hogy

²⁷ Ez utóbbit a szeretet legnagyobb bizonyítékaként értelmezi a szöveg. Lásd: DH 1693.

²⁸ K. RAHNER: *Bemerkungen zur Theologie des Ablasses*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 2, Einsiedeln–Zürich–Köln 1962, 204–208.

²⁹ XVI. BENEDEK: *Spe salvi*. A keresztény reményről, SZIT, Budapest 2008, 46–47. szakaszok. Vö. Puskás ATTILA: XVI. Benedek tanítása a halál utáni tisztulásról a *Spe salvi* enciklikában, in *Teológia* 42 (2008) 3–4, 185–214.

Isten szeretetének tüze elemésszen benne mindent, ami nem méltó Istenhez. E szentté válás erőfeszítést és fájdalmas átalakulást kíván a bűnös embertől. Az isteni igazságosság éppen abban az erős „kell”-ben érvényesül, hogy a bűnösnek meg „kell” tisztulnia és szentté „kell” válnia ahhoz, hogy a szent Istenhez tartozhasson mindenestől.

2. 3. 2. Engesztelés és a szentmiseáldozat

A Trentói Zsinat tanítása szerint a szentmisében Jézus engesztelő áldozatának (*sacrificium propitiatorium*) a felajánlása a bűnbocsánat elnyerése mellett az elégtételre is irányulhat (DH 1743; 1753). A 20. századi pápai megnyilatkozások a királyi papság és a lelki/élő áldozat bemutatása bibliai kifejezések segítségével egyre részletesebben kifejtették a hívők tevékeny részvételének jelentését a szentmise engesztelő áldozatában és felajánlásában. A Krisztus engesztelő áldozatához csatlakozó személyes áldozati felajánlást mint engesztelő/jóvátevő jellegű magatartást, cselekvést és lelkületet értelmezték. E hagyománynak legteljesebb összefoglalója XII. Pius pápa *Mediator Dei* kezdetű enciklikája, mely a hívők részvételét a szentmisén erőteljesen az engesztelés szempontjából értelmezi. Szent Pál kijelentéseire utalva – „ugyanaz az érzület legyen bennetek, amely Krisztus Jézusban volt” (Fil 2,4), „Krisztussal együtt engem is keresztre feszítettek” (Gal 2,19) – szólítja fel a hívőket, hogy Krisztus engesztelő és áldozatos lelkületét alakítsák ki magukban: az önmegtagadás, az önkéntes bűnbánatgyakorlás és bűneik engesztelésének magatartását.³⁰ Továbbá a hívő egyesítse a felajánlás során saját szándékait, a dicséret, a kérés, az engesztelés és a hálaadás óhajait a papnak, sőt magának a Főpapnak (Krisztus) a szándékával, hogy magában az áldozati felajánlásban legyenek bemutatva az Atyaistennek a pap által végbevitt külső rituálissal.³¹ Csatlakozzanak Krisztus önfeláldozásához keresztény életükben és főként a szentmiseáldozatban.

A II. Vatikáni Zsinat annyiban örököse ennek a hagyománynak, hogy a hívők királyi és egyetemes papságáról szólva tanítja, hogy a keresztényeknek minden cselekedetükkel lelki áldozatokat kell bemutatniuk és önmagukat kell odaadniuk Istennek tetsző áldozatul (LG 10). „Mindezeket a szent-

³⁰ XII. PIUS: *Mediator Dei*, litt. enc. (1947. 12. 02.), AAS 39 (1947) 521–595; itt: 552–553.

³¹ „Populum vero una cum ipso sacerdote offerre non idcirco statuitur, quod Ecclesiae membra, haud aliter ac ipse sacerdos, ritum liturgicum adspectabilem perficiant, quod solius ministri est ad hoc divinitus deputati: sed idcirco quod sua vota laudis, impetrationis, expiationis gratiarumque actionis una cum votis seu mentis intentione sacerdotis, immo Summi ipsius Sacerdotis, eo fine coniungit, ut eadem in ipsa victimae oblatione, externo quoque sacerdotis ritu, Deo Patri exhibeantur.” AAS 39 (1947) 556.

misében az Úr testének felajánlásával együtt ajánlják fel készséges szeretettel az Atyának” (LG 34), meg kell tanulniuk „önmagukat is áldozatul hozni” az eucharisztikus áldozati adomány felajánlásával együtt (SC 48). Három új elemet figyelhetünk meg a zsinati szövegekben. Egyrészt a „lelki áldozatok” körét kiterjeszti az élet és a cselekvés minden területére – nem szűkíti le az önmegtagadásokra, a terhek türelmes hordozására –, melynek lelki minőségét az adja meg, hogy a Szentlélek tölti be. Másrészt, nem használja a hívők „lelki áldozata” természetének a jelölésére az engesztelés vagy az elégtétel kifejezéseket. További újdonsága a zsinati tanításnak, hogy a betegek kenete kapcsán buzdítja a betegeket, hogy „tudatosan csatlakozzanak Krisztus szenvedéséhez és halálához (vö. Róm 8,17; Kol 1,24; 2Tim 2,11–12; 1Pét 4,13) és így szolgálják Isten népének lelki javát” (LG 11).

2. 4. Szolidaritás és *communio sanctorum* – elégtétel/engesztelés mások javára

Az engesztelés teológiája számára rendkívül fontosak azok a páli szövegek, melyek Krisztus és az Egyház kapcsolatát a Fő és a test képével ábrázolják (1Kor 12,12–27; Ef 4,11–16). Az apostol tanítása ezzel ugyanis egyszerre fejezi ki azt a kegyelmi egységet, mely egyfelől a megkeresztelt ember és Krisztus között, másfelől a keresztények között az Egyházban létesül. Krisztus titokzatos testében, az Egyházban a tagok a Főtől, Krisztustól nyerik a kegyelmi életet, a Szentlelket, hozzá hasonulnak, vele egységben fordulnak az Atyához. Az üdvösség javaiban (hit, szentségek, ima, apostoli szolgálat), különösen az Eucharishtiában való közös részesedés (vö. 1Kor 10,16–17) táplálja mind a Szentháromság egy Istennel, mind az egymással való közösséget. A Krisztussal való egység az ő szenvedéseiben és sorsában való részesedést is magában foglalja (Róm, 8,17; 2Tim 2,11–12). Ugyanakkor a Krisztussal való kegyelmi egység a keresztények között is kegyelmi közösséget hoz létre, nevezetesen a titokzatos Testet, magát az Egyházat. Ebben a kegyelmi közösségben a tagok egymásra utaltak, saját kegyelmi ajándékaikat képesek megosztani egymással, s feladatuk is a lelki ajándékok cseréje; így építik Krisztus testét. Az apostol tanítása szerint e kegyelmi szolidaritás a szenvedésre is kiterjed. Egyrészt, abban az értelemben, hogy „ha szenved az egyik tag, vele együtt szenved valamennyi tag” (1Kor 12,26), hisz egymás terhének hordozása a krisztusi törvény teljesítése (Gal 6,2). Másfelől abban az értelemben, hogy az apostoli munkával és keresztény élettel járó szenvedések Krisztus szenvedéseinek a kiegészítését jelenthetik, felajánlhatók tes-

tének, az Egyháznak javára. „Most pedig örömmel szenvedek értetek, és ki-egészítem testemben azt, ami hiányzik Krisztus szenvedéseiből, testének, az Egyháznak javára” (Kol 1,24). Ez a Krisztus-test ekkleziológia keretében megfogalmazott kijelentés kulcsfontosságú lett az első századoktól kezdve az Egyház életében.

Az egyházüldözések idején a vértanúk meggyőződése volt, hogy a vértanúság nemcsak tanúságtétel Krisztus igazságáról, hanem Krisztus üdvözítő művének a folytatása is, erőforrás Krisztus testének, az Egyháznak az építésében. Később a monasztikus szerzetesek és aszkéták áldozatul felajánlott önmegtagadásait és a betegek hősiek türelemmel viselt szenvedéseit is úgy értelmezték, hogy azok az Úr üdvözítő szenvedéseiben való részesedést, Jézus szenvedéseinek mintegy a meghosszabbítását jelentik az egész Egyház lelki javára.³² Mindehhez társult már az első századoktól kezdve az együtt-vezeklés, illetve a helyettesítő vezeklés gyakorlata az Egyház bünbánati fegyelmében. Az a meggyőződés állt emögött, hogy a penitens keresztényt a bűntől való megtisztulásának személyes folyamatában sokféleképpen segíthetik az Egyház többi tagjai. Pl. közbenjáró imával, együtt-vezekléssel, böjttel, az önmegtagadás cselekedeteivel vagy akár a vezeklő/jóvátevő cselekedetek egy részének helyettesítő átvételével is. A vértanúság, az aszkézis és a betegség szenvedéseinek, valamint az együtt- és helyettesítő vezeklésnek a lelki tapasztalata és az effajta krisztológiai és ekkleziológiai értelmezése történetileg előkészítette és teológiailag megalapozta az engesztelés/elégtétel későbbi teológiáját. Az engesztelés teológiáját értelmezhetjük úgy mint teoretikus egységbe foglalását ezeknek a tradícióból érkező lelkiségi, tapasztalati és teológiai mozzanatoknak.

A Krisztussal való egység és a *communio sanctorum* valósága tehát lehetővé és feladattá teszi, hogy Krisztus erejében és a hozzá hasonlóvá válás útján a keresztény hívók szenvedéseinek üdvös értéke legyen egymás, sőt az egész Egyház számára. Ezt az üdvös hatást engesztelésként/jóvátételként is lehet értelmezni. Ugyanakkor a szenvedések felajánlásának üdvös hatását nem korlátozhatjuk csupán az Egyházra, hanem analóg értelemben joggal állíthatjuk a nem egyháztagnak vonatkozásában is. Krisztus minden embert átölelő üdvözítő szeretetének és egyetemes megváltásának, a Krisztus küldetését folytató Egyház egyetemes hatósugarú küldetésének, a felebaráti szeretet egyetemes parancsának, valamint az emberiséghez tartozásból fakadó szoli-

³² Maurizio FLICK – Zoltán ALSZEGHY: *Il mistero della croce. Saggio di teologia sistematica*, in Biblioteca di teologia Contemporanea 3/1, Queriniana, Brescia 1978, 373–379.

darításnak és felelősségnek éppen az felel meg, ha nemcsak jócselekedeteink, imáink, hanem szenvedéseink és önként vállalt önmegtagadásaink felajánlásának a kedvezményezettjei köréből senkit nem hagyunk ki. Ha Krisztushoz csatlakozva és az ő erejében engesztelő tevékenységünk az ő üdvösségüket is szolgálja.

ÉLETRAJZI ADATOK:

PUSKÁS ATTILA 1965-ben született, 1990-ben szentelték pappá. 1999-től a PPKE HTK Dogmatika Tanszékének tanára.

Látszat és valóság

Napjainkban számos gondolkodó foglalkozik a valóság és a látszat viszonyának kérdésével. Kultúránk, művészetünk átalakulása, a virtuális terek megnyílása, az új digitális korszak emberének életstílusa, ízlésvilága mind-mind azt mutatja, hogy a régi kategóriák, az értelmezés biztosnak hitt filozófiai oszlopai megkérdőjeleződtek. Technikai fejlettségünk elérte azt a szintet, hogy képes létrehozni a materialitáshoz, a hagyományos értelemben vett objektivitáshoz egyre kevésbé kötődő tárgyakat, alkotásokat – végső soron egy virtuális életteret a virtuális ember számára. Van-e még értelme annak, hogy szögesen elkülönítsük a látszat és a valóság kategóriáit? Vagy inkább fogadjuk el tényként a technikai fejlődés új szakaszában, hogy mi már képesek vagyunk a látszatot valósággá, a valóságot látszattá tenni?

