XXIV. évf. 2016/1–2

Communio

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

Az irgalmasság

THOMAS SÖDING • Az irgalmasság kérdése – A tékozló fiú példázata (Lk 15,11–32)

PUSKÁS ATTILA • Isten neve és irgalma

OLIVIER ARTUS • „Irgalmasság" és „szeretet" Izrael hagyományaiban

KERESZTY RÓKUS O.Cist. • Az irgalmasság cselekedetei

TÖRÖK CSABA • Apologia misericordiae

SZUROMI SZABOLCS ANZELM O.Praem. • Az igazságosság és irgalmasság elve és gyakorlata a kánonjog rendszerében

FERDINAND ULRICH • Isten a mi Atyánk

SZALAY MÁTYÁS • A filozófia tekintélye – philosophari in Maria – Válasz Ferdinand Ulrich elmélkedésére

COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

FŐVÉDNÖK
ERDŐ PÉTER

FELELŐS KIADÓ
RÓZSA HUBA

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG ELNÖKE
BOLBERITZ PÁL

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI
PÁPAI LAJOS, TERNYÁK CSABA, BABARCZI-GYŐRFFY ANDREA,
KERESZTY RÓKUS, NEMESHEGYI PÉTER,
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
NYOMDAI MUNKÁLATOK: MEGAGALAXIS KFT., BUDAPEST

Ferenc pápa az elmúlt évben, december 8-án nyitotta meg Rómában az Irgalmasság Szentévét, amelyet majd a Szent Péter-bazilikában zár be 2016. november 20-án, Krisztus Király ünnepén. A helyi egyházakban tavaly, Advent második vasárnapján kezdődött el a Szentév, és az idén, november 13-án, az évközi 33. vasárnappal zárul. A *Communio* nemzetközi teológiai és kulturális folyóiratnak közvetett módon ugyan, de maga a pápa adta meg a tárgyalandó témát.

*A Katolikus Egyház Katekizmusá*ban mindössze két helyen (1473, 1829) szerepel a *misericordia,* Isten tulajdonsága, a keresztény ember erénye.

A tavaly 100 esztendeje, 1915-ben született hittudós, Gál Ferenc így írt az irgalmas Istenről:

„Általános értelemben irgalmasságnak nevezzük Istennek azt a készségét, hogy hajlandó a szükséget szenvedő teremtménynek belülről fakadó jóindulatból segítséget nyújtani. Amennyiben Isten végtelenül tökéletes (D. 1782), ez a sajátság is megvan benne, azért nem lehet kegyetlen és igazságtalan teremtményei iránt. Teológiai értelemben azonban azt a készséget nevezzük irgalmasságnak, amelyet Isten az üdvtörténetben kinyilvánított, ti. hogy tud megbocsátó lenni a bűnös emberrel szemben és kész őt a természetfeletti üdvösségre elvezetni. Jóindulatának külső bizonyítéka az általános üdvözítő akarat, a megtestesülés, a megváltás, az egyes ember megigazulása és a világ végső megdicsőülése. A jelen üdvrendben a szeretet és az irgalmasság kölcsönös fogalmak, hiszen a bűnös ember iránti szeretetet csak így lehet igazolni. A Fiúnak a megtestesülésben „minden tekintetben hasonlóvá kellett lennie testvéreihez, hogy irgalmas és hűséges főpap legyen és kiengesztelje a nép bűneit" (Zsid 2,17).

Az irgalmasság, ahogy az üdvtörténetben előttünk áll, Istennek annyira szabad és személyes magatartása, hogy azt nem lehet egyszerűen a jóságából levezetni. A természetes istenismeret tehát nem juthat el ehhez a bizonyossághoz. A kinyilatkoztatás kivételes hangsúllyal nyomatékozza az irgalmasságot, mégis csak akkor ismerjük fel helyesen, ha titok-jellegét hasonlóan

hangoztatjuk. Isten akkor és ott gyakorolja, amikor neki tetszik. Saját magáért irgalmas, nem pedig azért, mert külső okok kényszerítik rá. Ez csak végtelenségének és világfelettiségének következménye, de nem jelenti azt, hogy egykedvűen, hidegen nézi az ember szenvedését. Csak a végítélet derít fényt majd a szenvedésnek és kárhozatnak az igazi értelmére. Addig meg kell próbálnunk az érthetetlennek látszó jelenségeket a hitben megérteni.

Az emberi irgalmasságot Szent Ágoston így határozza meg: „Részvét érzése mások szükségei iránt, ami arra késztet, hogy erőnkhöz mérten segítségére siessünk" (*De civ. Dei* 9,5). Tehát két eleme van: a szomorú együttérzés és a segítő készség. Istenben nincs szomorúság, hiszen ő végtelenül boldog és nem találkozhat erejét felülmúló tragikus helyzetekkel. A megpróbáltatások nem történnek tudta és beleegyezése nélkül, tehát biztos, hogy kapunk kegyelmet az elviselésükre, illetőleg arra, hogy az örök élet útján javunkra váljanak.

Az irgalom figyelembe veszi az ember gyarlóságát, sőt menti azt. Látja, hogy a lélek kész, de a test erőtlen (vö. Mt 26,41). Krisztusnak legszebb példabeszédei dicsőítik az Atya irgalmasságát (tékozló fiú, elveszett drachma, elveszett bárány." (*Istenről beszélünk,* Bp. 1969.)

Jézus Krisztus az irgalomban bővelkedő Atyát nyilatkoztatta ki. Isten atyaságának misztériuma azonban magában foglalja a létet adó, növelő és tápláló valódi tekintélynek a mozzanatát is. Irgalom és tekintély egyaránt Isten mindent odaadni akaró és tudó atyai szeretetében gyökerezik. A *Communio* jelen számának végén olvasható két írás ezt az alapgondolatot bontja ki. Ferdinand Ulrich *Isten a mi Atyánk* című tanulmánya az „Atyavesztés" folyamataként láttatja az elmúlt két évszázad meghatározó filozófia- és szellemtörténeti vonulatait, s meghív a Jézus Krisztus által kinyilatkoztatott Atya valódi tekintélyének újrafelfedezésére. Szalay Mátyás a tekintélyválság mai kontextusában gondolja tovább az ulrichi felvetéseket és mutat rá az atyai tekintély kérdéskörének filozófiai és társadalmi relevanciájára.

A Szerkesztőség

Thomas Söding

Az irgalmasság kérdése

A tékozló fiú példázata (Lk 15,11–32)

A tékozló fiú példázata az egyik legismertebb és legnépszerűbb Jézus példabeszédei között. Sokan vannak, akik „az atyai szeretet példázatának" nevezik, ami még jobban megfelel az irgalmasság témájának.[1] De világos-e maga a példabeszéd? Ha az lenne, nem keltene ekkora visszhangot – egészen a zenéig,[2] az irodalomig, a festészetig, a plasztikus művészetekig, a moziig vagy a televízióig,[3] a videókban és az interneten. Megtalálható Szent Ágoston *Vallomásai*-ban, de André Gide-nek a tékozló fiú hazatéréséről írt regényében is,[4] valamint Charles Péguy-nek a hit útjáról szóló elmélkedéseiben.[5] A nagyböjt kezdete előtt az ortodox egyház megünnepli „a tékozló fiú vasárnapját". Ez a példázat tehát az Egyház kincsestárának és a világ kulturális örökségének a részét képezi; irodalmi remekmű és teológiai fáklya.

[1] Ehhez hivatkozási alapot képez II. János Pál pápa *Dives in misericordia* kezdetű enciklikája „Isten irgalmasságáról" (1980).

[2] Szergej Prokofjev 1928-ban komponálta *Le Fils prodigue* című balettjét (op. 46); Benjamin Britten 1968-ban *The Prodigal Son* című operáját (William Plomer librettója alapján). A popzene sem feledkezett meg a példázatról: lásd Uwe Böhm és Gerd Buchmann, *Ein Gleichnis in der Rockmusik*; Bruce Springsteen, *My Father's House*. Ld. még *Lk 15,11–32. Ein rezeptionsästhetischer Versuch*, in *Zeitschrift für Neues Testament* 2 (1999), 53–62.

[3] 2008–2009-ben készült a Norddeutscher Rundfunk koprodukciójában a *Der verlorene Sohn* című film, amelyet végül csak 2015. január 22-én mutattak be. Ez a film, melynek nincs happy endje, az iszlamista terrorizmus fenyegetéséből merített ihletet.

[4] André Gide, *Le Retour de l'enfant prodigue* (1907).

[5] Charles Péguy, *Le Porche du Mystère de la deuxième vertu* (1911), in *Œuvres poétiques complètes*, La Pléiade, Paris, 1975.

1. ÉRTELMEZÉSI KÉRDÉSEK

Ez a példázat feléleszti a gyermek elvesztése, egy elhibázott élet nyomorúsága, de ugyanakkor egy új kezdet ajándéka által keltett összes érzelmet. Mindazonáltal maga a szöveg rendelkezik az egyszerű értelmezésekkel szemben beépített védművekkel: ilyen az idősebbik fiú tiltakozása, aki nem akar csak úgy egyszerűen részt venni a hazatérési ünnepségen, hanem megkérdőjelezi az atya szeretetét és igazságosságát. A példázatnak nyitott a vége. Belső feszültsége már az első részben (Lk 15,11–24) előtör a bűn és megbánás, a megtérés és megbocsátás egymásba kulcsolódása révén. Az atya együttérzése áll a középpontban (Lk 15,20). Ezért az értelmezés az irgalmasság kérdése. Hogy mire irányul a példázat, az nem kérdéses: mindenkinek, aki hallja, együtt kell ünnepelnie a feltámadás ünnepén. Ám az sem kérdés, hogy ez az ünnep minden, csak nem magától értetődő. Éppen ezért került elmondásra és áthagyományozásra ez a példázat. Nem egysíkú, sima, hanem ellenkezést keltő, nem felszínes, hanem mélyen szántó, nem könnyű, hanem egyszerű.

Az ókorban gyakran zsidóellenes éllel értelmezték, mivel az idősebb testvért a zsidókkal, a fiatalabbikat a pogányokkal azonosították. Ám van számos patrisztikus vélemény, akik szerint mindkét gyermek alakjában a keresztény élet tükröződik vissza: az egyikben a laxizmus kísértése, a másikban az eltúlzott szigoré.[6] A középkorban a Lk 15-öt a bűnbánattartás példázataként olvasták, amely számíthat Isten irgalmasságára.[7] A reformáció korában nyilvánvalóvá válik a bűnbánattartás teológiájának spektruma a példázat exegézisében. Johannes Eck a lipcsei disputa során,[8] 1519. július 12-én azért idézi fel ezt a példabeszédet, mert az elveszett fiú képében Ágostonnal és másokkal együtt a bűnbánó bűnös képét látja meg, aki nem a büntetéstől való félelméből, hanem az atya jóságába vetett bizalmából tér meg. Luther Márton ezzel szemben úgy tekinti a bűnöst, mint akit teljesen hatalma alá vont a bűne, de mégis vonzza az atyai ház. A megtérésre kész ember Isten kegyelme által kiváltott együttműködési készsége és az Isten kegyelmére irányuló passzivitása közötti különbség világosan kifejezésre jut, és mindannyiszor rávetítődik a szövegre. A későbbiek során a különbség egy tipikus katolikus

[6] Így Alexandriai Cirill, *In Luc* 341–347 (PG 72, 802–810); *Hom. in Luc* 107 (CSCO 71).

[7] Aquinói Tamás szerint a fiú a tökéletes bűnbánót jeleníti meg (*Catena aurea in Lucam* c. XV l. 4).

[8] A disputa dokumentációját ld. *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtasugabe* (WA), 2 (1884), 250–383.

és tipikus evangélikus szótériológiához vezet, jóllehet nincsen egyházszakító jelentősége, hanem inkább az egyes iskolák eltérő vélekedéséből fakad, amelyeknek lehet és kell is együtt létezniük. A lipcsei disputa két következő napján nem idézik többet a példázatot; a vita a Bibliáról az egyházatyákra helyeződik át. A probléma továbbra is fennáll.

Lényegében az ember szabad akarata körül kering, az Isten szeretete hatósugarában. Erasmus *Parafrázis*-ában pszichologizáló módon tárta fel a fiatalabbik fivér döntési folyamatát, és az apa megfontolásaival egyeztette azt össze, ily módon nem magától értetődőnek, hanem tudatosnak mutatta meg az apa irgalmasságát.[9] Ezáltal a katolikus humanista utat tört egy olyan modern kor felé, amely kutatja a kegyelem és a szabadság közötti viszonyt, amennyiben egymásra vonatkoztatja az antropológiát és a szótériológiát. A teológia fókuszában áll az irgalmasság, amelynek nem szabad ellentmondania az igazságosságnak, ám meg kell haladnia azt.[10] A II. Vatikáni Zsinat utáni pasztorálteológiában a példázat recepciójának a fókusza eltolódik a bűntől óvásról az Isten irgalmában való bizakodásra. Ahol azonban feloldódik az ítélet és az igazságosság kapcsán fennálló feszültség, már nem lehet szó bűnbánatról és megbocsátásról, kiengesztelődésről és közösségről. Mivel ez a feszültség azonban felépül a szövegben és továbbra is fennáll, a tékozló fiúról szóló példabeszéd a keresztény szótériológia vezérképe, amely az istenszeretet ismertetőjegyévé teszi az emberséget, és az istenhitet pedig a valódi kiengesztelődés lehetősége fölött érzett öröm alapjaként állítja elénk.

2. ASZTALI BESZÉLGETÉSEK

Lukács az egyetlen evangélista, aki áthagyományozza ezt a példabeszédet. A maga sajátos „többletforrásában" talált rá, ahogyan a történeti-kritikai exegézis fogalmaz, vagyis aprólékos kutatás révén akadt a nyomára, amelyről ő maga is tanúskodik evangéliuma előszavában (Lk 1,1–4). A dolgok „sorban való leírásához", amire Jézus-életrajzában törekedett (Lk 1,3), hozzátartozik a karakterisztikus jelenetek felépítése, amelyek talán jobban befoghatóvá teszik, mi is volt Jézusban tipikus, de talán még ezeknél is jobb, ha mindezt pillanatképekkel teheti.

[9] Rotterdami Erasmus, *Paraphrases in N. Testamentum*, in *Opera omnia*, vol. VII, éd. P. Vander, Leyde 1706. Újranyomás: London, 1962, 406–410.

[10] Ld. Walter Kasper, *Irgalmasság. Az evangélium alapfogalma – a keresztény élet kulcsa*, Új Ember, Budapest, 2015.

Ez a példázat Jézusnak egy sor asztali beszélgetését követi. Szombat napján „a farizeusok fejének" a vendége (Lk 14,1) – ezt nem szabad figyelmen kívül hagyni. Az Újszövetség leggyakrabban a farizeusokhoz kötődő súlyos konfliktusokról számol be, és sokkal ritkábban Jézusnak a hozzájuk való közelségéről, hiszen ő a kíváncsiság és a szkepticizmus, a tisztelet és az egyet nem értés robbanóelegyét hívta elő, s erről van szó most is. A farizeusi nézőpontból Jézus a kritikus tekintet tárgya. Amikor felkeresi a bűnösöket, akkor megszegi az összes karantén-szabályt, amelynek a beszennyeződés veszélyétől kellene óvnia. „A rossz társaság megrontja az erkölcsöt", szól a mondás. Lukács szerint a farizeusok Jézussal szembeni kritikája tökéletesen jogos lenne, hogyha Jézus nem Jézus lenne: a bűn népbetegség, amely úgy terjed, mint egy járvány, hacsak valahogy gátat nem vetnek annak. Mindazonáltal Jézus – az evangélista teljességgel meg van győződve erről – nem szennyeződik be, amikor kapcsolatba kerül a bűnnel, hanem saját szentségével fertőzi meg a bűnöst. Ő erről akar beszélni – mindenekelőtt az asztalnál, mivel a közösség ezen a helyen gyűjt erőt, és szoros kapcsolatban áll Izraelnek a végső lakomára vonatkozó reményével (ld. Iz 25,6k).

Lukács szerint Jézus vezeti a beszélgetést, még ha csak a meghívott is. Miután a szombati nyugalom ellenére meggyógyított egy vízkórost (Lk 14, 1–6), kritikával illeti a szokást, miszerint az emberek az előkelő helyek után sóvárognak a lakomákon (Lk 14,7–11). Arra buzdít, hogy ne csak a gazdagokat hívjuk meg, hanem a szegényeket, a vakokat, a sántákat (Lk 14,12k). A meghívottak példázatával emeli ki még jobban ezt a buzdítást (Lk 14,15–25; ld. Mt 22,1–10). A nagylelkűség erkölcsét ajánlja azok számára, akiknek van miről lemondaniuk, az üdvösség meghirdetésére való tekintettel: a biztos egzisztenciával rendelkező embereknek a peremre szorultak között kell felismerniük őt, azok között, akik „az országutak mellett és a sövények mentén" tartózkodnak. Csakis így tudnak majd résztvenni a csodálatos ünnepen, amelyre meghívást nyertek, ám nem akarnak ennek eleget tenni, mivel látszólag valami jobb dolguk akadt.

A beszéd után az evangélista kitágítja a jelenetet: a házból, akárcsak a példázat, kimegyünk az utcára (Lk 14,25). Világosan megmutatja, hogy a kegyelem az nem „olcsó" (Dietrich Bonhoeffer), hanem drága. Ez a három következő példázat témája (Lk 15). A „nagy népsokaság" körében, mely követi (Lk 15,1), vannak „vámosok és bűnösök", s ez kiváltja „a farizeusok és az írástudók" méltatlankodását: „Ez bűnösökkel áll szóba, sőt eszik is velük" (Lk 15,2). Ebben a szemrehányásban újra feltűnik a kezdő jelenet asztala, ám immár más értelemben: ha Jézus rossz társaságban van, azért van, mert

az irgalmasság parancsához alkalmazkodik. A szentség és a megnyílás, a bűn és a megbocsátás körüli konfliktus áll itt a középpontban.

Jézus válasza – a régi mondás értelmében: „Minden, ami jó, hármasával jár" [a.m. „Három a magyar igazság"] – három példázat elmondásából áll, mindhárom az elvesztésről és az újra megtalálásról szól. Az első kettő előfeltételezi az elveszett dolog újra megtalálása fölötti örömet, s kiterjesztést nyernek a teológiára: ha egy pásztor örvendezik, amikor újra megtalálja elveszett bárányát (Lk 15,36–8 par.; Mt 18,12k), és ha egy asszony örül, amikor megtalálja elveszett drachmáját (Lk 15,8k), akkor mennyivel inkább örvend az Ég, hogyha egy bűnös megtér (és ha hagyja, hogy Isten megtalálja őt). Megérthetjük tehát, Jézus miért nem fél együtt étkezni a vámosokkal és a bűnösökkel: Ő valóban megnyerte őket az Isten országának.

Éppen ezen a ponton kezdődik meg a tékozló fiú példázatának témája (Lk 15,11–32). Itt nem előfeltételezett az öröm: először színre lép, majd problematikussá válik. Ez a példázat egyrészt a triász tetőpontját képezi, hiszen nem egy állat vagy egy pénzérme, hanem egy ember veszett el és került meg; eközben az is világossá válhat, hogy a bűnösök mennyiben részesek önnön „megtalálásukban". Másrészt az örömteli megtalálás, melynek örül az apa, a vitatkozás almáját nyújtja az idősebbik fiúnak, aki háttérbe szorítottnak érzi magát. A példázat pontosan ezért vezet minket egy még magasabb szintre. Megkérdőjelezi az előző két példabeszéd narratíváját, amelyek Istenre vonatkoztatták azt, hogy Jézus a bűnösökkel ünnepel, ahogy azt is, hogy öröm van a mennyekben egyikőjük megtérésén. Megkérdőjelezi az irgalmasságot is: Mi az alapja? Az ára? A határa? Milyen viszonyban áll az igazságossággal?

A tékozló fiú példázata nem azért teszi fel ezeket a kérdéseket, hogy nyitva hagyja azokat, hanem hogy megsejtessen egy választ, mely teljességgel Jézus tetteinek az értelmében rejlik, mégpedig nem korlátozó, hanem meggyőző módon. A példázat teológiai érv: nem az érvek és ellenérvek *pro et contra* módjára épül fel, hanem egy elbeszélés dramaturgiája szerint, mely empátiát teremt, s melynek ezért nem egy semleges ítéletre, hanem egy elkötelezett állásfoglalásra kell elvezetnie.

3. CSALÁDTÖRTÉNETEK

Egy apa – két fiú: a példázat első mondata egyetemes témát ölel fel, mely átjárja a bibliai történelmet Káintól és Ábeltől Izmaelig és Izsákig, Jákobig és Ézsauig, sőt tovább is: ebbe a sorba áll majd be az északi és a déli királyság,

a zsidók és a szamaritánusok, a Tóbiás-fiak és az Oniás-fiak, a szaddúceusok és a farizeusok, a zsidók és a keresztények. Női oldalról sem egyszerűbb a történet Sárával és Hágárral, Leával és Ráhellel, Mártával és Máriával: megjelennek a szembenállások, de ugyanígy megszövődnek a kötelékek. Testvérgyilkos háborúkat vezetnek és családi vérbosszúkat töltenek be, ám megteremtik a családi közösségeket is, s megülik a béke ünnepeit. Jézusról szóló könyvében Joseph Ratzinger rámutatott, miként bújik meg Jézus példázatainak a hátterében az a „figyelemre méltó dialektika", amely magán hordja Izrael üdvtörténetének a lenyomatát.[11] A példázat dramaturgiája ebből a háttérből kiindulva bontakozik ki, de nem áll meg ennél. A Galilea számára leginkább magától értetődő és alkalmas helyi színezettel bír; mégis oly módon került elmondásra, hogy bárhová eljuthasson; olyan történet ez, amely mag-szerűen tartalmazza az egész evangéliumot.

a) A fiatalabbik fiú története

A Jézus által elmondott történet a fiatalabbik fiúnak a függetlenség és a világba való kilépés utáni vágyával kezdődik; ezért követeli a maga részét a családi vagyonból (Lk 15,12) – amiként erre neki joga van. Ez nem közvetlenül az örökség kérdése, hiszen az apa él még. A Tóra szerint oly módon kell felosztani az örökséget, hogy az idősebbiknek kétharmad, a fiatalabbiknak egyharmad jusson (MTörv 21,17); a Talmud számol egy előre történő kifizetéssel (*BabaBathra*, 136a). Itt nem tudjuk, mit kapnak meg a fiúk. Mindenesetre az apa marad a ház ura – ez olyan döntő fontosságú előfeltétel, amely lehetővé teszi a *happy end*-et.

A fiatalabbik testvér elindulása bizony a romlására lesz – ez nem szükségszerű, mégis tény. A példázat erkölcsi ítélete egyértelmű: a fiú kicsapongó életével elpazarolta vagyonát (Lk 15,13). Ezért is akarja vádolni magát *coram Deo* és az apja előtt (Lk 15,18), s ez az, amit meg is tesz (Lk 15,21). A történet azonban nem vezet közvetlenül a visszatéréshez, hanem először a bűnös szorongás által jellemzett útját ábrázolja. Egy éhínség nyilvánvalóvá teszi a holtpontot, amelyre jutott. A leírás durva: egy zsidó nem bukhat mélyebbre. Egy idegen alkalmazásában a mezőn dolgozik, őrzi a disznókat és szenved az éhségtől (Lk 15,15k). A példabeszéd eddig a pontig a megfizetést támogatók malmára hajthatta a vizet: „ezt érdemli!". Nem egy morális

[11] Joseph RATZINGER, *A názáreti Jézus*, vol. I: *A Jordánban való megkeresztelkedéstől a színeváltozásig*, Szent István Társulat, Budapest, 2007.

tanmese megalkotja ezt a kapcsolatot az ember tettei és annak következményei között úgy az ókorban, mint napjainkban, a zsidóság, a kereszténység és a világvallások soraiban, vagy a népi bölcsességek körében: „Elvész a veszélyben, aki azt szereti" (Sir 3,26).

Mindazonáltal ha a példázatnak ezt a szándékot kellett volna kielégítenie, akkor ezen a ponton véget kellene érnie. A bűnös úgy került ábrázolásra, mint aki szükséget szenved, a vétkes, mint önmaga áldozata, az eltévelyedett, mint elveszett ember. Minél inkább erősnek tűnik a fiatalabbik fiú bűnössége és megaláztatása, annál világosabbá válik ez a távlat. A példázat megmutatja, hogy nincs szüksége optikai illúziókra, hanem hordozhatja a dolgok világos meglátását, mivel ez teszi lehetővé, hogy elhagyjuk a holtpontot. Ez az, amit leír a példázat. Enélkül nem nem lenne szükségszerűen jézusi példázat.

Két elem ágyazódik itt be a szövegbe. Az első a fiú megbánása. Ezt írja Lukács: „Visszatért önmagába" (Lk 15,17). Ez a bibliai pszichológia egyik kulcsmondata. Az ókori zsidóság köréből származó *József testamentuma* című iratban a kísértés leküzdéséhez kapcsolódik (3,9). Ám ezt a kifejezést megtaláljuk a sztoikus filozófiában is, ahol az önismeret megszerzésének folyamatát írja le.[12] Ambrus Lukács-kommentárjában felismeri benne a krisztológiai dimenziót: „Bizony igaz, hogy aki visszatér önmagába, az korábban önmagán kívül volt: mivel eljutni az Úrhoz annyi, mint megtalálni magunkat, s aki eltávolodik Krisztustól, az önmagát tagadja meg".[13] AZ önmagába tekintés elvezeti őt apjának a házába, vagyis a saját múltjához, a saját eredetéhez, a saját önazonosságához. Soha nem szűnt meg így gondolni rá: „apám" (Lk 15,17k). Tudja, hogy végletes nélkülözésében és vétke ellenére is mindig az apja fia marad. Ám tudja azt is, hogy elveszítette méltóságát és jogát ehhez a fiúsághoz: „Nem vagyok rá méltó, hogy a fiadnak nevezz" (Lk 15,19), mondja apjával folytatott belső párbeszédében. Ez a beismerés mutatja meg önmagába való visszatérésének a komolyságát. Az igazat megvallva, amikor visszatekint, rengeteg szégyent lát, de nem csak azt, annál többet is: visszaidézi a (korabeli kritériumok szerinti) igazságos rendet, amelyet apja biztosít a házában. A hierarchia legalján állók számára is elég a bér arra, hogy legyen mit enniük (Lk 15,17). A fiú ekkor elhatározásához egy konkrét gesztust is társít: „Felkelt és apjához ment" (Lk 15,20).

[12] Epiktétosz, *Diss.* III, 1, 15 (kritikai kiadás: *Discourses*, Books III–IV. Fragments. Enchiridion [Loeb Classical Library], Cambridge, Mass. – London, 1928, újranyomás: 1985).

[13] Ambrosius, *in Luc.* VII, 220.

Ez az út újabb holtpontra juthatott volna, hogyha az apa nem nyitotta volna meg házának ajtaját a fia előtt. Apai szeretete a második elem, ami kizökkenti ezt a szomorú történetet. Az elbeszélő nagy gondossággal írja le: „Apja már messziről meglátta és megesett rajta a szíve. Eléje sietett, a nyakába borult és megcsókolta" (Lk 15,20). Vagyis mindig vizsgálta a horizontot, hogy megtalálja a fiát. Ő nem csak vár, hanem eléje szalad – ez a gesztus nyilvánvalóan mélyen rangján aluli. Átkarolja és megöleli – egy apa az ókori Keleten nem fejezhetné ki intenzívebben a szeretetét. Alapvető mozgatórugója egy érzelem: a megszánás. Átérzi annak a szorongását, aki eltévelyedett és elveszett. Nem a bűnösségét tartja a szeme előtt, hanem gyermekének a szűkölködését. Részt vállal ebben a szorongásban. Együttérzése egyenesen alázatossá teszi őt, hiszen a patriarchális magatartás minden fellángolásától tartózkodik. Ezt Ambrus egyenesen Istennek tulajdonítja: „Találkozása az előre tudása; ölelése a kegyessége és atyai szeretetének az igazolása. Nyakatokba borul, hogy felemeljen titeket, fekvőket és bűnöktől terhelteket, a föld felé fordultakat, hogy visszafordítson titeket az ég felé, hogy keressétek Alkotótokat".[14]

Még ha a fiú nem is tért volna vissza önmagába, és nem is kelt volna útra, az atya fia iránti szeretete akkor is fennállt volna, ám hatástalan maradt volna. Ha az apa nem jött volna eléje, akkor az ünnep sem lett volna ilyen szép. A két elemnek összhangban kell állnia – ugyanakkor nem azonos szinten helyezkednek el. A fiú ugyanis mindig apjának a szeretett fia; oly mértékben tudatosul ez benne, amennyire fel tudja idézni az apai házban fennálló kapcsolatokat. Ami még fontosabb: az apa jóval többet kínál fel a fiának, mint amit az remélt. Félbeszakítja vétkének a megvallását (Lk 15,21). Nem áll szándékában, hogy munkássá tegye, hanem újra megerősíti őt fiúi mivoltában, minden ezzel járó joggal egyetemben. A köntös, amelyet előkerestet a számára, a gyűrű, amelyet maga húz az ujjára, s a saruk, melyeket ő választ ki neki, egy megújított kötelék jelképeivé válnak; az ünneplés megpecsételi a kiengesztelődést és megnyitja a jövendőt (Lk 15,23).

Az apa nem csak ezt az örömet teszi lehetővé: megmutatja ennek az eseménynek az értelmét is, amennyiben kibontja annak minden dimenzióját: „Fiam halott volt és életre kelt, elveszett és megkerült" (Lk 15,24). Nem túloz az apa: kisebbik fia maga gondolja és mondja, hogy nem méltó arra, hogy a fiának nevezzék. Szorongása abisszusi volt, ám most mennyei boldogsággal ünnepel.

[14] Uo. 230.

b) Az idősebbik fiú története

A történet második fele példázat a példázatban, a narratíva vádjának, az újra megtalálás kritikájának a képében elmondott kommentár, mely maga is kritika tárgya. Ebben a második részben a nyitó mondat, amely *két* fiúról szól, újra előkerül (Lk 15,11). Az idősebbik fiú előlép a háttérből a rivaldafénybe. Mintha csak véletlenül jönne haza a munkából (Lk 15,25). Egy szolgától értesül ennek az örömteli ünneplésnek az okáról; ám nem csatlakozik, sőt, méregbe gurul – mivel igazságtalannak látja a helyzetet. Apjával folytatott párbeszédében világosan kimutatja, hogyan is érzi magát. Az apja kijön az ünnepségről, hogy rávegye idősebbik fiát, vegyen részt a családi együttlétben. Ez ahhoz hasonló irgalmasságot mutat, mint amit akkor láttunk, amikor a fiatalabbik fia elé futott. Kezdeményezésének köszönhetően megszólal az, aki ez ellen az irgalmasság ellen beszél – de még inkább az, aki ennek az irgalmasságnak az érdekében beszél.

Ambrus exegézisében kisiklik az antijudaizmusba – de ugyanúgy el is hagyja azt. Az idősebb testvért irigyként diszkvalifikálja,[15] és áttérve a kecske allegóriájának a szintjére, melyet egészen elégő áldozatul kell felajánlani, végül a zsidókra értelmezi a szöveget, akik feltevése szerint előnyben részesítik a külsődleges szertartást, hogy így ők maguk is színre léphessenek, miként a farizeus Jézus példázatában (Lk 18,9–14).[16] Ambrus pedig nem iktathatja ki, nem is akarja kiiktatni az irgalmasság túlsúlyát. Ezt kettős módon is hangsúlyozza. Egyrészt: a ház ajtaja nyitva áll[17] – minden bizonnyal az Egyház kapujára gondol, de gondolhatunk akár Isten Országának a kapujára is. Másrészt: Isten maga az Atya. Azt is mondja a zsidóknak, hogy ők mindig „Ővele vannak", vagyis a Törvényben, és hogy aki az Övé, az egyszersmind az övék is: „Zsidóként tiétek az Ószövetség misztériumai, megkereszteltként azok az Újszövetségéi is".[18]

Mindazonáltal minél inkább komolyan vesszük az idősebbik fiú ellenvetését, annál nyilvánvalóbbá válik a teológiai üzenet. Gyakran úgy gondolják, az igazságtalanságot az okozza, hogy a fiatalabbik fiú jogaiba való újra beiktatása veszélyeztethetné az idősebbik fiú örökségét. Ezen felül – miként Paul Ricoeur fogalmaz – mindez „extravagancia", ám ez pontosan annak a jele, hogy itt az országról szóló példázattal van dolgunk. Jézus példázatai ugyan-

[15] Uo. 237.
[16] Uo. 239k.
[17] Uo. 241.
[18] Uo. 242k.

is az analógia hermeneutikáját követik. Az apa családon belüli jogát ezen a helyen nem megfosztja a lényegétől, hanem alkalmazza. Amit a fiatalabbik fiú kézhez kapott (legyen szó örökrészéről, vagy valami másról), elveszett s az is marad. Ám az atyai házban több van ennél, ami elég mindenki számára. Ez az oka annak, hogy az örökség kérdése nem játszik semmilyen szerepet az idősebbik fiú megítélésében.

Az általa felvetett probléma a bánásmód egyenlőtlenségében áll. Ezért gerjed haragra, és nem akar belépni a házba (Lk 15,28). Az eléje kimenő apjának ekként panaszkodik: „Látod, én annyi éve szolgálok neked és egyszer sem szegtem meg parancsodat. És nekem még egy gödölyét sem adtál soha, hogy egyet mulathassak a barátaimmal. Most meg, hogy ez a fiad megjött, aki vagyonodat rossz nőkre pazarolta, hizlalt borjút vágattál le neki" (Lk 15, 29k). Haragja szent harag. Megalapozott is lenne, hogyha mindez a teljes igazság lenne. Kegyvesztettnek érzi magát, mivel testvérének visszatértét csodálatosan megünneplik, miközben neki semmit sem kínálnak fel. Akárcsak a szőlőmunkásokról szóló példázatban, ahol az egész napon át dolgozók panaszkodnak, mert úgy vélik, kedvezőtlenebb elbánásban részesülnek a később felvett napszámosokkal szemben, és hátrányt szenvedőnek érzik magukat (Mt 20,1–16), úgy az idősebbik fiú is úgy érzi, negligálják, mivel apja nem mutatkozott eléggé nagylelkűnek vele szemben.

Az apa válasza megvilágítja a tévedését. Testvérével ellentétben ő egyáltalán nem függ az irgalmasságától: „Fiam, te mindig itt vagy velem, és mindenem a tied" (Lk 15,31). Először is: az idősebbik fiú egyértelműen apja „gyermeke"; egyáltalán nem kell arra gondolnia, hogy egy munkásának a szintjére degradálják (Lk 15,19). Ő azonban úgy írja le magát, mint aki nem egyéb, mint egy alárendelt ember, aki mindenben engedelmeskedik annak, amit az apja megkövetel tőle. Azután: ő ténylegesen társtulajdonos, mivelhogy apja teljességgel részt ad neki mindenből, ami a házhoz tartozik. Ezért hát egyáltalán nincs szüksége arra, hogy valamire várjon, egyszerűen kiszolgálhatja magát. Ha tetszik, az idősebbik fiú is elveszett fiú, mivel nem értette meg önnön fiúi mivoltát. Testvérének a befogadása alkalmat kínál neki arra, hogy ne csak pusztán hallgassa az ünnep zenéjét és résztvegyen a táncban, hanem megismerje önmagát is, mint aki az apja fia, a testvérének a testvére, a családnak a tagja, az ünneplő közösségnek a tagja.

4. ISTEN GONDOLATAI

Egy példázat soha nem képez dogmát, sokkal inkább ikon. Láthatóvá teszi a láthatatlan Istent, és megjeleníti, amit Isten kinyilvánít. Istennek hála, mindig vannak apák, akik megbocsátanak vétkező fiaiknak. Reméljük, mindig is lesznek! Jézus úgy mutatja meg az apának és a fiúnak a történetét, mint Istennek a történetét. Nem Jézus felfedezése az, hogy Isten irgalmas – ez Istennek az alapvető dispozíciója. Az isteni irgalmasság dicséretében ez már Izrael hite énekének a *cantus firmus*-ává vált.[19] Jézus megmutatja, mennyire közel jött az emberekhez ez az irgalmasság: végtelenül közel, annyira közel, hogy ez alkotja az életüket, ez alapozza meg szeretetüket, megtérésre való készségüket s képességüket, a kiengesztelődés valóságát, az újra megtaláltak miatti ünnep örömét.

A példázat megőrzi a mennyei Atya s az összes földi atya közötti különbséget, ami nélkül nem lehet eljutni a kellő teológiai ismeretre: „Atyám, vétkeztem az ég ellen és teellened" (Lk 15,21), vallja meg a tékozló fiú (ld. Lk 15,18). Vétkezett az ég ellen, mivel az Isten parancsainak a meg nem tartása megmutatkozott a pazarlásban és a tisztátalanságban (Lk 15,13–16; vö. 15,30), ezért a vétekből bűn lett. Bűnt követett el „ellened", mivel a példázat apja se nem Isten, se nem az áldozat, hanem az apa, aki mindig is rajta tartja szemét a kisebbik fián, s így ő is elszenvedte a bűnös ember halálos szorongását.

A példázat valójában megnyitja a szemünket Isten felé, akit az imádságban nem csak metaforikusan nevezünk „Atyának", hanem valóban úgy szólíthatunk meg, mint „Atyát" (Lk 11,1). Ez a példázat tényleg a legjobb kommentár ahhoz, hogy Istennek a neve, melyet meg kell szentelni, Jézus nekünk adott kinyilatkoztatása értelmében Istennek az atyaságához kötődik. A példázatban szereplő párbeszéd megőrzi ezt a minőségi különbséget és minőségi megfelelést. Magában a példabeszédben háromszor is előfordul egy mondat, amely a fiú feltámadását ünnepli (Lk 15,24.32). Ez kitágítja Isten Országának a horizontját. Kétszer az atya mondja ki: egyszer megmutatja nekünk a fiát (Lk 15,24), másodszor pedig megmutatja a „testvért" a másik fiának (Lk 15,32). Az elveszés szakadékának a mélységére a „halál" mutat rá; míg az újra megtalálás boldogságára az „élet". Az apa elvesztette a fiát, a testvér elvesztette a testvérét, a fiatalabbik fiú elvesztette az apját, a családját, önmagát és Istent. Ám ahogy megérteti a példázat, oly mértékben találta meg újra Istent, amilyen mértékig újra megtalálta önmagát és megtalálta

[19] A teljes formulát megtaláljuk: Kiv 34,6; Zsolt 103,8 és másutt.

apját is a szülőházában. Az idősebbik testvér, hogyha később részt vesz majd az ünnepen, ugyanígy újra rátalálhat majd a testvérére, az apjára, és Istenben önmagára is.

Ezen a ponton beláthatjuk, hogy az apa irgalmassága nem igazságtalansághoz vezet, hanem helyreállítja az egyenlőséget – kicsiben teszi azt, amit Isten nagyban végbevisz, hacsak Jézus nem tévedett a kinyilatkoztatásában, és Izrael nem dicséri tévesen Istent az ő irgalmasságáért. Még ha a kisebbik fiú önhibájából el is pazarolta fiúi mivoltát, s ennyiben „halott", továbbra is apjának a fia, testvérének a testvére, s az is marad. Az apa irgalmasságában nem idegeníti el kisebbik fiát önmagától, hanem épp ellenkezőleg, megengedi neki, hogy újra önmagává váljon. Az elv: „mindenkinek a magáét" (*suum cuique*), nem semmisült meg, hanem ellenkezőleg: mintegy újrateremtődött. Igazságtalan lenne, hogyha hozzáláncolnánk a tékozló fiút a vétkéhez; ez a halál uralma lenne. Igazságos a számára, ha túlárad az irgalom ott, ahol szükség van arra, hogy fiúként éledjen újra az atyai házban. Megvallotta vétkét: bocsánatot nyerhet? A biblikus teológia (s nem csak az, de az határozottan) alátámasztja a megbocsátás lehetőségét és valóságát. A Lk 15,11–32 tipikus példája ennek. A példázatban szereplő apa, lévén egy mindennek a megtételére képes jó keleti patriarcha, rendelkezik a bocsánat megadásának a lehetőségével, amikor a kisebbik fia ezt kéri tőle. Él is ezzel a lehetőséggel, mert van szíve. A példázat távlatában jelévé válik annak, hogy mit tehet meg Isten, és mit akar megtenni: megbocsátja a vétket, új életet teremt a halálon túl, és megbékélteti az összes testvérgyilkos háborút, amelyek elcsúfítják a föld színét. Ezt a bocsánatot nem lehet megadni az emberek akaratának ellenében, mivel ez egy ránk erőltetett boldogság lenne. Ám amikor egy ember őszinte szívvel kéri Istentől, hogy adja meg neki a bocsánatát, akkor biztos lehet efelől. Ennek a példázatnak az örömhíre tehát az, hogy a megbánás nem csak a bűnös szívét tisztítja meg, hanem megújítja kapcsolatát Istennel és a felebaráttal, mivel Isten irgalmas, és irgalmában végtelenül többet tesz meg az üdvösségre való tekintettel, mint amit egy megtört szív várhatna.[20]

Az irgalmasság ugyanis, amelyre Jézus reményt ad ezzel a példázattal, beteljesíti az igazságosságot, nem ellentétes azzal, hanem Isten atyai szeretetét juttatja kifejezésre. Senkinek sincs joga az irgalmasságra; ám a példázat megalapozza a bizalmat, amely Isten beleegyezésén alapul, melyet Jézus adott át. A halál csakis azért alakulhat át életbe, mert Isten engedi cselekedni

[20] A példázat pozitív módon beszél a megbocsátás lehetőségéről, ami elvezet a kiengesztelődéshez, és ez megjelenik a második részében is. Nem foglalkozik azzal a helyzettel, amikor a bűnösök keményszívűek maradnak.

a maga irgalmasságát. Ambrus pontosan ezt hangsúlyozta: „Kik vagytok ti, hogy megkérdőjelezitek Isten jogát arra, hogy annak bocsássa meg a vétkeit, akinek jónak látja, mikor ti magatok annak bocsátotok meg, akinek akartok? Azt akarja, hogy kérjétek, hogy esedezzetek. Ha mindenki igaz, akkor hol marad Isten kegyelme? Kik vagytok, hogy ezt akarjátok Istentől?"[21] A megbánás és a megbocsátás közötti kapcsolat itt pozitív módon kerül kijelentésre. Ennek nincs más oka, mint az, hogy az isteni irgalmasság teljesíti be az igazságosságot, mivelhogy a megbocsátás nem töröl el semmit abból, ami megtörtént, hanem új életet teremt.

Az antropológia ebben a teocentrikus távlatban találja meg a maga útját. Az, hogy a fiú „halott", nem azt jelenti, hogy már nem is térhet vissza önmagába. És az, hogy „visszatért önmagába", majd „felkelt" és „elindult", nem azt jelenti, hogy nem volt korábban halott. Épp ellenkezőleg, csak annyit akar kimondani, hogy képtelen újra életre kelteni önmagát. Az apa – „egy ember", miként a bevezető vers fogalmaz – marad a központi alak, úgy a háttérben, mint az előtérben. Alkalmazzuk mindezt Istenre! A két gyermek bizonnyal nem élne, ha nem lenne az atyjuk mennyei: nem lenne semmije, amit szétoszthat, nem lenne vétek sem, ezért hát kiengesztelődés sem Istennel, semmiféle lehetőség arra, hogy felidézzük Isten igazságosságát. De nem lenne semmiféle remény sem az ő szeretetében. Nem támadnának fel a halottak sem. A XVI. századi kontroverz teológia belesodródott abba, hogy el akarta különíteni az Istennek és az embereknek tulajdonított részeket. A kiengesztelődés azonban mindig is Istennek, s csak azután az embernek az ügye – s viszont: a megbánás mindig is először az embernek, azután pedig az Istennek az ügye.[22] Minden kegyelemtan, amely számolgatja, melyik rész tartozik Istenre, és melyik rész tartozik az emberre, eleve kizárt. Ám egyetlen, erre a példázatra támaszkodó kegyelemtan sem tagadhatja az ember felelősségét és jobb belátásra való képességét. Ha a kisebbik fiú, miként Luther gondolta, reményét vesztette volna a bűnei miatt, akkor nem lett volna másmilyen helyzetben, mint Júdás a hagyományos értelmezés szerint. És még ha honvágyat érzett is, neki kellett felkerekednie. Tudja, hogy ő maga a felelős nyomorúságos életéért. Ám döntése, hogy mindent újrakezdjen, bárhová elvezethette volna őt, csak nem az atyai házba, hogyha nem lett volna ott

[21] AMBROSIUS, *in Luc.* VII, 236.

[22] A skolasztikában a megbánás a kegyelemtan és a szentségtan kedvelt témája lett. Igaz az is, hogy nem teocentrikus távlatban, hanem az antropológia és az egyháztan viszonyában. Így tudta elkülöníteni a *contritio* és az *attritio* fogalmait, a szentségi feloldozást és a nem szentségi megbocsátást. Példázatunk kívül áll ezen a látószögön.

az apja, aki bevetette minden erejét, hogy átalakítsa a szeretet, amellyel iránta viseltetett. A kisebbik fiú nem menekülhet meg önerőből, csakis remélheti, hogy majd megmenekül – azt reméli, hogy úgy tekintenek majd rá s úgy fogják kezelni, mint egy munkást, és végül reményeit meghaladó módon halmozzák majd el őt. Az idősebbik fiút nem kényszeríti az apja, hogy részt vegyen az ünnepen; neki magának kell eljutnia erre a gondolatra. Mivel azonban a példázat nyitva hagyja annak kérdését, hogy ez sikerül-e majd neki, teret nyit egy olyan értelmezés előtt, amely nem csak magáról a szövegről szól, hanem behatol abba, és folytatja a történetet. Így int Szent Benedek regulája: „Soha ne ess kétségbe Isten irgalmassága felől" (4,76). Ez a példázat alapot szolgáltathat ehhez a meggyőződéshez. Ezzel együtt felmerül az irgalmasság kérdése, s olyan választ keres, amely maga is kérdést szül: Valóban olyan irgalmas Isten, mint ahogyan ez a példázat leírja?

Csakis a maga Jézus által adott válasz világos. Ő maga hirdeti meg az ebbe a példázatba belesűrített evangéliumot. Megtérésre hívja a bűnösöket (Lk 5,32; ld. 13,3.5 és 15,7.10); megbocsátja a bűnöket (Lk 7,36–50); visszahív az életbe (Lk 7,11–17); bűnösként hal meg és Atyja feltámasztja. Mivel feltárta ezt az utat és ennek a halálnak a halálává lett, és mivel feltámadt a halottak közül, minden bűnös a bűn halálát halhatja, hogy aztán visszavezesse őket az életbe. Az egész evangélium ennek a példázatnak az értelmezése, ez pedig önmagában foglalja össze az egész evangéliumot. Mivel Jézus az Isten Országa eljövetelének az összefüggésében mondta el példázatait, ezért nem árulás, hanem a gondolat elmélyítése, hogyha húsvét utáni értelmezést adunk ezeknek. Az irgalmasság kérdése a hitünkre vonatkozó kérdéssé lesz.

Fordította: Török Csaba

ÉLETRAJZI ADATOK:
Thomas Söding (*1956) a biblikus teológia professzora volt a Wuppertali Egyetemen. 2008-tól az Újszövetség professzora a Bochumi Egyetemen. A német nyelvű „Communio" szerkesztőbizottságának a tagja.

Puskás Attila

Isten neve és irgalma

Egy személynévnek mindig több funkciója van. Felismerhetővé és megszólíthatóvá tesz, személyességet, egyszeriséget, önazonosságot, megkülönböztetettséget fejez ki. A névnek van birtokosa, felcserélhetetlen tulajdonosa, de van meghatározott jelentéstartalma is. A név saját viselőjének magatartása és cselekedetei által nyer egyedi jelentést, s teszi beazonosíthatóvá a viselőjét. Így a név jelölő és jelentés funkciója szorosan összetartozik. Az Ószövetség tanúsága szerint az Úristen kinyilatkoztatta nevét Mózesnek, a Jhvh névvel jelölte meg önmagát. E titokzatos névnek a jelentése fokozatosan tárult fel Mózes és Izrael számára. Maga az Úr értelmezte saját szent nevét: egyfelől az önmagáról, nevének tartalmáról tett kijelentéseivel; másrészt üdvözítő tetteivel, melyeket népéért vitt végbe a történelemben. A Mózesnek adott névkinyilatkoztatás és névértelmezés Isten önkinyilatkoztatása és önértelmezése történelmi cselekvéseinek kontextusában. Az eredeti névkinyilatkoztatás és isteni névértelmezés már kezdetben szorosan összeforrott egymással és szilárd vonatkoztatási ponttá vált Isten népe számára a történelem hosszú évszázadaiban. A Jhvh-nevet viselő Úristenhez fordultak bizalommal a panasz, segélykiáltás, hála, öröm és dicsőítés imáival, az Ő nevéből merítettek erőt a legviszontagságosabb korokban és élethelyzetekben. Isten nevének kezdeti kinyilatkoztatása újból és újból visszhangra lelt a következő évszázadok imáiban és teológiai reflexiójában, e név menedéke lett az Ő népének és zsinórmértéke e nép hitének. Az Isten-név teológiája azonban átível az Ószövetségből az Újszövetségbe. Jézus abban foglalta össze küldetését, hogy kinyilatkoztathatta az Atya nevét. A Jhvh-név jelentéstartalma valósult meg a Názáreti Jézusban, Jézus neve egybeforrott Isten nevével. A keresztény hitvallás szerint maga az Atya adott Jézusnak minden más nevet felülmúló nevet. Az első keresztények dicsőítették Jézus nevét. Jézus nevében gyűltek össze, gyógyítottak, szabadítottak meg embereket a gonosz-

lélek hatalmából. Jézus nevében imádkoztak az Atyához, s Jézus Krisztus nevében keresztelkedtek meg.

E tanulmány célja nem az Jhvh-név rendkívül gazdag bibliai teológiájának akárcsak vázlatos bemutatása. Amint a cím is jelzi, figyelmünket az Isten-név teológiának mindössze egyetlen, bár lényegi – megkockáztathatjuk, döntő jelentőségű – dimenziójára összpontosítjuk: Isten nevének és irgalmának a kapcsolatára. E viszony néhány lényegi szempontját igyekszünk megmutatni azzal a célkitűzéssel, hogy az irgalmasság szent évében az isteni irgalom megértésében, mélységének felfedezésében előrelépjünk. A gondolatmenet első fő részében szemügyre vesszük a Jhvh-név kezdeti kinyilatkoztatásának, isteni értelmezésének és későbbi ószövetségi visszhangjainak főbb állomásait, végig az isteni irgalom szempontjára fókuszálva. Majd a tanulmány második felében Jézus nevére összpontosítunk, amikor az ószövetségi Isten-név teológia újszövetségi visszhangjának és krisztológiai újraértelmezésének néhány lényegi szempontjára irányítjuk figyelmünket, továbbra is az isteni irgalom középpontban tartásával. Bízunk benne, hogy megfontolásainkból meggyőzően kiviláglik, nem mi tartjuk az Isten-név középpontjában az irgalmat, hanem maga a név viselője.

