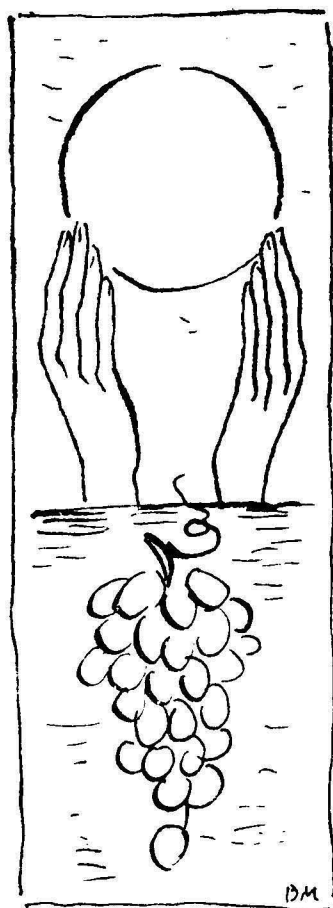


VIGILIA

1 9 7 1
október

10



KERESZTÉNY ETIKA — MARXISTA ETIKA

Hahn István

Hegyi Béla

Heller Ágnes

Hermann István

Nyíri Tamás

Szabó Ferenc

Szántó Konrád

Zemplén György

Dokumentum :

**A magyar püspöki kar javaslatai
a szinodus témájához**

TARTALOM

* * *	Keresztény etika — marxista etika — — — —	649
ZEMPLEN GYÖRGY	A megújulást kereső erkölcsstudomány — — — —	650
HAHN ISTVÁN	Eszkatologikus etika — immanens etika — — —	663
SZANTÓ KONRÁD	Változó és fejlődő erkölcsi törvények — — — —	672
HELLER AGNES	Che Guevara és Camilo Torrez találkozása. Marxista etika, keresztény etika és társadalmi forradalom —	678
HEGYI BÉLA	A keresztény és marxista értékelmélet alapjairól —	685
HERMANN ISTVÁN	A bensővétel lehetőségei — — — — —	693
NYÍRI TAMÁS	Etika és antropológia — — — — —	701
KOPÁCSY MARGIT	A vénasszony (elbeszélés, 3. rész) — — — — —	711

DOKUMENTUM

Az igazságosság a világban. A magyar püspöki kar javaslatai a szinodus második témájához — — —	706
Istenkeresés vagy értelemkeresés? (Szabó Ferenc S. J.)	709

NAPLÓ

D. I.: Képzőművészet (Kádár Béla és Bálint Endre kiállításai; Tárlatok a balatonboglári kápolnában; Kirimi Irén monográfiája (Gyárás Jenőről) — 716; Rónay László: Zenei jegyzetek (A nyári hangversenyévről; Lemezfigyelő) — 717.

Idegen nyelvű kivonatok — — — — — 719

A borítón Borsos Miklós rajza

Felelős szerkesztő: RÓRAY GYÖRGY

Felelős kiadó: VÁRKONYI IMRE

Laptulajdonos: Actio Catholica

Szerkesztőség és kiadóhivatali ügyintézés: Budapest, V., Kossuth Lajos u. 1. Tel.: 188-098, 188-668. Postacím: 4. Postafiók 111. Terjesztő és templomi árusítás: Vigilia kiadóhivatala, árusítja a Magyar Posta is. A Vigilia csekk számla száma: OTP 37.343-VII. Hazai előfizetések külföldre: Posta Központi Hirlapiroda, Budapest, V., József nádor tér 1. Külföldön előfizethető a Kultúra Könyv és Hírlap Kúkereskedelmi Vállalat, vagy bizományossal útján. Nyugati országokban az évi előfizetési ár: 5.00 USA dollár, vagy ennek megfelelő összegű más pénznem. Átutalható a Magyar Nemzeti Bankhoz (Budapest 54.) a Kultúra 024 2. számú számlájára, feltüntetve, hogy az előfizetés a Vigilia című lapra vonatkozik. Egyes szám ára: 9,— Ft. Előfizetés: egy évre: 100,— Ft, félévre: 50,— Ft, negyedévre: 25,— Ft. Megjelenik minden hónap elején. Index-szám: 26-921.

KERESZTÉNY ETIKA — MARXISTA ETIKA

A Vigiliának ez a száma, egy keresztények és marxisták számára egyaránt fontos és időszerű kérdésről, az erkölcséről, illetve az erkölcszánéről, nem a vita, mégcsak nem is a párbeszéd, hanem a közös munka szándékával és szellemében készült. Etikusról és morálról szólva mindkét félnél sokáig volt, sőt sok helyütt ma is élő hagyomány és modor a kölcsönös, nyílt vagy burkolt vádaskodás, a téma megközelítésének az a vulgáris módja, amikor az egyik fél úgy próbálja bizonyítani a maga igazát, hogy a múlt és jelen összes valódi és vélt hibáját ráolvassa a másik fejére. Ennek, pillanatnyilag bármilyen hatásos szónoki fogás legyen is, s bármennyire ebben lássák is némelyek a marxistával szemben a keresztény, és a kereszténnyel szemben a marxista erkölcs „védelmét”, meggyőződésünk szerint semmi értelme sincs. Úgy véljük, ez az a hosszú lejáratra mindenképpen meddő, tehát történelmi távlatban téves apologetika, amelyen éppen az ügy — az erkölcs és erkölcszán — érdekében túl kell lépnünk, akár népszerű ez a lépés, akár nem. A Vigilia számát olvasói túlnyomó többségének nyitott kereszténységére, nagykorú keresztény gondolkodására és józan felelősségérzésére, amikor ezt a lépést megteszi.

Szellemi életünkben nem túl gyakori jelenség, hogy egy közös téma különböző szempontokból való megvilágítására keresztény és marxista tudósok mint keresztények és mint marxisták üljenek le ugyanahhoz az asztalhoz a legteljesebb nyíltság, a kertelés nélküli őszinteség és a kölcsönös megbecsülés (talán azt is mondhatjuk: barátság) jegyében. Nem arról volt tehát szó, hogy végül eljussunk valamiféle kompromisszumra, megfogalmazunk valamilyen közös deklarációt, vagy hosszadalmas okfejtések után ki-ki meggyőzze a másikat a maga igazáról. Hanem arról volt szó, hogy egy — mindkét fél számára egzisztenciális — kérdésben, melyben éppen fontossága miatt rengeteg a félreértés, a félremagyarázás, a részint tájékozatlanságból származó, részint tudatos ráfogás, sőt rágalom, részjelenségek egyetemesítése, tételek meghamisítása, törekvések eltorzított értelmezése, propagandisztikus fölületesség és fölületes általánosítás, próbáljuk higgadtan, körültekintően, nem apologetikus, hanem tudományos szinten megismerni egymást: keresztények a marxisták, marxisták a keresztények nézeteit.

Úgy gondoljuk, ebből a — nem annyira szembesítésből, mint inkább párhuzamos gondolkodásból bizonyos tanulságok is adódhatnak, mind a marxisták, mind a keresztények számára. Ezeket a tanulságokat természetesen az olvasónak kell alapos érlelés után levonnia. Bizonyos általános vonások nyíltan első olvasásra a szemébe tűnnek. Észlelni fogja például — föltehetőleg — a marxista etika erősen gyakorlati, aktuális érdekelttségét, s vele szemben a keresztény etika statikusabb, normatívabb jellegét. Ugyanakkor talán a marxista olvasó is érzékelni fogja a keresztény erkölcszán bizonyos változásait, benső mozgalmait, forrongásait, útkereséseit, a marxizmus által annyiszor megkérdőjelezett „örök értékek” és „örök normák” mozgó és változó világgal, társadalommal való szintetizálásának, illetve ebben való aktualizálásának kísérleteit. Talán nem túl merész dolog, és remélhetőleg sem itt, sem ott nem kelt se botránkozást, se haragot, ha azt mondjuk: valószínűleg kölcsönösen tanulhatunk egymástól; s amennyiben a marxista etika bizonyos megfontolandó ösztönzéseket adhat a kereszténynek épp mai, Zsinat utáni megújódásában, úgy viszont e megújuló keresztény etika, vagy tágabban erkölcsi gondolkodás is szolgálhat megfontolandó mozzanatokkal a marxi alapon mozgó etikai gondolkodásnak.

Azt talán fölösleges is hangsúlyoznunk, hogy hasábjainkon mindenki a legteljesebb szabadsággal fejtette ki nézeteit, és hogy — a közös munka elemi illemszabályai szerint — semmiféle „alkalmazkodást” nem kértünk azoktól a marxista barátainktól, akik az általunk javasolt közös gondolkodásra és munkára vállalkoztak, és akiknek: Hahn Istvánnak, Heller Ágnesnek és Hermann Istvánnak ezúttal is köszönetet mondunk.

A kérdés természetesen a számunkban olvasható tanulmányokkal egyáltalán nincs kimerítve. Munkánkat első lépésnek szánjuk; terveink szerint továbbiak fogják követni.

ZEMPLÉN GYÖRGY

A MEGÚJULÁST KERESŐ ERKÖLCSTUDOMÁNY

1901-ben a német Germánia folyóirat, valamint a Kölnische Volkszeitung mellékletében névtelen szerzőtől tanulmányok jelentek meg, amelyek F. X. Linzenmann múlt századbeli német morálteológus nyomán a katolikus erkölcsstudomány reformját sürgetik. A szerző hangsúlyozza, hogy a morál patológiává, bűntanná lett. A jogi szemlélet szinte kizárólagos érvényesülése az erkölcs területén „farizaikus-rabbinisztikus” törvénytárgyhoz vezetett. Aktuális problémák, főként a pszichológia és a szociális kérdés területén, nem kapnak helyet az erkölcsstanban. Az életelen, mozdulatlan kazuisztikával szemben alapvető követelmény az életközelség álló és személyes, az eredményekre építő erkölcsstudomány kialakítása. A kor egyházi beállítottságának szellemében azonnal jelentkezik az ellentmondás. Úgy gondolják, hogy az egyházi tekintély által megszentelt hagyományon változtatni nem lehet és minden reformtörekvés ezen a téren felesleges. Jellemző a sok közül a világhírű innsbrucki morálteológusnak, A. Lehmkuhlnek a véleménye, amely a reformtörekvések támogatásában az egyház ellenségeinek erősítését, a világiak oktatásának követelményében hierarchikus szervezetének megtámadását látja. „Aki lényeges haladást követelne, darabokra zúzná a keresztény erkölcsstudományt. Az előrehaladás csak abban állhat, hogy tetszetősebb formában adjuk elő a tanítást és azt alkalmazuk az emberi élet új körülményeire.”

A történelmi fejlődés túlhaladt ezen a szemléleten. Ma recseg és ropog minden. A teológia egész vonalán jelentkezik az újra átgondolás és átértékelés követelménye. Nagy feltűnést keltenek a teológia módszertani kérdései, a krisztológia, az antropológia, az eredeti bűn és a kegyelem, az Eucharistia, az Egyház és az egyházi tekintély kérdései. Az erkölcsstudomány szava halkabb. Sok a kritika és a program, kevés a kész szintézis. Sok a zűrzavar, homály és bizonytalanság. Belekeveredik a vitába az egzisztencializmus és a pszichoanalízis, a szociológia és az antropológia, követelik a fogalmak teljes átértékelését és hangsúlyozzák a skolasztika fogalmi rendszerének elégtelenségét.

A tudomány a rendelkezésére álló tények összegezése valamilyen egységes rendező elv alapján. Az új tények, új igények felismerése szétpattantja a régi kereteket és kérdéssé teszi a korábbi rendszerező elvek érvényességét. A felülvizsgálás folyamata az, aminek egyes, főként népszerűsítő és publicisztikus munkák a „kriszisz”, a „forradalom”, az „összeomlás” stb. hangzatos jelszavait adták. Pedig alapjában véve fejlődésről, bontakozásról van szó; az új összegezés a régi eredményeket nem dönti meg, nem zárja ki, csak átfogóbb magasabb rendű egységbe foglalja, ami természetesen az alapelvek pontosabb megfogalmazását és a keretek tágitását követeli.

A teológia az Isten kinyilatkoztatott ígését törekszik az emberi fogalmak és az emberi értelem logikai működéseinek segítségével szintézisbe foglalni és az emberi

lélekhez közelebb vinni. Isten ígéje örök és változatlan, az elhangzott szó már tovább nem gyarapszik. Az egyház tekintélye őrzi az ige tévedésmentes megőrzését és továbbadását. Azt lehetne tehát gondolni, hogy a teológiában válságról, krízisről beszélni nem lehet.

A tények azonban mást mutatnak. Az emberi oldalt nézem, amely már magában viseli a probléma csíráját, amennyiben emberfeletti feladat az Isten örök gondolatait az emberi fogalmak köntösebe öltöztetni. Ehhez az alapvető nehézséghez az erkölcstudomány területén sajátos nehézség jelentkezik, amikor Isten törvényének végzéseit a szüntelen változásban és hullámlásban lévő emberi életre alkalmazzuk.

Az újabb századok moralistái látszólag áthidalják a teológiai összegezés nehézségeit. A századforduló óta szinte évről évre megjelenik egy-egy *Manualé Theologiae Moralis*, amely rendszeresen tárgyalja az erkölcsi élet alapelveit, az ember kötelességeit, vagy inkább kötelelességzéseit. A kézikönyvek különböznek részletkérdésekben, de azonos szellem és azonos módszer élteit mindegyiket. Meglepnek a rendszer kidolgozott, zárt egységével, a gyakorlati alkalmazások kimeríthetetlen gazdagságával, a gondolatvezetés és felépítés megingathatatlan biztonságával. A megváltozott világ mégis fölülvizsgálatra készíti a keresztény moralistát.

A fölülvizsgálat követelményének három oka van: A megváltozott világ új problémái, a fejlődő tudomány és végül a kor szavát megértő második vatikáni zsinat.

A fejlődésben lévő világ új problémákat, új nehézségeket hoz. Szekularizációnak nevezik a jelenséget, amely ma jellemzője a nyugati gondolkodásnak. A „szekularizáció” szó kettős értelemben használható. Jelenti a világi értékeknek elismerését és megbecsülését, de jelenti a világ immanens értékeinek kizárólagos elismerését is. A természettudományos, technikai előrehaladás folytán az ember azt gondolja, hogy életútját minden túlvilági segítség nélkül, túlvilági tényezők teljes kikapcsolásával végérvényesen a földi életben oldhatja meg. Kialakul az a lelkület, amelyet Isten nélkül való humanizmusnak nevezhetünk. A teológia problémája ebben a szekularizált világban az, hogyan lehet a mai ember számára közvetíteni az Isten örök gondolatait és szándékait. Ezen a vonalon járnak szélsőséges teológusok is, akik lecsökkentik az istenit („Entmythologisierung”) és alkalmazkodva a mai ember életérzéséhez az „Isten halálának” teológiáját hirdetik. Egyedül az ember szolgálata az, ami az emberi társadalmat, az emberiséget összeköti; transzcendens tényezők kimaradnak Krisztus evangéliumának hirdetéséből. De nem követve a szélsőséges megoldásokat, még mindig ott a probléma, hogyan vihetjük közelebb a mai emberhez a kereszténység igazságait akkor, amikor az ember érdeklődése, életérzése az evilági értékek felé, az immanens boldogságkeresés felé mutat, és megvalósultnak érezzük az Üdvözítő szavait, hogy eljön az idő, amikor megfagy sokak szívében a szeretet.

A megváltozott világ új problémái mellett új megoldásokat sürget a fejlődő tudomány. Komoly problémák elé állítják a morálteológust az antropológia, a mélylélektan, a szociológia, a tömegpszichológia és általában a megújuló teológia módszertani kérdései. Az újabb teológia tapogatózó keresésének jött segítségére a második vatikáni zsinat (Vat. II). A zsinat pasztorális zsinatnak nevezte magát, tehát sürgeti az igehirdetés, a kerygma megújulását, a kinyilatkoztatott igazságok modern szellemű kibontakoztatását. Alapvető jelentőségű a zsinat állásfoglalása az evilági valósággal, a kulturális értékek elismerésével szemben: a *Gaudium et spes* pasztorális konstitúció az emberi értékek újraértékelését és megbecsülését hirdeti. A Vat. II. két fontos folyamatnak adott életet. Egyik az ökonomizmus, másik a dialógus, amelyek szintén a teológiai gondolkodás felülvizsgálására ösztönöznek.

A következő fejtegetéseimben szeretném megmutatni, hogyan alakult ki a teológia morális, ma klasszikusnak tartott formája, amelynek képviselői a fent említett *Manualék*, rámutatok ennek a módszernek és rendszernek elögtelenségeire. A Vat. II. megújulást sürgető útmutatásának szellemében röviden összefoglalom, mi a keresztény igehirdetés erkölcsi tartalma, hogyan alkotott szintézist Aquinói Szent Tamás a kinyilatkoztatás és a hellén filozófia alapján, végül felvázolom azokat az irányokat, amelyek az erkölcstudományt a kor követelményeinek megfelelően akarják átalakítani.

A történeti szituáció

A középkorban az erkölcsstudomány föltárta Isten üdvözítő szándékának keretében az ember életútját Isten felé. Akarat, kegyelem, Krisztus és a szentségek a határpontjai ennek a szintézisnek. A lelkipásztori gyóntatói gyakorlat számára készültek a Summae vagy Summulae poenitentiales (a VIII–IX. századtól kezdve), amelyek a gyóntatói feladatot tartották szem előtt, a bűnök elbírálására és az elégtétel kimérésére adtak útbaigazítást, de nem foglalkoztak az erkölcsi cselekvés mélyebb teológiai megalapozásával. A gyakorlati élet távlatai az újkorban mindinkább kitágulnak. A Summulákból és a középkori teológiai hagyományból alakultak ki a XVII. századtól kezdve a mai értelemben vett Manualék, amelyek *Szent Alfonz* nagy morális munkája óta az erkölcsstudomány kézikönyvei. A munkafelosztás elve alapján a Manualék a teológia egészéből az emberi cselekvés vonalát emelik ki. Némiképpen kapcsolót marad az erkölcsi életet tápláló alapvető igazságokkal, pl. végső cél, kegyelem, erények, tökéletesség, de ezek teljesen háttérbe szorulnak a gyakorlati elvek és azok alkalmazása, a *casus* mellett. Cél a lelkipásztori gyakorlat, főként a gyóntatásban. Ezért lép előtérbe a parancs és kötelesség, valamint a kötelességszegés jogi szempontja. A cél a határkérdések felé mutat: meg kell állapítani, hol az a végső határ, amelyen túl keresztény élet már nem állhat meg. A „minimum” körülhatárolása a legfontosabb feladat. Ami a határon túl van, az erkölcsi előrehaladás, a tökéletesedés, ami nem foglalható közvetlen szabályokba, kiesik az érdeklődés köréből. Az erkölcsi élet központi fogalma a kötelesség és a lelkiismeret. A lelkiismeret önálló lehetőség a személyiség egészéből kiszakítva, amely szemben áll a törvényben gyökerező kötelességgel. A törvény idegen hatalomként áll a szabadsággal szemben, mert korlátozza annak lehetőségeit. Ebben a légkörben született meg „a *dubium conscientiae*” modern fogalmazása, amely a probabilista viták óta alakítja, de egyben tükrözi is a Manualék moralisának benső arculatát. Helyesen írja *Haring*: „A három utolsó évszázad folyamán, kivéve egyes privilegizált köröket, az erkölcsstudomány típusa kétségtelenül az *Institutiones Theologiae Moralis* volt, amelyben dominál a kazuisztikus és a jogi szempont, és amely elsősorban arra törekszik, hogy a papot a gyóntatószéknek, a bűnbánat ítélőszékének szolgálatára felkészítse”. A modern fejlődés folyamán a vallási-erkölcsi nézőpont helyét az erkölcsstudományban a pozitív jogi és kazuisztikus szemlélet foglalta el.

A gyakorlati szükségletek mellett a teológiára kétségtelenül hatással volt a modern kor autonomisztikus, voluntarista szelleme és nominalisztikus gondolkozásmódja. A modern ember nem ismer el maga felett transzcendens tekintélyt, és akaratát szabad kibontakozásának jogát hirdeti. Gyakorlatilag egyedül a pozitív törvényt ismeri el, amely a társadalmi hatalom következtében korlátozhatja szabadságát. A gyakorlati értékek túlhangsúlyozása, a külső törvény szerepének kiemelése hatással van a teológusokra is. A jogilag felmérhető kötelezettségek állnak az erkölcsi kutatás előterében, annál is inkább, mert az újkor gazdasági és társadalmi életének fejlődése az igazságosságnak, a mások felé irányuló kötelezettségnek szempontjait módfelett megnöveli. Ez a szemlélet hatja át az erkölcsi élet egyéb területeit is. A Jó, melyet az értelem, mint gyakorlati igazságot állít az akarat elé, háttérbe szorul és helyét a kötelesség foglalja el. Az erkölcsi szemlélet helyébe jogi szemlélet lép. Nem veszik figyelembe, hogy az oly sokat emlegetett „gyakorlati élet” az egész embert magában foglalja és csak a teljes személyiség jóra irányulása biztosítja a helyes ítéletet, amelyet a probabilizmus jogi „reflex principiumai” nem képesek etikai-
lag is igazolni.

Az általános korszakelmélet keretében az egyházi élet szellemi beállítottsága is kedvezett a kazuisztikus moralisnak. Keletkezésük idején az ellenreformáció és restauráció szellemi áramlatai uralkodnak. A feudális, abszolutista centralizmusra törekvő szellem behatol az egyházi gondolkozásba is. Az egyház gyakorlatilag azonosítja magát a hierarchiával és ezért inkább lépnek előtérbe a törvényileg szabályozott struktúrák, mint az egyház evangéliumi élete. A teológiai látószög reformáció ellenes: a „*sola fides*” és „*sola gratia*” tételeivel szemben érvényesül a törvény, a törvényes cselekedetek. A tízparancsolat és a szentségek, mint jogi kötelezettségek je-

lentkeznek. A „sola Scripturával” szemben a pápai decretálék és a természetjog érvényesül. Az általános papsággal szemben hangsúlyt kap a hívők alárendeltsége a hierarchiának, a gyóntatónak. Nincs dialógus a koráramlatokkal, mert biztosabb a hagyományos formulázás. Nem veszik figyelembe a természettörvény megfogalmazásánál az új tudományos eredményeket. Az erkölcstudomány és az élet, a tudományos kor életérzése között elmélyül a szakadék. Az Egyházi Állam megszűnése a XIX. század végén még inkább védekező álláspontra kényszeríti az egyházat. A centralista és autoritatív beállítottság az első vatikáni zsinattól kezdve egészen a *Humani generis* enciklikáig (1950) gátolja a teológia és az erkölcstudomány megújítását. Pedig nem hiányoznak a kísérletek. Németországban *Sailer* és *Hirschler* püspökök és morálteológusok, F. X. *Linsenmann* professzor a morális megújulását sürgetik, a szentírási alapok, az Isten országának és a szentpáli szabadság törvényének hangsúlyozásával. Később *Mausbach*, *Schilling*, főként pedig *Steinbüchel* és *Tillmann* kezdeményeznek a kazuisztikus morálist megújító munkákat. De ezek csak szórványos jelenségek, és egészen a Vat. II-ig lényegében nem változtatják meg az erkölcs tudományának háromszázados „klasszikus” uralmát.

Häring (könyvének francia fordítása alkalmával) írja: „A társadalom ma nem egységesen keresztény, hanem pluralista... a vallásszociológia kézzelfoghatóan rámutat, hogy milyen megrendítő módon hatástalanok a hagyományos morális imperatívuszok... az ember... védelem nélkül áll a nem keresztény értékrendszerekkel szemben... a morál minden területen rászorul arra, pl. a házasság és a család életében, hogy új formulázást adjon erkölcsünk sajátos követelményeinek, mely alkalmas arra, hogy hatékony motívumokat nyújtson az evilági, materialista eszmékkel szemben... ma nélkülözhetetlen, hogy a keresztény ténynek mély alapot adjunk és az egészet szorosan összefüggő egészben nyújtsuk az embereknek. Arra van szükség, hogy a keresztény erkölcs tanítása úgy jelenjen meg a modern szellemek előtt, mint ahogy megjelent az egyház első évszázadaiban, mint esemény, amely megrendít és újságával, szépségével a legmélyebb öröm forrása.”

A második vatikáni zsinat

Mint említettük, a múlt század végén és a XX. század elején megindulnak a törekvések, amelyek a *teologia moralis* megújulását célozzák. J. G. *Ziegler* a *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*-ben az erkölcstudomány alakulásában három korszakot különböztet meg. Az elsőben, amely 1930-ig tart és inkább apologetikus célzatú, a nem katolikus oldalról jövő támadásokkal szemben akarják megvédeni a katolikus morálist. A második szakaszban megjelennek már új szellemű morális szintézisek, amelyek közül első helyen áll *Häring* *Das Gesetz Christi* című nagy munkája. Végül a vatikáni zsinattal egyházi követelményként jelenik meg a reform és a zsinat szelleme, valamint idevágó rendelkezései megváltoztatják a teológiai gondolkodás szellemi képét.

Az erkölcstudomány szempontjából különösen fontos a zsinat *Optatum totius* rendelkezése, amely a klérus előkészítéséről és neveltetéséről intézkedik. Főként a bevezetés és a 14. pont hangoztatja, hogy a teológiai oktatásnak Krisztus misztériumai és az üdvösség története köré kell fonódnia. A teológia feladata, hogy kifejtse az isteni kinyilatkoztatásból merített tanítást, az egyház tanító hivatalának vezetése mellett, törekedjék ebben elmélyedni, hogy az egyrészt az egyéni lelki élet állandó tápláléka lehessen, másrészt a papi szolgálatnak alapot nyújtson az ige hirdetésére és kifejtésére. A teológia kifejti a biblikus témákat a szentírásból, vizsgálja a kinyilatkoztatott szó sorsát a patrisztikus irodalomban és a dogmák történetében, végül eszmélkedik a misztériumok fölött Szent Tamás vezetése mellett. Az erkölcstudománynak meg kell újulnia a Krisztus misztériumával és az üdvösség történetével való élénk kapcsolatban. Kimondja tehát a zsinat, hogy az erkölcstudomány első feladata, hogy kimutassa Krisztusban való elhivatottságunk magasztos voltát és innen vezesse le a kötelezettséget, hogy a keresztény élet a világ üdvösségéért gyümölcsöt teremjen a szeretetben.

A szentírás is beszél kötelességekről és parancsokról. „Ha az életre be akarsz menni, tartsd meg a parancsolatokat” mondja az Úr. A szeretet apostola azt tanítja az Úr Jézus szavával: „Aki szeret engem, megtartja parancsaimat.” Szent Pál tanítása, hogy a bűn elszakít Istentől, „sem a tolvajok, sem a paráznák, sem a rablók... nem bírhatják Isten országát.” A távlat azonban más, mint a Manuálék morálisában. A kinyilatkoztatás Isten megnyilatkozása Krisztusban. Az evangélium, a jó hír, Isten országának eljövételét hirdeti. Isten országa Isten uralma a lelkek felett, minden igaz lélek legmélyebb vágyának beteljesülése, mert Krisztus által megnyílt az út az ország felé. Az Isten országa nem idegen hatalom, elvont törvény, hanem a mennyei Atya üdvözítő szándékának, örök szeretetének megvalósulása az emberi történelemben. Már a legegyszerűbb katekézist magában foglaló szinoptikus evangéliumokból is kitűnik, hogy a hit által a keresztény létében, mivoltában gyökere sen átalakul. Nem saját erejéből, hanem Isten vonzó, hívó sugallatára, a hívő emberi létből isteni létszférába emelkedik. Krisztus tanítása ennek az új életnek törvényét, a szeretet törvényét sugározza. Az evangéliumok etikája perszonalisztikus és egzisztenciális. A jó a személyes Istenben valósul meg, Isten a személyes atyai szeretet elve. Az emberi élet alakító életelve nem lehet más, mint az Isten szeretete. Ebből a perszonalisztikus jellegből következik, hogy az etika útja Krisztus követése, mert Benne jelenik meg a szent és tökéletes Isten teljessége előttünk. A Krisztus-követés kezdete a *metanoia*, a megtérés, az érületnek, gondolkodásnak, életértékelésnek teljes újjáalakítása, beteljesedése pedig Isten fiainak szent egysége, az Istennel való bensőséges szeretet egységében. Mindez pedig Isten kegyelmi ajándéka. Feltételezi és megkívánja az ember erőfeszítését az erkölcsi cél megvalósítására, de a létrendi erő, mely az új természetfeletti életet közli, Isten kegyelmi ajándéka.

János evangéliuma az örök élet távlatába állítja a keresztény életet. Szerinte is a kezdet az újjászületés, és a cél, hogy a szeretet útján kapcsolódjunk a háromszemélyű egy Istenhez, aki Krisztusban kinyilatkoztatja magát és szent Lelke által éltetni azt, aki hisz Krisztusban. János evangéliuma és első levele az Úr belső életének, szíve szándékainak imádságos szemlélete, amely eligazítást ad az élet kérdéseinek megoldására.

Szent Pál teológiájában különös jelentőséget nyer a feszültség, amely áthatja az embert, aki elnyerte a megigazulást, de még várja a tökéletes beteljesedést. Isten igazságossága a kegyelem által megszabadít a bűn és a törvény szolgaságától és a Krisztusban való hit által Isten fiainak szabadságára vezet. De a megigazulás még nem adja az ember-probléma végső megoldását. Az ember az „eschaton” távlatába állítva alakítja önmagában a végső beteljesedést. Cooper figyelmeztet, hogy Szent Pál írásaiban mindig megtaláljuk az indicatív tételeket, amelyek következményeképpen jelentkeznek az erkölcsi imperatívuszok. A kötelesség, az Isten szándéka szerint való élet természetes folyamánya „az új teremtmény”, „az új ember” természetfölötti életének.

Példa kedvéért rámutatok röviden *Szent Pál* egyik legmélyebb tanítására a keresztény életéről, amelyet az efezusi levél első soraiban himnusszerű ihletettséggel rajzol meg (Ef 1,3–14). Szent Pál Istenhez, Üdvözítőnk Atyjához emelkedik, aki minket Krisztusban mindennemű lelki áldással megáldott. Isten öröktől fogva elrendelte, hogy Krisztusban és Krisztus által üdvözíteni fogja az emberiséget. Az isteni terv, amely a próféták ígéreteiben bontakozik ki, háttere az egész levélnek. Ennek a tervnek megvalósítása a hívek egyesülése a megdicsőült Krisztussal. A krisztusi jelenlét megkezdődik itt a földön a megigazult lélekben. A prófétai 'géretek megvalósulnak, amikor Krisztus belép a történelembe, és a kegyelem által Isten fogadott fiává tesz bennünket. Ennek a krisztusi műnek mérhetetlen értékét növeli, hogy az Üdvözítő nem egyszerűen az emberekhez, hanem a bűnös emberekhez jött el. Vállalta a keresztet, hogy üdvösséget hozzon az embereknek. Szent Pál hangoztatja, hogy az üdvösség alanya a bűnös ember. Nem helyes az a teológia, amelyik háttérbe szorítja az eredeti bűn és a személyes bűnök tényét, mert ezáltal erejét

veszti az emberiség megváltásának misztériuma. Isten szándéka, hogy mindenkit, zsidót és pogányt részesítsen a megváltói kegyelemben Krisztus fősége alá. A bűn által megrontott isteni rendet helyreállítja Krisztus megváltói műve, halála és feltámadása, és mindenkit visszavezet Krisztus fősége alá. Ezeknek az áldásoknak és ígéreteknek a záloga a Szentlélek, az ígért Lelke, aki záloga üdvösségünknek és előkészíti megváltását a népnek, amelyet Isten szerzett meg önmagának. Bár még tart a régi világ is, a Szentlélek eljövetele, ereje és reményt ébresztő kegyelme a záloga annak, hogy minden ígért beteljesedik Krisztusban, a dicsőséges paruziában, amikor az Ország véglegesen és el nem múló dicsőséggel jelenik meg a világban. Szent Pál ezekből az alaptételekből vezeti le az erkölcsi követelményeket, a morálist. Inti a híveket, hogy hivatásukhoz méltó emberi életet éljenek, míg el nem jutnak a teljes férfiúi érettségre, amelynek mértéke Krisztus teljességének kora. Új embert kell felöltetni, aki igazságban és szeretetben éli Krisztus életét. Meg kell ismerni Krisztus szeretetét, amely fölülmúl minden más ismeretet.

Az evangéliumok és Szent Pál erkölcsi kinyilatkoztatása tehát elsősorban nem elvont tanítás vagy parancs, hanem élet, az Isten hívó szava, amely választ vár az emberektől. Az erkölcsi élet válaszadás az isteni hívó szóra, a szeretetben.

Szent Tamás erkölcsstudományi szintézise

A szentírás tanítása visszhangra talál a hívő gondolkodásban. A legrégibb idők-től fogva kíséri a kerygmát, az igehirdetést a ráeszmélés a kinyilatkoztatás nagy igazságaira. Az atyák világából kiemelkedik *Augustinus*. A keresztény valóság talaján áll, szemlélete egzisztenciális, mert a konkrét keresztény ember problémáit nézi. Bőségesen merít azonban tanításában az újplatonikus gondolkozásból. Rendszeres etikát nem dolgozott ki, de a biblia nyomán megkapó történet-teológiai képet rajzol az Isten országáról és egyes alapvető problémákat — bűn, kegyelem, szabadság — a pelagiánus viták következtében alaposan kidolgoz. A középkorban megkezdődik a kinyilatkoztatott igazságnak tudományos szintézisbe foglalása. Kétségtelen, hogy a szentírásban megrajzolt kép színtelenebbé válik. Az emberi értelem a patakozó életet nehezen tudja fogalmakba szorítani. Mégis kíváncsi és hasznos volt a középkor törekvése arra a szintézisre, amely szilárd alapot nyújt a változó élet hullámváltozásai között. Kezdetben nincs még önálló teológia morális. Az erkölcsi problémákat a teológusok, a platonikus-augustinus hagyomány szellemében, a szent tudomány egyes kérdéseinél tárgyalják. *Petrus Lombardus* gyűjti össze szisztematikusan az atyák hagyományát. Szentenciái évszázadokon keresztül szolgáltak a teológiai tanítás és eszmélkedés alapjául.

Az erkölcsstudomány először Aquinói Szent Tamás *Summájában* jelenik meg mint zárt egység, amely azonban élő és szoros összefüggésben áll a teológia egészével. Szent Tamás korszakalkotó ténye, hogy a *Summa Theologica* rendszerébe beépíti a keresztény erkölcs első tudományos összefoglalását. A teológia az Istentől szóló tudomány. A *Summa Theologica* első része Istent nézi önmagában és a Személyek háromságában, valamint a teremtésben. Az ember különleges helyet foglal el a teremtmények világában. Értelme és szabad akarata révén Isten képmása, szabad tevékenységével személyes kapcsolathoz léphet az Istennel, mint végső céllal. „Miután tehát — mondja Szent Tamás a *Summa* 2. részének bevezetésében — beszéltünk az Istentől, a legfőbb eszményről és Isten alkotásairól, beszélünk külön az emberről. Isten képmásáról, aki szabad akarata révén uralommal rendelkezik saját tettei fölött és szabad tevékenységgel valósítja meg isteni hivatását.” Az erkölcs tan ennek a törekvésnek a tudománya, a „*motus rationalis creaturae ad Deum*”, az eszes teremtmény útja Isten felé. Ezen az úton Isten titokzatos végzése szerint az ember célja is konkrét formában jelenik meg Krisztusban, aki eszmény és erőforrás az ember számára és üdvözítő művét folytatja a szentségek kegyelmet osztó hatékonyságában. A *Summa* 3. része foglalkozik Krisztussal és Krisztus szentségeivel.

A Summa erkölctanának második korszakalkotó jellegzetessége, hogy tiszteletben tartva korának ágostoni hagyományát, erkölctanát *Arisztotelész* etikájának fogalmi rendszerével építi fel. A felületes olvasó úgy érzi, hogy nem is teológiai művet, hanem bölcseleti tankönyvet tart kezében. Pedig ebből a bölcseleti megállapozásból fakad a szenttamási etika jelentősége, időt álló ereje, de egyúttal mai problematikája is. Szent Tamás nem kételkedik abban, hogy az emberi gondolkodás eszközeivel kell kifejezni a kinyilatkoztatás anyagát. Úgy látta, hogy ez az emberi gondolkodás valóságű, és a teológiai fogalmak kifejezésére alkalmas fogalmi rendszert talál Arisztotelész etikájában. Az ő idejében a történetiség és az ember egzisztenciális szituációjának vizsgálata nem volt tudatos probléma a gondolkodók előtt. Az eszenciális szempont azonban tovább fejleszthető, az egzisztenciális emberlét történetisége irányában gyarapítható. Az eszenciális szemléletet a teológiának feladnia nem szabad, mert különben út nyílik a teológiai relativitás és káosz útvesztői számára.

A következőkben szeretnék rámutatni néhány mozzanatra, amelyek kivezetnek a pusztán jogi és kazuisztikus morál hiányaiból, s a mai teológiai gondolkodás és fejlődés számára is érvényesek, bár modern teológusok akár pasztorális szempontból, akár a modern filozófia ígázatában, elutasítják Szent Tamás etikájának lényegre irányuló szemléletét.

Szent Tamás etikája az arisztotelészi cél-fogalomra épít, és ezt alkalmazza az ember végső céljának, a boldogságnak kifejtésére. A cél-eszme irányító gondolat az erkölcsi élet számára. Egyben megnyitja az utat a természetfölötti valóság felé, és biztosítja az erkölcsi életben a természetfölötti rendeltetés és az emberi természet autonóm törvényszerűségének harmóniáját. A cél a jó, amelyre minden dolog törekszik. A jó természeténél fogva az alany felé mutat, hiszen jó az, amit minden dolog kíván, és a jó cél-jelleget nyer, mint határpont, amelynek kedvéért az alany cselekszik. Tárgyilag a jó és a cél nemcsak a törekvő alany igényeinek kielégítését hordozza, hanem a lét teljessége felé mutat. A jóság teljessége a lét teljességét, a „plenitudo essendit” tételezi. Amikor tehát az alany célra törekszik, a jót, mint a lét teljességét és egyben saját létének beteljesedését és tökéletesedését igényli. A célnak és a jónak az emberi szabadságban történő választása nem az emberen kívül álló, idegen, heterogén normák követése, hanem az emberi természet legmélyebb igényeinek megvalósulása.

A hanyatló középkor metafizikai gondolkodásában erőt kap a nominalizmus, amely nem érdeklődik a dolgok természetes összefüggései iránt. Csak az adottságot, az itt és most ténylegeset ismeri el. A törvény csak azért törvény, mert Isten éppen így akarta; ha akarná, másképp is rendelkezhetne. Ennek a magatartásnak központi fogalma az erkölctanban a kötelezettség. Az erkölcsi norma az embertől idegen, távol álló tényezővé válik, amely követelményeket állít, korlátozza az ember vágyait és idegen világ parancsszavát közvetíti. Végső kicsengése ennek a morális beállítottságnak a kategorikus imperativusz tana Kant etikájában. A keresztény morális területén a középkor alkonyától a nominalista szellem érvényesül, amikor a jog szinte egyedüli uralomra jut az erkölctudomány területén.