1. A MŰVÉSZET MINT UTÁNZÁS

Az ókor bölcséletét Arisztotelésztől kezdve egyre jobban érdekelte az emberi nyelv, az emberi alkotás problematikája. A jeles görög filozófus több művében is foglalkozott ezzel a témakörrel. A *Retorikában* többek között azt vizsgálta, hogy az emberi beszéd miként képes cselekvések kiváltójává, motiválójává válni (vagyis a nyelv ténye hogyan válhat valódi *factum*-má, megcselekedett valósággá). A *Hermeneutikában* elemezte az értelmezés kérdését, ezzel előrevetítve egy olyan megközelítés útját, amely a XX. században vált különösen fontossá. Az *Organonban* (amelyet latinosan inkább *Kategóriák* néven ismerünk, s a logika tudományának alapvetéseként tisztelünk) feltárta az emberi beszédaktusokat, kiemelt érdeklődést mutatva az érvelések helyességének feltételei, az igaz következtetések szabályai iránt. A mi szempontunkból azonban leginkább a *Poétika* című műve érdemel figyelmet, amelynek már a címe is elgondolkodtató: a *poiein* ige annyit tesz, mint csi-

nálni, cselekedni, megtenni. A *poiétika* így olyan cselekvést jelöl, amelynek a során az ember megtesz, megcsinál valamit, ahogyan például a kézműves az agyagból edényt készít.

A mű kiindulópontja a kijelentés, miszerint minden emberi művészet *utánzás* (*mimészis*). A művészetek ágait elsődlegesen az utánzás eszköze különíti el (*Poet* I 47a–b). Az utánzott tárgy terén is mutatkozik természetesen eltérés, hisz az legtöbbször „cselekvő ember”, aki lehet „hitványabb vagy jobb a kortársaknál” (vö. *Poet* II 48a) – olyan szempont ez, amelynek alapján a művészeti ágakon és műnemeken belüli műfajokat is külön lehet választani.¹ A harmadik különbség a műalkotások között az utánzás módjában lelhető fel (*Poet* III 48a). A *mimészis* fontosságát és alapvető mivoltát talán a következő szakasz mutatja a legvilágosabban:

Úgy látszik, a költészetet egészében két ok hozta létre, mégpedig természeti okok. Az utánzás vele született tulajdonsága az embernek gyermekkorától fogva. Abban különbözik a többi élőlénytől, hogy a legutánzóbb természetű, sőt eleinte éppen az utánzás útján tanul is; mindegyikünk örömet leli az utánzásban. Ezt bizonyítja a művészi alkotások példája: vannak dolgok, amelyeket önmagukban nem szívesen nézünk, de a lehető legpontosabb képük szemlélése gyönyört vált ki belőlünk, mint például legcsúnyább állatok vagy a holtak ábrázolásai. Ennek az az oka, hogy a felismerés nem csak a bölcsék számára gyönyörűség, hanem a többiek számára is – csak éppen kisebb mértékben.

(...)

Mivel természettől megvan bennünk az utánzás, az összhang és a ritmus érzéke – s világos, hogy a versmértékek csak a ritmus részei –, a kezdetől fogva legtehetségesebbek lassankint előre haladva, rögtönzéseikből fejlesztették ki a költészetet (*Poet* IV 48b).

A fenti idézetből világos, hogy Arisztotelész szemében a művészet, a műalkotás teljességgel természetes folyamat eredménye: az utánzás képességével és vágyával született ember az *eleve adott* valóságot nem csak megismeri, fogalmilag megragadja, de a maga módján, képpel, szóval, mozgással, technikai eszközökkel utánozza is. Ha az utánzás sikeres, az eleve adott objektív valóság az utánzatban felismerhető, ez pedig gyönyört ad a felismerőnek,

¹ Arisztotelész szerint a tragédia a kortársaknál jobbakat, a komédia a kortársaknál hitványabbakat utánoz – ld. uo.

és természetesen a készítőnek is – itt megérthetjük, hogy a művész miért *poiéta*, megcsináló ember, kvázi kézműves: mert a tőlünk független tárgyi világban adottat megformázza, megalkotja a maga módján, saját képességei szerint, ilyen-olyan alapanyagból.

A cselekmény, élethelyzet néző általi felismerése, a ráismerés a műalkotás lényegi eleme: ebben a befogadó alany hozzá tudja kapcsolni a művész munkáját az általa is ismert valósághoz:

A tragédia tehát komoly, befejezett és meghatározott terjedelmű cselekmény utánzása, megízésített nyelvezettel, amelynek egyes elemei külön-külön kerülnek alkalmazásra az egyes részekben; a szereplők cselekedeteivel – nem pedig elbeszélés útján –, a részvét és a félelem felkeltése által éri el az ilyenfajta szenvedélyektől való megszabadulást (*Poet* VI 49b).

Ez az a szöveghely, ahol elsőként felbukkan a *katharszisz* (megtisztulás) fogalma. Nem másról van szó, mint arról, hogy a művész által lemásolt valóságra ráismer a befogadó alany, ez érzéseket vált ki benne, s ennek révén megtisztul az önmagában hordott ilyen jellegű szenvedélyektől. Mindez hasonlat, metafora, azt az érzést akarja megragadni, amely áthatja a tragédia nézőjét a színházban. Ennek pozitív útját részvétnak (együtt-érzésnek, másutt: szájalomnak), negatív útját pedig félelemnek (vagyis egyfajta taszítódásnak, elhatárolódni vágyásnak) nevezi Arisztotelész. A *katharszisz*nak mintegy szinonimája a műben a csodálatos, a csodálkozást kiváltó:

...a tragédia nem pusztán egy teljes cselekménynek az utánzása, hanem félelmes és szájalmat keltő eseményeké, s ezeket az érzelmeket leginkább az váltja ki, ha az események a várakozás ellenére, de egymásból következőleg történnek. Így a csodálatos is jobban hat, mint ha magától vagy véletlenül történnek... (*Poet* IX 52a).

Annak kapcsán, hogy milyen eszközökkel kell kiváltani ezt a *katharsziszt*, a görög filozófus keményen fogalmaz:

A félelem és a szájalom létrejöhet a dráma látványából, de magából a cselekményből is. Ez utóbbi az előnyösebb, és ez illik a jó költőhöz. Mert látványosság nélkül is úgy kell megalkotni a történetet, hogy a hallgatót maguk az események is megrendítsék és szájalomra indítsák (...). A látványosság keltette hatáshoz művészietlen és külsőséges eszközök is elegendők... (*Poet* XIV 53b).

Másképpen megfogalmazva: elsődlegesen nem az alkotás érzékszervekkel befogadható szintjén kell kiváltani a lényegi érzületeket, viszonyulásokat; hanem a cselekmény szintjén, amely már lelkiileg-értelmileg hozzáférhető. Mai hasonlattal élve: egy akciófilm moziszekbe bilincselő jelenete kiválthat félelmet vagy szájalmat, de a látvány szintjén teszi ezt. Ezért az elért hatás felületes, nem nyújt *katharsiszt*. Ezzel szemben ha magából a cselekményből (s nem a cselekmény látványából) születik meg a félelem vagy szájalom, akkor az mélyebbre hatol a befogadó alanyban. Korunkban is elgondolkodtató Arisztotelész azon kijelentése, miszerint a látványból forrásozó érzelmek, csodálkozás kiváltásához „művészietlen és külsőséges eszközök is elegendők”: e megfontolás jól alkalmazható a kortárs filmkritikában.

Összegezve elmondhatjuk, hogy a művészet arisztotelészi felfogása (amely alapvetően meghatározta még a középkori és kora-újkori esztétikai eszmélődést, művészetelméletet is) a valóságból indul ki. A művészet mint utánzás a tőle független, azt megelőzően létező valóság függvénye. Eredete a valóság, s célja is valamiképpen a valóság: valós érzések kiváltása a befogadóban, aki éppen a műalkotásban másolt valóság megragadása révén élheti át önmagában, saját lelkében a *katharsiszt*. Röviden azt is mondhatnánk, hogy a jó művészet a valóságból indul ki és a valóságba vezet vissza. Mindaz, ami látszatnak tűnne benne (jellem- és cselekményábrázolás, megjelenítés stb.), végső soron a valóságból fakad és a valóságra irányul, mércéje és normája a tőle független létezés.

2. VALÓSÁG ÉS LÁTSZAT VISZONYÁNAK AZ ÁTALAKULÁSA

A XIX. századtól kezdve rendkívüli ütemben változott meg a művészetről, az alkotásról, de egyszersmind a valóságról és a látszatról alkotott felfogásunk. Hogy ezt mi váltotta ki, a szellemtörténetnek kell megvizsgálnia. Minden bizonnyal jelentős volt az újkori racionalizmus hatása, amely a művészet elméletét, a szép fogalmát teljességgel hozzárendelte a megismeréshez és a racionális gondolkodáshoz, ezáltal végül egyfajta antiracionális ellenmozgást kiváltva a romantika korában, amely az ész helyébe már az érzést, vagy az empirikus-tudományos megismerés helyébe a művészi-szubjektív intuíciót állította.²

² Ehhez ld. SANTE BABOLIN: *L'uomo e il suo volto* (Fiori di Petunia 3), Hortus Conclusus, Roma 2000, 13–21.

Csakhogy a mélyenszántó filozófiai elemzésnél világosabbak azok a megfigyelések, amelyeket az uralkodó kulturális légkörre vonatkozólag tehetünk. A XIX. század a tömegkultúra birodalma születésének az ideje, az olcsó könyvek érájának nyitánya. A technika fejlődése lehetővé tette a tömeggyártást, ezzel együtt több szabadidőt és elkölthető pénzt biztosított a társadalom egyes (és egyre növekvő) rétegeinek. Ekkor született meg „a Szórakoztatás Köztársasága”, ahogyan Neal Gabler fogalmaz.³ Ennek a lényegét magából a szórakoztatás (*entertainment*) szóból érthetjük meg:

„A szórakoztatás érzékeléssel kapcsolatos komponense oly központi fontosságú volt a szórakoztatás működése szempontjából, hogy ez belevesődött magába a szóba is. Az »entertainment« etimológiája minden valószínűleg a latin *inter* (között) és *tenere* (tartani) szavakra vezethető vissza, s angol kifejlődésében végül különböző módokon egyfajta szolgáltatási formát, támogatással vagy fenntartással való ellátást jelentett. Olyan módot, ahogyan valaki a többiekkel bánt, egy vitát, fogadást, [birtokban, fejben] tartást (mint a gondolat általi szórakoztatást) és megvendéglést (mint a vendégek szórakoztatását) értették alatta, vagy ahogyan a legelterjedtebb definíciók fogalmazzak: »azt, ami érdekességgel vagy szórakozással szolgál«, és »olyan nyilvános előadást vagy kiállítást, amely szándéka szerint érdeklődésre tart számot és szórakoztat«.

Valójában e definíciók mindegyike hű maradt a szó latin eredetéhez. Így vagy úgy, de mindegyik magába építette a »között tartás« gondolatát, beleértve ebbe a szó manapság legelterjedtebb alkalmazását. A szórakoztatás – filmek, rock zene, ponyvaregények, képregények, televízió, számítógépes játékok – belénk mélyeszi karmait, és csőbe húz minket, rabul ejt, egyre mélyebbre visz minket magába a dologba és mélyebbre önmagunkba, vagy legalábbis saját érzéseinkbe és érzéseinkbe, mielőtt eleresztene minket.”⁴

Azért szerepeltetjük itt ezt a hosszabb idézetet, mert rávilágít a fordulatra: az arisztotelészi valóság-utánzásból ekként lesz látvány, érzéki észlelet, szó szerint szenzáció (a latin szó eredeti értelmében: érzékelés). Ami a görög bölcselőnél még művésziatlenség volt, azt itt elképesztő méretekben, ipariilag előállított *popular art* lesz; a *katharszisz*, s a hozzá kapcsolódó *eksztaszisz*

³ Ld. NEAL GABLER: *Life: the Movie. How Entertainment Conquered Reality*, Vintage Books, New York (NY) 1998, 11–52.