1. ISTEN NEVE ÉS IRGALMA AZ ÓSZÖVETSÉGBEN

1.1. A Jhvh-név kinyilatkoztatása és Isten megmentő irgalma

Az Isten-név ószövetségi teológiája a Jhvh-név kinyilatkoztatásával veszi kezdetét (vö. Kiv 3,1–15). Az Úr (angyala) megjelenik Mózesnek az égő, de el nem égő csipkebokorban, s az Úristen néven szólítja őt. Az atyák Isteneként, Ábrahám, Izsák és Jákob Isteneként mutatkozik be (Kiv 3,6), melyet a párbeszéd során többször is megerősít (3,15.16). Ezzel jelzi, nem idegen vagy új istenség Ő, hanem a Mózes és az Izrael által ismert Isten, az ősatyákat megszólító, kiválasztó, nekik megnyilatkozó, ígéreteket tevő és az általuk tisztelt Isten. Ám most Mózes kérésére, hogy a nevét is tudassa vele, a következőt feleli: *„Vagyok, aki vagyok (echje aser echje). Majd azt mondta: Így szólj Izrael fiaihoz: A 'Vagyok' (echje) küldött engem hozzátok. Még ezt is mondta Isten Mózesnek: Így szólj Izrael fiaihoz: Jhvh, atyáitok Istene, Ábrahám Istene, Izsák Istene és Jákob Istene küldött engem hozzátok. Ez az én nevem mindörökre, így szólítsatok engem nemzedékről nemzedékre!"* (Kiv 3,14–15). Ugyanaz az Isten, az atyák Istene beszél itt, de most új néven nyilatkoztatja ki magát. Később ezt az újdonságot még erőteljesebben hangsúlyozza az a szövegrész,

ahol az Úristen ezt mondja: *„Ábrahámnak, Izsáknak és Jákobnak úgy jelentem meg, mint 'Mindenható Isten', de azt a nevemet, hogy 'Jhvh', nem nyilatkoztattam ki nekik"* (Kiv 6,3). Korábban az atyáknak „Él Sáddái"-ként (Mindenható Isten) nyilatkozatta ki magát s ők ezen a néven tisztelték, most a Jhvh nevet adja tudtul, s ezen a néven kell őt tisztelni. A név, Isten neve, lehetővé teszi a megszólítást, a beazonosítást, a megkülönböztetést, a hiteles tiszteletet. A név egyben tartalmazza, megjelöli viselőjének azt a lényegi tulajdonságát is, amelynek alapján lehetővé válik a beazonosítás és a megkülönböztetés. Korábban a „Mindenható" (Sáddái) volt ez a lényegi sajátosság, most pedig a titokzatos „Vagyok", illetve a „vagyok, aki vagyok" állítás fogalmazza meg ezt a lényegi jellemzőt s tölti be így a megalapozás funkcióját. A szöveg magát a Jhvh-nevet is ebből a „Vagyok" állításból kiindulva értelmezi, abból eredezteti.

De mit jelent ez a „Vagyok", illetve „vagyok, aki vagyok"? Ellentétben a „mindenhatóval" egyáltalán nem nyilvánvaló a jelentése. Többféle értelmezés lehetséges, melyek egyáltalán nem zárják ki, sőt megvilágíthatják egymást. Először is az isteni névnek éppen ez a nem magától értetődő, titokzatos értelme rámutat arra, hogy Isten, a név viselője Titokzatos Valóság. Titokzatos nevének ismerete ugyan lehetővé teszi megvallását, tiszteletét, a kapcsolatot vele, de soha nem teszi lehetővé uralását, az emberi hatalom alá vonását. Ő mindig a Nagyobb marad. Másodszor, a „Vagyok" jelentheti azt is, hogy az Ő léte örökkévaló, nem keletkezik és nem múlik el, kezdet és vég nélküli, Ő az Örökkévaló. Ő másként van mint az ember és az egész időbeli teremtett világ. Harmadszor, a „lenni" (hajah) ige, melyből a „Vagyok", illetve a „vagyok, aki vagyok" állítás és a Jhvh név is képződik, intenzív értelemben mint jelenlét is értelmezhető. Így a név nemcsak azt fejezheti ki, hogy Isten a mindig Nagyobbként és Örökkévalóként létezik, hanem azt is, hogy Ő Jelenvalólét, Ő tud és akar jelen lenni övéi számára a történelemben, képes és akar jelen lenni övéi körében, övéivel, övéiért. Ő úgy van, hogy jelen van: Ő a „vagyok, aki jelen vagyok közöttetek, értetek". Végül, ez utóbbi jelentést tovább árnyalhatja az a körülmény, hogy a „lenni" ige imperfektum alakban áll („echje"), ami egyszerre fejezhet ki jelen és jövő időt. Ebből a látószögből nézve és a „lenni" ige intenzív jelentését szem előtt tartva, a névállítás olvasható így is: „vagyok, aki jelen leszek", „én az vagyok, aki veletek leszek". A Jhvh-név így egy jövőre vonatkozó bátorító ígéretet tartalmaz, az Úristen jelenlétét ígéri népe számára. Ha pedig nem jelenlétként, hanem a „lenni" ige egyszerű jelen és jövőidejű jelentésében olvassuk a név-kijelentést az imperfektum alakot figyelembe véve, akkor a következő két lehetséges értelem adódik: „vagyok, aki leszek" és „leszek, aki vagyok". Természe-

tesen a „leszek" nem jelentheti Isten megváltozását, valamivé válását, ami korábban nem volt. De a „vagyok, aki leszek" kijelentés értelmezhető úgy, hogy „én az vagyok, aki számotokra a jövőben leszek". Másképpen fogalmazva: hogy ki vagyok valójában ("én vagyok"), azt majd a jövőben értetek véghezvitt tetteimből tudjátok meg, vagyis abból, aki majd számotokra leszek. Ebben az olvasatban is ígéretet hordoz a név-kijelentés. A most még üresnek és formálisnak tűnő Jhvh-név majd fokozatosan telítődik meg tartalommal, amikor nagy tetteit megtapasztalva népe egyre inkább megismeri Istenét, s így egyre többet felfog az Úristen valódi létéből. Ehhez hasonlóan a „leszek, aki vagyok" lehetséges olvasat is ígéretet hordoz. Ezzel Isten azt ígéri, hogy a jövőben is mindig olyan és az lesz népe számára, aki és ami Ő most a jelenben. Ez Isten megbízható és szilárd hűségének az ígérete, mely változatlan állandóságában alapozódik meg.

De mindez hogyan kapcsolódik az irgalomhoz? A Jhvh-név kinyilatkoztatásának mi köze az isteni irgalomhoz? Első pillantásra nem sok, vagy egyenesen semmi. Hiszen az „irgalmas, könyörületes, irgalom, irgalmaz" kifejezések egyikét sem találjuk meg sem a név-kijelentésben, sem Istennek Mózessel folytatott párbeszédében. És mégis az isteni irgalom nagyon is jelen van az egész történetben. Sőt, nemcsak jelen van, hanem valójában kiindulópontja és rejtett középpontja a Jhvh-név kinyilatkoztatásának, mely nélküle nem is érthető megfelelően. A teofánia történetét bevezető szakaszban ugyanis ezt a leírást olvassuk Izrael helyzetéről és Isten ehhez viszonyuló reakciójáról: *„Izrael fiai pedig szolgaságban nyögtek, segítségért kiáltoztak, és fohászuk felhatolt Istenhez nyomorúságukból. Isten meghallotta panaszukat (...)"* (Kiv 3,23–24). Maga az Úristen is így indokolja Mózesnek megjelenése célját: *„Látva láttam népem szenvedését, amely Egyiptomban van és hallottam jajkiáltásukat gyötrőik miatt, mert ismerem fájdalmaikat. És leszállottam, hogy kiszabadítsam őket Egyiptom kezéből (...) És most, íme Izrael fiainak jajkiáltása elérkezett hozzám és láttam a kínzást, amellyel az egyiptomiak kínozzák őket"* (Kiv 3,7–9). Istennek megesik a szíve a nyomorúságos helyzetben lévő népén, meghallja segélykiáltásukat és segítségükre siet. Az irgalom, s kiváltképp az isteni irgalom éppen ezt a magatartást jelenti a Biblia szóhasználatában. Észrevenni a sanyarú helyzetben lévőt, ismerni a fájdalmát, együttérezni vele, meghallgatni segélykiáltását és cselekedni érte. Minél nagyobb a nyomorúság, annál sürgetőbb az irgalmas cselekvés. Márpedig Izrael a teljes kiszolgáltatottság és halálveszély állapotában van. A fáraó rendeletére elviselhetetlen mértékű kényszermunka terheli és a fiúgyermekek megölésének parancsa fenyegeti. Szisztematikus és módszeres népirtás taszítja a halál felé. Mivel az Úristen irgalmas, ezt nem tűrheti, elhatározza a megmentést.

Ugyanakkor az irgalom mellett Isten megjelenésének és megmentő cselekvésének másik motívuma a hűsége, az atyákkal kötött szövetségről való megemlékezés. Ez a mozzanat már a teofánia leírását bevezető és összefoglaló szakaszban is felbukkan: *„Isten megemlékezett az Ábrahámmal, Izsákkal és Jákobbal kötött szövetségről"* (Kiv 3,24). Amikor később Mózes a nép értetlenségével és bizalmatlanságával szembesül küldetésének teljesítése közben, Jhvh ezt a megerősítő szózatot intézi hozzá, melyet a néppel is közölnie kell: *„De mivel szövetséget kötöttem velük (az atyákkal), hogy vándorlásuk földjét, Kánaánt, amelyen jövevényként éltek, birtokul adom nekik, azért meghallgattam Izrael fiainak panaszát, akiket Egyiptomban szolgaságra vetettek és megemlékeztem szövetségemről"* (Kiv 6,4-5). Magában a teofánia jelenetében úgy van jelen a hűség motívuma, hogy Isten hangsúlyosan és ismételten az atyák, Ábrahám, Izsák és Jákob Istenének mondja magát. Ezzel nemcsak beazonosítja önmagát Mózes számára, hanem azt is jelzi bennfoglaltan, hogy megtartja az atyáknak tett ígéreteket. Összefoglalva tehát, Isten azért határozza el népének megmentését, azért jelenik meg Mózesnek, szól hozzá és ad küldetést neki, mert Ő irgalmas és hűséges Isten. Maga Isten jellemzi és indokolja így saját magatartását, bár ezen kifejezések használata nélkül. Ezért várható és ésszerűen feltételezhető, hogy amikor Mózes a nevét kérdezi, akkor az Isten válaszában szereplő „vagyok, aki vagyok" állítás, illetve a neki megfelelő Jhvh-név is tartalmazni fogja az irgalmat és a hűséget, mint Isten lényegi tulajdonságait, noha maguk a kifejezések itt sem jelennek meg.

Ezt a várakozásunkat és feltételezésünket tovább erősíti az a tény, hogy az istennév fentebb ismertetett értelmezési lehetőségeivel jól összeegyeztethető. A korábban vázolt lehetséges jelentéseket/tulajdonságokat az irgalom és a hűség tulajdonsága tovább konkretizálja, míg a korábban megállapított tulajdonságok megvilágíthatják az irgalom és hűség gyakorlásának alapját Isten létében. Összefoglalva a korábbi értelmezéseket, azt mondhatjuk, hogy a titokzatos „vagyok", illetve a Jhvh-név azt az Istent jelöli, (a) aki mindig Nagyobb az emberi lehetőségeknél és nem uralható; (b) aki Örökkévaló és változatlan; (c) aki jelen van és népével van; (d) akinek a neve kettős ígéretet hordoz: (1) majd jövőbeli tettei tárják fel igazi valóját, s (2) ugyanúgy lehet rá számítani a jövőben mint a jelenben. Nos, az irgalom egyrészt Isten intenzív jelenlétét, népével és népéért létét (c) konkretizálja mint megmentő és cselekvő jelenlétet; másrészt szintén megmentő, irgalmas tettekként konkretizálja Isten ígéretként jelzett jövőbeli tetteinek mibenlétét (d1). A hűség az istennévnek a (b) és a (d2) jelentésével mutat összefüggést. Isten hűsége örökkévalóságán és változatlanságán nyugszik. Azért tudja megtartani az atyáknak tett ígéreteket a jelenben, mert Ő változatlanul ugyanaz

és örökkévaló (b). Ugyancsak változatlansága és örökkévalósága a végső gyökere annak, hogy a jövőben ugyanúgy lehet rá számítani mint a jelenben (d2). Fentebb megállapítottuk, hogy Isten azért menti meg népét, mert irgalmas és hűséges. Most hozzátehetjük ehhez, hogy Isten azért *képes* megmenteni népét, mert Ő a minden emberi lehetőségnél Nagyobb, a nem uralható (1), a Mindenható. Feltételezésünk, mely szerint a Jhvh-név Mózesnek adott kijelentése rejtve tartalmazza az irgalmat (és a hűséget), végső megerősítést abból nyer, hogy a bibliai tanúságtétel szerint maga Jhvh értelmezi így a nevét a későbbiekben. A következő fejezetekben ezt vizsgáljuk.

1.2. A Jhvh-név isteni értelmezése – Isten megbocsátó irgalma

1.2.1. A Isten-név értelmezésének kontextusa

Az az állítás, hogy Isten irgalmas, nemcsak úgy elvétve és mellékesen jelenik meg a Bibliában, hanem sokszorosan megismételt és nyomatékos kijelentésként. Nem is csupán az Úristenről tapasztalatot szerzett hívő ember hitvallásaként, hanem elsődlegesen és kifejezetten magának Istennek az önkinyilatkoztatásaként. Az irgalom Isten nevének a része. Elsősorban maga Isten jelenti ki önmagáról, hogy Ő irgalmas, amikor Mózes előtt kimondja s mintegy értelmezi szent nevét (Kiv 34,6–7). E kinyilatkoztató névértelmezés rendkívül kritikus helyzetben történik, röviddel az aranyborjú imádásával elkövetett durva szövetségszegés után (Kiv 32,1–6), s ez az előzmény adja meg a valódi súlyát. Alighogy kiválasztó és megmentő szeretetének beteljesítéseként az Úristen önmagát elkötelező szeretetből felajánlotta a szövetséget a megmentetteknek, s viszontszeretetre hívó jóakaratának ajándékaként adományozta a szövetség alaptörvényét, alighogy a nép igent mondott a szövetségre és a törvény megtartására, s alighogy a szövetségkötést a közösségi áldozatbemutatással megpecsételték, a nép Áron segédletével máris hátat fordított a szövetségnek, az őt szerető Istennek. Ebben a kritikus helyzetben, erre a súlyos bűnre vajon mi lesz az Úristen válasza? Mózes, Isten hűséges szolgája és a szövetség közvetítője, háromszor járul az Úr elé és a népért közbenjárva bocsánatért könyörög (32,11–14; 32,30–35; 33,12–17). A bűnbánattartás, a vétkesek mózesi megbüntetése és a közbenjárás nyomán Isten végső válasza a súlyos bűnre az irgalom lesz. Irgalma két lényeges mozzanatot foglal magában. Egyrészt, nem törli el a vétkes népet a föld színéről. Másrészt, nem vonja meg segítő, vezető jelenlétét a néptől, hanem népével marad és bevezeti az ígéret földjére. Ismét igent mond a megkötött szövetségre, továbbra is népének Istene marad. A Szent nem utasítja el a bűnöst,

nem akarja a halálát, hanem, hogy megtérjen és éljen. Éljen Övele, az Ő megbocsátó, megtisztító közelségében. Ez az Ő irgalmának nagy tette. Ő így irgalmas.

1.2.2. Ígéret a dicsőség kinyilvánítására és az isteni irgalom

A Mózessel folytatott párbeszédben az Úristen, nevének értelmezéseként, kétszer is kinyilvánítja irgalmát. Mivel Mózes kedves Isten színe előtt, az Úr ígéretet tesz neki, hogy teljesíti kérését (33,17). Majd Mózes újabb kérésére, hogy az Úr mutassa meg neki dicsőségét, Isten ezt a választ adja: *„Megteszem, hogy elvonul előtted egész fényességem és kimondom előtted a Jahve nevet. Irgalmazok annak, akinek irgalmazok, és könyörülök azon, akin könyörülök"* (Kiv 33,19). Első hallásra és a kontextusból kiragadva valamiféle önkényességet érezhetünk a második mondatból. Mintha azt sugallná, hogy Isten egyeseknek irgalmaz, másoknak talán nem; vannak, akiken könyörül, s vannak, akiken nem. Az előzmények fényében azonban kiderül, hogy aligha erről lehet szó. Korábban ugyanis az Úristen már határozott és egyértelmű ígéretet tett, hogy teljesíti Mózes kérését, megkönyörül a népen és velük marad: *„Megteszem azt is, amit kértél, mivel kegyelmet találtál színem előtt (...)"* (Kiv 33,17). Ezt az előzményt figyelembe véve a fenti isteni kijelentést kétféleképpen is lehet érteni. Egyrészt értelmezhető úgy, hogy Jahve dicsőségének majdani megmutatása és nevének majdani kimondása, ez az akció maga Isten kegyelmi, irgalmas tette lesz. Ebben az esetben elsődlegesen és személyesen Mózes a címzettje az isteni kegyelmi aktusnak, amennyiben az Úr feléje nyilvánítja ki jóindulatát, hogy tudniillik, kérését teljesítve megmutatja neki dicsőségét és kimondja neki nevét. Ahogyan korábban már kegyelmesnek mutatta magát Mózes felé azzal, hogy szabadon ígéretet tett kérésének teljesítésére, úgy kegyelmét és irgalmát fejezi ki azzal is, hogy majd megmutatja neki dicsőségét és kimondja nevét. A szövegben kétszer is elhangzik az „előtted" szó, amely ezt a személyesen Mózes felé tanúsított kegyelmet és irgalmat nyomatékozhatja. Isten Mózes iránt tanúsított kegyelme és irgalma abban is megnyilatkozik, hogy maga az Úr mintegy óvintézkedéseket tesz, figyelmezteti Mózest és gondoskodik arról, hogy Mózes számára ne legyen veszélyes az egészen szent Istennel való találkozás. Arcát nem fogja neki megmutatni, nehogy meghaljon, hanem majd elrejti szolgáját egy sziklahasadékba, befedi kezével, s úgy halad majd el előtte dicsősége (Kiv 33,20–23).

A fenti isteni kijelentésnek azonban lehetséges egy másik olvasata is. Ez akkor adódik, ha az idézet két mondatának egymással való kapcsolatát úgy fogjuk fel, hogy a második mondat állítása – *„Irgalmazok annak, akinek irgalmazok, és könyörülök azon, akin könyörülök"* – tulajdonképpen az első mondat

végén szereplő „Jhvh-név" értelmezője, annak jelentését mondja ki. Eszerint a Jhvh-név tartalma éppen az, hogy irgalmaz és megkönyörül. A korábban tett isteni ígéret fényében (Kiv 33,17) az „annak" és az „azon" itt az egész népet jelenti, az Úristen az egész népnek irgalmaz és megkönyörül rajta. Ezen értelmezés szerint, Istennek ez az újabb ígérete nevének majdani kimondására éppen azt célozza, hogy megerősítse a korábbi ígéretét a nép iránt tanúsítandó könyörületéről. Isten mintegy kezeskedik ígéretének a valóra váltásáért azzal, hogy most újabb ígéretet tesz: meg fogja mutatni Mózesnek a dicsőségét, s ki fogja mondani neki szent nevét, az irgalom nevét. Ezzel ad bizonyosságot Mózesnek, s így teljesíti Mózes közbenjáró kérését. Dicsőségének megmutatása éppen abban áll majd, hogy kimondja szent nevének tartalmát, az irgalmasságát. Az *„Irgalmazok annak, akinek irgalmazok, és könyörülök azon, akin könyörülök"* isteni kijelentés nem az önkényről szól, hanem a dicsőségről. A dicsőség Isten istenségének, fenségének, hatalmának a kinyilvánítása. Ez pedig abban áll, hogy éppen egy ilyen népnek irgalmaz, mely egyáltalán nem érdemel irgalmat, egy ilyen népen könyörül, mely nem méltó a könyörületre. Teljes isteni hatalma, ereje szükséges az irgalmazásnak ehhez az aktusához, egész isteni fensége és jósága nyilatkozik meg benne. Így bizonyul minden emberi várakozás és megértés feletti, mindenek feletti Istennek, azaz dicsőségesnek. A dicsőség felől és a Jahve-név tartalmaként olvasva az *„Irgalmazok annak, akinek irgalmazok, és könyörülök azon, akin könyörülök"* mondat csodálkozásra indító, megdöbbentő kijelentésként hangzik. Mintha csak azt mondaná: nézd csak, nézzétek csak, kinek irgalmazok, kin könyörülök. Annak irgalmazok, akinek senki nem irgalmazna, de én irgalmazok neki; azon könyörülök, akin senki nem könyörülne, de én könyörülök rajta. Ez az én dicsőségem, isteni fenségem. Mert Isten vagyok, nem ember. A héber mondat görög fordítása a Septuagintában erőteljesen hangsúlyozza a kijelentés ígéret jellegét és Isten magatartásának rendíthetetlen állandóságát. A Hetvenes fordítás ugyanis jelen és jövőidejű igealakokat vegyesen használ a következő formában: *„Irgalmazni fogok annak, akinek irgalmazok, és könyörülni fogok azon, akin könyörülök"* (eleészó on an eleó, kai oiktirészó on an oiktiró). Ez a fordítás tovább erősíti a mondat második típusú értelmezési irányát. Mintha az Úristen ezt mondaná: nézd csak, ahogyan már most irgalmazok és könyörületet gyakorlok a népen, ugyanúgy fogok tenni a jövőben is, irgalmas és könyörületes leszek hozzá. Amilyen most vagyok, olyan leszek a jövőben is, mindig. Ha minden érdemtelen léte ellenére most irgalmazok és könyörülök a népen, akkor bízhatsz benne, hogy a jövőben is minden érdemtelen léte és bűne ellenére ugyanezt fogom tenni.

A két fenti értelmezés természetesen nem zárja ki egymást, sőt szorosan összetartozik. Az Úristen egyaránt kegyes és irgalmas Mózeshez és a néphez. Irgalmassága kifejeződik mind abban a tettében, hogy Mózesnek majd megmutatja dicsőségét és kimondja nevét; mind abban, hogy saját nevének tartalma éppen az emberi várakozásokat meghaladó fenséges irgalom. Ezt gyakorolja már a jelenben, ezt ígéri a jövőre, minden korra.

1.2.3. A dicsőség kinyilvánítása – a Jhvh-névben tartalmazott irgalom

Ha továbbolvassuk a Kivonulás könyvét, hamarosan eljutunk ahhoz a szakaszhoz, amely leírja az isteni ígéret valóra váltását. A teofánia alkalmával Jhvh valóban kimondja nevét Mózes előtt. Úgy mondja ki, hogy Ő maga értelmezi saját isteni nevét. Ebből nyilvánvalóvá válik, hogy az Ő neve valóban az irgalom. Innét az is igazolást nyer, hogy a *„vagyok, aki vagyok"* kezdeti névkinyilatkoztatás is rejtetten már erre a tartalomra mutatott, ahogyan az *„Irgalmazok annak, akinek irgalmazok, és könyörülök azon, akin könyörülök"* isteni kijelentés is már a Jhvh-név tartalmát, az irgalmat és könyörületet fogalmazta meg, mintegy elővételezte azt, ami most még teljesebben feltárul. Ez egyszersmind alátámasztja az előző fejezetben vázolt második típusú értelmezésünket is. A leírás szerint Mózes segítségül hívta Jhvh nevét, Jhvh pedig elvonult előtte és ezt mondta:

„Jhvh, Jhvh, irgalmas (rachum) és kegyelmes (channun) Isten! Türelme hosszú (erek panajim), szeretete (cheszed) és hűsége (emet) nagy! Megtartja szeretetét (cheszed) ezerízig, megbocsátja a bűnt, hitszegést és vétket. Bár nem hagyja egészen büntetés nélkül, hanem megbünteti az atyák bűnéért a fiakat és a fiak fiait is három, sőt négy nemzedéken át." (Kiv 34,6–7)

Mivel a név valamiképpen a név viselőjének a lényegére utal, ezért állíthatjuk, hogy az Isten szent nevének részét képező irgalmasság lényegileg tartozik hozzá Isten titokzatos valóságához, önnön isteni lényegében gyökerezik. S mivel lényegi tulajdonságról van szó, szorosan összekapcsolódik Isten egyéb lényegi sajátosságaival. Szerves egységet alkot azokkal az isteni tulajdonságokkal – kegyelmes (channun), nagy türelmű (erek panajim), hűséges (emet), nagy szeretetű (rab cheszed) –, melyek ugyancsak megjelennek az Isten-név Isten általi kijelentésében. Valamennyi felsorolt tulajdonság a népével szövetséget kötő Úristennek a tulajdonsága, amelyek a szövetségesi viszony felől nyerik el értelmüket. Feltárják, hogy Jhvh milyen szövetségesi partner akar lenni és lényege szerint milyen Isten. A kifejezések, melyeket az Úristen alkalmaz önmagára, egymás jelentését is kölcsönösen megvilágítják. A tulajdonságok középpontjának a szövetségesi szeretetet, a „heszedet" tekinthetjük. Arról a nagy szeretetről, jóságról van szó, mellyel

Jhvh szabadon elkötelezi magát és viszontelköteleződést kíván. Igényes szeretet ez, melybe az Úristen egészen beleadja önmagát, s ugyanilyen teljes odaadást vár szeretettjétől, mely odaadás a törvény megtartásában fejeződik ki. Szövetségesi szeretet ez, mely egymáshoz tartozást hoz létre: Ti az én népem lesztek, én pedig a ti Istenetek. A szövetségi partner igazi javát, üdvösségét munkáló szeretet ez, s mi lehetne nagyobb ajándék, mint az, hogy a nép Istenhez tartozhat, övé lehet, élvezheti jelenlétét és támogatását. Gyönyörködő szeretet ez, mely kedvét találja és mindig kedvét akarja találni a szeretett szövetségesi partnerben és annak viszontszeretetében. A nagy szeretetű (rab-cheszed) jelző mellett megjelenik az Isten-név tartalmaként a kegyelmes (channún) és a nagy hűségű kifejezés is. Mindkettő az Úristen alapmagatartásának, szövetségesi szeretetének a milyenségét írja le. A „kegyelmes" (channún) jelző arra utal, hogy amikor Isten szövetséget köt és szövetségesi szeretettel fordul népéhez, akkor lehajol (chanan ige: lehajolni) a kicsinyhez, a gyengéhez, az alacsonyhoz. Kegyelmes szeretete kezdeményező, az első lépést megtevő, teljesen ingyenes és lehajló szeretet, mellyel az Úr odahajol szolgájához és az Atya fiához. Ugyanez a szövetségesi szeretet hűséges (emet) is, szilárd, megbízható, mindig lehet támaszkodni reá.

Az „irgalmas" (rachum) jelző újabb minősítést ad Isten kegyelmes, hűséges, önmagát elkötelező szövetségesi szeretetének, s így magának Istennek. Az anyaméh alapjelentést hordozó „rechem" szóból képzett „irgalmasság" (rachamim) és „irgalmas" (rachum) szavak a gyengéd, együttérző, részvéttel teli szeretet magatartását fejezik ki, ahogy egy szülő, anya vagy apa tud gyermekéhez fordulni. Az irgalom az a lehajló, kegyelmes szeretet, mely a nyomorúság és kiszolgáltatottság állapotában lévő, önmagában tehetetlen és kilátástalan helyzetű szeretett személyhez fordul. Megesik rajta a szíve és cselekszik érte, tesz megmentése érdekében. Az Úristen ilyen irgalommal, irgalmas szeretettel hajol le a nyomorúság bármilyen helyzetében lévő népéhez és menti meg minden ínséges állapotából. Ez a nyomorúság sokféle lehet. Lehet a megsemmisülés életveszélyes állapota, amint láttuk a Jhvh-név kinyilatkoztatása kapcsán (Kiv 3,7-12), de lehet a bűnös állapot nyomorúságos helyzete is, ami a Jhvh-név Isten általi értelmezésének előzményét és kontextusát alkotja (Kiv 32-34). Izrael későbbi történetében a nyomorúságos állapot jelentésköre még tovább bővül, magában foglalja a betegség, a halálközelség, az üldöztetés kilátástalan mélységeit is, ahonnét a hívő ember az irgalmas Istenhez kiált megmentését kérve. Mindenesetre a Kiv 34,6–7-ben az isteni irgalom kimondása a Jhvh-név értelmezéseként egyértelműen mint a nép súlyos bűnére adott isteni válasz hangzik el. Olyan irgalomról van szó, mellyel Isten mind a bűnös állapotból, mind annak következmé-

nyétől, a halál helyzetéből megszabadítja népét. Hiszen a szövetségszegés súlyos bűnének magától értetődő és várható következménye a halál lenne. Vagy a fizikai halál, a nép megsemmisítése és kitörlése az élők könyvéből. Vagy a lelki halál, mely abban áll, hogy Isten megvonja jelenlétét a néptől, a Szent már nem marad vétkes népe körében. Úgy tűnik, hogy nincs több lehetőség: a Szent Isten közelsége vagy elemészti a bűnöst bűnével együtt, vagy magára hagyja a bűnöst és eltávozik tőle. Mindkét halálnem tragikus és kilátástalan helyzetbe vezető következménye a bűnnek. A Jhvh-név értelmező kimondása azonban megnyit egy harmadik lehetőséget. Isten irgalma az a leleményes isteni szeretet, mely megtalálja és közli az isteni megoldást. A szent Isten irgalmas szeretetéből megbocsátás fakad, mely megszünteti a bűn állapotát, s a halál nyomorúságos állapotának mindkét neméből megment. Jhvh névértelmező önkijelentéséből azonban az is világos, hogy az irgalomból fakadó megmentő megbocsátás nem azt jelenti, hogy az Úristen egyszerűen elnézne a bűn felett, vagy úgy tesz, mintha semmi nem történt volna. Megbocsátása egyfelől feltételezi a bűnbánatot és a megvalló, beismerő kérést a vétkes nép, illetve helyettesítő közbenjárója részéről (lásd Mózes közbenjárása). Másfelől a megbocsátás nem zárja ki a büntetés valamennyi formáját. Az igaz, hogy Jhvh a legsúlyosabb büntetéstől megkíméli övéit, hisz irgalmában a halálos következményektől, a fizikai haláltól, azaz a megsemmisüléstől és a teológiai/lelki haláltól, vagyis jelenlétének megvonásától megmenti a népet. Ugyanakkor bizonyos határok között, korlátozottan engedi érvényesülni az elkövetett bűn egyes negatív hatásait a következő nemzedékeken. Ám az isteni önkijelentés nyomatékosan hangsúlyozza, hogy míg az isteni irgalom nem ismer időbeli határokat: *ezerízig*, vagyis mindig népével marad, addig az isteni büntetés csak korlátozottan fog érvényesülni – legfeljebb három/négy nemzedék életében. Ez az időbeli összehasonlíthatatlanul nagy különbség a „mindig" és a „valameddig" között egyszersmind rejtetten utalhat az irgalom és a büntetés tartalmi aszimmetriájára is, amennyiben az irgalom átfogó, forrásjellegű, míg a büntetés átmeneti és maga is az irgalom céljának, a teljes megtisztulásnak és az Istennel való kapcsolat helyreállításának a szolgálatában áll.

Érdemes még kitérnünk az isteni önkijelentésben szereplő „türelme hosszú" kifejezésre (Magyar Bibliatársulat fordítása). Az isteni türelem az isteni irgalomhoz tartozik, annak szerves része, megvilágítja az irgalom egyik lényeges dimenzióját. Az „erek panajim" héber kifejezést a Károli-Biblia a „késedelmes a haragra", a Szent István Társulat fordítása pedig a „hosszantűrő" szavakkal adja vissza. A különbségek dacára közös a fordításokban, hogy a hitszegő ember bűnével szembesülő Isten magatartásának azt a moz-

zanatát ragadják meg, melyet rendkívüli visszafogottság jellemez a bűnössel szemben. Nagy irgalmában és kegyelmében Isten nem azzal reagál a szentségét, igazságosságát és méltóságát sértő emberi bűnre, hogy megsemmisítőleg és azonnal lesújt a bűnös emberre, hanem hajlandó elviselni a bűnöst, visszafogja jogos haragját (késedelmes a haragra), időt és lehetőséget ad a megtérésre, s ha büntet, azt is kíméletesen, átmenetileg és haragját mérsékelve teszi. Isten „hosszú türelme" (hosszantűrése) mindezt egyszerre jelenti. Egyáltalán nem magától értetődő, hogy a szent és igazságos Isten így, ilyen hosszú türelemmel reagál az ember bűnére. Hiszen a bűn nem pusztán egy törvény megszegése, hanem a szövetség felrúgása, a szeretetkapcsolat rombolása, igazságtalanság az Igazzal szemben, szeretetlenség a Szeretettel szemben, merénylet a Szent ellen. A bűn érinti Istent, aki szeretetből teremti az embert és szeretetből közösségre lép vele. Isten a bűnre adott válaszában is a Szeretet, az Igaz és a Szent marad. Szeretete a bűnös iránt irgalmas, haragos/igazságos és türelmes szeretet. Irgalmas, mert a bűn nyomorúságos helyzetében lévő emberen megesik a szíve és segítségére siet, mindent megtesz szabadítása érdekében. Haragos/igazságos, mert utálja a bűnt/gonoszságot, igazságában szembesíti a bűnöst saját igaztalan helyzetével, korlátozottan érvényesülni engedi a bűn fájdalmas következményeit (büntet), s megkívánja a bűnös valódi megtérését, átalakulását. Türelmes, mert irgalmában lehetőséget és időt enged a bűnösnek bűne felismerésére és a megtérésre.

1.3. A Jhvh-név kinyilatkoztatásának visszhangjai az Ószövetségben és az isteni irgalom

Az ószövetségi írásokban sokféleképpen visszhangzik a Jhvh-név tartalma, középpontjában az Ő irgalmasságával. Az egyik csoportba azokat a szövegeket sorolhatjuk, melyek Isten önvallomását tartalmazzák s ennek az önvallomásnak a részeként tanúsítják Isten irgalmát (vö. Iz 54,8). Az „irgalom" szó használata nélkül ugyan, de azok a szentírási szövegek is Isten irgalmasságáról tanúskodnak, melyekben Jhvh arról vall, hogy „nevéért" nem engedi fellobbanni a haragját népe ellen, vagy csak egy pillanatig fordítja el haragjában arcát övéitől (Iz 48,9). Ózeásnál Isten önvallomásában rejtett, tartalmi utalás történik a Jhvh-névre – „mert Isten vagyok, nem ember, a körödben élő Szent" – és irgalmára, amikor Isten arról beszél, hogy jogos haragját mérsékli, s éppen ez nyilvánítja ki isteni mivoltát és szentségét (Óz 11,7–9). A következő alfejezetben a Jhvh önvallomását tartalmazó szövegek közül csak olyanokat vizsgálunk meg, melyek az „Én vagyok" formulát tartalmaz-

zák. A Jhvh-név kinyilatkoztatását visszhangzó másik csoportba azokat a szövegeket sorolhatjuk, melyek az ember Istenhez intézett imájának vagy bölcsességi reflexiójának a részeként tartalmazzák a Jhvh-névnek és irgalmának a felidézését. A második alfejezetben említünk erre néhány példát.

1.3.1. Visszhangok az ószövetségi „Én vagyok" formulákban

A Mózesnek adott kezdeti Jhvh-név kinyilatkoztatás elsősorban azokban az Én-kijelentésekben visszhangzik az Ószövetség későbbi írásaiban, melyekben maga Jhvh vall önmagáról és nevéről. Ezek az isteni önkinyilatkoztatások valójában Jhvh nevének értelmezéstörténetét folytatják, mely a Kiv 33,19 és 34,6–7 korábban vizsgált kijelentéseivel kezdődött. Az „Én (vagyok) Jhvh" ('ani Jhvh) megszilárdult formájú isteni Én-kijelentés kifejezetten tartalmazza a Jhvh nevet. Szinte kivétel nélkül olyan helyzetben hangzik el, amikor Isten népe vagy választottai kritikus, kilátástalan szituációba kerülnek. Az „Én (vagyok) Jhvh" kijelentésnek ekkor alapvetően kettős szerepe és jelentése lehet. Előfordul bemutatkozó formulaként, mely lehetővé teszi a kinyilatkoztatást adó Isten beazonosítását, illetve Jhvh így ad megerősítést a kinyilatkoztatásban részesülőnek küldetése végrehajtására (vö. Ter 28,13), vagy bátorítást az Őbelé vetett hitre, cselekvő jelenlétéről biztosítva a címzettet (Kiv 6,6). Másfelől a formula megjelenik a jövőbe mutató ígéretként és igazolásként is: *„Akkor megtudjátok majd, hogy én vagyok Jhvh, a ti Istenetek"* (Kiv 6,7); *„Minden egyiptomi, ahányan csak vannak, meg fogja tudni, hogy én vagyok Jhvh"* (Kiv 7,5). Itt a kijelentés értelme az, hogy majd jövőbeli tettei alapján ismerik meg az izraeliták és az egyiptomiak Jhvh-ét, s így a Jhvh-név valódi jelentését. Jhvh így igazolja magát előttük, így bizonyítja istenségét. Nos, ez az igazoló isteni tett az egyiptomi fogságból, a halálraszántság kilátástalan állapotából történő megszabadítás lesz. A megmentés, a megmenekítés művével igazolja Jhvh istenségét és tárja fel a Jhvh-név jelentését. A megszabadítás isteni tettével bizonyítja a Jhvh-név viselője, hogy ő irgalmas, hűséges és minden földi uralkodónál hatalmasabb. Következésképpen az „Én (vagyok) Jhvh" kijelentés mindig tartalmazza a megmentő isteni irgalom kinyilvánítását a szorongatott helyzetben.

Az egyiptomi fogság mellett az ószövetségi választott nép számára a másik, talán még kritikusabb és kilátástalanabb helyzet a babiloni száműzetés lehetett. Távol a hazától, idegen földre hurcolva, a jeruzsálemi templom romokban, az áldozatbemutatás lehetősége nélkül, a dávidi királyi dinasztia megszűnésével szembesülve – mindez már önmagában is súlyos, válságos helyzetet jelent. Ezt a nyomorúságos állapotot csak tovább fokozza a lelki elbizonytalanodás, hogy vajon Jhvh vereséget szenvedett Marduktól, a babi-

loniaiak istenétől? Talán Jhvh egy alárendelt isten vagy nem is igazi isten lenne? S miként teljesíti ígéreteit, melyek a dávidi királyi házra, Sionra, a templomra és népére vonatkoznak? Ha pedig a mostani fogság a prófétái által korábban meghirdetett ítéletét és büntetését jelenti népe fölött a vezetők és a nép bűnei miatt, akkor vajon ez a büntető ítélet lesz a végső szava? Vajon meg fog bocsátani és visszafogad, vagy elvet véglegesen? A babiloni fogság nyomora felülmúlja még az egyiptomi fogságét is. A múlt bűneinek tudata és a lelki/teológiai válság súlyos terhe még kilátástalanabbá teszi a helyzetet. Nos, a fogság alatti próféták közvetítésével éppen ebben a sokszorosan nyomorúságos helyzetben hangzik fel újra és újra az „Én (vagyok) Jhvh" isteni kijelentés. Ugyanakkor vele párhuzamosan megjelenik az isteni Én-kijelentés rövidített formája is az „Én (vagyok) az" ('ani hu') alakban.

Ezeknek az Én-kijelentés formuláknak a hangsúlyos alkalmazásával főként Deutero-Izajás és Ezekiel próféták az új exodus reményét ébresztik, üdvösséges jövőt és szabadulást hirdetnek, amikor a Mózesnek adott Jhvh-névkinyilatkoztatás jelentését aktualizálják. Üzenetük középpontja: mivel Jhvh igazságos ítélete már megvalósult és mivel Jhvh irgalmas és hűséges, ezért megbocsát, visszafogad, megújít, megszabadít és üdvös jövőt ajándékoz. Éppen ezzel nyilvánítja ki istenségét, sőt egyetlenségét. Jhvh az egyedüli Isten, mert egyedül Ő ismeri a jövőt; mert egyedül Ő a történelem Ura; mert egyedül Ő a megmentő; mert egyedül Ő képes arra, hogy igazságosságát érvényesítse, amint arra is, hogy irgalmas, hűséges és mindenható lévén, megmentsen. Deutero-Izajás így fogalmaz: *„Magatok vagytok a tanúim – mondja az Úr –, a szolgáim, akiket kiválasztottam, hogy megismerjetek és higgyetek nekem és megértsétek, hogy én vagyok ('ani hu'). Előttem isten nem alkottatott, és utánam sem támad soha. Én, én vagyok JHVH, és rajtam kívül nincs más megmentő"* (Iz 43,10köv). Ezekiel próféta is üdvösséges jövőt és Jhvh irgalmát hirdeti. Mind Izrael, mind a népek megismerik majd Jhvh nevét, nevének tartalmát. Izraelhez így szól az Úristen: *„jót teszek veletek, többet, mint azelőtt, és megtudjátok, hogy én vagyok Jhvh"* (Ez 36,11). Ugyanakkor Isten a népek előtt is kinyilvánítja nevét: *„Szentté teszem nagy nevemet, amelyet gyalázat ért a népek között, amelyet megszentségtelenítettek közöttük. Akkor majd megtudják a népek, hogy én vagyok Jhvh – mondja Jhvh, az Isten –, amikor a szemük láttára megmutatom rajtatok, hogy szent vagyok"* (Ez 36,23). Itt a próféta összeköti az „Én vagyok Jhvh" formulát Isten nevének, azaz a Jhvh-névnek a megszentelésével. Isten népe megszentségtelenítette Jhvh nevét a népek között, azaz nem tett tanúságot, sőt bűneivel ellentanúságot tett arról, hogy ki valójában az Isten, s így elhomályosította, meggyalázta a Jhvh-név tartalmát. Most Jhvh maga fogja megszentelni saját nevét, maga fogja felragyogtatni a Jhvh

név tartalmát azzal, hogy irgalmat gyakorol: irgalmában és hűségében megszabadítja, összegyűjti, haza vezeti és megújítja a saját népét. Ezekiel erőteljesen hangsúlyozza, hogy Jhvh végső soron saját szent neve miatt is cselekszik, amikor népéért cselekszik (Ez 36,21–22). Mintegy az Ő nevének a becsülete forog kockán. Izrael megmentése egyben a Jhvh-név, s vele Jhvh istenségének: irgalmának, hűségének és hatalmának az igazolása is.

1.3.2. Visszhangok az imákban, hitvallásokban és a bölcsességi reflexióban

Isten irgalmas szeretetének és ezzel együtt hosszú türelmének/hosszantűrésének megvallása fogalmazódik meg Isten embereinek azokban a nagy imáiban is, melyek kritikus helyzetekben mindahányszor Isten szent nevének tartalmát bizalommal idézik fel, s mintegy emlékeztetik Istent irgalmas és türelmes szeretetére. Ezekben az imákban szó szerint újra és újra megismétlődik a Jhvh-név isteni értelmezése, ahogyan azt a Kiv 34,6 „kegyelmi formulájában" olvassuk. Ezekkel a szavakkal imádkozik Mózes a nép lázadásakor (Szám 14,18), Dávid és vele együtt a mindenkori bűnbánatot tartó ember a zsoltárokban (Zsolt 86,15, 103,8, 145,8), de a leviták is a babiloni fogságból visszatért népet összegyűjtve az újrakezdéskor (Neh 9,17). Joel a nagy irgalmú és türelmű Isten prófétájaként hív bűnbánatra (Jo 2,13), Jónást pedig egyenesen meglepi Isten irgalmának és türelmének nagysága (Jón 4,2). Az ószövetségi könyvek keletkezésének időrendjében utoljára íródó Bölcsesség könyve mintegy az egész ószövetségi istentapasztalat summázataként, szintén egy ima kontextusában a következő kifejezéseket használja Isten könyörületes és türelmes magatartásának átfogó jellemzésére, melyek felidézik a Jhvh-név tartalmát: Isten „elnéző az emberek bűnei iránt, hogy bűnbánatot tartsanak", „szelíden ítélsz és nagy kímélettel vezetsz bennünket", „enyhén bünteted, akik hibáznak" (Bölcs 11,21–12,2). A szerző megvallja, hogy Isten irgalmas és türelmes magatartásában isteni hatalma, bölcsessége és teremtői hűsége nyilatkozik meg. Az isteni irgalom és türelem mint kímélet és szelíd vezetés nem a gyengeség vagy a közömbösség, hanem éppen a valódi erő és a bölcs törődés jele, azt az üzenetet hordozza, hogy Isten „az élet barátja".

2. JÉZUS NEVE ÉS ISTEN IRGALMA AZ ÚJSZÖVETSÉGBEN

Az Isten-név ószövetségi teológiája középpontjában az irgalommal sokszorosan visszhangzik az Újszövetségben is, mert Jézus Krisztusban beteljesedik. Jhvh neve és Jézus neve szétválaszthatatlanul összekapcsolódik, Jhvh

isteni irgalma és hűsége Jézusban ölt testet, Jézusban maga az irgalmas és hűséges Isten látogatja és menti meg az embert. Az újszövetségi tanúságtétel úgy beszél Jézus nevéről, hogy sokféleképpen sejteti és jelzi: ez a név isteni titkot, valóságot, fenséget, irgalmat hordoz. A következőkben két szempontból iparkodunk megvizsgálni Jézus nevének isteni misztériumát: egyrészt a gyermekségevangélium, másrészt a János-evangéliumban található „Én vagyok" kijelentések felől.

2.1. Jézus neve és Isten irgalma a gyermekségevangéliumban

A Jézus név különleges jelentőségét nyomatékosan kiemeli a gyermekségtörténet mindkét változata. Mind Máté, mind Lukács hangsúlyozza, hogy nem emberek találják ki a születendő Gyermek nevét, hanem égi hírnök adja tudtul a nevet. Lukácsnál Gábriél hozza a hírt Máriának: *„Gyermeket foganasz, fiút szülsz, és Jézusnak fogod elnevezni. Nagy lesz ő, a Magasságbeli Fiának fogják hívni"* (Lk 1,31-32). Aztán később az evangélista még egyszer hangsúlyozza: *„a Jézus nevet adták neki, ahogy az angyal nevezte"* (Lk 2,21). Az angyal Istentől kapott megbízatást teljesít, Küldője akaratát adja tudtul. Így a Jézus név végső soron nem az angyaltól, még kevésbé az emberektől, hanem magától Istentől származik, Isten akaratát fejezi ki. A Jézus névvel maga Isten nevezi el a születendő gyermeket, a Magasságbeli Fiát, Isten Fiát, a Szentet (vö. Lk 1,35). Máté evangéliumában hasonló a helyzet, itt is angyal hozza magával a Jézus nevet. Józsefnek az Úr angyala jelenik meg álmában s mondja neki: *„(Mária) Fiút szül, akit Jézusnak nevezel el, mert ő szabadítja meg népét bűneitől"* (Mt 1,21). Majd később az evangélista itt is még egyszer nyomatékosan kiemeli, hogy József Mária elsőszülött fiának *„a Jézus nevet adta"* (1,25). Máté leírásában az angyal értelmezi is a Jézus név jelentését: „ő szabadítja meg népét bűneitől". A „Jézus" (Jehosua, Jesua) bevett és elterjedt személynév volt a zsidóság körében, sok más névhez hasonlóan ez is teoforikus névként képződött, melynek ez a szó szerinti jelentése: Jhvh megszabadít/megment. A Jézus név így végső soron egy hitvallást tartalmazott Istenről, megvallotta, hogy Jhvh szabadító, megmentő. Amint korábban láttuk, a Jhvh-név lényegi mozzanata ez a megmentő irgalom. Amikor a szülők gyermeküknek ezt a nevet adták, akkor megvallották hitüket Jhvh szabadító erejében és irgalmában, s minden bizonnyal gyermekük számára ezt az irgalmat kívánták és kérték. Mária fiának azonban nem emberek, hanem az angyal, s végső soron maga Isten adja a Jézus nevet. Itt tehát nem emberek tesznek hitvallást Istenről, hanem maga Isten mondja meg, hogy ki ez a Fiú

és mi lesz a küldetése. Mária és József csak hűségesen teljesítik az angyal utasítását, Isten akaratát. Ezzel kifejezik, hogy hittel elfogadják azt, amit Isten ezzel a névvel erről a Fiúról mond. A szokványos névadásnál kifejezett emberi hitvallásból/kérésből – „Jhvh megszabadít" – Jézus esetében Isten vallomástétele lesz: „ez a fiú, Mária fia, aki egyben Isten Fia, ő szabadítja meg népét bűneitől". Jézus nevének jelentése így voltaképpen egybeolvad Jhvh nevének jelentésével. Ha Jézus azt teszi, amit Jhvh tesz, vagyis ha megszabadítja/megmenti a népet, akkor Jézus és Jhvh cselekvése ugyanaz az egy isteni cselekvés, akkor Jézus és Jhvh szétválaszthatatlan egységet alkot, akkor Jézusban maga az irgalmasan megmentő Isten van itt.

Jézus személyi azonosságának és küldetésének isteni jellegét tovább erősíti, hogy az angyal híradása szerint Jézus a saját *népét* szabadítja meg, mégpedig a *bűneitől*. Az Ószövetség alapvető hite, hogy Izrael Istené, Isten népe és egyedül Istene, Jhvh tudja megszabadítani a bűneitől. Most pedig mindkét állítás Jézusról hangzik el: Izrael az ő népe, s ő szabadítja meg népét bűneitől. Ez másként nem lehetséges, csak úgy, hogy Jézusban maga Jhvh van itt, Jézusban megvalósul a Jhvh-név isteni tartalma. Jézus nevének ezt az isteni irgalmat tartalmazó isteni jellegét aztán még egyszer aláhúzza Máté leírásának folytatása, ahol ismételten szó esik a névről. A következő mondatok értelmezhetők akár az evangélista értelmező közbeszúrásaként, akár az angyal beszédének folytatásaként. Az angyal/evangélista az Iz 7,14 prófétai jövendölését hirdeti megvalósulni Jézusban. *„Mindez pedig azért történt, hogy beteljesedjék, amit az Úr mondott a próféta által: „Íme, a szűz fogan méhében, fiút szül, akit Immánuélnek neveznek" – ami azt jelenti: Velünk az Isten"* (Mt 1,22–23). A születendő gyermeknek adandó Jézus-név az Immánuél név felől nyeri el teljes jelentésmélységét. Ezt Máté azzal is kiemeli, hogy lefordítja az „Immánuél" szó jelentését, és teljesebb értelmet adva (*sensus plenior*) újraértelmezi az eredeti izajási kijelentést. Izajásnál a királyi gyermek születésének eseménye volt az a jel, amely jelezte, hogy Isten nem hagyta magára népét az asszír invázió közepette, hanem népével van. Máténál nem pusztán Jézus születésének az eseménye jelzi, hogy velünk az Isten, hanem egész küldetése. Ő személyében Isten velünk léte, hiszen személyesen Ő maga szabadítja meg népét bűneitől. Jézus azért tudja megszabadítani népét bűneitől, mert Őbenne maga Isten van velünk, Ő maga Isten velünk léte, Ő az Immánuél. Ez megint csak azt jelenti, hogy Őbenne megvalósul a Jhvh-név tartalma, hiszen amint korábban láttuk, a „vagyok, aki vagyok" formula és a Jhvh-név Istennek a népe körében való cselekvő jelenlétét, népével létét jelenti. Ez is az isteni irgalomnak a megvalósulása, akárcsak a szabadítás. Összefoglalva tehát azt mondhatjuk, hogy a Jézus név hordozza a Jhvh-név tartalmát mind

az irgalmas szabadítás, mind az irgalmas jelenlét/velünk-lét okán. Jézus az irgalmasan megmentő és velünk lévő Isten.