Szent Tamás elgondolásában a jog lényegi része az erkölcsi életnek, gyökerei a természet törvényébe nyúlnak vissza. A jog szabályozza az emberi együttélés külső vonatkozásait. Korlátot, megkötöttséget jelent. Ezért könnyen elszakadhat az emberi élet teljességétől és érvényesülhet, mint idegen, emberen kívül álló kötelezettség. Innen már csak egy lépés a három utolsó évszázad kazuista szellemű erkölctanához. A jogi kategóriákban gondolkodó moralista méltán lát ellentétet a törvény és az emberi szabadság között. Méltán keresi a minimumot, amelyet meg kell tennünk, hogy a törvénynek eleget tegyünk, de ugyanakkor biztosítsuk az akarat számára a legnagyobb szabadságot. Méltán indulhat meg ezen az alapon a vég nélküli vita arról, mi a kötelező, mi a nem kötelező, és lehet kétség esetén az *opinio probabilis* elégséges erkölcsi alap a cselekvés számára.

Tamás is ismeri az erkölcsi kötelezettséget, a törvényt és a törvényszegést. A hellén humanizmustól és keresztény optimizmustól áthatott felfogása azonban az

erkölcsi rendben, erkölcsi életben a törvénynek és a kötelezettségnek másodrendű, következményszerű helyet ad. Az ember eszes természeténél fogva törekszik a jóra. Az emberi természet sokrétegeiségéből, teremtett voltából, testi-lelki összetételéből következik, hogy az akarat elfordulhat igazi javától, fellázadhat valódi tökéletessége ellen. Az emberi tökéletesedés elutasítása, tudatos elfordulás az éltető jótól, a bűn. Ebben a pontban érvényesül a törvény és kötelezettség hatóereje. Lefelé, a mélységek felé akadályozza meg a zuhanást. Aki nem érti meg a természet magasba törő, teljes jót igénylő szavát, beleütközik a korlátba, a kötelezettségbe, amelynek áthágásán túl vár a mélység, a bűn, az erkölcsi egyéniség összeomlása és halála. De aki követi a természet által megkívánt jót, annak személyisége eljut a beteljesedéshez, a tökéletességhez. Isten kegyelmi műve ezt a tökéletességet műveli bennünk, ha a belénk öntött szeretet, azaz természetfölötti személyiségünk alapvető dinamizmusának útján járunk; míg ellenben a bűn és az összeomlás útjára lépünk, ha megvetjük vagy megtagadjuk azokat az értékeket, emberi értékeket is, amelyek nélkül, mint Szent Tamás mondja, a szeretet fönn nem tartható.

A szenttamási célgondolat nyitja meg az utat a természetfölötti valóság felé is. Az értelem pislogó mécsesének fényénél kutató ember is felismeri, hogy a jó, amely felé sóvárog, a teljes jó, ami az ember vágyait kielégíti, egyedül az abszolút jószágban, Istenben található. A Summa egyik legmegkapóbb, legemberibb, de ugyanakkor — „sit venia verbo” — legistenibb szakasza a 1-2. alc. második kérdése, amelyben Tamás a végső cél, a boldogság tartalmi mozzanatait tárja fel. Melyik az a jó, amelyben az ember megtalálja a boldogságot? Amit Platón *Symposion*-jának Diotimája és Szent Ágoston az ostiai beszélgetésben álmodott, azt Tamás az ész logikájával és az emberi tapasztalás dialektikájával igazolja. A teremtmények, az immanens világ, a transzcendens értékektől elzárkózó emberi egyéniség vagy társadalom nem biztosítják a teljességet, a boldogságot. Egyedül a legfőbb jó, Isten, mindenek alkotója lehet az ember végső célja. De ekkor a kutató értelem tragikus fordulópontra érkezik. Amikor úgy látszik, eljutott a célhoz, a cél kisiklik kezéből. Isten, a jó teljessége, az egyedül boldogító valóság előttünk a nagy Elérhetetlennek és Ismeretlennek mutatkozik. Sejtjük, érezzük, hogy jó lenne bepillantani ebbe a teljességbe, de tudjuk, hogy oda saját erőnkől el nem juthatunk. Az emberi törekvés a lemondás szomorú gesztusával végződik.

Az örök jóság azonban megkönnyőült az ember nyomorúságán. Lehajolt fenséges magányából és kiárasztotta az emberre saját életének gazdagságát. Az új teológia szerint is a legalapvetőbb, legegyszerűsebb igazság, hogy Isten kiáradó irgalma és jósága kész közölni magát az emberrel. Szent Péter szavával szólva, Isten az emberi természet részesévé teszi az embert. Az isteni természetben részesedő ember értelme a hit, akarata pedig a szeretet által lép benső kapcsolatba végső céljával és legfőbb javával. A földi életben a szeretet dinamizmusából él, a földi lét végén eljut a tökéletes istenlátásra és az istenszeretben birtokolja Istent, mint saját egyéniségének is legmagasabb rangú beteljesedését. A szenttamási erkölcsan alapmotívuma és alapelve az a tény, hogy Isten kegyelmi felénk fordulása lehetővé teszi az emberi természet beteljesedését, amelynek útja a szeretet. A törvény a szeretet szolgálatában jelöli meg az értékeket, amelyek a szeretet fennmaradását, fejlődését biztosítják.

Szent Tamás erkölcsana benső szerkezeténél fogva transzcendens beállított-ságú, de egyúttal az emberi egzisztencia végső beteljesedésének tudománya. Normája nem az elvont törvény, vagy a kanti kategorikus imperatívusz, még kevésbé az utilitáris etika hasznossági szempontja. Az erkölcs a személyes Istenben gyökeredzik és az Istennel való személyes kapcsolatban bontakozik ki. Az Isten Krisztus személyében mint konkrét eleven személyiségben nyilatkoztatja ki magát és szólítja az embert személyes válaszadásra. Szent Tamás a Summa második részében az erkölcsi élet alapvető struktúráját tárja föl. A Summa harmadik részében jelenik meg Krisztus alakja. A krisztusi eszmény besugározza az egész erkölcsant. A bölcséleti gondolatok végső betetőzésüket a Krisztussal való személyes vonatkozásban találják meg. A vallásos mozzanat biztosítja Szent Tamás erkölcsanának

gyökerében keresztény és természetfölötti jellegét. Szent Tamás a modern teológia szavával élve nem „extrinsecista”: a kegyelem nem kívülről adódó járulék a természetéhez, hanem ennek a természetnek Isten felé nyílt távlataiban jelenik meg, mint az Isten Krisztusban megnyilatkozó örök szeretete az ember iránt.

Végül rá kell mutatnunk a szenttamási etika alapvetésének legfontosabb gyakorlati következményére, az erényekről szóló tanításra. A bibliai inspiráció ismeri föl az ember természetfölötti tevékenységének központjában a három teológiai erényről szóló tanítást. A patrisztikától átvett hellenisztikus hagyomány — érdekes, hogy ez esetben nem arisztotelészi, hanem platói-sztoikus hagyomány — szava szólal meg, amikor a négy sarkalatos erény köré csoportosítja az antik kor (Platón, sztoikusok, Cicero) és a patrisztika (Szt. Ambrus) tanításában jelentkező erények összességét. Tamás rendszerező ereje, következetes logikája ragyogó színekben mutatkozik meg az erények osztályozásánál. Mégis úgy látszik, a négy sarkalatos erény köré csoportosított tanítás nem bírja el a keresztény élet egész gazdagságának hordozását.

Az ember összes képességeivel, kegyelmileg megszentelt természetével lehetőség a jó, az Isten végleges és elveszthetetlen bírására. Az erények biztosítják azt a magatartást, amelyek megvédene a tévedéstől, az ösztönös áramlások eltérítő hatásától és egyben elénk állítják azokat a részlet-értékeket, amelyek az emberi személység kibontakozását az emberi értékek oldaláról előmozdítják. Isten, a végtelen felségű Alkotó és a megváltás forrása iránt az alázatosság alapozza meg a teremtményi és megváltott mivoltunkból fakadó magatartást. A vallásosság arra indít, hogy a teremtményi és az istenfiúi lét élményéből kiindulva, egész életünket Isten felé irányítsuk, valamint Urunknak, Alkotónknak és Megváltónknak kézzelfogható jelekkel, szóval és szimbolikus cselekedetekkel kifejezzük hálánkat, hódolatunkat, eléje tárjuk kérdéseinket és bűnbánatunk könnyeit. Az igazságosság szabályozza a közösségi életet, a bátorság és mértékletesség az a két sarokpont, amely az ösztönös élet hullámszámai felett biztosítja az ész uralmát, pontosabban az istenemberi méltóságból fakadó magatartást. Végül az összes erényeket áthatja az okosság erénye, amely Isten örök normáinak fényében dönt a gyakorlatban az istenfiúi élet követelményeinek megfelelően.

Az elmúlt évtizedekben a moralisták sokat vitatkoztak, vajon az erkölcsant az erények vagy a parancsok szerint kell-e felosztani? Akik a parancsok szerint rendezik az erkölcsstudományt, arra hivatkoznak, hogy a parancsok sorrendjében könnyű végigfutni a gyónó bűnlistáján és könnyű eldönteni adott esetben a törvényszegést. Ez igaz. Csak azt felejtik el, hogy a törvényszegés megállapítása, a jó gyónás lebonyolítása nem az erkölcsi élet, legfőképpen annak kezdete, a jó gyóntatás tudománya még nem erkölcsstudomány, hanem annak egyik gyakorlati alkalmazása. Az erények oldaláról felépített morális éppúgy ismeri a tízparancsolatot és eligazít a gyóntató gyakorlatban. Ennél azonban többet ad. Bemutatja a lelki élet, a természetfölötti lét organizmusát, kibontakozását a megigazult lélekben. Pozitív értékek szolgálatába állít és hatékony motívumokat nyújt a törvényszegések elkerülésére. Megszünteti az erkölcs és aszkézis erőszakos szétválasztását. A szeretet mértéke — mondja *Szent Bernát* és igazolja tudományosan Szent Tamás — az, hogy nincs mértéke. A végtelen jót nem lehet eléggé szeretni. Lehet és kell is a szeretet útján mindig előbbre haladni. A keresztény élet ismeri a határkérdéseket. Kerülhet nehéz körülmények közé, ahol meg kell vizsgálni, meddig mehet el az ember Isten jóságának sérelme nélkül. De a szeretet általában nem méricskél, hanem az okosság erényének irányítása mellett keresi, ami közelebb visz a szeretet egyedül mérő tárgyához, az Istenhez. Az *opinio probabilis* körül dúló viták értelmüket veszít Szent Tamás erkölcsstanában. A jó lelkiismeret, a *prudencia*, az okosság vagy bölcsesség erényének közreműködésével dönt, de ítélete feltételezi a jóakaratot, konkrét körülmények között az örök célra irányuló megigazult akaratot. A Vat. II. mondta ki először hitelesen, az a nagy keresztény teológusok közös hagyománya, hogy minden keresztény hivatott az életszentségre (*Lumen gentium*). Szent Tamás morálisa ennek a ténynek jegyében él.

Szent Tamás etikájának természetfölötti jellegét, teológiai mivoltát gyönyörűen fejti ki a Summa egy nagyon kevésbé ismert és mégis alapvető fejezete. Kérdés, hogy az újszövetség törvénye írott törvény-e, vagy pedig az emberi szívbe oltott isteni sugallat. Az ószövetség törvényét Isten kőtáblákba véste, ami jelképezi, hogy az ószövetségi törvény ugyan az ember természetének megfelelő parancsokat hozta, de azokat csak külsőlegesen közölte a mélyebb átélésre képtelen emberrel. Az újszövetség törvénye a szívünkben élő és szívünkbe véselt Szentlélek kegyelme. Amint Szent Pál mondja: A lélek éltető törvénye. Ez elsősorban és lényegében a Szentlélek kegyelme, sőt maga a bennünk lakó Szentlélek. Mivel azonban az ember nem rendelkezik ennek a kegyelemnek közvetlen átélésével, ezért másodlagosan a kinyilatkoztatott törvény megjelenik előttünk a tanító egyház szavában, mint Szent Pál mondja: „Fides ex auditu”, a hit a hallásból ered. De ez a befogadott szó megtalálja lelkünkben a Szentlélek visszhangját; és ennek erejéből az ember mintegy természete szavát követve éli meg az újszövetség törvényét. A Szentlélek sugározza lelkünkbe a szeretetet, amely éltet és irányít minden egyes erényt és emberi cselekedetet, hogy viszonzza, átistenült emberi természetének megfelelően a szeretett Isten hívó szavát.

Ez a néhány gondolat csak halovány képe annak a mérhetetlen gazdagságnak, eleven életnek, amely a Summa morális részének művészi architektónikával felépített artikulusai mögött rejlik. A megújulást kereső erkölcsudomány nem hagyhatja el Szent Tamás erkölcsstanának szilárd alapjait. Akkor sem, hogy ha a pasztorális és a modern gondolkodás igényei új követelményeket állítanak vele szembe és további kibontakozást követelnek. Szent Tamás monumentális alkotása alapelveiben a keresztény életesség tudományos kifejtése. Szelleme az evangéliumok és Pál apostol szellemét sugározza. Az Isten felé haladó ember szabad akaratával, személyes döntéseivel járja az erkölcsi élet útját. Győzelmi bizonyosságának forrása a tudat, hogy minden ereje és minden értéke Isten kegyelmi ajándékában gyökeredzik, amelynek elfogadása egyben személyisége beteljesedésének csúcspontját: a boldogságot jelenti.

Az erkölcsudomány a megújuló teológia áramlataiban a zsinat után

A Vat. II. friss lendületet adott a megújulást kereső teológiának és ennek keretében az erkölcsudománynak. A zsinat lelkipásztori célkitűzésénél fogva sürgeti a hatékonyabb elmélyedést a bibliai és patrisztikai tanításban, hogy Isten kinyilatkoztatott ígéje minél elevebb formában jusson el az emberiséghez. A zsinat szelleme felszabadította azokat az erőket, amelyeket előzőleg még gyanakvással szemlél, sőt elutasított az egyházi tanítói hivatal. Színes és gazdag szellemi élet bontakozik ki előttünk. Befejezésül arra szeretnék rámutatni, hogyan viszonylik ez a folyamat — mely korántsem lezárt és egységes — a szenttamási szellemben felvázolt megújuláshoz, hol vannak azok a pontok, amelyeket támad, hol és mi módon lehetne a szenttamási gondolatot az új követelményeknek megfelelően továbbépíteni?

A hagyományos teológiával kapcsolatban főként a következő nehézségek merülnek fel. A teológia azáltal, hogy felhasználta a hellenisztikus filozófia adottságait, főként Arisztotelész és a sztoikusok elgondolását, eltért az újszövetségi kinyilatkoztatás szellemétől, amely megjelenik az evangéliumok igehirdetésében, az apostolok írásaiban és tovább él a patrisztikus hagyományban. Az evangéliumok létszerűen adják elő az Úr Jézus tanítását és közvetlenül szólítják az egész egzisztenciális embert. Az elvont elmélkedések és fogalmazások elszakítanak a természetfeletti lélettől és a hitgazságokat távoli, rideg, természetes metafizikai igazságok szintjére szállítják. Pedig a teológiai eszmélkedés feladata, hogy mindent visszavezessen a misztériumra (Rahner), Isten örök szeretetből fakadó önmaga-közlésének titkára. Az üdvösség történetének életáramlása elhal és megmerevedik a görög filozófia formuláiban, amelynek nincs érzéke a kinyilatkoztatás történetisége iránt. A hellenisztikus fogalmakba öltöztetett teológia idegen a modern ember lelkiségétől és távol áll a „harmadik világ” gondolkodásától.

De nemcsak tudományelméleti szempontokból hiányos a skolasztikus teológia. Elmarad a hívő élet követelményeitől, amely eleven és éltető, hatékony motivumokat kíván, és olyan tanítást igényel, amely az embert közel viszi a természetfölötti élet éltető forrásaihoz. Isten mérhetetlen szeretetének kinyilatkoztatása lüktet az Isten megtestesült Igéjének, Krisztusnak igehirdetésében és az apostolok tanításában. Ez az isteni hívő szó kér választ az embertől. Az ember személyes szabadságának erejéből, a Szentlélek éltető kegyelmében ad választ saját „szituációjának” megfelelően a hívő szóra. A kinyilatkoztatás perszonalisztikus: a személyes Isten a megtestesült Ige személyében szólítja a személyes embert, akitől szabad és személyes döntést és elkötelezettséget vár. A spekulatív teológiában az életértékek elhomályosulnak, az egzisztenciális mozzanat elmosódik és marad a száraz, üres fogalom, a rideg, heterogén törvény. A teológiának kerigmatikusnak kell lennie, azaz az apostoli igehirdetést kell felújítania, hogy beleállítsa az embert a kinyilatkoztatás életáramlatába, amely nem elvont tanítás, hanem Jézus életének folytatása bennünk a Szentlélek erejéből. Így ébresztheti a teológia az élet hordozóját és megvalósítóját, a szeretetet, amely Istenből árad ki és sodorja magával Isten felé az embert. Mivel az erkölcsi élet a szeretet válaszáadásában és szolgálatában bontakozik ki, az erkölcsstan nem maradhat meg az egyedi ember szűk kereteiben, hanem ki kell terjednie az emberi közösségre, amelynek természetfölötti megjelenítője Krisztus egyháza; az Üdvözítő megváltói művének folytatója a történelemben.

Kétségtelen, hogy ezek a vádak a hagyományos teológia és főként az erkölcs-tudomány valóban meglévő hiányosságaira mutatnak rá. De az emberi lét és az igazság sokkal bonyolultabb, mintsem egyoldalú döntésekkel a hibákat helyre lehetne állítani. Több szempontot figyelembe kell vennünk, hogy az emberi korlátozottság keretében néhány útmutató eligazítást adhassunk.

Isten a kinyilatkoztatást Jézus Krisztusban adja. A keresztség beiktat Jézus életébe. A belső megújulás és életfolyamat nem tudatos. Az Úr Jézus Isten igazságát emberi módon, nem személyes belső sugallattal, hanem szóbeli közléssel adja tudomásunkra. „A hit az ige meghallgatásából fakad, a meghallgatás pedig Krisztus szavából” — írja Szent Pál. A kinyilatkoztatott igazság tehát emberi köntösben jelenik meg. Emberi fogalmak és képek közvetítik felénk a természetfölötti tartalmakat. Minden ismeretünk alapanyaga a tapasztalati világ adottságaiból alkotott kép és az abból elvont fogalom. A tényleges gondolkodásban előtérbe nyomulhat a képszerűség, amely közvetlenül jeleníti meg a tárgyat, hatékonyabban indítja az érzelmi világot és serkenti az akarati döntést. Az Úr Jézus parabolái, metaforái, allegóriái a közvetlen felfogás lehetőségeit szolgálják. Biztos, hogy a katekézisen, az igehirdetésben elsőrangú helyet foglal el a képszerű gondolkodás. De a képszerű beszédben mindig marad valami határozatlanság, bizonytalanság. A kép a gondolatot nem tudja egyetemes érvényében kifejezni. Ezért már az apostoli igehirdetésben is mutatkozik a törekvés, amely az igazság lényegi, egyértelmű, egyetemes érvényűségét tárja fel. Gondoljunk a János evangélium egyes fejezeteire, vagy Szent Pálnak a megigazulásról és a hitről szóló tanítására. A tudomány igénye, hogy az igazságot igazolja és rendszerbe foglalja. Ettől a követelménytől nem mentes a teológia sem. Ezért a teológia rászorul az ész elvont fogalmaira, a lényegi összefüggések feltárására. A hagyományos teológia bizonyára túlzott mértékben élt a következtetés eszközeivel. Talán helyesebben fogalmaz Rahner, aki abban látja a teológia feladatát, hogy az ember eszmélkedjék a kinyilatkoztatott igazság fölött. De ez mindenképpen megkívánja a fogalmak és fogalmi kapcsolatok használatát. Ezért használja, akarva, nem akarva a teológia a filozófiai elgondolásokat. Szent Ágoston és a patrisztika az újplatonikus hagyomány útjain járt. Szent Tamás korában az arisztotelészi filozófia fogalmai látszottak alkalmasnak arra, hogy megfogalmazzuk a kinyilatkoztatott igazságot. A filozófia elvont formában, de hűségesen tükrözi a valóságot és ezért alkalmas a teológia gondolatok kifejtésére. Elveszti azonban értékét, ha öncélú spekulációvá válik és nem igazodik az életértékek irányába. Az újkor filozófiája kétségtelenül értékes távlatokat nyitott meg, amelyeket egészen napjainkig a teológia nem vett figyelembe. A kinyilatkoztatás

történetiségének kihangsúlyozására ma sokan fordulnak az egzisztencializmushoz. Earmennyire értékes szempontokat nyújt is az egzisztencializmus, nem látom az utat, hogy ismeretelméleti szemlélete megóvjon az igazság relativitásától.

A másik problémakör abból fakad, hogy a kinyilatkoztatás a keresztény életet egzisztenciális valóságában hirdeti. Ez a tény nem teszi feleslegessé a keresztény élet alapelveinek lényegi szemléletét. Az összefüggések feltárása bizonyos fokú elvont gondolkodást tételez föl, ha Krisztus változatlan tanítását egyetemes érvényében akarjuk kifejezni. Ez nem zárja ki, sőt feltételezi, hogy nyitva maradjon az út az életértékek felé, és a teológus az igazságot a mai ember gondolkodásának megfelelően fogalmazza meg. A tudomány az élet egészét nem tudja fogalmakba szorítani. Az élet a bennünk lakozó Szentlélek indításaiban, a személy szabad állásfoglalásában bontakozik ki. Az egzisztenciális és szituációs szempont feltételezi, hogy a teológia megragadja a keresztény tanítás lényegi szerkezetét is. Ezért bizonyos fokig elvontnak, rendszerezettnek kell lennie, hogy az igazság biztonsága és egyetemes érvénye az emberi oldalról biztosítható legyen. Ezeket a gondolatokat a szenttamási teológiára alkalmazva, a következőket mondhatjuk:

A mai teológia sürgeti a krisztocentrikus beállítottságot, és azt kívánja, hogy az erkölcstudomány központi gondolata, a kinyilatkoztatás központi ténye legyen: Krisztus, a megváltó és üdvözítő. Szent Tamás erkölcstana nem krisztocentrikus, mert hiszen az elvont célfogalomra épít, Krisztus személye csak a Summa harmadik részében jelenik meg a tudományos elemzés és összegezés színe előtt. Ez felületesen nézve így van. Azonban Szent Tamás zsenialitását abban láthatjuk, hogy a teológia egészét a kinyilatkoztatásban megjelenő háromszemélyű egy Isten távlatában foglalja össze. A harmadik rész krisztológiája betetőzése a teológiai épületnek. Fényét előre veti a második rész erkölcstanában is. „Üdvözítőnk azért jött — mondja a harmadik rész bevezetésében —, hogy népét megváltsa a bűntől; önmagában mutatta meg az igazság útját, amelyen a halhatatlan élet boldogságára a feltámadás által eljutunk. Ezért a teológiai építmény betetőzéséül, miután beszéltünk az emberi élet végső céljáról, az erényekről és a vétkekről, beszélnünk kell mindenk Megváltójáról és a Megváltónak az emberiség számára nyújtott jótéteményeiről.” A tudományban más az ismeretforrás, mint a rendező elv. Az ismeretforrás a Summa Teológiában Isten kinyilatkoztatott igéje, tehát a Summa mindig Krisztus felé tekint, nyíltan vagy burkoltan. De a rendező elv az Isten, aki az erkölcstudományban mint az ember végső célja irányítja az ember útját a boldogság felé. Isten mint végső cél alkalmas eszme arra, hogy egységbe fogja a természetfölötti élet és a természet törvényének követelményeit. Szent Tamás erkölcstana Krisztus követésének erkölcstana és megfelelhet a mai követelményeknek. Szent Tamás krisztológiai elgondolása az erkölcstudományt az üdvtörténet távlataiba állítja. Magának a krisztológiának a felépítése dinamikus, mert az Üdvözítő misztériumait Krisztus életének tényeiben szemléli. Dinamikus Szent Tamás erkölcsfogalma is. Az erkölcsi élet az eszes természet útja Isten felé. Az ember a természet és a kegyelem ajándékait bontakoztatja ki a hit által megvilágított ész vezetése mellett, megvalósítja az emberi, közösségi értékeket és így jut el a személyes tökéletességhez, a boldogsághoz. „Bonum hominis esse secundum rationem” — idézi Szent Tamás számtalanszor a Pseudo-Areopagitát. Ehhez hozzátartozik: „per rationem fide illustratum”. Az ember java, hogy a hit fényénél megvilágított észnek, az eszes természetnek megfelelő döntései szerint éljen. Az erkölcsi élet belülről fakad, a személyes valóság szolgálatában áll, nem idegen, kívülről reánk szabott törvényt követ, hanem saját, Istentől beléje oltott törvényének az útján jár, amikor a szeretetben közeledik Istenhez és a szeretettől áttüzesített szemléletben ragadja meg a végső célt, a boldogságot. Külső törvényre, normára szükség van, mert a Lélek nem ad mindenkinek külön kinyilatkoztatást, és az emberi természet ösztönös rétegei viszályoznak az emberfeletti cél megvalósításának útján. De az írott törvény is a lelkiismeret döntése által érvényesül a személyes valóságban: ez a döntés pedig feltételezi nemcsak az egyetemes normák ismeretét, hanem a szeretetben megigazult jóakaratot, amely a Szentlélek megvilágosító és indító kegyelmeivel halad az erkölcsi tisztulás útján a végső cél felé.

Mindezek ellenére nem tagadható, hogy a kinyilatkoztatás egzisztenciális jellegének és történetiségének teljes tudatosítása távol állott Szent Tamás gondolkodásától. Ezért gondolatvilága kiegészítésre szorul. Az egzisztencialista szellemben mozgó kísérletek — mélylélektani, szociológiai kutatások — új indításokat adhatnak. ha a kinyilatkoztatás mindenidőkre érvényes erkölcsstanát biztosítani tudják. Mindezekelőtt világosabban előtérbe kell lépnie a bibliai alapoknak — erről Szent Tamás szentírás-magyarázataiban beszél. A modern antropológia a természet törvényének kifinomultabb értelmezéséhez vezet. A mélylélektan az erkölcsi cselekvés motívumainak feltárásával, a szabadság szerkezetének kifejtésével, az emberi egyéniség fejlődéstani kibontakozásának ismeretével ad nélkülözhetetlen útbaigazítást az erkölcsstudománynak. Érdekes, hogy Szent Tamásnak a „passiók”-ról szóló, általában csak felszínesen ismert hatalmas fejezetsorozata a Summa morális részében, nagyon mély emberi meglátásokkal gyarapítja tudásunkat, ha megfogalmazásában, rendszerezésében elavultnak is mondható. A szenttamási rendszer az emberi közösség-értékekre irányuló szempontokkal gazdagítható, amelyeket az újabb ecclesiológia tár fel. A szociológiai eredmények komoly feladatok elé állítják a morálteológiát. Bölcsleileg az emberi közösség mélyebb szemléletére vezethet a marxizmus immanens humanizmusa. Az egzisztencializmus, amely erősen befolyásolja főként a német teológusokat, megadja az orientációt az emberi lét létszerű, élményszerű értelmezéséhez; segít a kinyilatkoztatás történetiségének megértésében (Max Müller, Franz Böckle, Karl Rahner). De az egzisztencialista ismeretelmélet a relativizmus felé vezet, amelynek helyes értékelése a teológusnak nem kis feladata.

Szent Tamás hitfogalma, mondják, nem számol a konkrét emberi életértékekkel és a kinyilatkoztatás Istenének helyébe elvont formulákat állít. De ha elmélyedünk tanításában, látjuk, hogy Szent Tamás tudatában van annak, hogy az ember kénytelen ugyan elvont fogalmakba, ítéletekbe öltöztetni a kinyilatkoztatás igazságait, de ezek tárgya maga az élő Isten. Az isteni küldetésekről szóló gyönyörű quaestio a Summa első részében megmutatja, hogy Szent Tamás világosan látta, hogy nem elég csak az intellektuális tartalmak elsajátítása, hanem a kegyelem által az Istenhez hasonlóvá vált lélek a szeretet útján megközelíti, élményszerűen, az isteni személyeket. Ez a csúcspont, amelyre eljut az erkölcsi élet, amikor a szeretetben átizzott ember a Szentlélek ajándékai útján már itt a földön mintegy megtapasztalja az Isten kegyelmi jelenlétét.

A teológiai gondolkodás ártértékelői (pl. Rahner) sürgetik, hogy a teológiai gondolkodás kiindulópontján a hitben megjelenő háromszemélyű Isten élménye álljon. A hit maga is személyes élmény, amelyben a keresztyén átadja magát Istennek és rábízta életét az Úr szavára. Ez igaz, de ez nem az erkölcsi élet kezdete, hanem beteljesedése. Ezzel a ténnyel számolnia kell a teológiai gondolkodásnak is, ha nem akar az erkölcsi élet kezdetén olyan követelményeket támasztani, amelyek csak annak következetes kibontakozásában valósulnak meg. Nem gondolom, hogy Szent Tamást meg lehet tenni a „transzcendentális módszer” képviselőjének, de alapelvei elég távlatot adnak arra, hogy az egyetemes szempontok sérelme nélkül helyet kapjanak benne a mai élet sürgető követelményei.

Az ember a valóságot töredékes, gyenge fogalmakba akarja beleszorítani. A teológus ennek a ténynek alázatos elismerésével halad a végtelenbe táruló mélységek felé. Keresi a mindig jobbat, de tudja, hogy egészen tökéletest soha nem tud mondani. Az erkölcsstudomány mai megújulásában is szerényen építenünk kell a hagyományra, megragadjuk a múlt értékeit és keressük, hogy az Isten örök Igéjét hogyan tudjuk a mai ember életéhez, gondolkodásához, életérzéséhez közelebb vinni. Úgy gondolom, ezen az úton Szent Tamásnak is van szava a modern emberhez. A tudományos kifejtés a keresztyén élet személyes és egzisztenciális megvalósításának szolgálatában áll. Így lesz a teológia valóban kerigmatikus, nem mint ha a buzdítások konkrét képszerűsége, a motívumok létszerű feltárása pótolná az Ige hirdetőinek felkészültségében a tudományos felkészültséget, hanem azáltal, hogy élelméleti, elveket vizsgáló szemlélete a gyakorlati élet irányítása felé orientálódik, eleven kapcsolatban a bibliai és patrisztikus hagyománnyal.

ESZKATOLOGIKUS ETIKA — IMMANENS ETIKA

Társadalmi valóság és etikai tanítás

A filozófia — és ezen belül az etika — nagy rendszerei meghatározott történelmi és társadalmi körülmények között jönnek létre és kialakulásuk hangulati és indulati hatását elkerülhetetlenül magukban hordozzák. Arisztotelész etikai eszménye, a „középszer”, a *mesotés* ideálja érthetetlen lenne a számunkra, ha nem ismernénk azoknak a politikai szenvedélyeknek, a józan ész követelményeit megcsúfoló vakmerőségnek, a „rendet” oktanul-céltalanul felborító anarchikus mozgalmaknak és a kialakult viszonyokhoz makacsul ragaszkodó maradiságnak azokat a riasztó példáit, amelyek — legalábbis a Sztagirita szemében — okai voltak a görög *polis* létét kiúttalan válságba sodró megrázkódtatásoknak. Epikurosznak és követőinek a közéleti közömbösséget elvi álláspontra emelő tanításai mögött meg kell látnunk azokat a hatalmi tényezőket, amelyek a kései görög *polis* polgárát akarva-akaratlanul is privatizálásra, a „saját kertjének gondozására” késztették. A kései sztoikus filozófiának az „állhatatos bölcs” embereszemélyét már-már hőroikus magaslatoakra emelő etikája elvont és megvalósíthatatlan utópiának tűnik, ha nem vesszük észre sötét háttérét a hellénisztikus és római zsarnokoknak Kassandrostól Néróig — és azon is túl — húzódó hosszú sorában. Nem mintha a „korviszonyok”, a társadalmi hovatartozás és a történelmi helyzet önmagukban teljes mértékben, egyértelműen meghatározhatnák a bennük létrejött etikai rendszer jellegét: de nyomukat feltétlenül rajta hagyják a kérdésfeltevések jellegén és a rájuk adott válaszok motivációján, intenzitásán és tartalmán egyaránt.

Az eszkatologikus várakozás

Mindez vonatkozik a keresztény etika kialakulásának és fejlődésének körülményeire is. Ezek a tanítások — úgy, amint a három szinoptikus evangéliumnak Jézus kijelentéseire, példázataira, csodatetteire vonatkozó híradásaiból megismerhetők (mellőzve most az egyes közlések forráskritikai hitelességének sokat vitatott és kevéssé megoldott problémáit) — egészüket tekintve a közeli vég, a közelgő Isten-királysága eszkatologikusan túlfűtött hangulatában, ennek a várakozásnak légkörében születtek meg.

Amióta a nem keresztény forrásanyag, a Holt-tengeri tekercsek felfedezése révén korábbi, főleg Josephus Flavius közléseire szorítkozó ismereteinken túl rendkívüli mértékben felduzzadt, erről az isteni végítéletet és közeli megváltást egyszerre váró korhangulatról többet és plasztikusabban tudunk megállapítani, mint korábban. E tekercsek esszéus szerzői úgy érzik, hogy az ő nemzedékük „a végső” (vö. Habakuk-kommentár 2, 7; 7, 2), a most uralkodó főpapok „Jeruzsálem utolsó főpapjai” (uo. 9, 4), a múlt valamennyi próféciája, minden titka és reménysege „most” van megvalósulóban (uo. 2, 7—10; 7, 2). Ez a „végső korszak” még elhúzódhatik és a beteljesedés ideje még titok (uo. 7, 7—12) — de nem lehet kétséges történelmi mértékkel számított közeli és bizonyos bekövetkezése. Az „idők teljességének”, a régi helyett „új szövetség” megkötésének biztos tudata adja a homályos eredetű Damaszkusz-tekercsnek is a pátozát (vö. 4, 8 skk.; 6, 19; 8, 21 stb.). A Gyülekezeti szabályzatban megfogalmazott rituális és etikai követelmények radikalizmusát is e közelgő Vég és Újjáteremtés hite határozza meg (vö. 3, 23; 4, 16 skk.): most a Gyülekezet minden tagja, „a Fény fiai” számára a végső, egyértelmű harc és döntés, a megalkuvás és tétovázás nélküli állásfoglalás ideje következett el: az igazak iránti teljes szeretet és a „sötétség fiai”-val szembeni egyértelmű gyűlölet kizár minden langyos érzést, minden megértést és megalkuvást. Az eszka-

tologikus etika jellegénél fogva szöges ellentéte az arisztotelészi „középszer” erkölcsi felfogásának.

Az a hangulat, hogy az emberiség — és ezen belül a zsidó nép is — a „jelen világ”, „ezen *aion*” végéhez közeleg, és rajta túl egy megtisztult, büntől-szenvedéstől ment eljövendő világnak körvonalai már szinte felfogható, érzékelhető, előre sejthető közelségbe kerültek — Judaeában (és azon messze túl is) különböző tudati formákban, de különböző tettekben is jutott kifejezésre. A Holt-tengeri tekercsek között fennmaradt „Háború könyve” úgy álmodja, hogy „a Fény fiai” egy hosszú, negyvenéves háborús időszakban győznek majd „a sötétség gyermekei” fölött. Az alexandriai — részben pogány, részben zsidó és részben már keresztény eredetű — Sibylla-jóslatok a Kelet győzelméről ábrándoznak a gyűlölt Róma felett; még a nagy Róma-ellenes zsidó felkelés harcosait is fűtötték messianikus és eszkatologikus remények. Ennek a zordabb, keményebb, „szeretletlenebb” és egyben harciasabb eszkatologikus koncepciónak lecsapódását a legkorábbi keresztény irodalomban János jelenéseinek könyvében érzékelhetjük: a pusztulásra kárhoztatott jelen világ hatalmaival — a Babylon képében megjelenő római birodalommal és annak bűnösen önistenítő császáraival, a pogány világgal és a „Sátán zsinagógájával”, mennyi szörnyeteg képében bemutatott gyűlöletes erővel szemben itt a könyörtelen és számukra megbocsátást nem, csupán kérlelhetetlen számonkérést elképzelni képes elítélés szólal meg.

Ez a különböző formákban megszólaló, különböző politikai állásfoglalásokat sugalló, a judeai társadalom különböző köreiből más-más következtetésekből és tettekben lecsapódó — de mégis általános „eszkatologikus” korhangulat alkotja a háttérét az Újszövetség etikai tanításainak is.

Az Isten királyságának reménye és az evangéliumi etika

Az a tudat, hogy egy hosszú, bűnökkel és szenvedésekkel terhes korszak lezárulása és egy új kornak, az Isten királysága korának kezdete nem homályos jóslat, nem testetlen reménykedés többé, hanem a belátható (bár előre ki nem számítható) jövőnek bizonyossága — meghatározó jelentőségűnek tűnik Jézus etikai hirdetéseinek megértése számára is. Márk evangéliuma Jézus első, galileai fellépésekor mondott szavait így summázza: „Betelt a Vég és közel immár Isten királysága: szálljatok magatokba és bizzatok a jó hírben” (Mk 1,14) — s az Apostolok cselekedetei szerint a feltámadása utáni negyven napon át „az Isten királyságáról” szóló tanításokat közölte.

Az a hagyomány, amely az első és a végső szavakat ehhez a fogalomkörhöz kapcsolja, igazolja azt is, hogy a legkorábbi gyülekezet emlékezetében ezek tették Jézus tanításának lényegét. Igaz — lehetetlen megmondani és értelmetlen dolog találgatni az Isten királysága felvirradásának napját, s a gyanakvóan érdeklődő farizeusok ilyen értelmű választ is kapnak (Luk 17,20 sk.): de bizonyos az is, hogy „nem múlik el ez a nemzedék mindaddig, míg mindez be nem teljesül” (Mt 24,34; Mk 13,30; Luk 21,32) — csak pontos ideje van rejtve mindenki előtt, „kivéve magát az Atyát” (Mt 24,36; Mk 13,32). A csodatettek, a példázatok és intelmek egyaránt ennek a ki nem számítható, de bizonyosan és hamarosan bekövetkező, kozmikus jelentőségű eseménynek közelségét hirdetik és igazolják. Aki ezt nem érti meg, olyan, mint aki házát és tanyáját homokra építi: azt elsőpri, rommá dönti a végső ítélet vihara (vö. Mt 7,24 skk.).