⁴ Uo. 18.

(önmagunkon kívülre kerülés, az azonosulás a felismerttel) helyébe az alámerülés, a befelé fordulás lép.⁵

Ez az elvont gondolatfutam a társadalmi élet megannyi terén kézzelfogható tapasztalat: az irodalomból ponyva lett, a festmények átadták helyüket a reprodukcióknak, a szobrok fröccsöntéssel készülnek. Nem véletlen, hogy a művészet útkeresése – az impresszionizmus, az expresszionizmus, majd az avantgárd – egyre nyilvánvalóbbá tette, hogy milyen sajátos úton járva akar kiszakadni a tömegkultúra börtönéből. Miközben látszólag elvesztek az alakok, a realista *mimészis*, valójában arra történt kísérlet, hogy a pusztán látványi valóság(utánczat) helyébe a valódi valóság kifejeződése lépjen, amely mélyebbre nyúlik az érzéki (szenzibilis, „szenzációs”) felszínnél.

Egy újabb technikai forradalom azonban elképesztő lökést adott a valóságszerű látszatvilág, a felszínes, akatartikus, érzékekre beszűkült szórakoztatás térnyerésének: a tömegfilm megjelenéséről van szó, ami magával hozta „a kétdimenziós társadalom” megszületését.⁶ Ez egy egészen új világ, új kozmológiával. A celluloidszalag realizmusa már nem azt jelenti, hogy létezik egy valóság (realitás), amely megjelenik a filmkockákon – épp ellenkezőleg: ami megjelenik a filmkockákon, az lesz a valóság. A celluloid realitása erősebb a tárgyi világénál. Mit jelent ez? Egyrészt az, hogy a kamera jelenlétében a valóság „elfilmesedik”: a híradó valójában akciófilm, ennek megfelelően megvágva, hangszerelve, megrendezve. A felbukkanó emberek nem „lefilmeztetik”, hanem „elfilmesítik” az életüket: ők szereplők, akik eljátszának valamiféle szerepet. Az így élő, gondolkodó, érző ember gyakran a sajátjánál valóságosabbnak érzi a televízió realitását: így bukkannak fel azok, akik egy *couching* során nem a saját élményeikről számolnak be, hanem kedvenc sorozatuk történéseiről; akik az utcasarkon, a templom előtt, a baráti együttlét során nem önmagukról beszélnek, hanem imádott szereplőik cselekményfordulatairól.

William Derschewitz találóan ragadta meg a XIX. század óta tartó folyamat lényegi pontjait.⁷ Mint írja, a romantika korának központi kérdése az érzelem, a szentimentális valóság volt. A XX. század számára már az egyén (*individuum*) lett a lényeg, míg a XXI. század elején már az én (*ego*) elképesztő térhódításának lehetünk szemtanúi. Mindegyik korszak megtalálta a maga

⁵ Ld. uo.

⁶ Ld. uo. 53–95.

⁷ Ehhez ld. William DERSIEWICZ: *The End of Solitude*, in *The Chronicle of Higher Education* 55/21 (2009.01.30.), B6; idézi: Chris HEDGES: *Empire of Illusion. The End of Literacy and the Triumph of Spectacle*, Nation Books, New York (NY) 2009, 22k.

tipikus (sőt szimbolikus) kifejeződési formáját: a romantika tömegkultúrájának szentimentalizmusa az egyén istenítésének korában átadta a helyét a celeb-kultusznak. A kifejezés eredete a *celebritas*, a latin csődület, nyilvánosság, híresség főnév, amely az angolban *celebrity*-ként a híres, közismert embert jelöli. Amikor azonban beköszöntött az ego korszakának a hajnala, új vágy, igény és követelmény lépett a színre: a konnektivitás, a kapcsolatban állás. Korunk *social network*-jei, közösségi hálói az ego ünneplésének, kultuszának a színterei.

E folyamat számára új technikai lehetőség adott lendületet. Bertolt Brecht már a rádiózás kezdetekor azon véleményének adott hangot, hogy az igazi rádió az lesz, amelyet ő már nem csak hallgat, hanem amelybe otthonról bele is szólhat úgy, hogy azt minden más rádióhallgató is hallhassa. Ezt az állapotot a *web2* színrelépése hozta el, amelybe megszűnik a tartalmak gyártói, szolgáltatói és fogyasztói, befogadói közötti különbségtétel. Én is készíthetek anyagot, én is tartalom-előállítója és -feltöltője lehetek a *web2*-nek. Ezer formában megtörténhet ez, a *fb* üzenőfalától kezdve a *YouTube* egyéni videóin át egészen a *WikiPedia* tartalomszerkesztéséig. Mitől olyan fantasztikus ez a vívmány? Attól, hogy szintetizálja a celeb-kultuszt és a konnektivitást. A *fb* oldalain a celebek egyik lesznek közülünk, a *Twitteren* úgy üzengetnek, mint mi magunk – ugyanakkor az Internet elképesztően széles körű közönsége előtt én magam is celebbé válhatok egyetlen pillanat alatt, elég feltöltenem egy jól eltalált amatőr videót, amit aztán százezrek, tán milliók is megtekintenek.

Ebben a pillanatban megértjük, hogy a kijelentés, miszerint a virtualitás egyre nagyobb arányban foglalja el a korábban a realitás által uralt tereket, nem vészmadárkodás, csupán egy valós folyamat leírására tett kísérlet. Ha mindehhez hozzákapcsoljuk még a tényt, hogy a média legkülönbélebb szintjei egészen tudatosan gyorsítják ezt a folyamatot, a kecsegtető befolyás, nézettség, haszon reményében, megértjük, hogy korunk egyik legfontosabb tendenciájáról van itt szó. A televíziós statisztikák egyértelművé teszik, hogy melyek a legnézettebb műsorok. A híradók a középmezőnyben vannak még, de ott is szorulnak hátra (hacsak nem alkalmaznak celeb-technikákat, nem kezdenek el bulvárosodni). A legnézettebb „valóság-adások” jelenleg a sportközvetítések, ám apránként ezek is „eseményné”, szórakoztatássá alakulnak át. Ám még ezek is csak felét-harmadát hozzák annak a nézőszámnak, amellyel korunk legegységesebb műsorai büszkélkedhetnek: a valóságshow-k, a tehetségkutatók, illetve ezek kombinált, celebekkel „feldúsított” evolúciós alakzatai (sztárokkal forgatott valóságshow-k, már befültött művészek kvázi-tehetségkutató versenyeztetése).

Ilyen közegben nincs mit csodálkoznunk azon, hogy emberek tömegei bocsátják áruba méltóságukat, privát szférájukat azért, hogy csak egy pillanatra nézettségre szert tegyenek. A *social network*-ök annak az árán tesznek minket ismertté, hogy produkcióvá alakítjuk magánéletünket. Ennek pszichológiai vonzatairól sokat írtak már, ám napjainkban az kezd kérdéssé válni, hogy aki *nem* lép be ebbe a világba, az miért nem teszi ezt meg? Takargatni valója van? Valamiféle pszichés betegség (szorongás, üldözési mánia) gátolja meg ebben? Úgyannyira, hogy egyes HR-vezetők vonakodnak olyan embert álláshoz juttatni, akinek adatlapját nem találják meg valamelyik közösségi oldalon, hisz az ilyen ember gyanús.

Mindeközben látszólag a valóság jelenik meg egyre nagyobb felületen, egyre átfogóbb kiterjedéssel, hisz mindenki megmutatja magánéletének azokat a rejtettebb részleteit is, amelyek korábban talán soha nem kerültek volna a nagyközönség elé. Ez azonban téves benyomás. Hogy ennek az egész „játéknak” mi a legnagyobb veszélye, azt a jeles francia szociológus, Jean Baudrillard szimulákrum-elmélete világítja meg.

Napjainkban az elvonatkoztatás már nem olyan, mint a térkép, a másodpéldány, a tükör vagy a fogalom. Már nem egy területről, egy referenciális létezőről vagy egy szubsztanciáról készül a szimuláció. Amiről itt szó van, az egy eredet vagy valóságosság nélküli valóságosnak a modellek általi nemzése: hiperrealitás. A terület már nem előzi meg a térképet, és nem is éli túl azt. A térkép pedig ugyancsak nem előzi meg a területet – a szimulákrumok megelőzősége –, s nem is nemzi azt. Ha vissza kell térnünk a [Borges-féle] meséhez,⁸ akkor napjainkban a terület az, aminek

⁸ Baudrillard itt Jorge Luís Borges egy prózaversére, rövid történetére (*Del rigor en la ciencia*, magyarul: *A tudomány pontosságáról*) utal, amely hivatkozik Suárez Miranda fiktív kötetére, amely Léríában, 1658-ban jelent meg. Ebben a Birodalom 1:1 méretarányú térképének az elkészítéséről van szó, amely térkép elkészülte egyben a Birodalom végét is jelenti. Ehhez ld. KLINGHAMMER ISTVÁN: *Valójában miféle szerzet a térképszé? Amit a literátus emberek a térképszézésről mesélnek*, in *Magyar Tudomány* 161 (2000/11), Interneten: <http://epa.oszk.hu/00700/00775/00024/1352-1359.html> (kutatás ideje: 2014.09.04.). Klinghammer idézi a Borges-regényt filozófiai szempontból vizsgáló írást is: Umberto Eco: *Die Karte des Reiches im Masstab 1:1*, in Uő., *Platon im Striptease-Lokal. Parodien und Travestien*, Carl Hanser, München–Wien 1990, 85–97. A Borges-szöveg: „Abban a Birodalomban a Kartográfia Tudománya olyan Tökéletességet ért el, hogy egyetlen Provincia térképe betöltött egy Várost, a Birodalom térképe pedig egy egész Provinciát. Idővel azonban ezeket a Hatalmas Térképeket nem találták kielégítőnek, és a Kartográfusok Kamarája akkora Térképet készített a Birodalomról, amekkora maga a Birodalom volt, és azzal pontról pontra egybeesett. A Következő Nemzedékek már kevésbé kedvelték a Kartográfia Tudományát, s úgy látták, hogy Fölösleges az a kiterjedt Térkép, és nem kis Könyörtelenséggel a sorsát a Nap és a Tél Zord Hatására bízták. A Nyugati pusztságokban még maradt néhány Rom a Térképből, most ott Állatok és Koldusok élnek; az egész Or-

a foszlányai lassanként rothadoznak a térkép teljes kiterjedésében. A valóságos az, és nem a térkép, aminek a maradványai csökönyösen kitartanak itt, mégpedig itt, a sivatagokban, amelyek többé már nem a Birodalomnak a sivatagai, hanem a mieink. *Magának a valóságnak a sivatagai.*⁹

A *simulacrum* tehát olyan képmás, amely nem a valóságból ered, és nem is szül valóságot. Egy olyan „tér”, alakzat, amelyben a valóság elmúlik, szét-foszlik. Úgy is mondhatnánk, hogy eredeti nélküli képmással van dolgunk. Ez a szórakoztatás látszat-világának „minősített esete”, amely igen komoly következményekkel bír, s ezekre a francia gondolkodó éles szemmel rá is mutat. „Amit napjainkban tapasztalunk, az minden virtuális kifejezőmód feloldódása a szórakoztatás virtuális módjaiba. Minden eredeti kulturális alakzat, minden meghatározott nyelvezet feloldódott a szórakoztatásban, mivel annak nincs mélysége, azonnali és azonnal elfelejtett”.¹⁰ Ez az állapot elképesztően banalizál mindent, az emberi együttélés legelemibb formáit, a jó és a rossz kategóriát, olyan szélsőséges állapotokat okozva, amelyek egyszerre üresek és negatív értelemben kiüresítőek. Baudrillard esszéik egész sorában vizsgálta e folyamatot és kimenetét.¹¹

A látszat legyőzte a valóságot – s az ember jól érzi magát ebben az állapotban. Lépésről lépésre mérjük fel, hogy kulturális evolúciónkban miféle határmezsgyét, mérőföldkövet jelent ez az elváltozás. Daniel Boorstin, aki állandó hivatkozási pont az amerikai szakirodalomban ezen kultúrtörténeti folyamatok elemzése terén, így fogalmaz:

„Azt kockáztatjuk, hogy mi leszünk a történelemben az első nép, amely képes az illúzióit olyan elevenné, olyan meggyőzővé, olyan »realisztikus-sá« tenni, hogy egyenesen bennük tud élni. Mi vagyunk a föld leginkább illúziókba esett népe. És nem merjük már elveszteni ezeket az illúziókat, mert ezek képezik a házat, amelyben élünk; ezek a híreink, a hőseink, a kalandunk, a művészeti formánk, a tulajdonképpeni tapasztalatunk.”¹²

szágban nincs más nyoma a Földrajztudománynak. Suárez Miranda: *Bölcs férfiak utazásai*, Negyedik Könyv, XLV. fejezet, *Lérida*, 1658” (Scholz László fordítása). A magyar kiadás: Jorge Luis BORGES: *Válogatott művei*, vol. 5: *A homály dicsérete. Költemények*, Európa, Budapest 2000, 81.