2.2. Jézus „Én vagyok" kijelentései és Isten irgalma

A szinoptikus evangéliumokban találkozunk ugyan „Én vagyok" kezdetű jézusi kijelentésekkel, de meglehetősen ritkán és többnyire inkább csak Jézus felismerését és beazonosítását lehetővé tevő kijelentésekként, bár egyes esetekben valószínűleg rejtetten Jézusnak a tekintélyét is jelezhetik, mert Jézus hatalmának az elismerése kapcsolódik hozzájuk a tanítványok részéről (Mt 14,22–33). A negyedik evangélium sajátossága, hogy benne gyakran elhangzanak Jézus ajkán az „Én vagyok" kezdetű kijelentések, melyek mély teológiai értelmet hordoznak, amennyiben kifejezik Jézus küldetését és kilétét. Két fő csoportját különböztethetjük meg ezeknek a kijelentéseknek. Az elsőbe azokat sorolhatjuk, melyekben az „Én vagyok" mondatkezdéshez kiegészítő állítmány tartozik. Így pl. Jézus azt mondja, hogy én vagyok az út, az igazság és az élet; én vagyok a feltámadás és az élet; én vagyok az élet kenyere; én vagyok a világ világossága; én vagyok a jó pásztor. Ezek az Én-kijelentések jelzik Jézus üdvözítő küldetését és közvetetten utalnak isteni természetére. A kettő szorosan összefügg, hiszen az üdvözítés isteni tevékenység. Az Ószövetségben Isten az élet, az igazság, a világosság, a jó pásztor, aki életet ad, táplál, megvilágítja az igaz/bölcs élet útját és jó pásztorként gondoskodik övéiről. Mindezek Isten irgalmából fakadó üdvözítő tettei. Amikor Jézus önmagára alkalmazza ezeket a megnevezéseket, mégpedig abszolút formában, melyet a következetesen alkalmazott határozott névelő jelez, akkor az irgalmas Istennel azonosul, vele tudja egynek magát.

Az „Én vagyok" kijelentések másik csoportját azok a jézusi mondások alkotják, melyeknek nincs kiegészítő állítmánya, hanem önmagukban állnak (vö. Jn 8,24.28.58; 13,19; 18,5). Ez az önálló alakban szereplő „Én vagyok" kijelentés az evangéliumban görögül így hangzik: „Egó eimi". Ezeknek az Én-kijelentéseknek egészen nyilvánvaló a kapcsolata a Jhvh Isten-név ószövetségi kijelentésével és értelmezésével. A Hetvenes fordítás következetesen alkalmazza az „Egó eimi" formulát, amikor Jhvh nevéről van szó. Így a Septuaginta már a „vagyok, aki vagyok" („echje aser echje": Kiv 3,14) Mózesnek kinyilatkoztatott titokzatos nevet is az „Egó eimi" bevezető formulával fordítja görögre („Egó eimi ho Ón"). Ennél is fontosabb azonban, hogy az „én (vagyok) Jhvh" rövidített formáját, vagyis az „én (vagyok) az" ('ani hu'; vö. Iz 43,10) típusú kijelentést a Hetvenes fordítás következetesen az „Egó

eimi" formulával adja vissza. Sőt, egyes esetekben úgy tűnik, hogy az „Egó eimi" formula akár a Jhvh-név helyett is állhat (vö. Iz 43,25LXX).[1] Mindezt figyelembe véve megállapíthatjuk, hogy a Jézus ajkáról elhangzó önmagukban álló „Én vagyok" kijelentések voltaképpen a Jhvh-nevet hordozzák. Jézus az „Én vagyok" Isten-név viselője, kinyilatkoztatója és birtokosa. Ő személy szerint nem azonos az Ószövetségben tisztelt Jhvh-val, de Jhvh-val együtt birtokosa „az Én vagyok" istennév jelentéstartalmának, Jhvh istenségének. Jézus isteni lényegét, természetét tekintve egy Jhvh-val. Az „Én vagyok" önkijelentések ezt az egységet fejezik ki.

Ezt az értelmezésünket a következő kiegészítő megfontolásokkal támaszthatjuk alá. A János-evangélium leírása szerint az utolsó húsvétjára Jeruzsálembe érkező Jézus saját küszöbön álló halálát a földbe vetett búzaszem hasonlatával értelmezi. Életének odaadása sokszoros termést hozó, az embereket megmentő áldozat lesz. Majd ezekkel a szavakkal fordul az Atya felé: *„Atyám, dicsőítsd meg nevedet! Erre szózat hallatszott az égből: 'Megdicsőítettem, és ezután is megdicsőítem'"* (12,28). Az Atyától neve megdicsőítését kérő jézusi ima annak az ószövetségi gondolatnak a folytatása, hogy maga Jhvh teszi szentté az ő nevét, egyedül ő tudja megszentelni a saját nevét (vö. Ez 36). Isten nevének megdicsőítése és megszentelése abban áll, hogy Isten üdvözíti az embert, irgalmas, hűséges és mindenható szeretetével megmenti. Abban áll, hogy felragyogtatja és valósítja a Jhvh-név jelentését. Jézus imájának újdonsága az, hogy az Atya azáltal dicsőíti meg a saját nevét, azzal igazolja, valósítja és teszi nyilvánvalóvá Jhvh-mivoltát, hogy Jézust áldozatul adja a világ életéért, búzaszemként engedi, hogy Jézus a földbe hulljon, élete a halálba zuhanjon, hogy aztán életre támasztva életet adjon az embereknek. Az Atya úgy üdvözít, hogy akarja és teszi, hogy Jézus üdvözítsen. Az Atya úgy dicsőíti meg a saját nevét, hogy akarja, Jézus dicsőítse meg a nevét. Jézus pedig egész életével és halálával pontosan ezt teszi: megdicsőíti az Atyát, ahogyan az utolsó vacsorán ezt ki is jelenti (17,4). Ha az Atya úgy üdvözít, hogy Jézus üdvözít, ha úgy dicsőíti meg a nevét, hogy Jézus megdi-

[1] Az „Én, én vagyok az ('anóki, 'anóki hu'), aki eltörlöm gonoszságaidat" a LXX fordítása szerint „Egó eimi egó eimi ho exaleifón tasz anomiasz szou". Ez a fordítás kétféleképpen értelmezhető. (1) Én vagyok az, én vagyok az, aki eltörlöm gonoszságaidat"; (2) „Én vagyok az Én vagyok, aki eltörlöm gonoszságaidat". E második esetben a második egó eimi a kinyilatkoztatott Isten-név helyettesítője. A Kr. u. II. századi forrásokból is lehet tudni, hogy nemcsak a görög „egó eimi", hanem a héber „'ani hu" formula is használatos volt a liturgikus imádságokban az Isten-név helyett. Vö. Raymund E. Brown, *Giovanni*, Assisi, 1979,1486.

csőíti a nevét, akkor az Atya és Jézus elválaszthatatlanul, egymással egységben a Jhvh-mivolt birtokosa, valósítója, kinyilatkoztatója.

Jézus utolsó vacsorán mondott főpapi imája az egységnek ezt a titkát még inkább feltárja. Jézus imájának visszatérő és lényegi témája az Atya neve. Jézus visszafelé tekintve, ugyanakkor másnapi kereszthalálára és feltámadására előre nézve, ismételten abban foglalja össze egész küldetését, hogy az Atya nevét kinyilatkoztatta, megismertette és ezután is meg fogja ismertetni az emberekkel (17,6.26). A tanítványokért könyörgő imájában pedig a következőt kéri az Atyától: *„Szent Atyám, tartsd meg őket a te nevedben, melyet nekem adtál, hogy egy legyenek, mint mi. Amíg velük voltam, megőriztem őket a te nevedben, melyet nekem adtál"* (17,11–12). Jézus, amikor az Atyához imádkozik, akkor ahhoz imádkozik, aki az atyák Istene, aki a Mózeshez beszélő Isten, aki a „vagyok", aki a Jhvh néven önmagát kinyilatkoztató Isten. Az Atya neve magában foglalja a Jhvh nevet, az Atya birtokosa a Jhvh névnek: az Atya örökkévaló, nem uralható Fenség, irgalmas megmentő, változatlan hűség, megmentő jelenlét. Nos, az idézett imarészben Jézus kétszer is megismétli, s így nyomatékosan hangsúlyozza azt a gondolatot, hogy az Atya neki, Jézusnak adta a nevét. Nem mintha a Fiú neve Atya lenne, s nem mintha a Fiú azonos lenne személy szerint az Atyával, hiszen itt a Fiú-Jézus imádkozik az Atyához. Az Atya abban az értelemben adta nevét a Fiú-Jézusnak, hogy az Atyával együtt a Fiú-Jézus is birtokosa a Jhvh névnek, Őbenne is valósul a Jhvh-név jelentéstartalma. Ezért mondhatja Jézus, hogy Ő és az Atya egy (17,12; vö. 10,30), s ezért tudja kinyilatkoztatni az Atya nevét az embereknek (17,6.26).

Amint az előző fejezetekben láttuk, a Jhvh-név jelentése a következő lényegi tulajdonságokat foglalja magában: örökkévaló, nem uralható Fenség, irgalmas megmentő, változatlan hűség, megmentő jelenlét. Nos, ha megvizsgáljuk Jézus önálló „Én vagyok" kijelentéseit, akkor valóban ezek az isteni tulajdonságok rajzolódnak ki. A Fiú-Jézus örök, kezdet nélküli, változatlanul létező, mert az állíthatja magáról: *„Mielőtt Ábrahám lett, én vagyok"* (8,58). Jézus az isteni Fenség és Nagyság hordozója, mert a Názáreti Jézust kereső és elfogására érkező poroszlók meghallván Jézus válaszát: *„Én vagyok"* (18,5), meghátrálnak és földre zuhannak. Jézus az irgalmas és hűséges megmentő, ezért figyelmeztet: *„ha nem hiszitek, hogy én vagyok, meghaltok bűnötökben"* (8,24). S mivel Jézus az irgalmas és hűséges megmentő, ezért hirdetheti magáról: *„Amikor majd fölmagasztaltatik az Emberfia, megtudjátok, hogy én vagyok"* (8,28). A keresztre felemelt Fiú-Jézus nyilatkoztatja ki és valósítja meg az ószövetségi Jhvh-név jelentésének teljes mélységét. Amint Benedek pápa fogalmaz: *„A kereszten lehet igazán megismerni Jézus fiúságát, egy-*

ségét az Atyával. A kereszt az igazi 'magasság'. Ez a „végsőkig" (vö. Jn 13,1) elmenő szeretet magassága; a kereszten Jézus Isten 'magasságában' van, aki a szeretet. Ott lehet őt 'megismerni', ott lesz érthető az 'én vagyok'-ige. Az égő csipkebokor a kereszt."[2] A Jhvh-név kezdettől azt az ígéretet hordozta, hogy majd Isten jövőbeli tettei igazolják és tárják fel szent nevének a tartalmát. Ennek az igazolásnak és feltárásnak minden emberi várakozást és elképzelést keresztező, beteljesítő és felülmúló csúcspontja a Megfeszített Jézus. Ki gondolhatta volna, hogy Isten ennyire egy lehet velünk, ily közel jöhet hozzánk, irgalma és hűsége ekkora, szeretetének ereje ily hatalmas? Hogy Isten Jhvh-neve ezt jelentheti?

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

[2] Joseph Ratzinger/XVI. Benedek, A Názáreti Jézus, I, Szent István Társulat, Budapest 2007, 287.

Olivier Artus

„Irgalmasság" és „szeretet" Izrael hagyományaiban

A héber Biblia számos hagyománya Istennek tulajdonított vonásként állítja elénk az irgalmasságot. Ám Istennek az ilyetén értelmezése messze nem egyöntetű az Ószövetségben. Isten és népe kapcsolatát gyakran jogi típusú elvek mentén határozzák meg: Izrael magaviselete határozza meg sorsát – az áldást vagy az átkot (ld. pl. MTörv 30,15skk).

Az Izraelen belüli társas kapcsolatok leírása hasonlóképpen legtöbbször jogi karakterű, s nem az „irgalmasság" vagy a „szeretet" nyelvezetével kerül kifejtésre. Az irgalmasság szövetségi fogalmának elemzése tehát magában foglalja az „igazságosság" és az „irgalmasság" közötti viszony pontos kifejtését. JHWH beszéde a Kiv 34,6–7-ben oly módon ragadja meg ezt a két fogalmat, hogy lépésről lépésre egy irgalmas Istent ír le, s nem egy olyat, aki könyörtelenül igazságot szolgáltat: „Jahve, Jahve, irgalmas [*rachûm*] és könyörülő [*channûn*] Isten, hosszantűrő, gazdag kegyelemben [*cheszed*] és hűségben. Kegyelmét megtartja ezrek számára, megbocsátja a vétket, a hibát, a bűnt, de nem hagyja egészen büntetés nélkül, hanem az atyák vétkét számon kéri fiaiktól és unokáiktól harmad és negyedízig.".

A fenti szöveg látszólag fenntartja a paradoxont, amennyiben egymás mellé kapcsolja a két, igen nehezen összeegyeztethető álláspontot: JHWH az irgalmasságban és a szeretetben nagy, vagy pedig inkább a retributív igazságosság szűkebb, „automatikusabb" értelmében végbevitt tetteiben?

Mindazonáltal a jelen írás a következő tézist szeretné igazolni: a héber Biblia hagyományai az Isten személyére vonatkozó megértés evolúcióját tükrözik. Izrael folyamatosan eltávolodik egy kezdeti értelmezéstől, amely világosan felmutatja az ókori közel-keleti kultúrákkal közös pontokat, s Istent az emberi igazságosság végső vonatkozási pontjává teszi, hogy aztán majd létrehozzon egy eredeti [nem másból levezetett] alakot: az irgalmas és szerető Istenét. A Kiv 34,6–7 egymás mellé rendel két állítást, amely Izrael teológiai eszmélődésének két állomását képviseli. Isten értelmezésének ez

a fejlődése ezen felül megfelelni látszik a felebarát iránti viszony értelmezése és leírása terén megfigyelhető fejlődésnek: az eléggé szigorú, igazságosságalapú működéshez, melynek leginkább magától értetődő szemléltetése a tálióelv – még ha el is kell kerülnünk minden logikátlanságot e szöveg kapcsán –, hozzákapcsolódik, ha nem egyenesen ennek helyébe lép az emberközi kapcsolatok terén az „ingyenesség" fogalma.

1. A SZAVAK PONTOSÍTÁSA

1.1. Isten jósága és irgalmassága

A *rachûm* melléknév, abban a formulában, amely a *channûn* melléknévhez kapcsolja, mindig Isten kapcsán kerül alkalmazásra (kivételt képez a Zsolt 112,4). A *rachûm* a *râcham* gyökre, illetve a *rahamîm* (belső szervek) főnévre megy vissza. A melléknév a *channûn*-hoz[1] kapcsolódik a Kiv 34,6-ban, miként a késői prófétai szövegekben: Jo 2,13 és Jón 4,2,[2] vagy még Nehemiásnál (Neh 9,17.31), végezetül pedig a zsoltárok könyvében (86,15; 103,8; 111,4; 145,8). Ezen előfordulások együttese a formula késői (nem perzsák előtti) karakterére utal.

Ki kell emelnünk a *rachûm* melléknév önálló alkalmazását a MTörv 4,31-ben: itt Isten irgalmasságát jelöli, mely a szankciót (kiűzetés) követi, mely bálványimádása okán sújtotta a népet. Izrael megfizetett vétkéért, ám Isten irgalmas természete érintetlenül hagyja az atyákkal kötött szövetséget.

A Zsolt 78 hasonlóképpen Isten irgalmas, vétkeket megbocsátó cselekvésére alkalmazza a *rachûm* melléknevet. (Zsolt 78,36–38: „Mégis megcsalták a szájukkal, nyelvükkel hazudtak neki. Szívük nem volt egyenes előtte, szövetségét nem tartották hűségesen. Bűneiket mégis elengedte [szó szerint: ő azonban *rachûm*, irgalmas és megbocsátó], nem pusztította el őket. Újra meg újra fékezte haragját, nem zúdította rájuk indulata árját.").

[1] A *chen* főnévből ered: kegyes szeretet, tetszés, ld. pl. Kiv 33,12: Mózes kegyelmet (*chen*) talál JHWH előtt).

[2] Jónás könyve arra indít, hogy ráébredjünk: az isteni irgalmasság nem csak Izrael népének keretein belül működik. Ninive az isteni cselekvés egyetemességének a szimbóluma.

1.2. Kegyes cselekvés – Isten szeretete

Az *'âhach*, „szeretni" ige alkalmazásának csak néhány esetben alanya az Isten: a MTörv késő szakaszai szólnak JHWH szeretetéről „Izrael atyjai" iránt (MTörv 4,37; 10,15). Ez a szeretet feltétel nélkülinek mutatkozik e két szövegben, miként a prófétai hagyományokban is: Oz 3,1; 11,1; 14,5[3] – ezzel ellent mond a MTörv 7,13-nak, ahol az *'âhach* látszólag Izrael Törvény iránti hűségének a következménye. Az *'âhach* alkalmazása tehát nem egyértelmű: olykor jogi távlatban értelmezik – Isten Izrael iránti szeretete a nép parancsokhoz való hűségének a következménye[4] –, olykor pedig a feltétlen szeretet tetteként értik.

A *cheszed* főnév még inkább habituális módon fejezi ki Isten kegyes cselekvését. A viszonylag késői szövegekben egy isteni tulajdonságot ír le.

Az Iz 16,5-ben a *cheszed* magának Istennek a természetéhez tartozik, mivel ez szilárdítja meg trónját. A jog és az igazságosság (*mispat* és *cedeq*) működésbe lépését összegzi. Ezzel szemben a Kiv 34,6-ban a *cheszed* Isten irgalmának és jóságának az összegzése.

Érdekes felfejteni a fogalom alkalmazását az Oz 2,21-ben: „Eljegyezlek magamnak örökre, eljegyezlek igazsággal, törvénnyel (*mispat* és *cedeq*)", *cheszed*-del és *rachamîm*-mal – ez utóbbi főnév a *rachûm* melléknévnek felel meg, és az isteni irgalmasságot jelöli: az Izrael és Istene közötti szakadásra, a nép prostituálódására – értsd: bálványimádására – az ingyenes megbocsátás következik, amely lehetővé teszi azon szeretet-kapcsolatok megújítását, melyek megfelelnek Isten természetének.[5]

Istennek ez a minden *cheszed* forrásaként való értelmezése integrálódik a Zsoltárok könyvében – a legjobb példát a Zsolt 136 refrénje szolgáltatja: *ki l^{e}'ôlam chaszdô* –: „mivel örökkévaló az ő szeretete (kegyelme, irgalma)".

Másrészt Isten *cheszed*-e a történelemben bontakozik ki, ahogyan ezt a Zsolt 119,4 hangsúlyozza: „Irgalmad [*cheszed*] lebegjen fölöttem, Uram, segítséged, amit megígértél".

A *cheszed* tehát magának Istennek a természetét fejezi ki. Isten *cheszed*. Isten *cheszed*-jének ez a majdhogynem „ontológiai" értelmezése párhuzamra

[3] Ld. még Jer 31,3; Iz 43,4.

[4] Hasonlóan a MTörv 6,4-hez, ahol Isten szeretete a szövetség jogi rendelkezéseinek az életbe lépésében mutatkozik meg. Megfigyelhetjük, hogy ebben a távlatban az ember–Isten-viszonyt a hűbéres és a hűbérúr közötti szerződéses viszony sémája szerint gondolják el.

[5] Figyeljünk fel a legújabb tanulmányokban idézett prófétai szövegek eléggé késői karakterére: Oz 1–2; Iz 16,5; Jer 31,3.

talál a Kiv 33,19-ben, ahol másfajta szóhasználattal találkozunk: „Kegyes vagyok ahhoz, akihez akarok, és megkönyörülök azon, aki nekem tetszik" – a szöveg a héber *chânan* igét alkalmazza. A Kiv 33,19 irodalmi felépítése párhuzamot mutat a Kiv 33,14-gyel: „Vagyok, aki vagyok" – amit a Septuaginta ekként fordít: „Vagyok, aki van" –; ez pedig a Kiv 33,19 ontológiai értelmezésére indít: e késői szövegben az irgalmasság látható módon Isten lényét definiálja. Istennek ez a kegyes és irgalmas természete abban a megbocsátásban találja meg kifejezését, amelyet az Őt magát elkötelező szövetséghez hűtlen Izraelnek nyújt, illetve az üdvtörténetben, amelynek során népe jótevőjének mutatkozik (ld. Kiv 15,13).

Figyeljünk fel arra, hogy az isteni „vigasztalás" Izajás könyvének a zárásában eszkatologikus dimenziót ölt (Iz 66,13, *nâcham* gyök: „Mint a fiút, akit az anyja vigasztal, úgy vigasztallak meg én is titeket; Jeruzsálemben leltek vigasztalást"). Ez az eszkatologikus megnyílás ugyancsak megtalálható a 136. zsoltár fentebb idézett refrénjében – *ki l^{e}'ôlam chaszdô*, ahol a *cheszed* egyesíti az isteni cselekvés szempontjait: a teremtést (vv. 5–9), az üdvöt (vv. 10–20), a föld odaajándékozását (vv. 21skk).

Még ha tehát az irgalmasság és a szeretet Istent önmagában véve jellemzik is, ezek az isteni tulajdonságok arra hívnak minket, hogy egy cselekvő Istent szemléljünk – egy Istent az emberért.

A szerető és irgalmasságot gyakorló Isten gondolata fokozatosan fejlődött ki Izrael teológiai reflexiója során. Az Ószövetség legősibb hagyományaiban még inkább az igazságosság gyakorlása jellemzi Izrael Istenét, s nem annyira az irgalmasság és a szeretet.

2. AZ ISTENI IGAZSÁGOSSÁG

A bibliai szókincs fentebb végzett rövid bemutatása megmutatta, hogy az irgalmasság (vagy a kegyelem) szókincse eléggé késői abban az értelmezési módban, ahogyan Izrael fordul Istene felé. Csak hogy egy konkrét példát említsünk, a MTörv legősibb hagyományai eléggé szoros kölcsönös megfelelést állítanak fel Izrael cselekvése és annak történelmi „fizetsége" között.

A MTörv 6,4–25 paranézise jó példát szolgáltat az Isten és népe közötti viszonyok ilyetén értelmezésére, és jól tükrözi az egész könyv dinamikáját: miután felhív az Istennel való szövetségi viszony feltétlen elköteleződésére (MTörv 6,4–9), Mózes beszéde felidézi Isten jótéteményeit és adományait (az üdvöt, a föld és minden gazdagsága birtokba vételét: MTörv 6,10skk), majd pedig megfogalmazza a jogi természetű elvárásokat: a bálványimádás

elutasítását, a törvények és parancsok megtartását (MTörv 6,13–14.16–17). A nép jövendő sorsa közvetlenül kötődik a Mózes által átadott parancsolatok betartásához:

- a boldogság és az áldások ígérete Isten részéről a hűség esetében (MTörv 6,18).
- Az átok és a birtoktól való megfosztás fenyegetése a hűtlenség esetében (MTörv 6,15).

A MTörv 6-ban fellelt elemek megtalálhatók a könyv egészének általános szerkezetében:

- Történeti előszó, amely beszámol Isten adományáról (MTörv 1–3).
- A szövetség feltételeit meghatározó előírások (MTörv 5 + MTörv 12–26).
- Áldások és átkok (MTörv 27–28).

Ez a szerkezet visszautal a hettita vagy asszír vazallusi szerződések struktúrájára, amelyek meghatározzák a vazallus és az ura közötti szövetségi elköteleződés feltételeit:[6]

1. Preambulum (a szövetségkötő felek bemutatása).
2. Történeti előszó.
3. Alapvető kikötések.
4. Egyedi szabályozások.
5. A szerződés tanúi.
6. A be nem tartás esetén alkalmazandó szankciók.
7. Az irat archiválása.

A legújabb kutatások relativizálták a deuteronomisztikus szövegeknek az ókori közel-kelet e szövegtanúitól való függését, de érdekes rámutatni a hettita vazallusi szerződések egynémely kifejezésére, amelynek megvan a maga párhuzama a bibliai szövegben: az Isten iránti szeretet szókincse (*'ahah*) a MTörv 6,5-ben; Izrael megismerése (*da'at*) Isten által a MTörv 9,24-ben; a „félni" (*yare*), a „szolgálni" (*'abad*) és a „valaki hangjának engedelmeskedni"

[6] Ld. G. E. MENDENHALL, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburgh (PA), 1955.

(*sâma' b^{e}qôl*) kifejezésmódjai, amelyek azt a magatartást írják le, amelyet Izraelnek JHWH-val szemben mutatnia kell.[7]

A fentiekből nem lehet bebizonyítani a közvetlen függést, mégis bizonyságul szolgálhatnak a kulturális befolyásra: a szuverén s a vazallus közötti viszonyokat elgondolhatóvá tevő szemantikai kategóriák teszik lehetővé – egy teljességgel eltérő ideológiai és teológiai keretben – azt, hogy leképezzék az Izrael és Istene közötti szövetségi kapcsolatot. Ebből a viszonyból nem léphet ki a nép anélkül, hogy a hűtlenségnek megfelelő mértékben ki ne tenné magát az elkerülhetetlen átkoknak.

Másként fogalmazva: úgy tűnik, hogy a MTörv legrégebbi hagyományrétegei az Isten és az Ő népe közötti viszonyt egy olyan jogi keretben gondolják el, amely kizárja az irgalmasság vagy a szeretet eszméjét. Még a szeretet kifejezésmódját is ebben a jogi keretben kell értelmeznünk, ahogyan ez kétségkívül megtörténik Sámuel könyvének a deuteronomista narratív hagyományaiban, amelyek a zsoldos Dávid és Saul király fia, Jonatán közötti viszonyt taglalják. (E két személy viszonylatában a szeretet vagy barátság szavak jogi konnotációt öltenek magukra: Dávid a király vazallus zsoldosa.)[8]

Ozeás könyvének első része, melyre már utaltunk, hasonló teológiát bont ki: Izrael, JHWH menyasszonya, a bálványimádás által célt téveszt, elhagyják, magára marad és megfosztják javaitól. Leányának szimbolikus neve van: *lô' rûchamah* – az, akinek nem irgalmaztak. Ez a szöveg azonban egyszersmind előkészíti a második fejezet fordulatát, ahol a JHWH és a népe közötti újbóli találkozás jelenik meg. Ez a fejezet hátrahagyja a nép és az Istene közötti viszony jogi felfogását, és eljut az irgalmasság és a kegyelem teológiájához.

3. AZ EMBERI ÉS AZ ISTENI IGAZSÁGOSSÁG

Mi az oka annak, hogy ily módon, jogilag, írták le Izrael viszonyát az Istenéhez? Úgy tűnik, hogy a legősibb irodalmi hagyományokban azokat a sémákat alkalmazták az Isten és az Ő népe, Izrael közötti viszony sajátos területére, amelyek elsődlegesen az emberi igazságossággal és az emberközi kapcsolatok igazságosságával vetnek számot. Az emberi igazságosságnak az ókori

[7] Ld. O. Artus, *De L'influence des Traités de vassalité hittites sur la composition du livre du Deutéronome. Évaluation d'une théorie classique en exégèse biblique*, in *Identité et altérité culturelles. Le cas des Hittites dans le Proche-Orient Ancien* (szerk. Klock-Fontanille et alii), Safran, Bruxelles, 2010, 25–33.

[8] Ld. I. Himbaza – A. Schenker – J. B. Edart, *Clarifications sur l'homosexualité dans la Bible*, Paris, Cerf, 2007.

közel-keleti társadalmakban kialakult eszméje, melyet a mezopotámiai törvényszövegek is leírnak, a *proporcionalitáson* (arányosság) alapul – ez az okozott kár és a kirótt büntetés közötti megfelelést jelenti. Ez nem más, mint a tálió-elv, amelyet megtalálunk például a kiváló szemléltetést nyújtó Kiv 21,22–25-ben.

3.1. A Kiv 21,22–25 tálió-elvet képviselő formulájának az értelmezése[9]

A Kiv 21,22–25 tálió-elvet tükröző formulája a szövetség könyvének a szándékos, halálos vagy nem halálos ütéseknek és sérüléseknek a kazuisztikus törvényeit tartalmazó részébe, annak is a közepébe lett beillesztve (Kiv 21, 12–32). Ez a formula látszólag megtöri a szöveg előrehaladását, mivel a szolga halálát okozó szándékos ütésekre vonatkozó törvények (vv. 20–21) és a szolga sérülését okozó szándékos ütésekre vonatkozó törvények (vv. 26skk) közé lett beszúrva. A tálió-elvet képviselő formulát egy eléggé furcsa, ám az ókori Közel-Kelet törvénygyűjteményeiben mégis eléggé „klasszikus" jogi körülmény vezeti be:

> 22a Ha férfiak civakodnak egymással, és közben úgy megütnek egy viselős asszonyt, hogy az idétlent szül ugyan, de maga életben marad [egyéb baj nem történik – *lô 'âsôn*],
> 22b akkor a tettesnek olyan kártérítést kell fizetnie, amilyet a férj a bírák véleménye alapján követel.
> 23a De ha az asszony belehal [*'âsôn*], akkor érvényes az elv:
> 23b életet életért,
> 24a szemet szemért, fogat fogért,
> 24b kezet kézért, lábat lábért,
> 25a égetést égetésért, sebet sebért,
> 25b horzsolást horzsolásért.

A kommentálók többsége egyetért abban, hogy óvakodni kell a szöveg túlzottan szó szerinti értelmezésétől.[10] Az egyik felhozott érv szerint szinte tel-

[9] Ehhez ld. O. Artus, art. *Talion*, in *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, tome XIII (75), col. 881–908, Paris, 2005.

[10] Különösen is ajánlott a következő alapvető kommentár: L. Schwienhorst–Schönberger, *Das Bundesbuch (Ex 20,22–23,33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie*, Berlin, New York, 1990, 101–106.

jességgel hiányoznak a héber Bibliából a csonkításos büntetések (kivéve a MTörv 25,11–12-t). A tálió-elvet tükröző formulát könnyű megjegyezni, célja tehát az, hogy az emberi igazságosság egy alapvető elvét fejezze ki, amelyet egyébiránt már Hammurapi törvénykönyvében is fellelhetünk, melyet több mit ezer évvel korábban szerkesztettek egybe: az okozott kár és a kirótt büntetés között proporcionalitásnak kell lennie – mindenekelőtt anyagi téren.

Az ókori Közel-Kelet szövegei és a Kiv-ben[11] található, tálió-elvet képviselő formula között párhuzam áll fenn. Ebből pedig következik, hogy az igazságosságnak ez a típusú felfogása inkább az ókori közel-keleti társadalmak jogi reflexiójáében, semmint a sajátságosan hittani eszmélkedésben gyökerezik.

3.2. A jog és az igazságosság mint a társadalmi etika alapjai

A prófétai iratok gyakran használják a „jog" és az „igazságosság" fogalmait, hogy kifejezésre juttassák, mifelé kell tartania az emberi társadalomnak. A két fogalmat gyakran egy hendiadiszban kapcsolják össze – *mishpat uc^{e}daqah* –, amely az akkád *kittum umisharum* kifejezés átírása. Hammurapi törvénykönyvének bevezetésében úgy írja le a jogot és az igazságosságot, mint egy olyan király trónjának az oszlopait, aki „jog szerinti király". A monarcha felelősségének ezen ókori közel-keleti felfogásával áll folyamatosságban az a felfogás, amely Izraelben, majd Júdában uralkodott.

A *mishpat uc^{e}daqah* fogalmak felbukkannak a prófétai irodalomban, s Izrael vezetőinek a küldetését írják le: működésbe kell hozniuk a jogot és az igazságosságot. Az Iz 9,6 pedig úgy írja le a jogot és az igazságosságot, mint a trón alapjait: a monarchia intézményének csakis az ad legitimációt, hogyha működésbe hozzák a jogot és az igazságosságot, melyre maga Isten alapozta a királyságot. A királyi funkciónak az ilyetén értelmezése bújik meg Dávid és Salamon alakjának a bemutatása mögött, akik maguk is működésbe hozták a „jogot és igazságosságot", a 2Sám 8,15 és az 1Kir 10,9 elbeszéléseiben. Amikor erőteljesen támadják az igazságosságtól való eltérése és a joggal való visszaélése okán bűnös izraelita társadalmat, akkor a próféták magára a királyság intézményére céloznak, mint Ámosz (Ám 5,7) vagy Jeremiás (Jer 22,15). A monarchia – magának JHWH-nak a nevében – elveszíti legitim mivoltát, hogyha nem tartja fenn a jogot és az igazságosságot.

[11] Ld. még a párhuzamosságokat mutató helyeket: MTörv 19,21; Lev 24,18.20.

3.3. A Tóra etikai reflexiója: az igazságosságtól az irgalmasság felé?

a) A Kiv 22,20–23,9 apodiktikus törvényei

A Tóra eléggé elképesztő módon soha nem utal úgy a *mishpat uc^{e}daqah*-ra mint a törvény alapjaira. A törvényi rendelkezések egy meghatározott száma teológiai alap nélkül bukkan fel (mint az ütésekre és sérülésekre vonatkozó, fentebb idézett törvények). Más rendelkezések a szabadulásra való emlékezésen alapulnak, amikor Isten jótetteivel halmozta el népét Egyiptomban (ezek elsődlegesen a MTörv-ben találhatók); megint mások JHWH-nak a legszegényebbekhez való kivételes közelsége állításán nyugszanak: különösen is így vagy a Kiv 22,20–26 apodiktikus törvényeinek az esetében:

> „Az özvegyet és árvát ne sanyargassátok. Ha durván bántok vele, s ő hozzám kiált, meghallom panaszát, és fellobban haragom. Kard által veszítlek el benneteket, hogy asszonyaitok özvegyek, gyermekeitek árvák legyenek." (Kiv 22,21–23).

> „Ha embertársad köntösét zálogba veszed, napszálltakor add vissza neki. Ez az egyetlen takarója, amelybe beburkolja testét. Különben mi alatt hálna? Ha hozzám kiált, meghallgatom, mert irgalmas vagyok – *ki channûn 'ani*" (Kiv 22,25–26).

Itt már nem a „jog" és az „igazságosság" alapozza meg a törvényt, hanem JHWH legszegényebbekhez való közelségének az állítása, magának az irgalmasságnak a nevében (Kiv 22,26). A Tóra tehát tanúsítja az Izraelre kiszabott törvények értelmezésében bekövetkező eltolódást: Istennek a népe javára végbevitt cselekvése gondosan elkülönül a „jog" és „igazságosság" általánosan elterjedt ókori közel-keleti kategóriáitól. Az irgalmas JHWH a garanciája annak a törvénynek, amely a szegények és gyengék pártját fogja.

b) Lev 19 és Lev 25: megfelelés a teremtés teológiája, az üdvösség teológiája és a szeretet etikája között

A Kiv 22,21–26 nem dolgozza ki teológiai szinten Isten legszegényebbekhez való közelségének a kijelentését. Később a szentség törvénye (Lev 17–26) kibont egy olyan etikai reflexiót, amely arra irányul, hogy kimutassa a teremtő és üdvözítő Istenbe vetett hit gyakorlati következményeit. Az etika tétje a Lev 17–26-ban a szentség, vagyis annak lehetősége, hogy Isten, a *par excellence* „Szent" közelében lakozzon az ember.

Vegyünk most két példát a szentség törvényének ilyen jellegű etikai eszmélkedéséből!

A Lev 19,33–34 a kvalitatív üdvösséget tárja fel, a fogság előtti idők szövetségi törvénykönyvének a törvényeihez való viszonya által mutatja fel a szentség törvényét. Ezek a korábbi szövegek egyáltalán nem nyújtanak kidolgozott teológiai reflexiót. A Lev 19,33 idézi a Kiv-t, majd a Lev 19,34 meghirdeti az új törvényt:

> 33 Ha idegen lakik veletek földeteken, ne bántsátok.
> 34 A veletek lakó idegen olyan legyen számotokra, mint a közületek való, és szeresd úgy, mint saját magadat, hiszen ti is idegenek voltatok Egyiptom földjén.

Az idegennel szemközti kegyes viselkedés motívuma világosan merít a MTörv által sugallt teológiából, ahonnan a szentség törvénye bizonyos vonásait veszi: a szabadulás emléke, amikor Izrael jótéteményeket kapott Egyiptomban, megalapozza a nép jelen élete számára is érvényes etikai előírást.

A Lev 25-ben található jubileumi törvény hátterében a teremtés teológiájára való vonatkozás sejlik fel.[12] A hétéves ritmus, amely elvezet a jubileum megünneplésére a hét évhetet követően, világosan utal a teremtés naptárára. Az adósságok elengedése, ami a jubileum foglalata, visszahelyezi a közösség minden egyes tagját azokba a javakba, amelyek számára rendeltettek, megfelelően a teremtés Isten által akart rendjének. Az, hogy a jubileum megkezdése a *jom hakkippurîm* ünnepével együtt történik meg (Lev 25,9), kifejezésre juttatja a megbocsátó Isten irgalmassága (ld. Lev 16, különösen is Lev 16,21) és az „elengedés" (*jobel*, *dᵉror*), az „anyagi irgalmasság" közötti megfelelést, melyről mindenkinek tanúságot kell tennie testvéreivel szemközt a jubileumi év során.

4. EGY ÍTÉLKEZŐ ISTENTŐL EGY MEGBOCSÁTÓ ISTEN FELÉ

Mózes „sikerült" közbenjárásaiból (Kiv 32,7–14, majd Szám 14,13–20) kiindulva vizsgáljuk meg az „isteni megbocsátás" témáját, elsőként a Pentateuchusban. A Kiv 32,7–14 és a Szám 14,13–20 a Pentateuchuson belül

[12] Ennek kapcsán ld. O. Artus, *Lévitique 25: Année sabbatique et Jubilé dans le contexte des Traditions bibliques et des Cultures du Proche Orient Ancien*, in *Transversalités* 129 (2014), 9–27.

megtörik a retribúció logikáját, amely általában dominál: a vétkekért járó szigorú visszafizetés helyére, amelyet pl. a MTörv 6 és a MTörv 30,15skk ír le, a Mózes általi megbocsátás-kérés lép, aki kivételes prófétai közvetítő Isten és az Ő népe között – Isten pedig végül beleegyezik a megbocsátásba.

A Kiv 32 szövegösszefüggésében (ahogyan a Szám 14 esetében is) Mózes közbenjárása és az isteni válasz „betoldásokat" képeznek egy korábbi szövegbe, amely maga szankciókról számol be.[13] A Kiv 32,35 esetében az aranyborjút öntő bálványimádó közösség; a Szám 14,21–25 estében pedig a Kánaánba való bevonulást visszautasító nép büntetéséről van szó.

Mózes hatékony közbenjárása mindkét esetben elvezet az isteni megbocsátáshoz, magának Isten személyének az irgalmas, szerető, kegyes dimenziójára támaszkodik. Ilyen értelemben használja a *cheszed* szót a Kiv 34,6, az aranyborjú előtti bálványimádás összefüggésében, akárcsak magának Mózesnek a közbenjárása kapcsán a Szám 14,18-ban, amire a nép kádesi lázadása után kerül sor:

> 18 „Az Úr türelmes, s bőségben van nála a kegyelem, megbocsátja a bűnt és a gonoszságot, de azért nem hagyja megtorlatlanul, ellenkezőleg, az apák vétkét a harmadik s negyedik nemzedékig számon kéri az utódokon. 19 Nagy irgalmadban bocsásd meg hát ennek a népnek a bűnét, ahogyan Egyiptomból idáig (mindig) megbocsátottál ennek a népnek".
> 20 Erre így válaszolt az Úr: „Megbocsátok, ahogy kérted".

A helyzet ilyetén fordulatával találkozunk Ozeás könyvének a második fejezetében. Ott Isten maga az, aki lemond a büntetésről, mely a bálványimádó Izraelt sújtotta, és aki megújítja népéhez fűződő kapcsolatát:

> 21 Eljegyezlek magamnak örökre, eljegyezlek igazsággal, törvénnyel, jósággal és szeretettel.

Irgalmasság, szeretet és jóság itt már részét képezi JHWH és népe kapcsolatának.

[13] Ehhez ld. V. SENECHAL, *Quel horizon d'écriture pour* Nombre 14,11–25? *Essai de sondage des soubassements de cette péricope*, in *Leviticus and Numbers* (szerk. Th. Römer), BETL 215, Leuven, 2008, 609–629.

5. AZ „ISTEN SZERETETE" ÉS AZ „EMBER SZERETETE" KÖZÖTTI KAPCSOLAT RÚT KÖNYVÉBEN

Elkezdtük feltárni az Isten által ingyenesen megkezdett, népe, Izrael általi szeretetétől vezérelt mű – a teremtés és üdvözítés műve – és az Izraelnek átadott törvény közötti kapcsolatot. Ez nem csak arra hívja meg a népet, hogy mutassa meg igazságosságát, hanem arra is, hogy jóval inkább irgalmasságának adja jelét.

Rút könyve[14] nyilvánvalóvá teszi a köteléket, amelynek az isteni irgalmasság és a hívők irgalmassága között lehet és kell is fennállnia. Ennek a könyvnek egyetemességre törekvő távlata van, mivel központi alakja – Rút – *nokrijjah*, kívülről érkezett idegen nő, aki osztozni akar Izrael hitében (Rút 1,16), és végül engedélyt nyer arra, hogy csatlakozzon Betlehem zsidó közösségéhez (Rút 4,15). Rút személyét a Tóra gyakorlati megvalósítására irányuló eltökéltsége hitelesíti, és ebben semmi sem gátolja meg őt: azt is elfogadja, hogy megvalósuljon a levirátus intézménye, hogy ily módon támasszon utódot elhunyt apósának, Elimeleknek, valamint a rachat intézményét, hogy lehetővé tegye anyósa, Naomi számára, hogy hozzájusson örökségéhez.

A könyv szövege játszik a *cheszed* szóval: eleinte Isten *cheszed*-e kerül kiemelésre. Isten hűséges és szerető népével szemben (Rút 1,8), soha nem hagyja el azt (Rút 2,20). Isten ezen *cheszed*-jének kell megfelelnie a hívők *cheszed*-jének: Rút maga is *cheszed*-del – nagylelkűséggel, a túlcsorduló mértékkel való, cserébe semmit sem elváró adakozásról tanúságot téve – viseltetett, ez az oka annak, hogy végül Isten népének a tagjává vált (Rút 3,10).

A könyv eléggé atipikus abban a késői korszakban, amikor íródott – valószínűleg a Kr. e. III. században –, nem csak azért, mert egy nőt állít a középpontba, hanem sokkal inkább azért, mert a zsidóság etikai, és nem etnikai definícióját kínálja, szemben Ezdrás és Nehemiás könyveivel. Az zsidó, aki ismeri a Tórát, és aki képes *cheszed*-del cselekedni, vagyis nem csak szigorú törvénytisztelettel, hanem nagylelkűen, túlhaladva a betűt. Csakis Isten adhat ilyen lelkületet az embernek.

[14] Rút könyvének részletes bemutatásához és a feminin teológia keretében való olvasatához ld. I. FISCHER, *Rut*, Freiburg, Basel, Wien, Herder, 2001.

6. AZ ÓSZÖVETSÉGTŐL AZ ÚJSZÖVETSÉGIG

A héber Biblián belüli mozgásokat írtunk le: úgy az Isten és az Ő népe közötti viszonyok, mint az Izrael közösségének tagjai közötti viszonyok terén. Ezeket először a jog, az igazságosság, a retribúció, a proporcionalitás fogalmai szerint értették, majd apránként egy újfajta megközelítés tárgyaivá lettek. Isten nem csak egyszerűen ajánlja népének az igazságosságot, sokkal többet ajánl fel, mint az igazságosság: a szeretetet, az ingyenességet, a megbocsátást – mindezt pedig a teremtés és az üdvözítés szellemében, amelyek kinyilatkoztatják Őt az emberiségnek és népének, Izraelnek.

Ugyanígy, a közösségi és társadalmi kapcsolatok területén bizonnyal nélkülözhetetlen az igazságosság, ám a hívők arra nyernek meghívást, hogy az igazságosságnál jóval többet éljenek meg: a testvériségről van szó, az ingyenességről, az irgalmasságról.

Ez a héber Biblia belsejében lezajló mozgás megfigyelhető az Ószövetség és az Újszövetség között is, ahogyan erre a Mt 5 ellentétpárjai rámutatnak.

Vegyük újra a tálió-elv példáját: a tálió-elvet képviselő formula idézését a Mt 5,38-ban – „Hallottátok a parancsot: Szemet szemért és fogat fogért" – egy olyan kommentár követi, amely jól rávilágít az igazságosságtól a szeretet, a kegyelem, az irgalmasság felé tett lépésre.

A 39b–42 versekben kihirdetett előírások egyaránt arra buzdítanak, hogy múljuk elül az arányosság elvét. Az igazságosság Tóra által felállított rendjének helyébe a szeretet rendje lép – amely magába foglalja az ellenség szeretetét is (*mé antitszténai tó ponéró*, v. 39a) –, amelyet maga Jézus állít fel. Ebben, s ehhez hasonló módon a többi ellentétpárban is, a Mt 38b által idézett törvénynek nem ellentmond, hanem felülhaladja azt.

A Máté-evangélium szerzője ezen a helyen talán egy a *logion*-forrásból származó hagyományt használ fel, hogy megmutassa, mennyiben szükségszerű (ld. Mt 5,17), ám elégtelen a tálió-elvvel elénk állított régi igazságosság (Mt 38b). Az arányosság aprólékosan kimért szabályát (melynek *par excellence* kifejezője a tálió-elv) a mátéi Jézus a mértéket nem ismerő szeretettel helyettesíti. Ez az új igazságosság alapelve, és ebben folytatódik s jut el a teljességére a már a héber Biblia ősi hagyományaiban megkezdődött mozgás.

7. ÖSSZEGZÉS

Az „irgalmasság" szó, ahogyan a „szeretet" is, részét képezik a kortárs teológiai szókincsnek. Nincs egyértelmű megfelelőjük a héber Bibliában, ahol

három egymáshoz közeli fogalom kapcsolódik össze: a szeretet, az irgalmasság és a megbocsátás. Az eddigiekben végigvitt gondolatsorunkból három következtetést lehet levonni:

1. Az igazságosság fogalma, amellyel különösképpen a prófétai irodalomban találkozunk, folyamatosságot mutat az ókori Közel-Kelet irodalmával. Ezzel szemben Istennek a magában vett irgalmasságként (Kiv 33,19), vagyis túlcsorduló szeretetforrásként való meghatározása Izrael eszmélkedésének sajátos eleme. Ezt a kategóriát vagy Istennek tulajdonított állítmányt – az irgalmasság vagy a szeretet – nem szabad kizárólag ontológiai téren értenünk. A héber Biblia számára a népe javára végzett isteni cselekvésében Isten úgy mutatkozik meg, amilyen Ő magában. Isten irgalmasságot gyakorol, megbocsát, szeret, ahogyan ezt csodálatosan hirdeti Mikeás próféta (7,18): „Melyik isten olyan, mint te, aki elveszed a gonoszságot, és megbocsátod a vétkeket? Aki nem haragszol mindörökre, hanem kedved leled az irgalomban?".

2. Izrael hagyományainak a tanulmányozása napvilágra hozza az igazságosság és az irgalmasság közötti dialektikus kapcsolatot: az ember és Isten közötti kapcsolat jogi fogalmakkal való meghatározása továbbra is fennáll, ám ehhez hozzákapcsolódik még és ezzel együtt színre lép az ingyenesség teológiája, amely lényegileg a perzsa kortól kezdve mutatkozik meg. Ezt hasonlóképpen megtalálhatjuk a bölcsességi irodalomban is, amellyel csak kevéssé foglalkoztunk a jelen írásban. Az Isten és népe között fennálló kapcsolatok értelmezésének ez a fejlődése összegzi a közösségen belüli kapcsolatok fejlődését is: a szorosan vett igazságosság keresését felülhaladja a felebarát szeretetére (Lev 19,18.34) és a leginkább szegények megsegítésére irányuló buzdítás.

3. Végezetül, némely késő hagyományban a szeretet-Isten vagy az irgalmasság-Isten Izrael határain túl is beteljesíti művét, és egyetemes dimenziót ölt magára, mint Jónás vagy Rút esetében.

Fordította: Török Csaba

ÉLETRAJZI ADATOK:
Olivier Artus (*1954) a Sens-i Egyházmegye papja, a párizsi Institut Catholique biblikus professzora, ezen intézmény kutatóközpontjának vicerektora. 2001 és 2014 között a Pápai Biblikus Bizottság tagja volt.

Kereszty Rókus O.Cist.

Az irgalmasság cselekedetei

A keresztény hagyományban az irgalmasság hét konkrét cselekedetét úgy tisztelik, mint a legdöntőbb szeretetcselekedeteket: táplálni az éhezőket, inni adni a szomjazóknak, felöltöztetni a ruhátlanokat, szállást adni a hajlék nélkülieknek, gondoskodni a betegekről, felkeresni a börtönben lévőket és eltemetni a megholtakat.[1]

Rövid történeti áttekintés után kísérletet teszünk annak megértésére, mit jelent az irgalmasság, annak szeretethez fűződő kapcsolata, miben áll a krisztológiai alapja és mi az oka annak, hogy ezek a kézzelfogható megnyilvánulási formák jobban átitatják a keresztény lelkiismeretet, mint az a lelki megtérés, melyre ezen keresztény lelkiismeret eléréséhez szükség van.

1. A TÖRTÉNELEMBEN

Homérosz és a görög színjátszás ünneplik az irgalmasságot és az együttérzést. Akhilleusz szánalma, amelyet az agg Priamosz irányában érez, Simone Weil szemében isteni ihletettségű művé teszi az *Iliász*-t.[2] Platón, Arisztotelész és a sztoikusok ellenben úgy ítélték meg, hogy ebben az állapotban ezek nem erények, hanem gyengeségek, melyek csakis az idősek és a gyermekek körében megbocsáthatók. Ezek a filozófusok bátorítanak a minden emberi lénnyel szembeni szánalomra, ugyanakkor negatívan értékelik az együttérzés érzelmeit, mivel ez semmi több, mint egy erős érzés. Márpedig

[1] Mt 25,31–43 és Tób 1,16–20.