A Vég közelségének hangulatában, a beteljesedésre való várakozás lázában nincs semmilyen helye az „erre a világra”, rendjének és intézményeinek tartóságára való berendezkedésnek, a társadalom adott normáival való törődésnek, még e romlásra vagy újjászületésre ítélt végső nemzedék perc-emberkéivel való szembezállásnak sem. A tegnap és tegnapelőtt bűnei elhomályosulnak a minden múltat elsöpítő új istenkirályság ragyogásában. Aki egy élet szennyét, bűnét megtagadva a végső pillanatban még megtér — ugyanolyan helyet kap az új, isteni rendben,

mint aki egész életében gáncstalanul járt el (vö. az elveszett fiúról szóló példázatot Luk 15,12 skk.); és *egy* megtért bűnös annival kedvesebb „kilencvenkilenc igaznál, ki sohasem vétkezett” — amennyivel nagyobb erkölcsi erőfeszítés és bátorság kell a végső pillanatban való visszaforduláshoz... Azok a napszámosok, akik ebben az utolsó — de sorsdöntő! — órában még képesek elvégezni munkájukat, semmivel sem kapnak csekélyebb jutalmat, mint azok, akik „egész nap fáradoztak”, éppen mert csak ez a végső óra dönti el sorsukat.

Az abszolút alázat etikája

Az „Isten királysága” tehát egyszerre objektív és szubjektív jelenség — és ez a kettőssége, úgy tűnik, megmagyarázhatja evangéliumi értelmezésének nem egy ellentmondását; akik „kősziklaként” meg akarják érni a holnap vagy holnapután — kiszámíthatatlan, ám bizonyosan várható jövőben „objektíven” bekövetkezendő „Isten királyságát” — azoknak „már ma”, önmagukban, „szívükben” — tehát: szubjektíven — meg kell azt teremteniük (vö. Luk 17,20 sk.). Az, ami a jövőben érkezik meg, ilyen módon már most is jelen van erkölcsi és érzelmi realitásként az arra felkészültek szívében. A csak várt és remélt „királyságnak” szubjektív, érzelmi és hangulati jelenvalósága igazíthat el abban az interpretációs vitában is, amely Jézus evangéliumi kijelentéseinek, példázatainak és erkölcsi tanításainak „imperativisztikus” — azaz: már a jelenben is megvalósítandó és egyetemes érvényű, avagy „eszkatologikus” — azaz: csak a jövőre tekintő és az „idők beteljesültekor” megvalósítandó jellegéről folyik. Ezek a követelmények *imperativisztikusak* — amennyiben kijelentőjüknek szándéka szerint „már most” és „az idők végezetéig” érvényesek — de egyben *eszkatologikusak* is oly értelemben, hogy a közeli vég bekövetkezésének tudatában hangoztak el és ennek megfelelő formulázást nyertek.

Ez a szubjektív történeti szituáció — az „Isten királysága” közeli megvalósulásának hite — hatja át a szinoptikus evangéliumok etikai tanításait — tartalmukban is, jellegükben is, intenzitásukban is. Ennek az etikának minden más etikai rendszertől eltérően nem kell figyelemmel lennie a társadalom reális követelményeire; nem kell felvetnie azt a kérdést, hogyan valósíthatók meg az „emberi természet” gyarlóságát ismerve mindezek a radikális követelmények; nem kell számolnia olyan kérdésekkel, biztosítható-e ilyen erkölcsi normák mellett a termelés folyamatossága, érvényesülhetnek-e az emberi együttéléshez nélkülözhetetlen törvények, előírások, szokások és hagyományok? Ez az etika megengedheti magának, hogy követelményeinek rendszerében, a meggyökeresedett szokások és normák elvetésében és újaknak felvetésében *radikális és abszolút* legyen; hogy saját eszményeinek teljesítését akár *ad absurdum* is vigye: hiszen egy halálra szánt világ utolsó nemzedékét készíti fel egy új, az eddigőtől merőben különböző életre. A régi értékrendszer és annak minden alkotóeleme érvényét veszti: könyörtelenül el kell vetni. A fiúnak — ha az Isten országára való felkészülés követelményei megkívánják — el kell hagynia szüleit, el kell dobnia magától munkáját és annak feltételeit is. Akinek vagyona van és a vele való törődés útját állja a teljes odaadásnak — le kell róla mondania. Ez roppant lelki erőt kíván: ezért oly nehéz a gazdagoknak bejutniuk „a mennyek országába”; ezért a Lukács evangéliuma szerinti hegyi beszédnek hármassajkiáltása azok felett, „akik gazdagok”, „akik most megtöltek” és „akik most nevetnek” — és hármass boldogság-ígérete azok részére, akik szegények, éheznek és sírnak. Az evangéliumi erkölcsnek ez a — teljes egyértelműségében csak itt kifejezett — „eszkatologikus antiplutokratizmusa”, ha motivációjában nem is, de hangulatában és értékelésében rendkívül közel áll a sztoikus és kynikus filozófia e téren legmerészebb kijelentéseihez; miként az evangéliumok szerint az üdvösséget (bármily konkrét értelemben is), úgy a sztoikus és különösen a kynikus filozófia szerint a bölcshez méltó szabad és független életet veszélyeztetni a vagyon és annak hajszolása. A kynikus Antisztenész szerint „aki élvezetet talál a vagyonban, rosszabb az örülnél”; de az evangéliumi követelmény

eszkatologikus háttérénel fogva egyetemesebb igényű a kynikusok és sztoikusok erkölcsi követelésénél, mely csak a „bölcsekre” vonatkozik.

Ebben a látásmódban a régi törvények és régi szokások — a rituális előírások csakúgy, mint a kicsinyesen méricskélő s az egyes tettek szerint jutalmat vagy büntetést osztogató erkölcsi és büntetőjogi törvények elvesztették létjogosultságukat, jelentőségüket és érvényüket — akkor, amikor az egészről, az Isten királyságában való létről vagy nemlétről van szó. A munka kérdése is közömbös: Jézus nem kérdezi, hogyan és miből fog megélni az a kisbirtokos, aki földjét odahagyva nemcsak vagyontárgyáról, hanem termelő munkájának alapjáról is lemondott. Az Apostolok cselekedeteinek valószínűleg idealizáló jellegű elbeszélése szerint az első, jeruzsálemi „ősegház” tagjai minden vagyontárgyukat, földjeiket és azokon lévő — részben termelési célokat is szolgáló — ingatlanokat eladták és a vételárat a többi hívek között osztották szét: nyilván abban a tudatban, hogy a végítéletig terjedő rövid időben nem lesz rá szükségük.

A végső idő közelségének tudatában „nem kell ellenállni a gonosznak” sem (Mt 5,39). Értelmetlen és érdektelen a politikai hatalom körül vívott harc: a jelenben „meg kell adni a császárnak, ami a császáré” — hiszen „holnap” amúgy is egyetlen Hatalom lesz csupán; ez elsöpri a gonoszokat és vele szemben eltörpülnek a Ma hatalmasai. Harcolni csak azok ellen a szellemi erők ellen kell, amelyek a maguk jelenhez-ragaszkodásával, az eszkatologikus perspektívában értelmüket veszített szokások, felfogások és intézmények fenntartásával késleltetik az „Isten királysága” bekövetkezését, az általuk képviselt törvények megtartásával pedig az önelégültséget táplálják és azt a látszatot keltik, hogy e törvények pontos — bár lélektelen és rideg — megtartásával az ember gáncstalanná, büntelenné vált.

Márpedig a végső idők közeledésének mindent elnyomó érzése elsősorban *alázat*ot követel: az ember mérhetetlen bűnösségének tudatát, amelyből csak a mindenható Isten kegyelme emelheti fel. Sajátos, de a maga „eszkatologikus” logikájában nagyon is érthető ellentmondás jön így létre: a társadalom erkölcsi számkivetettjei, a „vámosságok” és egyéb megvetettek nagyobb mértékben képesek erre a bűntudatra, mint a törvényeket mindenkor megtartó, önmagukat igazaknak tekintő önelégült írástudók és farizeusok. Az „elveszett fiú”, aki egy értelmetlenül eltékozt élet után száll magába, mélyebben érzi át az apai szeretetre való rászorultságát s a mindent megbocsátani képes atyai könyörület végtelenségét, mint az a „kötelességtudó” fiú, aki — éppen hűséges kötelességteljesítése tudatában — úgy érzi, „neki jár az apai szeretet”. Az eszkatologikus etikában a megtörtség, bizalom, szeretet és szeretetre vágyás erkölcsi kategóriái értékeesebbeknek tűnnek, mint a kötelességek hűvös és következetes teljesítése. A szeretet követelményei pedig nem foglalhatók törvényekbe: ennek a minden törvényes szabályozáson túlradó érzelmvilágnak nevében polemizál a hegyi beszéd az Ószövetséggel nem „kifogásolható” — ám kevesellhető (mert „túlteljesíthető”) erkölcsi törvényei — köztük a tízparancsolat — ellen.

Evangéliumi, rabbinikus és antik etika

Motivációjában, tartalmában, szemléletében és konkrét előírásaiban a szinoptikus evangéliumoknak etikája sok — és már számtalanszor kimutatott — rokonvonást tartalmaz részben a mózesi, a prófétai vagy a rabbinikus, illetve az esszé-nus zsidó erkölccstannal, részben pedig az antik világ radikális filozófiai irányzatainak, elsősorban a sztoikus és kynikus iskola egyes képviselőinek etikai tanításaival. Alig van az evangéliumoknak olyan etikai tanítása, amelynek párhuzamát ezen etikai rendszerek egyikében-másikában meg nem találták volna. Amiként a *szeretet* ideálja domináns szerepet tölt be az evangéliumi erkölcsben — úgy látta már néhány nemzedékkel korábban a rabbinikus erkölcs képviselője, Hillél is a mózesi tanításnak „félábrán is elsajátítható” lényegét a „felebaráti szeretet” parancsában. De ennek a szeretetnek az ellenségekre való kiterjesztése is megvan — még az evangéliumi indokolással is együtt — Seneca sztoikus filozófiájában: „Si deos

imitaris, da et ingratiss beneficia: nam et sceleratis sol oritur et piratis patent maria" (De benef. 4,26,1). Amiként az evangéliumi példázat napszámosságai közül az utolsó órákban dolgozók azonos bért kapnak az egész napon át fáradókkal, úgy állapítja meg az Akiba rabbi mártíriumáról és a hozzá „kegyes” hóhéra üdvözléséről szóló rabbinikus legenda szerzője is némi rezignációval, hogy „van, aki egy élet árán, és van, aki egy óra alatt szerzi meg túlvilági üdvösségét”. Ha a jeruzsálemi „ősegyház” tagjai odahagyták vagyonukat és azt társaik között osztották szét — megtették ezt egy évszázaddal korábban és szervezettebb formában a Philón Alexandrinus által leírt *therapeuta* közösség tagjai, s a Holt-tengeri gyülekezet esszénusai is. Amiként az evangéliumi Jézus megkövetelte, hogy tanítványai öérte mindent és mindenkit hagyjanak el, úgy a kynikus filozófia nagyjai, Diogenész és Kratész is teljes lemondást és feltétel nélküli odaadást követeltek híveiktől.

Ha tehát egyes vonásaiban rengeteg is az azonosság vagy analógia az evangéliumi és az egyéb ókori etika között — nagymértékben eltér a *motiváció* és *intenzitás* viszonya. Az evangéliumi etika a maga követelményeit abszolút értelemben, a végső következtetésekig merészkedve szövegezte meg. Az eszkatologikus pártosz — és csak az! — követelhetette meg, hogy a jobb orcánkat megütőnek nyújtsuk oda bal oldalunkat is, s aki ingünket elveszi, adjuk oda köpenyünket is; csak ez tagadhatta meg *minden* tételes törvény értelmét, csak ez becsülhette többre az „elveszett fiú”-t annál, aki mindenkor teljesítette kötelességét... Ez a semmi másra mint önnön eszmerendszerére tekintő következtesség tette az evangéliumi etikát a maga érték kategóriáin belül a meg-nem-alkuvó abszolútum etikai rendszerévé. Ebben a korlátlan radikalizmusában állt rendkívüli hatásának titka.

Ennyiben messzebb tudott menni, mint a vele egyébként rokonságban lévő etikai rendszerek. Eszkatologikus várakozása lényegében az esszénus közösséggel kapcsolja egybe: ámde az egy meglévő és érvényesnek elismert törvényrendszer teljes értékű megvalósulását várta a „messiási” kortól; ezért nem léphetett túl azon a követelményen, hogy ennek az adott „mózesi” erkölcsnek végső konzekvenciáit vonja le. A hellénisztikus misztérium-vallások — az evangéliumi kereszténységhez bizonyos fókig hasonlóan — a csillagzatok-meghatározta „végzet” kényszerű körforgásától való szubjektív megszabadulást helyezték kilátásba — de nem hirdették meg egy új világrend egyetemességét. Akik híveiké lettek — szuverén módon semmibe vehették „a világ” társadalmi adottságait, a szerencse önkényeskedéseit — de nem képelték azt, hogy egykor (vagy éppen „az ő nemzedékükben”) maga a világ változik át. A sztoikus erkölcs tan a maga radikális és maximalista követelményeit csak a „gáncstalan bölcs” számára tette kötelezővé — a többiek, az óriási többség számára a „jó”, a „tisztas” és a „hasznos” (Cicero latin terminológiája szerint: *bonum, honestum, utile*) differenciált kategóriái határozták meg adott helyzetekben a leginkább javallható cselekvést. Az adott társadalmi rend normáinak tagadásában a kynikus irányzat jutott el a legmerészebb következtetésekig és gyakorlati tettekig, s a köztük és a keresztények közötti rokonvonások már az antik szerzőknek is feltűntek, Celsustól Julianus császárig. A merő tagadás azonban nem jelentett az etikai követelmények számára olyan feszítő erőt, mint a közeli istenkirályság evangéliumi illúziója.

A beilleszkedés és ártértelezés kora

Az ugyanis nyilvánvaló, hogy az „Isten királyságáról” szóló tanítás abban a formában, ahogyan azt az első hívek objektív reményként is hitték — illúzióknak bizonyult. Amilyen mértékben halványult előbb az istenkirályság hamaros és reális bekövetkezésének hite, majd Jézus „második megjelenésének” *parusziájának* reménye is — oly mértékben kellett a keresztény közösségnek etikai követelményeiben a valóságos világ viszonyainak tartósságára berendezkednie. Ez az ártértelezés — úgy tűnik — már az evangéliumok megszerkesztésének, a Jézus kijelentéseire vonatkozó hagyományok összegyűjtésének, s az újtestamentumi szöveg végleges megállapításának idején megindult. Nyilván ezzel magyarázható, hogy az

Isten királyságáról szóló szövegek is többféle — objektív és szubjektív, immanens és transzcendens — értelmezést megengedő megfogalmazásban kerültek az újszövetségi kánonba. Nem véletlen ilyen szempontból az sem, hogy a hagyományos és szokványos igazságosság-értelmezés ellen legmerészebben tiltakozó példázat, az „elvesztett fiú”-ról szóló parabola csak Lukács evangéliumában kapott helyet, és hogy a radikális és egyértelmű polémia mellett a törvények (konkrétan: az ószövetségi törvények) mértéktartó értékelését sugalló óvatosabb megfogalmazású kijelentések is belejutottak a hagyományanyagba. Szándékosság nyilván az is, hogy a szegények üdvösségét meghirdető és a gazdagokat s önelégülteket a „mennyeik országából” legélesebb formában kizáró mondatok a hegyi beszédnek csak Lukács nyújtotta megfogalmazásában találhatók meg: a Máté evangéliumában található párhuzamos szöveg már enyhít a lukácsi fogalmazás szinte félelmetes határozottságán. Pál apostol levelei ugyancsak az istenkirályságnak spiritualizált, „szubjektív” értelmezését nyújtják — és ebben az értelemben, etikai tanításaikban is közelebb állanak a misztérium-vallások *szubjektív* világ-tagadásához, mint az evangéliumok *objektív* világmegváltásának hitéhez.

Az adott társadalmi rendbe való beilleszkedés, s az eszkatologikus etika átértelmezése szükségszerű jelenség volt a római birodalom új rendjének, a principátusnak körülményei között. A polgárháborús megrázkódtatások keltette remények nemcsak Júdeában és a keleti provinciákban, hanem birodalomszerte elszórtak: az új politikai rendszer és vele a rabszolgatartó társadalmi rendnek a korábbihoz képest némileg megváltozott formája szilárdnak, megdönthetetlennek bizonyult. Vergilius, aki a polgárháborúk idején még egy megváltó istengyermek születésétől várta a vérgengző emberi természet — és ezen túl: az egész élő világ — megszelídülését, egy gyökeresen új korszak megszületését, az Aeneis megírása idején már Augustus által (éppen elég vérontás árán) létrehozott „pax Romana” megvalósulásában látta meg az „aranykort”. Az eszkatologikus várakozások átadták helyüket a valóság elfogadásának vagy idealizálásának. Ezen a fejlődési folyamaton mentek át a kereszténység első nemzedékei is: s ehhez hozzájárultak nyilván olyan körülmények is, mint a kereszténység társadalmi és szellemi súlypontjának áthelyeződése Júdeából a Kelet (Syria és Kisázsia) nagyvárosaiba és e városok polgársága alsó rétegeinek, a *tenuiores*nek nagyobb súlya ezekben az immár „hellénisztikus” gyülekezetekben. Ennek a változásnak hatása észlelhető már Pál leveleinek elfordulásában az eszkatologikus várakozásoktól; s ennek megfelelően alakultak át az etikai tanítások is.

Még erőteljesebbé vált ez az átalakító, az etikai nézeteket és tanításokat is újjaértékelő munka az „apostoli atyák” első nemzedékeiben. Az az etikai rendszer, amely már nem egy megálmodott boldog kor számára készített elő, hanem hívei részére egy tartósnak felismert társadalomban való helytállás normáit akarta kidolgozni, nem mondhatott le — úgy amint még az evangéliumi erkölcsan tette — sem a törvények formájában megfogalmazott követelményrendszeréről, sem a jutalom és büntetés etikai elveiről. Az evangéliumi parabolák — bármennyi érintkezési felületük van is a zsidó vallás kategóriáival és tanításainak formanyelvével — lényegükben azt sugallták, hogy az ótestamentumi törvények (éppen mint normatív igényű, s így formálissá válható, önelégültséget kelteni képes *törvények* csak alárendelt jelentőséggel bírnak az érzelmi hozzáálláshoz, mint alapvető erkölcsi kategóriához képest. Konkrét követelményeiről — beleértve a tízparancsolat erkölcsi normáit is — csak leikcsinylően szóltak. A korai, II. századi szír Didaskalia is még arra int, hogy „ha az Ószövetséget olvasod, azt ne tekintsd törvénynek...” (2,12). Ámde szilárd és egyértelmű erkölcsi normákat tartósan a keresztény etika sem nélkülözhetett: és itt akarva-akaratlanul a már kialakult normarendszerekhez, részben az Ótestamentum erkölcsi előírásaihoz, részben a görög és hellénisztikus etika kialakult skémáihoz kellett folyamodnia. Így nyerte vissza az egyház apologetáinak már első nemzedékeiben a tétélesen ugyan sohasem tagadott, de etikai önértékében kérdésessé tett tekintélyt a mózesi tízparancsolat, majd — főként a Markión-féle eretnkség ellen vívott küzdelem eredményeként — a többi erkölcsi követelmény ószövetségi megfogalmazása is.

Tartalmi szempontból csekély változtatásokkal bekerültek a kereszténység erkölcsi követelményei közé a platóni, újplatonikus, a sztoikus filozófia tanításai is. Hermas pásztorának etikai katalógusában (Pastor Hermae Vis. III. 8. fej.) sorra jelennek meg a Hit, Önmegtartóztatás (*enkrateia* — jellegzetesen sztoikus erkölcsi fogalom), Becsületesség, Tudás (*epistémé* — ismét sztoikus erény), Tisztelelkűség, Tisztesség (*semmotés*), a latin *gravitas*, a római arisztokraták jellegzetes erénye), és végül a Szeretet (*agapé*). Az *agapé*, amely az evangéliumi etika szerint még minden követelmény foglalata és lényege — itt egy tisztessen hosszú erénykatalógusnak már nem központi helyén, hanem legvégén helyezkedik el.

Érzelmek és cselekedetek

Az *érzelem*, mint központi és mindent magába foglaló kategória szükségszerűen adta át a helyét a tartalmi szempontból konkrét és megfogalmazható igényeket támasztó etikai követelményrendszernek. Így jönnek létre az egyházatyáknak már első nemzedékeiben a formálisan is rendszerezett — de éppen „formális” és megfogalmazott mivoltukban az evangéliumi etika alaptendenciájának ellentmondó — erény- és bűnkatalógusok. Ez a fejlődés, amennyiben a kereszténység — pontosabban szólva: annak mindenkor uralkodó irányzata — a világon és a számára adott társadalomban érvényesíthető, egyértelmű etikai normákat akart adni, önmagában is elkerülhetetlen volt. De az etikai kondifikálás igényén túl (amely önmagában is eltérést jelentett az evangéliumok etikai szemléletéhez képest) tartalmi vonatkozásban is új értékelési elemek nyomultak be, már az I. század utolsó évtizedeitől kezdve a szinoptikus evangéliumok eszkatologikus és emocionális etikájából létrejött előbb Pál apostol emocionális és immanens etikája, majd az „apostoli atyák” korától kezdve az immanens és normatív etikája.

Lényeges módosuláson ment át elsősorban a megváltás, jutalom és büntetés etikai értékelése. A közelgő istenkirályság fényében értékesebbnek tűnhetett az eltékozolt élet után atyjához mély töredelemmel közeledő „elveszett fiú”, mint a kötelességeit mindvégig híven teljesítő másik fiú; rokonszenvesebb a megtért bűnös, mint aki sohasem vétkezett; egyenértékűek a nap „utolsó órájában” dolgozó napszámosok azokkal, akik egész nap fáradoztak. Ám az egyháznak végső soron nem lehetett célja az, hogy „elveszett fiúkat” neveljen. Isten kegyelme nem lehet parttalan és határtalan. Az Atya fogalmának egyoldalú — csupán a kegyelemre és megbocsátásra szorítkozó — értelmezése ellen látszik polemizálni már az I. Péter-levél is: „Ha Atyának szólítjátok is azt, aki személyre való tekintet nélkül ítéli meg kinek-kinek a tetteit — földi tartózkodástok idejét (akkor is) félelemben töltésétek el...” (1,17). Még sokkal határozottabban fogalmaz a valószínűleg a II. század első évtizedeiben keletkezett Barnabás-levél: „Az Úr személyre való tekintet nélkül ítéli meg a világot, mindenki az őt tettei szerint megillető helyre kerül: ha derék, az igazságossága vezeti őt, ha pedig bűnös — úgy gonoszságának díja jár előtte” (4,12). Egy-két nemzedékkel később az alexandriai Origenész már úgy tudja, hogy az isteni kegyelem csak arra terjed ki, aki azt erényével, *aretéjával* meg is érdemli (Contra Celsum 8,64).

Ember és Isten egymáshoz való viszonyának az evangéliumokéhoz képest messzeemenően megváltozott felfogásáról tanúskodnak ezek — és a hozzájuk hasonló — kijelentések. A jézusi parabolák Istene éppen az *embert* — érzelmeit, töredelmét, alázatát — nem pedig tetteit és korábbi bűneit nézi. Ennek az új koncepciónak „személyre nem néző”, igazságos Istene pedig éppen a tettekre figyel. Ez az etikai szemlélet közelebb áll az ószövetségi „igazságos” Isten fogalmához (akinek ugyan-csak kiemelkedő vonása az, hogy „nem tekint személyre”), mint a legmerészebb evangéliumi parabolák mindent és mindenkor megbocsátani képes Atyjához. A latin egyház — részben a római jogtudomány kategóriáinak hatása alatt is — ki is dolgozta az idők folyamán az isteni kegyelmet kivívni képes emberi érdemek, *meritumok* erkölcsi értékelésének rendszerét. A *tettek* pozitív etikai értékelése — amely szükségszerűen járt együtt a nehezen definiálható és még nehezebben ellen-

őrizhető *érzelmei* etikai értékelésének bizonyos elhalványodásával — magával hozta egy újabb erkölcsi kategória megjelenését is: a *fegyelmét* és *engedelmességét*. Kelemen I. levele — jellemző módon ótestamentumi példák egész sorára hivatkozva — az engedelmességet elsődlegesen keresztény erényként tárgyalja —, és nemcsak „Isten nagyszerű és dicső parancsaival szemben” (9,1), hanem a kialakuló egyházi szervezet képviselőinek, a presbitereknek és püspököknek utasításaival szemben is. A korinthusi gyülekezet egyik legfőbb érdeme, hogy „alárendelték magukat előjáróiknak” (1,3). Igaz — továbbra is elhangzanak az olyan intelmek, hogy az engedelmességet és az egyház törvényei iránti hűséget az teszi erkölcsileg értékké, ha megtartásukat nem tekintjük terhes kényszernek (vö. pl. Pastor Hermae Mand. 12,3) — a rendszeres erkölcs-katekizmusokban azonban mindinkább maga az engedelmesség vált önértékké. Ez pedig jellegzetesen egy *stabilitásra* berendezkedő intézménynek, nem pedig a jelen állapotokkal szemben szeméit a jövőbe függesztő eszkatologikus-forradalmi mozgalomnak erkölcsi értékelése.

Munka, vagyon, rabszolgaság

Újszerűen vetődött fel a kereszténység „második nemzedéke” számára a *munka* erkölcsi értékelésének kérdése is. Az evangéliumok eszkatologikus hangulatában nem kellett a holnapra — mint a jelen logikus folytatására — gondolni. Aki mindenét — benne termelő munkájának anyagi feltételeit is — feláldozta, a „mezők liliomaira és az ég madaraira” is kiterjedő isteni gondviselés végtelen szeretetének tudatában és reményében cselekedett. A munka erkölcsi szempontból pozitív értékelése csak Pál apostol leveleiben vetődik fel először — igen határozottan és a sztoikus etika „plebejus” irányzata szemléletéhez hasonló formában. „Aki nem dolgozik, ne is egyék”, „Dolgozzatok és végezzétek kezetek munkáját” — az ezekhez hasonló kijelentések közismertek. Hogy ez — a korábbi „eszkatológiai” szemlélet hatásának következtében — mennyire nem volt magától értetődő erkölcsi követelmény az I. század keresztény gyülekezeteiben, a *Didache* („A tizenkét apostol tanítása”) című gyűjtemény intelmei igazolják. Szigorú intelmekre volt szükség azokkal szemben, akik — bár nem rászorultak — adományokat fogadtak el (1,5); az egyes gyülekezeteket látogató „apostolok” távozásukkor csak annyi kenyeret vihettek magukkal, amennyi a legközelebbi szálláshelyükre való megérkezésükig szükséges: „aki ezen felül pénzt is kér — az hamis próféta” (11,5); „aki egy gyülekezetben meg akar telepedni és van szakmája, dolgozzék és kapjon megélhetést; ha nincs mestersége, belátástok szerint gondoskodjatok számára munkáról, nehogy keresztény létére tétlenül éljen közöttetek; aki nem hajlandó így cselekedni, az üzletet csinál Krisztusból (a görög eredetiben: *chrestemporos estin*) — az ilyenektől óvakodjatok” (12,3—5). Könnyen észrevehető az intellem hangsúlyos voltából, *mennyire új és mennyire* a páli gondolatmeneten alapul a munkának ez a megbecsülése: akik így gondolkoztak, már távol álltak az Apostolok cselekedeteiben magasztalt „jeruzsálemi ősegyház” hamaros megváltást váró eszmevilágától.

A termelő munkához való újszerű pozitív viszonyulással párhuzamosan — de nyilván a keresztény gyülekezetek megváltozott társadalmi összetételének hatása alatt is — és egy, „e világra szóló” immanens normarendszer igényeinek megfelelően — átalakult a *vagyon*nak és a vagyonosoknak erkölcsi értékelése is. Az evangéliumi radikális erkölcs értéktelennek, etikai szempontból károsnak ítélt minden vagyont: most, az antik társadalomba való beleilleszkedés időszakában a mérlegelés, az árnyalt megítélés, az óvatoskodó megfogalmazások ideje érkezett el: az adott valósághoz mért erkölcsi normák kialakításának szükséglete. Sztoikus gondolatmenetek nyomán a vagyon patetikus elítélése helyett a mértékletesség, a kevéssel való beérés előnyeit ecsetelik az egyes szerzők — így a Pál apostol nevében fennmaradt, Timóteushoz írt I. levél: „Ha van élelmünk és ruházatunk, elégedjünk meg vele” (6,8); nem a vagyon, hanem csak a család útján szerzett gazdagság távolít el Istentől. Innen már csak egy lépésnyire volt a „becsületes módon szerzett” és jótékony célokra (is) felhasznált vagyonnak pozitív erkölcsi megítélése. Hermae pász-

tora (Sim. II. 1 skk.) a gyümölcsöt nem hozó szilfa és a rá felkapaszkodó édes-gyümölcsű szőlő képével szemlélteti gazdagok és szegények egymásrautaltságát és a vagyonnak most már vallási-etikai szempontból is pozitív értékeit: a gazdag, aki a szegényt támogatja, a szegény hálaimái révén nyeri el üdvösségét. Ennek a gondolatmenetnek nyomán Alexandriai Kelemen már tanulmányt írhat arról, „miként üdvözülhetnek a gazdagok”. A „tű fokán” keresztül vergődő tevé itt már nemcsak az üdvözülés nehézségeinek, hanem a vagyon megtartásával és gyarapításával járó fáradozásoknak is jelképévé válik.

Ebben a fejlődési szakaszban vetődik fel a *rabszolgaság* etikai értékelésének kérdése is. Az evangéliumok számára a rabszolgaság intézménye nem jelentett kérdést: az Isten királyságában nem lesz úr és nem lesz szolga sem. Pál apostol levelei — amiként az „objektíven” eljövendő „mennyeek országát” a misztérium-vallások felfogásának megfelelően „e világ” bűnének és nyomorúságának „szubjektív” leküzdése értelmében interpretálják át — úgy a rabszolgákat is arra intik: valóságos szolgai állapotukat lelkükben, megváltottságuk tudatában küzdjék le. Sem az evangélium, sem a Pál apostol leveleiben kidolgozott etika nem látja tehát szükségesnek a rabszolgák felszabadításának követelését felvetni: de az előbbi azért nem, mert mulónak tartja azt az egész társadalmat, mely rabszolgákat is ismer; az utóbbi azért nem, mert immár azon társadalom tartósságának tudatában dolgozza ki etikai elveit, amelynek természetesnek tartott intézményeibe mindenkinek bele kell illeszkednie. A rabszolgákkal való humánus bánásmód megkövetelésében, ember és „testvér” voltuk elismertetésében ezek a tanítások nem mentek túl azon, amit a sztoikus filozófia kiemelkedő képviselői — így Seneca a rabszolgákról írt ismert levelében — is megfogalmaztak.

Az aszkézis

Az *eszkatologikus* evangéliumi etika és a „második nemzedék” óta kialakuló, s az adott világ és társadalom tartósságának felismerésén alapuló „*inmanens*” etika közötti feszültségek — amelyeknek csak néhány, tendenciaszerűen megmutatkozó jelenségére lehetett az előbbieken utalni — teremtették meg az *aszkézis*nek is újszerű erkölcsi megítélését. Az evangéliumok ezt is alárendelték a nagy célnak: az Isten királyságára való felkészülésnek. Jézus az egyik elbeszélés szerint (Mt 11,19; Luk 7,34) tudatosan állította szembe az ételben-italban aszkétikus keresztelő Jánossal önmagát, akit „nagyétkűnek és iszákosnak” mondtak: az adott világ erkölcsi konvenciói érdektelenek számára. Az eszkatologikus reményről való lemondás azonban e téren is új magatartást követelt meg. Ez állhatott a tartósnak felismert társadalomba való beilleszkedésben, értékrendjének elfogadásában, a munka és azzal szerzett „becsületes” vagyon pozitív értékelésében; és állhatott a vele való eszmei szembehelyezkedésben: az értékeiről, élvezeteiről, sőt az e világban általánosnak elfogadott szükségletekről való tudatos lemondásban is — amiként a misztérium-vallások is a maguk mesterségesen megteremtett szűkebb világán belül ily módon „szálltak szembe” az anyagi világ konvencióival és alantasságával. Az aszkézis etikája ilyen formában feloldhatta az eszmei szembehelyezkedés és reális beilleszkedés antinómiáját: s az antik világ különböző indítású aszkétikus tendenciái — a „filozófiai” (sztoikus, kynikus, újpythagoreus) aszkézis csakúgy, mint a misztérium-vallások lemondást követelő erkölce mintául is, de analógiául is szolgálhattak.

Az olyan gyülekezetek és irányzatok, amelyekben a megváltozott körülmények között — ha távolabbi jövőbe vetítve is — de tovább élt az apokaliptikus-eszkatologikus várakozás, egyben az általános és szélsőséges aszkézisnek, de a vagyon elutasításának, a fegyelem és engedelmisség követelményeivel való szembehelyezkedésnek, az egyházi tekintélyek elvetésének is otthonai: legismertebb példája ennek az a montanista eretnokség, amely egy Tertullianus lelkesedését is felkeltette. Az élet javairól való tudatos lemondás a „világ tagadásának” most már egyetlen

lehetősége: hőstett és érdem egyszerre, amely elvezethet a mártíriumnak nemcsak vállalásáig, hanem kereséséig, kierőszakolásáig is.

A kereszténységen belüli uralkodó áramlat az aszkétikus erkölcsöt — az adott világ tartósságát fel- és elismerve — meghatározott mederbe igyekezett terelni — és ebben is az egyes misztérium-gyülekezetekhez és filozófiai irányzatokhoz hasonló módon járt el. A sztoikus erkölcs magasabb követelményeket támasztott a teljes értékű *sapiens*, mint az egyszerű emberek irányában; az újpythagoreus etika megkülönböztette az „igazi” pythagoreusokat a hozzájuk csak „hasonlótól”; Dionüszosz és Mithrasz gyülekezetei a hívekkel szemben a beavatás magasabb vagy alacsonyabb foka szerint más-más követelményekkel léptek fel: és ehhez hasonlóan a kereszténység teoretikusai is elismerték az etikai követelményeknek rétegződését, egy magasabb és teljes értékű és egy alacsonyabb igényeket támasztó etikai követelményrendszer létezését. Az evangéliumi erkölcs az alázat, a töredelem, az odaadás teljességét követelte mindenkitől, aki részese akar lenni az Isten királyságának; az aszkézisnek, mint a világtól való elfordulás szimbolikus gesztusának elfogadásával különvált a „szentek”, „tiszták”, „teljesen igazak” köre azoktól, akik a szentség, lemondás és tisztaság követelményeinek csak részben kötelesek eleget tenni; kialakult az intézményessé vált szerzetesség. Némelyek teljes lemondása, teljes vagyontalansága, teljes világtagadása lehetővé tette a nagy többségnek, hogy jó lelkiismerettel illeszkedjék bele „a világ rendjébe”: az előbbieik érdeme és erkölce kisugárzik órájuk is, „miként a Nap fénye ragyog a Holdon is” (Alexandriai Kelemen hasonlata).

•

Az evangéliumi etika — egy történelmi pillanat hatalmas látomásának, az „Isten királysága” földi megvalósulásának lázában született meg: ezért követelhetette a teljes embert; ezért lehetett az abszolút odaadás erkölce. Vázlatos áttekintésünkben a későbbi fejlődésnek néhány olyan tendenciáját kíséreltük megragadni, amelyek a társadalmi valósághoz való törvényszerű alkalmazkodás eredményeként az eredeti értékek átértékelésére, az első ideálok átértelmezésére, az abszolútum relativizálódására vezettek. A „sorsdöntő óra” eszkatologikus és öntörvényű etikájából létrejött a mindennapi tettek erkölcstana; a minden földi tekintély tagadásából a fegyelem és engedelmesség parancsa; a családjukat, vagyonukat, minden kötöttségüket odadobó „megszállottak” hitéből a számukra adott társadalom rendjét isteni rendelésként tisztelő és fenntartó hívők vallása.

SZÁNTÓ KONRÁD

VÁLTOZÓ ÉS FEJLŐDŐ ERKÖLCSI TÖRVÉNYEK

Első pillanatra bármennyire szokatlannak hangzik is az a kijelentés, hogy a változás általános törvénye alól az erkölcsi szabályok sem kivételek, a tények azt bizonyítják, hogy a történelem folyamán számos erkölcsi parancs elvesztette érvényét vagy más tartalommal telt meg. Ennek a változásnak legklasszikusabb példája a háború jogosságáról szóló erkölcsi tanításnak a története. Az egyházatyák közül sokan az ún. igazságos háborúról azt állították, hogy az *contradictio in terminis*, belső ellentmondást tartalmazó tétel. A középkorban először csak a védekező, majd a támadó háború jogosságát ismerték el a moralisták, amennyiben a jogot más módon nem lehet diadalra juttatni. A keresztes háborúk idején a mohamedánok kiűzését a szent helyekről már nemcsak jogosnak, de Isten legszentebb akaratának is nyilvánították. A vallásháborúk és gyarmatosítás kezdetén a spanyol morálteológusok a legaprólékosabban kidolgozták a háború morálteológiáját, mely

aztán általánossá vált az egész egyházban. Lényeges változás a XIX. században kezdődött el, amikor egyre többen erkölcsileg csak a védekező háborút tartották megengedhetőnek. A XX. században, különösen a legújabb időkben már a háború minden fajtáját elítéli a keresztény erkölcsi felfogás. Hasonló gyökeres fordulatot tapasztalunk az eretnekekkel kapcsolatos magatartás kérdésében is. Szent Tamásnak a nézete, mellyel a hitbeli ellenvéleményt vallókkal szemben elvből megtagadott minden toleranciát, és a II. vatikáni zsinatnak a vallásszabadságról szóló tanítása közt szinte áthidalhatatlan az ellentét.

A morális és az egyházjog története azt mutatja, hogy e két tudomány művelői a történelem folyamán nagyon sokat fáradoztak, hogy az ész segítségével erkölcsi ismereteket szerezzenek nemcsak a háború jogosságával, de a tulajdon, a társadalmi igazságosság, a politikai és a házassági erkölcs kérdéseivel kapcsolatban is. A különböző korokban azonban nagyon sokszor módosultak a felsorolt problémákra adott erkölcsstani válaszok.

Miért változnak az erkölcsi törvények?

Az erkölcsi törvények szoros kapcsolatban állnak az Isten által alkotott világrenddel. Arra szólítják föl az embert, hogy a Teremtő által megszabott léteadottságoknak megfelelően, azokkal összhangban éljen és tevékenykedjék. Isten örök tervei szerint azonban a léthelyzetek csak részben állandóak. A változás a lét egyik fő törvénye, mely alól az egyház sem kivétel. Annál kevésbé, mert az egyház joggal hasonlítható élő szervezethez. Minden életképes szervezet folytonosan megújítja önmagát, fejlődik, változik. Alapvető képességei közé tartozik az alkalmazkodás, melynek segítségével a külső behatásokhoz igazodni tud, azokat szervezete fejlesztésére használja föl.