⁹ Jean BAUDRILLARD: *Simulacra and Simulation*, University of Michigan Press, Michigan 1994, 2010 (tizenkilencedik újranyomás), 1.

¹⁰ Uo. 87.

¹¹ Ld. Jean BAUDRILLARD: *The Transparency of Evil. Essays on Extreme Phenomena*, Verso, London–Brooklyn (NY) 1993, 2009 (hetedik újranyomás).

¹² Daniel BOORSTIN, D.: *The Image. A Guide to Pseudo-Events in America*, Atheneum, New York (NY) 1961, 240; idézi: Chris HEDGES: *Empire of Illusion*, 15.

Chris Hedges felvetése, miszerint mi az Illúzióbirodalomban élünk, ahol a legértékesebbnek tartott eszméink, értékeink (szeretet, haza, műveltség, tudás és bölcsesség, egyetem) látszólagossá, illuzórikussá váltak, nehezen vethető el.¹³

3. A HÍVÓ EMBER ÚTKERESÉSE

Az elmúlt években több ízben foglalkoztunk azzal a kérdéssel, hogy ez az állapot milyen feladatok elé állítja a teológiát, de általánosságban véve a keresztény hitet.¹⁴ Ezen vizsgálódásunkban támaszkodhatunk a nemzetközi irodalomra is.¹⁵ Egyre világosabb, hogy az istenhit nem egyszerűen egy absztrakt gondolat körüli bolyongás, hanem mind inkább a valóság, annak értelmezése kapcsán kibontakozó diskurzus. Hiszen míg egyfelől a tudományos (neo-)pozitívizmus a valóságot redukálni akarja az érzékszervekkel észlelhetőre, addig másfelől a fennálló kulturális szövegekörnyezet a szórákoztatás látszatvilágát tekinti az alapvető valóságnak. Istenről beszélni ezért implikál egy a valóságról, annak természetéről, kiterjedéséről, emberhez való viszonyáról való alapvető állásfoglalást is.

Nem új keletű ez a jelenség. Itt a legelső keresztény nemzedékek tapasztalatával találkozunk szembe, akik evangéliumi hitükben nem elmenekültek a valóságtól, hanem mondhatni belemenekültek a valóságba – ebben különböztek az extatikus szekták szenvedélyességétől, a túlbuzgó fanatizmustól, illetve koruk egyre jobban üressé és értelmetlenné váló társadalmi és kulturális környezetétől. Ezt az alaptapasztalatot legmegrendítőbben Szent Ágoston írja le, aki Istenhez vezető útja kapcsán így fogalmaz:

Hol voltál akkor tőlem, miféle messzeségben? Én távol kujtorogtam tőled... (...) Gyötrődtem és szörnyűségesen tikkadoztam az igazság híján, midőn téged Istenem (...) nem a szándékom szerint valamennyi állat fölé emelő józan eszem világa, hanem testi érzékeim nyomán keresgettelek.

¹³ Ld. Chris HEDGES: *Empire of Illusion. The End of Literacy and the Triumph of Spectacle*, Nation Books, New York (NY) 2009.

¹⁴ Ld. TÖRÖK Csaba: *A teológia mint a valóság nyelve az illúziók világában*, in PUSKÁS Attila–PERENDY László (szerk.), *Az ember krízise: vágyódás és megkísértettség között. Antropológiai reflexiók a teológiában (Varia Theologica 4)*, Szent István Társulat, Budapest 2013, 279–304; Uő., *Bűnösség és szentség ma. A tettes nélküli tettek birodalmában*, in *Communio* 21 (2013/3–4), 54–72; Uő., *Az értelmiségi lét illúziója*, in *Communio* 22 (2014/1–2), 26–46.

Te pedig bensőbb voltál legbensőbb valómnál, mélységesebb a lényegemnél. (...) Testi szemem küszöbén kuporogtam, és kérődztem a szemmemmel nyelt eledeleket (*Conf* III, 6, 11).

Mint látható, Ágoston kijelenti a látvány, az érzéki szemlélet elégtelenségét a végső valóság megragadása terén. Innen jut el a végkövetkeztetésig, ami egyszerismind intés, tanács és útmutatás is egyben: „noli foras ire, in interiore hominis habitat veritas” – ne kifelé menj, az ember bensőjében lakik az igazság.¹⁶

Az ember bensőjében pedig Szent Ágoston sajátos módon talál rá a végső, mindeneket meghatározó valóságra: a Szentháromságra.¹⁷ Hiszen a teremtmény, az ember valamiképpen visszatükrözi a Teremtőt, Istent. Az emberi lélek három fakultása, három megragadási szempontja párhuzamba állítható a Szentháromság három Személyével: az *esse* (lenni, létaktus) az Atyával, a *nosse* (ismerni, a megismerő tevékenység) a Fiúval (aki a *Logosz*, az örök Ige, Értelme, értelmes Szó), a *velle* (akarni, az akarás, az akarati szabadság lehetősége) pedig a Szentlélekkel. Ez a kép még tovább finomítható. Az Atyához hasonlít bennünk a *mens* (az ész, az eszes lélek), a Fiúhoz a *notitia* (a megértés, a megragadás), a Lélekhez pedig az *amor* (a szeretet). Miért van ez így? Mert Isten az ősképmás, mi pedig a képmás. A mi valóságunk egy megelőző (és mindeneket megelőző, egyszerismind megalapozó) Valóság mása. Lényünk utánzata a végső Realitásnak.

Ezzel Hippo püspöke újraolvassa, filozófiai-antropológiai keretbe helyezi a Szentírás alapkijelentését, miszerint az ember *képmás*. A *Teremtés könyvének* jól ismert szakasza így fogalmaz: „Isten megteremtette az embert, saját képmására, az Isten képmására teremtette őt...” (Ter 1,27). Az itt felbukkanó héber *celem* főnév újra a szemünk elé áll, szinte másolva a teremtető aktus leírását, Ádám gyermeknemzésénél: „Amikor Ádám 130 esztendő volt, magához hasonló, saját képmása szerinti fiút nemzett, akit Szetnek hívott” (Ter 5,3). Ugyanakkor ez a főnév jelenthet Isten tiszteletére és engesztelésére előállított képmást (vö. 1Sám 6,5 és 11), vagy akár bálványt (2Kir 11,18; 2Krón 23,17; Ez 7,20; Ám 5,26), az első parancsolat ellenében készített em-

¹⁵ E helyen csak két lényeges, a témát feldolgozó tanulmányt említünk meg: Julia KNOP: *Virtuális világok – új médiák. Felderítőutakon*, in *Communio* 20 (2012/1–2), 68–77; Saskia WENDEL: *A virtuális realitás és a mindent meghatározó valóság, amelyet Istennek nevezünk*, in *Communio* 20 (2012/1–2), 78–87.

¹⁶ *De vera Religione* c. 39, n. 72; ezt a szöveghelyet idézi II. JÁNOS PÁL pápa jelentős dokumentuma is a hit és az ész kapcsolatáról: *Fides et ratio*, Szent István Társulat, Budapest 1998, nr. 15.

¹⁷ Ehhez ld. *De Trinitate* és *De anima et eius origine* című műveit.

beri képmást (Ez 16,17; 23,14) is. A *Zsoltárok könyve* azonban rámutat ennek a szónak az igazi gyökerére: a *celem* egy árnyékszerű képmás, egy fantom, valamiféle töredékes visszfény, egy illúzió; valami, ami megjeleníti a valóságot, ám ő maga nem az. Ekként szerepel a következő szöveghelyeken: „Lám, néhány arasznyira szabta napjaimat, színed előtt életem a semmihez hasonlít. Minden ember olyan, mint a fuvallat, az ember elenyészik, mint az árnyék [*celem*]. Olyan a vagyona is, amit gyűjtött, mint a fuvallat, s nem tudja, ki öröklí majd” (Zsolt 39,6–7). A gonoszok kapcsán ezt írja: „Ahogy az ébredő elúzi az álmoképet, Uram, úgy tünteted el árnyképüket [*celem*], amikor fölkel” (Zsolt 73,20). Mi világlik ki mindebből? Először is az, hogy amit az ember valóságnak nevez, az csupán árnyéka az igazi valóságnak. Nincs önálló léte, és az árnyékot vető valóság nélkül elenyészik. Másodszor, hogy a képek készítésének tilalma (vö. Kiv 20,4 és MTörv 5,8) visszavezethető arra az alapvető meglátásra, hogy minden emberi képkészítés, másolás csupán az árnyékok árnyékának a létrehozása, nem csak tilos, de értelmetlen dolog is. Istenre vonatkoztatva még nyilvánvalóbb a valóság és a képmás közötti távolság: lehet-e valódi képmása az élő Istennek egy halott, emberkéz alkotta tárgy? Aki maga is csupán egy fantom, egy fuvallat, hogyan hihe-ti azt, hogy az egyedül Valóságosnak hiteles képét készítheti el?

Visszafordítva a gondolatot, fel kell vetnünk a kérdést: ha mindez így van, akkor a teremtés aktusának bevégzéséhez, beteljesítéséhez miért elengedhetetlen, hogy Isten képmást alkosson magáról? A fentiek tükrében azt kell mondanunk, azért, mert ebben a világban ez az árnyék fog rámutatni az őseredetire. Szemközt a fénnel az árnyék is képes megmutatni a valóságot, amelyet adott esetben szemtől szembe nem láthatunk, hisz Isten „megközelíthetetlen fényben lakozik” (vö. 1Tim 6,16). Az ember ilyen árnyképmásként tudja beteljesíteni sajátos küldetését, hogy az egyedül Valóságosnak a megjelenítője legyen – ez a tulajdonképpeni értelme az ember megteremtése után elhangzó szavaknak: „Legyetek termékenyek, szaporodjatok, töltsetek be a földet és vonjátok uralmatok alá... (...) Az Úristen vette az embert és Éden kertjébe helyezte, hogy művelje és őrizze” (Ter 1,28 és 2,15). Az ember sajátos hivatása, hogy képmási mivolta révén a Valóság legyen sajátosan jelen ebben a világban.