[2] Simone Weil, *L'Iliade ou le poème de la force*, megjelent a *Cahiers du Sud* [Marseille] című folyóiratban, 1940 decemberében /1941 januárjában, Émile Novis név alatt.

minél inkább gyötrődik a lélek, az értelem és az akarat annál kevésbé vezérlik a magatartást.[3]

Az Ószövetségben Isten jóakaratú türelme ellensúlyozza haragját és a népére kirótt büntető csapásokat. A Legszentebb a szegények és az elnyomottak, az özvegyek és az árvák védelmezője. Ha rosszul bánnak velük, az Istent sérti, és előhívja haragját. Izrael Istene nem fél kimutatni az érzelmeit, amikor megsiratja a hűtlenségeket, vagy anyai gondoskodást mutat fel a bajoktól sújtottak irányában.

Mivel az izraeliták idegenek voltak Egyiptomban, ugyanúgy kell kezelniük a körükben élő idegent, mint honfitársaikat. Amikor megtagadják a szövetséget, különösképpen a bálványimádással és a szegények elnyomásával, kiérdemlik az isteni bosszút. Az északi királyság az asszírok kezére jut, később pedig a déli, Júdeával és Salamon Templomával egyetemben, összeroskad a babiloniakkal szemközt. Ám az Úr újfent megkönyörül a népén: újraépítik a Templomot. Isten ígéretei pedig még magasabb rendűek: az apokaliptikus irodalomban meghirdetik a történelem végén az új egeket és az új földet, ahol igazságosság fog uralkodni. Akik viszont eljönnek, azok ennek az eszkatologikus álomnak az ellenségei: a hellenista zsarnokok, majd a rómaiak tartják uralmuk alatt az országot, a dolgozó rétegek pedig ki vannak zsákmányolva az oligarchák által, akiket a hódítók ültettek a nyakukba.

Jézus ennek a messiási forrongásnak a szövegkörnyezetében jelenik meg. Zakariás Isten irgalmasságának a konkréttá válását üdvözli benne, aki eljön az Ő „irgalmából" (Lk 1,78).[4] Az egész Újszövetségben, és különösen is a Lukács szerinti evangéliumban, Jézus misztériuma az isteni irgalmasság műve. Az angyalok a nyomorú körülmények között élő és kevésre becsült pásztoroknak hirdetik meg az Üdvözítő születését, akik egész éjjel virrasztanak, hogy őrizzék a nyájukat (Lk 2,8–13).

Ugyancsak Lukács szerint (4,18–19) Jézus azzal kezdi meg nyilvános igehirdetését, hogy felsorolja az irgalmasságnak Izajás által megjövendölt cselekedeteit (ld. Iz 61,1–2; 58,6): örömhírt vinni a szegényeknek, szabadulást hirdetni a foglyoknak, visszaadni a látást a vakoknak és a szabadságot az elnyomottaknak, hirdetni az Úr kegyelmének az esztendejét. Magára veszi a súlyt, amely nyomja a nép vállát, és felvállalja a szenvedő szolga szerepét (ld. Iz 53,4; idézi: Mt 8,17). A jó pásztorral azonosítja magát, aki meg-

[3] Ld. Théodore KÖHLER, *Miséricorde*, in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1980, col. 1314.

[4] Lukács itt a *szplankhna* kifejezést használja (a.m. „Isten bensőségeiből"), ami az irgalmasság egyik klasszikus kifejezése a Szentírásban – a fordító megjegyzése.

keresi elveszett bárányait, és életét adja értük (Lk 15,3–7; Jn 10,11–16). Lukács (22,37; idézi az Iz 53,12-t) a szenvedés leírásakor ezt mondja: „a gonosztevők közé számították". Két lator között feszítették keresztre, ő pedig megbocsát annak, aki felismeri királyságának a misztériumát akkor, amikor elszenvedi a mértéken felüli megaláztatást (Lk 24,40–43).

Jézus tanítványai megtanulják, hogy Istent ne csak abban utánozzák, hogy megbocsátanak ellenségeiknek, hanem még inkább abban, hogy segítenek azon, aki éhes és szomjas, aki beteg, ruhátlan vagy éppen rab. Úgy vélik, hogy valódi kitüntetés, ha magát Jézust szolgálhatják azokon keresztül, akik szenvednek. Szent Lőrinc nem gúnyolódott akkor, amikor a római tisztségviselők előtt kijelentette, hogy a szegények az Egyház kincse, mivel Krisztus az, akit bennük felismert.[5] A keresztények nyitják meg a római birodalom első ispotályait, minden eucharisztikus ünneplés során adományokat gyűjtenek a nélkülözőknek, és szállást nyújtanak azoknak, akiknek nincs hol aludniuk. A kolostorokban mindig akad ennivaló a koldusok és utazók számára, mivel tudják: aki őket befogadja, Krisztust fogadja be.

Amikor a XIII. században azok, akik vidéken már nem tudnak megélni, minden nélkül a városokba áradnak, Isten azt sugallja Assisi Ferencnek és Guzmán Domonkosnak, hogy alapítsanak olyan közösségeket, amelyek önként osztoznak a nyomorukban, és a keresztények szeretetét és hitét adják ezeknek az elveszetteknek, akinek nincs se reménye, se hite. A skolasztika arra vállalkozik, hogy rendszerbe fogja össze az erényeket, ahol az irgalmasságnak is megvan a maga helye. Egyes teológusok az igazsághoz kapcsolják azt, ami megköveteli, hogy akként bánjunk a felebarátunkkal, ahogy szeretnénk, hogy velünk is bánjanak. Azonban Aquinói Szent Tamás és mások a szeretethez kapcsolják az irgalmasságot, mivel arról van szó, hogy szemközt a másikkal, a maga nyomorúságában, ugyanaz a motiváció éljen bennünk, mint magában Istenben.[6] A középkorban jelenik meg az irgalmasság cselekedeteinek a hetes listája: a hat Krisztus által említettet és a halottak Tóbiás könyve szerinti eltemetését tartalmazza.[7]

A XVII–XVIII. századtól kezdve a földművelés, majd az ipar forradalma létrehozza Angliában és Franciaországban a városi proletariátust, amely még inkább elgyökértelenedett és nyomorult, mint azok a földművesek, akik a XIII–XIV. század Itáliájában érkeztek kenyérkereset végett a városokba. Az Egyház felkészületlen, mivel külvárosokban nincsenek istentiszteleti he-

[5] Ambrosius, *De officiis ministrorum*, 2, 28. Ld. Mt 25,40.
[6] Aquinói Tamás, *S. Th.* II–II, q. 30. a. 1–4.
[7] Ld. az 1. lábjegyzetet.

lyek, de papság sem, ahol ez a munkát kereső szegénysereg felgyülemlik. Páli Szent Vince a XVII. században papokat gyűjt egybe, akik elmennek, hogy elvigyék az evangéliumot a szegényeknek. De magas társadalmi státuszú nőket, majd a legegyszerűbb származású apácákat is egybegyűjt, hogy koruk szegényeivel foglalkozzanak. Boldog Frédéric Ozanam a XIX. században létrehozza a világiak egy társulását, hogy a keresztények közel maradjanak azokhoz, akik szenvednek, és hogy a hitéletet kísérjék a szükséges tettek is.

Az Egyesült Államokban ezzel szemben az Egyház „nem veszítette el a munkásosztályt", mivel a papság elkísérte a bevándorlókat, osztozott próbatételeikben, és arra indította a világiakat, hogy juttassanak elsőbbséget az iskolák és kórházak felépítésének. A középkori lovagideált és az intézményi hatékonyságot egyesíti a *Kinghts of Columbus*, amely pozitív önképet adott az amerikai katolikusoknak: nekik hála, a karitatív tevékenység lehetővé tette, hogy megfeleljenek a társadalmi szükségleteknek anélkül, hogy átengedték volna ezt a területet a szabadkőműves páholyoknak.

A XX. században az új technológiák kiváltották a „globalizációt", ahol egyetlen helyi gazdaság sem teljességgel autonóm, és ahol mindenki azonnal megérzi, hogyha egy terület lakosságát bajok gyötrik. VI. Pál pápa kijelentette, hogy a krisztusi parancs: „Szeresd felebarátodat, mint saját magadat", egyaránt érvényes a nemzetközi kapcsolatok szintjén is. A gazdag országoknak osztozniuk kell azokkal, amelyek hiányt szenvednek, és itt nem csak egyszerű gyorssegélyekről van szó, hanem arról is, hogy segítik őket abban, hogy teljes jogú tagjaivá váljanak a globális közösségnek.[8] Az Egyháznak világszintű hálózata van, amely karitatív intézményekből áll, és mindig vannak olyan egyének, szervezetek és szerzetesi kongregációk, amelyek felismerik arra szóló hivatásukat, hogy a szegények között éljenek, hogy így mutassák meg nekik Krisztus irgalmas szeretetét.

2. TANULMÁNY A NEHÉZSÉGEKRŐL

Az irgalmasság és a szeretet szorosan összekapcsolódnak, mivel a szeretet lényegi a hiteles irgalmasság szempontjából, ám az egyenlők közötti kapcsolatok terén a szeretet nem igényli az irgalmasságot. A Szentháromság ke-

[8] „Újra meg újra el kell mondani: a gazdagabb országok feleslegét a szegény térségben kell felhasználni. Az a szabály, amely szerint régebben a hozzánk legközelebb állókat kellett javainkkal segíteni, vonatkozik az összes szűkölködőre is szerte a világon, és a gazdagok elsőként élvezik majd ennek áldásait. Mert fösvénységük, ha még sokáig tart, Isten ítéletét vonja majd magára" (*Populorum progressio*, 1967, nr. 49).

belében az isteni személyeket a szeretet tökéletessége fűzi egybe anélkül, hogy bármelyiküknek is szüksége lenne arra, hogy meghajoljon a másik előtt. Emberi szinten ezzel szemben az igazi szeretetnek mindig megvan az irgalmas vetülete, mivel szünet nélkül szükségünk van arra, hogy megbocsássuk egymásnak az önzéseinket. Naponta bejárt útján a német költő, Rainer Maria Rilke rendszeresen találkozott, mindig ugyanazon az utcasarkon, egy koldussal. Egyik nap megállt előtte, és mélyen meghajolt, hogy átadjon neki egy rózsát. Megértette: ahhoz, hogy méltó legyen a szeretet egy jelét átnyújtani ennek a koldusnak, előbb meg kell alázkodnia előtte. Hasonlóképpen, minden barátságban és minden házasságban újra meg újra örülnünk kellene annak, hogy a másiktól kapott szeretet egy ki nem érdemelt ajándék, ami felfelé emeli azt, ami az ember önmagában.

Mielőtt szólnánk a keresztény szeretetről, beszélnünk kell még a mahayana buddhizmus együttérzéséről (*karuna* vagy *mahakaruna*). Pszichológiai és viselkedéselméleti szempontból a buddhisták és a keresztények kétségkívül ugyanazt az erényt gyakorolják. De a *karuna* saját alapelve szerint egyáltalán nem esik egybe a keresztény irgalmassággal. Az egyetlen valóság, amely ténylegesen létezik a buddhizmusban, az „Buddha egyetemes természete". Az élőlények individualitása, beleértve az embereket is, nem egyéb, mint az érzékek által megragadott látszat. Nincs tehát másik „én", akivel szemben irgalmasok lehetnénk, ugyanis csakis egyetlen egyetemes „én" van, amely azonos minden élőlényben.[9] Végezetül, a „másik" nem létezik, s amit az ember szeret, semmi egyéb, mint az én abban, ami másmilyennek látszik. A gyakorlat szintjén a buddhisták többsége természetesen nem teszi magáévá ezt a metafizikát, és a másikkal szembeni együttérzésük őszinte.

A keresztény filozófiai hagyományban az irgalmasság alapja minden emberi lény közös természete. Tudom, hogy hasonló vagyok a többiekhez, ugyanakkor mindenki egyedi. Átérezhetem azt, amit a másik érez. Ez nem azt jelenti, hogy kényszerítve vagyok a vele való egyetértésre, de bele tudom képzelni magamat az ő helyébe. Az együttérzés, amelyet érzek vele szemben, nem megalázó, hanem velem egyenlővé teszi őt. Konfuciusz szerint ez az erény jellemzi az ember tisztességét, aki a saját szívében hordja a másik szívét.

Szent Bernát megmutatta, hogyan juthatunk el az igazi együttérzésre. Hogyha valaki nem ismeri el, hogy ő maga is bűnös, nem képes együttérezni bűnös felebarátjával. Olyan ez az ember, mint a farizeus, aki hálát ad Isten-

[9] „Buddha egyetemes természetét" joggal hívják „egyetemes ürességnek", ami egyértelműen nem felel meg a nyugati „én"-felfogásnak.

nek, hogy nem olyan, mint a többiek (Lk 8,10–12). Csakis az az ember tud irgalmas lenni, aki tudatában van saját nyomorának, vagyis bűnének:

„A boldogságok sorában ugyanis, melyeket beszédében megkülönböztet, az irgalmasokat a tisztaszívűek elé helyezi (Mt 5,7). Az irgalmasok gyorsan felfedezik az igazságot embertársaikban, mikor érzelmüket feléjük fordítva úgy azonosulnak velük a szeretet által, hogy mind bajaikat, mind örömeiket magukénak érzik. Beteggé válnak a betegekkel, együtt gyötrődnek a megbotránkoztatottakkal (2Kor 11,29), gyakran örvendenek az örvendezőkkel és sírnak együtt a sírokkal (Róm 12,5). A testvéri szeretet által így megtisztítják szívük szemeit, s nagy örömüket lelik annak az igazságnak önmaga természetében való szemlélésében, akinek szeretete miatt magukra vállalták mások bajait. Azok viszont, akik nem így viselkednek testvéreikkel, hanem éppen ellenkezőleg, gyalázzák a sírókat vagy megvetik az örvendezőket, hogyan is tudnák felismerni az igazságot embertársukban, amikor nem tudván azonosulni annak érzelmeivel, nem képesek önmagukban átérezni annak lelkiállapotát? Ezért találóan lehet rájuk alkalmazni a közmondást: az egészséges ember nem tudja, mit szenved a beteg és a jóllakott nem érzi át az éhes ember kínját. Ugyanakkor a beteg és az éhező a másik beteggel és éhezővel annyival több beleéléssel tud együtt érezni, amennyivel hasonlóbb hozzá szenvedéseiben. Mert miként a tiszta igazság csak a tiszta szív számára látható, ugyanúgy a testvér nyomorúságát is csak az irgalmas szív érti meg igazán. De hogy szívedet a másik ember nyomorúsága együttérzéssel töltse el, ahhoz az kell, hogy elismerd a magad nyomorúságát, hogy így az embertárs érzése a magad szívében visszhangozzék. Így önmagadból tanulod meg, miként segíthetsz rajta.

Így fogod követni Üdvözítőnk példáját, aki szenvedni akart, hogy megtanuljon másokkal együttszenvedni, és vállalta a nyomorúságot, hogy mások iránt irgalommal tudjon lenni. Miként írva van róla, hogy abból tanulta meg az engedelmességet, amit elszenvedett (Zsid 5,8), éppen úgy abból tanulta meg az irgalmasságot is. Nem mintha előzőleg nem tudta volna gyakorolni a könyörületességet, hiszen irgalma öröktől való és örökké megmarad (vö. Zsolt 102,17), de a tapasztalat alapján sajátította el az időben azt, amit természetéből fakadóan, öröktől fogva tudott".[10]

[10] Clairvaux-i Szent Bernát, *Az alázat és a gőg fokairól*, Szt. Mauríciusz Monostor – L'Harmattan, Bakonybél–Budapest, 2008, nr. III, 6 (p. 27).

Szent Bernát számára a bűn a legfőbb rossz, és a bűnös az első, akinek együttérzésre és irgalomra van szüksége. De szánalommal kell viseltetnünk a fizikai vagy pszichológiai rossz minden áldozatával szemben is. Együttérzésünk pedig segít, hogy felfedezzük és szeressük az Igazságot abban, aki szenved. Ez az Igazság maga Krisztus. Ahhoz, hogy megtaláljam Őt a próbatételt elszenvedő felebarátomban, arra van szükség, hogy először én tapasztaljam meg Őt a saját kielégületlen és bűnbánó szívemben. E két összetört szívnek (az enyémnek és a másikénak) a tapasztalata megkívántatik ahhoz, hogy szemlélhessem az Igazságot, amely személyesen maga Krisztus, mivelhogy csakis az alázatban és a szeretetben ismerhetem fel őt.

A megszánás és az együttérzés viszont karikatúrává is válhat, s ily módon kárt tehet úgy az irgalmasság alanyában, mint tárgyában. Amikor az ember találkozik a nélkülözéssel, első reakciója az, hogy elfordítja a tekintetét. Senki sem akarja, hogy emlékeztessék: előbb-utóbb rá is hasonló sors vár. Akik könnyítenek a nyomoron, hajlamosak megkeményíteni magukat azért, hogy ne idomuljanak bele abba a passzivitásba, amelyre a szenvedők kényszerítve vannak. A gondoskodás és a segítségnyújtás professzionalistái szükségét érzik annak, hogy megőrizzenek egy bizonyos távolságot, így maradhatnak hatékonyak. Olyan embernek nyújtanak szolgálatot, aki idegen marad a számukra.

A legközelebb állók – barátok és családtagok –, ahogy a túl érzékeny segítők és szociális munkások is, ellentétes irányú kockázatnak vannak kitéve: oly mértékig osztoznak a szenvedésben, hogy jobban bevonódnak és még inkább erőtlennek érzik magukat, mint azok, akiken segíteniük kellene. Együttérzésük nem könnyíti meg annak a terhét, nem nyújt enyhületet annak, aki elmerül; lehet, hogy még csak tovább nehezíti a helyzetet.

Ez a megbénító érzelgősség az oka annak, hogy Arisztotelész, amikor teljességgel azt parancsolja, hogy konkrét cselekvéssel könnyítsünk a fájdalmon, az együttérzést a gyöngeségek közé sorolja. Sok keresztény, akinek az együttérzés egyértelműen nem kishitűség, hanem erény, ugyancsak keresi a helyes középutat a hatékonyság által megkövetelt távolságtartás és az érzelmi bevonódás között.

Ha tehát az irgalom a szeretet radikalitásával bír, nem elégedhet meg a szeretett lény szenvedésével szemközt meghozott kompromisszummal. Arról van szó, hogy Isten parancsa szerint kell szeretni, aki részt adott abból a végtelen szeretetből, amelyet Krisztus hozott el, ennek a felmutatására kell teljességgel elköteleződni. Az egyetlen elfogadható korlátot csakis a körülmények állíthatják az irgalmasság cselekedetei gyakorlásának az útjába.

Hogyan válasszunk akkor az érzelmi bevonódástól mentes anyagi segítségnyújtás és az érzelmi elköteleződés között, amely kitesz minket a tehetetlenségnek és a szenvedés túlhangsúlyozása veszélyének? Csakis Isten képes arra, hogy teljességgel jelen legyen a szomorúak számára, és megízleltetni velük békéjét és örök örömét. Ám csakis egy emberi lény képes arra, hogy osztozzon az emberi szenvedés tapasztalatában. Pontosan mivel egyszerre Isten és ember, Jézus nyilatkoztatja ki, hogyan kell gyakorolni az irgalmasságot. Nincs olyan emberi nyomor, legyen az még a legmegátalkodottabb bűn is, amelyet ne tapasztalt volna meg Istennek az emberré lett Fia. Bizonyos, hogy Istenként tudja, milyen az ember szegénysége. Ám ugyanúgy meg akarta tanulni az engedelmességet (ld. Zsit 5,8), át akarta élni annak a mélybe süllyedését, akit elhagyott úgy az Isten, mint a többi ember. Ahogyan Nazianzi Szent Gergely írja:

„Találékony szeretetében, értékeli engedelmességünket és saját szenvedéseit, megadva ezzel a mértéket. Megtapasztalta ugyanis mindazt, amit mi is érzünk, annak nagyságát, amit tőlünk kér, és azt, hogy meddig nyerhetünk bocsánatot".[11]

Egy összehasonlítás segíthet abban, hogy megértsük Isten Fiának együttérzését. Egy katona felesége, aki támogatni szeretné hitvesét a csatában, csakis tökéletlenül teheti ezt meg, mivel neki otthon kell maradnia, a gyermekekkel. Ám amikor Krisztus eggyé vált közülünk, akkor feltöltötte az Isten és miköztünk lévő szakadékot úgy ontológiailag, mint egzisztenciálisan. Felvállalta csatáinkat, amelyek emberi gyöngeségünkből fakadnak, mindeközben megőrizve isteni erejét és tudását, ám azok érvényesítésétől eltekintett.

Nem mondhatjuk, hogy Jézus megmenekült volna a legrosszabbtól. Simone Weil nagyon jól kifejti, hogy a bűn elkövetése előtt tudjuk, mi a rossz, ám meggyőzzük önmagunkat, hogy nem éri meg visszatartani magunkat, s így szabadon hajtjuk végre a tettet, figyelmen kívül hagyva, mit mond nekünk a lelkiismeretünk.[12] Csakis az érti meg a rossz csúfságát, aki ellenáll annak. Az ártatlan, s nem a kísértésnek engedő tudja, hogy mi is a bűn a maga nyers valóságában. Csakis Jézus nézett bele az arcába, s szenvedte el teljességgel bűneinknek minden rosszaságát.

Szent Ambrus megvédte Jézust azzal a felvetéssel szemben, hogy szomorúsága a Getszemáné kertjében valamiféle érzelgősségből fakadt volna:

[11] Nazianzi Gergely, *Disc. theol.* IV, 6.

[12] Simone Weil, *La Pesanteur et la grâce*, Saint-Amand-Montrond, Union Générale d'Édition, 1969, 77.

„»Halálosan szomorú a lelkem... Atyám, ha lehetséges, kerüljön el ez a kehely« (Mt 26,38.39). Sokan az Üdvözítő szomorúságában annak bizonyítékát látják, hogy benne is volt gyöngeség. A magam részéről nem találok semmit, amit bocsánatért kiáltana, épp ellenkezőleg: egy csodálatos motívumot látok. Átérezte azt a szenvedést, amit mi is érzünk, jóllehet semmi sem volt benne, ami a szenvedésére válhatott volna. Azért vállalta fel szomorúságomat, hogy részeltessen engem az örömében. Végigkísérte az utunkat, egészen a holtak közé, hogy őt követve visszajussunk az életre".[13]

Megváltásunk titkának a teljességét fedezzük fel ebben az együttérzésben, amely azáltal tudja visszaadni nekünk az életet, hogy elfogadja a halálunkat, s átérezve szomorúságunkat, felkínálja nekünk az örömét.

Amennyire tehát engedjük átalakítani magunkat Krisztus mintájára, annyira részesedünk irgalmasságának művében. Részesedhetünk az emberi nyomorúságban és átérezhetjük szívünkben a fájdalmat, amely átjárja annak a szívét, aki szenved, mivel nem merülünk alá vele együtt a reménytelenségbe, hanem épp ellenkezőleg, felélesztheti benne Krisztus örömét, vagy legalábbis békéjének szikráját. Irgalmasságunk hatékonysága Jézussal való közösségünk intenzitásától függ. Teréz anya rendje, a Szeretet Misszionáriusai, az Oltáriszentség előtt eltöltött napi egy órában találják meg a kegyelmet ahhoz, hogy segítségére legyenek a haldoklóknak.

ÖSSZEGZÉS

Végezetül: miért a külsőleg megnyilvánuló együttérzésen mérhető le, hogy milyen ítélet alá esünk? Miért van, hogy bár az irgalmasságra irányuló belső készség döntő, mégsem elégséges? Úgy hiszem, a választ az emberi személy természetében lelhetjük fel, aki megtestesült szellem. Minden lelki üzenet a testében jut el hozzá. Csupán akkor lehet megérteni az irgalmasság lelki alapzatáról szóló beszédet, hogyha a konkrét cselekedetek tapinthatóvá válnak. Ezek megkövetelik, hogy hátrahagyjuk az ellenszenvet és az ellenérzést, amelyet a csapások ösztönösen kiváltanak. A tanítás, a vigasztalás, a megbocsátás és az imádkozás úgy teszi lehetővé a szolgálatot, hogy közben megőrzünk valamelyes érzelmi távolságot is. Ám az éhezők táplálása, a mezteleneknek felöltöztetése, a hajléktalanok befogadása, a betegek meglátogatása s a halottak eltemetése olyan fizikai kontaktusra kötelez, amely felerősíti vagy az ösztönös irtózást, vagy pedig a szenvedők iránti kötődést abban, aki segí-

[13] AMBROSIUS, *Comm. in Luc.* X, 56.

teni akar. A megtestesült Ige azt akarja, hogy testében fogadjuk be és szolgáljuk őt, épp úgy, ahogyan testét ételül és vérét italul adja. Hans Urs von Balthasar szerint felismerhetjük, hogy minden emberi létező *a maga testi valóságában* »a testvér szentsége«, másként fogalmazva: szentségi életünk hitelességének a legfőbb kritériuma.

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

ÉLETRAJZI ADATOK:
KERESZTY RÓKUS (*1933) 1951 óta ciszterci szerzetes. A Dallasi Egyetemen, valamint a Texas-i Notre Dame noviciátusban tanított patrisztikus, középkori és szisztematikus teológiát. 1973-as alapítása óta munkatársa a *Communio* amerikai kiadásának.

Török Csaba

Apologia misericordiae

„Mert halál lakik –, és lakik szívedben
irgalom is; de nékem nincs reménység,
mert csak a halált tudom megtalálni".
(Michelangelo Buonarroti)

A méltán híres olasz művész, Michelangelo Buonarroti – Babits Mihály által magyarított – szonettje furcsa képpel írja körül a szerelmet: a nő, a vágyott és kívánt, „szép és büszke bálvány", hatalmas márványtömb, benne „rejlik szívemnek minden kínja s vágya". Csakhogy „művészetem gyenge, hogy kivájja / a boldogság szobrát". Miért van ez így? Miért, hogy a boldogságot áhító emberi lét boldogtalanságra van kárhoztatva? Nem az elérhetetlen szépség, nem is az elégtelen érzelem, „nem a sorskeménység / vagy balszerencse, végzet, vagy akármi..." a hibás. A létezés szívében ott a halál – ez a tény. S ott az irgalom – ez az ígéret, de rögtön hozzátehetjük: készség, küzdelem és döntés is. Megszületik-e a dinamika, a hatalmas mozgás, amely átemel a tényszerű rosszon? Megszólal-e valami erősebb, nagyobb hang, amely kaput nyit a halál csöndjének a falán? Vagy meg kell elégednünk a *factum mortuum*-mal?

Egyesek szemében talán túlságosan lírai a téma bevezetése, mindazonáltal a fenti reneszánsz idézettel már bepillanthatunk egy olyan kérdéskör legbensőbb köreibe, amely az elmúlt ötszáz év során egyre akutabbá vált, s mára valódi teodíceai problémává nőtte ki magát: Van-e irgalom a világban? Sőt: Lehet-e, jogos-e, hogy legyen bármiféle irgalmasság? Szemközt a világégésekkel, népirtásokkal, az igazságtalanság rendszereivel, a kizsákmányoló gazdasági mechanizmusokkal, az embert megnyomorító rezsimekkel, a szabadságot alattomos és csöndes módon felszámoló eszmékkel – szabad-e egyáltalán még irgalmasságról beszélni? Nem egyenértékű ez azzal, mintha az amúgy is győztesnek, az amúgy is a gyöngét eltiprónak, a gyilkosnak adnánk utólag erkölcsi felmentést, sőt, olcsón nyert morális megdicsőülést? Ha „az Isten megbocsát", nem pecsételi-e meg véglegesen az általa alkotott világ igazságtalanságát, rosszaságát, undokságát? Nem az lenne a dolga, hogy küzdjön a gonosz ellen? Ám történelmi tapasztalatunk azt mutatja sokak szemében, hogy éppen ezt nem teszi. Ha tehát a legfontosabbat, az elesett

és kiszolgáltatott ember védelmét nem vállalja fel, milyen jogon akar az Isten megbocsátani a bűnösnek, a gazembernek, a zsarnoknak? Az irgalmasság végül a rosszul megteremtett, igazságtalanul kormányzott világot belelöki a gonoszság isteni irgalommal felkent uralmának a groteszk színjátékába – érzik nem kevesen. Létezhet-e mennyország, ahol diktátorok, hadvezérek, bankárok, politikusok együtt ünnepelnek az egykori áldozataikkal?

GYANÚBA KEVEREDETT IRGALMASSÁG

Már az ókori bölcsek vizsgálták az irgalmasság természetét, s ennek során apránként elkülönült két fontos vetülete: az első az együttérzés, amely adott esetben szinte ösztönösen születik meg az emberben (például egy szenvedő embertársával szemközt), a második pedig az a cselekedet, amellyel ennek a bajban lévőnek a segítségére sietek. Az első szint értékesnek számított a klasszikus görögség szemében: volt oltára Athénban az *eleosz*-nak (az irgalmasságnak), amelynél menedékjogot lehetett kérni, s úgy az istenek, mint a nemes emberek rendelkeztek ezzel a vonással, ami tulajdonképpen „a másik meg nem érdemelt szüksége fölötti megérintődés érzése" volt.[1] Csakhogy miként erre már – Platón és Arisztotelész, de még inkább – a sztoikusok rámutattak, az ilyetén érzelmi olvasat súlyos veszélyeket rejt magában. Hiszen mi történik, ha a tárgyaláson a bírónak megesik a szíve a vádlotton, és ezért aztán nem igazságosan ítél? Ugyanez a gondolat a Bibliában is megfogalmazást nyert: „Ne kövess el jogtalanságot és ne ítélj igazságtalanul! Ne nézd a szegény személyét, s ne légy tekintettel a hatalmas arcára: igazság szerint ítélj felebarátodnak" (Lev 19,15). Ebben a megközelítésben az együttérző elfogódottság éppen a hatalom előtti meghunyászkodás komplementere: mindkettő, más és más okból, de egyaránt elferdíti az igazságot. Ezért is lehet a nagy messiási próféciák egyik fontos tengelye az igazságos ítélet igénye: „Nem aszerint ítél majd, amit a szem lát, s nem aszerint ítélkezik, amit a fül hall, hanem igazságot szolgáltat az alacsony sorúaknak, és méltányos ítéletet hoz a föld szegényeinek. Szája vesszejével megveri az erőszakost, s ajka leheletével megöli a gonoszt" (Iz 11,3–4).

Az alapvető feszültség – az igazság és igazságosság az irgalmas érzelem általi befolyásolásának problémája – végigkísérte az európai gondolkodás történetét, s mondhatni elkeseredett ideológiai állóháborúba torkollott az „igazságosak" és az „irgalmasok" között.

[1] Ld. HAUSER, R., art. *Barmherzigkeit I*, in HWPh 1, coll. 753–754.

Az újkor természetesen új összefüggésrendszerbe állította a kérdést. A kanti etika egyrészről a sztoikus megközelítés örökösének mutatkozott, másrészt a cselekedetiség szempontjából is a vádlottak padjára ültette az irgalmasságot: „... ez a jót tevés sértő módja lenne, amennyiben egy olyan jóakaratot fejez ki, amely a méltatlanra vonatkozik, és irgalmasságnak nevezik, és ennek az emberek között ... egyáltalán nem szabadna sorra kerülnie". Csakis a cselekvést kiváltó, méltó és ésszerű együttérzésnek lehet teret nyitni.[2] Amikor a kérdés teológiai vetülete kerül elő, Kant Istent magát is bevonja az okfejtésbe, méghozzá egészen sajátos – a Róm 9,18-ra támaszkodó – érveléssel, a legáltalánosabb hitfelfogás szintjére emelve a témát: „Ha viszont úgy képzelnők el e hitet magát, mintha olyan különös ereje és misztikus (mágikus) befolyása volna, hogy – bár tudásunk szerint pusztán történetinek kellene tartanunk – ha átadjuk magunkat neki és a hozzákapcsolódó érzéseknek, akkor képes arra, hogy alapjában jobbítsa meg az egész embert (új emberré alkossa) – úgy e hitet magát közvetlenül az égtől kapottnak kellene tekintenünk (a történeti hit mellett). Akkor pedig végső soron minden, még az ember morális minőségének kérdése is egy feltétlen isteni végzésre fut ki: »*irgalmaz*, akinek akar, s *megátalkodni* hagyja, akit akar«, ez viszont betű szerint értelmezve az emberi ész salto mortaléja".[3] A königsbergi filozófus az irgalmasság tényére mutatva tulajdonképpen arról beszél, hogy egy Isten, aki szuverén és az emberi észtől független módon gyakorolja az irgalmasságot, aláássa a racionalitás „tiszta vallási hitének" a rendszerét, megkérdőjelezi az erkölcsöt, s ezzel egy a felvilágosodás szemében csakis veszélyes s érzelgős babonaságnak nevezhető hit-torzszülöttet hoz létre. Így nem születik meg az a gyakorlati ész által vezérelt alany, aki a ráció fényénél, a megedzett erkölcsiség útján válna jobbá. Ekként a kegyelem rendje roncsolná az ész világát, amelyen *belül* kell elhelyezkednie a vallásnak is. Ezért beszél a puszta kultuszokról, a „kegyekért való folyamodást" hirdető, túlhaladandó vallásokról, melyekben „az ember azzal kecsegteti magát, hogy Isten örökre boldoggá teszi (a bűnbocsánat által) anélkül, hogy *jobb emberré kellene* válnia, vagy, ha ezt lehetetlennek tartja, akkor azzal, hogy Isten *jobb emberré teheti* anélkül, hogy ő maga az *imádkozáson* kívül valamit is tenne ezért".[4] Amire szükség van, az a „moralitás, tehát a jó életvitel" vallása, amelynek Istenképe

[2] Idézi: uo. 754.

[3] KANT, I., *A vallás a puszta ész határain belül* (ford. Vidrányi, K.), III, VII [*Az egyházi hitnek a tiszta vallási hit egyeduralmába való fokozatos átmenete Isten országának közelítését jelenti*], 2; http://mek.oszk.hu/06600/06616/html/ (2016.06.05.).

[4] Uo. I, *Általános megjegyzés* [*A jóra való eredeti képesség erejébe való visszahelyezése*].

mindenestül racionális. Kant ide sorolja a kereszténységet is mint „a valaha volt intézményes vallások közül egyedülit", ám a krisztusi hitről alkotott felfogása nem esik egybe az egyházi értelmezéssel. Kant szerint „érvényes az alaptétel: »Nem lényeges, s éppen ezért nem is kell mindenkinek tudnia, hogy Isten mit tesz vagy mit tett üdvösségéért«, annál inkább szükséges tudnia, hogy *neki magának mit kell tennie*, hogy e segítségre méltóvá váljék".[5] Ezzel tulajdonképpen kiiktatódik az irgalmasság lehetősége, még a vallásos hitből is, helyébe a kiérdemlés, a saját küzdés általi felemelkedés logikája lép. Ezen a ponton Kant végképp törésbe kerül Pállal: „Nem azon fordul a dolog, aki erőlködik vagy törekszik, hanem a könyörülő Istenen" (Róm 9,16).

Friedrich Nietzsche továbbviszi Kant vádját – az isteni és az emberi irgalmasság gondolata akadályt képez a jobb emberré válás útján –, ám már nem az autonóm erkölcsi cselekvés, hanem az *Übermensch* kontextusában. Egyik legnagyobb hatást kiváltott művében, az *Így szólott Zarathustra* című̈ben, a második rész harmadik fejezetét a „részvét-telieknek" szenteli [*von den Mitleidenden*]. Így ír:

> „Zabolázd meg szívedet: mert ha kiengeded kezedből a gyeplőt, egykettőre elveszted a fejed!
>
> Ó, ugyan voltak-e a világnak nagyobb balgaságai, mint voltak a részvét-telieké? És ugyan mi okozott több szenvedést e világon, mint okoztak a részvét-teliek balgaságai?
>
> Jaj a szeretőknek, ha nincs magaslatuk, mely túlemelné őket részvétükön!
>
> Így szólott hozzám egykor az ördög: »Megvan a maga pokla az Istennek is – az emberszeretete.«
>
> Nemrégiben pedig azt mondotta nékem: «Isten, halott; belehalt részvétébe az emberek iránt.«
>
> Óva intelek hát benneteket a részvéttől: súlyos felleg tornyosul még tőle az emberek fölé! Bizony mondom, jó időjós vagyok!".[6]

A szöveg több eleme is emblematikus. Túl azon, hogy a voluntarista látásmód itt hatalmas filozófiai rendszerré növi ki magát, leginkább az a tény borzongatja meg az embert, hogy a létezés középpontjában mennyire rideg valóság bontakozik ki. Minden élet arra rendeltetett, hogy mások, de legin-

[5] Uo.

[6] NIETZSCHE, F., *Így szólott Zarathustra. Könyv mindenkinek és senkinek* (ford. Kurdi, I.), Osiris, Budapest 2001; nr. II, 243–255 (p. 111).

kább önmaga fölé emelkedjen, ebben vezérli a hatalom akarása. Az élet az erőseké, akik teremtővé válnak. Az igazi szeretet ebben segíti őket, az nem lehajoló, együtt érző, épp ellenkezőleg, ha szükséges: durva. Hiszen alkotnia kell, egy ember feletti embert kell létbe hívnia. „Ámde kemények mind a teremtők".[7] Az együtt érzés és az irgalomra hajlás bűn az ember ellen. „Ha barátod szenved, legyél szenvedésének nyughelye; de kemény tábori ágy legyél; úgy teszed a legjobbat vele".[8]

Az Isten halálára vonatkozó kijelentés – „belehalt részvétébe" – Krisztus keresztjének tükrében döbbenetes mondat, hiszen hívő emberként sem mondhatunk mást: Isten belehalt abba, hogy irgalommal közeledett az ember felé. Azonban az emögött felsejlő „isteni életrajz" brutális:

> „Ifjú korában kérlelhetetlen volt és bosszúálló volt ez a napkeleti isten, és kegyencei mulattatására építette a poklot.
>
> Idővel persze megöregedett, megtört és megszelídült, elárasztotta a részvét, és jobban hasonlított nagypapára, mint apára, ámde leginkább mégis ez lett: reszketeg, vén nagyanyó.
>
> Ott ücsörgött egyre a kályha zugában hervatagon, panaszkodva, hogy nem bírja el a lába; torkig volt már a világgal, akarata ellankadt, mígnem egy szép napon aztán megfojtotta a túlságos részvét".[9]

Sajátos módon Isten „sorsa" szolgál illusztrációul arra, miért gyűlöletes az irgalmas együttérzés: az emberfeletti Isten ezáltal bukott le az erő magasából, lett előbb emberivé, majd végül ember alattivá, halottá. A megöregedő és érzelgőssé váló Isten pontosan az *Übermensch*-sel ellentétes utat járja be. Azt is mondhatnánk, Isten halála az *Übermensch* születése. S e kettős-egy folyamatnak a tengelyében rejtve, a filozófusok figyelmét is megannyiszor elkerülve, ott áll a *Mitleid*, az együttérzés, s az abból fakadó irgalmasság problematikája.

Nietzsche szövegében az a leginkább megrendítő, hogy egyrészről mintha nagyon jól látná meg az önkiüresítő, irgalmasságában az istenségéből is kivetkőző Isten képét; másrészről azonban a lehető leghatározottabban és tudatosabban fellázad a keresztény hitnek ezen kijelentése ellen. Mint írja, aki szeret, elveszti a magaslatot, amely a többiek fölé emelhetné őt. Ekkor azonban süllyedni kezd, mígnem olyan mélyre merül, hogy végül megfullad.

[7] Uo. 261 (p. 112).
[8] Uo. 236–237 (p. 111).
[9] Uo. IV, 774–781 (pp. 310–311).

Azt is el kell ismernünk, hogy a német bölcselő prófétának bizonyult: „Óva intelek hát benneteket a részvéttől: súlyos felleg tornyosul még tőle az emberek fölé!" – igen, jó időjós volt. Azonban egy kérdés még nyitva maradt: a részvét *hiánya* vagy *túlsága* miatt tornyosult a XX. századi ember feje fölé az a borzalmas fergeteg?

ISTENFOGALOM AUSCHWITZ UTÁN

Hans Jonas, a zsidó gondolkodó *Az istenfogalom Auschwitz után* című 1984-es írásában, amely először előadásként hangzott el,[10] a nietzschei prófécia beteljesülésének a tanújává vált. A választott nép gyermeke, aki túlélte a világégést és a soát, azt a kérdést boncolgatja, hogy fenntartható-e a klasszikus istenkép mindannak fényében, amit át kellett élnie, élniük, élnünk mindannyiunknak? A kérdés gyökerénél elviselhetetlen ellentmondás feszül Isten vélelmezett mindenhatósága és jósága között, amely valódi *crux philosophorum*-ot képez. A probléma felvetése a lehető legegyszerűbb, s az emberi szívből mondhatni ösztönösen kiszakadó kérdés: miért nem lépett Isten közbe akkor, amikor nem a bibliai értelemben vett vértanúságról, áldozatról, hanem értelmetlen gyilkolásról, a gonoszság minden mértéket felülmúló túláradásáról volt szó? Csakis két lehetőség képzelhető el:

– Isten mindenható: ez azt jelenti, hogy tudott volna segíteni, de valami miatt nem tette meg. Ebben az esetben azonban nem lehet jóságos.

– Isten jó: ez azt jelenti, hogy együtt szenvedett a szenvedővel, de valami miatt képtelen volt segítséget nyújtani. Ebben az esetben azonban nem lehet mindenható.

Jonas – megmaradva önnön évezredes vallási hagyományának fősodrában – Isten jóságának állítmányához jobban ragaszkodik, mint mindeneket felülmúló erejének a minden áron való megvallásához. Ezért kijelenti, hogy *nem volt képes közbeavatkozni*. Amikor ennek okát keresi, Jonas a keresztény teológia számára sem ismeretlen úton indul. Ha visszanyúlunk a teremtéshez, akkor felmerül a kérdés: ha az Úr mindenható, ezért mindent elrendelhet és mindent kormányzása alá vethet, akkor mennyire marad még hely az emberi szabadság létbe hívására? Ha az ember tényleg szabad, akkor ez azt jelenti, hogy Istennel szemben is szabad – s az ősbűn elbeszélése pontosan ezt mutatja meg. Ebben az esetben azonban Istennek a teremtés aktusában

[10] HANS, J., *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1984 (Mezei Balázs rövidített magyar fodítása: *Az istenfogalom Auschwitz után*, in *2000* [1996/8]).

úgymond vissza kellett vonnia végtelenségét és mindenhatóságát, hogy jusson hely a teremtménye szabadságának.[11] A jonasi perspektívában Isten azért, hogy a világ egyáltalán létezhessen, önnön létét korlátozza, hogy az újszövetségi kifejezést alkalmazzuk: üresíti ki. Csakis így történ*hetett* meg egyáltalán a bűn szerencsétlensége, léphetett a földre az a gonoszság, amelyet borzadva látunk. Csakis így lehet helye a rosszból fakadó szenvedésnek, a történelem sötét lapjainak, Auschwitznak.[12] A zsidó bölcseletből forrásait merítő Jonas magáévá teszi az Ószövetség sajátos és kivételes üdv*történeti* gondolkodását. Mint írja, önkorlátozott, „levetkezett" mindenhatóságát, istenségét az Úr a történelem „Odüsszeiájában" nyeri vissza, mígnem elérkezik a nagy Nap, amikor újra mindenhatónak mutatkozik az idő és a tér, a lét és a léten túliak, az ember és minden lény fölött.

Bár nem feltétlenül kell mindenestül magunkévá tennünk Jonas minden gondolatát, mégis kikerülhetetlenül szembesülünk azzal, hogy a Holokauszt tapasztalata megkerülhetetlenné vált az istenhit, az Istenről való értelmes beszéd (*teológia*) terén.[13] Erre reflektál Theodor Adorno, amikor így fogalmaz: „Auschwitz után nem lehet verseket írni, hacsak nem Auschwitzról". Ez a mondat parafrázisokat is szült. Ezek egyike szerint „Auschwitz után nem lehet Istenről beszélni, nem lehet teológiát művelni". A Holokauszt kérdése sokak számára teodíceai problémává vált a nyugati világban.[14] Túl a rossz kegyetlen megtapasztalásán, az irgalom és jóság Istenének a problémája is elénk áll, s választ követel – ahogyan a történelem népirtásai, vagy éppenséggel Hirosima és Nagaszaki kapcsán. Meg lehet-e bocsátani a megbocsáthatatlant? Van-e egyáltalán joga megbocsátani egy olyan Istennek, aki nem tett semmit? Létezhet-e olyan irgalom, amely felülírja az áldozatok kitörölhetetlen emlékét, s a lemészároltak meggyalázott életének az igazságát?

[11] Ezen a ponton hangsúlyoznunk kell: nem fogadhatjuk el kitérő válaszként azt a megfontolást, miszerint az emberi szabadság az üdvösség szempontjából nem perdöntő fontosságú dolgokra vonatkozik, míg a végső sors fölötti uralom egyedül Istené. Ez okos egyensúlyozásnak tűnhet a szabadság és a mindenhatóság között, valójában azonban relatívvá teszi a szabadságot. Hiszen a szabadság lényege éppen a szabad önmeghatározásban, a *liberum arbitrium* ősi fogalmában áll. Ám ha az önmeghatározási szabadságom csak a lényegtelenre vonatkozhat, a lényegesre nem, akkor tulajdonképpen nem vagyok szabad.

[12] Ehhez ld. Mezei, B., *A szenvedés mélyén hála van. Néhány gondolat J. B. Metz* Memoria passionis *című könyvéről*, in *Vigilia* 74 (2009/01), 16–19.

[13] Az írás kritikai értékeléséhez a fordító is hozzájárult: Mezei, B., *Hans Jonas: Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, in *Keresztény magvető* (2005/3), 244–251; interneten: http://epa.oszk.hu/02100/02190/00203/pdf/KM_2005_03_244.pdf (2016.06.06.).

[14] *„Landschaft aus Schreien". Zur Dramatik der Theodizeefrage* (szerk. Metz, J. B.), Grünewald, Mainz 1995.

Szabad-e, értelmes-e még irgalmasságról beszélni? Visky S. Béla jól ráérez ezeknek a megfontolásoknak a lényegére:

> „Lehet-e a haláltáborokból vagy a szenvedés bármilyen poklából úgy kikerülni, hogy aztán tiszta emlékezettel – nem pedig felejtéssel, mely e táborok és poklok lelkének újraéledési esélyeit növeli – mégsem a halál, hanem az élet médiuma legyen az ember? Ez a gyakorlati teodícea egyetlen kérdése".[15]

A probléma tengelyében tehát ott a kérdés: a megbocsátás és az irgalom gyakorlása felejtés-e vagy sem?[16] J. B. Metz alkalmazza az emlékezést mint a teológia alapkategóriáját, s ezzel arra utal, hogy a *memoria passionis*, a szenvedésre való veszélyes emlékezés eltörölhetetlen, ez hitünk és emberi mivoltunk kiiktathatatlan szintje. Ez nem csak azt jelenti, hogy beismerjük a hibát, hanem azt is, hogy nem felejtve megtaláljuk a prófétai forrást, amely egy másmilyen világ felé indít minket – akárcsak a Krisztus keresztjére való szüntelen liturgikus emlékezés. Ebben a távlatban nem kérdés, hogy lehet-e teológiát művelni Auschwitz után; hiszen megértjük: Auschwitz után kell csak igazán teológiát művelni.[17] Azonban ha a felejtés megengedhetetlen, akkor mit jelent a megbocsátás és az irgalmasság? Ha nincs hely a „múltat végképp eltörölni" forradalmi hevületének, akkor mire irányul, egyáltalán, mire lehet képes Isten irgalmas cselekvése? Ha Isten emlékezik mindenre, akkor hogyan könyörül meg? Ha Krisztus az Igazság – márpedig a görög

[15] Visky S., B., *Játék és alap. Teodicea-kísérletek a kortárs teológiában*, Koinónia, Kolozsvár 2006, 493.

[16] A magyar nyelvben ez a kérdés sajátos vetülettel bír. *Irgalom* szavunk ugyanis a *jorgot* igéből ered, melynek eredete nem azonosítható be teljes bizonyossággal, ld. art. *irgalom*, in Bárczi, G., *Magyar Szófejtő Szótár*, Trezor, Budapest 1991, 137. Egyesek egy finn-ugor összót vélnek felfedezni a tőben: *„Mivel a Halotti Beszédben még jorgat ('irgalmaz') szerepel, egy jor- alapszót kell feltennünk. Ez talán ősi örökség az ugor korból: vogul jorkol, osztják joreglem ('elfelejt'). (...) A jelentés fejlődése: 'elfelejt' ? 'bűnt elfelejt' ? 'megbocsát' ? ' irgalmaz'"* – Tótfalusi, I., *Magyar etimológiai nagyszótár*, http://www.szokincshalo.hu/szotar/?qbetu=i&qsearch=&qdetail=4812 (2016.06.06.). Ezzel szemben van egy egyszerűbb, s a latin-egyházi szóhasználattal inkább összecsengő megközelítés: *„Irg, elavult vagy elvont törzsök (...) A régi halotti beszédben:* jorg, *t.i. a* jorgat *(irgalmaz) származékban, minélfogva gyöke alkalmasint:* jó, *melyből lett* jor, *s összehúzva* ir *(mint juhász, ihász, jonkább, inkább). Alapértelme: jóakaró érzés, könyörülő indulat"* – art. *irg*, in *A magyar nyelv szótára* (szerk. Czuczor, G. – Fogarasi, J.), vol. III, MTA, Pest 1865, col. 113. Vagyis az *irgalmaz* magyar ige vagy „jóakarattal van valaki iránt", vagy „elfelejt" jelentéssel bír – a kettő közötti filozófiai és teológiai különbség nyilvánvaló és lényegi.

[17] Vö. Metz, J. B., *Kirche nach Auschwitz. Mit einem Anhang: für eine anamnetische Kultur* (Akademiebibliothek 7), Katholische Akademie, Hamburg 1993.

a-létheia szó felejtésmentességet, a feledés tagadását jelenti –, akkor mi értelme megbocsátásról beszélni? Nem a kikerülhetetlen és borzalmas végítélet Isten egyetlen és legutolsó lehetősége arra, hogy igaznak és igazságosnak mutatkozzék, s végül jóvátegyen minden rosszat, amire sor került a történelemben? Mi történik akkor, ha a pártatlan (az ősi kritika értelmében: irgalmasság érzésétől meg nem érintett) igazságszolgáltatás helyett egyszerűen csak megirgalmaz?

De mi történik akkor, hogyha nem irgalmaz?