Az egyház élete is állandó alkalmazkodás az új körülményekhez. Jogi és erkölcsi törvényhozása, ha több-kevesebb sikerrel is, és sokszor késve, de igazodott a megváltozott adottságokhoz. Volt történelmének olyan szakasza, amikor központi szervezetét, legfőbb irányító testületét, hogy hivatását maradéktalanul teljesíteni tudja, az államapparátus bástyaival kellett körülvennie, a földi hatalom külső eszközeire is támaszkodnia kellett. Ezek a hatalmi igények és tények olyan jogi és erkölcsi törvényeket is megköveteltek, amelyek manapság, amikor az egyháznak már nincsen szüksége a régebbi korok állami gépezetére, egyáltalán nem szükségesek.

Az egyház mint élő szervezet mindig érzékenyen reagált a különböző korok közfelfogására, szellemi és lelki igényeire. Az az egyház, amely mindig az aktuális életet akarja irányítani, mindig a vele együtt vándorló embereket óhajtja az üdvösségre vezetni, törvényhozásában sem hagyhatta és nem is hagyta figyelmen kívül a korszellemet és az illető kor szellemi igényeit. Ezért például abban a történelmi időszakban, amelyben nemcsak tulajdonképpeni hivatását kellett teljesítenie, nemcsak a lelkek üdvösségéről kellett gondoskodnia, hanem az Európába özönlő alacsonyabb kultúrfokon álló népeket is neki kellett civilizálnia, bizonyos mértékben még az állami és polgári életet is szabályozta törvényeivel. Az állami és polgári élet fejlődésével sok ilyen természetű törvénye elvesztette jelentőségét és hatályát.

Az emberekből álló egyházhoz hasonlóan változik az ember is. Nemcsak külső alkata, körülményei, de bizonyos mértékben idegrendszere, szellemi fejlettsége, személyisége is. Ezekhez a változásokhoz szükségszerűen alkalmazkodnak azok az erkölcsi előírások, melyeket az egyház törvényhozó hivatala a természetet figyelve állapít meg úgy, hogy azok a törvények mindig összhangban álljanak az örök erkölcsi normákkal.

Az emberiség számbeli növekedésével és a higiéniával kapcsolatos változások készítették például az egyházat arra, hogy módosítsa a halottégetéssel szemben hosszú ideig képviselt álláspontját. Többek közt az idegrendszeri változások indították

a bűnbánati fegyelem enyhítésére. Az ókor és a középkor erősebb idegzetű embere fizikailag sokkal többet bírt elviselni, mint a legújabb kor egyre finomultabb és érzékenyebb idegrendszerű embere. Az ember körül fellépő változások közt talán a legnagyobb a jelentősége a gazdasági és az ezzel összefüggésben lévő társadalmi helyzet állandó alakulásának. Az egyháznak kötelessége, hogy híveinek mindennapi életét és tevékenységét is erkölcsi szabályokkal irányítsa. Ennek érdekében kénytelen mindig alkalmazkodni a tőle függetlenül alakuló, a gazdasági, társadalmi élet alaptörvényei szerint bontakozó helyzethez. Ezért változtak az idők folyamán az anyagi javak használatával kapcsolatos erkölcsi előírásai. Ez az oka például annak, hogy a kamatszedés tilalmát a kapitalizmus végső győzelme idején feloldotta. A természetjogra való hivatkozással kimondott erkölcsi tételek tehát függvényei a természet állandó alakulásának.

Ezek miatt a változások miatt lehetetlen, hogy az egyház minden korban minden részletkérdésre egyöntetű, mindig érvényes erkölcsi szabályokat írjon elő. De emberileg az is lehetetlen, hogy az emberekből álló egyházi tanítóhivatal, mikor nem a hitletéteménnyel kapcsolatban fejt ki álláspontját, hanem emberi okoskodással próbál a természetből kiolvasni erkölcsi tételeket, mindig a legtökéletesebb következtetéseket vonja le. Ezért az egyháznak a természetjogra való hivatkozással előírt törvényei nem mindig feleltek meg a természet valódi rendjének és igényeinek. Ez az oka annak, hogy sok moralistán erős szkepszis hatalmasodott el a természetjogi gondolkodással szemben.

A történelem folyamán előfordult hiányosságok miatt azonban nem lehet tagadni a természetes erkölcsnek és az emberi észnek, mint forrásnak a létjogosultságát. El kell fogadnunk a svájci jezsuita társadalombölcselelő és moralista, *Jakob David* megállapításait, melyeket az *Egyház és a természetjog* című cikkében tett közzé az *Orientierung* hasábjain. Eszerint tanítóhivatalának keretében csupán arról döntsön az egyház, hogy egy meghatározott természetjogi tan összeegyeztethető-e a kinyilatkoztatással. Ha pedig ennek a természetjognak tartalmáról további kijelentéseket tesz, az ilyen kijelentések inkább a pásztori, mint a tanítóhivatalhoz tartozzanak. Ezek a kijelentések tehát nem formálhatnak igényt a tévedhetetlenségre. Kivéve azt az esetet, amikor a vonatkozó természetjogi tételek tartalmát az isteni kinyilatkoztatás is magában foglalja. Ennek ellenére az egyház jogosult, sőt bizonyos körülmények közt kénytelen is kijelentéseket tenni a természetes erkölcsi törvény bizonyos követeléseiről. De ilyenkor nem tanítóhivatalából, hanem pásztori hivatalából kifolyólag lép föl. Ezek a tételek azonban csak „salvo meliore iudicio” (amíg nincs jobb ítélet) érvényesek.

Beszélhetünk-e örök, változatlan erkölcsről?

Az erkölcsiség a szabadakaratú cselekvésnek az Istentől megállapított célirányos rendre való ráirányulásban, a célirányos rendhez való alkalmazkodásban áll. Ha az ember alkalmazkodik a célirányos isteni rendhez, ha az alapvető létadottságoknak megfelelően cselekszik, akkor tette erkölcsileg jó, ha nem, erkölcsileg rossz lesz. A dolgoknak Isten által meghatározott célirányos rendje az erkölcsiség normája, zsinórmértéke. Ez a rend, mivel Isten örök bölcsességével gondolta el és örök, változatlan akaratával szabta meg, mindig ugyanaz marad. A létnek ezt az alapvető, változatlan adottságát és rendeltetését örök erkölcsi törvénynek nevezzük.

Azt, hogy ez az örök erkölcsi törvény az embertől milyen alapvető magatartást kíván meg, Isten a történelem folyamán többször tételes parancsok formájában kinyilatkoztatta. Gondoljunk például a főparancs törvényére! „Szeresd Uradat, Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes elmédből. Ez a legfőbb: az első parancs. A második hasonló ehhez: Szeresd felebarátodat, mint tenmagadat.” (Mt 22,37—39).

Ezek a kinyilatkoztatott isteni törvények változatlanok. Természetesen Isten minden léthelyzetre vonatkozóan nem nyilvánította ki tételes törvények formájában akaratát. A kinyilatkoztatás erkölcsstana nem rendszerbe foglalt erkölcsstan,

nem kódexe az élet minden helyzetére vonatkozó aprólékos előírásoknak. Létezik sok olyan, mai embert is izgató kérdés, melyre nem kap választ a szentírásban. Ezekre a választ a természetnek lényegében sosem változó rendjéből olvashatja ki az ember.

A Teremtőnek és teremtménynek kapcsolata mindig ugyanaz marad. Az ember ezért mindig köteles Istenének engedelmeskedni, Őt imádni. A káromkodás minden körülmények közt bűn lesz. Az ember mindig szellemi képességekkel megáldott, emberi közösségben élő lény marad. Ebből a változatlan léthelyzetből fakadó erkölcsi előírások nem módosulnak az idők folyamán. A tízparancsolatban lefektetett törvények, melyek az emberi lét állandó adottságaiból erednek, lényegüket tekintve minden korok minden emberét kötelezik. Létezik tehát abszolút erkölcs, vannak megmásíthatatlan erkölcsi törvények. Az egyház ezeken a kinyilatkoztatásból merített vagy a dolgok maradandó természetéből leszűrt törvényeken sosem változtatott és nem is fog.

Isten akarata szerint azonban nemcsak állandó létadottságok vannak. A változás törvényét Isten szabta meg. A dolgok fejlődése Isten örök akarata szerint történik. Ezért a léthelyzetek módosulásával változniuk kell azoknak a törvényeknek, amelyek az átalakult dolgokból fakadnak, azokhoz igazodnak. Az egyház ennek következtében számtalanszor fogalmazta át azokat a törvényeket, amelyeknek forrása a bizonyos mértékben változó természet. Hasonlóan sok, saját törvényhozó hatalmával megszabott tételes törvényét is megszüntette, vagy újakat hozott helyette.

Az eddigiek alapján megállapíthatjuk, hogy az erkölcsi törvényeknek két nagy fajtája létezik: vannak változatlan, örök törvények, és léteznek a dolgok alakuló természetéhez igazodó erkölcsi szabályok. Ha az erkölcsi törvényeknek ezt a folytonosan módosuló oldalát vesszük szemügyre, észre kell vennünk azt is, hogy a történelem folyamán a változó törvények mindig tökéletesebbé lesznek, egyre magasabb rendű követeléseket tárnak az emberi akarat elé, egyre nagyobb cselekvésmódra szólítják föl a fejlődő embert.

Fejlődő erkölcsi törvények

A lét egyik alaptörvénye a fejlődés. Ez áll Isten népére, az egyházra is. Krisztustól meghatározott alapstruktúrája ugyanaz marad a világ végezetéig. De ez az alapadottság, melyet mustármaghoz hasonlított az isteni Üdvözítő (Mt 13,31–32), az idők során hatalmas fává lett, állandóan terebélyesedve az egész világot átölelő intézménnyé fejlődött. A csíraszerűen mindent magába foglaló lényeknek a kifejtődése a mindennapi élethez, a történelmi eseményekhez alkalmazkodva történt és történik a jövőben is. Ezek segítik elő állandó növekedését, tökéletességét.

Az általános fejlődéstörvény szerint alakul az emberiség történelme is. És ahogyan tökéletesedik az ember, ahogyan fejlődik társadalma, tudománya, hasonlóan fejlődnek azok az erkölcsi előírások is, melyeket a hittől megvilágított értelem nem talál meg a kinyilatkoztatásban, hanem a dolgoknak változó rendjéből olvas ki. Ezért egyrészt állandóan tökéletesednek az egyháznak a természetjogra való hivatkozással megfogalmazott erkölcsi törvényei; másrészt azok a tételes erkölcsi előírások, melyeket az egyház saját törvényhozó hatalmával alkot meg. Az Istenre vonatkozó erkölcsi törvények például egyre inkább a fejlődő, a mind nagyobborrúbbá, érettebbé váló emberhez igazodnak, és az ember öntudatos meggyőződéséből és szeretetéből fakadó tetteket írják elő. Így a bűnt, a bűnbánat kérdésében a magunkon való fizikai erőszakot helyett az Isten előtt való tudatos megalázkodást, a bűnbánat szellemének gyakorlását követeli meg az egyház. Az emberrel kapcsolatos erkölcsi törvények mind a szellemileg érlelődő, a krisztusi nagykorúság felé igyekvő ember fejlődését, és az emberiség Krisztusban történő eggyéválását mozgítják elő.

Míg a középkorban bizonyos esetekben még a támadó háborút is megengedhetőnek vélték a moralisták, manapság egyre több erkölcsstudós és főpap hirdeti, hogy a tömegpusztító fegyverek modern korszakában az erkölcsstan alapján semmiféle hadviselés nem igazolható. „A háború sértés az emberiség történelme, a haladás, a szabadság, az emberi nem érettsége ellen” — jelentette ki VI. Pál pápa. (Vitányi György: A II. vatikáni zsinat. 150. o.) Reméljük, hogy a társadalmi és technikai haladás mielőbb megvalósítja a népek egységét. Ennek az egységgé vált világnak erkölcsstanából már hiányozni fog a háborúról szóló rész, és a háborúval csak mint régmúlt jelenséggel, sajnálatos történelmi ténnyel foglalkoznak majd a jövő nemzedékek.

Az egyház elvileg mindig hangsúlyozta az ember személyes méltóságát és jogát a teljes szabadságra, de az általános közfelfogáshoz alkalmazkodva a keresztény erkölcsstan még a középkorban is megengedte a rabszolgatartást. Az egyház hivatalosan csak a múlt század első felében ítélte el a rabszolgaság intézményét. A gyors gazdasági, társadalmi és kulturális fejlődés ezen a téren is gyökeres változást eredményezett. Az egyház ma már nemcsak a rabszolgaságot, de a gazdasági, társadalmi és egyéb kizsákmányolásnak, szolgaságnak és faji megkülönböztetésnek minden válfaját erkölcsileg megengedhetetlennek mondja, és kárhoztatja.

A II. vatikáni zsinat különböző nyilatkozatai és határozatai ennek a magasabb rendű erkölcsiségnak megnyilvánulásai és erkölcsstani forrásai. „Alaptalan tehát minden olyan elmélet vagy gyakorlat, amely az emberi méltóság és a belőle fakadó jogok tekintetében különböztet meg ember meg ember, nemzet meg nemzet között. Ennélfogva Krisztus szándékaitól idegennek tekint és kárhoztat az egyház mindenfajta ember-megkülönböztetést faj, szín, társadalmi helyzet vagy vallás miatt.” (Nyilatkozat az egyház viszonyáról a nem keresztény vallásokhoz. 5.)

Az ún. eretnekeket szigorúan elítélte a középkori morális. A más hitbéli véleményt vallókkal szemben tanúsított magatartás kérdésében azóta lényegesen finomodott az egyház morálteológiája. „A jelen vatikáni zsinat kijelenti, hogy az emberi személynek joga van a vallásszabadsághoz. Ez a szabadság abban áll, hogy minden embert mentesíteni kell akár egyesek, akár társas csoportok s bármilyen emberi hatalom részéről jövő kényszertől úgy, hogy a vallás tekintetében senki se kényszerüljön lelkiismerete ellen cselekedni, se ne akadályozzák abban, hogy jogos határok között, lelkiismerete szerint cselekedjék magánéletében vagy a nyilvánosság előtt, egyénileg vagy másokkal társulva. Kijelenti továbbá, hogy a vallásszabadsághoz való jog valójában magának az emberi személynek a méltóságában van megalapozva, mint az Isten kinyilatkoztatott szavából és magából az észből megismerhető.” (A vallásszabadságról szóló nyilatkozat. I. fejezet, 2.)

A keresztény egyházak egységére való törekvés alapvetően változtatta meg azokat a merev szabályokat, melyeket régebben a jog és erkölcsstan a vallásos gyakorlaton való részvétel (*communicatio in sacris*) kérdésében felállított. „Szabad és kívánatos, hogy együtt imádkozzanak a katolikusok különvált testvéreikkel bizonyos alkalmakkor. Világos, hogy az ilyen közös imádkozás igen hatékony eszköz az egység kegyelmének elnyerésére.” (Határozat a keresztény egységre-törekvésről. 6.) A keleti egyházakkal kapcsolatban ugyanez a zsinati dokumentum a 15-ik pontban így ír: „Nemcsak lehetséges, hanem ajánlatos is alkalmazkodni és egyházhatósági jóváhagyással közösen végezni bizonyos szent cselekményeket, mert valódi szentségeik vannak, az apostoli jogfolytonosság következtében van papságuk és Oltáriszentségük.”

A tulajdonjog körébe tartozó szabályok is mindinkább a személy tökéletesedését és a társadalom haladását szolgálják. Azelőtt az egyház, szintén a régebbi korok gazdasági és jogi felfogásához, osztályszempontjaihoz alkalmazkodva erőteljesebben védte a vagyonnal rendelkezők érdekeit, mint a nincstelenekét és a társadalomét. Újabban egyre jobban hangsúlyozza a morális, hogy az anyagi javak kérdésében a legfőbb rendező elv a társadalmi igazságosság törvénye. Az *ex caritate* elvet, a szeretetből történő alamizsnálkodás parancsát az *ex iustitia* elve váltotta föl. Az igazságosság azt követeli, hogy a magántulajdont olyan mértékben

korlátozza a közösség, hogy az emberiség minden tagjának annyi jövedelme legyen, amennyiből személyiségét minden akadály nélkül a legteljesebb mértékben ki tudja bontakoztatni.

„A közgazdasági életben is tiszteletben kell tartani és elő kell mozdítani az ember személyi méltóságát, az ember csorbitatlan hivatását és az egész társadalom javát.” (Lelkipásztori rendelkezés az egyházzal a mai világban. 63.) Ugyanez a constitutio a 69. pontban így ír: „Isten minden ember és minden nép használatára szánta a földet mindazzal egyetemben, ami hozzá tartozik. A teremtett javaknak méltányos arányban kell tehát eljutniuk mindenkihez, az igazságosság vezetésével, a szeretet kíséretében.” Ezeket és más hasonló zsinati megnyilatkozásokat és határozatokat az erkölcstudósok beledolgozzák a keresztnyi erkölcsi törvények rendszerébe, mely így állandóan tökéletesebbé válik.

A személyiségének teljesen birtokába jutott, a világot tudatos felelősséggel formáló embert akarja a mai erkölcstan többi törvénye is kifejleszteni. A fokozódó demokratizálódás, a civilizáció és kultúra közkinccsé válása, az önálló gondolkodásra való nevelés gyökeresen átalakította például az engedelmisségről és a tekintélyről vallott régebbi, patriarchális elveket. A szinte gondolkodás nélküli, ún. vak engedelmisség helyett a felelős, az aktív engedelmséget, az eszes meghódolást kívánja a mai erkölcstan. Ezért mind több hittudós véli megengedhetőnek, hogy azok a szellemi nagykorúságra eljutott hívők, akik elégséges szaktudással rendelkeznek azokban a kérdésekben, melyekben az egyház bizonyos erkölcsi intézkedéseivel szemben más álláspontra jutottak, követhetik saját lelkiismeretbeli meggyőződésüket. Sőt, ha kellően nyomós ellenérvek vannak, lelkiismeretük azt is megengedheti, sőt megkövetelheti, hogy ne csak kövessék felfogásukat, hanem annak a nyilvánosság előtt hangot is adjanak.

Az alattvalóknak tehát joguk és kötelességük, hogy észrevegyék a tökéletesebbet, meglássák a helytelent, és észrevételeiket feletteseik elé tárják. Mert az egyesekért és a közösségért nem csupán az előljárók a felelősek, hanem a közösség minden tagja. Hogy mire van szüksége a társadalomnak, hogy mi szolgálja az egyesek és a közösség javát, sőt részben, hogy adott helyzetben erkölcsileg mi a megengedett vagy tilos a közösség számára, azt egyre inkább az illető közösségnek kell eldöntenie. Ezzel természetesen nem azt akarom mondani, hogy eljön az idő, amikor az emberi akarat határozza meg, hogy mi a jó és rossz, az ember lesz az erkölcs végső normája. Csak a jövő távlatait szeretném feltárni.

A jövő feladatai és reményei

Az erkölcsi törvényeknek, mint láttuk, van egy változatlan oldala. Ehhez tartoznak a tételes isteni törvények és a maradandó természetes erkölcsi törvények. Ugyanakkor létezik egy állandóan fejlődő oldal is. A természet tökéletesedése a természetes erkölcsiség egyes törvényeinek fejlődését vonja maga után. Az egyház fejlődésével pedig tökéletesednek azok a tételes egyházi törvények, melyeket az egyház nem a természetből olvas ki, hanem saját törvényhozó hatalmával alkot meg. Az alap változásával, hogy mai nyelven fejezzük ki magunkat, a természet és az egyház tökéletesedésével változik, tökéletesedik az alaptól függő erkölcsi felépítmény is. A természetes erkölcsiség alapja és ezzel felépítménye is a jövőben azonban más okból is módosul majd. A természetes erkölcsnek változó alapja mindinkább az embernek szabadon döntő akarata lesz.

Isten a kozmoszt az embernek adta át, hogy hajtsa uralma alá, mindinkább humanizálja (Gen 2,28). A természetnek azt a részét, ami nem állandó, hanem alakítható, az ember fokozatosan annyira átgyúrja, hogy ebből az átalakított természetből egyre kevésbé tudja kiolvasni a természetes erkölcsiség normáit. Találón állapítja meg ezzel kapcsolatban Hans Rotter innsbrucki egyetemi tanár a *Stimmen der Zeiten*ben megjelent Törekvések a mai moráleteológiában című tanulmányában: Azért találja meg az ember egyre kevésbé a természetes erkölcsiség szabályait a természetben, mert éppen a természetet és a kultúrát kell erkölcsileg felelős tet-

tekkal alakítania. A világmeghódítás során a változásnak alávett természetes erkölcs meghatározása tekintetében egyre nagyobb szerepe lesz a felelősségtudattól áthatott emberi döntésnek. A biológia egyes folyamataiba, így például bizonyos mértékben az átöröklésbe, a fizikai, kémiai történésekbe mind erőteljesebben beavatkozni képes embernek a tételes isteni törvényeken, illetve a természet örök rendjén kívül a saját maga alkotta helyzeteknek és szabadságának belső ellentéteiből kell megismernie Isten akaratát.

Azt természetesen nem lehet előre megmondani, hogy a jövő századok embere, aki a természetnek már nagymértékben ura lesz, a kozmosz erőit magasabb rendű felelősségtudattól vezérelve használja-e föl az emberiség javára, avagy visszaél-e majd vele? De a jövőt illetően nincs okunk alapvető pesszimizmusra. Az emberiség történelme azt bizonyítja, hogy az ember és környezete, a humánus ellen elkövetett sok-sok szörnyűség ellenére is, fejlődik. A történelem iránya, ha hanyatló szakaszokkal teletűzdelt is, állandóan az emberibb ember kialakítása felé halad.

Ha jövőnkét illetően nem csalatkozunk, akkor a természetjog és a természetes erkölcsiség fejlődése folytatódik. Ez a fejlődés lassan feleslegessé teszi a paragrafusmorált és a hagyományos természetjog sok-sok aprólékos előírását. A fejlődés az erkölcsi törvények kettős oldalának konvergenciáját, közeledését, majd összeolvadását eredményezi. Az erkölcsstan isteni, kinyilatkoztatott, a természet változatlan rendjében gyökerező része a szeretet főparancsára épül. Az erkölcsi törvények változó oldala egy ideig egyes szabályaiban tökéletesedik, majd a tökéletesedő paragrafusokat mindinkább a felelősségteljes szeretet törvénye váltja föl. A tilalmak erdeje helyett mindjobban a személyes szabadság, a nagykorúvá vált ember másokért élő felelősségtudata, a szeretet főparancsa lép előtérbe. A keresztény étosz fokozatosan a szeretet szellemében szabadon tevékenykedő felelősségtudat étosza lesz.

HELLER ÁGNES

CHE GUEVARA ÉS CAMILO TORREZ TALÁLKOZÁSA

MARXISTA ETIKA, KERESZTÉNY ETIKA ÉS TÁRSADALMI FORRADALOM

A világnak zseniális szentekre van szüksége,
mint egy pestissel sújtott városnak orvosokra.
S ahol szükség van, ott van a kötelesség.

(Simone Weil)

Marxista etika és keresztény etika viszonyát lehet tisztán elméleti szempontból elemezni. Ebben az esetben azokból a végső ontológiai elvekből kell kiindulni, melyekre e két etika épül, abból a kétségtelen tényből, hogy a marxista etika az immanencia, a keresztény etika viszont a transzcendencia gondolatához kapcsolódik. A tisztán elméleti elemzésnek azonban nem csak ebből kellene kiindulnia, hanem egyúttal meg is kellene állnia e — valóban kardinális — ellentét leszögezésénél. Mert ebből csak kétféle út vezet tovább. Az egyik: az etikai elvek és magatartások dedukálása az ellentétes ontológiai alapelvekből. Effajta dedukció esetében eljutnánk egy „marxista etika”, illetve egy „keresztény etika” ideáltípusához. De vajon csakugyan dedukálható-e efféle ideáltípus az említett ontológiai alapelvekből? Meggyőződésem, hogy nem. Effajta dedukció esetében ugyanis öntudatlanul az ontológiai alapelvekhez képest *heterogén* és azokból levezethetetlen értékekkel kezdünk operálni; az az „ideáltípus” tehát, melyhez eljutunk, legfeljebb

ha részlegesen „következik” az ontológiai kiindulópontból. Legalább annyira, ha nem inkább, azon etikai — és egyéb — értékek eredője, melyeket a levezetés során elemzésünkbe „belecsúsztattunk”. Dosztojevszkij — hőse szájába adva — ezt a következtetést vonja le: „Ha isten nincs, akkor mindent szabad”. De vajon valóban *következik-e* abból, hogy nincs isten, a „mindent szabad” princípiuma? Kétségtelenül nem. Illetve csak akkor, ha a „nincs isten” elv hirdetője a polgári társadalom önző magánembere, aki legfőbb értékként az egoizmust választotta. Tehát a következtetésbe itt is „belecsúsztott” egy — az ontológiai bázishoz képest heterogén — értéktételezés. Ugyanilyen joggal — vagy jog nélkül — megalkotható ez a következtetés is: „Ha nincs isten, aki jutalmazzon és büntessen, fokozott felelősséggel tartozom embertársaim iránt”. *Következik-e* azonban abból, hogy nincs isten, az, hogy fokozott felelősséggel tartozom embertársaim iránt? Éppoly kevésbé, mint az előbbi esetben. Ez a következtetés is tartalmaz több — nyíltan meg nem fogalmazott — normát. Mindenekelőtt azt, hogy a földön igazság kell, hogy tételesen, továbbá azt, hogy a másik ember (emberek) sorsáért felelősséggel tartozunk. Egyik következtetés sem légből kapott, mindkettőt nagyon is sokszor levonták. Az a két erkölcsi magatartás azonban, mely — mint láttuk — azonos ontológiai kiindulópontból „következett”, nemcsak különböző, hanem szögesen *ellentétes* is volt.

De ugyanez elmondható a keresztény ontológiáról is. Mert isten létéből következhetik az is, hogy az ő kezében van az igazságtéves, és az is, hogy azt a mi kezünkbe adta; következhetik a világ „tényeibe” való belenyugvás és az ellenük való lázadás. És ezek — *a szintén szögesen ellentétes etikai magatartást sugalló* — következtetések sem légből kapottak, hisz ezeket sem kevesen vonták le. S az is világos, hogy ezekben az esetekben is az ontológiai alaptételhez képest heterogén értéktételezések „csúsztak be” a következtetésbe. Hadd hivatkozzunk újra Dosztojevszkijre: az Iván Karamazov parabolájában szereplő Krisztusnak és az inkvizitornak *mások az értékpremisszái*. S nem csupán az értékek *kiválasztása* eltérő, hanem gyakorta azok értelmezése is. Hogy mit *jelent* a valóságos magatartásban a „szeretet” vagy a „szolgálat”, az gyakorta belejátszik abba a bizonyos következtetésbe is.

Valljuk meg őszintén: az ideáltípusra való következtetés ezért nem is több egyfajta szellemi játéknál. Az emberek sem mindennapi életükben, sem — ha van ilyen — döntő választásaik esetében nem alkalmaznak efféle következtetéseket. Többnyire „készen átvesszik” a környezetükben uralkodó premisszákat: méghozzá mind az ontológiaiakat, mind az etikaiakat; ezekhez „alkalmazkodnak” és ezeket „alkalmazzák” anélkül, hogy *önálló* homogén egységgé ötvöznék. A világ számukra „adott”, tehát kvázi-transzcendens — etikai magatartásukban ehhez a kvázi-transzcendenciához viszonyulnak, akár hisznek istenben, akár nem. A pusztá *szekularizáció* nem szünteti meg a vallásos magatartást, legfeljebb isten nélküli vallással helyettesíti.

Kivételképpen (a kivételek száma lehet több és kevesebb) az egyed individuum-má szerveződhet, s distanciálhatja magát mind saját partikuláris énjétől, mind a készen talált kvázi-transzcendens követelményrendszerektől. Ez nem a szekularizáció, hanem az *emberi emancipáció* feltétele. Az utóbbiról a későbbiekben még szót ejtek, egyet azonban hadd előlegezzek: az individuummá szerveződés csak akkor vezet az emberi emancipációhoz, ha az individuum *más* emberek emancipációját is meg akarja valósítani. Tisztában vagyok azzal, hogy itt az „emberi emancipáció” fogalmának egy sajátos — pozitív — értéktartalmat kölcsönöztem, illetve nem tagadom, hogy az „emberi emancipációt” — mint értéket — választottam. Miután azonban választottam, ebből következik, hogy a marxista és keresztény etikát a következőkben elsősorban abból a szempontból fogom megítélni: mennyiben segítik elő (vagy gátolják), továbbá mikor és hogyan segítik vagy gátolják az emberi emancipációt.

Abból indultam ki, hogy a végső ontológiai alapelvek „tisztán elméleti” konfrontálásából két út vezet tovább. Az egyik utat — az ideáltípusok dedukálásának útját — elvettem, mivel úgy ítéltam, hogy a valóságos etikai magatartás az onto-

lógiai alapelvekből levezethetetlen, s az emberek *de facto* soha nem is élnek az effajta levezetés módszerével. A másik út a konkrét történelmi elemzés útja. Ebben az esetben, leszögezve a két — ellentétes — ontológiai alapelv létezését, hozzáfoghatunk ahhoz, hogy az ezeknek megfelelő etikát a történelmi tényanyagon bemutassuk. Ez az út azonban — úgy hiszem — még nagyobb, szinte leküzdhetetlen nehézségek és ellentmondások elé állít.

Mióta kereszténység létezik, minden keresztény tételezte Isten létezését és Krisztus földi küldetését. De létezett-e a valóságos cselekvést s az azt vezető maximákat figyelembe véve — *egységes keresztény etika*? S hogy ne az egyszerű hívőkről szóljunk (akikről úgyis keveset tudunk), hanem a reprezentatív keresztényekről: milyen azonosságot tudunk felfedezni Assisi Szent Ferenc és Kierkegaard, Savonarola és Schleiermacher, Inghirami és Thomas Münzer etikája között? (És most *szándékosan* nem említettem az inkvizitorokat és utódaikat egészen Spellman bíborosig.) Még ha vizsgálódásunkat a *vonzó* típusokra korlátozzuk is, akkor is be kell látnunk, hogy efféle egységes és kontinuos keresztény etika — ismét: a cselekvést és az azt vezető maximákat figyelembe véve — nem létezett. Ha pedig a konformistákat, a közömbösöket és gyilkosokat is szemügyre vennénk, akkor az ellentét még szembetűnőbb lenne. A történelmi elemzés tehát nem tehet mást, mint éppen ennek a heterogeneitásnak (gyakran éppen az ellentétességnek) leszögezését.

De hasonló a helyzet a marxista etikával is — bár történelme sokkal rövidebb. Mert vajon nem több-e az ellentét, mint az azonosság — újfent: a cselekvést és az azt vezető maximákat figyelembe véve — Bebel és Lenin, Kollontáj és Togliatti etikája között, ismét csak a *vonzó* típusokról beszélve? A közös világnézeti elkötelezettség végső elvei önmagukban itt sem mondanak sokat a valóságos etikai magatartás és a választott erkölcsi értékek konkrét totalitásáról.

Ha azt mondjuk, hogy a választott értékek különbözősége a különböző történelmi szituációból, a társadalmi megbízatások eltérő mivoltából, a mozgalmak funkcióinak eltéréseiből fakad, akkor ezzel megragadtuk az igazság *egyik* vonatkozását. Hiszen nem kétséges, hogy azonos világnézeti és szervezeti egységek szükségképpen más értékhierarchiával reagálnak eltérő történelmi feladatokra. De ha még ezt is tekintenénk a kérdés megoldásának, akkor sem kapnánk választ a felvetett elméleti problémára: „a” marxista etika és „a” keresztény etika általános és érvényes meghatározásának lehetőségére. Ugyanakkor azonban kétségtelennek tűnik az, hogy maga a „társadalmi megbízatás” sem magyarázza meg elégségesen az etikák különbségének tapasztalati tényét. XXIII. János pápa ugyanazzal a történelmi megbízatással került szembe, mint elődje és utóda, ehhez való viszonya azonban — etikailag is — nem kevésbé volt különböző. Jaurez és Guésde is ugyanarra a történelmi szituációra adtak — etikailag is jelentősen eltérő, helyenként egyenesen ellentétes — választ.

Le kell szögezni tehát, hogy „a” marxista etikáról és „a” keresztény etikáról — a cselekvést és az azt vezető maximákat figyelembe véve —, az ontológiai kiindulópont ellentétességének leszögezésén túl, tisztán elméleti szempontból semmit sem mondhatunk, miután ugyanaz a végső ontológiai kiindulópont a legkülönbözőbb etikai maximákhoz és etikai tartalmú cselekvésekhez vezethet.

Nincs itt hely annak elemzésére, hogy miképp történik azon értékeknek a kiválasztása, illetve megválasztása, melyekhez az emberek cselekvéseiket és a cselekvést irányító maximáikat igazítják, illetve melyeken cselekedeteiket és mások cselekedeteit „méri”, azaz megítélik. A partikuláris egyének ezeket különös reflexiók és a homogeneizálás kísérlete nélkül „veszik át” környezetüktől. Náluk is van kiválasztás, de ez spontán jellegű, és általában a kisebb ellenállás vonalán helyezkedik el. Ez vonatkozik világnézetre, vallásra egyaránt. Katolikus környezetben nevelkedett emberek a katolicizmus normái szerint hisznek, protestáns környezetben neveltek a protestantizmus normái szerint. Ha azonban az *individuumokat* vesszük szemügyre, kétségtelennek tűnik, hogy náluk a kiválasztás tudatos. Ezzel a kiválasztással válik világnézetük és etikájuk konkrét totalitássá. Az értékek tu-

datos választásának forrásai: egy konkrét mozgalom vállalása, valaminő meghatározott történelmi feladat vállalása, valaminő meghatározott életforma vállalása, s ettől elválaszthatatlanul a *hagyomány megválasztása* is.

Az individuális keresztények mindig megválasztották *saját* kereszténységüket, azaz azt a keresztény hagyományt, melyet — másokkal szemben — előnyben részesítettek, ahogy az individuális marxisták is megválasztották *saját* marxizmusukat, melyet más felfogásokkal szemben preferáltak. Mikor Bernstein Marx gazdasági determinizmus-elméletét *választotta* és dialektikáját obskurantizmusként, forradalom-elméletét „blanquizmusként” *elvetette*, akkor értékeket választott, illetve selejtezett ki egy konkrét *hic et nunc* szempontjából. Rosa Luxemburg — ezzel szemben — a kapitalizmus gazdasági összeomlásának elméletét és a radikális cselekvés szükségességét olvasta ki Marxból; ezeket választotta, mivel értékei forradalmi értékek voltak. Voltak, akik számára az Újtestamentum legfőbb tanítása abban állott, hogy a császárnak meg kell adni, ami a császáré; mások számára a legfőbb igazság abban a krisztusi gondolatban fogalmazódott meg, mely szerint könnyebb a tevének a tű fokán átmenni, mint a gazdagnak bejutni isten országába. A hagyomány — melyhez kapcsolódunk — természetesen mindig „felad” egy világnézeti mozgásterületet, melyen *belül* választhatunk csupán — ha ezen „kívül” választhatunk, akkor megszűnünk marxisták, illetve keresztények lenni.

A fent leírt nehézségekkel számolva, a következőkben marxista etika és keresztény etika viszonyát elsősorban nem mint pusztán elméleti kérdést szeretném megfogalmazni, hanem mint *gyakorlati* kérdést. A gyakorlat kérdése azonban mindig a *jelen* kérdése. Ezért a *jelenkor* marxista etikájának, illetve keresztény etikájának néhány problémájáról szólnék. Méghozzá egy újabb megkorlátozással: nem a marxista etika egészéről, illetve a keresztény etika egészéről vetnék fel néhány gondolatot, hanem a *jelenkor forradalmi marxizmusának a jelenkor forradalmi kereszténységéhez való viszonyáról*. Ebben az esetben ugyanis megvan az a közös talaj és közös feladat, melyre a világnézetek, illetve etikák reagálnak.

Hogy mi a forradalmi marxizmus, azt nem szükséges külön meghatároznom. Már azért sem, mert a forradalmiság Marx eredeti elméletének szerves része, és ennyiben a forradalmi marxizmus — ha úgy tetszik — egyben ortodox marxizmus. Meg kell azonban határoznom, hogy mit tekintek forradalmi kereszténységnek. Kritériumom ennek megítélésében nem elsősorban az egymáshoz, hanem a *társadalomhoz való viszony* (bár ez többnyire involválja az egyházzal szembeni elégedetlenséget is). Forradalminak tekintem tehát azt a mai kereszténységet, mely azonosítja magát az elnyomottakkal és kizsákmányoltakkal, az ő oldalukon harcol — nem rettenve vissza, ha kell, az erőszak alkalmazásától sem — az uralkodó osztályok politikája, világnézete és etikája ellen, és amely szövetségesnek tekint *minden* erőt — az ateistákat, a marxistákat is — mely részt vesz ebben a harcban. Persze: ezen a közös erőterén belül is igen sokféle forradalmiság létezik. Ezért a következőkben példáimat két — egészen különböző — forradalmi keresztény hitvallásaiból fogom meríteni. Az egyik *Daniel Berrigan*, a másik *Harvey Cox*. Választásom azért esett éppen rájuk, mert *ugyanazon* társadalmi megbízatásra reagálnak. Mindkettő amerikai, mindkettő elkötelezte magát a vietnami háború ellen, a négerek ügyéért, a harmadik világ ügyéért. Ugyanakkor — ezen belül — két szélső típust képviselnek. Berrigan tipikus katolikus, Cox tipikus protestáns — s ez a „background” rányomja bélyegét forradalmiságuk sajátosságaira is. Ugyanakkor mindkettő hívők *tömegeinek* attitűdjét fejezi ki — álláspontjuk ennyiben is reprezentatív.

Legélesebb a különbség közöttük abban a tekintetben, ahogy forradalmiságukat *egyházukhoz való viszonyukban* értelmezik. Dan Berrigan ragaszkodik a katolikus egyházhoz; az ő kereszténysége elválaszthatatlan egyházához való tartozásától. Szerinte nem a katolikus egyház elhagyása, hanem annak forradalmasítása a cél. „Nem hiszem, hogy az egyháztól a világ felé való fordulás valóban megoldja a problémákat. Az egyház és a szekuláris világ hasonló problémákkal küszködik, *ugyanazokkal* a problémákkal — s ezért, úgy hiszem, másfajta cselekvésre van

szükség, olyanra, melyben az egyén bátrabban támadja meg azokat az előfeltevéseket, melyekben Spellman bíboros és Richard Nixon osztozkodnak". Berrigan büszke arra, hogy katolikusok voltak azok, akik először szervezték meg a katonai behívók elégetését és a toborzó irodák megtámadását. A jelenlegi katolikus egyház — így látja Berrigan — depraválódott. A kor legnagyobb blaszfémiája, hogy katolikusok Jézus Krisztus nevében nézik közömbösen a kétfélmilliárd embert fenyegető szörnyűségeket. De Berrigan még lát lehetőséget arra, hogy a forradalmi keresztények megmentsek a katolicizmus becsületét és — többek között — ez forradalmi páto-
szának egyik forrása is. XXIII. János pápa — aki ráébresztette a katolikusokat arra, hogy lehet „másképpen is” katolikusnak lenni — ezért lett és maradt egyik legfőbb eszményképe.