Az Újszövetség horizontjában ez a gondolat még további elmélyítést és kifejtést nyer. Pál szavai értelmében Krisztus „Isten képmása”, akinek dicsőségét az evangélium hirdeti, amelyből világosság árad minden emberre (vö. 2Kor 4,4). Krisztus mint Isten már nem árnyékszerű képmás, hanem olyan, amely maga is fény. Ő az Atya tökéletes *eikon*-ja (képmása), a „világosság a világosságból”. Ebben az értelemben azt kell mondanunk, hogy

az ember nem közvetlenül az Atyának a képmása, hanem kettős képiség válsul meg: az Atya és a Fiú között tökéletesen, az Atya és az ember, a teremtet világ között a Fiú által tökéletlenül. „Ő a láthatatlan Isten képmása, minden teremtmény elsőszülötte. Mert benne teremtetett mindent a mennyben és a földön: a láthatókat és a láthatatlanokat, a trónusokat, uralmakat, fejedelemségeket és hatalmasságokat. Minden általa és érte teremtetett. Ő előbb van mindennél, és minden benne áll fenn” (Kol 1,15–17). Miért is tökéletes képmás a Fiú? Ezt a *Zsidókhöz írt levél* bevezetése ragadja meg a legjobban:

„Sokszor és sokféle módon szólt Isten hajdan az atyákhoz a prófétákban; ezekben a végső napokban Fiában szólt hozzánk, akit a mindenség örökösévé tett, aki által az időket is teremtette. Mint dicsőségének kisugárzása és lényegének képmása, ő tartja fenn hathatós szavával a mindenséget. A bűntől való megtisztítást elvégezve helyet foglalt az isteni Fölség jobbján, s annyival kiválóbb, mint az angyalok, amennyivel különb nevet örökölt náluk” (Zsid 1,1–4).

Krisztus a kivételes képmás. Ő nem a valóság árnyéka, a valóság látszatának a hordozója; ő az Atya *lényegének* a képmása (szemben az emberrel). Nem csak világosság a világosságból, de Valóság a Valóságból. „Valóságos Isten a valóságos Istentől”.

A keresztény olvasatban már nem a terület és a térkép viszonyáról van szó (borgesi-baudrillardi képünkkel élve), hanem a földről, a sziklaaljzatról a terület, a territórium alatt; a mindeneket hordozó Valóságról. Az elsődleges viszony tehát nem a térkép elkészítésének relációja, hanem a térkép alatti terület fennállásáé. A „mélység nélküli szórakoztatás” „azonnalóságával” (Baudrillard) itt a totális mélység, a valóság-abüsszosz áll elénk, amely örök és időn túli. Milyen érdekes: a szentírási látásmód ugyanúgy megkérdőjelezi azt, amit valóságnak nevezünk, akárcsak a kortárs kultúra. Azonban radikálisan más a megkérdőjelezés iránya. Míg a kortárs kultúra a szórakoztatásban cafatokra szaggatja a valóságot, úgymond „felülemelkedik rajta”, a légből, a semmiből; addig a szentírási hit nem széttepi a mi emberi valóságunkat, hanem betonalapzatot hoz létre számára, lemerül az egyre tömörebb, súlyosabb, erősebb Valóságba, amelynek neve: Isten. Ez tulajdonképpen minden vallásos törekvés célja, ahogyan arra Mircea Eliade találóan rámutat:

„A szent, mint láttuk, az egyáltalán valóságos hatalom, hatóerő, az élet és a termékenység forrása. A vallásos ember kívánsága, hogy szentségben éljen, azt jelenti, hogy az objektív valóságban kíván élni, nem akar a szub-

jektív élmények végtelen viszonylagosságának foglya maradni: egy valószínű és hatni képes – nem pedig illuzórikus – világban kíván állni.”¹⁸

Ha pedig ez így van, akkor a keresztény ember az őt körülölelő valóságban Krisztus arcát fogja kutatni, hiszen ő a Lényegképmás, amelyben és amely által minden árnyképmás fennáll és kapcsolatban van az Ősképpel, a Forrással, az Atyával. Szent Jusztinosz (†165) úgy fogalmaz, hogy a világban elvannak vetve az Igének a magvai (*logoi szpermatikoi*), a világnak, a valóságnak az értelemcsírái, amelyek minden egyes létező igazságát, valóságát hordozzák. Ezek mind az egyetlen Értelemből, Logoszból vannak, aki Krisztus. Egy hívő ember ezért akárhol lel rá az igazságra (amely mindig valószínű) és a valószínűra (amely mindig igaz, a szó őseredeti, lételvi értelmében), ott mindig Krisztussal találkozik, akár még a legmeglepőbb, leginkább isten-idegennek tűnő közegben is.

Mi tehát a feladat, amely előttünk áll? Akár így is megfogalmazhatjuk: a valószínű szentségének a hirdetése. Hitvallás a valószínű mellett, szembemenve minden áramlattal. Ennek kiindulópontja pedig nem egy nagy ideológia, hanem ahogyan Christian Duquoc fogalmaz, a „mindennapinak a tapasztalata”. „A mindennapi alatt az egyedi tapasztalat meghallgatását értem. Ebben lakozik az erő, hogy otthont adjon egy egyetemes gondolatnak; távol áll attól, hogy ellentmondjon neki, vagy éppenséggel csupán illusztrálja, sokkal inkább áthatja azt”.¹⁹ Hidat verni a Valószínű és a valószínű között; meglátni a Valószínűban a valószínűgot, és a valószínűban a Valószínűgot: hatalmas feladat, csodálatos kihívás. Nehéz út, de *katharszisz*hoz vezet, hiszen végül minden emberi valószínűunk az örök Valószínűban ismerhet rá legigazabb önmagára; az árnykép Arra, aki veti. Ez pedig már valódi *poiészisz*, a szó őseredeti értelmében, a valószínűból, a valószínűban és a valószínűért.

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.

¹⁸ M. ELIADE: *A szent és a profán. A vallási lényegről*, Európa, Budapest 1987, 22–23.

¹⁹ Christian DUQUOC: *La teologia in esilio. La sfida della sua sopravvivenza nella cultura contemporanea* (gdt 302), Queriniana, Brescia 2004, 75.

SZUROMI SZABOLCS ANZELM, O.Praem.

**A fény mint liturgikus és kateketikai eszköz
a gótikus templomépítészet megjelenésétől,
különös tekintettel
a Chartres-i Székesegyház üvegablakaira***

„O derelicta, o mesta, o desolata Galliarum aecclesia! Quae iam erit spes salutis ulterior? Ubi amplius afflicta Christiani anima respirabit? Hoc nempe solum uel maxime nos confortare uidebatur, quod si contingeret ruinas maenum tuorum resarciri pon posse, liveret saltem ad firmum adhuc capitolum monasticae uitae confugere. (...) potes impugna hostes Domini, fratres allisos refoue, nec perire sinas inopia solatii tui pro quibus credis esse fusum sanguinem Christi. (...)” Olvashatjuk Fulbertus chartres-i püspök Fleury Abbon-nak írt 1004. február 2 és július 11 között keletkezett levele záró soraiban.¹ Fulbert (†1028) püspök tevékenységére a Chartres-i Székesegyház kapcsán szeretnénk részletesen reflektálni, azonban mindenekelőtt a templom és a fény sajátos – a gótikában egyedi módon kibontakozó és a 14. századi chartres-i székesegyház belső szerkezetében különösen is jól látható – kapcsolatára szükséges rámutatnunk; valamint természetesen azon belül a korai és az érett gótika közötti különbségre és a gótikus templomépítészetben megjelenő – szerkezeti és építészettechnikai különbségek közötti kategóriákra. Ez utóbbiak alapvetően kötődtek az egyes földrajzi területekhez (pl. francia, itáliai, németalföldi, angol, közép-európai stb.).

* Elhangzott *A fény szimbolikája a katolikus teológiában* címmel megrendezett és az UNESCO által meghirdetett tudományos konferencia sorozat magyarországi részeként, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának konferenciája keretében (Budapest, 2015. október 7.).

¹ Fulbert de Chartres. *Oeuvres. Correspondance, controverse, poésie*, Chartres 2006. 34.

I. A GÓTIKA ÉS A „FÉNY” ÉPÍTÉSZETE

Közismert, hogy maga a „gótikus” stílus elnevezés először Giorgio Vasari írásaiban fordul elő (1511–1574) a reneszánsz gazdagságával szembeállított primitív építészeti formaként.² Ez az elképzelés nagyon közel áll a „középkor” elnevezésének kialakításához, amely szintén a jelzett időszak negatív leírására született meg, Edward Gibbon (†1792) Róma hanyatlásáról írt műve hatására. A pesszimista felfogással szemben a 19–20. század legkiemelkedőbb művészettörténészei, pl. Hans Jantzen (†1967) és Henri Focillon (†1943) a spirituális építészet kimagasló felvirágzásaként értékelik a gótika időszakát.

1. A gótika kezdetei és az új technikai lehetőség a megszentelt tér kialakítására

Az egyik legrégebbi Párizs környéki apátság Saint-Denis-ben található, amely I. Dagobert óta (†639) királyi temetkezőhelyként is szolgált. Történetében meghatározó időszaknak nevezhető Suger (*Sugerius*) apát vezetése és tevékenysége (†1151), aki a levéltári feljegyzések tanúsága szerint 1135 körül kezdte meg azokat az átalakításokat, amelyek az új gótikus stílusjegyek kialakításával az első gótikus katedrális megszületését eredményezték 1144-re.³ Ezen templomok belsejében a fény dominál, ezzel átalakítva a liturgikus tér kifejező eszközeit. Mindennek építészeti hátterét természetesen az új külső támpillér-, támszerkezet-rendszer, valamint a belső térben használt különböző típusú oszlop, ill. oszlopköteg-rendszerek alkalmazása tette lehetővé. Mindezzel a korábbi technikai – román stílus erősített falai – eszközzel szemben, az oldalsó falak tartószerupe lényegében megszűnt és a székesegyház fedett tere a főhajó záróköveire, továbbá a külső támpillérrendszerre helyeződött át. Így az épület főhajója jóval magasabb – „égbetörőbb” (amely majd az 1247-ben megkezdett Beauvais-i Székesegyház mennyezetének 1284-ben történt beomlásához vezettek)⁴ – és a falakon elhelyezett ablakok – a lőrészerű elődjeikkel szemben – a külvilág fényét a legnagyobb mértékben a belső térbe juttató magas és impozáns festett díszítőelemekké válhattak. Ez azonban nem pusztán díszítést jelentett, hanem az evilág és

² TOMPOS Cs. E. – ZÁDOR M. – SÓDOR A.: *Az építészet története: Középkor*, Budapest 1969. 438–439.

³ *New Catholic Encyclopedia*, XII. 876.

⁴ TOMPOS Cs. E. – ZÁDOR M. – SÓDOR A.: *Az építészet története: Középkor*, 481–483.

a túlvilág, az immanens és a transzcendens kapcsolatának szimbolizálására szolgált. Sőt, kiegészült az Egyház tanító küldetésének sajátos – képi – megjelenítésével.⁵

2. A fény a gótikus templomban

Az újonnan kialakított építészeti-statikai technika tehát számos olyan új lehetőséget kínált, amelyet a legdíszesebb, tornyokkal, frízekkel, főhomlokzati figurális díszítő elemekkel, bélietes kapukkal, homlokzati nagyobb íves, vagy éppen egyszerűbb rózsaablakkal, ornamentális oszlopfejezetekkel ellátott, valamint a belső templomtérben alkalmazott domináns szerepet betöltő szobrok és a falakon esetlegesen elhelyezkedő ún. biblia-pauperumokkal – akár a legkiforrottabb formában is kerültek kivitelezésre a legjobb mesterek által – melyek még inkább alkalmasak voltak a hívő lelket elmélyítésére.⁶ Szeretnénk azonban megjegyezni, hogy pl. a Toulouse-i Saint-Sernin templom, amely 1075 és a 13. század eleje között nyerte el végleges formáját, román stílusjegyei ellenére – éppen az átmeneti időszaknak köszönhetően – számos jellegzetességet hordoz magán, amelyek kikristályosodott formában kerülnek alkalmazásra a klasszikus gótikus időszakban.⁷ Ennek a templomnak monumentális, öthajós, hosszanti elrendezése, valamint a nagyszámban és két szinten alkalmazott – az átlagosnál szélesebb – ablakai, már sejtetik a gótika korának liturgikus térén belül uralkodó világosságot, valamint a szentély kitüntetett megvilágítására felhasznált eszközöket.⁸

Ezt a jelenséget Hans Jantzen a „gótikus fény” kifejezéssel foglalja össze⁹, amely betölti a szakrális teret. Azaz többről van szó, mint a „templombelsőbe bebocsátott” külső – természetes – fényről. A templombelső szisztematikus és tervszerű kialakítása – összhangban a megfelelő távolságra, helyeken, nagyságban és formában elhelyezett üvegablakokkal – a kívánt úton vezetik a liturgikus térén belüli fényt. Mindezt a hatást tovább fokozza a festett üvegablakok színvilágának a hatásaként kialakuló, az evilágítól elérő, nyugodtságot és a szenthez való közelséget kifejező belső környezet.¹⁰ Ennek a sajátos kérdéskörét, a hívő lelkiségre történő hatását, a művészet – vallásosság –

⁵ JANTZEN, H.: *Francia gótikus székesegyházak*, Budapest 1989. 180.