A VÁD MEGVIZSGÁLÁSA

Friedrich Nietzsche és Hans Jonas valójában ugyanarról írt, amikor kijelentette: Isten megöregedett, illetve levetkőzte mindenhatóságát. Ráadásul mindez összecseng a bibliakutatás eredményeivel, amely meg tudja mutatni azokat a tendenciákat, melyek végigvezetnek az Ószövetségen, s elérkeznek az Újszövetséghez – hogyan lesz az igazságosság kérlelhetetlen, bosszúálló Istenéből egy a kereszten saját Fiát sem kímélő Atya.[18] A kritikai kutatás is alátámasztja Nietzsche meglátását: az igazságosság mint legfőbb isteni állítmány kijelentése párhuzamokat mutat a Közel-Kelet más vallásaival, ugyanakkor ezt megőrizve, ám egyszersmind túl is haladva, apránként megjelenik az ingyenesség, a kegyelem, a szeretet gondolata, amely előbb az Izrael és Istene közötti kapcsolatban, majd az Ószövetség legkésőbbi rétegében már egyetemes szinten is megjelenik. A mozgás és változás folyamatát tehát senki nem kérdőjelezi meg, annak iránya és értékelése a vita tárgya: egy ifjú, harcos, maszkulin istenség „öreganyóvá" válásáról, vagy az örökkön gazdag Hatalom tudatos önkiüresítéséről van itt szó?

Ahhoz, hogy erre a kérdésre válaszolni tudjunk, érdemes megvizsgálni a vádat, amellyel fentebb találkoztunk, s annak érveit alaposabban elemezni.

1. Isten elgyengülése. A hittudomány magáévá tudja tenni a nietzschei elgondolást Isten megszelídüléséről, amely egybecseng a kiüresedés (Fil 2,7) és a gyöngeség (1Kor 1,25) bibliai fogalmaival. Azonban ennek okságáról, hátteréről már eltérően vélekedik a két álláspont. Azt le kell szögeznünk, hogy ha Isten van,[19] akkor ebből az állításból további kijelentések származnak,

[18] Ehhez ld. Olivier Artus tanulmányát a jelen számban!

[19] Ennek a kijelentésnek a vizsgálatát a következő fejezetre hagyjuk.

amelyek minőségeire vonatkoznak. Ezek közé tartozik a mindenhatóság és a mindentudás predikátuma, melyek valójában elválaszthatatlanok a végtelenség, de legalapvetőbben az abszolút mivolt állítmányától.[20] Ha van Isten, neki *per definitionem* abszolútnak (*ab-solutum*: eloldott, semmi mástól nem függő, nem relatív) kell lennie, különben nem lenne Isten. Ha ez így van, akkor a mindenhatóságából csakis tudatosan, és nem valami fátum-szerű történés révén tud kiüresedni. Hogyha Istennek lenne sorsa, akkor már nem lenne abszolút – ezzel a dilemmával a görög és a római vallásosság már korán szembesült, de feloldani nem tudta. Maguk az istenségek is elszenvedték a moirák által kiszabott végzést. Ezért bizonyos értelemben joggal mondhatjuk: az antik világban nem az istenségek voltak abszolútok,[21] hanem a végzet.[22]

2. *Isten halála.* A keresztény teológia egyetért Nietzsche kijelentésével, miszerint Isten a szeretetébe halt bele. Ám ezen halál olvasata radikálisan eltér. Míg a német bölcselő számára egy oktalan istenség értelmetlen kimúlásáról van szó, ami éppen ezért kerülendő ellenpélda az ember számára; addig a hittudomány szerint a tudatos döntése révén önmagát kiüresítő Isten szabadon felvállalt életáldozatával van itt dolgunk, ami ennek megfelelően követendő példa az ember számára. A kérdés az, hogy a halál „Isten pokla", vagy Isten „pokolra való alászállása"; Isten bukása, vagy Isten győzelme? Visszanyúlva az első pontban mondottakhoz, logikusan csakis a második változatot tudjuk elképzelni: ha Isten tudatosan lép rá erre az útra, az azt is jelenti, hogy célja van vele, aminek elérését akarja, és aminek elérésére képes is. A látszólagos kudarc benyomása éppen ezért önnön korlátozott értelmezési horizontunknak tudható be – hacsak nem akarunk teret nyitni a nietzschei patetikus, lírai, de kevéssé logikus istenfogalmának.

3. *Isten és a részvét [együttérzés].* A „részt-vevő" Isten gondolata nem az Újszövetség találmánya. Az Ószövetség alaptapasztalatai közé tartozik, hogy

[20] Az Istenről való beszéd és a róla állítható prédikátumok problematikájához ld. DAVIES, B., *Bevezetés a vallásfilozófiába*, Kossuth, Budapest 1999, 31–43.

[21] A politeizmus abszolútum-problematikáját Platón és Arisztotelész is világosan látja, vélelmezve az Egyet (*to agathon*, illetve a *to próton kinoun akineton* gondolata). Elgondolásuk gyökerénél ott áll Szókrátész, aki már maga is feltette, hogy a sok isteni (*hoi theoi*) és a világ rendje mögött ott áll a rendező elv (*to theion* vagy *ho theosz*). Ld. CORETH, E., *Isten a filozófiai gondolkodásban*, Kairosz, Budapest 2004, 52–65.

[22] A kérdéssel foglalkoztunk egy korábbi, szintén a *Communio* hasábjain megjelent írásunkban: *Megszabadított szabadság*, in *Communio* 19 (2011/3–4), 59–71 [különösen is az első fejezet].

Isten velünk van, jelen van,[23] és cselekszik úgy az egyéni sorsunk, mint a közösségi-társadalmi történelmünk szintjén. „Láttam Egyiptomban élő népem nyomorúságát és hallottam a munkafelügyelőkre vonatkozó panaszát; igen, ismerem szenvedését. Azért szálltam le, hogy kiszabadítsam az egyiptomiak hatalmából, és hogy kivezessem arról a földről egy szép, tágas országba, egy tejjel-mézzel folyó országba (...). Most tehát Izrael fiainak a kiáltása felhatolt hozzám, és láttam a gyötrelmet is, amellyel az egyiptomiak kínozzák őket. Ezért menj, elküldelek a fáraóhoz, hogy népemet, Izrael fiait kivezesd Egyiptomból" (Kiv 3,7–10). Ezért is összegzi a történelmi tapasztalatot ekként a Deuteronómium: „Hol van olyan nagy nép, amelyhez istenei oly közel volnának, mint hozzánk az Úr, a mi Istenünk, amikor csak hozzá folyamodunk?" (MTörv 4,7). Ráadásul Istennel ez a közelsége nem csak egy-egy kiemelt történelmi pillanatban, sorsfordító esemény idején valósult meg, hanem állandó valóság volt, szüntelen osztozás a nép életében: „Azóta, hogy kivezettem Izrael fiait Egyiptomból, sose laktam házban mind a mai napig, hanem ide-oda vándoroltam egy sátorban – az volt a hajlékom" (2Sám 7,6). Fontos meglátnunk, hogy a János-evangélium prológusa szó szerint ugyanezt a gondolatot alkalmazza, amikor Isten megtestesüléséről beszél: „Az Ige testté lett, és közöttünk élt" (Jn 1,14) – János itt az *eszkénószen* igealakot használja, amely a *szkénoó*, sátorozni (*szkéné*: sátor) igéből ered. A megtestesüléssel Isten közöttünk verte fel sátorát. A falvakat bejáró Jézusban Isten „ide-oda vándorolt egy sátorban", a testi létezés sátorában (ld. 2Sám 7,6; vö. 2Kor 5,1).

Ez az isteni részvét nem céltalan. „Azért szálltam le, hogy kiszabadítsam..." (Kiv 3,8). „Nem azért jöttem, hogy elítéljem a világot, hanem hogy megváltsam a világot" (Jn 12,47). Isten részvéte s az abból fakadó állandó jelenléte és közelsége arra irányul, hogy általa végbevigye az irgalmasság végső művét: kiszabadítsa, megmentse az embert. Kant és Nietzsche vádjának a tévedése abban áll, hogy érzelemnek tekintik az együttérzést, a részvétet. Ezzel szemben a bibliai kifejezések egyértelművé teszik, hogy itt Istennek egy sajátos cselekvési módjáról van szó. Maga a keresztény hitfelfogás is

[23] A zsidó filozófia szerint az égő csipkebokornál adott kinyilatkoztatás is így értelmezhető: a „vagyok, aki vagyok" állítmányt nem ontológiailag (a nyugati metafizika megközelítésében), hanem egzisztenciálisan kell felfogni. Így jelentés tulajdonképpen ez: „én jelen leszek, mint aki jelen van". Azaz Isten nem mint abszolút *Sein*, hanem mint *Dasein* kerül kinyilatkoztatásra. Martin Buber és Franz Rosenzweig ilyen irányba mutató olvasatáról ld. KASPER, W., *Irgalmasság. Az evangélium alapfogalma – a keresztény élet kulcsa*, Új Ember, Budapest 2014, 62–63 (bibliográfiai hivatkozás: 142. lábjegyzet).

tiltakozna egy olyan együtt érző irgalmasság ellen, amely „patológiás kártékony affekció" lenne.[24]

4. Az isteni irgalmasság és az ember. Mind Kant, mind Nietzsche egyetért abban, hogy az irgalmas Isten tanítása árt az embernek. Az első úgy véli, azért, mert ily módon nem kell tudatosan, felvállalt erkölcsi növekedés által jobbá válnia az embernek, elég ha ráhagyatkozik az „úgyis megbocsátó" kegyes Istenére. A második pedig azt tartja, hogy az ilyen érzület tönkretette Istent, megfosztotta őt őserejétől – az emberrel sem tesz másként, ellehetetleníti az Übermensch megteremtését. Az első esetben a morális igazságosság igénye, a másodikban az autonóm és önbeteljesítő ember képe kérdőjelezi meg az irgalmasság jogosultságát. Ha nincs végső isteni jutalmazás és büntetés, az irgalmasság részrehajlása nélkül, tisztán az emberi erkölcs igazságosságfogalma alapján, akkor összeomlik az etikai rend belső logikája – vélné Kant.[25] Hogyha megadjuk magunkat az érdemtelenek felé forduló részvétnek s mindannak, ami ebből a patológiás érzelgősségből fakad, akkor képtelenek leszünk azzá válni, amivé lennünk kellene – mondaná Nietzsche.

Mindkét esetben az emberi autonómia problémája sejlik fel a háttérben. Mindkét bölcselő az embert akarja állítani, mégpedig a lehető legnagyobb szabadságban. Kant irtózna egy heteronóm törvénynek alávetett alany képletétől (mégha ez a „kívülről", „felülről", de mindenképpen az emberi erkölcsösségtől függetlenül érkező kegyelem törvénye is), Nietzsche pedig egy olyan létezéstől, amely nem képes *önerőből* meghaladni önmagát. Úgy vélik tehát, hogy a kegyelem megalázná, megkérdőjelezné az embert, szabadságát, mivoltát, méltóságát.

A Biblia távlatában azonban a szabadság nem úgy értődik, mint a másiktól való függetlenség, hanem mint az önmeghatározás szabadsága. Ezekielnél olvassuk: „Mindenki fölött a maga útjai szerint ítélkezem" – mondja az Úr (Ez 18,30).[26] Ez azt jelenti, hogy a végső sors nem a személyességünktől

[24] HAUSER, R., art. *Barmherzigkeit I*, in HWPh 1, coll. 754.

[25] Ezért válik a gyakorlati ész harmadik posztulátumává Isten léte, mint a végső igazságszolgáltatás szükségszerű garanciája. Ám ha Isten tetszőlegesen megkegyelmezhet, akkor pont azt iktatná ki létének megvallása (ti. a halhatatlan lélek jutalmazását/büntetését a földi életet túl, ahol sajnos sokszor nem teljesül be az erkölcsi jó megtétele után jogosan elvárható, az etikai rend által megkövetelt boldogság), mint ami miatt szükségszerű állítani azt. A témához ld. GILLET-CHALLIOL, M.-Ch., *Isten Országa és az erkölcsi törvény*, in *Communio* 17 (2009/3–4), 113–121.

[26] Az egész szövegrész még jobban rávilágít a lényegre: „Azt mondjátok: »Nem igazságos az Úr útja.« Halljátok hát Izrael háza: Vajon az én utam nem igazságos, s nem inkább a ti útjaitok nem igazak? Amikor az igaz elfordul az igazságtól és gonoszságot művel, akkor ezért hal meg, vagyis

függetlenül, hanem éppen a személyességünk útján kerül meghatározásra; nem Isten önkénye, hanem az emberi szabadságra válaszoló hatalma áll elénk, amelynek lényege abban áll, hogy az öndeterminálo ember döntését beteljesíti az örökkévalóságban. Világos, hogy Isten nem szeszélyes teljhatalomként írja felül az ember döntéseit (akár még az irgalom által is, a jó irányba), hanem igazságosságban teljesíti be azt, amit a teremtménye teljes szabadságban választott. Hogy Aquinói Tamással szóljunk: a kegyelem nem kiiktatja a természetet, se a helyébe nem lép annak, hanem tökéletesíti, beteljesíti azt. Jézus még inkább kihangsúlyozza, hogy a könyörületre hajló szívű Isten ítélete sohasem az ember fölött, nélküle teljesül be: „Aki hallgatja ugyan tanításomat, de nem tartja meg, azt nem ítélem el, mert hiszen nem azért jöttem, hogy elítéljem a világot, hanem hogy megváltsam a világot. Van annak bírája, aki elvet és nem fogadja el szavaimat: a tőlem hirdetett tanítás ítéli majd el az utolsó napon" (Jn 12,47–48). Szent Ágoston így fogalmaz: „Qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te" – aki megteremtett téged nélküled, nem fog megigazítani téged nélküled.[27] Kant tehát téved akkor, amikor úgy véli, a kegyelemként juttatott irgalmasság örök boldogságot ígér a bűnbocsánat által, de a személyes jobbá válásra törekvés nélkül; vagy a puszta imádkozáson keresztül. A kegyelem „simul cum opere poenitentis", mindig a bűnbánó tevékenységével *együtt* „cooperatur gratiae", együttműködik a kegyelemmel.[28] A königsbergi filozófus pontosan ezt a kooperációt kiiktatva érti a kegyelmet, ami így viszont valóban kérdésessé tenné az irgalmasság elfogadhatóságát.[29]

---

elkövetett gonoszsága miatt hal meg. Amikor a bűnös elfordul a bűntől, amit elkövetett, s a törvényhez és az igazsághoz igazodik, megmenti életét. Magába szállt és elfordult elkövetett bűneitől, azért életben marad és nem hal meg. Izrael háza mégis azt mondja: »Az Úr útja nem igazságos.« Az én utam nem igazságos, Izrael háza? Nem inkább a ti útjaitok nem igazak? Ezért mindenki fölött a maga útjai szerint ítélkezem, Izrael háza – mondja az Úr, az Isten. Térjetek meg, és forduljatok el bűneitektől, ne vigyenek titeket többé romlásba! Vessetek el magatoktól minden bűnt, amit ellenem elkövettetek, szerezzetek magatoknak új szívet és új lelket! Miért is halnátok meg, Izrael háza? Nem lelem én örömömet a halálban – mondja az Úr, az Isten. Térjetek hát meg és éljetek!" (Ez 18,25–32).

[27] *Sermones ad populum*, 169, c. 11 [PL 38,923]. Ezt a gondolatot Aquinói Tamás is idézi a bűnbánat szentsége kapcsán, kiemelve: „Szükséges tehát a bűnös üdvösségéhez, hogy a bűn eltávolíttassék tőle; amire pedig nem kerülhet sor a bűnbánat szentsége nélkül, amelyben Krisztus szenvedésének az ereje működik a pap feloldozása által, együtt a bűnbánó tevékenységével, aki együttműködik a kegyelemmel a bűn elpusztítására" – S. Th. III, q. 84, a. 5 co.

[28] Ld. uo.

[29] Ez a gondolat a végidő kapcsán újra és újra felbukkan, mégpedig abban a vetületben, hogy vajon mindeneknek Krisztusban mint főben való összefoglalása (ld. Ef 1,10) azt jelenti-e, hogy

Nietzsche kapcsán annyit mondhatunk el, hogy az „emberfeletti ember" gondolata jelen van a Szentírásban is. Pál apostol írja: „A keresztségben ugyanis eltemetkeztünk vele [ti. Krisztussal] együtt a halálba, hogy miként Krisztus az Atya dicsősége által feltámadt a halálból, úgy mi is az élet újdonságában járjunk" (Róm 6,4). Miben áll a régi és az új életnek a lényege? „Amint a bűn egy ember által lépett a világba, s a bűn miatt a halál, és így a halál minden emberre átterjedt, mivel mindnyájan vétkeztek... Ha ugyanis egy ember vétke miatt, az egy által uralkodott a halál, mennyivel inkább uralkodnak az egy Jézus Krisztus által az életben azok, akik a bőséges kegyelem és a a megigazulás ajándékát kapják. Amint tehát egy ember vétke miatt büntetés szállt minden emberre, úgy árad minden emberre életadó megigazulás egynek igaz volta miatt" (Róm 5,12.17–18). A radikális eltérés az újba való felemelkedés módjában áll: miközben Nietzsche vallja ezen út önerőből bejárhatóságát, addig a keresztény hit az isteni irgalom távlatában tartja mindezt lehetségesnek. Az első esetben erőre és akarásra van szükség, az öntörvény kiszabására; a másodikban ellenben a kegyelem erejére, amely – mint fentebb láttuk – nem kiiktatja, hanem beteljesíti az embert. A két életút a mindennapok tapasztalatában úgy valósul meg, mint a hatalom emberének, illetve az irgalmasság testi és lelki cselekedeteit megvalósító embernek az előrehaladása. Úgy véljük, pusztán emberi valóságunk tényei alapján, minden hitbeli meggyőződéstől függetlenül mérlegelhető, melyik út emberibb és méltóbb.

Ha félreértjük a kegyelmet, akkor jogossá válik az irgalmasság ellen tett ellenvetés. Ha azonban a Biblia horizontjába helyezzük a kérdést, akkor megmutatkozik az ellenvetés helyt nem állósága. A hatalmasok abban hisznek, hogy önerőből, mindenkitől függetlenül felemelkedhetnek – ez a „nem függés" azonban nem más, mint az ego, az emberi én *ab-solutus* (mindentől eloldott) mivoltának a megvallása. Ahol azonban az individuum abszolúttá válik, nem marad hely a másiknak. Az irgalmasok ezzel szemben úgy szemlélik önnön felemelkedésüket, mint ami egyszerre a kegyelem és az öntevékenység gyümölcse, *co-operatio*. Ezért soha nem érzik magukat, még a leghatározottabb, legerőteljesebb, legsajátabb cselekvésükben sem abszolút individuumnak. Önállításuk és énkiteljesítésük a relációk hálójában valósul meg, létük mind vertikálisan, mind horizontálisan relatív, ám ebben nem

---

végül Isten mindenkinek irgalmat juttat? Ha így lenne, az emberi szabadság valóban értelmét vesztené. Paradox módon azt kell mondanunk, hogy a pokol létének állítása elengedhetetlen akkor, amikor egyszersmind állítani akarjuk a valódi és radikális emberi szabadságot, ezzel együtt pedig szeretnénk méltó és értelmes módon meghirdetni Isten irgalmasságának evangéliumát.

éreznek sem kiszolgáltatottságot, sem méltóságukban való megalázottságot. Ezután már csak azt kell megkérdeznünk magunktól, személyes élettapasztalataink alapján kik élik meg teljesebb módon az emberi mivoltot, valósítják meg hitelesebben létüket: a hatalmasok vagy az irgalmasok?

AZ IRGALMASSÁG ÉSSZERŰSÉGE

Jézus nem csak azért érkezik, hogy tanúságot tegyen az irgalmas Istenről, hanem azért is, hogy ezt az irgalmasságot feladatként és küldetésként átadja mindazoknak, akik elfogadják a tanítását. „Menjetek és tanuljátok meg, mit jelent: Irgalmasságot akarok, nem áldozatot" (Mt 9,13; hivatkozással az Oz 6,6-ra). „Legyetek hát irgalmasok, amint Atyátok is irgalmas" (Lk 6,36). „Boldogok az irgalmasok, mert majd nekik is irgalmaznak" (Mt 5,7). Ebből következik egy további elvárás: „Ne mondjatok ítéletet senki fölött, s akkor fölöttetek sem ítélkeznek. Ne ítéljetek el senkit, s akkor benneteket sem ítélnek el. Bocsássatok meg, és nektek is megbocsátanak" (Lk 6,37). Mindezt koronaként foglalja egybe az Úr imádsága: „Bocsásd meg a vétkeinket, amint mi is megbocsátottunk az ellenünk vétkezőknek" (Mt 6,12).

A jézusi tanítás persze újra meg újra szembesül a nietzschei ellenvetéssel: miért kellene ilyen érzülettel lenni az iránt, aki méltatlan erre? A válasz kettős: egyrészt azért, mert az irgalmatlan embernek nincs jogalapja irgalmasságot várva megállni az Isten előtt (vö. Mt 6,12); másrészt azért, mert nem a másiknak kell kiérdemelnie a mi irgalmunkat, nem a másik ember az oka az irgalmas magatartásnak, hanem az a tény, hogy Isten már eleve irgalmas a mi irányunkban. A kérdésre, hogy ki a felebarátunk, Jézus az irgalmas szamaritánus példázatával válaszol, melynek a végén felteszi a kérdést: „Mit gondolsz, e három közül ki volt az igazi felebarátja annak, aki a rablók kezére került?" (Lk 10,36). A témát felvető törvénytudó helyes választ ad: „Aki irgalmas szívű volt iránta" (Lk 10,37). Jézus erre megfogalmazza az alapvető követelményt: „Menj és tégy te is hasonlóképpen" (uo.). A hívő ember alaptapasztalata, hogy ő már mindig eleve olyan, akivel irgalmasságot cselekedtek. Ő már léte gyökerénél olyan ember, aki bocsánatot nyert Istentől. Ezért, és nem a másik ember magatartásának a függvényében van abszolút módon, minden kiskaputól és kivételtől mentesen kötelezve arra, hogy maga is irgalmas legyen. Mivelhogy: „A szeretet nem abban áll, hogy mi szeretjük Istent, hanem hogy ő szeret minket, és elküldte a Fiát bűneinkért engesztelésül" (1Jn 4,10).

Az irgalmasságra szóló kötelezettség tehát teljességgel független az irgalomra szoruló ember méltóságától vagy méltatlanságától, érdemességétől vagy érdemtelenségétől. Arra mindent megelőző és mindenek fölötti módon, feltételektől mentesen kötelez a rajtunk könyörülő Isten. Ennek legmagasabb fokú megnyilvánulása az ellenségszeretet, amely a hegyi beszédnek az egyik legradikálisabb része. Jézus a Máté-evangélium ötödik fejezetében – a rabbinikus tanítási hagyományt követve – vesz egy-egy parancsot a Tórából (Mt 5,21.27.31.33.38.43),[30] annak bevett, elterjedt értelmezése szerint ismerteti azt, majd hozzáfűzi a saját, személyes kommentárját. Ezt az egész egységet a két szövetség közötti viszonyt rögzítő alapelv vezeti be: „Ne gondoljátok, hogy megszüntetni jöttem a törvényt vagy a prófétákat. Nem megszüntetni jöttem, hanem teljessé tenni" (Mt 5,17) – ez szolgál mintegy az első előtti magyarázatul. Zárásul pedig ez a mondat szolgál: „Legyetek hát tökéletesek, amint mennyei Atyátok tökéletes!" (Mt 5,48). A tökéletességre indító felszólítás természetesen első olvasatban érthető az egység egészére (az ószövetségi törvény Jézus által megmutatott teljessége tesz olyan tökéletessé, amilyen a mennyei Atya), azonban figyelmesebb szemlélés esetén észrevehetjük, hogy csak a hatodik, az ellenség szeretetéről szóló törvénymagyarázat (Mt 5,43–48) mutat rá név szerint a mennyei Atyára, akihez tökéletességben fel kell emelkednünk. Ily módon a szöveg dinamikája azt sejteti, hogy ez az utolsó, az ellenségszeretet az a végső mérték, amely méltó az Atyához – bár mindegyik korábbi parancs is már a szeretet gondolata köré szerveződött, legvilágosabban a tálió-elvet kiiktató vv. 38–42.[31]

[30] A magyar kiadások egyként kezelik a v. 31-et és a v. 33-at, holott itt igazából két törvényről van szó: az első a paráznaságra vonatkozik (*ou moikheuszeisz*, „ne törj házasságot"), a második pedig az asszony elbocsátására (*an apolüszé*, valaki „ha elbocsátaná" a feleségét). Mivel a második megvalósulása esetében egy újabb kapcsolat *moikheiá*-nak minősül Jézus szavai szerint, a magyar szövegben összekapcsolják a két parancsot, holott tematikusan világosan különválaszthatók.

[31] „A Jézus által bemutatott hat példa *mintegy lépcsőt* képez, mely elvezeti a tanítványokat az istengyermekségre, hogy szeretetre méltó testvérként ismerjenek el mindenkit, a barátokat és az ellenségeket, az igazakat és a bűnösöket, a szenteket és az üldözőket. Ekként a szeretet által Isten körüli pályára lépnek, aki mindenkit szeret, aki megadja minden gyermekének az ajándékait és a szeretetét" – MAZZEO, M., *I vangeli sinottici. Introduzione e percorsi tematici*, Paoline, Milano 2011, 361.

A hatodik résznek a felépítése világosan rámutat a lényegre:

$Tézis_1$	[43]Hallottátok a parancsot:
	Szeresd felebarátodat, és gyűlöld ellenségedet.
$Antitézis_1$	[44]Én pedig azt mondom nektek:
	szeressétek ellenségeiteket, és imádkozzatok üldözőitekért!
$Szintézis_1$	[45]Így lesztek fiai mennyei Atyátoknak, aki fölkelti napját jókra is, gonoszokra is, esőt ad igazaknak is, bűnösöknek is.
$Tézis_2$	[46]Ha csupán azokat szeretitek, akik szeretnek benneteket, mi lesz a jutalmatok?
$(Antitézis)_2$	Nem így tesznek a vámosok is?
$Tézis_{2'}$	[47]S ha nem köszöntitek, csak barátaitokat, mi különöset tesztek?
$(Antitézis)_{2'}$	Nem így tesznek a pogányok is?
$Szintézis_2$	[48]Legyetek hát tökéletesek, amint mennyei Atyátok tökéletes!

Mint látható, a bevett gyakorlattal Jézus antitézisként szegezi szembe az új, elvárt magatartást. Ennek oka és célja, mintája és teljessége maga az Atya. Ebben a struktúrában mutatkozik meg egyedül és kikerülhetetlen bizonyossággal, hogy „a törvény tökéletes teljesítése a szeretet" (Róm 13,10), ez a szeretet pedig „maga Isten" (1Jn 4,16). Az Istenhez való tartozás kritériuma tehát abban áll, hogy mennyire maradunk meg a szeretetben: „Mindaz, aki szeret, Istentől született és ismeri az Istent. Aki nem szeret, nem ismeri az Istent, mert az Isten szeretet" (1Jn 4,7–8). Amikor a hegyi beszéd ezt az őskijelentést terjeszti ki minden szempontból egyetemes paranccsá, akkor tulajdonképpen az istenarcú létezés alaptörvényét vázolja fel.

Érdekes, hogy a hatodik tanítás két részre oszlik (vv. 43–45 és vv. 46–48), amelyeknek szintézisei tulajdonképpen azonosak:

legyetek fiai Atyátoknak / legyetek az Atya módjára tökéletesek
aki mindenkit szeret / aki tökéletes

Az első részben az ószövetségi paranccsal konfrontálódik Jézus, a másodikban a hétköznapi gyakorlattal, amely ma is fenyegeti a hívő embereket: valamiféle igazságosságra, méltányosságra hivatkozva csak annyit tesznek meg, amennyit bárki. De akkor hol a krisztusi többlet? Hol az irgalmas Atyaisten tökéletességének a mértéke? Hol marad az a minőségi plusz, amelyre a hit felszólít? A két rejtett antitézis (Nem így tesznek...) rámutat, hogy ezzel

a mentalitással nem lehet messzire jutni.[32] Aki csak olyan mértékig szeret és irgalmas, amilyenre egy hitetlen is képes, az ál-hívő, csak álltatja az Istent, a másik embert és önmagát a hit látszatával. Az irgalmasság sokkal többet követel. Az irgalmasság radikális, és mindent elvár. Csak aki kész erre a sokkal többre, válhat tökéletessé. Mert a hegyi beszéd távlatában, az említett rész mátéi és lukácsi zárómondatát egymás mellé helyezve, azt látjuk, hogy a tökéletesség nem más, mint az irgalmasság:

„Legyetek hát tökéletesek, amint mennyei Atyátok tökéletes!" (Mt 5,48).
„Legyetek hát irgalmasok, amint Atyátok is irgalmas" (Lk 6,36).

Erre persze azt mondhatja valaki, hogy amiről Jézus beszél, az utópia. Hiszen az irgalmassággal vissza lehet élni! Ráadásul igazságtalanság lenne, ha lemondanánk a jogos elégtételről, az elvárható büntetésről! S mi van azokkal a bűnökkel, amiket „nem lehet megbocsátani"? Miért mondanánk le az akár erőt is alkalmazó megtorlásról, az igazságos egyensúly helyreállításáról, hogyha van esélyünk a rossz legyőzésére?

„A kérdés: »hová jutunk, ha tartózkodunk az erőszaktól, és megbocsátunk?«, szembefordítható az ellenkérdéssel: hová jutunk, ha nincs megbocsátás és elengedés, s ha minden ellenünk elkövetett igazságtalanságot egy újabb igazságtalansággal egyenlítünk ki – szemet szemért, fogat fogért? A XX. század borzalmainak rettenetes tapasztalata után a megbocsátás és az ellenségszeretet problémája szomorú aktualitást kapott, és széles körben a kérdés sürgető és szükséges újragondolásához vezetett el. Világossá vált, hogy noha az irgalmasság, a megbocsátás és az elengedés szinte emberfölötti cselekedetek, egyszersmind a legmagasabb fokon értelmes tettek.

Csak akkor dolgozhatjuk fel a véres és traumatikus konfliktusokat, ha a régi sírok fölött újra kezet nyújtunk egymásnak, bocsánatot kérünk és

[32] Ezt a hegyi beszéd lukácsi változatában *expressis verbis* kimondja Jézus: „Úgy bánjatok az emberekkel, ahogy akarjátok, hogy veletek is bánjanak. Mert ha csak azokat szeretitek, akik benneteket is szeretnek, milyen hálát várhattok érte? Hisz a bűnösök is szeretik azokat, akik őket szeretik. Mert ha azokkal tesztek jót, akik veletek is jót tesznek, milyen hálára számíthattok? Hisz így a bűnösök is tesznek jót. Ha csak a visszafizetés reményében adtok kölcsönt, milyen hálát várhattok érte? A bűnösök is kölcsönöznek a bűnösöknek, hogy ugyanazt visszakapják. Szeressétek inkább ellenségeiteket: tegyetek jót, adjatok kölcsön, és semmi viszonzást ne várjatok. Így nagy jutalomban részesültök, a Magasságosnak lesztek a fiai, hisz ő is jó a hálátlanokhoz és a gonoszokhoz. Legyetek hát irgalmasok, amint Atyátok is irgalmas" (Lk 6,31–36).

megbocsátunk. Csakis így lehet megkezdeni az elszenvedett sérülések gyógyulásának a folyamatát, s megtörni az erőszak és ellenerőszak spirálját... (...).

A múlt sebeit gyógyító kiengesztelt emlékezés révén érhetünk el egy új kezdetet, s ekként válik lehetségessé az új közös jövő. (...)

Az ellenségszeretet tehát nem »credo quia absurdum«, hanem »credo quia rationabile est«".[33]

Az alaposabb végiggondolás rámutat, hogy a megbocsátás, az irgalmasság gyakorlása s a szeretetet legvégsőkig, az ellenségig való elmenetele nem egzaltáltság, nem is valamiféle vallási ködfelhő, amely nem alkalmazható a valóságban. A történelem, a társas és kulturális viszonyok, de legfőképpen a psziché tanulmányozása rávilágít: amit nem bocsátottunk meg, mérgez minket. Minden egyes alkalom, amikor nem gyakoroltuk az irgalmasságot, emberi mivoltunktól fosztott meg. Minden ki nem engesztelt kapcsolat, viszony nyílt sebet képez. Aki megtorló, a tálió-elv értelmében eljáró igazságtételt követel, az nem az Istenét keresi, hanem csak és kizárólag a saját magáét. Éppen ezért meg is marad a saját magáéban: sérült és beteg lélekkel fog élni, sebei pedig minden egyes nappal szaporodnak, mígnem beborítják teljes lényét. Ekkor már valójában félholt, ám mivel nem bocsát meg, szíve nem hajlik az irgalomra, nincs benne könyörület, ezért őt sem lehet megérinteni. Még Krisztus sem tud közel jönni hozzá az irgalmas szamaritánus gyógyító érintésével, ezért végül a megbocsátani nem akaró lélek szó szerint pokoli kínok között vergődik. Hiszen minden, amit nem bocsátott meg, a gonoszság uralma alá vetette. Mindenki, aki felé nem volt irgalmas, újabb és újabb az Istentől eltávolító mérföldkő számára. Lehet, hogy legelőször ő szenvedett el sérelmet, de mivel nem indult meg a tökéletes szeretet és irgalom útján, ezért végül ő lesz az, akiben elhatalmasodik a rossz. Hány ilyen életet látunk magunk előtt: eluralkodott rajtuk a keserűség, a bánat, a szomorú fájdalmasság, a múlt felemlegetése, a meg nem bocsátás nyomorúsága, a szavak és események éveken, sőt évtizedeken át tartó önmagában forgatása. Nem csak a nagy bűnösökre, de rájuk is áll Jézus intése az utolsó idők kapcsán: „A gonoszság megsokasodása miatt sokakban kihűl a szeretet" (Mt 24,12). Az irgalmasság biztos recept arra, hogy soha ne hűljön ki bennünk a szeretet, s a gonoszság ne találjon táptalajra lelkünkben.

Ami igaz az egyén szintjén, helytálló a társadalmak vetületében is. Egész embercsoportok, vallási vagy nemzeti közösségek, társadalmak is bele tud-

[33] KASPER, W., *Irgalmasság*, 166–167.

nak betegedni abba, hogy kollektíven megtagadják az emlékezet kiengesztelését, a megbocsátást és az irgalmasság útján való megindulást. Szó szerint fojtogató a közösségi sérelmekbe rejtett harag, düh, vagy éppen letargia ezerféle megnyilvánulása. Ám mindezeknél veszélyesebb az „igazságosságra" hivatkozó gyűlölködés, amely nem egyéb, mint nyilvános és látványos istentagadás. Mindezekből lelki-érzelmi, majd verbális, végül cselekedetekben is megnyilvánuló erőszak származik, s az emberi közösség végül már maga sem tudja, pontosan hogyan és miként, de átalakul az állandó megoszlások, pártoskodások és konfliktusok soha békét nem lelő és lelket romboló kusza szövedékéve. Egy ilyen közegben pedig az irgalmasság testi és lelki cselekedetei kapcsán folyamatosan felbukkan a kimagyarázás (miért ne tegyük azt, amit Krisztus parancsol), az igazságosság és a juss megkövetelését gyűlölködés kíséri (ami megalapozottnak és jogosnak tűnik fel), s mígnem egyszercsak azt vesszük észre, hogy bár mindenki tudja az elveket, az irgalmasságot már senki sem cselekszi (mivel rég kitalálta a az okfejtést arra, miért nem kell azt megcselekednie). Egy ilyen társadalomban, emberi csoportosulásban idegen az Isten. Ez a megtérő ember nagy bizonyossága, amikor utólag, a hit fényében látja korábbi állapotát, emberi viszonyainak visszatetsző voltát, amire addig nem figyelt fel, amíg maga is részét képezte ennek a közegnek: „Mert valamikor mi is esztelenek, engedetlenek, tévelygők voltunk, különféle kívánságok és élvezetek rabjai, gonoszságban és irigységben élők, *egymástól gyűlöltek és egymást gyűlölők*. De amikor megjelent a mi üdvözítő Istenünk jósága és emberszeretete, nem az általunk végbevitt igaz cselekedetekért, hanem az ő irgalmából üdvözített minket újjászülő és megújító fürdője a Szentlélek által" (Tit 3,3–5).

A jézusi tanítás és a páli szöveg tanúságot tesz arról, hogy az irgalmasság és szeretet nélküli élet az egyén szintjén kihűlést, lassú belső elsorvadást, végül halált okoz; a közösségeket pedig átalakítja „gonoszságban és irigységben élő" csordává, ahol mindenki „egymástól gyűlölt és egymást gyűlölő". Ezek nem elvont hittani kijelentések, hanem a leggyakorlatiasabb meglátások, amelyeknek igazát itt és most visszaigazolja a történelem, amelyben élünk.

Aki nemmel szavaz az irgalomra, az a halálra, a gyűlöletre, a gonoszságra és az irigységre voksol – vallási hovatartozástól függetlenül.

Aki igennel szavaz az irgalomra, az a szeretet-kapcsolatok életben tartását, a jóságot és az emberszeretetet választja – megint csak vallási hovatartozástól függetlenül.

A meggyötört világunkban nincs más esély, nincs más remény, mint az irgalmasság választása. Ezt pedig nem csak Krisztus parancsolja, de már azt megelőzően beláthatja a józan emberi ész.

AZ IRGALMAS ISTEN SZÜKSÉGESSÉGE

Az irgalmasságnak az egyén pszichés egyensúlyára és a társadalmi kapcsolatok egészséges működésére gyakorolt pozitív hatása belátható (vagy legalábbis értelmes vitában megvilágítható). Egy kérdés azonban nyitva marad: bár belátjuk, hogy jó az irgalmasság, képesek vagyunk-e rá? A hegyi beszéd a maga radikalitásában nem követel-e tőlük olyasvalamit, amire képtelenek vagyunk?

Ha röviden és frappánsan akarnánk válaszolni, akkor azt mondanánk, ez a válasz Nietzsche *Übermensch*-elgondolására. Míg a filozófus az ember ösztönös hajlamainak felerősítésével látta elérhetőnek az ember ember fölé emelkedését, addig az irgalmasság éppen az ösztönös hajlamok leküzdése révén irányul a felülemelkedésre. Csakhogy az első esetben önmagamból, saját képességeimből, erőimből, érzéseimből és gondolataimból kiindulva kell megkísérelnem a növekedést – csakhogy ez az út egyfelől hallatlanul nehéz, másfelől a vége bizonytalan. Eszünkbe juthat Pilinszky János *Az ember itt* című verse:

> Az ember itt kevés a szeretetre.
> Elég, ha hálás legbelül
> ezért-azért; egyszóval mindenért.
>
> Valójában két szó, mit ismerek,
> bűn és imádság két szavát.
> Az egyik hozzámtartozik.
> A másik elhelyezhetetlen.

A „szeretetre kevés ember" két szava: bűn és imádság. A másodiknak az elhelyezhetetlensége – talán épp az első hozzámtartozósága okán – öntudatlanul is az irgalom felé mutat. Az ember irgalomra szorult lény, s ha ezt nem nyeri el, kevés lesz a saját életéhez. Akinek soha nem bocsátanak meg, maga sem lesz képes megbocsátani. Ha pedig nem lesz képes megbocsátani, a fentebbiekben leírtak tükrében, elveszíti az életét. A hívő ember számára Isten úgy jelenik meg, mint az, aki irgalmasságával lehetővé teszi az életet. A Zsoltáros megkapó szépséggel ír erről a tapasztalatról:

> „Uram, Istenem, hozzád kiáltottam, s te meggyógyítottál,
> Uram, lelkemet kihoztad a halál országából, megmentettél attól,
> hogy a sírba szálljak.

Ti, akik szeretitek, dicsőítsétek az Urat, magasztaljátok szent emlékét!
Mert haragja csak egy pillanatig tart, jósága azonban az egész életen át.
Ha este sírás látogat is meg, reggel visszatér az öröm" (Zsolt 30,3–6).

Mit adhat át a hívő ember az Isten irgalmasságával való találkozásából egy nem hívőnek? A sajátos, vallásos belső tapasztalás miként válhat a teljes emberi közösség kincsévé? Két fő utat látunk ezen a téren magunk előtt:

1. Tanúságtétel az irgalmasságról. Egy irgalom nélkül élő világban hallatlanul értékes az olyan emberek jelenléte, akik mernek „minden remény ellenére remélni" (Róm 4,18). Ők el nem apadó forrást találtak az életükben arra, hogy szüntelenül táplálják az irgalmasságba vetett hitet, s ezáltal legyen erejük – minden emberi ráció ellenében – megcselekedni az irgalmasság testi és lelki tetteit. Ez a *demonstratio misericordiae*, amely kizárólag az élet valóságának a nyelvén mondható el. Ők valóban magukban hordozzák a „Lélek zsengéit" (Róm 8,23), ezáltal megingathatatlan tanúságot tesznek az emberi mivoltról s egy másmilyen világ lehetőségéről.

2. Inspiráció és ösztönzés. „... a szeretet pozitív értelemben egyfajta rendezőelv, ihlető és ösztönző forrás lehet ahhoz, hogy konkrét megoldásokat találjunk, és meg is valósítsuk őket. A II. Vatikáni Zsinat »fényről és erőről« beszél [GS 42]. Azt is mondhatnánk: a szeretet látási feltétel, a fülek megnyitója és ösztönző erő az irgalmasság, valamint az igazságosság gyakorlata és kultúrája számára. Az igazságosság hajtóereje. Ebben az értelemben, jelen kritikus helyzetünkben fontos hozzájárulást jelenthet ahhoz, hogy a megváltozott viszonyok közepette továbbfejlesszük a modern szociális államot".[34]

Ezen az úton járva megtaláljuk nem csak a halált, de az irgalmat is – ez pedig reményt szül és életet ad, hogy így visszakanyarodjunk Michelangelo mottóul választott szonettjének soraihoz. A hívő ember tehát nem pusztán érzelmi vagy kizárólag teológiailag értelmezhető tanúságtételre vállalkozik akkor, amikor szavaival és tetteivel beszélni kezd az irgalmasságról, igyekszik hitelesen felmutatni azt minden kortársa előtt. Valódi küldetés és szolgálat ez, az irgalmasság hét testi és hét lelki cselekedete után a tizenötödik tett: elmondani, megélni és átadni az irgalmasságot.

Nagy gyülekezet előtt hirdetem igazságodat;
íme, nem tartom vissza ajkamat, Uram, te tudod!
Igazságodat nem rejtem el szívemben,
hűségedet és segítségedet hirdetem.

[34] KASPER, W., *Irgalmasság*, 224.

Nem titkolom irgalmadat és hűségedet
a nagy gyülekezetben.

Te, Uram, ne vond meg irgalmadat tőlem,
kegyelmed és hűséged tartson fenn mindenkor engem,
mert számtalan veszély környékez.
Utolértek gonoszságaim, fel sem tudok tekinteni...
(...)
Bár én koldus vagyok és szegény,
az Úr majd gondoskodik rólam.
Segítőm és szabadítóm te vagy,
Istenem, ne késlekedj!

(Zsolt 40, 10–13.18 [Vulg])

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.

Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.

Az igazságosság és irgalmasság elve és gyakorlata a kánonjog rendszerében*

„Ad secundum dicendum quod cum bonum intellectum sit objectum voluntatis, impossibile est Deum velle nisi quod ratio suae sapientiae habet. Quae quidem est sicut lex iustitiae secundum quam eius voluntatis recta et iusta est. Unde quod secundum voluntatem facit iuste facut, sicut et nos quod secundum legem facimus iuste facimus; sed nos quidem secundum legem alicuius superioris, Deus autem sibi ipsi est lex."[1] Így összegzi az isteni igazságosságot Aquinói Szt. Tamás (†1274) *Summa Theologiae* című alapvető művében.

Az igazságosság (*iustitia*) és irgalom (*misericordia*) kérdésköre, a Krisztus által az Egyházra bízott feladat gyakorlását a személyhez való viszonyulás és tetténk megítélése szempontjából írja le. Éppen ezért az igazságosság és az irgalmasság kánonjogi értelmezésekor, nem tekinthetünk el a Krisztus által gyakorolt igazságosságra és irgalomra történő reflexiótól.[2] A kérdéskör elsődlegesen – amint azt Szent II. János Pál pápa 2002. április 7-i *Misericordia Dei* kezdetű motu propriója is kifejezi[3] – a szentségi jog területére tartozó, bűnbocsánat szentségének kiszolgáltatásához és az egyházi büntetőjog alkalmazásának általános elveihez kötődik, mind az ún. belső (*forum internum*),

* Készült a *St. Michael's Abbey*-ben (Silverado, CA, USA) és a Nemzetközi Kánonjogtörténeti Kutatóközpontban (Budapest). A Teológiai Tanárok *Igazságosság és irgalmasság* címmel megrendezett éves konferenciáján (Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kar, Budapest, 2016. január 29) elhangzott előadás bővített változata. A kutatás az OTKA K 106300 projekt és a KAP-3.6-14/003 keretében valósult meg.

[1] I q. XXI art. 1: Sancti Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae* (Biblioteca de Autores Cristianos 77), I. Madrid 1955. 178.

[2] Biju-Duval, D., *Gesù Cristo, giusto e misericordioso*, in Errázuriz, C.J.M. – Ortiz, M.A. (a cura di), *Misericordia e diritto nel matrimonio* (Pontificia Università della Santa Croce, Facoltà di Diritto Canonico, Subsidia Canonica 13), Roma 2014. 13–21.

[3] Iohannes Paulus II, MP. *Misericordia Dei* (1 apr. 2002): *AAS* 94 (2002) 452–459.

mind a külső (*forum externum*) fórumon.[4] Előbbi, az egyházi hatalom vagy felhatalmazás gyakorlása a nyilvánosság kizárásával, amely lelki, vagy lelkiismeretileg kötelező hatással jár. Az utóbbi, az egyházi hatalom nyilvános gyakorlása, pontosan rögzített formai és tartalmi kritériumok alapján.[5] Mind a belső, mind a külső fórumon bekövetkező cselekedeteknek lehet – a jog által rögzített – olyan hatása, amely érinti a másik fórumot.[6]

I. AZ IGAZSÁGOSSÁG ÉS IRGALMASSÁG FOGALMI MEGHATÁROZÁSA

Az igazságosság (az ember oldaláról vizsgálva) – összefoglalva az Egyház különböző korokban, más-más összefüggésben elhangzott, de mégis egységes álláspontját – az a helyes cselekedet, amely az Isten által alkotott rendnek megfelel.[7] A legmeghatározóbb egyházatyák közül – akiknek munkái jelentős befolyást gyakoroltak a kánonjogi gyűjtemények egyházfegyelmi tartalmára – itt mindössze Szt. Ambrust (†397), Szt. Ágostont (†430), és Nagy Szt. Gergely pápát említjük (590–604).

Szt. Ambrus[8] az igazságosságról a sarkalatos erények összefüggésében beszél. Meghatározásában a közösség tagjainak egyenlő megítélésére helyezi a hangsúlyt *De officiis* című művében.[9] Szt. Ágoston[10] szintén a sarkalatos

[4] Marzoa, A. – Miras, J. – Rodríguez-Ocaña, R. (dir.), *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, I. Pamplona 1996. 845–847 (Viana, A.). Listl, J. – Schmitz, H. (Hrsg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1999.[2] 156–158 (Pree, H.). Pucher, E., *Forum externum et internum*, in *Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht*, I. Paderborn-München-Wien-Zürich 2000. 708710.

[5] Erdő P., *Egyházjog* (Szent István Kézikönyvek 7), Budapest 2014.[5] 155.

[6] Erdő P., *Egyházjog*, 156; vö. részletesen Ickx, J., *"Ipsa vero officii maioris poenitentiarii institution non reperitur?" La nascita di un tribunal della coscienza*, in Sodi, M. – Ickx, J. (a cura di), *La Penitenzieria Apostolica e il Sacramento della Penitenza. Persorsi storici – giuridici – teologici e prospettive pastorali* (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 55), Città del Vaticano 2009. 19–50, különösen 41–48.

[7] Vö. Michel, A., *Justice originelle, problème théologique*, in Vacant, A. – Mangenot, E. – Amann, É. (sous la direction), *Dictionnaire de Theologie Catholique*, VIII/2. Paris 1925. 2020–2042, különösen 2021.

[8] Di Berardino, A. – Quasten, J. (ed.), *Patrology*, IV: *The Golden Age of Latin Patristic Literature From the Council of Nicea to the Council of Chalcedon* (transl. Solari, P.), Westminster, Maryland 1986. 144–152.

[9] S. Ambrosius, *De officii*, I c. 24 n. 115: *Patrologia completus. Series Latina*, ed. I-P. Migne, I-CCXXI. Lutetiae Parisiorum 1844–1864 (továbbiakban: PL) XVI. 62; vö. Baucher, J., *Justice (vertu de), vertu cardinale*, in Vacant, A. – Mangenot, E. – Amann, É. (sous la direction), *Dictionnaire de Theologie Catholique*, VIII/2. 2001–2020, különösen 2017. Di Berardino, A. – Quasten, J. (ed.), *Patrology*, IV. 166–167.

[10] Di Berardino, A. – Quasten, J. (ed.), *Patrology*, IV. 342–355.

erények kapcsán elemzi az igazságosságot[11], felhasználva CICERO (†Kr.e. 43)[12] érvelését, aki a legkiemelkedőbb erénynek tekinti a jó (*bonum*) és méltó (*dignum*) állítást (*assertio*), döntést (*decisio*), cselekedetet (*actio*), amelyekben megnyilvánul az igazságosság (*iustitia*).[13] Szt. Ágoston szabad akaratról írt művében külön kitér arra, hogy a valódi igazságosság gyakorlásához elengedhetetlen a hívő lelkület, amely elfogadja, hogy a tényleges igazságosság Istentől származik, és amely mindig magában foglalja az irgalmat és az együttérzést (*clementia*).[14]

A felsorolt latin egyházatyák közül NAGY SZT. GERGELY pápa[15] az, akinek a gondolatai a legerőteljesebb hatással voltak az igazságosság és az irgalmasság együttes magyarázatára, mind a későbbi teológiai művekben, mind a kánonjogi kollekciókban. A *Moralia in Iob* című terjedelmes művében önálló könyvet (XXVI.) szentelt az említett két fogalom összefüggése bemutatásának[16], amelyen belül a 13. fejezetben (20–21. bekezdés) foglalta össze tanításának lényegét. A bűnt elkövető – korábban már megtért személy – elhatárolja magát a bűnös tett által, a már elfogadott tökéletes Istentől. Ezért van szüksége újra a megtisztulásra, azáltal, hogy kifejezi a jóhoz történő ragaszkodását, a már korábban elfogadott Istenhez való hűségét és a bűn elutasítását. Így a bűnbánó ember egyfelől az isteni igazságossággal szembesülve, megtapasztalja Isten irgalmát és annak jövőbeli áldását életére; másfelől, a bűnbánat során lélekben szenved, mert átérzi a helyes útra visszavezető elégtétel (*penitentia*) teljesítése alatt az Istentől való elhatárolódásból következő fájdalmat.[17]

A patrisztikus igazságosság és irgalmasság értelmezés sajátos szintézisre jut Aquinói SZT. TAMÁS munkáiban.[18] A *Summa Theologiae* I q. 21-et az Isten igazságossága és irgalmassága kérdéskörnek szenteli, *De iustitia et misericor-*

[11] S. AUGUSTINUS, *De diversis questionibus LXXXIII*, q. 31: PL XL. 20–21; vö. BAUCHER, J., *Justice (vertu de), vertu cardinale*, 2017.