Cox — a maga részéről — túllép ezen a kérdésfeltevésen. Az egyházak depraválódása számára — még inkább, mint Berrigan számára — befejezett tény. Azt a kérdést, hogy vajon az egyházak (vagy egyes egyházak) forradalmasíthatók-e, teljességgel elavultnak és irrelevánsnak tekinti. A forradalmi kereszténység — mely szerinte egy új világ álláspontjáról tagadja az egész árutermelő társadalmat — nem köthető egyházhoz vagy egyházakhoz. Az új kereszténység a „harcosok” egyetemes tömegmozgalmának egyik ideológiája; amennyiben a jövőben egyházzal egyáltalán szó lehet, az nem lesz egyház a fogalom régi értelmében, hanem valamiképp hasonló ahhoz, amit Marx a „szövetkezett emberiségnek” nevezett.

Berrigan és Cox a keresztény múltat is másképpen választja meg. Berrigan elsősorban Pascalra és Simone Weilre hivatkozik; Cox eszményképei a harcos műn-
zeri újrakeresztelők vagy a „Brook farm” (a kommuna-családot először megvalósító) közössége.

De bennünket most elsősorban etikájuk érdekel; az, ami mint forradalmi *keresztényeket* összeköti őket, s az, ami mint *forradalmi* keresztényeket mindkettőjüket a marxista forradalmárokkal összeköti.

Közös bennük mindenekeelőtt a kapitalista társadalom morális dilemmájának meghaladása, melyet különben éppen Marx fogalmazott meg zseniálisan több mint száz évvel ezelőtt. Ez pedig nem más mint az *egoizmus* és *altruizmus* dilemmája. A „közösség köldökzsinórjáról leszakadt magánember” (Marx) általában privát önzését követi. De mit tehet az a magánember, aki nem akar az egoizmus értelmében cselekedni? Nem marad más számára, mint altruistának lenni, azaz — gyakran önérdelke ellenére — másokon segíteni. De az altruizmus morálja *ugyanúgy* segíti fenntartani a kapitalista rendszert, mint az egoizmus morálja — legfeljebb jobb „privát” lelkiismeretet biztosít. Mi több: az egoizmus morálja csak az altruizmus moráljával *együtt*, azzal *kiegészítve* tud zökkenésmentesen funkcionálni.

Ezt — a nagyon is marxi — gondolatot ismerték fel a mai forradalmi keresztények. Pedig közülük nem is kevesen — hagyományos keresztény szellemben — az altruizmus különböző formáival kezdték pályafutásukat. Berrigan több ilyen kísérletre emlékszik vissza — most utólag nagyon is szkeptikusan. Az ötvenes évek végén egyik legfőbb törekvése az volt, hogy tanítványaival beszélgetve oldja meg azok életproblémáit — ma látja, hogy ez lehetetlen. Testvére, Philip, Délre ment, hogy négereket oktasson; ma már tudja, hogy fehér lelkész négerek között nem tudja *igazi* hivatását teljesíteni. Nem segítenünk kell az embereken — így vallja Cox is —, mert az emberek *maguk segítenek önmagukon*; nem az altruizmus a hiteles keresztény attitűd, hanem a *részvétel* — részvétel az emberek, a kizsákmányoltak és elnyomottak harcaiban.

Nem kell sokáig példát keresnünk, hogy lássuk: ez volt gyakran az útja nem kevés nemkeresztény, ateista, marxista forradalmárnak is. Che Guevara — mint fiatal orvos — leprásokat gyógyított, s ő is innen fordult a „részvétel” gondolata és gyakorlata felé. S talán nem véletlen az sem, hogy forradalmi mártírhalála a mítosz glóriáját vonta az ateista harcos feje köré; mert Guevara portréja — Észak-Amerika gettóiban és Dél-Amerika viskóiban egyaránt — Krisztus képe mellett kapott helyet.

De hogyan lehet „részt venni”, hogyan valósítható meg a „részvétel” etikája a gyakorlatban? — ez az a kérdés, mellyel egyaránt szembekerül forradalmi marxista és forradalmár keresztény. Berrigan — felette kanti — maximája az, hogy részt *kell* vennünk, mert ha nem válunk a *megoldás* szubjektumaivá, akkor a *probléma* szubjektumai leszünk. Ezt — mint egyfajta kategorikus imperatívuszt — el is fogadhatjuk; a kérdés azonban továbbra is fennáll: hogyan váljunk a megoldás szubjektumaivá?

Ez a kategorikus imperatívusz teszi parancsoló szükségességgé a keresztény forradalmárok számára a keresztény elkülönülés feladását. Forradalmi akciókban kell részt venni — bárki szervezi vagy iniciálja is azokat. A forradalmi ateisták és más vallásúak szövetségeink — így Berrigan. Cox pedig tudja és írja, hogy a világ forradalmi átalakításában *nem* a keresztények fogják játszani a vezető szerepet, sőt, valószínűleg kisebbségben lesznek. De ez már többé nem számottevő. A döntő az, hogy a kereszténység hagyományos — és általuk „kiválasztott” — értékeinek jegyében részt *kell* venni a harcban. Mert a kapitalizmus forradalmi meghaladása — így Cox — az emberiség *egyetlen* lehetséges pozitív jövője; a kereszténység vagy bebizonyítja, hogy van mit adnia ennek a jövőnek, vagy pedig isten „halott” marad — ahogy „halott” volt a kapitalista társadalom évszázadaiban.

Berrigan egyenesen azt állítja, hogy a részvétel etikája az egoizmus etikája (ez nagyon is „felvilágosítóan” hangzik): mert a keresztények érdeke, hogy ne „kirekesszék”, hanem „berekesszék” magukat, azaz, hogy együtt legyenek másokkal a „történelmi harcban”. „Megkíséreljük csökkenteni a többség életét jellemző szakadékokat aközött, amit úgy nevezünk, hogy »valaminek tudatában lenni« egyrészt, s aközött, amit *akciónak* nevezünk másrészt... Fivérem és én megkíséreltük »megosztani életünket« — ahogy Phil mondta. S azt hiszem, hogy érdekes és mély a részéről, mikor azt állítja, hogy a forradalom *nem más, mint életünknek* másokkal való megosztása.”

A kérdés azonban mégis fennáll: hogyan „összük meg életünket”? Az egyes ember részére — s különösen az olyan kivételesen hősiessé jellemek számára, mint a Berrigan fivérek — az egyes akciókban való önkéntes és kezdeményező részvétel valóban megoldás. De megoldás-e az emberek átlaga számára, megoldás-e a kevésbé hősiessé jellemek számára? Pedig ha az etika általános érvényességre törekszik, akkor *nem* a kivételekről és a kivételeknek kell szólnia. Akkor nemcsak „hátérhelyeztekről” és mártíromságról, hanem a mindennapi életről is kell beszélnie. Az élet nemcsak „akciókból” áll, s az etika nem csak az „akciók” etikája.

Erről a nagyon is döntő etikai problémáról Coxnak jóval több szava van, mint Berrigannek. Ez hozzátartozik attitűdjük különbözőségéhez. Cox a „termékeny utópia” felől közelíti meg a jelent, azt próbálja benne felépíteni, ami *életformában* is egy radikálisan új társadalomhoz vezet. Az ő fantáziájának tárgya mindenekelőtt isten földi birodalma — ami nem más, mint az osztály nélküli, közösségi társadalom birodalma. Ezért játszik olyan nagy szerepet gondolkodásában az ünnep, az életöröm, azért olyan modern Krisztus az ő Krisztusa — a Harlekin-Krisztus. Berrigan — ezzel szemben — elsősorban a jelenben és a jelennek él; az ő horizontja a harc és a szenvedés; az ő Krisztusa a szenvedő és emberiségért megfeszített Krisztus. Cox etikája egy mindenki által elsajátítható etika — feltéve ha megteremtik az elsajátítás előfeltételeit; Berrigan etikája egy kevesek számára elsajátítható etika — hogy az emberi élet előfeltételei mindenki számára megteremtessenek. Mondhatnánk — bár ezzel csak megközelítjük az igazságot —, hogy Berrigan etikája közelebb áll az aszketikus, Coxé az epikureus modellhez — az epikureizmust most nem antik (arisztokratikus), hanem reneszánsz megjelenési formáiban értelmezve. Ismét nem csoda, hogy ez a két — különböző — típus a reprezentatív marxista forradalmároknál is mindig újra és újra reprodukálódik. Elég ha Engelsre, illetve Leninre hivatkozunk. Engels epikureizmusa és Lenin aszketizmusa a marxista forradalmárnak — ebben a vonatkozásban — két szélső típusát testesíti meg.

Berrigan etikájának középpontjában „Krisztus követése” áll; az ő etikája a „szenialis szenteké”, akikre — az általa olyannyira tisztelt *Simone Weil* szerint — a világnak ma szüksége van. Ez azonban nem jelent egyszerűséget, ismételhetetlenséget; az út járható, ha nem is mindenki, de legalább a morális elszánt emberek számára. S ha az előbb azt állítottam, hogy magatartása inkább aszketikus, akkor ezzel nem azt akartam mondani, hogy megveti az életörömöt. Csupán azt, hogy a legfőbb öröm számára a „sors megosztása”, hogy a forradalmi tevékenységben, a másokért való helytállásban találja legfőbb boldogságát. Ugyanakkor: Berrigannél is megjelenik — ha nem is olyan hangsúlyozottan, mint Cohnál — a mindenki által elérhető magatartás és cselekvés gondolata, ő is keresi a „sors megosztásának” azon lehetőségeit, melyek mindenki előtt nyitva állnak. Ő is felismeri tehát a közösség jelentőségét.

Berrigannél ez a gondolat éppen az *erkölcsi megújulás*, a katarzis lehetőségének elemzésénél bukkan fel. Itt ő is megtámadja egyháza egyik hagyományát, a privát gyónás szertartását. A fülbegyónás — így Berrigan — nem erkölcsi újjászüléshez vezet, hanem a *lelkiismeret elidegenítéséhez*. A lelkiismeretet „társadalmasítani” kell. Az igazi gyónás — mely igazi megtisztuláshoz vezethet — a közösség előtt és a közösségnek való gyónás; mert csak a közösség ereje szembesítheti az embert a valóban lényeges erkölcsi konfliktusokkal. S itt érintkezik Berrigan Cox-al, akinek számára az új közösségek megalkotása a jövő felé vezető út, az árutermelést tagadó társadalom egyedül lehetséges „csírája” a jelenben. A közösség — így Cox — a „megtestesült politikai fantázia”. Új szerzetesi mozgalmakra van szükség — nem a szexuális önmegtartóztatás, de az *új életformák kipróbálása értelmében*. Csak szerves közösségek tudják felszámolni az ember „funkcionális szétदारoltságát”, az árutermelő társadalom elidegenedettséget. Ilyen közösségek *igényét* fedezi fel még a hippimozgalmában is (a hippiket „új misztikusoknak” nevezi), továbbá a militánsok kommunáiban. Most nem annak eldöntése a fontos, hogy mely közösségeket fogja kiselejtezni az idő, s melyek fognak bevételni az „új poliszba”. Mert minden közösség, mely életformájában meghaladja az árutermelés társadalmát, egy lépést tesz az „új polisz” felé.

És valóban: a forradalmi marxisták is ebben látják a „sors megosztásának” követeléséből születő dilemma egyedül lehetséges megoldását. *Marx* a kommunizmust a közösség társadalmának képzelte el; az individuum képességeit, „nembeli erőit” csak a közösségben és a közösség által tudja realizálni. Szabad individuum és az individuum által szabadon választott közösség *Marx* számára korrelációk. A kommunizmus azonban — így *Marx* — nem „végcél”, hanem *mozgalom*. Csak akkor valósítható meg, ha csíráit mindennapi életünkben, forradalmi gyakorlatunkban realizáljuk „hic et nunc”. Az igazi emberi közösségek megalkotása nem transzponálható egy távoli jövőbe; mert a jövő csak akkor jöhet létre, ha e közösség megteremtésének kísérletei — melyek közül valóban nem keveset fog kiselejtezni az idő — már a jelenben elkezdődnek.

Az eddigiek alapján arra a következtetésre juthatnánk, hogy forradalmi marxista etika és forradalmi keresztény etika — ami a cselekvést és az azt vezető maximákat illeti — nagyon is hasonló problémákkal küzdenden és nagyon is közel állnak egymáshoz. S a jelenben ez — megközelítően — igaz is. Itt azonban mégis vissza kell térnünk az ontológiai alapelvek problémájához, az ontológiai kiindulópontok ellentétéhez. Láttuk, hogy ezekből nem lehet a gyakorlati erkölcsi magatartást „levezetni”. Ez azonban még nem jelenti azt, hogy semmi közük sem lenne ahhoz az erkölcsi eszményhez, melyet marxisták, illetve keresztények a jövőbe *posztulálnak*.

Az ontológiai alapelvek ugyanis összefüggnek az „emberi emancipáció” értelmezésével. Az emberi emancipáció az ember *önfelszabadítási folyamata mindenfajta transzcendenciától*. A „nembeli lényeg” elidegenedtségének felszámolása az az út, mely ehhez az emancipációhoz vezet. Ezért harcolnak — mint láttuk — forradalmi marxisták és forradalmi keresztények egyaránt. A szent család titka azonban — valljuk *Marxszal* — a földi család. Ha az emberi emancipáció megvalósul — és

föltéve, hogy megvalósul —, az embereknek nem lesz többé *szükségletük* arra, hogy higgyenek *bármiféle* transzcendenciában. Ha az emberek tudatára ébrednek annak, hogy sorsukat maguk irányítják, hogy értékeiket maguk alkotják és választják — és ennek csak akkor ébredhetnek tömegesen tudatára, ha sorsukat *valóban* maguk irányítják, ha értékeiket *valóban* maguk választják —, akkor nem lesz többé vallásos szükségletük, és isten vagy az istenek léte vagy nemléte irreleváns kérdéssé válik a számukra. A forradalmi keresztényeket — többek között — éppen azért tisztellem és becsülöm, mert keresztény meggyőződésük egész pártoszával harcolnak egy olyan világért, melyben — ha létrejön — kereszténységre vagy bármiféle valásra nem lesz többé szükség.

Tévedésben lennének ezért? A sors — és meggyőződésük — tréfát űzne-e velük? Nem hiszem. A nagy antik filozófia utolsó jelentős képviselői úgy búcsúztatták a régi világot, hogy az ókori gondolkodást beépítették az akkor születő kereszténységbe. Éppen azzal reprezentálták az antikvitást, hogy az antik életforma legjelentősebb értékeivel megtermékenyítették a kereszténységet. Plutarchos *Párhuzamos életrajzai* az antik erényeket „adták át” jövőendő évszázadok számára. A kereszténységnek nem volt többé szüksége az antik istenekre — de elképzelhető-e a kereszténység a sztoicizmus vagy az újplatonizmus nélkül? Ha Platón feltámadna, nem hajtana vajon fejet Plotinosz műve előtt? Még nem tudjuk — és nem is tudhatjuk —, hogy Simone Weil, a Berrigan fivérek, Camilo Torrez vagy Harvey Cox egy új kor senecái vagy plotinoszai-e. Ezt csak egy új világból visszapillantva tudnánk bizonyossággal állítani. De ha igen — és ha igen —, akkor vajon nem éppen az ő forradalmiságuk a kereszténység legigazabb szolgálata? A kereszténység — majd két évezred folyamán — nem kevés olyan értéket dolgozott ki, melyek nem sajátosan vallásos értékek, nem is *egy* vallás értékei, hanem egyetemesen nembeliek. Lehet-e jobb keresztény annál, aki ezeket az értékeket átadja — egy kataklizmákkal teli korban — egy (lehetséges) születendő új világnak? Úgy hiszem, hogy azok a keresztények, akik olyan világért lépnek sorompóba, melyben — meggyőződésem szerint — nem lesz többé vallásos szükséglet és az erkölcs maradéktalanul evilágivá fog válni, valóban — és nemcsak meggyőződésük szerint — azért is küzdenek egyúttal, hogy *megmentsék a kereszténység becsületét*, melyet oly sok elődjük és kortársuk játszott el világi hatalmak „ördögeivel” való szövetségben. A forradalmi marxistáknak ezért kell fejet hajtaniok a forradalmár keresztények előtt.

HEGYI BÉLA

A KERESZTÉNY ÉS MARXISTA ÉRTÉKELMÉLET ALAPJAIROL

„A II. vatikáni zsinat befejeztével — olvashatjuk a *Populorum progressio* bevezető soraiban — az evangéliumi üzenet kívánalmainak megújult tudatosítása az egyház kötelességeként azt írja elő, hogy álljon az emberek szolgálatára.”

Ha most feltesszük a kérdést, miben is áll ez a szolgálat, a felelet nem lehet más: egy emberibb világ munkálása, mindazoknak az emberi javaknak a művelése, amelyek az életet nemcsak emberibbé teszik, hanem minden irányba kibontakoztatják, vertikálisan éppúgy, mint horizontálisan. Ez a tevékenység közös értékeket tételez fel a világgal, a nem keresztényekkel és a nem-hívókkal is, olyan értékeket, amelyeknek alapja és mögöttes tartománya lehet különböző, de az effektusuk mindenkor ugyanaz. A nem-hívók számos olyan érték megvalósításán dolgoznak, amik egyben a vallásos világnézetű emberek szemében is feltétlen értéket képviselnek. Ezért nagyon fontos, hogy mindkét oldal őszintén számbavegye, összevesse és kielemezze a közös értékeket, s a közös munka új útjait teremtsé meg általuk.

A *Gaudium et Spes* szerint minden emberi erőfeszítés Isten országát készíti elő; „az új föld várása nem csitíthatja bennünk a jelenlegi megművelésének gondját, ellenkezőleg, serkentenie kell azt. Hiszen csak így növekedhet annak az új emberi családnak a Teste, amelyik már-már új korszak körvonalait sejteti. Ha tehát a földi haladás hozzájárul az emberi társadalom jobb berendezéséhez, az nagy jelentőséggel bír az Isten országa szempontjából, jöllehet a kettőt gondosan meg kell különböztetni egymástól”. A konstitúció választ ad az istennélküli humanizmusra hivatkozóknak is, akik az embert szembeállították a teremtő Istennel, amikor nyomatékosan hangsúlyozza, hogy az ember nem vetélytársa, hanem munkatársa Istennek: Isten szándékainak megfelelően véghezviszi a teremtetést.

A keresztény és marxista értékelmélet érintkező elemei olyan etikai normák kialakítását teszik lehetővé mind a hívő, mind a nem-hívő magatartásában, amelyek kifejezik és erősítik a kölcsönösséget. Ennek szükségességére figyelmeztet a holland Van de Pol *Das Ende des konventionellen Christentums* (Herder, 1967) című könyvének alap gondolata is. A szerző a konvencionális vallásosság kritikáját adja és megpróbálja felrajzolni az eljövendő korok vallásosságát. Szerinte éppen a jövő érdekében elkerülhetetlen a morálteológia átértékelése, mert beleveszett a törvények labirintusába, s a parancsok aprólékos boncolgatása közben elsikkadt a lényeg, a lélek szabadságát biztosító szeretet hirdetése. Ez a legalizmusba átcsúszott konvencionális vallásosság farizeus magatartást szuggesztált és olyan embereket nevelt, akik „a parancsok és törvények nyergében” világföldröttinek képzeik magukat, különbnék, mint a többi ember. A mindennapi erkölcsstanban leginkább az ember valóságos, de egyáltalán nem szükségszerű helyzetéből kiindulva érveltek. Ez az álláspont mindeddig biztosnak látszott, most azonban megingatta az önmagát irányító és felszabadító ember változása. Túlságosan sokszor ismételték, hogy ez vagy az ellentmond a magántulajdon, a pénz, a nemek közötti viszony „természetének”, a család lényegének stb., noha mindezekben a maradandó lényeg változékony s csak viszonylagos állandó tényezői érvényesültek. A moralista ma gyakran azzal védekezik — gyakorlati szempontból teljesen jogosan —, hogy most értünk el ahhoz a ponthoz, amikor az embernek meg kell tanulnia, meddig terjed a cselekvési szabadsága, és hogy nem köteles mindent megtenni, amit meg tudna tenni. A józan szkeptikus erre legtöbbször így válaszol: nem várhatjuk, hogy az ember elmulassza azt, amit véghezvinni képes. S mivel jóval többet tud tenni, mint valaha is, mérhetetlenül értékesebb vagy mérhetetlenül veszedelmesebb dolgokat cselekedhet. Mindkét vélemény megfelel a valóságnak, azonban egyrészt arról, hogy ha a jó és a rossz alapvető ontológiai különbségével számolunk, ha tehát megértjük, hogy a rossz végső soron éppen az akarás képtelensége, mert a rossz sem lényege, sem értelme nincsen — azaz abszurdum —, akkor végül is semmi sincs, amit az ember meg tud tenni és mégis tiltva van. A mai moralistának az volna a feladata, hogy megmutassa és bebizonyítsa az embernek, mit miért nem szabad megtennie, ha nem akar önmaga ellen törni, nem akarja saját jövőjét veszélyeztetni. Másfelől pedig fel kell világosítania, hogy véges teremtményi szabadságát meghatározzák társadalmi, történelmi, biológiai és pszichológiai adottságai is.

A kor, amelyben élünk és még inkább az, amelyik felé tartunk, megköveteli, hogy felszámoljuk a konvencionális vallásosság képmutatását, és őrizzük, megszlárdítsuk azokat az erkölcsi törvényeket, amik a mai ember érdekeivel találkoznak.

Érthető tehát, hogy a mai hitéletben olyan fontossá vált az egzisztenciális tett, mely a vallásos ember nyitottságát és bizalmát fejezi ki a világ iránt, s amelyen keresztül átadja magát Istennek — ahogy a IV. lateráni zsinat megfogalmazta —, létezésünk „kimondhatatlan” és „megfoghatatlan” ősalapjának. A hittevékenység (*fides qua creditur*) lépett előtérbe a hitigazsággal (*fides quae creditur*) szemben. Isten megvallása ezért elsősorban az élő ember tanúságában történik. A tanúságtevő ember létezésének minden dimenziójában Isten felé fordul, hogy sokoldalú tevékenysége által Isten végtelen valósága egyre több vonásával öltön testet a földön.

Értékek és értékelések

A világgal való kapcsolatok kiépítését és szorosabbá tételét azonban nem az elvont axiológia szintjén vetjük fel, nem bölcséleti összevetés a célunk, hanem a közös praxis kialakítása és annak segítése, hogy „valóban felismerjék a maradandó értékeket és egyúttal kellőképp összehangolják az egészen újkeletűekkel” (*Az egyház a mai világban*). Jóllehet a marxizmus nem rendelkezik külön értékelmélettel, nem ismeri el a léttől, az anyagi valóságtól független szellemi értékek létezését, mégis az érték-megvalósítás területén számos kapcsolódásra és együttműködésre van lehetőség.

„A marxista—leninista világnézet nemes törekvéseket ébreszt az emberekben, arra buzdítja őket, hogy küzdjenek napjaink fennkölt társadalmi eszményeiért” (*A marxizmus—leninizmus alapjai*). Ez az eszmény mozgósít, cselekvésre sarkall, tehát értéket képvisel. Jelenlétét igazolja az élet, hiszen a történelemben annak felismerése hatott a tömegekre, hogy minden ember egyformán ember és egyenlőképpen joga van az emberhez méltó életre. De bizonyítéka az értékek eleven szerepének az erkölcsi élet is. „A kommunisták — állapítja meg Siskin — azt a magas rendű *erkölcsöt* hordozzák, amely átveszi és továbbfejleszti az elmúlt korok erkölcsének minden pozitív elemét” (*A marxista etika alapjai*). Ebből az következik, hogy az absztrakt értékelmélet látszólagos tagadása ellenére a marxizmusban létezik gyakorlati értékelés. Középpontjában az ember áll, mint legfőbb érték, kiindulást is, célt is jelent. Bár a keresztény felfogás szerint az ember, a teremtmény nem emelkedhet a Teremtő fölé, azaz nem lehet „feltétlen érték” (*Az egyház a mai világban*), elismeri azonban, hogy az ember e bolygó létének értelme, és éppen ezért életének mind teljesebb mértékű és mindenoldalú kibontakoztatása, gazdagítása nemcsak hogy nem ellenkezik a keresztény gondolkodással, hanem egyenesen keresztény feladat. „Az emberi tevékenység nemcsak az embertől indul ki, hanem ugyanúgy az emberért is van” — olvashatjuk *Az egyház a mai világban* című konstitúcióban. De ez nem az egyház újkori tanítása, mert gyökerei az ember eredetéhez, a biblia teremtettségéig vezetnek vissza. „Alkossunk embert a mi képünkre s hasonlatosságunkra s uralkodjék... Meg is teremté az Isten az embert... és megáldá őket... töltsétek be a földet, hajtások uralmatok alá és uralkodjatok” (I. Móz 1,26); „...lába elé vetettél mindeneket” (Zs 8,7). A szentírás e szavai visszhangzanak a II. vatikáni zsinat megállapításaiban: „Nincs az az igazán emberi, ami visszhangra ne lelne szívünkben”. „A Zsinat nem győzi hangoztatni az ember iránt való tiszteletet. Mindaz a hatalmas erőfeszítés, melyet az emberek a századok folyamán életkörülményeik javítására tesznek, magában véve megegyezik Isten szándékaival.” Ezért figyelmezteti a híveket: „Távol álljon tehát a keresztényektől az a gondolat, hogy az emberek leleményességéből és erejéből született alkotások szemben állnak Isten hatalmával, vagy hogy az eszes teremtmény mintegy vetélytársa a Teremtőnek! Épp ellenkezőleg, arról legyenek meggyőződve, hogy az emberiség sikerei Isten nagyságát mutatják, és az Ő kimondhatatlanul nagy elgondolásának gyümölcsei.” „Az ember mindig arra törekedett — szögezi le a Zsinat —, hogy munkája és tehetsége révén minél különb életet éljen”, és arra buzdít, hogy „az emberiség nagy családja igyekezzék emberségesebbé tenni a maga életét és e cél szolgálatába állítani az egész földet” (*Az egyház a mai világban*). A világ hatalmas arányú fejlődésében tehát nem az Isten ellen emelt új babiloni tornyot látja, hanem a kinyilatkoztatás mind teljesebb értékű megvalósítását.

A II. vatikáni zsinat központi gondolata, hogy „az emberek világára fordítja tekintetét”, találkozik a marxisták társadalmi programjával. Ez a program azonban csak illúzió az egyetemes béke biztosítása nélkül. Nem véletlen, hogy a közös cselekvés és érték-megvalósítás területén a világhéke szolgálata a legelső. Egyházi részről a békemunka bullája is megszületett a *Pacem in terris* enciklikával. Ebben XXIII. János pápa kijelenti, hogy bár a béke a legnagyobb földi érték, mégis, ha összevetjük a többi értékekkel, kiténik, hogy ez a béke tulajdonképpen feltétel,

mód és lehetőség az összes többi érték realizálására. Ezek közül az értékek közül mindkét világnézet elemi érdeke mindazoknak az emberi javaknak a művelése, amelyek az ember életét méltóbbá teszik önmagához és egyre inkább kibontakoztatják lényegét. Ez az emberi lényeg számunkra a keresztény erkölcsi eszmék és követelmények gyakorlati megvalósítása. A közös munkálkodás itt is szükségyszerű: az erkölcsnek olyan tételei vannak, amelyek egyforma súllyal szerepelnek mind a keresztények etikájában, mind a marxisták erkölcsi elvei között, s ez természetes is, hiszen „az erkölcs azt követeli, hogy az általános magatartás a legtökéletesebben igazodjék. Az erkölcs a közvélemény, a szokás és a személyes meggyőződés hatalmán nyugszik” (Makarenko). A marxisták is magukénak vallják a tízparancsolat nem egy pontját, azokat az erkölcsi elveket, amelyeknek tanítómestere az élet, „szülője a történelem”. Ezeket nem tekintik isteni eredetűeknek, hanem az emberi élet általános erkölcsi követelményeinek, amelyek a történelmi-társadalmi fejlődés során alakultak ki s váltak az együttélés szabályaivá.

A marxizmus a közösség elsőbbségét hirdeti az individualista célokkal szemben, de a legújabb katolikus megnyilatkozásokban is megtalálhatjuk ennek kifejtését. Az *egyház a mai világban* című zsinati konstitúció nem hiába hangoztatja, hogy „ne legyen olyan ember, aki továbbra is egy merőben az egyénre szabott erkölcs-höz igazodik, hanem hozzájárul a közjóhoz”. „Mindenkiben fel kell szítani az akaratot, hogy kivegye részét a közös kezdeményezésekből, a közjóval törődve első-sorban.” Még határozottabban szól erről a *Populorum progressio* enciklika: „Olyan világot kell felépíteni, amelyben minden ember teljes emberi életet élhet...”; „...jőjjön el végre az összefogás és az együttműködés.” A bajok okát kutatva pedig megállapítja: „A világ beteg. Bajának forrása nem csupán az, hogy az erőforrások nem elégségesek, mert egyesek magukhoz kaparintják őket, hanem az, hogy az emberek és a népek között nincs testvériség.” Vagyis az önzésre hajlamos egyénieskedéssel és az egyén jogainak túlzott követelésével szemben a mindenkit egyesítő szolidaritást tartja fontosnak. Ez még élesebben fejeződik ki abban — ellentétben a régi erkölcs tanítással, mely a magántulajdont szentnek és sértethetetlennek tartotta —, ahogy az emberi élet eszközeként adott földi javak halmozását, túlbirtoklását elítéli, mivel az megváltoztatja a javak Istentől rendelt eszköz-jellegét és feladatát: „...a magántulajdon nem képez feltétel nélküli és abszolút személyi jogot. Teljesen alaptalan, hogy valaki a maga kizárólagos használatára tartsa fenn a szükségleteit meghaladó javakat, amikor a többiek még a szükségessel sem rendelkeznek.” Sőt, bizonyos körülmények között az egyéni érdeket aláveti a közösség érdekének: „A közjó érdeke olykor kisajátítást tesz szükségessé. Mégpedig olyankor, ha egy birtok a közös jólét kerékkötőjévé válik, közvetkezőleg a népesség nyomorba süllyed és az ország érdekei jelentős kárt szenvednek.”

Mindezek kellő alapot adnak azon állításunknak, hogy marxisták és keresztények érték-megvalósításai ember és világa viszonyának harmonikus építésében lényeges pontokban találkoznak. A II. vatikáni zsinat még az eltérések, különbségek láttán is így biztat: „Ha az egyház teljességgel el is utasítja az ateizmust, mégis őszintén vallja, hogy minden embernek, a hívőnek is, a nem-hívőnek is együtt kell működniük, hogy helyes módon épüljön a világ, melyben mindnyájan együtt élnek.” Még határozottabbak a következő szavak: „... a keresztényeknek növekszik feladatuk súlya, hogy együtt dolgozzanak minden emberrel egy megvalósítandó emberibb világ építésében”.

A zsinat óta a keresztényeknek az az álláspontjuk, hogy az ateizmus nem akkor lesz vallástalanná, amikor Istent tagadja, hanem akkor, amikor általában a világ értelmét tagadja. De még ebben az esetben is van az ateizmusban valami-féle különleges „vallásosság”: elfojtott dac olyasmi ellen, ami alól nem tudja egészen kivonni magát, vagy egyfajta keserűség, amiért elvesztett valamit, ami számára értelmileg már felfoghatatlan. Az igazi ateizmusban tehát mindig van még valami a „vallásosságból”, legalábbis a maga sajátos, abszolút, negatív istenében való hitből, amely minden más istent eltaszított magától. „Miért beszélünk „hitről”?

— teszi fel a kérdést Heller Ágnes a *Hipotézis egy marxista értékelmélethez* című tanulmányában — Mert amíg az elidegenedés létezik, amíg megvan az elidegenedett társadalom további fennállásának alternatívája (mi több: az elidegenedés növekedésének alternatívája), tehát amíg fennáll a nem-értékek halmozódásának alternatívája, addig az emberi szubsztancia legyőzhetetlensége hit és az is marad. De ez a hit elválaszthatatlan a kommunizmus perspektívájától...” A „vallásosság” teljes elvesztése tehát egyértelmű lenne a minden érték-bizonyosságban való hit elvesztésével. Aki nem tud valamilyen „istent” a magáénak mondani, aki nem tud hinni, az végül is a rossznak, az abszurdumnak kötelezi el magát. A rossznak pedig nem az értékek iránti közönyösség a lényege, hanem minden érték hiánya. Az ember lelkét a vallástalanság csak akkor tudná egészen megragadni, ha ki tudná mondani: semmi érték sincsen ezen a világon. Ilyen ember azonban nincs a földünkön.

A fennálló nehézségek leküzdése tekintetében ezért derűlátó a *Populorum progressio*: „... az együttműködés mélyebben átértett szükséglete, a szolidaritás kifinomultabb érzéke végezetül le fogja gyúrni a meg nem értést és az egoizmust.”

Felvetődik a kérdés: van-e teológiai alapja annak, hogy a két ellentétes pólus találkozzon, marxizmus és kereszténység azonos érdekeket szolgáljon? A marxizmus eszmerendszerét és gyakorlatát az ember köré csoportosítja, a kereszténység Isten köré. Mondhatnánk úgy is, a marxisták az értékeket az ember felől, a keresztények pedig Isten felől közelítik meg. A találkozás legmélyebb indoka a kereszténységnek az az alapvető tanítása, hogy az ember nemcsak Isten teremtménye, hanem Isten valóságos képmása. Isten és ember között nemcsak a Teremtő és a teremtmény viszonya áll fenn, hanem ennél sokkal több — a valóság és a valóság képének, tükröződésének viszonya. Ezért mondja a II. vatikáni zsinat: „Ilyen szép és ilyen nagy az ember titka, így tündöklük a hívők előtt a keresztény kinyilatkoztatás fényében” (*Az egyház a mai világban*). Ez a vonatkozás nyújt kellő alapot és egyúttal magyarázatot arra, hogy az ember és világának változásai, a teremtés folytatása mintegy visszaragyogja az eredetét, Istent, s minél inkább munkálja és építi az ember ezt a világot, annál jobban fogja visszaragyogni. Erre utalnak Aranyszájú Szent Jánosnak, a IV. században élő egyházatyának szavai: „Az evangélium prédikálása csak azt hirdeti, amit az emberi természet már előbb prédikált” (*Crys. in Rom.*) A közösen végzett feladat azt a reményt kelti bennünk, hogy épp e képmás hiteles birtokában az egész világ „lassan Teremtője felé közeledik, még ha erről nem is tud”.

Isten képmása

A teremtett világ Isten képe (*imago Dei*), az ember pedig Isten képmása. A teremtés tana szerint Isten a világot saját dicsőségére alkotta. Ehhez az ideákat és értékeket önmagából vette. Ezért és csakis ezért tudjuk a világból Istent mint alkotót megismerni, és a teremtett világban található értékekből és eredményekből Isten tökéletességére következtetni. Mivelhogy Isten a teremtett dolgoknak teljes és így minta-oka is, az összes valóságok és azoknak minden léttartalmi mozzanata Isten lényegének egy-egy vonása, s ezért lehet őket hasonlósági alapon (*analogice*) Istenre átvinni. Isten oka ugyan a teremtett világnak, de mérhetetlenül meghaladja azt. Ami tökéletességet és szépséget e világon látni, az hasonlíthatatlanul magasabb fokon él Őbenne, s mindezekén kívül még általunk nem sejtett gazdagságok és mélységek is.

Ha tehát minden teremtett érték azért érték, mert Istenhez hasonlít, az Ő tökéletességét tükrözi — tökéletlenül is —, akkor a teremtés csúcsa, az ember a legnagyobb érték. Értelmével hivatott arra, hogy a világból kiolvassa Isten dicsőségét, az öntudatlan anyagi világ nevében is, melyhez testével kötődik s amely benne ébredt öntudatra szelleme és lelke folytán. Így az Isten nemcsak saját dicsőségére teremtette az embert, hanem azzal a feladattal is, hogy egyrészt minél tökéletesebbre formálja magában Isten képét, másrészt pedig a rábízott világot ala-

kítsa, művelje, folytatva s kiegészítve az örökké tevékenykedő és meg nem pihenő Teremtő munkáját (*creatio continua*). A keresztény filozófia ki is mondja: az ember elsődleges célja (*finis primarius*) Isten dicsőségét szolgálni, másodlagos célja (*finis secundarius*) a saját boldogságát megharcolni. A kettő azonban nem választható el egymástól, hiszen minél tökéletesebb az ember, annál nagyobb Isten dicsősége: „a mű dicséri alkotóját”. Amikor tehát az emberért fáradozunk: az anyagi világ fölötti uralmát elősegítjük, erkölcsi nevelésén, a társas együttlét szabályainak gyakorlatán, a javak igazságos elosztásán, a magasabb kulturális és technikai színvonal elérésén stb. dolgozunk, akkor tulajdonképpen Isten képmását tökéletesítjük, végrehajtva az ő eredeti szándékait. Tisztában kell lennünk azzal, hogy Isten dicsősége egyúttal az ember boldogsága is. Ilyen értelemben mi is legfőbb értéknek vallhatjuk az embert a teremtett világ viszonylatában, mert ez az érték Istenre vezet vissza és benne gyökerezik. A keresztény humanizmus éppen ezért látszólag mélyebbről fogamzik és messzebbre jut, mint a marxista, mert nem áll meg az embernél, hanem a teremtő Istentől nyer szankciót — az embernek nemcsak evi-lági, hanem örök boldogsága függ tőle.

Az ember útban van a jövőbe, Isten felé, de ugyanakkor és minden pillanatban saját egyéni és kollektív történetét is éli. Az ember már nem pusztán az örökkévalóságra, hanem a társadalmi haladásra, a történelemre irányulva alkotja önmagát. De éppen ebben mutatkozik meg az, ami mindig volt. Áthatja természetét, lelkét, társadalmi magatartását és kifejezetten megjelenik mindaz, ami transzcendentális, szellemi és szabad mivoltából fakad. Bizonyos értelemben végső lényege betört létének adott határterületeire. Az ember szélesebb körben, gyökere-sebben, tapasztalhatóbban azzá vált, ami a keresztény értelmezés szerint a lé-nyege: szabaddá, aki önmagának tartozik felelősséggel. Nem mutathatjuk meg itt, hogy a mai, önmagát irányító ember nemcsak a kereszténység alapeszméjének fe-lel meg, hiszen tulajdonképpen a kereszténység szülte azt a történelmi mozgalmat is, amely az elmélettől a gyakorlatig, az öntudattól a személyes cselekvésig jutott el, bármennyire is elzárkóztak egyesek a tevékeny öntudatra ébredésnek e törté-netétől. A világ ugyanis keresztény szempontból nem isteni erők színtere, amelyben az ember alázatos passzivitásban és biztonságban érzi magát, hanem istenek nél-küli teremtmény. Ezzel a teremtménnyel — e bolygóval és környezetével — tud és köteles az ember, mint a világon túli Isten valódi társa szembenézni és helyállni.