⁶ FOCILLON, H.: *A formák élete – A nyugati művészet*, Budapest 1982. 164–211.

⁷ CAZES, Q. – CAZES, D.: *Saint-Sernin de Toulouse : De Saturnin au chef-d'œuvre de l'art roman*, Odyssee 2008.

⁸ TOMPOS Cs.E. – ZÁDOR M. – SÓDOR A.: *Az építészettörténete: Középkor*, 318–320.

⁹ JANTZEN, H.: *Francia gótikus székesegyházak*, 80.

¹⁰ JANTZEN, H.: *Francia gótikus székesegyházak*, 78.

mindennapos társadalmi élet egymásra hatását és elválaszthatatlanságát foglalta össze 1976-ban *A katedrálisok kora* című klasszikus művében Georges Duby (†1996).¹¹ Valójában Henri Focillon is a saint-denis-i székesegyház felszentelése (1144) és az első chartres-i gótikus székesegyház leégése (1194) közé teszi a francia gótikus művészetnek azt az időszakát, amely – a későbbiekben alkalmazott minden építészeti és díszítő elem kialakításával – előkészíti az ún. klasszikus korszakot, azaz a 13. század és a 14. század közepe között széles körben elterjedő új építészeti forma és tartalom elterjedését.¹² Laon, Párizs, Bourges, Chartres (újjaépítve), Reims, Amiens, Orléans székesegyházait szemlélve meglehetősen egységes stílusjegyeket fedezhetünk fel, melyek mögött az építészeti megoldásokat motiváló mély vallásos meggyőződést kell keresnünk. A teremtéskor gondoskodott az Isten a fény és a sötétség elválasztásáról, a Krisztus általi megváltással a hívó emberek Isten törvényét követve a „fény fiainak” nevezhetik magukat. A fény az, amely lehetővé teszi a látást, amely teológiai értelemben a lelki látásra utal. Megvilágítja a hívók üdvösségre vezető útját, szétfeszíti a sötétség árnyát, amely bármely társadalmi réteghez tartozó ember életét beárnyékolja és szomorúsággal, félelemmel tölti el. Így a fény a remény hordozója, a fénnel beragyogott templom a kiengesztelődés és a Megváltóval való találkozás helye, amely oltalmat ad ebben a világban és az örök békére és boldogságra vezet (vö. Szt. Ágoston „fénymetafizikája”).¹³ Ez a letisztult, érett középkori hitbeli felfogás tükröződik minden egyes gótikus katedrális figurális ábrázolásán: az egyes bibliai történetek szoborcsoportokban való megörökítésében, pl. angyali üdvözlés, Mária látogatása Erzsébetnél, Jézus bemutatása a templomban (vö. Reims); de az Ószövetségben megjelenő meghatározó személyek, valamint Szűz Mária, az apostolok, a legnagyobb tisztelettel övezett szentek; sőt, a bejárat kapu feletti, a Világot megítélő Krisztus ábrázolásában (vö. Chartres).

A felsorolt körplasztikai alkotásokon túl, természetesen elsődleges és meghatározó szerep jut a katolikus hit tanításának kifejtésében, a gazdagon díszített és festett – több osztatú – üvegablakoknak. Az ablakok elhelyezkedése és az általuk ábrázolt téma megválasztása – ahogy az a szobordíszítések esetében is megfigyelhető – pontos rendszert követ. A templom keleteltségéből fakadóan, a szentély üvegablakain keresztül áramlik először az épület

¹¹ DUBY, G.: *The Age of the Cathedrals: Art and Society 980–1420*, Paris 1976.

¹² FOCILLON, H.: *A formák élete – A nyugati művészet*, 212–216.

¹³ VÖ. EVANS, G. R., *The Medieval Theologians. An Introduction to Theology in the Medieval Period*, Oxford 2004. 7–8.

belsejébe az egyre erősödő fény, amely a szentmiseáldozat bemutatásának helyét és az Oltáriszentség őrzési helyét emeli először ki. Az oldalsó üvegablakok által ábrázolt ó- és újszövetségi jeleneteknek, valamint az egyház ahhoz kapcsolódó – a hívek életét érintő – magyarázatához, a napközi fény nyújt megfelelő megvilágítást; míg az evilági élet vége, az ítélet és a feltámadás dicsőségének kompozíciója, a szentéllyel szemben, a templom főhajójának bejáratának központi üvegablakán (valamint gyakran az alatta elhelyezkedő további három ablakon), a lenyugvó Nap által kap megvilágítást, amely egyúttal jelzi az éjszakát követő napfelkeltét. Ezt újra Krisztus felől, azaz a szentély apszisát borító üvegablakokon beáradó felkelő fény jelképezi.

II. A CHARTRES-I SZÉKESEGYHÁZ

A jelenlegi székesegyház alatt jelentős ásatásokat végeztek, mivel ismert volt, hogy mind a városban, mind a templomban több alkalommal volt tűzvész, ami szükségessé tette az újjáépítést.¹⁴ A legutolsó nagyszabású és a folyóparti síkság fölött elhelyezkedő dombra épült katedrális alatti megelőző rétegek aprólékos feltárása 2002 és 2006 között történt meg, amelynek eredményeit részletesen összegezte Laurent Coulon¹⁵, Christian Sapin, François Heber Suffrin.¹⁶ A már kereszténység előtt szakrális helyként számon tartott területen álló román kori templomot, amelyet a tűz majdnem teljes egészében elpusztított, Fulbertus püspök építtette újjá 1020 és 1028 között. Azonban ez a templom is – amely 1134-ben már túlélte egy tűzvészt – nagy részében a tűz martaléka lett 1194-ben. Ezért vált szükségessé az új székesegyház felépítése, amely először egy jelentős felújítási munkát jelentett a megmaradt részeket felhasználva 1194 és 1220 között, majd annak átalakítását az egyik legimpozánsabb francia érett gótikus székesegyházzá 1220 és 1260 között. Mindazonáltal a templom alatt végzett ásatások már a 19. század végén több réteget tudtak azonosítani a korábbi épületekből, különösen a Fulbertus által emelt katedrális grandiózus kriptája egyes részei tekintetében. A legutóbbi – modern – ásatásoknak mind a két korábbi

¹⁴ Vö. VAN DER MEULEN, J.: *Chartres: Sources and Literary Interpretations. A Critical Bibliography*, Boston 1989.

¹⁵ COULON, L.: *Topographie chartraine 950-1100*, in ROUCHE, M. (dir.), *Fulbert de Chartres. Précurseur de l'Europe médiévale?* (Cultures et civilisations médiévales 43), Paris 2008. 255–283.

¹⁶ SAPIN, CH. – SUFFRIN, F. H.: *Les cryptes des Chartres*, in ROUCHE, M. (dir.), *Fulbert de Chartres. Précurseur de l'Europe médiévale?* (Cultures et civilisations médiévales 43), Paris 2008. 285–300.

templom megmaradt részeit sikerült azonosítaniuk, sőt az első templom előtti időben a dombon épült, druidák által használt szakrális helynek a maradványait is.¹⁷

1. A jelenlegi katedrális szerkezeti felépítése

Az 1260-ra elkészült gótikus remekmű háromhajós szerkezetű, amelyet még impozánsabbá tesz a szintén három hajós kereszthajó, és a szentély kivételes háromhajós szerkezete, amelynek apszisát három kápolna övezi. A szentély ablakokon keresztüli megvilágítását nagyban segíti az az egyedülálló megoldás, hogy a köteges pillérek helyett vékony hengeres pillérek kerültek benne elhelyezésre, amely jóval áttekinthetőbbé teszi a többhajós belső teret.¹⁸ Az egyes pillérek közötti falszakaszokat magas ívű festett üvegablakok borítják. Ezek a francia gótikus üvegablak művészet legértékesebb emlékei, mivel néhány kivételtől eltekintve, nemcsak a tűzvészeket élték túl, hanem a francia forradalom pusztítását, amelynek minden francia gótikus templom eredeti ablakai áldozatul estek.¹⁹ A forradalom után visszahelyezett ablakok pontos képet adnak számunkra azok összetett funkciójáról, azaz a belső természetes fény biztosításáról, annak a liturgikus teret különböző színben történő megvilágításáról, illetve az egyház tanításának a szisztematikusan felépített kifejtéséről.

2. A fény és a teológiai tanítás

A fentebb már említettük Szt. Ágoston ún. „fénymetafizikájának” a hatását az egyes gótikus székesegyházak belső terének természetes fénnel történő megvilágítására, amelynek klasszikus összefoglalását²⁰ Wolfgang Schöne²¹ és Otto von Simson elemzésében részletesen olvashatjuk.²² A Chartres-i Székesegyházban viszont kiemelkedően fontos helyet kap a Boldogságos Szűz Mária ruhája, amely érintetlen maradt minden tűzvész alatt, és a temp-

¹⁷ SAPIN, CH. – SUFFRIN, F. H.: *Les cryptes des Chartres*, 295–300.

¹⁸ JANTZEN, H.: *Francia gótikus székesegyházak*, 63–64.

¹⁹ Vö. GRODECKI, L.: *Chronologie de la cathédrale de Chartres*, in *Bulletin monumental* 116 (1958) 91–119.

²⁰ Részletesen vö. JANTZEN, H.: *Francia gótikus székesegyházak*, 79.

²¹ SCHÖNE, W.: *Über das Licht in der Malerei*, Berlin 1954.

²² VON SIMSON, O.: *The Gothic Cathedral*, New York 1956.

lom szentélyének baloldali kápolnájában található.²³ Sajátos építészettechnikai megoldást kívánt tehát, hogy az egyedülálló ereklje a nap teljes időszakában megvilágítást kapjon. Nem szabad elfelejteni, hogy Chartres a szentföldi zarándoklatok veszélyessé válása, majd annak elvesztése után, az egyik legkiemelkedőbb keresztény zarándokhellyé vált. Természetesen Mária ruhájának jelenléte kihatással volt az azt övező üvegablakokon ábrázolt történetekre is.

3. Az üvegablakok szerkezeti felépítése és tanító jellege

A Chartres-i Székesegyházban három monumentálisan nagy üvegablakot találunk, melyeknek jelentősége – a fentebb vázolt szimbolika és tanítói funkció tekintetében különösen is – meghatározó az egész épület, mint az Egyház lelki életének kitüntetett színhelye szempontjából.²⁴ Ezek a nyugati homlokzat utolsó ítéletet ábrázoló képe; az északi homlokzatnak a Boldogságos Szűz Mária megdicsőülését megjelenítő ablaka; végül a keleti homlokzat legdíszesebb és legimpozánsabb központi ablaka, a dicsőséges Krisztusról.