[12] EVERITT, A., *Cicero: the life and times of Rome's greatest politician*. New York 2001.

[13] MARCUS TULLIUS CICERO, *De officiis*, Cambridge, MA. 1913: I. c. 7 n. 20; vö. BAUCHER, J., *Justice (vertu de), vertu cardinale*, 2017.

[14] S. AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, I. c. 13 n. 27: PL XXXII. 1235; vö. BAUCHER, J., *Justice (vertu de), vertu cardinale*, 2017. DI BERARDINO, A. – QUASTEN, J. (ed.), *Patrology*, IV. 360.

[15] ALTANER, B., *Patrology* (transl. GRAEF, H.C.), 1961.[2] 556–565.

[16] GILLET DE GAUDEMARIS, R. (ed.), *Morales sur Job I–II* (Sources chrétiennes 32), Paris 1952; vö. *Moralia in Job. Morals on the Book of Job by Saint Gregory the Great*, III. Lexington, KY 2012. 125–185.

[17] *Moralia in Job*, XXVI. 13. 21: *Moralia in Job. Morals on the Book of Job by Saint Gregory the Great*, III. 138–139.

[18] EVANS, G.R. (ed.), *The Medieval Theologians. An Introduction to Theology in the Medieval Period*, Malden, MA.-Oxford-Carlton 2004. 201–220.

dia Dei címmel.[19] Ez a *questio* magában foglalja az olyan alapvető problémáknak a kifejtését, mint Isten és az igazságosság viszonya[20]; Isten igazságossága és az igazság összefüggése[21]; az isteni irgalom minősége[22]; valamint az igazságosság és az irgalmasság jelenléte Isten minden művében[23]. A felsorolt filozófiai, erkölcsi, jogi és társadalmi problémák kellőképpen megvilágítják az igazságosság kérdésének összetett jellegét: az isteni igazságosságnak az emberi közösségben való egyedi kifejeződését, amely a rendezett családi és közösségi életben, az erkölcsös cselekedetben[24] és az Isten által adott – az igazságot hordozó – jogban, valamint az ahhoz közvetlenül vagy közvetett módon kötődő evilági jogban nyilvánul meg[25]. Az igazságosság gyakorlása jelenik meg a bűnök megbocsátásában is, amelyben kifejezésre jut az az irgalom, amely Isten tökéletes szeretetéből következik.[26] Ez utóbbi jól mutatja, hogy az isteni igazságosság előfeltétele az irgalmasság cselekedetének.[27] Mindebből az is egyértelműen kitűnik, hogy Isten irgalma nem ellentétes az igazságosságával, hanem afelett helyezkedik el (*supra iustitiam*).[28] Különösen is jelentős az Angyali Doktornak az a Nagy Szt. Gergely alapján rögzített megállapítása, amely szerint az igazságos büntetésekben az igazságosság és az irgalmasság együttesen jut kifejezésre azáltal, hogy a szenvedé-

[19] SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I. 177–181.

[20] I q. XXI art. 1: *Utrum in Deo sit iustitia*, SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I. 177–178.

[21] I q. XXI art. 2: *Utrum iustitia Dei sit veritas*, SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I. 179.

[22] I q. XXI art. 3: *Utrum misericordia competat Deo*, SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I. 179–180.

[23] I q. XXI art. 4: *Utrum in omnibus operibus Dei sit misericordia et iustitia*, SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I. 180–181.

[24] I q. XXI art. 1: (...) Sicut igitur ordo congruus familiae vel cuiuscumque multitudinis gubernatae demonstrat huiusmodi iustitiam in gubernate; ita ordo universi, qui apparet tam in rebus naturalibus quam in rebus voluntariis, demonstrat Dei iustitiam (...). SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I. 177.

[25] I q. XXI art. 2: (...) Sicut autem se habent artificiata ad artem ita se habent opera iusta ad legem cui concordant. Iustitia igitur Dei, quae constituit ordinem in rebus conformem rationi sapientiae suae quae est lex eius, convenienter veritas nominatur. Et sic etiam dicitur in nobis veritas iustitiae (...). SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I. 179.

[26] I q. XXI art. 4: (...) Et in iusificatione impii apparet iustitia, dum culpas relaxat propter dilectionem, quam tamen ipse misericorditer infundit (...). SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I. 181.

[27] I q. XXI art. 4: (...) Opus autem divinae iustitiae semper praesupponit opus misericordiae, et eo fundatur (...). SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I. 181.

[28] I. q. XXI art. 3: (...) Deus misericorditer agit, non quidem contra iustitiam suam faciendo, sed aliquid supra iustitiam operando, sicut si alicui cui debentur centum denarii aliquis ducentos det de suo; tamen non contra iustitiam facit sed liberaliter, vel misericorditer operatur (...). SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I. 180.

seken keresztül a személy belátja a kisebb bűnöktől való megtisztulását és az Istenhez való közelebb jutást, elszakadva az evilági véges kötődésektől.[29]

Látható, hogy az igazságosságnak és az irgalmasságnak az Egyházban történő gyakorlása egymástól elválaszthatatlan, és Isten tulajdonságaiból levezethető cselekedet, amely az emberi tevékenységben erényként nyilvánul meg.[30] Ezt támasztja alá Szt. Tamásnak a kölcsönös (*iustitia commutativa*) és az osztó (*iustitia distributiva*) igazságosság és Isten igazságossága közötti kapcsolat elemzése is.[31]

II. AZ IGAZSÁGOSSÁG ÉS IRGALMASSÁG MINT A BŰNBOCSÁNAT SZENTSÉGE KISZOLGÁLTATÁSÁNAK ALAPELVE

A megkeresztelkedés után elkövetett bűnök alól, a bűnbánó hívő a bűnbocsánat szentsége érvényes felvétele által, a feloldozás révén szabadul meg. Ez a leegyszerűsített rövid meghatározás összefoglalja az egyházfegyelmi forrásokban, az ókeresztény kortól kikristályosodott kánoni előírások leglényegesebb elemeit. Nagy Szt. Leó pápa (440-461) 89. (452. június 11.) levele – amelyet Theodorus püspökhöz címzett – alapján, Isten sokszoros irgalmassága nem pusztán a keresztség megtisztító kegyelme révén nyilvánul meg, hanem a bűnbocsánat által is, ami újra tisztává teszi a lelket, helyreállítja az igazságot, és egyedi ítélettel kifejezi a rossz elutasítását, ezáltal megszabadít a bűntől.[32] Ez a levél az egyik alap kánonjává vált a penitenciális fegyelem *Decretum Gratiani*-ban (1140 körül)[33] található leírásának (D. 1 c. 49 de paen.).[34] Közismert, hogy a 7. századtól Európa-szerte elterjedt az ír ere-

[29] I q. XXI art. 4: (...) Ad tertium dicendum quod in hoc etiam quod iusti puniuntur in hoc mundo, apparet iustitia et misericordia inquantum per huiusmodi afflictiones aliqua levia in eis purgantur et ab affectu terrenorum in Deum magis eriguntur, secundum illud Gregorii, mala quae in hoc mundo nos premunt ad Deum nos ire compellunt (...). SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I. 181.

[30] Vö. pl. BAUCHER, J., *Justice (Vertu de)*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, VIII/2. Paris 1925. 2001–2020, különösen 2001–2004.

[31] I q. XXI art. 1: SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I. 177–178.

[32] *Regesta pontificum romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, ed. JAFFÉ, P. editionem secundam curaverunt KALTENBRUNNER, K. (JK: an.?-590), EWALD, P. (JE: 590–882), LOEWENFELD, S. (JL: 882–1198) (Lipsiae 1885; repr. Graz 1956) JK 485 (263).

[33] LANDAU, P., *Gratian and the* Decretum Gratiani, in HARTMANN, W. – PENNINGTON, K. (ed.), *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140 – 1234* (History of Medieval Canon Law 6), Washington D.C. 2008. 22–54. VIEJO-XIMÉNEZ, J.M., *Decreto de Graciano*, in OTADUY, J. – VIANA, A. – SEDANO, J. (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, II. Pamplona 2012. 954–972.

[34] FRIEDBERG, AE. (ed.), *Corpus iuris canonici*, I. Lipsiae 1879 (repr. Graz 1955; továbbiakban: FRIEDBERG I) 1170.

detű *paenitentia taxata* gyakorlata, amely sajátos szerkezetével (bűnbevallás, penitencia kiszabás, a penitencia vagy azzal egyenértékű más cselekedet végrehajtása, az Egyházzal való kiengesztelődés, végül feloldozás)[35] új – a gyóntatói summáktól eltérő műfajú – vezeklési könyvek összeállítását eredményezte.[36] Kiemelkedik közülük a *Paenitentiale Columbani*,[37] a *Paenitentiale Cummeani*[38] a *Paenitentiale Bedae*[39] és a *Paenitentiale Egberti*.[40] A bűnbocsánat szentsége kiszolgáltatására vonatkozó fegyelem területén jelentős, hogy az említett művek anyagának figyelemreméltó része bekerült a későbbi egyetemes nyugati kánongyűjteményekbe, mint például a *Decretum Burchardi Wormatiensis*-be (1008–1022), amelynek XIX. könyvét, mint penitenciálét külön másolták és terjesztették.[41] Burchard gyűjteményének említett könyve bevezetőjében rögzíti, hogy a benne foglalt fegyelmi rendelkezések célja a személy – testi és lelki – „megjavítása, ill. meggyógyítása" (*corrector sive medicus*).[42] Különösen is emelkedett hangnemben fejezi ki a BW 19. 3-ban leírt imádság a gyóntató papság sajátos feladatát a bűnbocsánat szentsége kiszolgáltatása tekintetében. Az imádságban a pap Isten segítségét kéri ahhoz, hogy az Ő irgalmasságának szolgálatában tudjon tevékenykedni, a gyónásban elhangzottak megítélésében, valamint, hogy Jézus Krisztus együttérzésével együttműködve tudja az elhangzó bűnöket mérlegelni.[43] A BW 19. 29 újra a gyógyító tevékenységgel állítja párhuzamba a gyóntatást, amikor a különböző súlyosságú és körülmények között elkövetett bűnök egyedi megfontolásáról és a konkrét esetben alkalmazható legmegfelelőbb lelki gyógymódjának kiszabásáról beszél.[44] A gyűjteményben világos leírást kap a bűnbocsánat szentségének a belső fórum (*forum internum*) védelme alatti

[35] Erdő P., *Az egyházjog forrása. Történeti bevezetés* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae I/1), Budapest 1998. 91–92.

[36] Vö. Vogel, C., *Les «libri paenitentiales»* (Typologie des sources du moyen âge occidental 27), Turnhout 1978.

[37] Stickler, A.M., *Historia iuris canonici latini*, I: *Historia fontium*, Roma 1950. 90.

[38] Stickler, A.M., *Historia iuris canonici latini*, 90.

[39] Stickler, A.M., *Historia iuris canonici latini*, 92.

[40] Stickler, A.M., *Historia iuris canonici latini*, 92.

[41] Szuromi, Sz.A., *Peculiarities of the Decretum Burchardi Wormatiensis especially regarding the Discipline about Bishops and their Duties*, in *Revista Española de Derecho Canónico* 71 (2014) 493–506.

[42] BW 19 (*Argumentum libri*): Liber hic Corrector vocatur et Medicus, quia correctiones corporum et animarum medicinas plene continet, et docet unumquemque sacerdotem, etiam simplicem, quomodo unicuique succurrere valeat, ordinato vel sine ordine, pauperi, diviti, puero, juveni, seni, decreptio, sano, infirmo, in omni aetate et in utroque sexu. PL CXL. 949.

[43] BW 19. 3: PL CXL. 950.

[44] BW 19. 29: PL CXL 985.

elhelyezkedése (vö. BW 19. 37), amely ebben az összefüggésben az erkölcsi igazsággal (*iustitia*) való szembesülés Isten irgalmassága (*misericordia*) által biztosított formája.

Ahhoz, hogy pontosabban megértsük az igazságosság és irgalmasság alkalmazásának a bűnbocsánat szentsége kiszolgáltatásában betöltött szerepét az érett középkor felfogásában[45], elengedhetetlen Liège-i ALGER (†1132) *De misericordia et iustitia* című művének a vizsgálata (1095 és 1121 között)[46], ami részletesen taglalja a bűnbánat és a feloldozás teológiai hátterét. Művében négy helyen idézi a *Moralia in Iob*-ot, de látható, hogy az irgalmasság és az igazságosság kérdéskörének kifejtését nem Nagy Szt. Gergely pápa híres művére építi fel, hiszen nem találunk egyetlen hivatkozást sem az említett XXVI. könyvre.[47] Alger hosszan elemzi, hogy a bűn (*peccatum*) és a bűncselekmény (*delictum*) az emberi természet törékenységéből fakad (*fragilitas*), amely miatt újra és újra elfordul a Krisztus iránti hűségtől. Ez a nem teljesen tökéletes állapot (*status imperfectus*) szükségessé teszi az egyes emberi cselekedeteknek (*actus*) az igazságosság szerinti megítélését, megtartva az irgalmasság Krisztustól áthagyományozott alapelvét.[48] Gelasius pápára (492–496) hivatkozva kihangsúlyozza, hogy minden pap különleges feladatkört kap arra, hogy a bűnök révén a lélekben bekövetkezett sérüléseket a bűnbocsánat szentsége által orvosolja, amely szolgálatnak sajátossága, hogy az igazság nem sérülhet az irgalom gyakorlása által, azonban az irgalmasság alkalmazása az (*misericordia*), amely a bűnbánót kitartóvá teheti az igazsághoz való hűségben.[49] Alger szintén használja a „lelkipásztori orvosság" kifejezést a gyóntatói tevékenységre (*medicina pastorum*).[50]

Az irgalmasság megtartása nélkül nem beszélhetünk az egyházfegyelemről, ahogy az irgalmasság gyakorlása is lehetetlen az egyházfegyelmi keretek figyelmen kívül hagyásával. Ez a világos összegzés a már többször idézett Nagy Szent Gergely pápa által megfogalmazott alapelvek közül kerül be a *Decretum Gratiani* szövegébe (D. 45 c. 9).[51] A *Decretum Gratiani* természete-

[45] Vö. CASAGRANDE, C. – VECCHIO, S., *Peccado*, in LE GOFF, J. – SCHMITT, J-C. (dir.), *Diccionario rezonado del Occidente medieval*, Madrid 2003. 637–645, különösen 644.

[46] KRETZSCHMAR, R., *Alger von Lüttichs Traktat „De misericordia et iustitia"* (Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter 2), Sigmaringen 1985 (továbbiakban: KRETZSCHMAR).

[47] *Moralia*: 1.1.1=Alg. 1.44 (KRETZSCHMAR 220); *Moralia*: 5.11.25 + 25.16.36 + 25.16.37=Alg. 2.34 (KRETZSCHMAR 279); *Moralia*: 25.16.34=Alg. 2.5 (KRETZSCHMAR 259-260); *Moralia*: 32.20.39=Alg. 1.16 (KRETZSCHMAR 202).

[48] Alg. 1.3.

[49] Alg. 1.10.

[50] Alg. 1.24.

[51] FRIEDBERG I. 163–164.

sen több helyen és különböző összefüggésekben említi a *iustitia* és *misericordia* kérdését, amelyek közötti kapcsolatra a BARTHOLOMAEUS BRIXIENSIS[52] által 1240-re összeállított *Glossa Ordinaria* számos esetben felhívja a figyelmet.[53] A belső fórum és a bűnbocsánat szentségének kiszolgáltatása kérdéskörében azonban elsődlegesen a II. rész *questio* XXXIII-ra kell fordítanunk a figyelmünket, amelyet önálló *distinctiókra* bontva, *De penitencia* cím alá rendezett a kompilátor. Nyilvánvaló, hogy ez a joganyag, leginkább a belső fórumra tartozó esetek (*forum internum*) fegyelmi kereteit rögzíti.

A gyóntatási fegyelem jelentős változása III. Sándor pápa intézkedéseitől datálható (1159–1181)[54]. Az 1177. május 7-én kelt levél leglényegesebb része bekerül a *Liber Extra*-ba (X 5.38.3).[55] A dekretális levél nem pusztán a gyónás kötelező anyagát szabályozza, hanem az igazságot (*iustitia*) feltáró és a feloldozást megadó pap testvéries (*fraternitas*) és irgalmas (*misericors*) lelkülettel történő tevékenységét is. A IV. Lateráni Zsinat (1215) – mint ismert – előírta minden hetedik életévét betöltött hívő számára (vö. *aetas discretionis*) az évenkénti gyónást, lehetőleg húsvéti időszakban, hogy méltón vehessék magukhoz az oltáriszentséget.[56] A zsinat 21. határozata – amely bekerül a *Liber Extra*-ba (X 5.38.12)[57] – részletesen beszél a bűnbocsánat szentségének a kiszolgáltatásáról, kifejezetten említve a bűnös és a megvallott bűn körülményeinek a gyóntató által történő alapos mérlegelését.[58]

A gyóntatási felhatalmazással rendelkező pap, a hagyományos megfogalmazás alapján, „bíróként és orvosként" tevékenykedik a gyóntatás folyamán. Stanislaus WOYWOD O.F.M. magyarázatát követve: gyóntatási tevékenysége során egyszerre kell érvényesülnie az isteni igazságosságnak és az isteni irgalomnak. Ez egyúttal kifejezi a papnak az Isten iránti tisztelet állandó megőrzésére és a lelkek üdvösségének előmozdítására irányuló sajátos kötelezettségét.[59] Woywodnak a CIC (1917) Can. 888-hoz fűzött magyarázata

[52] DOMINGO, R., *Bartolomé de Brescia*, in OTADUY, J. – VIANA, A. – SEDANO, J. (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, I. Pamplona 2012. 625–626.

[53] *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum una cum glossis* (Cum Priuiliegio Gregorii XIII. Pont. Max. et aliorum Principum), Venetiis 1584.

[54] GAUDEMET, J., *Église et cité. Histoire du droit canonique*, Paris 1994. 372.

[55] FRIEDBERG II. 884–885; vö. JL 12831 (8485).

[56] *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna 1973.[3] (továbbiakban COD) 245.

[57] FRIEDBERG II. 887–888.

[58] *Conc. Lateranense IV* (1215), Const. 21: (...) Sacerdos autem sit discretus et cautus, ut more periti medici superinfundat vinum et oleum vulneribus sauciati, diligenter inquirens et peccatoris circumstantias et peccati, per quas prudenter intelligat, quae illi consilium debeat exhibere et cuiusmodi remedium adhibere, diversis experimentis utendo ad sanandum aegrotum (...). COD 245.

[59] WOYWOD, S. – SMITH, C., *A practical commentary on the Code of Canon Law*, New York 1957. 495.

egyértelműen kötődik a *Decretum Gratiani*-ban (D. 6 c. 1 de paen.)[60] és a *Liber Extra*-ban rögzített alapelvhez (X 5.38.12)[61]. A. Megjegyzendő, hogy ugyanezeket az érveket találjuk Arthur VERMEERSCH és Joseph CREUSEN klasszikus művében is.[62] A *Corpus iuris canonici* mind a *Liber Extra*-ban (1234)[63], mind a *Clementinae*-ben (1317)[64], mind az *Extravagantes Communes*-ben (1500/1503)[65] önálló titulusban beszél a penitenciával és a bűnbocsánattal összefüggő kérdésről. A felsorolás legelső kánonja egyértelművé teszi, hogy – amint azt már korábban aláhúztuk – a bűnbocsánat szentsége kiszolgáltatása során elhangzó kijelentések a belső fórumhoz tartoznak, és teljes kánoni védelem alatt állnak.[66] A bűn súlyának igazságos megítélése Krisztus ítéletével szembesíti a bűnbánót, amely így az irgalmasság gyakorlásának eszközével éri el azokat a lelki célokat, amely a hívő erkölcsi megjavulását és a tiszta életvitel helyreállásából fakadó gyümölcsöket eredményezi, amint azt az X 5.38.14 megfogalmazza.[67] A *Clementinae* is Jézus Krisztus irgalmasságából vezeti le bármely – belső fórumon elhangzó – bűn (*peccatum*), vagy bűncselekmény (*delictum*) megítélését[68], majd részletesen kifejti a gyónó és a gyóntató kötelezettségét.[69] A bűnös ember számára kiszabott elégtétel pedig – amint arra VI. Kelemen pápa (1342–1352) kifejezetten utal – Isten bölcsességének, igazságosságának, megszentelésének és megváltásának köszönhetően a kiszabott elégtétel útján megerősített személy a bűnből történő megtérésével képes az Egyház szolgálata által kiengesztelődni Istennel.[70]

Érdemes a *Corpus iuris canonici* kánonjait összevetni a Trienti Zsinat 14. ülésszakának állásfoglalásával.[71] Ennek alapján jól látszik, hogy a gyónás útján történő kiengesztelődés, amely az Egyház szolgálata által Isten kegyelmi ajándékának (*donatio*) és együttérzésének (*clementia*) köszönhető, megadja a képességet (*capacitas*) arra, hogy az ember tartózkodjon a bűntől (*peccatum*), jobban odafigyeljen a penitencia teljesítésére (*vigilantia*), valamint

[60] FRIEDBERG I. 1242–1244.

[61] FRIEDBERG II. 887–888.

[62] VERMEERSCH, A. – CREUSEN, J., *Epitome iuris canonici cum commentariis ad scholas et ad usum privatum*, II. Brugis-Bruxelles 1925.[2] 95–96.

[63] FRIEDBERG II. 884–889.

[64] FRIEDBERG II. 1190–1191.

[65] FRIEDBERG II. 1303-1309.

[66] X 5. 38. 1: FRIEDBERG II. 884.

[67] X 5.38.14: FRIEDBERG II. 888–889.

[68] Clem. 5. 9. 1: FRIEDBERG II. 1190.

[69] Clem. 5. 9. 2: FRIEDBERG II. 1190–1191.

[70] Extrav. Com. 5.9.2: FRIEDBERG II. 1304–1306.

[71] *Conc. Tridentinum* (1545–1563), Sessio XIV (25 nov. 1551), *Doctrina de sanctissimis poenitentiae et extremae unctionis sacramentis*, Cap. VIII: 708–709.

hogy begyógyuljanak a bűn által a lélekben keletkezett sebek – a bűnök maradandó hatásai – és rossz hajlamok (*vitium*). Éppen ezért a gyóntatónak ügyelnie kell a szentség kiszolgáltatása során a gyógyító lelkület megtartására és a legalkalmasabb elégtétel kiszabására, amely tekintettel van a bűnre, a gyónó egyéni képességeire és körülményeire.[72] Ezt a felfogást követi XIV. Benedek pápa (1740–1758) 1749. június 26-án kiadott *Apostolica Constitutio* kezdetű enciklikája[73], amely részletes megvilágítását adja a CIC (1917) Can. 888 § 1-nek, és amely szó szerint átvételre kerül a hatályos Egyházi Törvénykönyv 978. kán. 1. §-ban.[74]

III. AZ IGAZSÁGOSSÁG ÉS IRGALMASSÁG AZ EGYHÁZ BÜNTETŐ JOGÁBAN

Az egyházi büntetőjog alkalmazásának módja, azaz régi elnevezése szerint a *ius poenale formale*[75], szoros összefüggésben van az igazságosság és irgalmasság kérdéskörével. Ezt a területet főként a külső fórumon (*forum externum*), nyilvánosan gyakorolt intézkedések és eljárások jellemzik.[76] Azonban az sem hagyható figyelmen kívül, hogy nem beszélhetünk egyházi büntetendő cselekményről (*delictum*) bűn (*peccatum*) megvalósítása nélkül.[77] Helyes értelmezéséhez elengedhetetlen tehát a kánoni büntetések céljának a meghatározása, hiszen ez befolyásolja a büntetés jellegzetességeit, fajtáit, és a büntetendő cselekmény körülményeinek a büntetés kiszabásakor figyelembe vehető mértékét.[78] Áttekintve az érett középkortól kikristályosodott kánonjogi gyűjtemények szemléletét, valamint az azzal párhuzamosan fej-

[72] *Conc. Tridentinum* (1545–1563), Sessio XIV (25 nov. 1551), *Doctrina de sanctissimis poenitentiae et extremae unctionis sacramentis*, Cap. VIII: (...) Debent ergo sacerdotes Domini, quantum spiritus et prudentia suggesserit, pro qualitate criminum et poenitentium facultate salutares et convenientes satisfactiones iniungere, ne, si forte peccatis conniveant et indulgennius cum poenitentibus agant, levissima quaedam opera pro gravissimis delictus iniungendo, alienorum peccatorum participes efficiantur (...). COD 709; vö. Cap. IX: COD 709.

[73] BENEDICTUS XIV, Enc. *Apostolica Constitutio* (26 iun. 1749): GASPARRI, P. – SERÉDI, J. (ed.), *Codicis iuris canonici fontes*, II. Romae 1924. 240–252. §§19, 20.

[74] CIC Can. 978 – § 1. Meminerit sacerdos in audiendis confessionibus se iudicis pariter et medici personam sustinere ac divinae iustitiae simul et misericordiae minstrum a Deo constitutum esse, ut honori divino et animarum saluti consulat.

[75] BÁNK J., *Kánoni jog*, II. Budapest 1963. 655–656.

[76] PRÜMMER, D.M., *Manuale iuris canonici in usum clericorum praesertim illorum qui ad instituta religiosa pertinent*, Friburgi Brisgoviae 1922.628–630; vö. ERDŐ P., *Egyházjog*, 155.

[77] ERDŐ P., *A bűn és a bűncselekmény* (Pázmány Könyvek Sorozat 8), Budapest 2013. 80–81, 84, 133.

[78] VERMEERSCH, A. – CREUSEN, J., *Epitome iuris canonici*, III. 183–187.

lődő kánjogi segédirodalmat, beleértve annak klasszikus barokk-kori kézikönyveitől (vö. pl. Vitus PICHLER S.J.)[79], egészen a modern időszakban tárgyalt büntetőjogi elméletekig (vö. pl. Gommarus MICHIELS)[80], a büntetés alkalmazásának kettős célját állapíthatjuk meg: a tettes megjavítása és a közösség védelme. Ez mindig együttesen foglalja magában a *preventív* és a *reparatív* elvet, azaz a botrány helyrehozatalának, az igazságosság helyreállításának, a tettes megjavításának és a hasonló cselekedet megelőzésének az elérését. Ennek folyamán általános alapelv, hogy ügyelni kell az arányosság és a méltányosság megtartására, valamint, hogy az egyes büntetések kiszabása esetében mindig az enyhébb magyarázatot kell követni. Az irgalmasság (*misericordia*) ilyen formában történő érvényesítése azonban nem veszélyeztetheti annak az igazságossággal (*iustitia*) való összhangját. A büntetendő cselekmény (*delictum*) szankcionálásának ez az egyházi büntetőjogi rendszeren belül érvényesülő kiegyensúlyozott megközelítése, kellő hangsúlyt kapott – és kap – az egyházjogi forrásokban.

Jól látható ez pl. a *Decretum Gratiani* C. 11 q. 3 c. 8-ban, amely a büntetendő cselekmény püspök általi megítélése kapcsán a konkrét helyzet, a körülmények, a bűntettet elkövető személyi adottságai és a bűntett elkövetésekor fennálló motívumok mérlegelésére hívja fel a figyelmet, hangsúlyozva a súlyosabb büntetések (vö. *excommunicatio*) csak különösen indokolt esetben történő alkalmazását.[81] Ehhez hasonló az a rövid elv, amelyet a C. 11 q. 3 c. 42-ben olvashatunk arról, hogy a kisebb jelentőségű büntetőügyekben az egyházi hatóság tartózkodjon a büntetendő cselekményt elkövető személynek az egyházi *communio*-tól történő megfosztásától.[82] Az említett kánonoknál jóval részletesebben szól Nagy Szt. Gergely pápa XXVII. homíliájában a bűntettet elkövető személy cselekedetének arányos mérlegeléséről, figyelembe véve az elkövető korát, ismeretét, neveltetését, méltóságát (*dignitas*), az elkövetés célját, tudatosságát, megtérésre való lelkileg, ill. anyagilag kifejezhető szándékát. A homília ezen szakasza bekerült a *Decretum Gratiani*-ba.[83] A *Liber Extra* pedig külön felhívja a figyelmet arra, hogy olyan esetben, amikor a súlyos büntetendő cselekmény miatt már megtörtént a kellő büntetés kiszabása, nem méltányos további büntetés alkalmazása.[84] A kérdés legrészletesebb leírását az X 5.1.21-ben olvashatjuk, amely kánon hosz-

[79] PICHLER, V., *Jus canonicum*, Ingolstadt 1728. II. 189–375.
[80] MICHIELS, G., *De delictis et poenis*, I-III. Parisiis-Tornaci-Romae 1961.[2]
[81] C. 11 q. 3 c. 8: FRIEDBERG I. 645.
[82] C. 11 q. 3 c. 42: FRIEDBERG I. 655.
[83] C. 11 q. 3 c. 88: FRIEDBERG I. 667–668.
[84] X 2. 24. 12: FRIEDBERG II. 363.

szan elemzi a büntetendő cselekmény tárgyi, alanyi és törvényi elemeit, valamint azokat az eseteket és körülményeket, amelyek képtelenné teszik, mentik, enyhítik, vagy éppen súlyosbítják a tett megítélését az eljárás folyamán.[85] Megjegyzendő, hogy a *Liber Extra* V. könyvének első 36 titulusa lényegében az egyházi büntetőjog alapelveinek, a büntetendő cselekmény és elkövetőjére vonatkozó általános rendelkezéseknek, valamint az egyes büntetéseknek van szentelve.[86] A szövegből jól látható, hogy a büntetések egyszerre megtorló, gyógyító, és jóvátevő jellege ellenére, a jogalkotó – az igazságosság érvényesítésével párhuzamosan – utal az irgalomnak az eljáráson belüli érvényesülésére.[87] Ezt támasztja alá XIII. Kelemen pápa (1758–1769) 1763. május 25-én kelt *Quemadmodum* kezdetű levele is.[88] Nem feledkezhetünk meg, arról – a már említett – határozott jogelvről, hogy a büntetések alkalmazásakor az enyhébb magyarázat az irányadó. Ez a kijelentés a legerőteljesebb bizonyítéka a *misericordia* kiemelkedő alapelvének az egyházi büntetőjogon belül. Az is jól ismert, hogy ezt a mindmáig alkalmazott jogelvet már a *Liber Sextus* (1298) *Regulae Iuris*-ában megtaláljuk (RJ. 49).[89]

Az imént felsorolt alapelvek szisztematikus rendszerben – a *Corpus iuris canonici* gazdag forrásanyagára építve – kerültek beillesztésre a CIC (1917)-be, amelyre a legjobb példák a Cann. 2218-2220; majd azok átvétele a hatályos Egyházi Törvénykönyvben (1313-1315. kánonok). A kodifikáció utáni kánonjogban taxatív felsorolásra kerültek a büntetőjogban alkalmazható mentő, enyhítő, és súlyosbító körülmények (CIC [1917] Cann. 2201-2207; vö. CIC 1323-1327 kánonok), amelyek így megteremtik a stabil jogalkalmazási hátteret az igazságosság és irgalmasság harmonikus megtartására a büntetőeljárások lefolytatása során. A bűncselekmény szankcionálása tekintetében pedig a hatályos Egyházi Törvénykönyv 1341. kánonjában mindmáig kifejezetten és hangsúlyosan a legvégső eszköznek tekinti a büntetőeljárás lefolytatását, ill. a büntetés kiszabását, éppen az egyházi büntetések elsődlegesen gyógyító jellegéből fakadóan.[90]

[85] X 5. 1. 21: FRIEDBERG II. 741–742.

[86] X. 5. 1–36: FRIEDBERG II. 733–880.

[87] PRÜMMER, D.M., *Manuale iuris canonici*, 630–632; vö. BERÇAITZ DE BOGGIANO, A.L., *Misericordia*, in OTADUY, J. – VIANA, A. – SEDANO, J. (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, V. Pamplona 2012. 414–417, különösen 414–415.

[88] CLEMENS XIII, Ep. *Quemadmodum* (25 mai 1763) § 5: GASPARRI, P. – SERÉDI, J. (ed.), *Codicis iuris canonici fontes*, II. Romae 1924. 606.

[89] In paenis benignor est interpretatio facienda. FRIEDBERG II. 1123.

[90] ASTIGUETA, D., *Medicinalità della pena canonia*, in *Periodica* 99 (2010) 251–304; vö. részletesen SZUROMI SZ.A., *A vezeklés, mint egyházi büntetőintézkedés, különös tekintettel a korai és a közép-*

KONKLÚZIÓ

A Krisztus által az Egyházra bízott feladat megvalósításához elengedhetetlen az elkövetett bűn (*peccatum*) és bűncselekmény (*delictum*) megfelelő – az arányosság (*proportionalitas*) és a méltányosság (*aequitas*) alapelvét körültekintően alkalmazó – megítélése és az Istennel való kapcsolatnak – a bűnbánó ember oldaláról történő – helyreállását kifejező elégtétel (*satisfactio*), ill. igazságos büntetés (*sanctio*) kiszabása az arra illetékes egyházi szolgálattevő vagy hatóság által. Ebben a folyamatban – amely gyógyítja a lelket – egyedi és egymást kiegészítő szerepe van az igazságosságnak (*iustitia*) és az irgalmasságnak (*misericordia*). Igazságosság nélkül nem lehetséges az azon túl lévő – az Egyház jogára sajátosan is jellemző – irgalmasság hiteles (*authenticus*) – az egyén és közösség üdvösségét (*salus*) együttesen előmozdító gyakorlása. Amint azt Joseph RATZINGER bíboros (a későbbi XVI. Benedek pápa) 2003-ban a Hittani Kongregáció ülésén kifejtette: „a hiteles szeretet nem azt jelenti, hogy eltekintünk az igazságosságnak a konkrét ügyben való érvényesítésétől", hanem hogy „az igazságosság bölcs érvényesítése révén, a lelkek üdvösségét szolgáljuk."[91]

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.

---

kori keleti vezeklési gyakorlatra, in *Iustum Aequum Salutare* IX/1 (2013) 155–161. SZUROMI SZ. A., *Egy működő szakrális jogrend* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/16), Budapest 2013. 142.

[91] DEL POZZO, M., *Il magistero di Benedetto XVI ai giuristi. Inquadramento, testi e commenti* (Studi Giuridici CII), Città del Vaticano 2013. 67.

Ferdinand Ulrich

Isten a mi Atyánk

Hitvallásunk (Credo) a felfoghatatlan, örömteli és imádatos felkiáltással kezdődik: a végtelen Isten Atya, minden létezők atyja, a mi Atyánk, és különösen a Fiú Atyja. De ki akarja, és ki tudja meghallani e szavakat ma? Nem elszigetelt jelenségként találkozunk Isten apaságának elutasításával; ez része annak, ahogyan egy egész korszak mond nemet a hallgatásával, amelynek erőszakos némasága félő, elnyomja kiáltásunkat. Ha maga az Isten nem is halt meg, apátlan társadalmunkban egész biztosan kihalt az apaság ideálja. A modern világ fő előfeltevései felől fogalmazódik meg a kritika az atyaság arroganciája ellen, és bizony nem torpan meg az Egyház kapujában. Az Egyháznak át kell szenvednie az Atya éjszakáját, hiszen keletkezésének helye az Istentől Elhagyatottban van a Kereszten, az „atyát-lan" Fiúban, aki ebben a sötétségben teljesíti be a világon mindenben az Atya *jelenvaló* akaratát.

I. AZ ATYA HALÁLA

1. Isten mint Atya az emberek embertelenségének eredménye

Marx számára a mennyország a tőke, a gazdagság, az uralom szimbóluma, olyan magánvagyon, amelyet nem akarunk megosztani, és ami ezért kizsákmányol, elidegenít és gyengít; a mennyország egy megsemmisített világ rovására élhet. Nem más, mint az „emberi elidegenedések logikája és enciklopédiája", az ember ember fölötti uralmának kifejeződése. Isten az Atya patriarchális figurája csupán az énnek a te fölötti hatalmi projekciója, és ezért a kizsákmányoló viszonyokat tükrözi vissza. A szegényeknek „testvérként" kell egyesülniük minden ország proletárjaival, és saját maguk atyjává kell válniuk. A szerkezeti átalakulással magától tűnik el a világ fölötti atya délibábja. Az ember mindezidáig eltékozolta saját kincseit, és ezért hagyta, hogy

ez az illúzió elhatalmasodjék fölötte. Azért hozta létre a világon túli tekintélyt, mert nem mert abszolút tekintélyként igent mondani magára a végességben és nem merte vállalni, hogy a szabadság *feltétlen* kezdete legyen. És mégis, ő lehet a forrás nélküli, nem nemzett és nem megfogant kezdet. De nem „pozitív, közvetlen és azonnali" módon (Marx) akar magától elkezdődni a „pozitív humanizmusban" érző anyagi lényként.

Így az apa-Isten az emberi tehetetlenség és gyávaság termékeként lepleződik le, mint ami az emberek meg nem valósított és ember-telen életéből fakad. Az Atyában a fiúk magukat imádják, de egy hasadt létezés skizofréniájában, mely kivetíti, mi lehet az ember önmagában és tudatosan. Azáltal, hogy az ember elsajátítja önmagát önmaga erejéből és önmaga számára, az Atya hatalma ugyanakkor nem szűnik meg, a lenni-tudás magja átkerül magába az emberbe. Amit előzőleg az Atya tekintélyeként ismertek meg, most úgy ismerszik és valósul meg, mint ami azonos az emberrel, mivel a korábban hatalmától megfosztott Fiú immár önmaga atyjává vált.

2. Az Atya „nihilista" eltűnése az emberi szabadság abszolút tekintélye elől

Amíg létezett transzcendens tekintély, az ember az volt csupán, akinek „parancsokat osztogattak" (Nietzsche), képtelen volt arra, hogy minden előzetes indok nélkül teljesen közölje önmagát. E tekintély egoista módon élt a szolgákra jellemző tehetetlenségből (a keletiek dicsvágyával a mennyekben); akik képtelenek voltak arra, hogy önmagukon kívül létrehozzanak bármilyen létezést és szabadságot. Nem nyújtott számukra mást, csak a teljesítményt fokozó törvényt, ami képtelen volt arra, hogy emberi testben és vérben megélt szabadsággá váljon. A teljesítmény-törvény elidegenítően állt Isten „szabad" te-je és emberi én között, és mindent az abszolút hatalom és engedelmesség viszonylatában alapozott meg. A tekintélyelvű törvény hatalmi függéssé alakítja át az apa-gyermekek viszonyt, ahol az egyik a forma és a másik az anyag, ami befogadja a formát („es"). Csak ott találnak egymásra, ahol egyikük sem önmaga. Az Atya nem adja át magát a törvényben, a teljesítmény-teljesítésbe pedig az ember nem ajándékozza oda a szívét. Isten el-jövetele, az ember számára azt jelenti, hogy mivel a tekintély alapozza meg a viszonyt, az Atya visszahúzódik az önmaga számára való létbe, oda, ahol minden önközlésen túl *volt*, miközben annak az énje is, aki (látszólag) engedelmeskedik, önmagába zárva és a múltjába temetkezve szintén nem

tud jelen lenni a viszonyban. Nem adatik meg tehát a szabadság hiteles jelenvalósága.

Mivel a törvény ideális formában fennmarad, túl a mindig magasabb teljesítményre sarkallt tudáson, a szolga úgy tudja, adósa marad urának, ahogyan mindkettejük el-jövendője is széttartóan és egymástól elválasztva tárul elé. Ebben mindenekelőtt az abszolút tekintély bűnös, ez akadályozza meg, hogy Isten közölje *önmagát*. Noha mint szerető odaadja magát, de visszatartja az embertől a feltétlen igen-jét. Az Atya kinyilatkoztatása úgy jelenik meg, mint ami „egyszerre igen és nem is": a törvény és teljesítmény összefüggésében igent mond az emberre – mint Isten „munkására", de nem fogadja el önmagában; engedelmeskedve a törvénynek az ember is elfogadja a tekintélyt, amely mögött azonban, mint elérhetetlen hatalom eltűnik az Isten.

A nihilizmus látszólag véget vet a törvény szolgaságába vetett szabadság e halálos körforgásának. Amennyiben az ember a pozitív humanizmusban (Marx) és a hatalom akarásában (Nietzsche) elég bátor ahhoz, hogy önmagát téve meg középpontnak, önmagából feltétlen létet éljen – noha végessé téve magát és ezért végül is elkorcsosulva –, amennyiben ő maga (atyaként) feltétlenként a végesben – tehát feltételesként – veti magát az időbe, akkor úgy önmaga erejéből teremtővé válik. Ezzel a földön túli Atya elvesztette az értelmét; mindenesetre nem tehet úgy, mint aki kizárólagos tekintéllyel rendelkezik a teremtése felett (mint anyagi természet felett, ahol is az anyag az anya). Nem vonhatja meg többé fiaitól az anya(g)i javakat, inkább a fiú asszonya lesz az anya, aki így önmaga atyjává és saját anyjának férjévé válik. Ha ezelőtt természetét tekintve csak egy idegen volt ebben a világban vele szemben (mivel az Atya még nem lepleződött úgy, mint aki senki), most rászabadulva a világra nőül vette anyját: humanizálja a természetet és az 'emberivé' lesz.

3. Az Atya halála, mint Isten és az ember mentsége

A tárgyi világot illetően termelékeny (vagyis többletet termelő) abszolút tekintély, melyre a végesben, mint végesben sikerült szert tenni, az anyagi és gazdasági növekedésben mutatkozik meg (ez a fejlődés ideológiájának alapja), a dolgok számszerű növekedésében, a birtoklás intenzitásának fokozásában. A véges szabadság végtelen termelésként tárja a szemünk elé abszolút kreativitását és így bizonyítván, hogy apai gyümölcsöket terem, még ha ennek előfeltétele az atyagyilkosság is. De ez nem okoz számára lelkiismeret-furdalást, mivel ezzel nem tett mást, csak teljesítette az „Atya akaratát":

tökéletesnek lenni, mint Ő, és hagyni, hogy ez az akarat teljes komolyságával megvalósuljon a földön (ahogyan a mennyekben).

Az atyának fenntartott anya(go)-t technikailag kizsákmányolják és elszakítják az eredet hatalmától. A gyermekek a nekik adományozott világot átalakítva munkájuk által saját képükre formálják és önmagukat hozzák létre a női természetben, ahogyan az atya, akinek hatalma van a felesége fölött. A nemzés önelidegenedés és az önelidegenedés munka. Az atya megtagadott tekintélyének kompenzációja az egzisztencia és a föld fölötti objektív technikai uralom megsokszorozásán keresztül úgy jelenik meg, mint egy lényegében megoldott Ödipusz-konfliktus: mint a saját apjukká vált gyermekek függése az atyától, amelyet most a munkán keresztül tüntetnek el.

Most végre igaz: aki látja a fiúkat, az az „Atyát is látja". Immár felesleges jelezni, hogy az atya „nagyobb" nálunk. Miközben korábban a gyermekek valódi közös létezése csak a mennyei Atyában volt, miközben önmagukban csak atomizált individuumokként léteztek, és ezért egységük nem jöhetett létre a gyakorlatban, csak „a kontemplációban", most „végre" a „végességben" egyesülnek: a halott Atya valódi *communio*-juk alkotóeleme, és a szociális interakció tárgyi közege a teremtés előtti világ . Az Atya hatalma most mint a számos testvér közötti *konkrét* egység lepleződik le. Az emberi munkaáldozat azt igazolja – és legitimálja –, hogy a kapitalista Atyát megfosztották hatalmától.

Aki a világot szemléli, már nem a Teremtőt látja benne, hanem a homo-natura [emberi természet] asszonyát, az abszolút hatalommal rendelkező „gyermekek" antropocentrikus világát, akik most saját atyjukká lettek. Innen származik minden tekintély szétrombolásának mániája, a „fő"[1] minden megjelenésének elutasítása: ilyesmi csak alulról emelkedhet fel, hogy ezen keresztül megmutathassák a fiai, hogy ők maguk ugyanabból a lényegből vannak, mint az atya: *in majestate unitas*.[2]

Végül azonban a fiai tekintélyébe belehalt (vagy: világra jött) atya halála annak mentségéül szolgál. Immár illúziónak tűnik, hogy korábban az Atya béklyóba verte a gyerekeket. Az atya hatalma úgy lepleződik le, mint ami valóban volt: a gyermekek hatalma. A szociális „mi"-ben állt helyre az atya és gyermekek közötti egység lelke [pneuma].

[1] „Fő" mint családfő vagy vezető. (A ford. megjegyzése.)

[2] A Szentháromság ünnepén elhangzó mise része: „Ut in confessione verae, sempiternaeque Deitatis, et in personis proprietas, et in essentia unitas, et in majestate adoretur aequalitas." – Ennek a parafrázisa a mondat. (A ford. megj.)

Mindebben nyilvánvalóvá válik, hogy az atya halála a modern társadalomban a szentháromságos Isten tapasztalatáért vívott harcra utal, jóllehet az elutasítás jegyében. Halála által az Atya mindent odaadott, nem csak elküldte Fiát a világba, hogy az szenvedjen (miközben Ő boldogan időzik az égi magasokban), hanem „saját Magát" szolgáltatta ki. És ez azt jelenti, hogy csak így valósította meg komolyan azt az *Ön*közlést, amellyel a teremtményeinek tartozott. Csakhogy ez az odaadás nem Isten egy spontán és ingyenes gesztusa által történt meg, hanem az emberi önnemzés és emancipáció erejéből. Csak *e* halál által adta oda Isten önmagát és nyert „bocsánatot". Ugyanez vonatkozik az emberre is. Ameddig Isten abszolút tekintélynek mutatkozott a törvényben, a gyermekek nem tudtak igazából megfelelni neki. A kötelesség ideája mindig teljesíthetetlen maradt, mivel nem valósulhatott meg az ember testi szabadságának valóságában. A végtelen isteni tekintéllyel szemben a végességében mindig újra tehetetlenségbe és bűnösségbe süllyedt az ember. De most, mivel a fiúk atyákká váltak és ugyanaz a lényegük, mint az Atyának, és ezért ön-teremtőek és szabadok, megtehetik, amit meg kell tenniük, és ezért a saját részükről „bocsánatot" nyernek.

II. AZ ATYA ÉLETE

1. Isten belső önközlése

Ahhoz, hogy megszabaduljunk „Isten halálának" modern fantazmagóriájától, újra meg kell hallanunk az „atya" szó értelmét (az indogermán *pitar* gyökerű, vö. a gót *fodjam*: táplál – arra utal, aki táplál és nevel. *Auctoritas* az *augere*, „növel" igéből származik, és mindenekelőtt arra vonatkozik, aki létet ad, előmozdít). Az apaságban rejlő tekintély abban áll, hogy hagyja gyarapodni az általa létrehozott létet. Ez az egzisztencia annál mélyebben szabad saját létére, minél inkább elismeri önmaga létrehozottságát, s minél hálásabb érte.

Ha valaki ezt megérti, akkor felfedezi és átlát a szabadság azon hamis értelmezésén, amely a másik iránti, a létünkért érzett hálát azonosítja a szabadság hiányával: a táplálékom, amely nélkül „én nem lehetek magam", a másik tulajdona és számomra megközelíthetetlen. Nem, a fiú nem annak köszönhetően válik önmagává, hogy kizárja a másikat, aki nem „én", (tehát tagadásának tagadása által), hanem az által, hogy engedelmeskedik e másiknak, akinek adottságait köszönheti, és akinek köszönhetően képes arra, hogy önmaga lehessen.

A szeretet tekintélye, mint gyarapítás [Mehrerschaft] (nem a dolgoké, hanem a lété) önmagában adományozás, ezért „szegény gazdagság", elajándékozott élet. Már a kereszténység ősmisztériumában is az, nem csak a „Szentháromság ökonómiájának" formájában, amelyben Isten állítólag önmagával közli magát annak köszönhetően, ami más, mint Ő maga (a világ), hanem eredetileg és önmagában Isten megosztott élet, a Személyek viszonyok, önmagukat elajándékozó vonatkozások a másikra. És ez nem utólag van így egy isteni hatalom státuszának kiegészítéseképpen, mintegy második nekifutásra, hanem az isteni lényeggel megegyezően eredeti módon. Ezért az Atya abszolút tekintélye nem az általa teremtett és megváltott világ funkciója. Noha jogosan gondoljuk, hogy a tekintély hatalma felismerhető annak növekvő szabadságában, aki engedelmeskedik neki, nem szorul rá, hogy az embernek az Istentől való szabadságában nyerjen „igazolást", mivel az Atya tekintélye már „beigazolódott" a Szentháromságon belül.

Isten belső életében az Atya megosztja a Fiúval a Szeretet végtelen lényegének egész gazdagságát. A Fiú nemzésekor az Atya teljesen átadja magát neki, mégpedig azért, mert a Fiú abszolút engedelmessége révén mindent *befogad* az Atyától. A Fiú ebben a hálás engedelmességében mindent engedelmesen Istenhez visz és megnyit az eredetére: ezzel egyidejűleg mindent felszabadít a tökéletes szegénységre s fáradhatatlan befogadásra és a teremtő szabadság valamint a korlátlan önmaga lét dicsőségére. Mivel a Fiú, akinek tápláléka az Atya akarata, az Atya abszolút adománya – az isteni természet – befogadása révén, mint abszolút szabadság szintén önmagán alapszik. Engedelmessége, amellyel befogadja önmagát, az abszolút tekintély örök epifániája marad, amely végtelenül „megnöveszti" a befogadóját, és szabaddá teszi arra, hogy a saját útját járja. Az Atya szegénysége nem más, mint szűziesen tiszta tartózkodása a Fiúval szemben, csöndes nyitottsága, reménye a Fiúban, aki végtelen dialogikus különbséggel különbözik tőle. A Fiú az Atya házában és vele egyesülve ugyanakkor már a Fiú, mint *másik*, az „idegenbe szakadt" Fiú; emiatt amikor ebben az idegen világban rátalál az Atyára, egyúttal mindig otthon is van. Az Atya szentháromságos gyarapító tekintélye [Mehrerschaft] az alapja a Fiú lényegi azonosságának az Atyával (az Atya ennek köszönhetően minden ítéletet átengedhet a Fiúnak, és a Fiút úgy idézhetjük meg, mint a „jövő Atyjá"-t; ahogyan a bencés apátság apátja is a Fiú tekintélyét képviseli) és a Fiú radikális engedelmességének, és annak, hogy a Fiú teljesen az Atya rendelkezésére áll. Ezért nem létezik semmilyen távolság hatalom és engedelmesség között, a között, hogy valaki önmaga és befogadja a másikat, ahogyan ezt az Atya újkori kritikája mindig előfeltételezi.

A Fiú válasza az Atya tekintélyére ezért egyszerűen ez: önmaga befogadása, mint Önmaga léte. Pontosabban: igen az élet befogadására, ahogyan arra is, hogy „odaadja életét és ismét visszanyerje", ami annyit jelent, mint feltámadni a halottak közül, és épp e tekintetben hagyni, hogy megtörténjen benne az, amit az Atya akar. Minthogy a Fiú az Atya *auctoritas*-ából született teljes isteni azonosságban, azt a feltétlen szabadságot is megkapja, hogy a halálból betörjön az életbe, és hogy „auctoritatív" módon végtelenül megsokszorozza önmagát, amint ennek állandó bizonyítéka az eucharisztia. Az Atya termékenysége az Ő (Jézus) fiúi termékenysége.