A kereszténység alapján véve mindig azt hirdette, hogy a felebaráti szere-tet Isten felé az istenszeretet közvetítése és megjelenése, s hogy a felebaráti sze-retetnek cselekvésekben és nem pusztá eszmélődésben vagy szívbéli vonzalomban kell kifejeződnie. Most csak azt kell végiggondolnunk, hogy az ilyen tetterre kész közösségi kapcsolat mint az istenszeretet szükségszerű közvetítése (és nem mint másodlagos következménye) ma már nem valósulhat meg csupán az emberek ma-gánjellegű kapcsolataiban. Az emberiségnek a társadalmiság magasabb fokait és formáit kell létrehoznia, s ezt meg is kezdte már. Az emberiség tehát belépett történetének individualizmus utáni szakaszába, amely az egyént újabb, még isme-retlen veszélyekben sodorhatja. Ennek az új korszaknak azonban nem kell meg-szüntetnie az eddigi értékeket, sőt a szabadságnak tágabb tereit nyithatja meg az ember számára. A szeretet interkommunikációja maga is új alakot ölt: lehetséges és szükséges, hogy az ember, az emberiség társadalmiságának új formáit is szolgálja. Az így felfogott felebaráti szeretetnek úgy kell akarnia és együtt építenie az emberiségnek és a társadalomnak magasabb fokú megvalósulásait, hogy azok való-ban korszakalkotók legyenek.

Lukács József, a neves marxista filozófus a keresztények és marxisták együtt-működésének feltételét éppen az elmondottakhoz köti: „A marxisták szemében nem az a probléma, hogy léteznek-e Isten vagy sem, hanem hogy milyen társadalmi ér-tekeket és erkölcsi alapelveket vonnak le maguknak a vallásos emberek a termé-szetfölötti létezőből.” A marxisták és keresztények közös cselekvései — mint a fentiekből is kitűnik — nemcsak lehetségesek, hanem egyenesen szükségszerűek. A találkozások az ember érték-felfogásában is, hitünk alapján is megteremthetők és a jövőben csak tovább gazdagodhatnak.

A különbségek

De mi az értékek végső alapja, összemérésük szempontja? Meddig terjed az értékek lépcsőzete, s e lépcsőzet felmérésében való szemléleti különbségünk mennyire módosíthatja érték-orientációnkat? Kérdések, melyekre világnézetük szerint más-más választ adnak a hívők és a nem-hívők. De ezek a válaszok annyira különböznek-e egymástól, hogy a gyakorlatban nem vagy csak alig állhatnak a közösen vallott értékek szolgálatába?

Az egyik fő különbség az, hogy más a felelet az értékek hollétének, fennállás-módjának kérdésére marxista, idealista és keresztény részről. A marxizmusban értékek csak az anyagi létben vagy arra támaszkodva léteznek. Az idealizmus a látható léttől és minden elgondoltságtól független létet tulajdonít az értékeknek: Platonnál a látható dolgok ősképei, eszméi az „égfölötti téren” testetlenül, de önálló léttel, a földinél tökéletesebbel rendelkeznek, s onnan „sugározva” alakítják a földi életet. A modern értékelmélet (Lotze, Windelband) szerint az értékek nem „léteznek”, de minden létet megelőzően időtlenül „érvényesek” (*Geltung*). A keresztény gondolkodók többsége a világban lévő értékeket az isteni Igében öröktől élő eszmék megvalósulásában látja (*Jel* 3–4). Ez az álláspont számunkra hit dolga. De változtat-e azon, hogy a földi értékek — értékek? Ha tükörképek is, viszonylag önálló valóságok, értékek magukban is, s annál inkább értékek, mert az isteni lét tükörképei.

A másik lényeges eltérés az értékskála terjedelmében mutatkozik. E tekintetben is érvényes, hogy a marxizmus — közvetlenül vagy közvetve („felépítmény”: ideológiai formák) — csak anyagi értékeket ismer, skálája az immanens (tisztán evilági) értékekre szorítkozik. E skála csúcsán az ember áll, ezért törekszik oly intenzíven az ember — egyetemlegesen minden ember — számára az immanens értékeket az elérhető legmagasabb szinten biztosítani. A keresztény világnézet értékskálája terjedelmesebb: transzcendens (a mindennapi tapasztalatokon túli) távlatokba nyúlik. Hitünk szerint minden érték betetőzője a végtelenül igaz, éltető és boldogító Isten. A láthatatlan, de a keresztény számára mindenkor valós értékekért, „a szántóföldben elrejtett kincsért” az evangéliumi példabeszéd embere eladja minden vagyonát (*Mt* 13,44). Úgy tűnik tehát, hogy a keresztény ember az általa elfogadott értékskála transzcendens fokaira tolja át a hangsúlyt, olyannyira, hogy az immanens értékeket elhanyagolja. S valóban, nem egy keresztény jut olyan kísértésbe, hogy — mint Prohászka mondja — a kegyelemmel agyonüsse a természetet. Megeshet, hogy valamelyik jámbor lélekkel megismétlődik az, ami állítólag Szókratészsel történt, aki katonakorában őrhelyén sétálgatva a csillagokban gyönyörködött és róluk elmélkedve megbotlott valami tárgyban. Az igazi keresztény magatartás nem ez. A kereszténység hisz a magasabb rendű, transzcendens értékekben, de ez nem csökkenti az értékskála földi lépcsőfokainak valóságát, s azt a köteleességet, hogy a keresztény az immanens értékeket ugyanolyan felelősséggel szolgálja, mint a marxisták, akik csak az immanens értékeket ismerik el. A lépcsőfokok nem ugorhatók át, egymást követik: a földi, társadalmi feladatok az örök célba torkollanak, mert az embertárs szolgálata a szeretet isteni parancsának, a legfőbbek egyikének megvalósítása. Erre intenek János apostol levelének sorai is: „Aki azt állítja: Szeretem az Istent, de felebarátját gyűlöli, az hazug. Aki ugyanis nem szereti testvérét, akit lát, Istent, akit nem lát, hogyan szeretné? Ezt a parancsot kaptuk tőle: Aki szereti Istent, szeresse testvérét is” (1 *Jn* 4,20–21).

A keresztény gondolkodás az egész ember egysége és üdvösségre rendeltsége miatt sohasem fogadhatja el a benső meggyőződésből fakadó etika és a külső tettek (tárgyasultság) teljes szétválasztását. Számára test és lélek, anyag és szellem, hit és valóság együtt és egyszerre vannak jelen az emberben és a világban. Ezért az etikai normákat és értékeket a gyakorlatban nem kapcsolja sem politikai, sem ideológiai célokhoz, nem alkalmazza ideiglenes taktikához és stratégiához; s talán éppen ez a magyarázata annak, hogy „örök”, lényegében nem változó erkölcsi törvényeket tanít, amelyeket az ember boldogulása érdekében szeretne megőrizni és megvédeni a napi változásoktól és pillanatnyi aktualitásoktól. A gyűlöletet pél-

dául sohasem fogja aszerint megítélni vagy mentegetni, hogy „mi a konkrét társadalmi tartalma, ki ellen irányul és milyen indítékból fakad”, de nem tartja elégségesnek azt sem, hogy pusztán „abból, milyen az ember viszonya környezetéhez a magánéletben, megítélhető általános kultúrájának foka” (*Etikai kislexikon*).

Ha most mérleget készítünk a marxistákat és keresztényeket összekötő és elválasztó kérdésekről, megállapíthatjuk, hogy ami kötés, egyúttal oldás is. Amik egyfelől összekapcsolnak, másfelől szétválasztanak bennünket. Ez a mi közös szolgálatunk ellentmondásossága, melyben értelmünk igazít el. Aquinói Tamást követjük, aki szerint az emberi cselekedetek szabályozója és mértéke az értelem, mint a tettek legelső principiuma (*Regula et mensura humanorum actuum est ratio, quae est principium primum actuum humanorum*).

A mai keresztény gondolkodás

Azt lehetne mondani: a kereszténység tizenkilenc évszázadát szinte egyedül Isten és a lélek érdekelte, s a mai világ úgy hat ránk, hogy egyes keresztény etikai tételek, ha nem is inogni, de legalábbis elavulni látszanak. A keresztény gondolkodásnak éppen ezért korunkban okvetlenül számot kell vetnie mindazzal, amit az ember a világban és önmagában felfedezett.

Tévedés ne essék: nem a keresztény erkölcsstan normáinak és követelményeinek megkérdőjelezéséről van szó, hanem éppen ellenkezőleg, arról, hogy azok a keresztény egzisztencia talaján nagyobb megbecsülést kapjanak.

Ebben a megújuló erkölcsstanban a keresztény nem egyszerűen az az ember, aki hűségesen megtartja egyháza előírásait, ügyét magáévá teszi s azt önmaga számára a társadalomban megvalósítani igyekszik. Az új morál kereszténye tudja, hogy az evangélium eszmény, és ez az eszmény annyira áthatja öntudatát, hogy az egyház közösségén kívül is a keresztény magatartás elvei szerint akar élni, evilági elfoglaltságaiban: személyes, családi, szakmai, sőt állampolgári és politikai életének stílusa is a keresztény életstílushoz kíván alkalmazkodni. Ez az új keresztény ember az evangéliumi törvények bensővé és személyessé tétele révén születik meg előttünk.

A mai keresztény világnak élő ember. Nem vethetjük el, sőt nagyra értékeljük az elmúlt századok aszkétáinak klasszikus elemzéseit, de mégis úgy érezzük, megállapításaik túlságosan az egyénre mint individuumra vonatkoztak, aki a lélek harcát vívja a test ellen. A mai, teljességre törő szemlélet szerint viszont az embert elkötelezettnek is kell látnunk a történelemben és a társadalomban, melyet részben örököl, részben pedig maga teremt. Ez a történelmi-társadalmi lét elválaszthatatlan a világtól, mellyel közösséget vállal, s amelyet hatalma alá kellett vetnie, formálnia kell és sorsát meghatároznia.

Ha az elmúlt korok statikus és jogi szemlélete az egyházat és a világot inkább két, egymástól független valóságként állította szembe, a mai dinamikus szemlélet a kettőt inkább az egység és a kölcsönös egymásban-levés távlatában fogja fel. (Az egyház a világban — a világ Isten tervében.) Az egyház és a világ közötti feszültség természetesen továbbra is megmarad, de a keresztény hivatás ma inkább a világ szolgálata, mely Jézus Krisztusban teljeseedik ki és fejeződik be.

Bármennyire is paradoxonnak hangzik, korunk hívó emberének meg kell tanulnia komolyan venni az ateizmust, minthogy sok esetben csak másodlagosan tagadja Istent, mert mindenekelőtt az embert állítja. A hívó, aki tudatában van annak, mi az igazi kereszténység, ebben legtöbbször tragikus félreértést lát. Csak a bibliát nem ismerve lehet az embert Istennel szembeállítani, vagy fordítva: Istent az ember ellenségének tartani. Az valóban tény, hogy a kereszténység egy bizonyos korszakában a keresztények jó része az Istent imádó, de antropológia, történelem és világ nélküli vallás képét nyújtotta. A szükségszerű válasz erre az ateizmus volt, az Isten nélküli ember, a történelem és a világ kizárólagos állításával. A jelenkori keresztény gondolkodás egyik legsürgősebb feladatának látszik egy elfogadható

antropológia kidolgozása, melyre egy modern, az ember felé forduló teológia felépülhet. Nem éppen az antropológia az, amiben a kereszténység a legothonosabban mozoghat? Nem a kereszténység-e az emberré lett Isten vallása, aki azért lett ember, hogy „az ember Istené legyen”?

A szocialista társadalomban, ahol az emberek közötti viszony azt fejezi ki, hogy „mennyre vált emberivé az ember természetes magatartása”, a keresztény etika régtől hirdetett elvei a megvalósulás stádiumába juthatnak. Az emberi lényeg a maga valóságában itt teljesezhet ki, az akarat szabadsága, azaz a hozzáértéssel való döntés képessége itt szélesedhet társadalmivá, mivel „a szabadság nem lehet pusztán gyümölcse, eredménye a fejlődésnek, hanem be kell következnie a fejlődés azon mozzanatának, ahol már a szabadság lesz az előre vivő erők egyike, és jelentőségének mint előre vivő erőnek fokozódnia kell mindaddig, ameddig el nem jön az a pillanat, amikor teljesen átveszi az immáron emberivé vált társadalom irányítását, amikor vége szakad „az emberiség előtörténetének” és kezdetét veheti az igazi történelem” (Lukács György). Az egyenlőség ún. arany szabálya itt válhat igazán erkölcsi szükségletté: „Amit akartok, hogy az emberek tiveletek cselekedjenek, mindazt ti is úgy cselekedjétek velük.”

Történelmileg és teológiaiilag egyformán fel lehetne vetni a kérdést, milyen isteni rendelkezésből eredő különleges szerepe van a kereszténységnek az emberiség jövőjének megszerkesztésében. Mert föltehető, sőt tapasztalható, hogy a keresztények Istene, aki a történelem Istene, sok mindent nem a keresztényekre bíz a történelmi-társadalmi fejlődés folyamán, hanem másokra ruházza a feladatokat, akik azonban mégiscsak a n n a k a történelemnek a végrehajtói, amelyet Isten irányít és vonz magához. Ami végső soron azt jelentheti, hogy az ember, bár történelmet csinál, vagyis szüntelenül újjáteremtí önmagát, e törekvésében mégsem önmagáé, hanem a szeretet titkáé.

Jegyzetek: A tanulmányban meg nem nevezett forrásmunkák: Yves Congar: *Réflexion crétiennne et monde moderne*, Centre Catholique des Intellectuels Français, Paris, 1966; Gecse Gusztáv: *Vallástörténeti kislexikon*, Kossuth, 1971; Jurij Levada: *A vallás társadalmi természet*, Kossuth, 1969; Lucien Sève: *Marxizmus és személyiségelmélet*, Kossuth, 1971; Holczer Gyula: *A Szabolcs-Szatmár megyei katolikus papok békemozgalmának tanácskozása a keresztény és marxista értékelméletéről* (kézirat), 1967; Maurice Dufrenne: *Pour l'homme*, Ed. du Seuil, Paris, 1968; Heller Ágnes: *A szándéktól a következőig*, Magvető, 1970; Henri de Lubac: *Athéisme et sens de l'homme*, Les Editions du Cerf, Paris, 1968; Robert Coffy: *Teilhard de Chardin et le socialisme*, Chronique Sociale de France, Lyon, 1966.

HERMANN ISTVÁN

A BENSÖVÉTÉTEL LEHETŐSÉGEI

A kiindulópont természetesen az elidegenülés ténye. Az elidegenülés — röviden, általánosan és sematikusan — azt jelenti, hogy az ember tevékenységének eredményei, sőt maga az emberi tevékenység is előbb közönyössé válik magával az emberrel szemben, majd később a tevékenység, illetve a termékek uralkodni kezdenek az ember felett. Szinte ellenséggént áll egymással szemben ember és tevékenysége, ember és az általa teremtet objektív világ. Jelenti tehát ez a munka, az érzelmek, a tárgyak és a társadalom szembefordulását az emberrel, az ember szükségleteivel, fejlődésével és szellemi képességével.

Még súlyosabb azonban ez a jelenség akkor, ha az elidegenülés általánossá válik. A régi elidegenülés annyit jelentett, hogy az ember, aki megteremtette az értékeket, a gondolatokat, a környező anyagi és szellemi világot, ugyanaz az ember egyúttal nyomorban tengette életét. Ez jellemezte a klasszikus kapitalizmust és

jellemezte egyúttal a klasszikus kapitalizmuson belül a mindennapi életért küzdő tudós vagy művész sorsát is többnyire. S nem jelentős ilyen szempontból, hogy akadtak kivételek is, hogy József Attila igen nehéz körülmények között élt, de Ady viszonylag jobb személyes körülmények között, mert az utóbbinak is meg kellett küzdenie a „disznófejű nagyúrral”, és ez a küzdelem egy életen át folyt.

A modern kapitalizmus több tekintetben változtatott ezen a szituáción. Az az ember, akinek munkája, szellemi vagy fizikai tevékenysége teremti meg a tőle elidegenülő értékeket, már nem érzi közvetlenül a saját bőrén az elidegenülést. Új elidegenülési jelenség lép fel: az elidegenülés a luxusban. Közvetlenül, fizikailag ez korántsem annyira érzékelhető, mint az elidegenülés régebbi formája. A luxus el-takarja az elidegenülést. Az ember dolgozik, alkot, néhány évtizeddel ezelőtti szín-vonalhoz képest jó módban és komfortban él. S a modern társadalom ezt biztosítja is számára. Biztosítja számára azt, ami a régi közmondás első fele: „Quid-quid agis, prudenter agas”, de megfosztja a közmondás második felének akár a lehetőségét is: képtelen eljutni odáig, hogy: *respice finem*, vagyis hogy serény tevékenységenek következményeit átélhesse, átláthassa. S hogy ez a következmény inter-kontinentális rakéták vagy felhalmozott hidrogénfegyverek formáját ölti-e, politi-kai sakkhúzások alátámasztására szolgál, távoli népek szabadságmozgalmának meg-fojtásába torkollik-e, vagy pedig esetleg csak a mindennapi manipulációba, amivel „társadalmilag”, tehát az uralkodó osztály érdekeinek megfelelően manipulálják a gondolatot, a célkitűzéseket — ez már teljesen független az ember személyes indí-tékaitól. Belekerül egy mechanizmusba, mely biztosítja a viszonylagos jólétet, és a mechanizmus törvényszerűségeit sem át nem láthatja, sem pedig nem változ-tathatja meg, ha magát a mechanizmust nem kérdőjelezi meg.

Így jön létre, hogy a modern korszak — szemben a fél évszázaddal ezelőtti-vel — nem szükségképpen és mindenütt durva. Az irányítás nem mindenütt köz-vetlenül erőszakos, hanem a pszichológiai trükkök során keresztül manipulált. A régebbi korszakban az emberek még föltehették maguknak a kérdést, mivel az el-idegenülés kínjait közvetlenül érezték, és a polgári hatalom csak a választ erősza-kolta rá propagandájával, agitációjával és a hatalom más eszközeivel az embe-rekre. Ma azonban már a kérdés is hamis. Nem az a probléma, hogy van-e szük-ségem valamire, hanem az, hogy az adott piacon melyik árut válasszam — függet-lenül a szükséglet valóságától. Nem a válaszok irányítottak, hanem a kérdés-feltevések, nem a válasz hazug, hanem a kérdés, nem a döntés hamis, hanem az alternatíva felvetése. Egy amerikai író, Jack Gelber *A kapcsolat* című darabjában egy heroinista klubot mutat be. És az egyik heroinista ezt a kérdést veti fel: Miért vagyok én rosszabb, mint az utcán siető emberek? Én a következő heroinadagot várom, ő a következő dollárt. Van-e itt lényegi különbség? S Jack Gelber hősének igaza van, a futás a következő dollár után és a következő heroinadag után az em-beri fejlődés, az emberi gondolkodás és szellemi világ szempontjából azonos ér-tékű. Röviden ennyit az elidegenedésről.

Az interiorizáció fogalma

Az elidegenüléssel szemben a küzdelem igen sokak szerint abszolút remény-telen. Mégis akadnak, akik nem tartják sziszifuszinak az elidegenüléssel szembeni küzdelmet. E küzdelem lényege az interiorizáció, vagyis az elidegenült világ, az átláthatatlan valóság átláthatatlanságának és elidegenülésének visszavétele. Ben-sővé változtatása, visszaváltoztatása az emberi akarat, az emberi fejlődés céljainak megfelelően mindannak, ami végső soron az emberi fejlődéssel szemben ellensé-gessé vált. Ismét csak summázva ezt jelenti az interiorizáció, a bensővé változtatás, és a mai viták filozófiában, szociológiában, valláskritikában egyaránt végeredmény-ben ebben a problémában összpontosulnak: lehetséges-e az interiorizáció, vagy re-ménytelenül ki vagyunk szolgáltatva az elidegenülésnek? S ebből következik a má-sik probléma, ami az interiorizáció módszertanára vonatkozik: hogyan lehetséges egy elidegenült világban megőrizni az emberi magot, az emberi tartalmakat, mi-

képpen lehetséges át nem adni magunkat az elidegenülésnek, és ebből kiindulva miképpen lehetséges társadalmilag végrehajtani az interiorizációt.

Különböző kiindulópontból a különböző filozófiai irányzatok ezekre a kérdésekre kutatják a választ. S legyen szó akár a legelvontabb filozófiai kategóriákról is, az értelmezés mélyén, az értelmezés tartalmában így vagy úgy ez a mai világ-probléma húzódik meg. A marxizmus és az egzisztencializmus, a neopozitivizmus és az új szkepticizmus különböző válaszokat, különböző utakat kínálnak a kérdés eldöntésére, s nyilvánvaló, hogy csak azé az irányzaté lehet a jövő, mely az előbb említett problémákra megragadó, konkrét és reális választ ad.

De tovább bonyolítja a helyzetet két mozzanat: az egyik a tudományos és technikai forradalom, mely egyre kevésbé átláthatóvá teszi — egyesek szerint — a társadalmi viszonyokat. Mások viszont éppen ellenkezőleg, azon a véleményen vannak, hogy az új korszakban az ember önmagával találkozik a világban, vagyis a világ a technikai fejlődés segítségével egyre átláthatóbbá válik. Werner Heisenberg például a következőképpen jellemzi a modern szituációt:

„Hogyha megkísérljük a modern természettudomány szituációjából kiindulva a mozgásba jött alapelveket megvizsgálni, akkor az a benyomásunk támad, hogy a viszonyokat talán nem is egyszerűsítjük le túl durván, ha azt mondjuk, hogy a történelem folyamán a földön először csupán önmagával kerül szembe az ember, hogy többé nem talál más partnert vagy ellentétet. Ez egész banális módon vonatkozik az ember külső veszélyekkel való harcára. Korábban az embert vadállatok, betegségek, éhségek, hideg és más természeti erők fenyegették, és ebben a harcban a technika minden bővülése az ember helyzetében haladást jelentett. Korunkban a föld egyre sűrűbben lakottá válik, ezáltal az életlehetőség korlátozása és a fenyegetettség csak más emberek részéről léphet fel, akik jogot formálnak a föld javaira... Az a tétel, hogy az ember csak önmagával áll szemben, még szélesebb értelemben érvényes a technika korában. A korábbi korszakokban az ember a természettel állt szemben... A mi korunkban azonban egy, az embertől teljesen átváltoztatott világban élünk, úgy hogy mindenütt — akár a mindennapi élet készülékeivel dolgozunk, akár pedig egy gépek segítségével elkészített élelmet veszünk magunkhoz vagy pedig egy ember által megváltoztatott tájon megyünk át — mindenütt ismételten az ember által létrehozott struktúrákba botlunk, úgyhogy bizonyos mértékig mindig önmagunkkal találkozunk.” (Werner Heisenberg: *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburg, 1955, 18–19.)

Heisenberg gondolatmenete világosan mutatja, hogy szerinte a technika megoldja az emberi problémák egy részét, és a technika szellemében kellene megoldani az emberi problémák más részét is. Azonban a technika problémája éppen az, hogy a technika nem alkalmas az emberi problémák megoldására, mert nincs olyan technika, amely képes volna az embert a maga individualitásában követni, utánozni, sőt „bemérni”. Az emberi viszonyok sokfélesége semmiféleképpen nem redukálható a kvantításra, amelyre a technika segítségével redukálni lehet — és egyedül erre lehet redukálni —, s ennek következtében az interiorizáció a technika révén egyedül megoldhatatlan. (Ami nem jelenti azt, hogy az interiorizációnak nem lehetnek technikai segédeszközei.)

A másik lehetőséget egy modern értelemben vett vallás ajánlja. Felkínál egy olyan bensőséget és egy olyan módon felfogott intézményrendszert (nem érintem most az egyházi intézmények beépülését az elidegenülés világába), mely adott esetben a külvilágtól és a külvilággal szemben bizonyos védelmet jelent. Ez a lehetőség vitathatatlanul megvesztegetőnek tűnik. A vallás minden formája kiemel és elszigetel a mindennapi élettől. Nagyon jól fejezte ezt ki már *Kierkegaard*, aki így vallott:

„Mert ez a fogalom ‚keresztény’ polémikus fogalom; keresztények csak másokkal ellentétben, vagy pedig ellentétes módon lehetünk.” (Sören Kierkegaard: *Angriff auf die Christenheit*, Stuttgart, 1896, 239.)

A hit polemikus jellege objektíve igen sok irányú lehet. Ez a polemikus jelleg a történelem folyamán nemegyszer a felvilágosodás, a tudomány ellen irányult, míg

más esetekben ugyanez a polemikus jelleg a fejlődés különböző irányú és különböző közvetettségű támogatójává vált. Vagyis a polemikus jelleg nem meghatározott irányú, a keresztény lét oppozíciós volta önmagában korántsem determinálja a haladáshoz való általános viszonyt. Elég lesz megemlíteni például azt, hogy olyan kitűnő hívő emberek, mint Simone Weil éppen úgy hordozták magukban ezt a polemikus jelleget, mint ahogy a fasizmussal kapcsolatosan nagyon is problematikus módon fellépő hivatalos Vatikán.

Mindenesetre a polemikus jellegnek ez a meghatározatlansága, sőt, mondhatnánk meghatározatlan tartalma is (még abban az esetben is, hogyha minden hívő embernek hitén belül bizonyos közös vonások tagadhatatlanok) annyit jelent, hogy az oppozíciós jelleg meghatározatlan az elidegenüléssel és az elidegenülés új jelenségeivel kapcsolatosan is.

A „lélek körülbástyázása”

Az elidegenült viszonyok között — mint a fentebbiekből kiviláglik — az interiorizáció alapvető feltétele az emberi mag védelme a manipulált világgal szemben. Helmuth Schelsky, a kitűnő német pedagógus és szociológus így fogalmazza ezt: beilleszkedés vagy ellenállás. S valóban, korunk egyik alternatívája a manipulált világgal kapcsolatban éppen ez a Schelsky által említett vagy-vagy. Ebből a szempontból korántsem véletlen, hogy olyan körülmények között, amikor az élet egész folyamata annyira nyersen, annyira közvetlenül az anyagiasság, a gazdasági érdekek, a személyes meggazdagodás, a presztizsfogyasztás stb. jegyében folyik, vagyis amikor a vallás számára látszólag minden kedvezőtlen, a vallás (legtöbbször egyéniséghez szabott módon) tartja magát a legfejlettebb európai államokban is. Egy tisztán logikai alapon, illetve egy tisztán egyoldalú logika alapján a vallás szerepe hihetetlen mértékben lecsökkent volna a modern kapitalizmus körülményei között. Az, hogy ez a valóságban nem történt meg, igen sok okra vezethető vissza.

Az egyik ilyen ok az, hogy a vallás a modern kapitalizmus romboló hatásával szemben, értékeket megsemmisítő tendenciái ellenében még mindig ragaszkodik a katolicizmus története folyamán felhalmozott értékek megbecsüléséhez. Részen azért, mert saját múltját sem volna helyes megtagadnia, részben pedig azért, mert a vallás és az egyház évezredekken keresztül az élet minden jelenségét, vagy legalábbis csaknem minden jelenségét figyelemmel kísérte, és igyekezett ezeket a jelenségeket a maga erősítésére felhasználni, legalábbis olyan árnyalatot adni nekik, vagy olyan formát kölcsönözni számukra, melyek összefüggést teremtettek és teremthettek a hit és a valóságos élet különböző gyakorlatai között. Ez a megállapítás evidencia olyan esetekben, mint amilyen a házasság, a családi élet és a halál. De vonatkozik ez az esztétikai szféra teljességére is, hiszen a természet szépségének élvezetét, mely az emberi fejlődés folyamán társadalmilag igen komoly szükségletté vált, a zarándoklat, a kálvária-járás stb. éppen úgy „beemeli” a vallásos szférába, mint ahogyan a reneszánsz művészet nemegyszer a hivatalos álláspontnak meg nem felelő ábrázolásai is részeivé váltak annak az esztétikai szférának, amely egyfelől az emberi esztétikum fejlődésében, másfelől az emberek jó részének tudatában sokáig összekapcsolódott a vallásos érzéssel.

S ugyanez vonatkozik a nevelésre, az etikumra, valamint természetszerűen az előbbivel összefüggésben az ünnepélyességre. Egy mise ünnepélyessége, az emberek részvétele az ünnepélyességben akár olyan formában, hogy megfelelően felöltöznek (felveszik vasárnapi ruhájukat), lelkiileg felkészülnek, továbbá részt vesznek aktívan vagy hallgatóként a mise által nyújtott zenei, illetve képzőművészeti élményekben, illetve a felvonulások sajátos esztétikumában — mindezek értékek, melyeket a történelem folyamán az egyház önmagához kapcsolt, és az emberek tudatában rendkívül nehéz ezeknek az élményeknek és a vallásosságnak elkülönítése, szétválasztása. Lehet mindebben elvont racionalista módon egyszerűen mesterkedést látni, én azonban úgy vélem, hogy itt nem mesterkedésről, hanem tör-

ténelmi összefüggés-sorozatról van szó, olyan összefüggésekről, melyek nem szükségszerűen kapcsolódnak össze a maguk természete szerint, hanem amelyek történelmileg alakult összefüggések. De éppen ezek a kapcsolatok adnak a vallásnak lehetőségét a modern világgal szembeni bizonyos „fenntartásokra”.

Nagyon érdekes ilyen szempontból *Horkheimer* egyik megfigyelése. Azzal kapcsolatban, hogy egyesek szerint csupán a metafizika adhat az embereknek valami tartást, a következő megjegyzést teszi:

„Ez a felfogás félreismeri a történelmi szituációt. A pozitivizmus valójában a hitetlen ifjúság tudatát fejezi ki, éppen olyan adekvát módon, mint a sport és a dzsessz. Ez a generáció többé semmiben sem bíz, és ezért váltogathatja oly gyakran meggyőződését. De ebben nemcsak ő maga hibás, hanem a dogmatizmus is... A vallás a polgárság számára egyfajta természetvédelmi park volt. Hobbes tanácsának megfelelően tanait, akárcsak a pirulákat, úgy nyelték le, hogy meg sem rágták és sohasem kérdeztek rá igazságtartalmára. A vallás azonban a modern ember számára tendenciálisan gyermekkori emlékké válik.” (ld. Max Horkheimer: *Kritische Theorie*, Frankfurt am Main, 1968, II. 325.)

A valóság azonban sok tekintetben Horkheimerrel szemben bizonyít. Az előbbi történelmileg kialakult kapcsolatok, történelmileg felhalmozott értékekhez való szükségszerű kötődés következtében a modern vallásnak igenis létezik olyan funkciója, amely lehetővé teszi a „tartás” egy formáját. Az emberek nemegyszer önmaguk és a manipulált valóság közé, önmaguk emberi magvának körülbástyázása érdekében beépítik a vallást. A vallás adott felfogások esetén védelmet jelent a manipuláció legkülönbözőbb következményeitől, védelmet például a hippi magatartással, az alkoholizmussal stb. szemben. Persze ez a védelem nem feltétlen és nem is minden esetben eredményes. A vallásosság különböző formái képzelhetők el, melyek védelmet jelentenek a manipuláció egyik vagy másik tendenciájával szemben, de más manipulatív úton diktált és felkínált lehetőségekkel szemben már nem bizonyulnak hatásos védekezésnek. Így jön létre igen sokszor vallás és modern elidegenedés kapcsolata, s elegendő lesz csak Gabriel Marcel *Lét és bírás* című művére gondolni olyan szempontból, hogy Marcel a maga naplójában milyen hihetetlen gondolati erőfeszítéseket tesz, hogy ezt a problematikát önmaga számára meggyőzően oldja meg.

De mindezek az esetlegességek csupán azt mutatják, hogy a vallás bizonyos feltételek mellett a védekező mechanizmus szerepét játssza, és alkalmas arra, hogy egy olyan védekezésformát kölcsönözzön az embereknek, mellyel az ember egy negative fejlődő külvilág ellenében őrizheti integritását. Ehhez természetesen az kell, hogy lénye ne oldódjon fel teljesen, tehát mintegy misztikus módon a vallásban, hanem magát a vallást is modern értelemben fogja fel és kezelje. Ilyen esetekben a vallásos világnézet mintegy motivációt jelenthet az interiorizáció számára, motivációt határesetekben és motivációt a mindennapi élet szférájában is. Innen érthető meg, hogy olyan gondolkodó művészek, mint pl. Rolf *Hochhut* vagy Heinrich Böll a vallás segítségével teremtik meg önmaguk számára az ütközőpontot önmaguk integritása és a manipulált világ között. Ez korántsem jelenti persze azt, hogy akár Böll minden művében, s különösen nem Hochhutban a vallásnak ez a viszonylag előnyös oldala dominál, de az életművek egészét tekintve ez feltétlenül alapvető tendenciának tűnik. És hasonló motívumok kimutathatók olyan gondolkodóknál, mint *Rahner* és mások is.

Természetesen ebben az esetben szükségképpen felmerül a kérdés, vajon a vallást másképp kezeli-e a marxizmus a modern időkben, mint a múltban, vajon nem tekinti-e már elidegenülési terméknek? Az előbbieket kifejtése korántsem jelenti azt, hogy a helyzet ebben a tekintetben megváltozott volna. Nem szándékozom itt elismételni azt, amit mindenki ismer, hogy tudniillik a vallás minden formájában a materialista világnézettel szemben álló világkép, és kifejlődése az elidegenülés egyik tükré. Ebből azonban az a kérdés következik, vajon hogyan lehetséges, hogy adott esetben egy elidegenülési termék az elidegenüléssel szemben is hathat, anélkül, hogy ezzel elidegenült jellege megszűnne. Mindenekelőtt látni

kell azt, hogy az elidegenülés nem egyszer és mindenkorra értékelő kategória. Az elidegenülésnek vannak olyan formái, melyek bizonyos körülmények között az elidegenülés ellen, más elidegenülési jelenségekkel szemben hathatnak. Elég lesz ilyen szempontból a görög és a keleti mítoszok viszonyát megemlíteni. A keleti mítosz és a görög mítosz egyaránt elidegenülési termék. Azonban a keleti mítosz legfeljebb alkalmilag ad lehetőséget arra, hogy ne csak a természeti erők, hanem az istenek által elrendelt világ is minden szempontból átváltoztatható, átjárható legyen. A keleti mítosz éppen ezért általában a természetet fantasztikus módon tranzitívve teszi, míg az isteni világ végeredményben megváltoztathatatlanak bizonyul benne. Ezzel szemben a görög mítosz — részben azért, mert a mítosz különböző, heterogén, történelmileg különböző időkben keletkezett rétegeket egyesít — az isteni világot is megváltoztathatónak mutatja be és nemcsak Hermész képes rászedni az isteneket, hanem Odüsszeusz is nemegyszer egymással szemben játssza ki őket. Így a görög mítosz végső soron alkalmassá válik a művészi feldolgozásban arra, hogy az elidegenüléssel szemben hatóerővé váljon. Nagyon világosan mutatja ezt az a véletlen egyezés is, amely a Genézis egyik passzusa és Oidipusz király szophoklészi drámájának egyik mondata között fennáll. A Genézisben szereplő „Vagyok, aki vagyok” (Ehje aser ehje) az Isten szájából hangzik el, és annyit jelent, hogy az istenség megismerhetetlen. Oidipusz viszont, akinek jellegzetessége, hogy „Nekem látni s tudni kell”, így szól: „Végül is vagyok, aki vagyok, úgysem lehetek más, miért féljek hát felfedezni, ki vagyok?” Ott az istenség megismerhetetlenségét, itt az ember önmegismerő képességét és e képesség végtelen mélységét fejezik ki ugyanazok a szavak.

S ahogyan a görög mítosz alkalmassá vált meghatározott feltételek között arra, hogy elidegenülési termék lévén az elidegenüléssel szemben funkcionáljon, úgy igen sok más elidegenülési termék és így a modern monoteista vallások is bizonyos feltételek között hasonló szerepet játszhatnak. A kérdés az, hogy melyek konkrétan ezek a feltételek. Az első pillantásra úgy tűnik, mintha itt a keresztény vallással kapcsolatosan pusztán olyan feltevésről volna szó, melyet a modern kor legfeljebb gyakorlatilag igazol, elméletileg azonban nem. A valóságban elég lesz megemlíteni azt, hogy például George *Santayana* úgy nyilatkozik a vallásról, hogy módszere költői, és amennyiben költői módszerét valaki is tagadni akarná, egyúttal veszélyeztetné a vallás értékeit is. Éppen ezért ajánlja Santayana a különböző vallásokkal kapcsolatban azt az eljárást, hogy ne az igazság vagy hamisság kérdését vessük fel, hanem elhelyett azt, hogy adott praktikus szempontból melyik jobb vagy melyik rosszabb. Ez a *Reason in Religion* című művében kifejtett gondolatmenet arról tanúskodik, hogy ő maga is nagyon jól érzi: a vallás abban az esetben értékelhető, ha konkrét funkciója felől tekintjük, vagyis ha azt a problémát vetjük fel, mennyire alkalmas „az emberi mag körülbástyázására.”

Leborulás az emberiség szenvedései előtt

Ez a funkció az elidegenüléssel szemben talán a kereszténységben sok szempontból evidensebb, mint a vallások nagy többségében. Nemcsak azért, mert a kereszténység az egyetlen olyan vallás tudtommal a nyugati vallások közül, amely nem pusztán elvont istenséget tételez, hanem az emberség-istenség viszonyt a maga módján benső összefüggésében igyekszik szemlélni. Mindezt nagyon jól jellemzi — természetesen a kritikusok számára — a keresztény mitológia is, mely a csodatételek és a különböző dogmák sorozatával igazolni igyekszik egy ember isteni származását, illetve istenséggé válását. Ez a sajátosság lehetővé teszi azt, hogy a kereszténységben tulajdonképpen az a dosztojevszkiji szemlélet is megvalósuljon, melyet Dosztojevszkij a *Bűn és bűnhődés*-ben fejezett ki. Ott tudniillik Raszkolnyikov borul le Szonja előtt és magyarázatként hozzáteszi: Nem előttem borulok le, hanem az emberiség szenvedései előtt. Minden igazi keresztény leborulás mélyén érzésem szerint motivációként ott van az emberiség szenvedései előtti leborulás, mely

szenvedések jelképe ebben az esetben a krisztusi sors. Így az emberiség szenvedései előtti leborulás a modern manipuláció, a luxusban való elidegenedés, az aggodás-érzés terjedése, a szorongás-világ közepette jelentőségteljessé válik. Egyfelől eltérít a pusztán manipulációs tendenciáktól (illetve, mint láttuk, eltéríthet, de nem feltétlenül), másrészt az elvont szorongást, bármennyire csak első lépésben is, de a konkrétságra felé közelíti.