Az említett három kiemelkedő színes üvegablakon túl találjuk azokat a széles és az egyes támpillérek közötti oldalfalakat díszítő, így az egész templom belsőterét bevilágító magas és csúcsíves ablakokat, amelyeknek többszörös – összetett – funkciójáról – már szóltunk. Minden egyes üvegablak három osztatú: a legalsó kép a konkrét – üdvösség szempontjából releváns – esemény öszösvetségi előképét ábrázolja; a középső, ennek az újszövegségi beteljesedését, ill. megfelelőjét; a legfelső pedig az aktuális társadalom számára, az üdvösség elérése, vagy biztosítása szempontjából fontos cselekményt, utalást, vagy példát, amelynek megvalósítása az Egyházra van bízva. Ezt a bemutatott szerkezetet néhány jellemző példával szeretnénk illusztrálni. Ilyen az az üvegablak, amelynek alsó harmadában Noé bárkájának és az özönvíznek a képe kap helyet, majd felette – az ablak középső osztatában – Jézusnak a Jordán-folyóban történt megkeresztelkedését láthatjuk, az üvegablak legfelső harmadában pedig a keresztség szentségének kiszolgáltatását. Ehhez hasonló a következő üvegablakon Ábrahám áldozata, ahol Ábrahám, fiát – Izsákot – egy kereszt-alakot formáló fára kötözi rá. Így természetes,

²³ FASSLER, M. E.: *The Virgin of Chartres: Making History Through Liturgy and the Arts*, New Haven 2010. 612.

²⁴ LILLICH, M. P.: *A Redating of the Thirteenth Century Grisaille Windows of Chartres Cathedral*, in *Gesta* 11 (1972) 11–18.

hogy az üvegablak középső szakasza a megfeszített Krisztust ábrázolja, a legfelső kép pedig a templomon belüli kereszt előtti hódolatot, amely a hívő önfelajánlására – áldozatára utal, hozzákapcsolódva a Megváltó személyéhez. A Dávid királyt ábrázoló üvegablak középső kompozíciója Krisztus uralkodását mutatja be, míg a legfelső szakasz az evilági uralkodót jeleníti meg, a Biblia képével, valamint az igazságosság és a béke szimbólumával. A kép összeállításából az is egyértelműen kitűnik, hogy az uralkodó evilági hatalmát az Egyház szolgálattevőjén keresztül nyeri el. Önálló üvegablakon láthatjuk Évát, mint előképet, majd a középső képen a Boldogságos Szűz Máriát, mint új Évát, végül a felső ívben az ablak készítése időszakának ruháiban ábrázolt koldusokat, akik imádságos tisztelettel fordulnak az őket a Mennyből segítő dicsőséges Szűz Máriához. Végül, de nem utolsó sorban, fel kell hívnunk a figyelmet arra az üvegablakra is, amelynek alsó osztatában az ószövetségi – elpusztított és újjáépített – Jeruzsálemi Templom látható, és ahol áldozat-bemutató cselekmény zajlik. Ezt az előképet a középső osztatban újra Krisztus áldozata követi, mint beteljesülés és valódi tiszta áldozat. Majd a legfelső osztatban az Oltáriszentség bemutatása és tisztelete fejezi ki a megváltó áldozat szentmisében való jelenlétét.

ÖSSZEGZÉS

A gótikus székesegyházak építészeti technikája, mint láttuk, teljesen új lehetőséget biztosított a természetes fény szimbolikájának, hatásának, és mindezen a hívek katekézise eszközeként történő felhasználására. Ez nem pusztán a természetes fénnel megvilágított liturgikus térre, azon belül az Oltáriszentségre és az oltárra irányította rá még jobban a figyelmet. Hanem ezáltal, egy olyan belső, kiegyensúlyozott – az evilágban lévő, mégis a megváltott lét túlvilági dicsőségére utaló – és a hívek lelki békéjét előmozdító „időn kívüli” tér alakult ki, amely az örök üdvösségre nevel és segít az üdvösség elérésére irányuló személyes döntésben. Ennek a teológiai – biblikus, dogmatikai – tanításának háttérét biztosította az üvegablakok tudatosan szerkesztett és kialakított szimbólum rendszere. Nemcsak a hívő keresztény ember szentségi és imádságos életét megalapozó biblikus források, ill. az Egyház ehhez kötődő teológiai tanítása került így érthető módon bemutatásra, hanem a mindennapos vallásos élet gyakorlásának elengedhetetlen volta, kiterjesztve azt az uralkodókra is. A képek és a rajtuk átható – a templom hajóit beragyogó – tiszta fény azonban mindezen túl, a megváltásra, a Boldogságos Szűz Mária általi gondoskodásra, a szentek közbenjárására

és az emberi élet túlvilági céljára is felhívta a figyelmet, mind a figurális, mind a festett központi üvegablakok ábrázolásain keresztül. Ezáltal a gótikus templom szerkezete, valamint a természetes fény és az Egyház tanítása egy összhangot alkotott, amely egységesen jelent meg az épület egészében.

ÉLETRAJZI ADATOK:

SZUROMI SZABOLCS ANZELM, O.Praem. 1972-ben született, 2000-ben szentelték pappá. 1999-től a PPKE Kánonjogi Posztgraduális Intézet tanára. 2011-től a PPKE rektora. Az MTA doktora, a londoni székhelyű *Academia Europaea* tagja.

TÖRÖK JÓZSEF

Fény a fényből, feltündököltél Krisztus!

– A fény a keresztény gondolatvilágban* –

A kereszténység történelme folyamán soha nem félt a tulajdonában lévő transzcendens igazság-együttes szimbolikus nyelvétől. Sem akkor, amikor ezt a különböző üdvtörténeti események során megkapta, sem akkor, amikor a maga során továbbgondolta és -adta a keresztény tanítást még nem ismerő egyéneknek, kisebb-nagyobb közösségeknek, sőt egész népeknek, vagy amint áthagyományozta a következő keresztény nemzedékeknek. Ellenkezőleg, bátran élt az emberiség egyetemes kincsét, örökségét képező archaikus nyelvezettel, merészelte igénybe venni az arché-szimbólumok segítségét, hogy a transzcendens, metarealista valóságról minél teljesebben tudjon szólni, s bátran feszegette az emberi gondolkodás határait, mialatt tudatában volt kifejezőképessége korlátainak.

A szakrális, szimbolikus ősnyelvnek egyik legfontosabb eleme a fény és a világosság, az előbbinek köszönheti létét az utóbbi. A fény kozmikus forrása a Nap, a Hold, a csillagok, vagy a villám, a tűz, a láng az emberi tapasztalat szerint; ám mögöttük a Teremtő áll, aki szavával teremt, majd a fényt jónak találja és elválasztja a sötétségtől (Ter 1,3–5).

A Szentírás első és utolsó lapjain egyaránt szerepel a fény és a világosság. Tűlzás nélkül állítható, hogy az egész üdvtörténetet követni lehet a fény-téma mentén, ha a vizsgálódás kiterjed a vele kapcsolatos, hozzá rokonítható fogalmakra, mint amilyen az élet, a látás és megismerés, ragyogás, dicsőség stb. A bibliai látásmód e területen is – mint számos egyéb esetben – több, idegen szellemáramlattal (főként keleti és hellenisztikus) találkozott, ami gazdagodást jelentett, de nem olyan fokban és mértékben, hogy a maga egyetlenségének, eredetiségének föladására akárcsak a legkisebb kísértést

* Elhangzott *A fény szimbolikája a katolikus teológiában* címmel megrendezett és az UNESCO által meghirdetett tudományos konferencia sorozat magyarországi részeként, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának konferenciája keretében (Budapest, 2015. október 7).

érezte volna. Vagyis mindig idegen volt tőle a vallási szinkretizmus. A többi bibliai témához hasonlóan a fény-világosság téma is fejlődött, gazdagodott. Emiatt a jobb áttekinthetőség kedvéért érdemes három (őszövetségi, intertestamentáris és újszövetségi) szakaszra elkülönítve végezni a vizsgálódást. Mindezt pedig az idő vertikuma rendezi.

Az Ószövetség lapjain a fény-világosság többféle módon jelentkezik. A kozmikus mivolt a közvetlen tapasztalásból indul ki, és azonnal tudatosul: Isten a világosság és a sötétség teremtetője (Ter 1,3–5). „Az Úr... világossággal adja a napot a nappalnak, és fényességgel a holdat és a csillagokat az éjszakának” (Jer 31,35). Ez az állítás eleve kizár bármiféle dualizmust. A fény és párja, a sötétség együtt fordulnak elő, mint két teremtetett valóság. Létezik azonban egy kivétel, amikor a Teremtőről mint fényről van szó, aki nem ismer homályt, sem árnyat, sem fogyatkozást, sem kihúnyást, kialakást. A fény és a sötétség együttesen celebrálják a kozmikus liturgiát és pusztá létükkel, a teremtés során számukra alkotott törvények megtartásával dicsérik Teremtőjüket. A Noéval kötött szövetség szivárványa előre hirdeti az égő csipkebokor rőt fényeivel megvilágított mózesi szövetséget, s e kettő együttesen az örök és végleges, új szövetséget. A fény transzcendens vonatkozásokkal terhes ugyan, de nem maga az Úr, hanem csak lakhelye (1Tim 6,15–16), köntöse. A szerzők tisztában vannak a kimondhatatlan, láthatatlan valóság mindenek fölöttiségével, a fény mögé rejtőzés tényével (Iz 45,15). A fénylő, a luminózus elvezet az egyszerre vonzó és taszító szenthez, a numinózushoz. Ily módon az antik világ égitesteket magasztaló, túlértékelő kozmogóniai szóba sem kerülhetnek. A megismerés, a tudás, a bölcsesség szellemi fénye megjeleníti az őszövetségi embernek az Úrhoz fűződő kapcsolatát. A külvilág tapasztalata belsővé, bensőségessé válik, lelkivé nemesül, a Numinózus közelségével, mindenütt jelen levésével, hatalmával, erejével világoskodik, ám ennek az emberen múltó föltétele van: az embernek teljesen szabadon, mondhatni szabad akarattal meg kell nyílnia e fényesség felé. Így válik valósággá a zsoltáros (Zsolt 27,1) és Mikeás próféta állítása: „az Úr az én világosságom” (Mik 7,8).

A bölcsesség fényének világoskódása az embertől is függ, ezért a fény és a sötétség két lehetséges útként jelentkezik. „Az igaz ember útja, mint a hajnal pirkadása, egyre világosabb, míg fényes nap nem lesz. A gonoszok útja olyan, mint a sötét éjszaka, maguk sem tudják, miben botlanak meg” (Péld 4,18–19). Az előző, mintegy statikus fényességekkel szemben a szellemi bölcsességek esetében már szembetűnik a dinamikus jelleg, vagyis a világosság és a sötétség szembenállásán túlmenően szó esik a kettő vetélkedéséről, sőt küzdelméről. Ennek ellenére nem egyenlő súlyúak, egyforma

erejük, és lehetetlen fölfedezni bármiféle dualizmust, a kortárs szellemi áramlatok legtöbbször elmaradhatatlan elemét, összetevőjét. Az egyetlen, láthatatlan, felfoghatatlan Úr mindenek fölött van. „Én vagyok, aki van” (Kiv 3,14). A lázadó teremtmény, az ember választhatja ugyan az erkölcsi rosszat, de mégis, csak a bölcsesség isteni eredetű fényében éri el személyes és közösségi beteljesülését.

Végezetül, az előbbi megfontolásokhoz képest emelkedő rendben lehet szólni a messiási fényről. A bölcsesség fénye alkalmas arra, hogy kibontakozzon belőle a Logosz teológiája és kifejezésre juttassa a szövetség népének reményiségét, ami a messianizmus.