2. A teremtés, mint az Atya tekintélyének jelenvalósága

Az isteni *auctoritas* szentháromsági életének alapján lehetséges a teremtés, mint a befogadás és önmaga-lét egysége. Hiszen minden a Fiúban teremtetett, és semmi nem jött létre az abszolút tekintély igéje nélkül. Ezért, amikor a teremtményi engedelmességről beszélünk, az isteni gyarapító-tekintély [Mehrerschaft] adományozásának közege nem jellemezhető passzívként (ahogyan ezt Marx, Nietzsche és Freud tették). A „hagyni, hogy rendelkezzenek velem" közegeként olyan tevékenység is, amely maga is szabadságot alapoz meg, és csak így néz szembe engedelmesen a Teremtővel.[3] Minél szabadabb valaki, annál mélyebben térdet hajt, és annál nyitottabbak a szíve és a kezei. „Többé nem mondalak titeket szolgának, hanem barátnak". „Isten gyermekeinek hívnak minket, és azok is *vagyunk*." Az Atya tekintélye szabad embereket keres, hogy átadja nekik, amit ajándékozni szeretne, mindenekelőtt Önmagát.[4] Aki befogadja, szegényebb, mivel az adományozó adománya tölti el. Nyitottabbá válik az Atya adományának el-jövendőjére, arra, aki „minden jó adományban" önmagát adja; nyitottabbá annál is, aki csupánnyitottság, aki számára Isten (egy perverz engedelmességben) állítólag „minden", olyan formán, hogy végül a kötöttségektől mentes transzcenden-

[3] Ezért mondja Aquinói Szent Tamás, hogy a befogadás (és engedelmesség) közege, amelyet előfeltételez a teremtés létaktusa, nem a forma nélküli anyag tiszta lehetősége, sem a lényeg potencialitása, amely befogadja a lét aktusát, hanem a „propium susceptivum eius quod est esse" a szubsztancia, t.i. az „esse habens", az, ami már teljesen van, ami önmagában van, ami azáltal, hogy befogadta önmagát, már felszabadult.

[4] Ettől a ponttól kezdve komolyan kell venni a *causae secundae* filozófiáját és a (szentháromságtanilag megvilágított) diskurzus a „Szubsztanciáról" szintén új értelmet nyer.

ciába száműzik. Ezért, „akinek van, annak még adnak". Amilyen mértékben nőtt a szabadsága, úgy nyílik meg a szív pontosan az atyai tekintély előtt, és nem zárul be azzal a kifogással, hogy a befogadás által gazdaggá vált. Minél gazdagabb, annál szegényebb! A csak-nyitott Isten-kereső („sola gratia"), aki nem hagyja, hogy dolgozzon benne az Atya adománya, a transzcendenciába száműzi az Atyát, és szolgai engedelmességével eléri az áhított szabad játékteret, amelyben egoista módon rendelkezhet saját létével. A *Lear királyban* Regan és Goneril azt mondják az atyának, hogy Ő számukra „minden". Cordelia azonban csöndben marad, tudja, hogy ebben az *igen*-ben egy *nem* rejtőzik. Pedig: „Yes and no together, that is not good divinity."

Amennyiben a véges szabadság elő-feltételek nélkül – „mert csak" – ki meri mondani a feltétlen igent a végességben, aláveti magát az Atya abszolút elsőbbségének és a Fiú engedelmességében engedelmeskedik, aki azonos annak feltétlen szabadságával. Beleegyezni abba, hogy végtelenül befogadjunk – annyit jelent, mint jóváhagyni a végtelen szabadság abszolút termékenységét a világban és a történelemben, valamint elfogadni Isten hatalmának megszületését a világ húsában. És fordítva: az, aki a szeretet mozgásában cselekszik, az eredet nélküli eredetében, abszolút a nem-nemzett nemző kezdeményezésében, az Atyáéban, az felfedheti az Atya ön-közlésének igazságát, ami nem „egyszerre igen és nem is", mivel a Fiában mindent nekünk adott. Hiszen nem töredékekben részesülünk az Igéből, „amelyben minden létezik", hanem teljességgel, pontosan ott, ahol végessé válik, és sokfelé szakad: eucharisztikusan továbbra is mindig egy, az egyetlen igen az oszthatatlan szeretetre. Az Atya abszolút adománya, a teljes igen Krisztusban van, „Ezért hangzik föl általa ajkunkon az 'ámen' Isten dicsőségére."Az ember képessé válik arra, hogy teljesen igen-t mondjon az Atya tekintélyére, Krisztuson keresztül az ember egy vele. A végtelen termőképesség nem marad a mennyekben, mint valami ideál, hanem olyasmivé válik, amire képes az ember: ahogyan az Atya szeret engem és én szeretem az Atyát, így szeressétek egymást, mivel képesek vagytok rá. Csak nem akartok szegénnyé válni az abszolút igennek e feltétlen mozdulata láttán, nem akartok teret adni magatokban az Atya hatalmának, nem akartok tökéletesek lenni, mint mennyei Atyátok.

Az Atya tekintélye következésképpen igazolja az abszolút szabadságban születést a világban, az emberek között. Mivel azé a legmagasabb tekintély, aki képes a végtelenségig növelni azon teremtmények számát, akik engedelmeskednek neki – és ez történik Isten megtestesülésében. Elfogadni annak lehetőségét, mi több a tényét, hogy a szabadság egy feltétlen kezdetből származik, annyit jelent, mint imádkozni a Miatyánkot.

3. Az Atya rejtett fensége

Tehát nem az Atya halála teszi szabaddá a fiúkat, hanem engedelmességük az Atya egyszülött Fiának szegénységében; ez a mi abszolút szabadságunk. Nem egyszerűen az Atya visszahúzódása (Isten „hiánya") az, ami teret enged a nemzettnek, hogy kifejlődjék, hanem e kifejlésben az Atyának rejtetten, és titkosan megjelenő szegény jelenvalósága az éltető eleme a Fiú megdicsőülésének és a mi hatalmunknak Benne. Világosan meg kell itt különböztetnünk egymástól két dolgot:

a) Az Atya távollétét abban az értelemben, hogy „visszahúzódik", mintha kívül kellene maradnia ahhoz, hogy a másik létezhessen. Ez az Atya tehetetlensége volna, mivel jelenlétével elnyomná a Fiút, az igazság erőtlensége volna, amit el kellene rejteni ahhoz, hogy valami más manifesztálódhasson.
b) Az elrejtettség, mint a jelenlét formája, mint a kiüresített gazdagság formája, mint szegénység. Az atyai csönd, mint tevékenység, mint kinyilatkoztatás, mint tiszta elrejtőzés, ami teret ad a létezésre, ami „enged" és szabadon hagyja a másiknak azt a helyet, amelyben létezhet.[5] Amikor ma azon sajnálkozunk, hogy az atya megfosztatott a hatalmától, nem feledkezhetünk meg arról a lehetőségről, amit ez megnyit az apák számára – a pozitívum, amelyet elrejt a negativitás: a szolgálatban megmutatkozó uraság: a jelenben.

A tálentumokról szóló példabeszéd arról tudósít, hogy az Úr minden javát a szolgáknak adta, mindent szétosztott közöttük és idegenbe ment. Elrejtőzik, és az atyai szegénysége által megteremti annak a lehetőségét, hogy befektessék, amit kaptak, elrejtőzésével szabadon hagy a kezdeményezésre, és reméli, hogy szándéka, az atyai örökség átengedése, meghozza a gyümölcsét. Az evangélium következő fejezetében található az ítélet jelenete: „Bizony, mondom nektek: amit e legkisebb testvéreim közül eggyel is tettetek, velem tettétek!" Az elrejtőzése, eltávozása az idegenbe ugyanakkor az Atya feltétlen jelenléte is volt a (Fiának) teljesen átadott örökség által. Ez teljességgel kizárja egy önmagába szerelmes embertársiasság [Mit-Menschlichkeit] lehetőségét; Isten maga is jelenlétszerűen kockára teszi önmagát, mint Úr. Fensége nem oldódik fel az emberi én-te-mi-ben, hanem ez az emberi

[5] Ez a héber *barah* (teremteni) jelentése is. Teremteni: egy jelenvaló rejtettség és így-lenni-hagyás: létrehozni a teremtő szegénység által, szolgálva nemzeni és tanúskodni.

viszonyrendszer minden szempontból transzparens előtte és alá van vetve ítéletének.

Ő, az Úr idegen, a Teljesen más a „másikban", akit a *mi* oly gyakran nem akar beengedni az ajtón. Ebben az idegenségben Ő az, aki bekopog. És ebben rejlik annak a biztosítéka is, hogy a talentumok befektetése nem korlátozódik a választott felebarátra, hanem feltétlen befektetés, a szeretet végtelen gyarapító-tekintélye [Mehrerschaft] a világban. A „másik" formájában Ő teszi lehetővé a termékenységet. Az Atya jelenléte nélkül minden emberi interakció önmagunk egyetlen egoista másolatává silányul.

4. Az emberek vágyakozása az Atya feltétlen igenjére

Az Atya jelenlétszerű elrejtettsége úgy mutatkozik meg, mint a szeretet feltétlen fáradozásának alapja a világban. Amikor az ember önerőből saját atyjává szeretne válni (a hatalom akarására mondott „feltétlen igennel", vagy azzal, ahogyan feltétlenül értelmet ad a mának [Nietzsche] – vagy marxista változatban azáltal, hogy a munkában az ember újrateremti magát) azon aktus közben, amellyel megszüli a világban az abszolút igen-t, újra visszahull magára. Rabszolgájává válik annak, hogy azonosítja magát az Atyával, nem tudja elajándékozni magát másnak, mivel nem ismeri el magát adományként. „Eredet nélküli eredetként" állandóan arra kényszerül, hogy bizonyítsa legitimációját. Nem szabad arra, hogy azt mondja, „szeretek", mivel nem veszítheti el magát semmi „különbözőben" és fordítva, erőszakosan meg kell nyitnia az önmeghódításnak ezt a börtönét, hogy felszabadítsa önmagát. Amikor megpróbálja elérni az Atyát és annak abszolút tekintélyét, ellenkező irányokba kell elvesztegetnie magát.

Ennek ellenére a küzdelem a teremtő szabadságra a végesben, mint végesben mondott feltétlen igen-ért az egyik legfontosabb téma a jelenkori gondolkodásban, Marxot és Nietzschét messze meghaladva. Titokzatos módon a diskurzus mindig a körül forog, hogyan születhet meg Isten a „puszta" végesség világából.

A feltétlen fáradozás kezdeti igenjének feltétlennek kell lennie – hasonlóan az atyaihoz. Azt hihetnők, hogy a korszak ateizmusával és nihilizmusával meg lehet szabadulni a feltételektől. Nincs semmilyen transzcendens értelem, amelyhez odafordulhatnánk. Így *minden* az emberre marad, hogy tegyen az emberért: a feltétlen és ingyenesen kimondott igen, „cél nélkül és végső állapot nélkül", mivel (úgy gondolják) ez szükségszerűen relativizálná a kezdet eredetnélküliségét.

Követelik és várják annak az igennek az áttörését, mely egyúttal a vég is. De ez az igen – az út mint cél, igazság és élet – csak az Atya megtestesült Igéjében lepleződik le, az Atyáéban, akinek az akaratát tökéletesen megvalósítja a Fiú a Földön, ahogyan az Atya is teljesen megnyílott a Fiúban a világ számára mint a világban végzett tevékenység. A Fiúban, mint a szabadság feltétlen igenje a testben, mutatkozik meg maga a történelem célja: „aki engem lát, látja az Atyát is". Itt egyik sem úgy adódik számunkra, mint aki a másik fölött, vagy a másikon túl lenne: a kezdet oszthatatlan, az Atya akarata a feltétlen szeretet fáradozása emberi formában. Az út lényegileg egy a céllal. Nietzsche álma, a lét és a változás »Sein und Werden« beteljesült és meghaladottá vált; nem kevésbé Marx álma is: a feltétlen kezdet a „pozitív humanizmus" feltételei között. A Teremtő emberré lett, hogy az ember teremtővé lehessen, „tökéletes, mint az Atya".

A feltétlen igen azonban nem keresi a világban – mint a hatalom akarása – a *saját* akaratát, a *saját* dicsőségét, hanem csak annak a dicsőségét, Aki elküldte. Ezért a Fiú, aki az Atya emberré lett igenje, nem fullad bele saját fényébe, nem vonaglik önmaga és a világ prométheuszi gyarapításában [Mehrerschaft], nem merül ki termelésben és a termékenységben, hanem lényegi módon önmagán túl tevékenykedik. Nem „issza meg megint a lángokat, amelyek belőle nőnek ki", nem korlátozza saját fénye, hanem „ismeri annak boldogságát, aki befogad", azt, ami hiányzik Zarathustrának.

Az igen a cél, mivel engedelmeskedik ennek, átengedi magát az Atyának, és ráhagyatkozásában rendelkezik abszolút önmaga létének teljességével. Magánya nem börtön számára, hanem önmaga teljes átadásának helye. Mivel engedelmeskedik, termékeny a másikban, aki különbözik tőle, nem terjeszti ki a „sivatagot maga körül" mint „esőtlen vidéket", hanem egzisztenciáját végtelenül gyarapítva [Mehrerschaft] fejlődik. Kezdete nem az „én akarok"-ban van, hanem az „ahogyan Te akarod, Atyám"-ban. És mivel az igen-t úgy éli meg, ahogyan adományozódik, a szentháromságos engedelmességnek megfelelően újra elajándékozhatja magát, fáradozhat a másikért, mivel önmaga átadása nem valami külsődleges számára, hanem belső telítettségéből tör fel benne, és meghaladja a halálban a halált.

Amit Nietzsche az „emberfölötti ember" atyátlan alakjában keres, és Marx a testvérek „pozitív humanizmusában", akik saját atyjuk lettek, a keresztény annyi deformáció közepette is – mint amilyen a felszabadított szabadság tiszta végessége – hisz az Egyházban. A véges szabadságnak van egy abszolút kezdete, ami nem más, mint az Atya kezdeményezése. A *Dei Genitrix* a nemző Atya által teremtett jelen; ez az abszolút igen a feltétlen „eredet nélküli" (ami annyit tesz, atyai) kezdetének helye a világban. Ő [Mária,

az Egyház] viszi véghez azt, amit az Atya tesz, mint véges szabadság, mint a Fiú anyja; a Fiú azonban nem az Atya ellenében vállalkozik erre, hanem termékeny (teljes odaadásában), mivel engedelmeskedik az Atyának. Itt teljesedik be a *Homo-Natura* sóvárgása, és itt válik abszolút meghaladottá. De [Mária] egy véges fogantatás által megszüli az abszolút kezdetet az Atyának megfelelően, akinek a leánya. A hála és az eucharisztia formájában világra hozza az Atya kezdeményezését. Ez vitális aktusa: mint Anya, szűzies módon szabaddá teszi Isten útját, hagyja, hogy a feltétlen igen, amely a világ számára fejlődik benne, korlátozás nélkül rendelkezhessen vele. És ebben mutatkozik meg termékenysége, tekintélye és az a hely, ahol mindig újra és anélkül, hogy elkopna, megtapasztalható és élhető az eredetből vett atyaság a világban.

Mivel nem magának tulajdonítja az Atya abszolút kezdeményezését, nem oldja fel méhében az Atya elsőbbségét. Nem igyekszik az Atya tettét magából kikényszeríteni. Ez az Egyház. Csak benne imádkozhatjuk, „Miatyánk...".

Fordította: Szalay Mátyás

ÉLETRAJZI ADATOK:

Ferdinand Ulrich Münchenben doktorált 1956-ban, ezt követte filozófiai habilitációja 1958-ban a salzburgi egyetemen. 1958-tól a regensburgi Pedagógiai Főiskolán tanított, 1967-től a filozófia rendes professzora, *professor emeritus* 1996-tól. Regensburgban él. Létértelmezését különösképpen inspirálja Aquinói Szent Tamás. Kifejezetten keresztény filozófusként értelmezi magát. Sikerült kibékítenie egyfelől a hagyományos metafizikát és az újkori transzcendentális filozófiát.

Fő művei:

Homo abyssus, Das Wagnis der Seinsfrage, Einsiedeln. 1998.

Leben in der Einheit von Leben und Tod. 1999.

Erzahlter Sinn. 2002.

Logo-tokos. Der Mensch und das Wort. 2003.

Gabe und Vergebung. Ein Beitrag zur biblischen Ontologie. 2006.

Szalay Mátyás

A filozófia tekintélye – philosophari in Maria

Válasz Ferdinand Ulrich elmélkedésére

1. A tekintély válsága korunkban

Ferdinand Ulrich gondolatmenete egy konkrét társadalmi problémából indul ki. Alexander Mitscherlich 1963-ban megjelent az *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft*[1] *című* művében előrevetített tragikus folyamat, az apátlan társadalom kialakulása mintegy tizenkét évvel később, amikor Ulrich megjelenteti saját reflexióját, már több volt, mint jóslat. Mára pedig minden kétséget kizáróan befejeződött a nagy munka: nem elég, hogy az apai tekintély utolsó falai is leomlottak a családon belül épp úgy, mint a társadalmi együttélés egyéb területein, hanem az atya egyenesen feleslegessé is vált.[2] Nem csak szocio-kulturális, hanem metafizikai értelemben is paradigmaváltásra, vagyis a lét alapviszonyainak, lét és létező viszonyának radikális átértékelésére került sor. Nem elég itt utalni a létfeledettség Heidegger által feltárt jelenségére, mely az átalakulásnak csak egyik, noha megkerülhetetlenül fontos mozzanata. A létező ugyanis nem csupán metafizikai módon kapcsolódik a léthez, hanem mindenekelőtt vallásilag. Ennek belátásával világosodhat meg előttünk, hogy a lét és a lét-viszony nem annyira feledésbe merül, mint inkább szüntelen behelyettesíti valami, amit hiába emelünk a lét szintjére.

E tragikus helyettesítési folyamat egyik következménye az is, hogy felbomlani látszik az atyai szeretetben megtapasztalható analógia[3] lét és létező

[1] Alexander Mitscherlich, *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie*, Weinheim,1963

[2] L.d. erről Matthias Mattussek, *Die vaterlose Gesellschaft. Überfällige Anmerkungen zum Geschlechterkampf*, rororo, Hamburg 1998. Továbbá: Blankenhorn D.; Fatherless America. Confronting Our Most Urging Social Problem. NY 1996, 117. – A. Greely: Männer sollten „become more like women".

[3] "Catalogical analogy thus affirms two things: first, it negates the formation of any analogy that sustains itself, as it were, by means of an abstract substrate of the concept of creation that has been degraded to pure nature, and that fails to reflect for its specificity on creation as the kenosis

között (és annak sokféle változata, *analogia entis, analogia libertatis, analogia salutis, analogia fidei és abszolút katalogikus analógia*): a lét és lényeg éppúgy különválik egymástól, mint ahogyan elengednek a természetes és a természetfölötti létszférákat összekötő kapcsok is. Ennek félreolvashatatlan jelei mutatkoznak meg abban is, hogy ma bárhol és bármilyen formában bukkanjon is fel az atya és ezzel összefüggésben a tekintély fogalma, akár a politika, az oktatás, a művészet, kultúra vagy vallás bármely szegmensében, engesztelhetetlen *gyanú*val szembesül. Aki tekintéllyel lép fel, illetve a (metafizikai) tekintélyre hivatkozva igyekszik döntésének érvényt szerezni, legyen egyén, vagy intézmény, az ezzel úgymond nyíltan vállalja, hogy hatáloméhség és sötét elnyomó erők munkálnak benne.

Paul Ricoeur ismert kifejezésével a *gyanú mesterei*[4] (Freud, Nietzsche és Marx) valóban átalakították a kulturális és szellemi életet, lelkes posztmodern követőik, mindenekelőtt a frankfurti iskola szorgos „hittérítő" munkája nyomán pedig mára a napnyugati kultúra „alapigazságának tűnhet": a tekintély – legyen szó bár a hagyomány tekintélyéről – nem hivatkozási alap, sokkal inkább olyan akadálya a gondolkodásnak és az egyéni és társadalmi fejlődésnek, amit a nagyobb szabadság érdekében le kell rombolni.[5] Mintha

---

of God or within God and on its necessary determination by the event of the covenant in salvation history and the peak of that event in the salvific event, Jesus Christ. Rather, the positive formation of the analogy, as the opening up of the world's truth and thus of its character as analogy to God, can only be gained in the vision of this world's being which is reached in the condescensio of God himself. ... Secondly ... in this catalogical analogy there occurs at the same time the disclosure of what lies in being as a creation from God (and thus again catalogically), namely, that it must have been able to be prepared for the new reality which could no longer be deduced from it and which can therefore be determined in its truth only by way of catalogy.", In: Wolfgang TREITLER, 'True Fundations of Authentic Theology' in: Hans Urs VON BALTHASAR, *His Life and Work*, edited by David L. Schindler, Ignatius, Communio Books, San Francisco, 1991, p. 174

[4] A kifejezés Paul Ricoeur Freudról írott kitűnő könyvében jelent meg először és vált a tudományos közgondolkodás részévé: Paul RICOEUR, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation* (New Haven: Yale University Press, 1970), 27.

[5] Más kérdés természetesen, hogy a posztmodern társadalomban érvényesülő tekintély – amely már nem az egyházé és nem is az államé, hanem a civil társadalomé – észrevétlenül teljes diktatúrát hoz létre. Miközben ugyanis fennen hirdeti magáról, hogy az egyént teljesen felszabadítja, megfosztja az ellenállás és az önállóság minden eszközétől, rákényszerítve, hogy tökéletes szürkeségben alkalmazkodjék a piac mindennél zsarnokibb és mindent átfogó törvényeihez. A posztmodern demokrácia természetesen ugyanúgy kitermeli saját elitjét, mint bármilyen más politikai berendezkedés. Ez az elit azonban nem kapcsolódik semmiféle magasabb eszményhez és nem felel semmilyen önmagán túli instanciának, ezért lényegileg felelőtlen. Létfenntartásának és legitimációjának legfőbb eszköze nem valami külső jóhoz való viszony, hanem olyan belső dinamika kialakítása, amelyben a demokrácia jelszavait használva parancsuralmi rendszer építhető ki. Molnár Tamás méltán beszél *élite camouflée*-ról a politikai pártok és piacot befolyásoló nagyvállalatok és szervezetek kapcsán, amelyek a reklámok rafinált tudatformáló hatása és az érzelmekre alapo-

csak a tekintély és a dialógus egymást kizáró fogalmak volnának? Holott éppen a tekintély létezése teremti meg a párbeszéd lehetőségét, mely egyfelől annak tisztázására szolgál, hogy a tekintélyes vélemény vajon igaz-e, másfelől tekintélyt igyekszik szerezni az igazságnak.

2. A TEKINTÉLY MARADI ÉS HALADÓ ÉRTELMEZÉSÉN TÚL

Ezért is aggasztó, hogy a tekintély elvetése a posztmodern ember második természetévé vált, aki ezért ösztönösen lázad és tiltakozik az engedelmesség minden formája ellen. Ha e negatív *alap-beállítottság* tudatossá válik és felismeri a tekintély eltörlésének mélyreható következményeit, két választás előtt áll: vagy visszaretten, és olyan konzervatívvá válik, aki számára a hagyománytisztelet egzisztenciájának végső alapja, vagy mindent hátrahagyva valamiféle fatalista vakmerőségből az utolsó cseppig kiissza a méregpoharat, vagyis nem csupán a külső, hanem a belső tekintélyt is elutasítja. A „felszabadítás" kultúrájának sajátos „módszere", a *gyanú*, arra sarkalja, hogy a lélek mélyén is minden követ felemeljen. Így keveredik gyanúba nem csak a test, és a testi észleletek, hanem a lélek minden fakultása, az ész, az érzelmek, az emlékezet és végül a képzelőerő is – mindről bebizonyosodik ugyanis, hogy megcsal és ezért hamis tekintély. Szabadulnunk kell előítéleteinktől, érzelmeinktől, vágyainktól és emlékeinktől, képzelgéseinktől, hogy végül egy teljesen absztrakt és lecsupaszított én, valamiféle „transzcendentális ego" felől magunk alkothassuk újra önmagunkat és ezzel a tőlünk függő világot is. Mindenekelőtt azonban a transzcendens függés formáit kell megszüntetni, hogy helyette kialakulhasson az emberarcú, kellően nyitott és mindenki igényeivel szemben toleráns, „kényelmes" transzcendencia.

Azok a konzervatívok, akik valamiféle természeti és társadalmi szükségszerűséget emlegetve a hatalmi tekintély mellett szállnak síkra, látszólag hőssé magasztosulva szemben állnak ugyan a „felszabadító hadsereg" pusztításával, lényegében azonban alig különböznek tőlük. A közösség megmaradása érdekében fenn akarják tartani a tekintélyt, bármit is kövessenek vagy követtek el a nevében azokkal szemben, akik éppen a közösséget alkotó egyéneket védve és az ő javukra hivatkozva bontanák le a hatalmi és elnyomó struktúrákat. Egyre nehezebben bár, de talán még feltételezhetjük

---

zó politika segítségével a nélkül befolyásolják a tömegemberré tett személyeket, hogy azok valódi hivatásuknak tudatába kerülhetnének.

jóhiszeműen, hogy mindkét fél valamiféle jóért száll síkra – abszolutizálva azt. És amikor bármelyiknek eszébe villan – és ez a posztmodern pillanat –, hogy az abszolút jó uralmi logikát rejt magába, szégyenében önpusztítóvá válik, és felszámolja a közösségi vagy éppen az egyéni javakat. Azonban minden új szintézis csak újabb harcot szül, hiszen az atyák kivívott békéje a fiúk szemében mindig gyanús: mindenhez vér tapad és az új béke, mely persze az igazságosság, a valódi szabadság és testvériség békéje, csak újabb véráldozat útján lehetséges.

A legkülönösebb azonban mégiscsak az, hogy a vitatott kérdés, a tekintély természetét illetően minden csatazaj ellenére mélységes egyetértés uralkodik *maradiak* és *haladók* között.

A tekintély ugyanis – mindenféle, így az isteni tekintély értelmében is – mindkét fél számára a felsőbbség jele, és olyan hatalom fakad belőle, amely képesség, tevékenység, hatékonyság, erő. Mi több, e gondolat hallgatólagos, ontológiai tétel a világ természetéről, amelyet áthat az effajta tekintély – az adott nézőpontnak megfelelően pozitív vagy negatív értelemben is: a világ maga is e tekintély függvénye, és ez – nézőpontunktól függően – vagy szabadságának záloga, vagy fogságának legbiztosabb ismérve.

A kereszténység örömteli üzenetének újdonsága nem hagyja érintetlenül a tekintélynek e két, egymást feltételező és egybecsengő fogalmát, melyek *látszólag* végeérhetetlen és ádáz harcukat vívják a világtörténelem színpadán. Először is arra hívja fel a figyelmet, hogy a valódi dráma — minden látszat ellenére mégsem ez, vagyis nem úr és szolga, nem elnyomó apák és elnyomott fiúk vetélkedése. Noha a történelmet alkotó egyetlen igazi dráma valóban Atya és Fiú között játszódik, a Kinyilatkoztatás fényében feltáruló viszonyuk nem olyan küzdelem, amelyben a Fiú szabadsága és hatalma olyan sikeres lázadás függvénye, amely a fennálló és elnyomó hatalom megtörésével, vagyis az Atya legyőzésével végződik.

Ulrich rámutat: ennek ellenkezője igaz: a Fiú engedelmessége, lemondása a hatalomról, önmagának kiüresítése és elajándékozása, vagyis az Atya megerősítése az, ami szabadságának záloga. A Fiú és benne mi is, éppen azáltal leszünk szabadok és azáltal leszünk önmagunk, hogy elismerve az Atya atyaságát és önmagunk ajándék-voltát engedelmeskedünk az atyai tekintélynek. Ulrich megközelítésének különös értékét azonban nem csupán az adja, hogy újszerű formában, filozófiai-teológiai összefüggésbe ágyazva közli ezt az örök igazságot, hanem az, ahogyan az Atya belső életét is felvázolva kibontja az atyai tekintélynek a fentiektől gyökeresen eltérő fogalmát: a valódi tekintély az, ami nem alávet, hanem alávetett, amennyiben egy mindent *megalapozó*, szolgáló szeretetből fakad.

Amikor Ulrich az engedelmes Fiú szemén keresztül vizsgálja az Atyát, az nem a hatalom kemény és magányos parancsoló arcát tárja fel előttünk; az Atya ugyanis mindenét odaadta, és amikor a teremtésben és megváltásban, a Fiúban és általa szeretetként felkínálja önmagát a szabad befogadásra, kiteszi magát az elutasítás veszélyének.

Ulrich tekintély-fogalma tehát olyan Atya-képből fakad, amely döntően megváltoztatja a hatalom-tekintély körül forgó diskurzus egész természetét, melynek fő kérdése: megfosszuk-e, megfosztható-e az Atya a tekintélyétől?

A kereszténység „pártatlanságát" abban a kultúrharcban és tényleges politikai küzdelemben, amely a tekintély ellen, vagy annak védelmében tör lándzsát, nem a vallásnak a politikai felé elvárható valamiféle semlegessége garantálja, hanem a felszín mögötti valódi dráma mélységes átélése: Hogyan is foszthatnánk meg az Atyát a hatalmától, ha már teljesen szegény? Hatalma, az a hatalom, mely valóban egyedüli és visszavonhatatlan, éppen abban áll, hogy egészen odaadta magát – és éppen ebben áll gazdagsága. Az Atya nem más, mint ez az eredendő odaadás és önkiüresítés, az, Aki teljesen a Fiúnak adta magát, mint ahogyan a Fiú sem más, mint Önmaga, vagyis a megajándékozott, Aki teljes befogadás és hála, az Atyai ajándék, amely egész valójában az Eredetre utaló Logosz.

Ulrich másik döntő felismerése, hogy az Atya tekintélye a Szentháromságon belül attól függetlenül szilárd, hogy a teremtmények elismerik-e. A Szentháromság ökonómiája mindazonáltal éppen ebbe a belső drámába vonja be az embert, amikor a tények határozottságával, de a szeretet szelídségével nekiszegezi a kérdést: akar-e Fiú lenni a Fiúban?

Az igenlő felelet természetesen a tekintély történelmi drámájába is egészen új bepillantást enged, amikor ugyanis a Fiú elismeri az Atya abszolút és eredendő tekintélyét, egyúttal minden más tekintélytől is megszabadul, pontosabban felszabadul ezek megítélésére. Ez természetesen nem eredményezi szükségszerűen azt, hogy az Atya tekintélyének elismerése minden más tekintélyt leleplezne és szétrombolna, csupán azt jelenti, szabaddá válunk arra, hogy éppen az eredet felől szemlélve, tehát radikálisan (lat. radix) felvessük a tekintély megalapozottságának kérdését. Minden tekintélyt végső soron az Atya tekintélye alapoz meg, ezért rajta kívül bármi, ami az abszolút tekintélyt vindikál magának, vagyis tagadja a részesedést, szükségszerűen hiteltelenné válik.

Ulrich teológiai gondolatmenete tehát feladja a leckét a tekintély-elvű konzervatívoknak: minden (politikai, kulturális, vallási) tekintély igazolásának egyetlen módja, ha belátjuk, hogy *önmagában* igazolhatatlan; csak a ré-

szesedés igazolja, csak az eredet felől nyeri el értelmét és akkor is csupán, mint szegény-gazdagság.

Azok számára, akik ezzel ellentétben a haladás, vagy bármi egyéb eszme jegyében kiszabadulnának a tekintélyek szorításából, Ulrich gondolatmenete két fontos üzenettel is bír. Egyfelől: a megszabadulás egyedüli módja a felkínált szabadság elfogadása: nem a harc, a szembenállás, hanem az „eredeti" szeretet tesz szabaddá – méghozzá azonnal, minden külső küzdelemtől függetlenül, ajándékként. Másodszor: nem létezik szabadság e szereteten kívül, hiszen a tulajdonképpeni szabadság a szeretetválasz sajátja. A szabadság lényegi értelemben nem 'ellen-állás', hanem 'szemtől szemben-állás': olyan *reszponzív* viszony, amely minél inkább az eredetre irányul és minél teljesebben átfogja a személyt, annál nagyobb „gyarapító tekintéllyel" (Mehrerschaft) bír.

E kétféle tanulság, vagyis a tekintély krisztusi feltárulásának két válasza az emberi keresésre nem csak *kihívás*ként[6] jelentkezik *maradiak* és *haladók* számára: bizonyos értelemben mindkettejük egymással szemben kimunkált igazát is elismeri. Amikor a liberálisok minden tekintély leleplezésére törekednek, akarva-akaratlan a megalapozás kérdésére irányítják a figyelmet, hiszen az Atya végső tekintélyét firtatják. Az a romboló gesztus, amellyel összezúzzák a fennálló tekintélyeket – ahogyan ezt a (politikai vagy vallási értelemben vett) konzervatívok szemükre vetik – szabaddá teszi az utat egy olyan kérdésfelvetés előtt, amely túlmutat a politikai szférán: mi a tekintély végső forrása és mi annak valódi természete?

E nyugtalanító problémát talán nehezebb fölfedezni konzervatív szemmel, hiszen a fenti kérdés nyomán felrémlik a világi tekintélyek és hatalmak, intézmények és hagyományok viszonylagossága. E viszonylagosság mindaddig nyugtalanító, amíg az eredendő viszonyban megnyugtató megalapozást nem nyer. Ez azonban nem szükségszerű, nem magától értetődő, hanem lényegszerűen kérdéses: a megalapozást ugyanis végső soron csak a felkínált szeretet adhatja, a kiszolgáltatott lét, amely válaszra vár. A tekintély megalapozottsága tehát e törékenységében is erős szeretet függvénye; olyan „függvény", mely történeti és ontológiai értelemben nem más, mint a Test

[6] Kihívás alatt itt a hivatás azon lényegi mozzanatát értem, amelyben a találkozás az igazságként megnyilvánuló szeretetettel kimozdít az életvilágból és egy ahhoz képest transzcendens igazsággal szembesít. Amennyiben e szembesítés során megerősítjük és érvényesnek ismerjük el a transzcendens igazságot, vagyis *megfelelünk* a *kihívásra*, akkor tárul fel előttünk a hivatás másik lényegi mozzanata, a küldetés: elfogadni és érvényre juttatni az átalakító igazságot. Ld. SZALAY Mátyás, *A filozófia hivatása*, Kairosz Kiadó, Budapest, 2015.

függése a Kereszten, amely bennünk, a mi válaszunk által válik tulajdonképpen azzá, ami már e választ megelőzően is mindig: az Atya dicsősége. A Fiú Istennek, a Logosznak szabadságában áll teljesen kiszolgáltatni magát nekünk, mert már mindig is diadalmaskodott: az Atya elfogadta a Fiú áldozatát és felmagasztalta.

E magasságból, vagyis a Kereszt felől a konzervatív nézőpont is beláthatóvá válik persze, amikor nem pusztán a hagyományt, mint olyat, hanem a tekintély transzcendens eredetét veszi védelmébe. Az ilyen *eredendő* konzervatív beállítódás érdeme abban áll, ahogyan ragaszkodik az odaajándékozottság valóságához. Az isteni lét mint szeretet elajándékozottsága alapoz meg ugyanis minden olyan tettet és intézményt, amely tekintélyével segíthet megtalálni az emberi válaszkísérletek formáját.

A tekintély ősalapját feltáró teológiai esszéjében Ulrich – ellentétben a posztmodern *alap nélküli alap*-ra hivatkozó értelmezésével – olyan filozófiai megalapozásra ad lehetőséget, amely egyfelől kritikus korunk két alternatív politikai beállítódásával szemben, másfelől kimutatja azok alapvető, tehát az eredetben rejlő igazságát. Másként fogalmazva, Ulrich teológiai megközelítése nem arra az eredményre jut, hogy a Kinyilatkoztatás fényében a tekintély konzervatív és liberális megközelítése egyaránt hamis. Inkább arra mutat rá, hogy a tekintélynek a Szentháromságban megalapozott keresztény megközelítése mindkét fél igazságát radikalizálja: konzervatívabb a konzervatívoknál és liberálisabb a liberálisoknál a nélkül, hogy ez ellentmondást jelentene. Ennek titka pedig az ajándékozás gesztusában rejlő eredendő és *drámai* összhang gazdagság és szegénység, szabadság és engedelmesség között.

3. A TEOLÓGIAI *A PRIORI* ÉS A FILOZÓFIA – ULRICH NÉZŐPONTJA ÉS MÓDSZERE

Ulrich szintézisteremtő módszerét azért is érdemes tüzetesebben szemügyre venni, mivel a magyar filozófiai szövegkörnyezetben talán még a németnél is különösebben hat az a természetesség, amellyel teológiai nézőpontból viszonyul a filozófiai kérdésekhez. Reflexiójának kiindulópontja egy pontos helyzetfelismerésből született belátás, mely Isten és ember viszonyának egy egyszerre lényeges és problematikussá vált pontját érinti. A német gondolkodó célja nem egy kérdés tudós megvilágítása, vagyis nem elsősorban tanítani akar. Pontosabban, akad valami, ami elsődlegesebb a megvilágítás és magyarázat szándékához képest. Az Ulrich által is képviselt, a tudományosnál *eredendőbb* reflexió ugyanis mindig *megérintettség*ből fakad, és az isteni

szeretetre igyekszik méltó és meg-felelő választ adni. Amikor ez ellenállásba ütközik, az mindig gondolkodásra, pontosabban *tűnődésre* késztet. E kontempláció sajátos tárgya a Kinyilatkoztatás, vagyis Isten Önfeltárulkozása (Selbstoffenbarung). Végső soron a válaszadás minden nehézsége abból fakad, hogy még mindig nem értettük meg, *Kinek* is felelünk, illetve, hogy akinek válaszolunk, az milyen. A vizsgált összefüggésben ez annyit jelent, hogy alapvetően félreértjük Isten autoritását, amikor a hatalom fogalmiságával közelítünk hozzá.

Ulrich tehát ezt a hamis értelmezést igyekszik újra a végső cél felé irányítani, amikor végigköveti a meghatározó értelmezéseket feltárva, hogy miből indultak ki és merre tartottak. A tekintély *félre*értéséért – amely persze egyúttal mindig *meg*értés is egyben – a filozófia felelős. Ulrich nem bizonyos filozófusok ellen indít kritikai offenzívát, hiszen nem *legyőzni* igyekszik a filozófiát, hanem *alapjaiban megérteni*. Egy filozófiai álláspont végső megértése pedig annak tisztázását jelenti, milyen teológiai *a priori*-ból fakad.

Nem vezet-e ez teológia és filozófia összemosásához, és ezzel a filozófia önállóságának felszámolásához? Amikor Ulrich kiáll a filozófia és teológia eredendő összetartozása mellett, egyáltalán nem vonja kétségbe különbözőségüket. A filozófiai reflexió ugyanakkor egy adott kérdés *végső*, tehát az alapvető elveket érintő értelmezésében elválaszthatatlan a teológiai megfontolásoktól; másfelől a teológia, vagyis a kinyilatkoztatott logosz megértése egy ponton szükségképpen filozófiai diskurzussá válik. Mi több, az isteni logosz nem csupán felülmúlja az emberi feleletet, hanem már mindenkor megelőzi és meg is alapozza azt: a logosz ugyanis eredendően mint megszólítás és *ki-hívás* adódik számunkra. A bölcselet, legyen bár teológiai vagy filozófiai, lényegi értelemben visszaadott szó: a befogadott logoszra adott felelet.

A szó (logosz) visszaadásának folyamatában a bibliai Kinyilatkoztatásból kiinduló értelmezés a befogadás egy sajátos pontján válik filozófiaivá, hiszen az írás (és különösen a Szentírás) értelmezést kíván: ki kell hallanunk az emberi szóban testet öltő isteni üzenetet, ez pedig csak az emberi szó transzparenssé tételével érhető el. Ulrich tehát elsőként az atyátlan társadalom önértelmezéseiben igyekszik rámutatni arra, hogy a tekintély megkérdőjeleződése és kérdésessége mindenekelőtt feltáró jellegű, megmutatkozik benne a tekintély misztériumának eredendő kérdésessége: az a sajátos megérintő erő, amellyel kérdőre von bennünket. Mindenekelőtt azt a pontot kell megragadnunk, ahol a válaszkísérletek elmaradnak a „kihívástól", attól az eredendő értelemgazdagságtól, amellyel a tekintély misztériuma szembesít bennünket.

Minthogy természetesen a tekintély általa vizsgált modern filozófiai értelmezései (elsősorban Marx és Nietzsche) is egyfajta teológiai kontextusba ágyazva nyernek formát, Ulrich második lépése éppen az átfogó és eredendő összefüggés felvázolásában áll. Az abszolút eredeti összefüggés pedig aligha lehet más, mint a Szentháromság viszonyrendszere. Ennek tisztázása mintegy új és szélesebb összefüggésbe helyezi Marx és Nietzsche gondolatait. Erre annál is nagyobb szükség van, mert a teológiai redukció, mint visszavezetés az abszolút eredendő összefüggésre, még nem valódi válasz, csupán annak megalapozása. Maga a felelet kétségkívül megtérés jellegű: tevékeny odafordulás a tekintély valódi logoszához. A megtérés azonban mindig *teljes fordulatot* igényel, nem csupán *odafordulást* az Egyhez, hanem *visszafordulást* is a 'sokhoz', a világhoz.[7]

Ez utóbbi ismét a teológiától különböző, noha az isteni bölcsességből fakadó *filozófiai* reflexiót tartalmaz. Ha felismerjük és elismerjük, hogy a valódi tekintély az Atya tekintélye, vajon mi következik ebből a tekintély sokféle formáját, megtestesülését illetően? – E kérdés megválaszolásához, mely persze a politika és a szociológia teológiai megalapozásában rejlő következmények kibontását jelenti, utat kell találni az Egytől a sokig, a Tekintélytől a tekintélyekhez, kimutatva ezek eredendő és mégis konkrét összefüggését, arányait, belső értelmét, sajátos formáját.[8] A tekintélyek (személyes és intézményes) manifesztációira, amelyek valamiképpen a logosz megtestesülései, egy-egy konkrét személy közvetítésével és egy sajátos viszonyrendszerbe ágyazva, mindenkor teljes lényünkkel válaszolunk, vagyis nem csak spirituálisan és intellektuálisan, hanem testileg, a testi odaadás és szolgálat révén.

Ahogy fentebb utaltam rá, ennek az egyszerre teológiai, filozófiai és persze etikai válasznak a kialakításában elengedhetetlen szerepet játszik a filozófiai reflexió. Mi több, a tekintély eredetének teológiai feltárása elsőként talán éppen a filozófia átalakulását vonja maga után. E kétségkívül összetett átformálódás nélkül az atyaság teológiai tisztázása úgyszólván a levegőben lógna, vagyis nem alakítaná át a gondolkodás egészét, és ezzel a teljes életvilágot.[9]

[7] Jól példázza ezt a kettős fordulatot Platón Barlang-hasonlata, hiszen a filozófus itt is kettős mozgást végez: az igazi fényt követve felemelkedik a sötétségből és árnyékvilágból a Jó ideájához, a valódi élethez, majd élete kockáztatásával visszatér a barlangba, hogy másoknak szolgáljon. Ld. PLATÓN, Az állam, VII. könyv; ld. ehhez HEIDEGGER, Martin, and Hermann Mörchen. "Vom Wesen der Wahrheit Zu Platons Höhlengleichnis Und Theätet." (1988) és HEIDEGGER, Martin, "Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den Humanismus." (1954).

[8] Ez lenne a fenomenológiai megközelítés kiemelt feladata.

[9] Itt az életvilágnak egy speciális fogalmára gondolok, amely különbözik a husserli meghatározástól. Az élet a maga legteljesebb formájában az isteni személyek szeretetviszonyából forráso-

4. *PHILOSOPHARI IN MARIA*[10]: AZ ATYAI TEKINTÉLY FILOZÓFIAI RELEVANCIÁJA

Ulrichnak a tekintély végső forrását megvilágító gondolatmenete a filozófia átalakulásához is forgatókönyv: a bölcseletnek az igazi eredet felől kell újragondolnia kapcsolatát a Logosszal. Az újragondolás tulajdonképpeni feladata itt annak megértését jelenti, hogy a filozófia és logosz viszonya maga is egy alapvetőbb reláción alapul: a Logosz és az Atya kapcsolatán. A bölcseletnek tehát olyan sajátos módon kell kapcsolódnia a Logoszhoz, amely elismeri, visszatükrözi és kifejezésre juttatja ezt az alapvető Atya-Fiú viszonyt.

Mit jelent ez az Ulrich által felvázolt konkrét filozófiai összefüggésben? A német teológus szerint a modern filozófiát meghatározó gyanú három mestere (Freud, Marx és Nietzsche) alapvetően félreértelmezték az Atya és Fiú szerepét. Tragikus tévedésük ennyiben teológiai természetű ugyan, de filozófiájukon keresztül az élet minden szegmensét érinti.[11] Ulrich számos kritikai megjegyzése ellenére is egyértelművé teszi, hogy e félreértés felderítése és a kiküszöbölésére irányuló kísérlet nem egyenértékű értelmezési munkájuk elvetésével. Azért is tanulságos átgondolni az Atyával szemben vívott „felszabadító" küzdelmük főbb lépéseit, hiszen mára e kétes szabadságnak nem csak sokrétű szellemi, hanem gyakorlati következményeit is értékelhetjük. Mi több, a huszadik század tragikus tapasztalataival a hátunk mögött igen pontos képet kaphatunk arról, mit jelent az Atya és Fiú elszakítása egymástól, és hová vezet a Logosz eredetének elvitatása és meghamisítása.

Ulrich bátor és mély értelmű felismerése, hogy az említett három mester gondolatait egyesíti az a törekvés, hogy szembe állítsák a Fiút az Atyával, arra késztetvén ezzel a fiúkat, hogy maguk váljanak saját atyjukká. A bölcselet önértelmezését tekintve ez azt jelenti, az autonóm filozófiára hárulna az a képtelen feladat, hogy *értelmet adjon* a létezésnek és a létezőnek. Minél értelmetlenebb színben tűnik fel előttünk a létezés, annál nagyobbnak kell tart-

---

zik. Amikor tehát az életvilág átalakulásáról beszélünk, akkor ez pontosan annak felismerésén alapszik, ahogyan a világot áthatja az eredendő élet. Szakítva a kiüresedett és elsivatagosodott világ-látással (ahogy T.S. Eliot fogalmaz: thewasteland), feltűnik előttünk a létező éltető és élő szövete, az áldozati adomány.

[10] Ld. Prudence ALLEN, „Mary and theVocation of Philosophers", New Blackfriars, vol. 90, no. 1025 (January 2009): 50–72.; in: https://maritain.nd.edu/ama/Vocation/Vocation103.pdf (10.10.2015); ld. továbbá: Rafael Tomas CALDERA, *El Oficio Del Sabio*, Caracas, Centauro, 2ª ed. 1996 .

[11] Nem véletlen, mondja Chesterton, hogy az európai modern filozófia lényegében rossz teológia, pontosabban eretnekségek sora. Az eretnekség nem bolondság, hanem féligazság, s mint ilyennek kétségkívül köze van az igazsághoz.

suk a káoszt uralma alá hajtó, titáni filozofikus elme dicsőségét, és természetesen annál nagyobb hatalommal rendelkezik a filozófia és a filozófusok. Ez utóbbiakra vár ugyanis, hogy világra segítsék az új és szabad embert, akire felnőttségében, illetve saját atyjává válva a korlátoktól mentes önmegvalósítás boldogsága vár. Másként fogalmazva: az Atya és az Atya kilétét kutató teológia halálával minden öröksége az új és feltétlen kezdetet ígérő filozófiára száll. E sajátos gondolatmenet szerint ez az örökség mindenekelőtt olyan *uralkodói* javakból áll, mint *dicsőség* és *hatalom*.

Az ilyen, a *hatalom* akarásától átitatott filozófia a hatalmi harcok kiindulópontja és végső színhelye is egyben. Tudjuk, minden véres háború a szimbolikus és fogalmi hadszíntéren kezdődik és ott és fejeződik be, az ellenfél igazságának radikális és erőszakos átértelmezésével. Nem csak Hegelben,[12] de sok más modern filozófusban is ott bujkál a hadvezér, aki forradalmi gondolatai révén, vagyis a valóság bátor és zseniális újraértelmezésén keresztül tömegeket vezet el a bölcsesség és ezzel a boldogság eszkatológikus berkeibe. Sőt, még olyan posztmodern hadvezérek is, mint Vattimo, Agamben, Foucault vagy Derrida, látszólag ugyan mindenféle hatalmat lebontanának, de egy új és jobb világ hírnökeként teszik ezt, és egy ellentmondást nem tűrő hatalmi logika mentén harcolnak. A filozófia paradox módon éppen azért szállhat szembe a politikai hatalommal, mert a maga számára vindikálja a politikai szférák egészét felölelő hatalom jogait, méghozzá mindhárom hatalmi ágat illetően: törvényhozás, végrehajtás és bíráskodás. Övé az ész abszolút törvényhozásának örömteli gondja, ezért jelölheti ki az Egyháztól az államon át a civil társadalomig mindenki számára a haladás konkrét útját, hogy utána legfőbb szellemi bíróságként és rendőrségként ellenőrizhesse és ítéletet mondhasson az általa alkotott „magasztos" és „eredeti" eszme végrehajtásáról.

A filozófia dicsősége – a halott Atya második öröksége – szintén a hatalomhoz kötődik: azért illeti meg a filozófiát, mert képes a logosz tárgyterületeit növelni (hódítás), képes ezeket rendszerezni (uralkodás) és kiaknázni (fenntartás). Munkája egyfajta „szellemi parkosítás", a hasznos belterületek folytonos növelése, és „ingatlanfejlesztés"; a növekvő bevétel pedig a filozófia dicsőségét, vagyis hatalmi potenciájának növekedését szolgálja. Ez azért is szükséges, mivel egyeduralmát időről időre kétségbe vonja valamelyik

[12] Ismert, hogy Hegel éppen *A szellem fenomenológiájának* befejezésén dolgozott, amikor megelégedettséggel figyelte, hogyan veszik be Jénát a napóleoni hadak, amelyet a német gondolkodó a világlélekkel azonosított. Ld. Briefe von und an Hegel, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Bd 1. 120.

gyermeke, akinek persze a filozófia rögtön letöri a szarvait, nehogy a szellem számára kötelező demokratikus elkötelezettsége túlzásokra ragadtassa. Ne tévesszen meg bennünket az a látszólagos szerénység, amellyel a filozófia újabban bizonyos tudományok mellett segéderőként tűnik fel, legyen szó bioetikáról, jogelméletről, vagy üzleti etikáról, etc. Még az ilyen „parazita filozófia" hivatása is az, hogy rendreutasítsa a „hordozóját", aki nélküle minden látszatsiker ellenére is eszköztelen, hiszen még saját tárgyának fogalmi megragadására is képtelen.