S ez az a szituáció, amelyben valójában elemezni kell azt, amit Lukács „valóságos szükségletnek” nevezett. A vallásos szükséglet átfogó világnézet híján, illetve átfogó tudományos világnézet nemléte esetén alternatívát ad az elidegenülés új jelenségeivel szemben. Persze ez az alternatíva nem mentes az elidegenülés elemeitől, de másfajta, új típusú, és a gyakorlatban alkalmassá válhat az emberi integritás megőrzésére. Ez a tulajdonképpeni alapja véleményem szerint annak, hogy a modern időben igen különböző világnézetű emberek reálisan összefoghatnak a monopolkapitalizmus elembertelenítő világával szemben, és a békemozgalomban vagy a szocializmus építésében nem értékelő különbség az, hogy valaki vallásos vagy dialektikus materialista, vagy esetleg egzisztencialista. Magában a gyakorlatban az imperializmus elleni harc, a dehumanizáló áramlatokkal szembeni küzdelem, illetve az objektív fejlődés előrevitele az értékelő szempont és nem pedig a mögötte álló világnézet. Ez azonban pusztán a gyakorlatra vonatkozik és nem a teóriára. A gyakorlattól relatíve függetlenül ezek a teóriák egymással nagyon élesen és határozottan konfrontálódnak, és adott viszonyok között ennek a konfrontációnak és a lefolyt vitáknak eredményeként jöhet létre a világnézeti fejlődés.

Mert az emberiség szenvedései előtti leborulás kétségtelenül értékeket rejt ugyan magában, de alapjában mint világnézeti motor, mint a gyakorlati orientáció igazi tartalma, már sok szempontból hátrányban van a marxizmus felfogásával szemben. Mindenekelőtt defenzív jellegűnek érzem mindazokat az ideológiákat, amelyeknek pozitív funkciója a „lélek körülbástyázására” alkalmas. Ez a defenzív jelleg, ez a pusztán védekező jelleg a modern elidegenüléssel szemben nem nyújt igazi lehetőséget ennek az elidegenülésnek mindenoldalú megtámadására és leküzdésére. A szenvedés előtti leborulás sajátos, kettős jellegére és ellentmondásosságára Gorkij egy Zscsenkóhoz írott levelében utalt:

„Sohasem mert még senki vállalkozni arra, hogy nevetségessé tegye a szenvedést, amelyet oly sokan tekintettek és tekintenek ma is kedvenc hivatásuknak. Nem akadt még ember, akiben a szenvedés az undor érzetét keltette volna. A „szenvédő isten” vallása szentté avatta a szenvedést és azóta a prímhegedűs, a vezértéma, az életen végigvonuló akkord szerepét tölti be a történelemben. Pedig mondanom sem kell, hogy nagyon is reális, szociológiai természetű okoknak köszönheti a létezését, ez kétségtelen!

De míg az egyszerű halandók a maguk módján harcba szálltak a szenvedés zsarnoksága ellen — ha másképp nem, hát úgy, hogy egymást kényszerítették szenvedésre, vagy úgy, hogy elmenekültek előle a sivatagba, kolostorokba, idegen tájakra stb. —, addig az írók, a prózában és költészetben egyaránt, rögzítették, elmélyítették, kiszélesítették egyetemeségét, annak ellenére, hogy maga a szenvedő isten is megcsömörlött a szenvedéstől, és így fohászzkodott: „Atyám, távoztasd el tőlem e pohárt!” A szenvedés a világ szégyene, s gyűlölni kell, hogy kiirthassuk.” (ld. Gorkij művei, Budapest, 1965, XX., 623.)

Gorkij szenvedés elleni kirohanása persze nagyrészt a modern, úgynevezett pesszimista vagy hanyatlás-filozófiák és hanyatlás-irodalom ellen szól. Tartalmában azonban, mint ez az idézetből kitűnik, a szenvedés minden típusú apoteozisa ellen irányul. És az, amit az előbb, mint a keresztény vallásban rejlő pozitív lehetőséget emeltem ki, éppen ebben a vonatkozásban visszajára fordul. Hiszen az a tartalom, ami az emberiség szenvedései előtti leborulást illeti, kétségtelenül humanisztikusan motivált. De azért, hogy a szenvedés és a sajnálat s általában a charitas, az együttérzés és a jótékonyság mint alapvető erények tűnnek elő a vallásos világnézetben belül, világos, hogy e világnézet tartalmának nagyon fontos oszlopa az a passzivitás, melyről Gorkij oly elítélően beszél. Nem vitás, hogy ez a passzi-

vitás bizonyos aktív mozzanatokkal is társulhat, sőt, az ellenkezőjébe is átfordulhat. De mindaddig, amíg az erények elvontak maradnak, amíg az emberszeretet elvontságának teológiai tartalma van csupán, nem pedig konkrét történelmi tartalma — mert a konkrét történelmi tartalom legfeljebb másodlagos lehet a teológia mellett —, addig igazán átfogó és aktív elidegenülés elleni, vagyis interiorizációs tevékenységről világnézeti értelemben nem lehet beszélni. A teológia mint háttér, mint a cselekedetek mögött rejlő világnézeti tartalom, csupán másodlagosan ölelheti magába a történetiséget, ami pedig az elidegenülés elleni küzdelem egyik leglényegesebb világnézeti alapja. Ugyancsak másodlagosan, mintegy járulékként felveheti ugyan magába a tudományos gondolkodást, de csak mint ilyent és nem pedig mint a tevékenység lényegi és meghatározó alapját.

S itt van az elidegenülés elleni küzdelemünkben a döntő differencia. Világnézeti szempontból — gyakorlatilag, mint láttuk, nem — az interiorizációs küzdelemben a vallás legfeljebb epifenomenonként kezelheti mindazt, ami konkrétan nagyon is evilági, és ami egyedül helyezhető szembe a szinte transzcendens erejűnek tűnő elidegenüléssel. Mindezzel a következtetéssel persze igen sokat mondtam, hiszen gondolatmenetemből világos, hogy a vallás a gyakorlat szempontjából a teológia epifenomenonjaként felhasználhatja mindazokat az eszközöket, amelyeket a dialektikus materializmus, mint világnézetének alapját tart számon. A különbség azonban mégis óriási. A különbség lényege az, hogy a marxizmus az interiorizációt csak a történelmileg alakult, a történetileg tudással és tudománnyal eltöltött embertől várja. Minden vallásos világnézet belekalkulálhatja az interiorizációba ezt az emberi tevékenységet, de a folyamat centrumába mégsem az aktív, a szenvedés ellen küzdő, illetve a szenvedéstől önmagát megszabadító embert, hanem a transzcendenciát állítja.

Véleményem szerint tehát rendkívül helytelen lenne a modern elidegenülés tényeknek viszonylatában egyoldalúan megítélni a vallás szerepét. Részben igaz az, amit Ernst Fischer mond, aki így vall:

„Ha én, aki korántsem vagyok vallásos ember, hatalommal rendelkeznék ahhoz, hogy a vallást megszüntessem, nem tenném meg, mert milliók, sőt, embermilliók utolsó reménysugarát áldoznám fel, akik végső erkölcsi tartásukat vesztenék el és védtelenül kiszolgáltatva lennének az elembertelenedésnek.” (Ernst Fischer *Kunst und Koexistenz*, Hamburg, 1966, 50.)

S ez az igazság egyik fele, de az igazság másik fele a szüntelenül megújuló és feltétlenül szükséges vita. De hangsúlyozom azt, hogy maga a vita csupán előjáték. Nemcsak gondolatilag, hanem az emberi érzés- és értékvilág egész területén az emberi fejlődés ezernyi mozzanatában létezik egy ellentmondásos történelmi kötelék vallás és emberi valóság között. Ezeknek a történelmi kötelékeknek nem szükség szerű, nem apriorisztikusan szükség szerű voltára már utaltam. De csak abban az esetben lehetséges a vallásos szükséglet feloldása, ha a dialektikus materializmus ugyanolyan mélységben, vagy természeténél fogva még mélyebben kapcsolódik össze a történelmi fejlődés és az emberi mindennapok termelte pszichikai és intézménybeli értékekkel. Mindaddig, amíg ez nem történik meg, meglesz az ellentmondásos — és adott funkciójában pozitív — szerepe a keresztény világnézetnek is.

Aki bajba jutott felebarátjának akár lelki, akár evilági dologban segítségére siet, az az ember többet tett annál, mint aki Kőltől Rómáig minden mérföldkőnél színaranyból egy székesegyházat épít, hogy abban az utolsó ítélet napjáig énekeljenek és imádkozzanak. Mert Isten Fia így szól: nem székesegyházak kedvéért haltam meg, nem is azért, hogy énekeljenek és imádkozzanak, hanem az ember kedvéért.

Nagy Szent Albert

ETIKA ÉS ANTROPOLÓGIA

Az ember — Teremtője képmásaként — önmaga teremtője: kézbe kell vennie magát, hogy felépíthesse életét. Az etika vagy erkölcs értelme először az, hogy a magát — egyénileg és társadalmilag — megalkotó ember *felelős* önmagáért. Másodszor azt jelenti, hogy a kezdetben spontán viselkedési formák intézményesülnek, s megszilárdult mintákká, *erkölcsi szokásrendszerré válnak*. Az etika — harmadik jelentése értelmében — a közvetlenül élt erkölcs fogalmi *reflexiója*.

Az ember életvitele megalapozza önmagáról alkotott eszméjét, önértelmezése pedig mértékadó célként hat vissza, s önkifejtését irányítja. A konkrét életmód és az embernek önmagáról, a jóról és rosszról alkotott felfogása kölcsönösen megelőzi egymást. Ugyanilyen antropológiai kört alkot a közvetlenül élt erkölcs és az etikai reflexió is. Nem független az emberről alkotott előzetes képtől sem az erkölcsi viselkedés, sem az erkölcsi reflexió: az erkölcs meghatározott emberfelfogásra támaszkodik. Az etika nem különíthető el az antropológiától: az etikus magába zárja az antropológust. A görögök például értelmes lénynek fogták fel az embert. Ez a meghatározás a racionalitásra, formára, egzaktságra irányuló görög kultúra kifejeződése, de az antropológiai szemlélet visszahat a kultúrára és életvitelre is. Az érzékiséget és testiséget megvető, az értelmet legmagasabbra értékelő sztoikus etikának a racionális emberkép az alapja.

Az újkori gondolkozás — Descartes-től Kanton, Fichtén, Hegelen és Feuerbachon át Marxig és Sartre-ig — az ember autonómiáját, öntörvényűségét és függetlenségét emeli ki. Az emberi méltóság alapvető erkölcsi értéket védelmezi, a valódi erkölcs — szerintük — heteronóm, az ember mivoltával ellenkező törvényeivel szemben. Az autonóm erkölcs — mondják — az emberellenes parancsok és normák, az elidegenült társadalmi viszonyok isteni akaratként való feltüntetésével szemben az ember lényegi erőinek a megvalósítására és önmaga kibontakoztatására irányul. Amíg a keresztény antropológia a dogmatikus-realista ismeretelméleten s heteronóm erkölcsstanon belül mozgott, nem is számíthatott arra, hogy bírálatát a felvilágosult gondolkodók meghallgassák. A fordulat a belga J. *Maréchal* nevéhez fűződik. Életművét a német nyelvterületen K. *Rahner*, az angolszász világban B. *Loneragan* fejleszti tovább. Transzcendentális antropológiájuk célja az, hogy a transzcendenciát a tőle fogalmilag is elválaszthatatlan immanenciával, az ember transzcendens függőségét természeti-társadalmi függetlenségével összebékítse. A transzcendentális antropológiára támaszkodó „emancipáló” etika meghaladja mind az autonómiát, mind a heteronómiát: megszünteti az abszolút függetlenség idealista ábrándját és az ember heteronóm kiszolgáltatottságát; megőrzi és a transzcendens függőséggel biztosítja az ember szabadságát.

Tanulmányomban — főként K. *Rahner* nyomán — az ember transzcendens lényének az elemzése után a transzcendentális antropológia néhány etikai következményére mutatok rá.

A szellemi horizont

A természet öntudatlan: a hegyek, a csillagok, a fizikai-kémiai rendszerek nem tudnak magukról. A gépek és készülékek sem. A rádiókészülék nem hall, a televíziókészülék nem lát, a computer nem gondolkodik. Megszerkeszthető úgy, hogy információt tároljon, utasítható a program elvégzésére, de ugyanúgy nem tud erről, amint a rádió nem hallja a belőle áradó zenét, s a televízió nem látja a képet. Az információt adó tudati tevékenységek objektív modellje (computer) nem „szimulálja” a valódi, szubjektív, önmagának transzparens, a modellel ellentétben belülről — és nem kívülről — eredő tudatot. A szem lát, de a szemet csak a másik

szem láthatja. Bármennyi szemet is kapcsolnánk egymás után, az egész rendszer nem látná önmagát. A tudat nem a véges emberi rendszer elemeinek vagy ezek összességének a funkciója, mert így csak az egyik elem tudna a másíkról, de nem az emberi egész lenne magánál.

A *szellemi horizont* teszi lehetővé, hogy a véges emberi rendszer tudjon magáról, hogy végessége ellenére magánál legyen, hogy elkülönüljön a létezőktől, hogy önmagát felülmúlva visszanezessen magára. Mivel az ember végessége ellenére is tudatos, s mindent kérdéssé tehet, azért szellemi horizontja nem lehet véges: *éppen végességének az átélésében* (az a lény, akinek állandóan kérdeznie kell!) *éli át szellemi horizontjának végtelenségét* (hogy kérdezhet). Végessége nemcsak külső tárgyi adottság, hanem belső átélés is, s képtelen lenne átélni végességét, ha nem lépné túl, ha nem abszolút transzcendenciája vagy szellemisége lenne a lényege. Kérdéseink lehetőségének a horizontját sohasem merítik ki vagy töltik be a kérdések és a válaszok. Minél inkább megközelítjük — az általa lehetővé tett kérdésekkel és válaszokkal —, annál inkább visszahúzódik előlünk. Minél több oldalról ismerjük meg az embert és azt a föltételt, amely lehetővé teszi, hogy kimondjuk a létet, hogy döntsünk és válasszunk, hogy felelősséget vállaljunk, annál nehezebben fogjuk föl transzcendenciánkat. A kérdésből indultunk ki. Ha van valami, ami már nem kérdéses — hanem kérdésre méltó —, akkor ez a kérdés maga. Kérdezni csak akkor tudok, ha azt, amit kérdezek, még nem ismerem. Az ismeret feleslegessé teszi a kérdést. De csak akkor tudok kérdezni, ha azt, amire a kérdésem irányul, valamiként már ismerem. Különben kérdésemnek nincs iránya. A kérdésben megnyilatkozó „elővételezett tudás”: az egyedi megismerést lehetővé tevő „létismeret” végtelen távlatot nyit.

Az ember elzárkózhat a kérdéseiben feltáruló félelmetes végtelenség elől, visszamenekülhet a mindennapok meghitt világába, s bezárkózhat a közfelfogás „valóságának” hétköznapi vagy tudományos tapasztalatai közé. Az ijesztő végtelenség mégis átjárja valamennyi cselekedetét, megalapozza és egységesíti, lehetővé teszi *emberi* tudását. Az ember is, tudása is úton van, s nincs biztosítéka arra, hogy megérkezik. Megismerésének (és cselekvésének) valamennyi viszonylagos célja idejét múlja abban a pillanatban, amikor megvalósul. A tudás önmagát javító folyamatának ideiglenes szakasza minden egyes ismeret, amit túlhalad és viszonylagosít a következő. Minden válasz újabb kérdést vezet be, s a betűkombináció megfejtése után újabb elzárt ajtó, még bonyolultabb feladatok elé kerülünk. Az ember vég nélküli lehetőségként és képességként éli át magát, nem teljesül be soha, mert a rendelkezésére álló körülírható válaszok és megoldások elméletben és gyakorlatban szükségszerűen kérdéssé teszik valamennyi eddigi eredményét. Abban nyilvánul meg végtelen nyitottsága, hogy végességét végességgé tapasztalja meg: azért éli át magát szellemként, mert átéli, hogy nem tiszta szellem, hogy nem problémátlan, s hogy nem térhet ki az előtte kiterjedő végtelen horizont elől, amit a saját erejéből nem tölthet be soha.

A kérdésben nemcsak a kérdést lehetővé tevő létismeret — az ismert ismeret — nyilvánul meg, hanem (mivel a kérdés tudó nem-tudás) a kérdező véges volta is. Tegyük föl, hogy az ember véges számú, különböző elem összege. Képzeljük el, hogy teljesen átlátja végességét, kipróbálta és begyakorolta valamennyi lehetőségét. Ha az emberi valóság maradéktalanul véges lenne, akkor végére járhatna magának: szétbonthatná, összerakhatná és megtervezhetné az embert. Ha az ember *csak* véges, előbb-utóbb gyakorlatban is megvalósulna a gondolati kísérlet, amely arra vár választ, hogy *mit tenne* az ilyen ember. Szörnyű unalom ölné: azaz, hogy átlátna magát, meg is szűnne önmagában fulladó végessége (részben ezért nem képes a materialista elgondolni az örök életet). Esetleg valami „tisztá elmélkedésbe” fogna, de a feltevések alapján nem lenne semmi új, amit elgondolhatna, átélhetne vagy élvezhetne, s így is vége lenne életének. A lehetetlen és elérhetetlen élteti az embert, az, hogy megkerülje a lehetetlent, hogy átlépje a sohasem határát. Ha egyszer megszűnnék az éltető határ, mert feltárná az ember radikális végessége és immanenciája, akkor megszűnne élete is: hogyan éljen, ha már

nincs mit tennie? Példaként gondolhatunk a szellemtől elválasztott szexualitás sorára: nagyon is véges számú lehetősége (az embernek oly kevés az érzékszerve) — szellem nélkül — menthetetlenül unalomba fulladna, s mivel a szexualitás nem az egyén, hanem a faj reakciója és viselkedése, a partnersere sem adná meg a várt érdekességet, hanem véglegesítené az unalmat.

A transzcendencia átélése ellenére is vállat vonhat az ember, s konkrét világának és feladatának élhet: „valósága rendszerét” szolgálhatja ki, karok és kapcsolók állításának szentelheti életét. Kétféleképpen teheti. A legtöbben „ártatlanul” térnek ki transzcendencia-élményük elől. Következésképpen élnek és lakják konkrét, áttekinthető, manipulálható életüket és világukat. Sok érdekeset és jelentőst tesznek, s — ha egyáltalán reflektálnak — elmondhatják: értelmesebb, ha az ember nem töri a fejét a többen, nem foglalkozik megoldhatatlan filozófiai problémákkal. Az igazi problémák — a filozófia — megvetése vallási kontextusban így hangzik: higgyünk, és ne törjük a fejünket azokon a kérdéseken, amiket a teológusok sem tudnak megoldani. A transzcendenciától való elfordulás lehet a kategóriális-tapasztalati létnek és feladatainak elszánt vállalása is, az egészet körülzáró — értelmes kétkedésként meghagyott —, de nem bolygatható legvégső kérdésnek a tudatában. Aztán kiderül, hogy mégsem térhetünk ki e kérdés elől. Kétségteljes az emberi lét kétségbetejtő korlátosságából: az ember szeret, cselekszik, talán még alkot is, s — be sem vallott elkeseredésében — mindezt értelmetlennek érzi. Ha nem dobja el életét, akkor legokosabb, ha elfojtja léte értelmének kérdését, s mint megválaszolhatatlant, értelmetlennek jelentse ki (pozitivizmus). A halál azonban — hiába zárja el hét pecsétet — rátalál; szembenézhet vele az ember, mint keresztény vagy mint marxista, de nem mint az áruház női fehérenemű osztályának a vezetője.

A lét önrendelkezése

Mire irányul az ember transzcendenciája? Az ember transzcendens lény, mivel megismerő tevékenysége (és szabad választása) a lét elővételezésén, előzetes megragadásán és igenlésén, a valóság végtelenségének meg nem fogalmazott, nem tematikus tudásán és akarásán nyugszik. Ez a kijelentés föltételezi, hogy az elővételezés nem irányulhat a semmire vagy a kategóriális létre — mondja Rahner. Az „üres transzcendencia” tagadása szükségszerű föltevés, mert az elővételezés transzcendentális átélésének ellentmond, hogy az üresség, a semmi legyen az, ami vonzza az értelmet (és az akaratot), hogy a semmit élje át úgy az ember, mint legvalóságosabb és éppenséggel nem semmis életét. Az ember legközvetlenebb tapasztalata szelleme, korlátlan tudásvágya, az, hogy mindenről tudni akar mindent. Az ember „mindenre” irányuló, az értelem és az akarat szétválását megelőző dinamizmusát, amely egyfelől a végtelenbe mutat, másfelől annyira reális, hogy ha akar sem mondhat le róla, nem eszközölheti a semmi. Tagadhatatlan, hogy az ember átéli az ürességet is, a meghatározatlanságot, az abszurditást és a teljes értelmetlenséget, de ugyanígy átéli a reményt is, a felszabadító szabadságot, az élet reális terhet és áldását nyújtó felelősséget. Ha pedig a semmit és a végtelent ugyanabban a tapasztalásban éli át, amelyben az egy emberi dinamizmus (az értelem és az akarat kettéválása előtt) hordozza valamennyi részleges törekvését és tapasztalását — s nem a két ösvályóságot föltételező gnóvizt választja, mert ennek ellentmond tapasztalásának az egysége —, akkor fölfoghatja, hogy az abszolút jószág, az abszolút lét önmagát nem korlátozó határt vonva maga körül — de nem magán kívül — föltételez (de nem abszolút) semmit akar. Ezt elgondolhatja, de azt nem, hogy a közvetlenül megtapasztalható véges, korlátos lényét a végtelenbe tágító minőség tévedés, semmiben gyökerező ábránd: ha egyáltalán van más értelme is a semmi szónak az emberi lét valóban átélt aggodását és szorongását jelzőn kívül.

Az, ami az embert megnyitja, nem a semmi, hanem a lét intézkedése és megnyilatkozása. A semmiről nem állíthatjuk ezt, mert a semmire irányuló törekvés má-

ga is semmis lenne, a pusztá kérdés elővételezése újabb kérdést tételezne föl, s így nem okolná meg magát.

De nem támaszkodhat alapvető törekvésünk a kanti transzcendentális (kozmológiai) eszmére, a létezők elgondolt totalitására sem. Az, hogy az ember nem nyugszik meg soha, hogy túlmegy minden egyes egyedi tapasztaláson és cselekvésen, csak úgy magyarázható, hogy a szellem eleve meghaladja az egyedi ismeretet és tárgyat, hogy mindig többet „akar”. Csak az érzi a maga kis világának nyomasztó szükségét, aki sejt valamit a világ tágasságából. A világ — bármilyen nagy is — nem lehet a szellem elegendő alapja: a világot alkotó véges dolgok és tárgyak totalitása — bármekkora is — véges. A véges „teljesség” véges és korlátos „relatív többlete” nem alapozhatja meg kellőképpen a végességet meghaladó elővételezést, amelyben föltárul a kategoriális lét végessége és korlátossága. A korlát csak a korlátlan horizontból fogható föl, nem a korlátlan horizont transzcendentális eszméjéből, hanem tényleges létéből. Ha egyáltalán elgondolható a korlátlan horizont — s föltétlen dinamizmusunk miatt másként nem lehet —, akkor föltétlennek, szükségyszerűnek és ebből eredően végtelennek kell lennie, mert valamenynyí föltételes létező korlátos és véges. Helyesen mondja Kant, hogy „az ész követeli a feltétlent”, mert a *föltétlen* a megismerés végső, transzcendentális föltétele. De téved, amikor nem megy tovább, s nem kérdi meg, *mi* teszi lehetővé, hogy az ész — a transzcendentális szubjektum — megköveteli a föltétlent. Az éppenséggel nem abszolút észből hogyan eredhetne bármi feltétlen akár a megismerés, akár az erkölcs területén?

A transzcendenciát nem a léttel önállóan rendelkező autonóm alany veti föl saját végtelen tereként (az idealizmus tévedése), mert a transzcendencia éppen a lét önrendelkezésének a megjelenése, „felkelése” a szellemi horizonton. Mivel az ember — a nyugtalanító, felkelő lét miatt — kérdezőként éli át transzcendenciáját, nem értelmezheti a léte irányító s a létről rendelkező autonóm szubjektumként magát, hanem csak úgy, mint aki megfoganja a létet, akinek intézkednie a létéről, akivel kegyet gyakorolnak. Aki belátja, hogy az ember az a lény, akinek kérdeznie kell, hogy az ember legbenseje a végtelen kérdés, és aki nem hiszi el, hogy e valamenynyí kategoriális létezőt meghaladó kérdés lehetőségének föltétele a semmi, az nyugodtan mondhatja: korlátlan tudásvágyunkat, szünni nem tudó kérdéseinket olyan valóság nyitotta meg, amely megfelel kérdező és nem birtokló, félelmetesen szélsőséges transzcendenciáknak. Hogy ezt a félelmetes valóságot miként nevezzük, más kérdés. Az így kifejtett transzcendencia, az ember transzcendentális függősége teszi lehetővé személyes függetlenségét s önrendelkezését, mert egy létező csak akkor *viszonyulhat magához*, ha a felkelő és elrejtőző létre irányultsága lehetővé teszi az önmagáért felelős szabadságát. Az ember szabad, felelős, erkölcsi személy: nem (ontikus) autonómiája, hanem transzcendentális függősége következtében. Mivel a transzcendencia az ember legbenső magva, a transzcendentális függés nem heteronómia, s nem szolgálhat ürügyül az ember lényegével ellenkező etika számára.

Étikai következmények

Maréchal és követői magukévá tették Kant „kopernikuszi fordulatát”: a megismerés problémáját nem a tárgy, hanem az alany felől közelítik meg. Elfogadják, hogy a tárgy a megismerés alanyi megvalósulásában ragadható meg, hogy a megismerésben logikailag az alanyi tevékenység az első. Nem állítják, hogy a tudat határozza meg a létet, csak annyit, amennyit *Marx* is a Gazdasági-filozófiai kéziratokban: „...a természet, elvontan véve, magáért-valóan, az embertől való elválasztásában rögzítve, az ember számára semmi”. De amíg Kant megreked az ismeret interszubjektív érvényességénél, addig ők az eredetileg transzcendentális-logikai vagy pszichológiai kérdésfeltevést túllépik a megismerő alany transzcendentális-ontológiai elemzése felé.

Bár a tárgy számunkra csak a tudat közvetítette tárgyként gondolható el, ezzel nincs eldöntve létének jellege, tárgyi volta. Ha a tárgy úgy jelenik meg a tu-

datban, mint az a *más*, amire az értelem és az akarat irányul, akkor a tárgy nem az autonóm tudat terméke: miként alkothatna a tudat mást, mint tudatot? A tárgy-tudat tehát valami önállónak a tudata. A tárgy tárgyisága a tudathoz viszonyuló önállósága és függetlensége. Az autonómia és a heteronómia, a függetlenség és a függőség nem egymást kizáró ellentmondások, nem valódi alternatívák. Az alany és a tárgy különbségét az őket megelőző egység teszi lehetővé. A valódi alanyiség nem közvetítetlen, hanem a másnál-valóság által közvetített magánál-valóság: az alany akkor van magánál, ha másnál van. Az *én* szellemileg nem közvetített (ontikus és logikai) elsődlegességét és öntörvényűségét ontológiai mástörvényűsége biztosítja. Az antropológiai öntörvényűség és mástörvényűség kölcsönösége miatt ugyanolyan helytelen — mert egyoldalú — az etikai autonómia, mint a heteronómia.

Az autonómia és a heteronómia ellentétén felülemelkedő transzcendentális antropológia szerint az ember az Istennel való dialogikus viszonyának — a végtelen létre való ráutaltságának — köszönheti saját magát: értelmét és szabadságát. Isten a Másik, a Te, aki felkelti az emberi ént. Az ember mint értelmes cselekvő — transzcendens — személy kikerülhetetlenül Isten előtt áll, mindig tud Istentről, függetlenül attól, hogy — történelmisége folytán — Istennek nevezi-e vagy valami másnak, hogy — szabadsága folytán — elismeri-e ezt az ismeretet vagy sem, hogy — társadalmi helyzeténél fogva — képes-e azt megfogalmazni vagy sem. Isten az ember valamennyi ismeretében és elhatározásában, döntésében és tevékenységében jelen van a háttérben: az ember transzcendens — értelmes és szabad — létének feltétlen föltételeként, az ember mivoltaként és tőle különböző alapjaként. Az ember egyrészt nyitott a végtelen felé, és éppen ezért „tulajdonképpen” nem határozható meg, másrészt végtelenre irányuló dinamizmusát csakis lépésről lépésre, a tér-időbeli világban képes kibontakoztatni. Csak a világon keresztül jut el önmagához, csak a világ fokozatos birtokbavétele útján veheti birtokba saját magát. A világ nemcsak a tárgyak összege, amelyben — többek között és mellesleg — emberek is előfordulnak, hanem elsősorban emberi világ, az autonóm alany és társadalom által az emberi emancipáció érdekében felvázolt horizont. Az ember transzcendentális irányultsága konkrétan csak természeti és társadalmi szabadsága, emancipációja érdekében valósulhat meg. A vallási és erkölcsi aktust, Istent és a Vele való dialogikus kapcsolatunk aktualizálását az emberi szabadság közvetíti.

A vallási etika számára a transzcendentális ráutaltság és a kategoriális, a „világi” szabadság kölcsönös, de nem megfordítható összefüggése a mértékadó. A transzcendentális ráutaltság — az emberi függetlenség gyökereként — megóvjaa az etikát az egydimenziós, dialektikátlan autonomizmustól, a világi szabadság — a transzcendentális ráutaltság közvetítőjeként — megakadályozza az emancipációvagyis emberellenes, elnyomó és erkölcstelen viszonyok kialakítását. A vallási etika lehetőségének a föltétele és a feladata, hogy elismerje és megvédje a szabadságot, mint a transzcendencia aktualizálhatóságának a föltételét. *A helyesen értelmezett vallási etika autonómia-ellenes, mert dialogikus, s heteronómia-ellenes, mert fölszabadító.*

Az egyháznak mint a vallási etika képviselőjének — hogy példával világítsuk meg az előbbieket — az emancipáció eszközének kell lennie. Csak akkor tanúsítja hitelesen az ember transzcendenciáját és Isten-közvetlenségét, ha etikája hozzájárul az ember felszabadításához. Nem tekinthető ilyen eszköznek, ha tárgyilag nem megalapozott „igazságokat” ír elő és csupán a fennálló intézmények megvédését szolgáló rendelkezeteket hoz. A tárgyilagosan nem igazolt, s tudományosan nem ellenőrizhető tekintély — az egyházi is — hitelét és meggyőző erejét veszti. A bizonyítás felesleges, elég az utóbbi idők néhány tekintélyi intézkedésének világviszhangjára gondolnunk.

A mai, tudományosan gondolkodó hívő és nem-hívő számára — az értelmezési monopólium, az engedelmességre való hivatkozás, a másként gondolkodók szubtilis üldözése, a kritikus szellem kiiktatása vagy legalábbis akadályozása miatt — sokszor irracionális dogmatizmus az egyházi etika. Ebben a légkörben a tekintély

bíráható intézkedései, a hivatali és az egyéni tekintély többfelé tapasztalható elkülönülése teológiailag sem minősíthető jelentéktelen közjátéknak — írja C. F. Gethmann. A vallást és a vallási etikát emancipáció-ellenesnek föltüntetők alig szabadulhatnak a hitelrontás vádjától. Természetesen nem abszolút az emberi szabadság, s elválaszthatatlan tőle a kööttség. Meg kell azonban különböztetnünk a szabadság saját igényéből fakadó és a kívülről ráerőszakolt, tőle idegen heteronóm kööttséget; ez az etika mai feladata.

Az antropológia nem tart igényt arra, hogy egyedül értelmezze és intézze az ember konkrét történelmi létét. Az önmagát és szabadságát helyesen értelmező antropológia az emberi lét első megvilágítása, amely elegendő bátorságot nyújt az embernek, hogy komolyan vegye erkölcsi feladatát: önmaga kibontakoztatását és megalkotását történelmében. Ezzel arra biztatja, hogy növekedő szabadságában keresse Istent, aki megtestesülésével önmagát — életét, világosságát, szabadságát — s az embert közvetíti az embernek.

Irodalom: J. Maréchal: *Le point de départ de la Métaphysique. Le Thomisme devant la Philosophie critique*, Bruxelles, Paris, 1949.; K. Rahner: *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, München, 1957.; B. Lonergan: *Insight. A Study of Human Understanding*, London, New York, Toronto, 1958.; K. Rahner: *Einführung in den Begriff des Christentums*, 1963—1969. (Kézirat); K. Rahner: *Hörer des Wortes*, München, 1941. 81. o.; K. Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, Budapest, 1962.; C. F. Gethmann: *Orientierung* 34/1970/95—97. o.

DOKUMENTUM

AZ IGAZSÁGOSSÁG A VILÁGBAN

A MAGYAR PÜSPÖKI KAR JAVASLATAI A SZINODUS MÁSODIK TÉMÁJÁHOZ

A szinodus második témájáról kiadott Munkafüzet bevezető szavai a világ mai életének „központi” kérdéseként tüntetik fel az igazságosság érvényesülése körül felmerülő problémákat, melyeknek elemzése után az evangélium fényénél vizsgálja meg az egyház és általában a keresztény emberek elkötelezettségét az igazságosság művének szolgálatában.

Miután a Munkafüzet rámutat arra is, hogy milyen erőfeszítéseket tett az utóbbi időben az egyház — és maga a Szentatya is — ebben az irányban, a IV. fejezetben így foglalja össze azokat a feladatokat, amelyeknek elvi és gyakorlati kérdéseit a szinodus elé bocsátja:

Irányvonalak a cselekvésre

1. Szociális tanítás

Foglalkozzon a szinodus azzal a sajnálatos ténnyel, hogy bizonyos esetekben a keresztény szociális tanítást egyáltalán nem is ismerik és a hívek közössége nem viszi át a gyakorlatba.

51. Foglalkozzon a szinodus azzal, hogy megismerteti a keresztény tanítást és azt a hívek közössége a gyakorlatba is átvigye.

a) Ez először is megköveteli, hogy a szinodus vizsgálja meg a következő kérdést: A szociális tanítás egészét, vagy annak egyes főbb dokumentumait, mint a *Mater et magistra*, *Pacem in terris*,

Gaudium et spes, Populorum progressio, tanítják-e a szemináriumokban és a katólikus iskolákban, vagy egyszerűen ignorálják.

b) Nagyon lényeges, hogy a szinodus foglalkozzék azzal, hogy az egyházban figyelemmel vannak-e arra a szociális környezetre, amely az emberek felfogóképességét és megértését kialakítja, hogy az egyház szociális tanításának a nyelve érthető legyen.

c) Az emberek hajlanak arra, hogy szolgáltatson a társadalom számukra igazságot, anélkül, hogy ők maguk törődjenek kölcsönös kötelezettségeikkel. Életük és érdekeik megszervezésében az emberek kialakíthatnak olyan rendszert, amely teljesen személyes érdekeik szolgálatában áll, annyira, hogy maguk is az igazságtalanság eszközévé válnak. Éppen ezért a szinodusnak síkra kell szállnia, hogy minden ember eljusson társadalmi tevékenysége által egy egyetemesebb társadalmi igazságosság szolgálatára.

2. Tanúságtétel az életben

A szinodusnak ki kell fejeznie a mai embernek azt a meggyőződését, hogy mindenki, aki az igazságról beszél, először saját maga is igaznak mutatkozzék mások szemében.

52. Elismerve azt a tényt, hogy az egyház egyes tagjai botrányt keltenek mindannyiszor, ahányszor csak elhanyagolják a Krisztus hirdette igazság megtestesítését, vagy pedig veszedelmes kompromisszumokat kötnek, a szinodus

a) felhívja Isten népének összességét, hogy fejezze ki életmegnyilvánulásaiban szívének átalakulását, a metanoiát; előbb saját intézményeiben gyakorolja az igazságot és csak azután követelje másoktól.

b) Vizsgálja meg, hogy az egyház életének megnyilvánulásai a különböző szinteken vitathatók-e az igazságosság szemszögéből.

c) Felhívja a keresztény közösségek és lelkiezetők figyelmét, hogy hallassák bátran és prófétai módon hangjukat, mindannyiszor, ahányszor azt az igazságosság megkívánja.

d) Felhívja a keresztény közösségeket és intézményeket, hogy tevékenységükben és anyagi eszközeik felhasználásában egyre nagylelkűbb szolidaritással legyenek minden ember hathatós szolgálatára.

3. Új erőfeszítések a nevelésben

A szinodusnak kérnie kell, neveljenek új erőfeszítésekkel, hatásos módon az igazságosságra.

53. a) Az egyháznak, nevelési lehetőségein belül élesztenie kell a szívek megváltozását, azt a szellemet, amely új igazságosságot képes létrehozni, olyan nevelést,

— amely véget vet annak a szemléletnek, hogy az élet szigorúan zárt társadalmi rétegekre bontható,

— mely támogatja az emberi méltóság értékeit, elsősorban a testvériséget és az emberek közti szolidaritást,

— mely megállítja az embereknek a politikai, vagy társadalmi élet szélére való szorítását, kiszolgáltatva így őket a politikai tevékenység tárgyait és magukra hagyva saját sorsuk intézésében,

— amely az igazságosság melletti elkötelezettség érdekében munkálkodik és készséges az igazságtalanság specifikus eseteiben állást foglalni.

b) Elismerve azt a tényt, hogy az értékeket felismerték és az elkötelezettség növekszik a cselekvéssel (XXIII. János: Mater et Magistra, IV. rész. AAS 53, 1961/455 l.), a szinodus bátorítja az egyház közösségeinek élettel teli elkötelezettségét az igazságosság előmozdításának aktív programjában.

c) Végül a szinodus elismeri a liturgia erejét a szívek megváltoztatásában — az igazságosság közös előmozdításában, az Eucharisztiaiban, mely az Isten népe egységének és Krisztus jelenlétének jele ebben a világban. Krisztusnak, a szenvedő szolgának jele, aki a szívek megújulásával teremti meg az ember szabadságát.

4. Szolidáris tevékenységének előmozdítása

A szinodusnak ajánlania és ösztönöznie kell a világban való igazságosság érdekében kifejtett szolidáris cselekedeteket

54. Ezek a konkrét akciók, anélkül, hogy látványosak lennének, voltaképpen az emberiség jelen helyzetében Krisztus tanításának megtestesülései (prófétai jelleg) és erőteljesen hozzájárulnak ahhoz, hogy kialakítsák a világ közvéleményét, mely hathatósan követeli az emberektől és az evilági hatalmaktól a mélyreható változásokat, az igazi igazságosság érvényesülését. Ezek az akciók és a többiek az egyház minden fokozatán tel-

jesítendő: személy, család, egyházközség, egyházmegye, helyi és univerzális egyházban.