Nem elvont, testetlen eszméről van szó, hanem nagyon is konkrét, testi valóságról. „Az Ige testté lett, és közöttünk élt” (Jn 1,14). Amint a fölkelő nap befutja pályáját hajnaltól délig, miközben növekvő világosságot áraszt mindenre és megsemmisíti a sötétséget, úgy növekszik a Messiás személye iránti vágyakozás, a hozzá kapcsolódó reménykedés. „A hold fénye olyan lesz, mint a nap ragyogása, a nap fénye pedig hétszer ragyogóbb lesz, olyan mint hét napnak a napfénye” (Iz 30,26). Ez a messiási fényesség táplálja a Biblia utolsó oldalait (Jelenések könyve) beragyogó apokaliptikus sugárzást. A fénynek szimbólumkénti ilyenén alkalmazása megakadályozza a messianizmus földhöz ragadt, túlzottan materiális értelmezését. A gondolatmenet figyelmes követése a metarealizmussal szembesít.¹

A fény intertestamentáris megközelítése az ószövetségi Szentírás apokrif szövegei és a Qumrán szolgáltatott források segítségével tanulmányozható. Csak ez utóbbiakra hagyatkozva elmondható, hogy a világosság és a sötétség az esszénusok gondolatvilágában hangsúlyosan szerepel. A világosság Fejedelme oldalán ugyanis a világosság fiai állnak, a sötétség Angyala a sötétség gyermekeit pásztorolja (Közösség Szabályai, III.19–21). „A világosság fiainak háborúja a sötétség fiai ellen” című forrás szerint az erkölcsi, lelki harcot csakis az eszkatologikus küzdelem keretében lehet megvívni, ami még nem érkezett el, következésképpen az esendő ember inkább szolgálja a sötétséget (I.6–8). A világosság fiai kiválasztottnak tudhatják magukat, ez azonban nem akadályozza meg a vaskos antropomorfizmust: a többi embert megátkozhatják, s az átok foganata kiválasztottságuk visszaigazolása. Az intertestamentáris irodalom emberképe tehát eléggé negatív, pesszimista.²

¹ Vö. GUITTON, Jean: *Isten és a tudomány*. Fordította Török József. Bp. 1992.

² Vö. *La Bible, écrits intertestamentaires*. Gallimard, Paris, 1987.

A Biblia újszövetségi könyvei bővelkednek a fény-világosság, homály-sötétség témákban. Az a fény, amely a messiási reménységből derengett, a várakozók tekintetét a beteljesültségre irányítva sugárzássá lett. A természetes fényből szimbólummá nemeseedett lelki-szellemi fényesség ott ragyog a megtestesült Logoszban (Jn 1,1–18). Az ő születésekor az Úr dicsősége beragyogta a Betlehem pusztájában tanyázó pásztorokat (Lk 2,9). Ő a világosság, következésképpen élet a halál árnyékában tartózkodóknak (Lk 1,79), az agg Simeon őt a templomban történt bemutatásakor a nemzetek világosságának nevezte (Lk 2,32). A megtestesült Ige színváltozásakor ruhája vakító fehér, mint a hó (Lk 9,29). János evangélista műveiben a világosság-sötétség fogalompáros még kiemelkedőbb szerepet játszik, mint a szinoptikusok (Máté, Márk, Lukács) evangéliumaiban. A Messiás: „én vagyok a világ világossága” (Jn 8,12; 3,19–21; 9,5; 12,46). A fény befogadása, a látás pedig tovább vezet: „aki engem lát, látja az Atyát” (Jn 14,9). A fény segítségével János megpróbálja kifejezni a kifejezhetetlent. „Az Isten világosság (*lux*, görögül *fósz*), nincs benne semmi sötétség” (1Jn 1,5).

Az ószövetségi üdvtörténetben a fény, a tűz, a villámlás a teofánia jele, az újszövetségben ez krisztofániává lett. A sötétség a világossággal ellentétben a bűnt jelzi, s vele együtt a bűn valamennyi következményét jelenti, végső soron pedig a kárhozatot. A páli levelekben a világosság-sötétség fogalompár az emberi egzisztencia meghatározására szolgál. A hívő keresztény az isteni fény részese, ami fénnel átitatottságot, fénybe öltözöttséget, következésképpen erkölcsi sugárzást jelent. Az eddig elmondottak témáit tovább gazdagíthatják a fénnel fogalompárost alkotó szavak: fény – igazság, fény – élet, fény – Ige, fény – szeretet, fény – ítélet, fény – üdvösség.

A gazdag biblikus örökséggel az apostoli atyák eleinte óvatosan bántak, de mindent egybevéve jól sáfárkodtak. Római Kelemen Kr. u. 100 körül azt állítja, hogy a Krisztustól származó ismeret: fény. Antiochiai Szent Ignác számára 110 táján a filadelfiai hívek „az igaz fény gyermekei”.³ A kereszttség a rituális megtisztuláson túlmenően a fény misztériumaként a lelki megvilágosodás szentsége lesz a II. században. Az első nemzedék némileg tartózkodó magatartása, szűkszavúsága után az egyházatyák egyre szabadabban élnek a fény-világosság és fogalompárja, a sötétség szimbolikájával. A görög gondolkodásban a fény, a szem, a látás elválaszthatatlan a szellemi megismeréstől. A görög egyházatyák számára egyenes út vezet a lelki megvilágosodáshoz, megismeréshez. Nazianzoszi Gergely Illés próféta tüzes szekerének fényes-

³ VANYÓ László (ford.): *Apostoli atyák*. Bp. 1980. 184–187.

ségét a keresztséghez kapcsolja: „Ez a fény mindenekelőtt a keresztségi megvilágosítás, mely üdvösségünk csodálatos misztériumát és nagy titkát rejtí magában” (Vanyó László fordítása).⁴ A keresztség Keleten a továbbiakban a fény, a megvilágosodás szentsége. A keresztségre készülőkét megvilágosítandóknak nevezik, a megkereszteltek pedig a megvilágosítottak.

Az alexandriai teológiai iskola legnevesebb képviselője, Athanasziosz számára a fény, meg a vele kapcsolatos sugár, tűz mind segítenek az Atya és a Fiú kapcsolatának emberi gondolatokkal történő megközelítésében. Ketőjük „viszonya nem olyan, mint a Nap és az annak hevétől lángra lobbanó tűz kapcsolata, mert a tűz aztán ki szokott aludni”. Ezután pozitív megállapítás következik. A Fiú és az Atya sajátos viszonyát a fény és a sugárzás példáján keresztül lehet megközelíteni. „Ki merné ugyanis azt mondani, hogy a fénysugár a Naptól idegen és hozzá nem hasonló? Vagy, aki így látja a sugár és a Nap viszonyát, és a fény azonosságát, nem azt mondja-e inkább merészen: valóban egy a fény és a fénysugár, úgyhogy az egyik a másikban mutatkozik meg, s a sugár a Napban van, következésképp aki ezt szemléli, amazt is meglátja?” (Vanyó László fordítása).⁵ Nem véletlen, hogy a görög filozófián iskolázott elméjű tudósok a metarealista valóságig elmerészkednek, gondolataik és a rendelkezésükre álló szimbolikus nyelvezet segítségével.

Ágoston (354–430) „a kegyelem doktora” címet kapta, ám ennyi erővel „a fény doktora” nevet is kiérdemelhette volna. „Mit szeretek, mikor Téged szeretlek?” – teszi föl a kérdést és folytatja: „Testi szépséget? Múló báj? Ezt a barátságosan szemembe ragyogó fényt? Sokféle hangnak összesímuló édes zengzetét? ... Nem ezeket szeretem, mikor Istenemet szeretem. De mégis valami fényt, hangot, illatot, mert ő fény, hang, illat az én belső világomnak. Ott olyan fény ragyog rá lelkemre, amelyet semmi hely be nem fogadhat” (*Vallomások* X.6.8., Vass József fordítása).⁶ Ez az egyetlen gondolat megvilágítja, milyen gazdag az ágostoni életmű a fény-világosság tárgyában is.

A VI. században az „Égi hierarchia” című, görög nyelvű értekezésben (szerzője bizonytalan) érkezik el csúcspontjához a fény-teológia, amikor az Ősfényről értekezik, valamint ennek ki- és visszaáradásáról.⁷ Ez már átvezet a középkorba, amely ebből ihletődve megteremtette az anyag törvényeinek magas szintű ismeretei segítségével a legegységesebb építészeti stílust.

⁴ VANYÓ László (ford.): *A kappadókiai atyák*. Bp. 1983. 167–168.

⁵ VANYÓ László (ford.): *Szent Athanasziosz művei*. Bp. 1991. 349–353.

⁶ VASS József (ford.): *Szent Ágoston vallomásai*. Bp. 2002. 253–255.

⁷ Vö. ROGUES, René: *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denis*. Paris, 1983.

A Párizs melletti, Szent Dénesről elnevezett királyi apátság templomának átépítője, Sugerius apát a fényt, a sugárzást hívta segítségül, hogy az emberek megközelíthessék a természetfölötti valóságot. Az örökös, teremtetlen fény kiárad a teremtségre, a maga helyén minden teremtmény részesül ebből a fényességből és azt visszatükrözi az ősforrás felé.⁸ Az üvegablakok ábrázolásai az írni-olvasni nem tudó középkori emberek számára szentírási ismereteket közvetítenek, s közben a templom terét megtöltik a szivárvány színeivel.⁹

Szent Bonaventura valóságos fény-filozófiát dolgozott ki a maga filozófiai rendszerében.¹⁰ A fény-világosság a középkor gondolatvilágát állandóan ihlette, a természetfölötti valóság felé vonzotta az emberek tekintetét, amint tették ezt a gótikus templomok oszlopai, ívei, boltozatai.¹¹ Az újkor elején pedig Angelus Silesius (1624–1677) ugyanezt fogalmazta meg: „Barátom, hogyha ember vagy, meg ne merj itt állni, mert küldettünk: e fényből egy másik Fénybe szállni” (Faludy György fordítása).¹² A fény továbbra is kíséri a kereszténységet.

ÉLETRAJZI ADATOK:

TÖRÖK JÓZSEF teológus, egyháztörténész. 1975-ben szentelték pappá. 1980-tól a PPKE Hittudományi Karának (neve 1992-ig Római Katolikus Hittudományi Akadémia) tanszékvezető egyetemi tanára. 1993-tól a *Communio* felelős szerkesztője.

⁸ Vö. PANOFKY, Ervin: *Architecture gothique et pensée scolastique*. Paris, 1978.

⁹ Bővebben lásd SZUROMI SZ. Anzelm tanulmányát a *Communio* jelen számában.

¹⁰ GILSON, Étienne: *La philosophie de Saint Bonaventure*. Paris, 1978. 217–235.

¹¹ DUBY, Georges: *Le temps des cathédrales*. Paris, 1978.

¹² FALUDY György: *Dicsértessék – A katolikus líra remekei*. Bp. 1942. 82.

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: *Internationaal 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. Vinnicenk 22, CP 808, UA-79008 Lviv (Leopoli))

TARTALOM

ELŐSZÓ	1
PIERRE COULANGE: Istené a kiváltság, hogy meglássa a szegényeket	3
GERHARD LUDWIG MÜLLER: A szegénység, kihívás az Egyház számára – Etika és szótériológia	13
HOLGER ZABOROW: A szegénység fogalma, tipológiája és etikája – Filozófiai megközelítések	20
OLIVIER BOULNOIS: Szent szegénység: Milyen kihívást jelent a ferences életforma a mindennapi gondolkodás számára?	37
PUSKÁS ATTILA: Megfontolások az engesztelés teológiájáról	51
TÖRÖK CSABA: Látszat és valóság	73
SZUROMI SZABOLCS ANZELM, O.Praem.: A fény mint liturgikus és kateketikai eszköz a gótikus templomépítészet megjelenésétől, különös tekintettel a Chartres-i Székesegyház üvegablakaira	87
TÖRÖK JÓZSEF: Fény a fényből, feltündököltél Krisztus! – A fény a keresztény gondolatvilágban	96