A hatalomra épülő és azt szolgáló filozófia azonban saját csapdájába esik: méltóságát és hitelét veszítve maga is a hatalom puszta eszközévé silányul és végül rendszerint egy hatalmi szó hallgattatja el. A filozófia egyik lehetséges végzete a gondolkodást tiltó parancs. A huszadik század borzalmai bizonyos értelemben a filozófusokat és a költőket is hallgatásra ítélő hatalmi szót követték és abból bontakoztak ki.[13] A hatalom tiltásával szembesülve a végső elveket befogadni képes értelem ellenállása csak akkor igazán termékeny, ha az ellenállók tanúságtétele kultúrát alapít. Sokszor azonban nincs ideje meggyökeresedni, és csak később, az elnyomó hatalom bukásával válhat iránymutatóvá. Akkor azonban már egy másféle veszéllyel kell szembenéznie.

„A kommunizmusban a legrosszabb, ami utána jön" – vallotta II. János Pál pápa. És valóban, ma a tiltásnál és cenzúránál is súlyosabb nehézséggel kell megküzdenie a magasba törő és mélyben gyökerező bölcseleti gondolatnak. A kommunista és náci totalitárius diktatúrák kultúra-kritikája minden olyan megnyilvánulást üldözött, amelyről feltételezte, hogy összeegyeztethetetlen az általa preferált ideológiával. Ideológiai eszközként ugyanakkor kifejezetten támogatták a kultúra egyes szegmenseit...

Ma a szabad filozófiai gondolatnak két szempontból is másféle nehézségekkel kell számolnia. Nem bizonyos fajta filozófia, hanem a bölcselet és a magas kultúra mint olyan ellen irányul támadás. Másodszor: ellentétben a kommunista és náci hatalom képviselőivel, akiket – ha másért nem, az erőszak megkérdőjelezhetetlen aktusai nyomán – világosan be lehetett azonosítani, ma az „üldözők" személyét és ideológiai hátterét gyakran homály fedi.

[13] Ugyanezek a borzalmak vezettek a filozófiai és költői beszéd elnémulásához is. A szenvedés és embertelen borzalom „negatív fenségével" szembesülve (ld. McCormick, Peter, *The negative sublime: ethics, warfare, and the dark borders of reason*. Universitätsverlag Winter, 2003.) valóban minden emberi szó elakad, és csak azért indulhat és kell újraindulnia a beszélgetésnek, mert az isteni logosz, az első Szó már mindig is kimondatott és azóta is mindenben, még a borzalmak atonális zörejében is tovább hangzik. És emberi választ kíván.

A lét végső elveinek szolgálatára hivatott úgynevezett „magas kultúra", melynek a filozófia is alapvetően fontos része, nem tűnt el ugyan teljesen, de marginalizálódott, és elveszítette mértékadó szerepét. Egyre inkább a tömegkultúra, tehát a tömegigények kielégítésére szolgáló szórakoztatóipar szabja meg azt az erkölcsi, politikai és kulturális mértéket, amelyhez egy „demokratikus" és progresszív társadalomban mindennek és mindenkinek igazodnia *kell*. Ebben a kulturális környezetben a mélyreható filozófiai gondolkodást nem annyira a betiltás fenyegeti, még csak nem is az agyonhallgatás, hanem az *unalom*. A posztmodern diskurzus minden ideológiai tiltásnál kegyetlenebb módon jár el a filozófiával, mivel nem csak *bizonyos* filozófiai gondolkodásmóddal száll szembe, hanem minden bölcseletet unalomba fullaszt.

Kétségtelen, hogy bizonyos fajta unalom nemhogy megölné a bölcseletet, hanem egyenesen új életre kelti, hiszen aki nem talál többé kielégülést a létezők végtelen, színes kavalkádjában, könnyen ráébredhet a lét és az egzisztencia sajátos misztériumára.[14] Ami kábítóan hat, az annak sulykolása, hogy csupán relatív igazságok léteznek – és ez a posztmodern beállítódás és gondolkodás alaptézise.[15] Ebben az esetben ugyanis a filozófiának nincs más kincse, mint puszta önmaga.

Az ilyen szárnyaszegett reflexió pedig aligha tekinthető másnak, mint filozófiai szövegek végtelen párbeszédének, melyből azonban hiányzik minden transzcendens törekvés az objektív igazság és valóság megismerése iránt, ezért belterjes, tétnélküli diskurzussá változik. Leszámítva, hogy esetleg szórakoztató, hogyan is lehetne társadalmilag vagy kulturálisan releváns a végtelen szövegkommentár, kiüresedett szofisztika és üres retorika, melynek egyedüli célja a gyanú érvényre juttatása minden létezővel és a fennálló tekintélyekkel szemben.[16] A posztmodern gondolkodás a modernitás naiv

[14] Heidegger alaphangoltságként (Grundstimmung) elemzi az unalmat, amely szerinte éppen mivel kiszolgáltat bennünket a semminek (Hingehaltenheit in das Nicht), filozófiailag roppant releváns, hiszen a semmi felől nézve tűnhet elénk a lét túláradó gazdagsága. ld. Martin HEIDEGGER, *The fundamental concepts of metaphysics: World, finitude, solitude*. Indiana University Press, 2001; ld. továbbá: Lars SVENDSEN, *A philosophy of boredom*, transl. John Irons, Reaktion books, London, 2005.

[15] Ld. különösen: VATTIMO, Gianni, *En torno a la posmodernidad*. Vol. 1. Anthropos Editorial, 2003.; Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, 2000.; Vattimo, Gianni, and Pier Aldo ROVATTI, *El pensamiento débil*, Cátedra, 1990.; Rorty, Richard, and Alfredo Eduardo Sinnot, *Contingencia, ironía y solidaridad*, 1991.

[16] Hasonló kritika illetheti az analitikus filozófiát is, amely teljesen elszakadva a mindennapi élettől és a költészettől, erőszakot téve ezzel a gondolkodás természetén, egyre nagyobb technikai és logikai apparátussal végzi el filozófiai problémák disszekcióját és analízisét, miközben érintet-

progresszió-hitével szemben nagyobb önismerettel rendelkezik, így azt is tudja, hogy e sokféle gyanú megfogalmazása sem lehet ártatlan; nem egy magasabb igazságot szolgál, hanem maga is a megkonstruált valóság feletti hatalom akarásának kifejezése.

Az Atyai tekintélyt ledöntő modern filozófia először puszta szövegek párbeszédévé alakul át, majd a vertikalitást véglegesen kiiktatva önleleplező diskurzussá válik: a transzcendenciától megfosztott logosz nem vidám tudomány (Nietzsche), inkább elemészti önmagát és unalomba fullad. A posztmodern filozófia újra és újra saját halálát, pontosabban a filozófia modern változatának kimúlását celebrálja – méghozzá a feltámadás ígérete nélkül.[17]

Ahhoz, hogy a filozófia visszanyerje méltóságát, rátaláljon a hivatására, vissza kell hódítania *eredet*iségét. A filozófiai eredeti értelmének közelében találjuk a görög kifejezés tartalmát: a bölcsesség szeretete.[18]

És itt érünk el ismét Ulrich belátásának igazságához: Amennyiben a filozófia valóban a bölcsesség szeretetévé kíván válni, olyan Logoszhoz kell kapcsolódnia, amely maga is igent mond az Atya eredendő szeretetére. A valódi bölcselet tehát az Atya és Fiú kölcsönös elajándékozásának viszonyrendszeréből fakad, és ezt a viszonyt hivatott közvetíteni. A filozófia akkor képes betölteni a hivatását és ellátni közvetítő szerepét a Teremtő és teremtés között, ha újra belehelyezkedik ebbe az eredendő dialógusba, méghozzá oly módon, ahogyan ez kiáramló szeretetként elér az emberig.

---

lenül hagyja a lét misztériumait. A bölcselet, miközben így visszahúzódik a természettudomány védőpalástja mögé, nem egy szűk akadémiai kör szép és semmitmondó üveggyöngyjátéka, hanem hatalmi szó, amely a tudományos igazság súlyával lép fel és igyekszik a közéletet alakítani – már pusztán azzal is, hogy így fogja fel önmagát. Ld. Alasdair MacIntyre, *God, philosophy, universities. A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*, 2009.

[17] Ismert, hogy Kant felelősnek tartotta magát a filozófia új kezdetéért és bizonyos értelemben a végéért is. Hegel saját átfogó rendszerében vélte felismerni a bölcselet tetőpontját. Heidegger szerint a filozófia, pontosabban a metafizikai gondolkodás Nietzsche nihilizmusához vezetett. John Austin és Richard Rorty is egyaránt a filozófia végét hirdették. Ld. a témáról bővebben: Isabelle Thomas-Fogiel, *The Death of Philosophy. Reference and Self-reference in Contemporary Thought*, trans. Richard A. Lynch, Columbia University Press, 2011.

[18] Elhamarkodott lépés lenne azt állítani, hogy a filozófia eredeti értelme, tehát nem csak historikusan tekintve a szó jelentése, hanem a bölcselkedés mint olyan eredeti értelme, a bölcsesség szeretete. Ez a gondolat egy Krisztus előtti kor bölcseleti önértelmezését tükrözi, amely döntő módon átalakul akkor, amikor az Eredet és ezzel a bölcsesség eredete is Krisztusban igazságként mutatkozik meg (Jn 14,6). Giussani kifejezésével ez az anomália (Giussani, Luigi, *La conciencia religiosa en el hombre moderno*. Ediciones Encuentro, 1986.) a filozófia olyan teljes átalakulását vonja maga után, amely folyamatnak ma is tanúi és részesei vagyunk. Ami a filozófia számára ős-eredeti logoszként kinyilatkoztatja magát, az nem más, mint az isteni szeretet. A filozófia ennyiben nem annyira a bölcsesség szeretete, mint inkább a szeretet bölcsessége. Ld. Hans Urs von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes-Verlag, 1975.

A filozófia ugyanis Isten és ember párbeszédében megformálódó szó (logosz), vagyis az eredendő bölcsességre adott bölcseleti válasz.

Az isteni őseredet, mint elajándékozó szeretet adja meg minden érvényes válaszkísérlet formáját: ahhoz, hogy méltó és meg*felelő* válasz legyen, a filozófiának szeretetválasszá kell válnia. A bölcselet ilyen átalakulása csak egy radikálisan (vagyis eredendően) szabad döntés eredménye lehet, ahol is a választás nem egy absztrakt elméleti döntés, hanem Mária konkrét történeti *fiat*-ján alapul. A filozófia tehát lényegszerűen *philosophari in Maria*, amennyiben minden valódi bölcselet a megtestesülő isteni Logosz szolgalelkületű és mégis tevékenyen közreműködő befogadása.

A befogadó természetű bölcseletnél, amely elismeri, hogy lényegszerűen reszponzív jellegű, a hatalmi meghatározottság viszonylagos szabadságát felváltja a szeretet abszolút szabadsága. Ahogyan Mária igen-je által megnyílott az isteni Logosz befogadására, úgy nyílik meg a bölcselet arra, hogy minden kérdést illetően az eredet felől fogadja be a számára feltárulkozó értelmet. Ebben a kizárólagos odahallgatásban és engedelmességben minden egyéb kötöttség alól felszabadul.

5. A FILOZÓFIA SZEGÉNY GAZDAGSÁGA

A bölcselet újraéledése aligha képzelhető el annak pontos megértése nélkül, mi, miért és milyen értelemben ért véget. Nem hálátlanság és kishitűség-e vajon az önmagát odaadó isteni Logosszal szemben a folytonos aggodalom, hogy eltűnik a bölcselkedés, mint olyan? Mintha legalábbis az ember lenne a bölcselkedés abszolút kiindulópontja? Ha azonban a filozófiatörténet az isteni és az emberi szó összecsengése, harmóniája, vagyis meghívás és felelet együtteséből bontakozik ki (hivatás), akkor érdemes e történetet – Ulrich felvetését követve – szegénység és gazdagság szempontjából vizsgálni.

A felületes pillantás számára is egyértelmű: a bölcselet története – éppen mivel alaptermészete szerint Isten és ember drámai párbeszéde – aligha mutat egyenes vonalú egyenletes fejlődést, inkább folytonos, ciklikus átalakulás[19], amelyben válságok és felvirágzások, közelség és távolság, intenzitás és nyugalom követik egymást. Mi több, amit visszatekintve, vagyis külső szemmel talán virágkorként jellemeznénk, az elhivatott, s a párbeszédben magukra eszmélő filozófusok számára jobbára komoly válságként mutatko-

[19] Ld. Balduin Schwarz, *Az örök filozófia. Törvény és szabadság a szellemtörténetben*, ford. Szalay Mátyás, Jel Kiadó, Budapest, 2013.

zik meg. A legtermékenyebb filozófiai gondolatok rendszerint a filozófia *halálos betegségének* (Kierkegaard) árnyékában születnek meg, egyik legfőbb motivációjuk ugyanis az, hogy újra visszataláljanak a teljes filozófiához: a logosz őseredeti és egészleges forrásához, mindenek szerető Atyjához.

Egy ilyen újrakezdésben, mely megint csak felfedi a lét és lényeg analógiáját, valamint lét és a léten túli lét (vagyis Isten és a Teremtés) viszonyát, egyszerre munkál a kritikai *szintézisteremtő erő* és a *költői lényeglátás*. Együttműködésükben pedig hol az egyik, hol a másik kerekedik felül. Előfordul ugyanis, hogy a rendszerezés, egy részlet gondos kidolgozása hozza meg az áttörést és világít rá az igazság egy eddig elkendőzött eredeti részletére; de az sem ritka, hogy a léten túli lét, a szavakon túli valóság a költői képek és metaforák segítségével mutatkozik meg a legteljesebb formában, miközben a rendszeres bölcselet az irodalomba, vagy más művészetbe húzódik vissza, hogy annál termékenyebben nyilvánuljon meg.[20]

A filozófia helyzetének megítélését illetően a szegénység – vagyis a negatívumként megélt válsághelyzet – gyakran gazdagságot takar, hiszen éppen akkor születnek azok az átfogó és mély filozófiai válaszok, amelyek valódi paradigmaváltást idéznek elő, amikor a bölcselet kérdései élesen vetődnek fel. És fordítva: a látszólagos gazdagság időszakában, vagyis amikor egy filozófia újrakezdés – Platón kifejezésével második kihajózás[21] – részleteinek kidolgozására kerül sor, a filozófia bizonyos értelemben szegény, amennyiben beéri egy bizonyos paradigmán belül a válaszkísérlet mind pontosabb és részletgazdagabb kidolgozásával.

A filozófia látszólagos szegénysége tehát valódi gazdagságot takar, míg gazdagsága nem ritkán a tulajdonképpeni szegénységet álcázza. Másként fogalmazva: a filozófiai gondolat valódi ereje a krízis idején, tehát történeti határhelyzetekben mutatkozik meg. A válságos időkben nyílik meg ugyanis az *alap*vető és az alapot láttatni engedő választás lehetősége: a gondolkodás engedhet a horizonton feltűnő idegen értelem kihívásának és elmélyülhet,

[20] Jó példa erre Léon Bloy, Georges Bernanos, Charles Péguy vagy éppen G.K. Chesterton munkássága, amely korának kiemelkedő teológiai teljesítménye. Ma hasonlóan jelentős teológiai munkát végez Avro Part vagy Marco Ivan Rupnik.

[21] Ez a hajózás területéről származó metafora Platón *Phaidrosz* című dialógusában szerepel. Platón szerint az első kihajózás (amikor a szelek feszítik a vitorlákat), vagyis a filozófiai reflexió első mozzanata az, amikor a bölcselő az érzéki valóságra (természet) hagyatkozva igyekszik felkutatni a gondolkodás tárgyát. Ez a szakasz rövid ideig tart csupán, amikor eláll a szél, és a gondolkodó magára marad egy sor nehéz kérdéssel, a létről, nem-létről és a kettejük között arról, ami valamivé válik. Ahhoz, hogy úrrá legyen a nehézségeken, a bölcselő kénytelen elkezdeni evezni (ez a második kihajózás), vagyis kezdetét veszi a metafizikai reflexió.

vagy visszariadva a *kihívás*tól megmaradhat az adott paradigma egyre szűkösebbé váló határai között.

Szegénység és gazdagság kérdése azonban nem csak történeti perspektívában vetődik fel, hanem abszolút értelemben is. A helyes értelmezéshez itt is le kell számolni a csalóka látszatokkal, amelyek annak figyelmen kívül hagyásából származnak, hogy a szegénység és gazdagság nem önmagában, hanem valamihez képest jellemzi a bölcseletet. Ez a valami pedig nem egy viszonylagos, kulturálisan, vagy történetileg változó mérték, hanem az abszolút igénnyel fellépő Logosz.

Ennek értelmében az autonóm rendszerfilozófia végtelen gazdagnak képzeli magát, mivel látszólag képes belelátni a rendet az értelmetlen és kaotikus világba, és értelmet adni a jelenségeknek. E gazdagság feltétele az abszolút értelemtől való mind teljesebb elszakadás. Mindenféle, de különösen a vertikális függést gyermetegnek és szégyenletesnek tartja, hiszen ebben szerinte a filozófia gyengesége és szegénysége mutatkozik meg.

Ulrich gondolatmenete egyfelől arra hívja fel a figyelmünket, hogy a modern filozófia gazdagsága hamisan csillog: amikor magának tulajdonítja az Atya gazdagságát, illetve erőszakkal igyekszik az örökébe lépni, valójában mindent elveszít.

Ulrich is elismeri, hogy gazdagság és szegénység viszonyfogalmak, és végső soron az abszolútummal való kapcsolatot jellemzik: Istenhez képest és Hozzá viszonyulva lehetünk gazdagok és szegények. Ulrich szerint Isten gazdagságának elismerése nem fosztja meg javaitól az embert, vagyis nem vezet az autonóm alkotó emberi értelem szegénységéhez. Érvelése arra irányul, hogy kimutassa: termékeny emberi gazdagsághoz csak az isteni gazdagság befogadó elismerése révén juthatunk.

Ulrich ezzel nem egyszerűen felcseréli egymással a szegénység és gazdagság fogalmát, mondván, hogy a magát gazdagnak képzelő ember valójában szegény, hiszen minden gazdagság Istennél lakozik. Ennél fontosabb annak belátása, hogy szegénység és gazdagság nem egymást kizáró fogalmak. A filozófia szegénysége éppen legfőbb gazdagságának záloga. Épp azáltal válik ugyanis gazdaggá, hogy elismeri, semmi sem az övé, amit nem ajándékba kapott, hiszen minden bölcsessége a Fiúban lakozik, abban a Logoszban, amely önmagát ajándékként értelmezi, és Aki akkor mutatja meg saját eredetét, vagyis akkor dicsőíti meg az Atyát, amikor életét adja azért, hogy a teremtés visszataláljon az eredethez.

A filozófia gazdagsága tehát éppen abban áll, hogy átélve eredendő szegénységét visszatalál a bölcsesség gazdagságához. Ez az eredendő szegénység azonban isteni jellegű, amennyiben az Atya gazdagsága maga is szegénység,

önmaga teljes elajándékozása a Fiúnak. Gazdagsága tehát nem áll ellentétben az emberi szegénységgel, ezért nem megalázó szegénynek lennünk, hiszen a Fiúban Isten leereszkedett hozzánk, mi több, az emberi létezés legmélyebb poklába is alászállt: *descendit ad inferos.*[22] Ezért nem Isten ellenére, nem az Ő gazdagságából elorozva emelkedhetünk fel a gazdagsághoz, hanem vele együtt aláereszkedve.

A posztmodern filozófia bizonyos felismerései segíthetnek rátalálni a filozófia szegénységére, amely nélkül az nem nyerheti vissza méltóságát. Sokszor talán éppen a modernitás jogos kritikája révén találhatunk rá a szegénység mai útjaira. A posztmodern gondolatmenet ugyanis éppúgy tagadja az autonóm emberi gondolkodás abszolút gazdagságát, mindenhatóságát, mint ahogyan tagadja abszolút szegénységét is.

Mindkét álláspont fatális tévedés, és a maga módján a filozófia végét jelenti. Ha az emberi értelmet abszolút gazdagság jellemzi, akkor megszűnik a gondolkodás alapvető és lényegszerű transzcendens irányultsága, és ezzel odavész az igazság eszméje is. Ha azonban az emberi gondolkodás maga az abszolút szegénység, akkor hivatása sincs, hiszen nincs ereje felelni az isteni megszólításra. Természet és kegyelem ilyen szétválasztása éppolyan veszélyes a filozófia számára, mint kritikátlan összemosásuk, ami természet és kegyelem felülmúlhatatlan egységeként az emberi természetben az abszolút gazdagságot jelentené.

Ulrich elemzésének szíve-közepe, mely filozófiailag is roppant releváns, éppen a természet (natura) és a kegyelem (gratia) azon különös kapcsolatára hívja fel a figyelmet, amely Krisztust, a Fiút jellemzi, és amely a filiáción keresztül minden ember számára megnyíló lehetőség: az emberi természet számára a Fiúval (Logosszal) való egység már magában is kegyelmi ajándék, és a kegyelmi ajándék éppen e természet által és abban bomlik ki. A Fiú embersége mint a minden értelmet átható Logosz szegénysége, amennyiben végtelenül nyitott a kegyelemre, a legteljesebb gazdagság; és fordítva: értelemgazdagsága éppen ebben a megajándékozottságban mutatkozik meg, amelynek a szegénység előfeltétele. Az elé táruló természetben azzal az értelmi szegénységgel szembesül a filozófia, melyet áthat a fiúság logosza, mely ugyanakkor egy végtelen eredeti értelmi gazdagságra utal az Atyában. Az Atya, mint az eredet gazdagsága ugyanakkor abban rejlik, hogy teljesen odaadja magát a Keresztre feszített Fiúban.

[22] Ld. Hans-Urs von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1968.

A filozófia mindannyiszor a vesztébe rohan, amikor valamiféle „homogén" racionalitás nevében, mely nem tűri az ontológiai differenciából adódó és mindent átjáró feszültséget, meg akar szabadulni szegénység és gazdagság e szentháromságos összefonódásától. Ilyenkor ugyanis – tudva vagy öntudatlanul – lemond a filiáció lehetőségéről, és teljes szegénységet, illetve az ellentétes értelmezés szerint, teljes gazdagságot tulajdonít önmagának.

E két véglettel szemben áll a gyermeki megajándékozottságon alapuló bölcselet. A megajándékozottak gazdagságából forrásozó bölcselet leginkább az egyszerű és tiszta életek tanúságtétele révén juthat el hozzánk, vagyis a bölcselet aligha korlátozható az akadémiai gondolkodásra. Természetesen nem is áll azzal szemben, inkább meghaladja azt, amennyiben az *áldozatvállalás* és *tanúságtétel* egységében éri el teljességét. Ekkor válik ugyanis leginkább hasonlóvá a Fiúhoz, és így részesülhet megdicsőülésében is. A következő és utolsó fejezetben a bölcseletnek ezt a különös, de egyedül valóságos lehetőségét vizsgáljuk meg.

6. AZ ATYASÁG FILOZÓFIÁJA – A FILOZÓFIA ANYAI HIVATÁSA

A filozófia tekintélyének helyreállítása a filozófia teljes fordulatával érhető el. Ez akkor következik be, amikor a bölcselet az Atya gazdag örökségét nem erőszakosan igyekszik megkaparintani, hanem a Tőle kapott bölcsességgel és a megajándékozott lelkületével igyekszik felelni ajándékaira. E sajátos bölcseleti viszonyulást nevezi a keresztény hagyomány *philosophari in Maria*-nak.

Mária ajándékként kapja az eredendő bölcsességet, a Logoszt, és az emberi szabadság legteljesebb kifejezésével igen-t mond annak *befogadás*ára és *világra hozatalá*ra. Az Istenszülő több aktusa is figyelmet érdemel, amennyiben minden bölcseleti tevékenység előképe, most azonban az Atyához való megtérést illetően csak e kettőre összpontosítunk: befogadás és világra hozatal.

Nézzük e két pontot részletesebben is!

a) A *philosophari in Maria* értelmében a befogadás lényegi aktusa három szakaszra bontható. Ezek közül az első, a *befogadói beállítottság kialakítása* azért is lényeges, mivel a bölcseleti tevékenység egy elhanyagolt szempontjára hívja fel a figyelmünket. A modern és posztmodern filozófia kétségívül módszerközpontú, amennyiben szerinte a filozófiai megismerés sikere attól függ, mennyire adekvát módszert vagy módszereket alkalmazunk. Nem hiba azt

feltételezni, hogy léteznek célravezető módszerek és a filozófiai praxisnak akad olyan része, amely tanítható és elsajátítható. Amikor azonban a hagyománnyal összhangban Máriát tartjuk a bölcseleti viszony ideáljának, ősmintájának és meghatározó elvének, akkor világossá válik előttünk az, amit a tapasztalat is visszaigazol: a megismerés sokkal inkább nyitottság, vagyis megfelelő „alap-beállítottság" kérdése. Az adott bölcseleti tárgy logoszának feltárásához szükséges módszer ugyanis akkor mutatkozik meg számunkra, ha kellő szeretettel és nyitottsággal képesek vagyunk igen-t mondani a számunkra személyesen megnyíló értelemre. A bölcselet lényegi befogadó jellegéből először is a *megfelelő alap-beállítottság* kialakításának kívánalma következik.[23] Ez a nyitottság annak arányában növekszik, ahogyan az elsajátított értelem egyre világosabban tanúskodik eredetéről, a szerető Atyáról.

A befogadás második szakaszát maga a konkrét *elfogadó, igenlő aktus* jelöli ki, amellyel elismerjük a megmutatkozó értelmet. A bölcselet általános tapasztalatát itt is megvilágítja az Istenszülő története. Az idegen értelem az elképzelhetetlenen túlról érkezik hozzánk, érint és szólít meg bennünket. Ha abszolút új volna, vagyis nem ágyazódna valamiféle hagyományba, s nem csak viszonylagosan, vagyis személyesen hozzánk való viszonyában jelentene újdonságot, akkor pusztán félelmet, és nem csodálattal vegyes vonzalmat ébresztene bennünk, már ha egyáltalán képesek lennénk érzékelni és felfogni. Mária is olyan ígéretet kap, ami beteljesíti népének évszázados reménységét a Megváltó megszületését illetően, de olyan módon, ami túl van minden elvárhatón és minden emberi vágyakozáson: transzcendens, és mégis képes megérinteni az ember szívét: *interior intimo meo et superior summo meo* – ahogyan Szent Ágoston fogalmaz.[24]

A befogadás egy további lényeges vonása tűnhet a szemünkbe, ha meggondoljuk, hogy Mária megszólítottsága nem csak egy meghatározott értelem megtapasztalása, hanem egy új élet lehetőségét tárta fel előtte: az isteni logosz termékennyé vált benne és teljesen átalakította. Minden valódi bölcseleti megértés is éppen ezt teszi azzal, aki befogadja: egészen átformálja az értelmezési horizontját és ez által átalakíthatja az életét. Mária esetében ez szubsztanciális változást hozott, amennyiben lányból anyává vált. Hasonlóan, a megtapasztalt bölcseleti értelem, amelyet egy sajátos igenlő aktus révén

[23] Másutt már részletesebben is kifejtettem, miben áll ez az alap-beállítottság. Ld. Josef SEIFERT – SZALAY Mátyás, *Módszer és beállítódás*, Szent István Társulat, Bp., megjelenés alatt.

[24] Szent ÁGOSTON, *Confessiones*, Liber Tertius, 3.6.11.; Dr. Vass József fordításában magyarul így hangzik: „Pedig te több voltál, mint amennyire a legmélységesebb és legszárnyalóbb gondolat elhatolhat!", in: *Szent Ágoston Vallomásai*, http://mek.oszk.hu/04100/04187/04187.pdf (10.10.2015)

elfogadunk, minthogy ez az „igen" a személy legmélyebb lényegét érinti, természetesen nem csak a gondolkodást formálja át, hanem a személy egész valóját, minden alapviszonyát.[25]

A bölcselet, és különösen a keresztény bölcselet, mélyen érinti a testi valóságunkat is, hiszen a kimondott igen mindenkor szeretetválasz. Ez pedig csak egy bizonyos hivatás-összefüggésen belül képes kifejezést nyerni, tehát vagy szerzetesként, papként vagy a házasság szentségi kötelékében.[26] A befogadott logoszról a szó teljes értelmében csak akkor beszélhetünk, ha az valóban szubsztanciális változást von maga után, vagyis ha „szentáldozatként" vesszük magunkhoz. Amit ugyanis egy jelenség értelméből befogadunk és amire igent mondunk, az bizonyára nem független attól az értelem-alapító őseseménytől, amely minden kinyilatkoztatott logosz eredetét felfedte előttünk. Minden bölcseleti logosz, amennyiben valóban megértettük, vagyis visszavezettük az eredetéhez, szentségi áldozat révén fénylik fel előttünk.

A bölcseleti befogadó tevékenység e második szakaszában is fontos tehát az Atya jelenléte. Nem mindegy ugyanis, minek és kinek szól tulajdonképpen a logosz befogadásának folyamatát elindító igen. A bölcseleti tapasztalat azt mutatja, hogy egy adott idegen és kihívást jelentő értelem – akármilyen konkrét jelenséghez kapcsolódóan jelenjék is meg – mindig önmagánál többre utal. Ha nem így volna ugyanis, akkor a filozófia pusztán a tárgyi ismereteinket bővítené, és sosem járna együtt azzal a sokkal összetettebb tudással, amit a képzés[27] (Bildung) fogalma fejez ki. A természettudományos ismeretek világosan különböznek a bölcseleti tartalmaktól, amelyek nem elsősorban és nem is pusztán a természeti tényekre vonatkoznak, mint inkább a létezés végső elveire, illetve mindarra, amit természetfölöttinek szoktunk nevezni.

[25] Az alapviszonyok fogalmáról ld. Szalay Mátyás, *A filozófia hivatása*, Kairosz Kiadó, Budapest, 2015.

[26] Felvetődik a kérdés, mi a helyzet azokkal, akik úgy vélik, egyik életállapothoz sem tartoznak. Az a tény azonban, hogy akadnak olyanok, akik egyik életállapot mellett sem kötelezték el magukat, aligha jelenti azt, egyikre sem kaptak meghívást illetve küldetést. A Logosszal való találkozás mindenkor sajátos drámai formát ölt, az isteni és emberi szabadság, az isteni és emberi szó párbeszédéből bontakozik ki az önmagunk elajándékozásának sajátos formája. E drámai folyamatnak kétségkívül akadhat olyan szakasza, amelyben elhomályosul előttünk ki a hivatás Hívója, és ezért az sem világos, a talán már megtapasztalt személyes kihívás milyen küldetéssel párosul. Az ilyen egzisztenciális bizonytalanság alapját azonban pontosan az az ontológiai bizonyosság teremti meg, hogy Isten már mindenkor odaajándékozva magát megteremtette egy bizonyos formájú szabad szeretetválasz lehetőségét. Előbb szeretett minket, mint mi szeretjük őt és logosszal teli szeretete már a lehetséges igaz válaszok formáját is előkészítette. Az a feladatunk, hogy mind inkább ráhagyatkozva felismerjük, mi ez a forma.

[27] Ld. erről Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke: Hermeneutik: Wahrheit und Methode.-1. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Bd. 1. Vol. 1. No. 1. Mohr Siebeck, 2010.

Mindaz, ami a konkrét értelmi tartalmat meghaladja, saját végső eredetére utal. Ez az eredet felülmúlhatatlan isteni tökéletességként személyes természettel bír, és a Kinyilatkoztatás fényében Atyának szólítjuk. Az őseredet minden értelmi tartalomban felszínre tör, és miközben kifeszül véges és végtelen közé, teljesen kiszolgáltatja magát a személy elismerésének. Az eredet kiszolgáltatottsága, amelyről Ulrich is ír a Szentháromság belső élete kapcsán, teszi lehetővé azt a drámát, amelyet minden megismerés magában rejt. A felkínálkozó értelem sosem semleges; meghívás és felszólítás is egyben, hogy engedelmesen kövessük intését az eredet felé. A megismerés drámai folyamatában a megismerő ember mindig válaszút előtt áll: vagy követi az intést és a kontempláció irányába indul el, vagy ellenáll a hívásnak és a feltáruló értelmet visszakényszeríti az előre kialakított értelmi fogalmak, vagyis a „számára való" határai közé. A feltáruló értelemben megnyilvánuló eredet, mint Atya fel-, és elismerése sosem magától értetődik; szabadság kérdése. A Fiúban, mint Logoszban magát kiszolgáltató Atya ennek az emberi szabadságnak teszi ki magát már mindenkor.

A befogadás harmadik fázisa az *elsajátítás*. Nem elég ugyanis igent mondani a felkínálkozó idegen értelemre, annak sajátos kívánalma, hogy beépüljön, és átalakítsa a személy legsajátabb lényegét. Ha sikerül megragadnunk a feltűnő és feltáruló értelemben valamit abból az eredetből, amire visszautal, és ami számunkra mégis eljövendő, vagyis elsajátítandó tartalomként mutatkozik meg, akkor ezzel olyan kritériumhoz jutunk, amely a tudat minden tartalmának újraértékelésében segítségünkre lesz, mi több, erre hív el bennünket. Ezt a sokszor élethossziglan tartó folyamatot nevezhetjük filozófiai megtérésnek, illetve a megtérés bölcseleti fázisának.

Az Atyára irányuló bölcseleti tevékenység „fordulatos", vagyis egyszerre elfordulás, odafordulás és visszafordulás. Az idegen és elsajátításra váró értelem megkívánja, hogy feladjuk a régi értelmezési sémákat és az eredet felől értelmezzük a megmutatkozót. Ez a gondolat a lélek három mozgását foglalja magába, amelyet összefoglalóan *hivatás*nak nevezünk: *elhívatás* a világból, *meghívás* a közösségre Istennel és *küldetés* a világba. Egy értelem elsajátítása tehát azt jelenti, az értelem személyes utat nyit a teremtett világtól az Atyáig és vissza. Csak az ilyen, mindhárom mozgást magába foglaló bölcseleti megértést nevezhetjük ugyanis egy logosz *teljes megértés*ének.

A tulajdonképpeni elsajátítás, rálelni és magunkévá tenni legsajátabb létlehetőségünket, eredeti és tiszta önmagunkat, mindazonáltal lehetetlen volna, ha az elsajátítandó már nem lenne mindig is *eredendő*en és mindennél originálisabban sajátunk. A Fiúban már mindig is teljesen az Atyáé vagyunk; ez minden *elsajátítás* alapja. A bölcseleti tapasztalaton pontosan an-

nak felismerését értjük, hogy a feltűnő idegen értelem, miközben egész értelmezési horizontunk számára transzcendens valóságként jelenik meg, mégis valami mindennél „otthonosabb" és személyesen nekünk szóló jelleggel bír.

Az elsajátítás éppen ezzel az „idegen otthonossággal" vagy (később) „otthonos idegenséggel" birkózik, és e küzdelem bizonyos értelemben mindig életre-halálra szól: noha a feltáruló valóság a boldogságra hív meg bennünket, oda a Kereszten át vezet az út. Minden igazi elsajátítást *alászállás* és *felemelkedés* együttes dinamikája jellemez, vagyis a régi énünk halálát kívánja, hogy feltámadhasson az új. Egészen át kell adnunk magunkat a feltáruló és személyes értelemnek: a nekünk ajándékozott szeretetteljes logosz megindítja a kellően nyitott lelket, és az követi a szavát: elajándékozza önmagát. E különös önfeladás és engedelmes halál nem más, mint megtérés a szerető Atyához. – A befogadás harmadik fázisa is Máriát követi és az Atyára irányul.

b) *Világra hozatal.* A filozófia újjászületéséről, mely az eredet tisztázását jelenti, akkor beszélhetünk, ha a bölcselet képes tanúságot tenni az Atya kiléte felől. A keresztény hagyomány a Máriára alapozott filozófiai gondolkodást tartja erre legalkalmasabbnak. Mit jelent ez azonban a logosz kifejezését illetően?

A logosz megnyilvánítása Mária esetében mindenekelőtt, noha nem kizárólagosan „világra hozatal". A fentiekhez hasonló módon most is azt vizsgáljuk, hogyan jelenik meg ez a szempont az Istenszülő Mária őseredeti élményében, és hogyan érhető tetten mindez a bölcseleti tapasztalásban.

Krisztus, mint a logosz világra hozatala talán még összetettebb kérdés, mint a logosz befogadása. Most csupán azon szempontokat emelném ki, amelyek megvilágítják Mária és az Atya viszonyát, mivel ez releváns a filozófia és az Atya kapcsolatának feltárását illetően.

A fentiekben már utaltam rá, milyen nagy szerepet játszik az, hogy a bölcseleti tapasztalatban adódó idegen értelem ajándékként nyilvánul meg a befogadó számára. Csak az ajándék képes ugyanis arra, hogy egészlegesen, vagyis *szeretet*ként tárja fel az aktus alanyát, az Ajándékozót. Az isteni önelajándékozáson (auto-donatio) kívül még a szeretetaktusok között sem akad olyan, ami ennyire áttetszővé tenné a cselekvő alanyt. Még a megbocsátás – a szeretet másik fontos megnyilvánulása – sem képes ennyire feltárni, ki az aktus alanya, hiszen az a bennünk lévő bűnösnek szól és csak rajta keresztül ér el valódi önmagunkhoz. Önmaga elajándékozásának aktusa azonban inkább annak szól, aki a másik számára ajándék belőlünk, vagyis

ami szerető önmagunk és lényegi valónk. Amíg például a bocsánat által inkább valódi önmagunkhoz kerülhetünk közelebb, mint a másik személyéhez, aki háttérben marad, addig az ajándékozó minden ajándékában valamiképpen mindig önmagát is odaadja. Az ajándék az ajándékozó önkifejezésének tulajdonképpeni formája. Isten önfeltárulkozása és önkinyilatkoztatása az ajándék formájában a legteljesebb.

Az ajándékozás éppen ingyenessége folytán válhat teljesen transzparens aktussá, hiszen így nem illeszkedik a *dout des*-logikájához. Ami ajándék, az ugyanis sosem lehet egy „beárazott" értékforgalom része, lényegileg olyan tranzakció, amelyben hirtelen és levezethetetlen módon értéktöbblet mutatkozik. A bölcseleti tapasztalat ajándékszerűsége is részben abból adódik, hogy olyan nem várt értelmi többlet bukkan fel az adott tapasztalásban, amelynek léte magyarázat után kiált. Minthogy az adott értelem nem csupán létezik – ami önmagában különös –, hanem személyesen számunkra szabottan jó, mi több, egész lényükön túlcsorduló módon jó, joggal nevezhetjük ajándéknak.

A fentiekben vázoltam, mit jelent e szeretetként megnyilvánuló értelmi többlet személyes befogadása, elfogadása és elsajátítása. Most arra keresek választ, hogyan értelmezhetjük az elsajátított értelem különös termékenységét, amely nem csupán a befogadó személyt alakítja át, hanem rajta keresztül a világnak is megnyilvánul.

A személy mindenekelőtt szeretet-viszonyai által van jelen a világban, és a világ is ilyen viszonyokban adódik számára. Nem kötődhetünk a világhoz a társkapcsolatoktól függetlenül és azokon kívül, „közvetlen módon", hiszen a világ mindig is valaki világaként jelenik meg számunkra.[28] A világhoz való kapcsolódásunkat illetően a legnagyobb közvetlenség éppen a személyeken keresztül érhető el. A világ fenomenológiai adottságát tekintve ugyanis nem semleges tér-idő összefüggés, vagy tárgyi relációk sokasága, netán ezek háttere, hanem megosztott tér és idő, amelyben a tárgyak sajátos értelme mindig emberi viszonyok összefüggésében, vagyis egy kultuszba és egy ahhoz tágabban vagy szorosabban kötődő kultúrába ágyazva nyer meghatározást. A világ ezért mindenekelőtt az *együttlét* különféle formáiból kibontakozó olyan értelem-összefüggés, melynek „önálló" értelme személyes viszonyainkon keresztül tárul fel előttünk. Más a baráti világ, más a szerelem által

[28] Ld. Theunissen klasszikussá vált könyvében gondosan elemzi e tézist, melyet számos fenomenológus megvilágított különféle szempontból. Ld. Michael THEUNISSEN, *Der Andere. Studien zur Sozialonthologie der Gegenwart*, Walter de Gruyter, Berlin, 1965.

feltáruló világvalóság, és megint más a munkahelyi viszonyokban felszínre törő világ-összefüggés. E folyton változó másság fénytöréseiben mutatkozik meg a világnak az Ajándékozóra utaló adomány-jellege.

Amikor tehát a logosz „világra hozataláról" beszélünk, akkor ezen elsősorban azt értjük, miként jelenik meg a befogadott és elsajátított értelem a személyes kapcsolatokban, és hogyan formálja át azokat.

A bölcseleti tapasztalat, amely ajándékként megnyilvánuló értelmi többlet, vagyis elsajátított logosz, úgy fejti ki hatását a szeretetkapcsolatokban, hogy a befogadó és az ajándék hatására átformálódott személy a lét eredendő ajándékára válaszolva maga is igyekszik másoknak elajándékozni egész lényét. Ebben is az Istenszülőre hasonlít, aki az őseredeti Logosztól megajándékozottan, amikor igent mondott rá és befogadta, maga is teljesen átalakult. Ez az átalakulás azt jelentette, hogy szülővé, pontosabban anyává vált, aki maga is felelős a gyermekéért, akit önmagából táplál. A gyermek az Atyától van, ő az őseredet, de a kapott ajándékot az anya formálja és táplálja önmagából, hogy így, kiteljesedve kínálhassa fel az Atyának, rendelkezzen vele.

A bölcseleti élmény[29] arról tanúskodik, hogy a befogadott logosz nem csak átalakít bennünket, hanem maga is alakul, növekszik bennünk. Ami az élményben bölcseleti értelemként, vagyis az eredetet feltáró tapasztalásként megadatik számunkra, az a múlt tapasztalataiból formálódik nyelvileg is kifejezhető konkrét logosszá. Amikor az élmény a reflexió során tapasztalattá sűrűsödik, vagyis az élményanyag gazdag, de nyers kuszaságából kikristályosodik az, ami „személyesen nekünk megmutatkozó, mégis objektív értelem", akkor az beilleszkedik egy nyelvi struktúrába, egy narratívába. Még mielőtt a tapasztalatot bárkivel megosztanánk, annak egy része nyelvi formában hozzáférhetővé válik. Maga a tapasztalat magva, az ajándékként feltűnő többletértelem, a nyelvi megfogalmazás transzcendens lényege, amit Szent Ágoston költőien úgy határoz meg, mint "lux percipiendae veritatis et fons bibendae felicitatis" (De civ. Dei, VIII, 10.) természetesen kimondha-

[29] Fontos itt különbséget tennünk bölcseleti élmény és tapasztalat között. Élményen az élet önadódását értem, vagyis azt a tudati élményfolyamot, amelyet a világ s a világi események afficiálnak bennünk. Minden élmény, de különösen a bölcseleti élmények, amelyekben a lét alapstruktúrája adódik számunkra – végtelen értelmi gazdagsággal rendelkeznek. Ez a gazdagság nyer sajátos formát és mélyül el a reflexió során, amely az élményt tapasztalattá érleli bennünk. A két jelenség másfajta megkülönböztetésétől ld. Tengelyi, László, *Vom Erlebnis zur Erfahrung Phänomenologie im Umbruch*, 2004., valamint: Luckmann, Thomas, *Von der alltäglichen Erfahrung zum sozialwissenschaftlichen Datum. Phänomenologie und soziale Wirklichkeit*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2003, 13–26.

tatlan, nem fejezhető ki, de felmutatható. Ahogy Szent Ágoston fogalmaz: ha megérted, nem Isten.[30]

Pontosan arról nem hallgathatunk, amihez egyedül a csönd volna méltó:[31] a bölcseleti élményben önmagát adó értelemről, amely bennünk és rajtunk keresztül kíván kifejezést nyerni. Ez a termékeny értelem – immár tapasztalattá formálódva – akkor válik valódi igazsággá, tehát a világ számára is ajándékszerű felismeréssé, ha hűek maradunk az eredetéhez, ahogyan a Fiú-Logosz is hű maradt az Atyához. A hűség egyik lényegi megmutatkozása éppen a termékenység; az a fáradhatatlan gyakorlat, amely újra felfedezni engedi kifejezés és eredet összetartozását és áthidalhatatlan távolságát minden közelítő analógiában. Valamiképpen minden bölcseleti gondolatban a Fiú indul meg az Atya felé, hogy újra és újra feláldozza és odaadja magát a világnak, amikor csak az élményben megmutatkozó és eredendően menynyei logosz megtestesül egy „világi nyelvben", és visszautal az eredetre.

Eredet és kifejezés különbségében felvillanó összetartozása a bölcseleti logosz világra hozatalában mindazonáltal nem csupán, és nem is elsősorban nyelvi kifejezést jelent, hanem *tanúságtételt*.

Nem arról van szó, hogy a logosz bizonyos kifejezése tanúságtételként értelmezendő, hanem fordítva: Minden valódi értelmi kifejezés lényegében tanúságtétel, amennyiben minden logosz az eredendő értelemre utal vissza, arra, aminek, pontosabban, Akinek köszönhetően az, ami. A bölcseleti tapasztalat ennyiben mindig értelmi határtapasztalat; lényegszerűen felveti ugyanis azt a kérdést: miért van egyáltalán valami és miért nem inkább a semmi. Minden értelmi megragadás sajátja, hogy az adott értelmi tartalom nem csak más értelmi tartalmaktól különbözik, hanem létezőként egyáltalán a semmitől. Az értelemnek ez a rejtélyes viszonya a semmivel egy eredendő adományozó aktusra utal: ez a létre-hívás. Ez az Atya teremtő aktusa.

[30] „Quid ergo dicamus, fratres, de Deo? Si enim quod vis dicere, si cepisti, non est Deus: si comprehendere potuisti, aliud pro Deo comprehendisti. Si quasi comprehendere potuisti, cogitatione tua te decepisti. Hoc ergo non est, si comprehendisti: si autem hoc est, non comprehendisti. Quid ergo vis loqui, quod comprehendere non potuisti ?" Szent Ágoston, *Sermones*, 52 ; valamint: Szent Ágoston, *Sermo* 117, 3.5: „Si enim comprehendis, non est Deus. Sit pia confessio ignorantiae magis, quam temeraria professio scientiae. Attingere aliquantum mente Deum; magna beatitudo est; comprehendere autem, omnino impossibile."

[31] „Hac consuetudine videndi, carnalia transferre illi ad spiritalia cupiunt, et intentione carnalium facilius seducuntur. Non enim ratio audientium sequitur talia praedicantes, sed consuetudo, quae etiam ipsos insolvit, ut talia praedicarent. Et quid facimus nos? Silebimus? Utinam liceret! Forsitan enim silendo aliquid dignum de re ineffabili cogitaretur. Nam quidquid potest fari, non est ineffabile. Ineffabilis est autem Deus." Szent Ágoston, *Sermo* 117, 5.7 http://www.augustinus.it/latino/discorsi/discorso_152_testo.htm, (10.10.2015)

Az értelem világra hozatala mindenkor ezt az aktust idézi meg: a bölcseleti tapasztalatból forrásozó kifejezés ennyiben együttműködő teremtés (co-creation)[32]: valódi művészi alkotás, amely az értelem eredetének engedelmeskedve tevékenyen hagyja azt kifejezni.

7. ENVOI

Ferdinand Ulrich a remény horizontján fedi fel előttünk az atyaság teológiai problematikáját; ennek köszönhető kivételes éleslátása és az az elmélyült reflexió, mely nem retten vissza az isteni misztérium értelmezésétől. Reménysége annak bizonyosságából fakad, hogy a Fiú már befejezte küldetését, és visszavonhatatlanul tanúságot tett az Atya mellett. Ebből a perspektívából tárul fel az a lehetőség, hogy amikor az atyaság tekintélye mint hatalom és erő végképp megkérdőjeleződik, termékeny igent mondjunk arra az Atyára, akinek hatalma és ereje abban a végtelen szeretetben fejeződik ki, amellyel teljesen a Fiúnak adta magát.

A bölcselet és személy szerint a bölcselő is az előtt a reményteljes választás előtt áll, hogy egészen megélje a megajándékozott szegénységét, és hálával adja vissza a szót, a logoszt annak, Akitől kapta: az Atyának.

ÉLETRAJZI ADATOK:
Szalay Mátyás (*1979) – katolikus filozófus, 2002-ben *summa cum laude* minősítéssel doktorált az IAP-n (International Akademie für Phiulosophie in Liechtenstein). Posztdoktori tanulmányokat folytatott a Chilei Pápai Katolikus Egyetemen. Jelenleg a granadai papi szemináriumban tanít filozófiát. Több nyelvből fordított teológiai, filozófiai és irodalmi tanulmányokat. Szakterülete a realista fenomenológia és a vallásfilozófia. Legutóbbi kötete „Bevezetés a hivatás filozófiájába" címmel (2015) jelent meg.

[32] Ld. 1Kor 3,9; Az együttműködő teremtés gondolatához értékes adalékokkal járultak hozzá az Inklings tagjai, különösen C.S. Lewis és J.R.R. Tolkien. Ld. Tolkien, John Ronald Reuel, *On fairy-stories*, Oxford University Press, 1947.; Lewis, C. S., *"On Science Fiction"*, in *Of other Worlds: Essays and Stories*, Geoffrey Bles, 1966; Ld. továbbá: Morrow, Jeffrey L., *"JRR Tolkien and CS Lewis in Light of Hans Urs von Balthasar"*, in *Renascence* 56.3 (2004): 181–196.valamint: Shippey, Tom, *J. R. R. Tolkien: author of thecentury*, Harper Collins, 2000.

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

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

FLAMAND-HOLLAND: *Internationaal Katholick Tijdschrift Communio* (Burgemeesterstrraat 59 bus 6, B-3000 Leuven) – S. Van Calster (dir.); (Heijendahllaan 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* (Kršcanska Sadašnjost, Marulićev trg 14, HR-41001 Zagreb)

LENGYEL: *Miedzynarodowy Przeglad 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 Internationale di Teologia e Cultura Communio* (Via Gioberti 7, I-20123 Milano) – Aldino Gazzago (dir.)

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

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

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

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

XXIV. évf. 2016/1–2

Communio

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

TARTALOM

Előszó 1

Thomas Söding: Az irgalmasság kérdése – A tékozló fiú példázata (Lk 15,11–32) 3

Puskás Attila: Isten neve és irgalma 17

Olivier Artus: „Irgalmasság" és „szeretet" Izrael hagyományaiban 38

Kereszty Rókus O.Cist.: Az irgalmasság cselekedetei 52

Török Csaba: Apologia misericordiae 62

Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.: Az igazságosság és irgalmasság elve és gyakorlata a kánonjog rendszerében 85

Ferdinand Ulrich: Isten a mi Atyánk 98

Szalay Mátyás: A filozófia tekintélye – philosophari in Maria – Válasz Ferdinand Ulrich elmélkedésére 110

ÁRA: 1000 Ft