Javaslatok

Ijjas József kalocsai érsek, aki a szinduson a Magyar Katolikus Püspöki kart képviseli, tájékoztatott minket azokról a javaslatokról, amelyeket a püspöki kar megbízásából a fenti témával kapcsolatban a szinodus elé fog terjeszteni.

1. javaslat

Katolikus teológusok dolgozzák ki az igazságosság és a szociális magatartás korszerű teológiáját:

a) Először az egyes országok morálteológusai fogalmazzák meg az egyház szociális tanításainak alapelveit és a belőlük következő feladatokat — a maguk szűkebb hazájának sajátos viszonyai szerint.

Állítjuk mi is a Munkafüzet 51/b. pontjával, hogy az egyházban figyelemmel kell lenni arra a szociális környezetre, amely az emberek felfogóképeségét és megértését formálja, hogy az egyháznak tanításában a nyelvezete és szociális tevékenysége érthető legyen. — Pl. nálunk már nem kell egyházi földbirtokok felosztásáról, intézmények államosításáról beszélni; — nálunk a „forradalom” szó a társadalmi haladásra vonatkozik, míg másutt ez félelmetes háborút jelenthet.

b) Ezt követően az azonos körülmények között élő nagyobb egységet képviselő területek morálteológusai egyeztessék nézeteiket.

c) Végül a különböző társadalmi rendszerekben élő teológusok találkoznak és folytatnának párbeszédet annak érdekében, hogy a végső és legalapvetőbb elveket megfogalmazzák. Nekünk úgy kell beszélnünk híveinknek, hogy megértsék az egyház tanítását. Úgy kell cselekednünk, ahogy a mi híveink érdekei kívánják. — Mi igyekszünk megérteni külföldi testvéreinket. A mi munkánkat is segíti, ha a mi nyelvezetünket megértik másutt is; ha ők is igyekszenek a mi közlésünkben megismerni környezetünket és problémáinkat.

2. javaslat

Ki kell dolgozni és közkézre adni a „Katolikus Szociális Káté”-t. Ez felölelné az ember társas életének min-

den területét: a családot, a munkahelyet és munka-morált, a közösséget, az egyházközséget, a szakszervezetet, a társadalmi életet, a politikai életet.

Mindezt az evangélium szellemében és az egyház legújabb megnyilatkozásai szerint: beledolgozva ebbe a *Kátéba* a *Mater et magistra*, a *Pacem in terris*, a *Gaudium et spes*, a *Populorum progressio* tanításait.

3. javaslat

(Ad 51/c.) — Foglalkozzon a szinodus azoknak a helyi egyházaknak a helyzetével, amelyek olyan államokban fejtik ki működésüket, ahol a politikai és társadalmi fejlődés nem keresztény irányulással. Szociális vonatkozásban viszont ugyanezen rendszerek eredményesen munkálkodtak már eddig is az elmúlt idők társadalmi és gazdasági igazságtalanságainak felszámolásán.

A történelmi és politikai fejlődés következtében a magyarországi római katolikus egyház is ilyen helyzetben él. A mi Püspöki Karunk, papságunk és híveink helyzetük reális felmérése után és lelkiismeretük szerint azon a meggyőződésen vannak, hogy a helyi egyháznak mindent el kell követnie azért, hogy Isten népe — hitbéli és világnézeti elveinek, vallásos élete gyakorlatának feladása nélkül — közreműködjek az ország egyetemes javát és minden állampolgárának emberhez méltó életét előbbre vivő igazságosság megteremtésében. Akkor is, ha ennek az igazságosságnak az elveit és gyakorlatát a mai Magyarországon ez a fogalom jelzi: szocializmus. Elvileg nem lehet materializmus és idealizmus, teizmus és ateizmus között szintézist létrehozni, de a hívő és nem-hívő ember együtt dolgozhat hazája és az emberiség egyetemes javán.

A *Mater et magistra* buzdítja a keresztényeket, hogy „a megértés és önzetlenség szellemét tanúsítsák, mutakozzanak hajlandóknak, hogy becsületesen együttműködjenek mindenben, ami jó, vagy legalábbis jóra vezető dolog.” Ezek a jó vagy jóra vezető dolgok főleg a nemzet érdekeit szolgálják, aminők: a nemzet lelki egységén való fáradozás, az erkölcsiség védelme és emelése, a gazdasági előrehaladás, a kultúrában való emelkedés.

Az együttműködésnek nálunk erőteljesen hangsúlyozott területe a nemzetek közötti békén való fáradozás. Ez közös feladata a világ népeinek. Az egyház

adandó esetekben ne csak általában nyilatkozzék a békéről, a népek együttműködéséről és az elnyomott, kizsákmányolt népek igazságának megvédéséről, hanem mondja meg konkrétan hogy és milyen szituációban látja szükségesnek a béke biztosítását és az elnyomott népek jogainak érvényesítését. Ezt a mi konferenciánk javasolja, anélkül, hogy

most el akarná dönteni a kérdéseket, vagy bele akarna avatkozni a világpolitika kérdéseibe. A legsürgősebb teendők: eszmei harcot kell folytatni a háború szelleme ellen; tevékeny fáradozás a nemzeteket szétválasztó akadályok elhárítására; az összekötő kapcsolatok bővítése; a műveltségben és anyagiakban fejletlen országok segítése.

ISTENKERESÉS VAGY ÉRTELEMKERESÉS?

P. Szabó Ferenc S. J. 1971. augusztus 5-én a következő kommentárt olvasta fel a Vatikáni Rádióban a Vigilia 1971 júliusi számában megjelent Illyés-interjúval kapcsolatban:

Nagy érdeklődéssel és rokonszenvvel olvastam a Vigilia júliusi számában Illyés Gyula és Hegyi Béla beszélgetését. Az „Új versek” a „Kháron ladikján” és a „Tisz-ták” írója őszinte egyszerűséggel, azt is mondhatnám, nagy-nagy szeméremmel vall hitéről, áttételek nélkül szól a végső kérdésekről. Különösen ez a két bekezdés ragadott meg:

„Istenkeresés? Nem: értelmkeresés. Minden élet titkának, értelmének a fejtegetése. Egyszer valamennyien ott állunk a halál előtt és azt vesszük észre, nincs elég vigaszunk. Nem vagyok ateista, mert az is eleve tagadást jelent, elzárkózást valami elől, amiről senki és semmi nem tud bizonyosat. Kész vagyok Isten befogadására is, mint a dolgok végső értelmének, az egész teremtés befejező aktusának a befogadására, de tudjam, értem, igazoljam a magam számára. Műveltségem, vagy talán inkább félműveltségem egyelőre ellenáll, kevés és hiányos még a bizonyítás. Értelmem sokkal gögősebb, hogysen beérné sovány vigasszal. Még meghódításra vár. Ha a végső értelem Isten, miért nem ismerhetjük meg őt? Miért titkolózik, miért hagy bennünket bizonytalanságban?”

És két lappal később a következő szakasz, a katolikus költészettel kapcsolatban némileg választ is nyújt már az imént felvetett kérdésre:

„Komolyan veszem az ősi tanítást, hogy Isten nevét hiába ne vedd. A zsidók állandóan megkerülték Isten nevét, inkább körülírták, sejtették, hogy róla van szó. De hogyan is lehetne kifejezni, egyetlen szóban definiálni azt, aki magáról — a biblia tanúsága szerint — annyit mondott „Az vagyok, aki vagyok.” A kimondhatatlanságról tehát köteteket, könyvtárakat lehetne írni, anélkül, hogy valójában pontosan meghatározhatnánk és néven nevezhetnénk.”

Mindaz, amit az ún. negatív teológia mond Istenről, igényli az értelmet. Ugyanakkor Isten az értelem számára kimondhatatlan titok. Amikor Istenről beszélünk, mindig óvakodnunk kell a túlzott egyszerűsítéstől. Az Isten van minden dolognak a mélyén valamiképpen. Hiszen minden személyi tevékenységet az Abszolútum mozgat, és minden ítélet valamiképpen a legfőbb Igazsághoz való hozzáérés. Mikor kifejezetten róla akarunk szólni, a tagadás dialektikájához kell folyamodnunk. Isten szellem — de nem véges, mint mi. Isten személy: szabadság, szeretet — de egészen más, mint mi. Végtelen egységben bírja a lét minden tökéletességét. Ő az, aki van. Ugyanakkor azt is mondhatjuk a misztikusokkal, hogy Isten nincs. Ugyanis az Isten nem helyezhető velünk egy síkra: nem úgy van, ahogy a dolgok, az emberek vannak. Isten nem egy ok az okok láncolatában. Nem egy eleme a világnak, hanem minden lét alapja és forrása. Isten mindenben benne van és ugyanakkor mindenben túlmutat. (Interior intimo meo, superior summo meo.)

Illyés szellemi magatartása homlokegyenest ellenkezik egyes modern ateistá-kéval, például Sartre-éval. A „Lét és a semmi” írója igen tudós lapokat írt a lét értelmetlenségéről. Darabjaiban, például „Az ördög és a jóisten”-ben kihívóan hirdette istentagadását. Illyésnél — úgy tűnik — a keresés és a várakozás a döntő. Egy bizonyos fenntartott ítélet jellemző magatartására a végső kérdésekben. Igaz, ő maga is bevallja értelem gögjét. De ez talán inkább csak a jogos értelemkeresés,

a hithez szükséges értelmesség igénye. Tudnunk kell, kinek és miért hiszünk, hogy emberhez méltóan azután rátegyük e hitre egész életünket. Bár az is igaz, hogy a túlzott racionalizmus akadály lehet a hitnek. Isten teljes megismerése az ő elismerésétől függ. Más szóval: nem értelmünk ragadja meg az Abszolútumot, hanem elismerjük, hogy Ő ragadott meg minket. Isten, amelyet az értelem, a logikai eszmerendszerek fogvatartának, már nem lenne Isten, hanem a magunk alkotta rendszer egy eleme.

De hogyan maradhatunk meg az arany középuton a teljes racionalizmus és a teljes agnoszticizmus útvesztői között? Tulajdonképpen nincs középut. Csakis a dialektikus gondolkodás menthet meg minket. (Most csupán az értelmi megismerés oldaláról nézzük a kérdést!) A dialektika divatos szó. De nem tekinthető amolyan mágikus fogalomnak, mely csak ködösít, de semmit meg nem old. Az ember minden tevékenysége dialektikus és az igazi megismerés törvénye is a dialektika. Főleg áll ez az Isten-megismerésre, hiszen a paradox igazságoknak: Abszolútum — relativum, Teremtő — teremtet, viszonyát csakis az állítás-tagadás állandó feszültsége tarthatja egyensúlyban. Ha a hagyományos analógia tant dialektikus nyelvre, vagy ha az atyák teológia negatíváját modern nyelvre fordítjuk, a dialektikához kell folyamodnunk. Vagyis Isten esetében a tagadásnak pozitív szerepe, tisztogató szerepe van. Ezt a zsinat is elismerte az ateizmusra vonatkozóan. Más szóval azt is mondhatnánk: egy bizonyos szinten nemigen lehet a világot istenhívőkre és istentagadókra osztani. Az Abszolútum burkolt, ki nem fejezett állítása ott van minden megismerésben, csak ki kell mondanunk és — ez a kritikus pont — el kell ismernünk. Ettől az elismeréstől, megtéréstől függ, hogy valaki kifejezetten istenhívó lesz-e vagy sem.

Mindannyiunkban egy hívő és egy hitetlen küzd. Sokan, akik „Uram, Uram”-ot mondanak és magukat jó kereszténynek vallják, bálványimádásban élnek. Ez a nem-hívóknél is gyakori. Olyan erős az emberben a hit igénye, hogy valamiképpen mindenki hisz: vagy Istenben, vagy a bálványokban. Vagyis valamiféle véges „istenben”: nemzetében, művészetében, a hatalomban, a pénzben, a nő állandóan megújuló birtoklásában. A bálványimádó számára valami jó abszolút értékke lesz: közége és Isten közé kerül. Ha ennek az embernek kimutatjuk, hogy ez az érték relatív: összeváltuk a bálványt. Ezáltal a vallásos aktus önmagától visszafordul igazi tárgyához. Az az ember, aki a bálvány rabja, akit bírvány tart hatalmában, csak úgy juthat el Istenhez, ha teljesen megtér. Aki megmarad a bálványimádás állapotában, de nem a démonokat, hanem az Istent hívja segítségül, az káromkodik. Káromkodik, ha — miután a bálvány az oltár mögé omlott — Istennek akar áldozni a megszenteltségtelenített oltáron.

Mindez látszólag távol vitt minket az Illyés-interjútól, pedig valójában a témánál maradtunk. Amikor kommentárom elején Illyés diszkréciójáról, szemérmességéről beszéltem, arra a tiszteletre akartam felhívni a figyelmet, amelyet az író a végső kérdések iránt tanúsít. Arra a szerénységre, amely magatartását jellemzi. Illyés a katolikus írókat is a diszkrécióra figyelmezteti. Isten nevét hiába ne vedd! Ez persze áll az egész keresztény életre, figyelmeztetés mindannyiunk számára. Korunk a bálvány-istenek, de nem az igaz Isten alkonya. A szolga-isten, vigasztaló-isten, hézagpótló-isten, sőt a végső ok és a Teremtő bizonyos torzképei is csak a tagadásra ingerlik a hitetleneket. Az ateizmusnak egy bizonyos ponton, egy bizonyos szinten tisztító szerepe lehet. Fogadjuk el a hitetlen keresők kritikáját és autentikus hitünkkel segítsük őket abban, hogy felismerjék létünk értelmét: az „ismeretlen Istent”, akiben élünk, mozgunk és vagyunk.

A keresztények senki fölött se ítéljenek. Ne ítéljenek az örömlány, vagy más bűnös és zabolátlan ember fölött. Sokkal inkább elfogulatlan lélekkel és tiszta szívvel pillantsanak rájuk. Szinte a második természetükké válják, hogy senkit sem vetnek és ítélnek meg, nem utálkoznak és nem bírálják. Ha félszemű embert látsz, ne ítélj szívedben, hanem úgy tekints rá, mintha ép lenne; ha béna a keze, úgy, mintha nem lenne béna; ha sántít, úgy, mintha egyenesen járna. A szív tisztasága ugyanis abból áll, hogy ha bűnöst vagy beteget látsz, egyaránt részvétet és irgalmas szeretetet érzel irántában.

Nagy Makariosz

A VÉNASSZONYY (III.)

Írta KOPÁCSY MARGIT

Ez az emlékezetes vihar egy nappal szüret előtt történt. A kénezett, diófalevéllal kezelt hordók mögött már felállították a kecskelábú asztalt, és két asszony délután kivitte a kenyereket. De a vihar megelőzte őket. És másnap, a meggyalázott tőkék előtt már nem volt dolguk a szüretelőeknek. Ez a szörnyű vihar, amelyik letarolta nagyanyám szőlőjét, mintha az egész család vetésén végigszántott volna. Senkinek semmi nem sikerült. Rejtélyes okból elmaradtak a kinevezések a fiú-polgáriban, és senki sem merte megkérdezni, hogy miért. Marianne meg éppen nem. Fogalma sem volt, hogy hol hibázott, de valami hiba történt, mert a polgármesterné másodszor is lemondta a meghívását. Károly alig, hogy megnyitotta az évet, ismét beteg lett. Akkor már két éves házasságok voltak. Ez alatt a két év alatt sok minden változott: Károly rosszul volt és jobban lett, hogy ismét rosszabbul legyen — csak a szerelmük maradt a régi. Hogy a híres csáti és csöllei Csölley vagyont mi viselte meg jobban: a szerelem vagy Károly élet-halál harca, nehéz lenne megmondani. Ha Károly beteg volt, Magda szórta ijedtében a pénzt, ha jobban lett, Károlynak nem volt drága semmi, amit Magdának adhatott.

Ezen az őszön ismét nem látszott értelme a takarékoskodásnak, mert Károly rosszabb bőrben volt, mint valaha. Magda tehát sürgősen dobrazvert egy darab földet és csomagolt. Ezúttal Egyiptomba készültek. Anyám szerint Marianne idegrohamot kapott, mikor megtudta. Az, hogy Magdának talán a halált hozza ez az út, eszébe sem jutott. Bizonyos, hogy Magdának nem sok örömet ígért Egyiptom, amelyik egy darab föld árába került, de ez éppen úgy nem fájt, ahogy nem érdekelte maga Egyiptom sem: nem törődött senkivel és semmivel, csak ment. Fogta a férje kezét, menekítette a halál elől.

Ó, ezek az egyiptomi hónapok! Károly lassan erőre kapott, és Magda úgy érezte, hogy így még soha-soha nem szerették egymást.

— Soja, soja! — fogadkozott Magda gyerekkorában, és Marianne akár-hogy gúnyolódik, akkor is igaz, hogy a szerelem elbírja ezeket a naiv gügyögéseket. És Károly nem lesz sem szánalmas, sem nevetséges mikor a felesége régi, gyerekkori hangján bizonygatja, hogy így még nem szerették egymást soja, soja!

Sok ilyen játéku van, aminek a szabályait csak ők ismerik. Magda a játékmester, és ha Károly türelmesen fekszik, Magda új játékot eszel ki. Közben hozza a lázmérőt, és amíg felrázza az orvosságot, ilyeneket mond:

— Kuruszuku-szukuruku, aki ebből iszik, meggyógyul.

Károly még az üvegét is utálja az orvosságnak, éppen azért kell, hogy Magda közben megcsókolja. És Károly néha még azt is elhiszi, hogy vannak sokkal bűdösebb orvosságok is. Mindent elhisz, amit Magda mond, és legszívesebben tölcserít formálma a kezéből, úgy kürtölné szét a világba: — Hahó, emberek! Kincset találtam!

Úgy-e tudod, hogy ez a kincs Magda. A kincs egy birodalmat ér, egy boldog, gyönyörű darabját a földnek, ahol csupa hahó minden. Hahó az ország neve. Hahó! — így köszöntik a reggelt, és az uralkodónőt is Hahó királynőnek hívják. Hahó-országnak furcsa törvényei vannak, amit időről időre Hahó királynő léptet életbe. Idegen nem értheti ezeket a törvényeket, csodálkozna a szokások felett, éppen ezért jobb, ha vissza is fordulsz, hiszen úgysem engednének be. Most különösen zárnak minden kaput: Hahó-országban nagy-nagy öröm van — várják a kicsi Hahót.

Magda terhességének egyelőre még semmi látható jele nincs, ha csak azt a jellegzetes, öntudatlan mosolyt nem számítod. Ezzel a befelé fordult mosollyal csak terhes asszonyok tudnak figyelni testük csodájára. Ők már lát-

ják az Eljövendőt, ahogy Magda is látta, és a szeme színéhez válogatta a pamutot. Kicsi Hahónak szürkészöld szeme lesz, mint Károlynak. Azt, hogy tőle is örökölhette egy-két vonást, Magda éppen úgy tagadta, mint azt, hogy lánya is lehet. Károly eleinte próbálta fékezni, de Magda olyan hevesen tiltakozott, hogy Károly nem akarta izgatni, és visszavitte a gumibabát az üzletbe; adjanak helyette mást, mert kisfiúnak lesz.

Gyönyörű idők voltak. De ha nincs benned némi hajlandóság, hogy higgy a csodában, nem fogod elhinni, hogy így két ember még nem szerette egymást soja, soja!

Magda úgy emlékezett az egyiptomi hónapokra, mint az életük legszebb ajándékára. Az ajándék körül később egy kis zavar keletkezett, de ez jóval később volt. Egyiptomban még csak annyit tudtak, hogy Károly ismét talpra állt és Magdának gyereke lesz. Csomagoltak. A kalapdobozok és kiegészítők nagy robajjal zuhogtak le a szekrény tetejéről, a bőröndök pukkadásig teltek. Károly csomagolt, mert Magdának nem szabad emelnie, nyújtózkodnia, Magdának gyereke lesz. — Hahó, emberek!

Szalad a szobalány, kérem a számlát, még táviratokat kell feladni; a szoba olyan a sok kosárral, bőrönddel, mint egy mozgalmas operett fináléja. Károly a bonviván, és két kosár között kitárt karra ismételi: — Hahó, emberek!

A Kisutca is megtárgyalta a szenzációt. A vénasszony mintha egy kicsit meghökkent volna, de nem szólt. Rosszkedvűen, fáradtan vonszolta tovább a két, hatalmas kosarat. Egyéb sem hiányzott szegény fejének, csak még egy unoka! Marianne hirtelen nem is tudta, mit szóljon az újabb fordulathoz. Károly beteg ember, és ha a gyerek árván marad, Miska lehetne a gyám. És a zöldernyős lámpa fényében haladéktalanul meg is tárgyalták a gyám szerepét, próbálták felmérni a Csölley vagyont. Miskának percről percre jobban tetszett a terv. Gyám, gyámkodni majdnem úgy hangzik, mint tanár, tanítani. És Miska szívesen végigvezetné, összehasonlítaná, eredményt vonna az ellentétes fogalmak közös tartalmáról, de Marianne-t nem érdekli, hol közös, ami ellentétes és viszont. Őt csak az érdekli, hogy a föld milyen telekkönyvi szám alatt van felvéve, hány kataszteri hold, és ugyanez mennyi magyar holdban. Ezt tudja meg Miska, a többi az ő dolga. Jó. Miska meg fogja tudni. És ahogy feszesen, rugalmasan végiggurul a szobán, olyan, mint egy téglaszínű, tömör gumilabda, amelyik máris gyámnak érzi magát. A Csölley vagyony! Hol van az már attól, ami volt, de még ma is, ha erős kézbe kerül, — igen: az a lényeg, hogy erős kézbe kerüljön. Marianne kezébe...

Magdáék éppen a legjobb pillanatban érkeztek haza. Pontosan annyi pénzük volt, hogy a ház előtt kifizették a fiákerest. Az emberek mosolyogtak: jómódú emberről nem szegény, ha kiürül a pénztárcája. Legfeljebb elmegy az ügyvédjéhez. De ne nagyon menjen az, akinek gyereke lesz. A gyerek kötelességet, lemondást, áldozatot jelent. Csak az a furcsa, hogy erre is Marianne-nak kell rávezetnie ezt a két szédült embert. Marianne tudja, hogy Károlynak nincs pénz, kiválogat hát néhány apróságot: szőnyeget, ezüstöt, ezt, azt, de hogy ez se kerüljön idegen kézre, ő veszi meg. Így persze valamivel olcsóbban kell adni, hiszen testvér adja a testvérnek. És Marianne már búcsúzik is. Megcsókolja Magdát, kezét nyújt Károlynak, nem túl magasan, de nem is kell nagyon lehajolni, — és Károly némi gondolkodás után kezét csókol a sógornőjének. Magda kicsit fáradt a látogatás után és úgy ül le, hogy ne lássa a szőnyeg és az ezüstök hűlt helyét, amit Marianne a legtestvéribb áron elvitt. Seba! Fő, hogy megmentették a földet.

A „föld” összesen háromszáz hold szántó és legelő, valahol Biharországbán, amit valamikor még Károly nagyapja adott bérbe Gara Gábornak. És, mert Gara Gáboréknál mindig akadt egy ifjabb Gara Gábor, aki megörökölte a bérletet, Károly bérlője is Gara Gábor volt. Körülbelül ez minden, amit Károly a földjéről tudott, de mindig szívesen látta az éppen soron lévő ifjabb

Garát, aki pontos mása volt idősebb Garának. Ez a hasonlatosság olyan fel-tűnő volt, hogy sokáig úgy képzeltem, a Garák nem is születnek, hanem ha az öreg Gara már nagyon öregnek érzi magát, csak rázkódik egyet, és újra gyerek lesz. Így aztán persze mindég egyformák: mogyoró fejűek, és a ke-mény mogyorófejükben egyforma gondolatok járnak. Károly szerette őket és türelmesen meghallgatta a panaszait. A panaszok is mindég ugyanazok voltak. Órákig beszéltek a yetésforgóról, és minden esztendőben hoztak egy üveg gabonapálinkát Károlynak. Pontosan fizettek, és ők vették meg az első darab földet, amit Magda eladott, mikor Egyiptomba mentek. Most majd másképpen lesz. Lett is. Hét hónap alatt egész tekintélyes szőnyeg, ezüst és címeres porcelán vándorolt át Marianne-hoz. Anyámnak főleg az fáj, hogy Miska úgy beszél róluk: „családi...” És mindenkinek megmutatja a családi miniatűröket; elmagyarázza a miniatűr szó eredetét, és puha, húsos kezével ott repdes a kezéd körül, nehogy kárt tegyél a családi kincsben. Anyám egy ideig türelmesen hallgatja, aztán lágyan közbeszól.

— Mesélj még az őseidről, Miska.

Marianne levegő után kap, Miska kiesik a lendületből, a miniatűr vissza-kerül a helyére, és Anyám szelíden elpárolog. Igen: egy ilyen közbeszólás néha nagyon kellemetlen. Lehet, hogy egy pillanatra nevetéssé is teszi Mis-kát, de ezek csak szavak. És a szó elszáll, a miniatűr, az ezüstök, szőnyegek és porcelánok viszont ott maradtak náluk. A vénasszony dühében Anyámat szidta, pedig Anyám ártatlan volt: hiába szólt, az ő szavát senki sem ve-szi komolyan. Aki négyéves korában azon sír, hogy lassan ér a kanál a szájához, mondhat már később, amit akar, senki sem hisz a bánatának. Én magam sem hiszek. Gyermekkoromban sem hittem, mikor azon könyör-gött, hogy csak ostort ne játsszam, mert kitöröm a lábom. De ahogy ő ezt mondta! Képzeld el a könnyes szemét, amint kicsit zavarosan elmagya-rázta az ostor, a legegyszerűbb játék veszedelmeit.

Ismered az ostort? Téli játék. Az a lényege, hogy a korcsolyázók össze-kapaszkodnak, és futnak, mint a hír. Így kell körbeszaladni vagy háromszor a pályát, és akkor az első megrántja az ostort. A többi utánazúdul, míg az utolsó rendszerint leszakad. Én legalábbis leszakadtam, és akkorát vágódtam, hogy a mentők vittek haza. Anyámnak igaza lett: kitört a lábam. Ha vissza-gondolok, sok nemet mondtam életemben. Az első szavam is az volt: nem! Anyám határtalanul meglepődött, mint mondja, főleg a tisztá kiejtésemen csodálkozott. És ebben maradtunk: én tartottam a nemet, ő csodálkozott. Azonban tévedés lenne azt hinni, hogy Anyámnak nincs akarata. Van. Csak egy kicsit másképpen érvényesíti, mint ahogy ez általában szokás. Ha ugyanis már nagyon sok mindenre kijelentettem, hogy nem, Anyám csöndes búval így elmélkedett: — Jó. Tégy, ahogy akarsz. Én úgyis meghalok nemsokára, csak aztán ne sírj! Ne jusson eszedbe, hogy nem fogadtál szót... — Végszóra megjelentek a szemében a könnyek, és ahogy szomorúan elomlott a széken, olyan pici, olyan törekeny volt, hogy el kellett hinnem: nemsokára meghal. Mindez azonban, bármennyire emlékezetes is számomra, csak a sorrendet za-varja, és Eszter születési körülményei most mégis fontosabbak.

Ezt a szenzációt a legrövidebben talán így fogalmazhatnám: tévedés volt, de mégis megszületett egy gyerek, akit Eszternek kereszteltek. Ezért a té-vedésért kizárólag Magda felelős, aki egy szédült, egyiptomi kiránduláson úgy gondolta, hogy Károly örülne és kitűnően elszórakozna egy gyerekkel. Csak arra nem gondolt, hogy Károly beteg ember, akit a túlságos öröm és várakozás kimerít. Jobb lett volna egy láda narancs, vagy — ha már minden-áron élőlényt akart ajándékozni — vett volna egy lompos pulit, amire Ká-roly amúgyis vágyott. Bizonyára kitörő örömmel fogadta volna, ahogy min-den alkalommal megette a narancsot, és megszagolt minden szál virágot, amit Magdától kapott. Károly tehát elfáradt, és titokban únta az Eljövendőt. Magda is únta egy kicsit. Únta hatalmas, formátlan testét, az ágyat, mindent,

ami elválasztotta Károlytól. Pedig akkor még kicsi Hahóról beszéltek. És lehet, hogy ha Magdának fia születik, aki megálmódott mása Károlynak, Magda boldogan ölelte volna a szívére. Lehet. Bár nem hiszem.

Károly ül az ágy mellett és Magdát nézi. Az asszony egyik keze lecsüng: puha, erőtlen kis kéz. Nincs rajta semmi szép. Károlyt mégis meghatja. Szeretné szépen, gyöngéden megsimogatni ezt a szegény, elejtett kis kezét, de Magda alszik. Lehunytt pillája fekete árnyék. Ott van mellette az újszülött is: a párna fodra eltakarja a parányi arcot, de ha Károly egy kicsit előbbre hajolna, — Károly azonban nem hajol előbbre, mert fél, hogy megnyikkan a szék, és Magda felriad.

A vénasszony nem törődik Magdával. Károllyal sem. Jön, megy, nyugodtan, egyenletesen teszi a dolgát, és semmiben sem hasonlít az unoka és a felelőtlenség kettős gyönyörében gurgulázó nagymamákhöz. Mindent eligazít Magda körül, és nincs megjegyzése a szerelmükre. Talán észre sem veszi, ha a kezük összefonódik. A frissen pólyált újszülött ott nyöszörög Magda mellett, és minden tele van az érkezés friss, új ízével. Talán csak az a különös, hogy itt az érkezett — Magda. Legalábbis Károly őt ünnepli. Letérdel: a fejét szelíden ráhajtja az ágy szélére, és megcsókolja a takarót. Magda lejjebb csúszik, csak annyira, hogy a fejük egymás mellett legyen, és ez olyan végtelenül jó. Az újszülött ismét nyöszörögni kezd, mire a vénasszony felveszi, és szépen, okosan kiviszi a szobából...

IV.

Említettem, hogy nagyanyám nem lelkesedett az unokáért, és a mesék hófehér hajú, jóságos nagymamája egyszerűen nem létezett, amíg például csak rólam volt szó. Anyám merőben feleslegesen ontotta könnyeit, ezen senki és semmi nem változtathatott, ehhez Eszternek kellett jönnie, hogy megváltozzék. Az is bizonyos, hogy sírós gyerek voltam, és Anyám, aki úgy hitte, hogy a sírás tágitja és erősíti a tüdőt, szabad folyást engedett könnyeimnek. Én tehát sírtam, olyan mértékben és annyi meggyőződéssel, hogy szinte nem is lehet sértésnek venni nagyanyám egyetlen, velem kapcsolatos észrevételét: — Anyád lánya vagy! — Ehhez képest magányt és békességet kedvelő természetének megfelelően még a tájékát is elkerülte keserveim színhelyének.

Igy telt el három és fél esztendő. Három és fél éves voltam, mikor Eszter kék csipkék és szalagok között bevonult a Kisutcaba. Mosolygott és aludt egyszerre, mert Eszter szereti sűríteni a dolgokat. Kívülállóknak számára ez a bevonulás érthető és szabályos volt. Magda szülés után belázasodott, Esztert mesterségesen kellett táplálni; mindenki igazat adott a hófehér hajú, jóságos nagymamának, aki ilyen körülmények között karjára vette kisebbik unokáját, és meg sem állt vele a saját portájáig. Később feltűnt ugyan egyeseknek, hogy Magda már jól van, meggyógyult és felkelt, a gyerek viszont továbbra is a nagyanyjánál van, de a vénasszony nem szeretett sokat magyarázni. A száját csucсорira húzta a düh, a szeme szűrt, mint a vasvilla, ha Magda gyógyulását emlegették.

— Majd akkor beszélj, ha Károly is meggyógyult!

Eszter ilyenformán a Kisutca lakója lett, és ettől a perctől kezdve nagyanyám házában minden úgy történt, ahogy Eszternek megfelelt. Ha aludt, akkor csendnek kellett lennie, ha jókedvű volt, ragyogott a ház, és ha elrontotta a gyomrát, mindenki köménymagos levest és krumplicsörét ebédelt. Belőlem egyszerre fontos személy lett, mert Eszter rám nevetett, és kinyújtotta utánam a kezét. Nagyanyám természetesen azonnal odaadott neki, csak előbb megnézett. Mindent megnézett, amit Eszter a kezébe vett. Ha egy almát akart, előbb megtörölte, — nekem a hajamat simította le, és Eszter szolgálatába állított. Kellemes szolgálat volt, mert Eszter jó volt és igazságos.

Nagyanyám tehát kettesével vette a szandálokat és szalagból is mindig kettőt hozott. Talán, ha lehetett volna, Eszter kedvéért még egy szívet is vett volna magának, amivel engem is szeret, de így, az egyetlen szívével csak Esztert szerette. Ebben viszont én nem találtam semmi kivételalót. Azzal a kétséget nem ismerő bizonyossággal, amivel csak a gyerek tud tudni, egyszerű és érthető volt számomra, hogy Eszternek nagymama az anyja. Természetes tehát, hogy őt szereti. Anyám meg engem szeret. Ebben az elképzelésemben Magda zavart a legkevésbé; rövid és nem is túlságosan gyakori látogatásai semmiképpen nem ébresztettek bennem gyanút. Az én számomra Eszter nagymama-anyja sokáig a világ legtermészetesebb dolga volt. Nem kell azért könnyelműen ítélkezned Magda felett. Bizonyos, hogy ritkán jött, és rövid ideig maradt, de azért, hogy az urát jobban szerette, még szeret-hette a lányát is. Nem is lehetett nem szeretni, bár Eszter egyáltalán nem hasonlított Károlyra.

Az a világszép kisbaba, akinek az anyja ritkán jött és rövid ideig maradt, olyan volt, mint az élet. Nagyanyám még a levegőt is megszűrte neki. Itt valóban nem sok szükség volt Magdára. De nem tudom, mi lett volna, ha ez nem így van. Marianne ugyanis, miután a legtestvéribb áron elvitt minden elvihetőt, végül is összeveszett Károlyval, aki egy óvatlan pillanatban mégis megírta a levelet ifjabb Gara Gábornak, hogy jöjjön, eladja a földet. Miska gyámsága tehát kútba esett, bármennyire elítélte is Marianne azokat a könnyelmű szülőket, akik nem gondolnak gyermekük jövőjére.

— Az emberek nem lehet segíteni! — sóhajtott Marianne, s ez mindenképpen igaznak is látszott, de — szerencsére — Magda és Károly nem is igényelték ezt a segítséget. Eladták a földet, és kitűnően éltek. Időnként meglátogatták Esztert, és itt-ott célozgattak arra, hogy hazaviszik. A vénasszony csak legyintett.

— Majd!

Marianne ebben az időben nem járt nagyanyám házába. Egy kicsit felejtetni kellett a Magda körüli nagy segítséget. Anyám állítja, hogy amíg Marianne elkerülte őket, csend és nyugalom volt a házban. Lehet, bár Anyám maga a megtestesült nyugtalanság és olyan jó, hogy azt már nem is lehet csendben elviselni. Ő jó: és mindenre kiterjed a figyelme. Ha játszani megyek, közli, hogy hűvös van, gomboljam be a kabátomat. Igaz, hogy már két órája mondja, és ettől egyre idegesebb leszek. Azután persze szégyellhetem magam, goromba fráter: visszakiabáltam, megszomorítottam az Anyámat. Aki jót akart. És mit mondott? Semmit. Azt, hogy hűvös van, gomboljam be a kabátomat. Jó: én is mondtam, hogy begombolom, de azért ő újra és megint elmondta. Ezért még nem kellett volna kiabálnom! És lám, végül is kigomboltam minden gombot, azt is, amit soha nem szoktam. Az nem is kifejezés, hogy hideg van: valóságos orkán. De én csak megyek dühödten és csak azért is, nyakig kibombolva, és tudom, hogy estére fájni fog a torkom. Fáj is! Anyám forró teát főz és háromszor felkölt éjszaka, hogy nem akarok-e valamit. Beléndiktál egy kanál mézet, tíz deka olvasztott vaját, aminek a szagát is utálom és valószínűleg semmire sem jó, de olyan kétségbeesett, olyan alázatos anya, hogy már azt sem bánom, ha a kisdunnát is rám teszi. Úgysem tudok aludni... Én izzadok, ő jó, és zokszó nélkül virraszt, csak annyit kér, hogy máskor hallgassak rá: gomboljam be a kabátomat...

Anyám jósága elsősorban ellenem irányul, de a család többi tagja sincs biztonságban. Ezért nem hiszek a nyugalmas korszakban, de mindegy. A nyugalom egyébként sem tartott sokáig, mert Eszter jelenléte hovatovább nyugtalanítani kezdte Marianne-t. És hogy mennyire nem a napok száma dönti el néha, hogy az adott időszak hosszú volt vagy rövid, arra keresve sem tudnék jobb példát, mint Eszter esetét a vénasszonnyal.

(Folytatjuk)

N A P L Ó

KÉPZŐMŰVÉSZET

Kádár Béla- emlékkiállítás. A két világháború közötti időszak ismert nevű, termékeny festőjének, Kádár Bélának (1877—1956) emlékkiállítását láthattuk a Nemzeti Galériában augusztusban. Kádárt a 20-as években a *Der Sturm* című berlini avantgarde folyóirat munkatársai sokra becsülték — a legtekintélyesebb magyar művészeti írók (Lyka, Kállai Ernő, Rabinovszky) azonban jobbára a külsőséges modernizmus körébe utalták munkásságát. A *Bedő Rudolf és Szió Béla* által rendezett tárlat — bár természetesen célja éppen az ellenkezője volt — a Kádár-életmű másodlagos voltáról vallott véleményeket erősítette meg. Kádár szellemesen, bravúrosan, de kellő eredetiség és koncentráció nélkül kamatoztatta a fél évszázad előtti párizsi, weimari és olasz művészeti áramlatok (kubizmus, konstruktivizmus, expresszionizmus, novecento) vívmányait, bőven merítve Marie Laurencin, Campendonk, Chagall, Jawlensky, Foujita, Giuseppe Cesetti, Ubaldo Oppi s más neves külföldi mesterek formavilágából. Kádár munkáinak jobbik része *kellemesen dekoratív*, hagyatékának másik része *kevésbé kellemesen modoros*.

Amikor Kádár 1918-ban gyűjteményes kiállítást rendezett az egyik budapesti galériában, a tárlatot a *Nyugat* 1918 novemberi kettős számában *Bálint Aladár*, a kiváló kritikus ismertette: „Sajnos, Kádár nem tudja elég tartalommal megtölteni kompozícióit; figurái túlságosan könnyűek, nem érezzük létük, jelenvalóságuk parancsoló szükségességét... Ha e művész (szerencsésebb életkörülmények között, az anyagi gondok súlyától felszabadulva...) a jelenségek mélyére szállhat, — számottevő eredményeket fog elérni.” Kádár azonban ritkán szállott „a jelenségek mélyére”, és így a „számottevő eredmények” is elmaradtak.

A katalógus előszavát Bedő Rudolf — Kádár barátja és mecénása — írta. Bedőnek azokkal a szavaival, amelyek Kádár „biztos színérzékére, nagy rajztudására és vonalainak harmóniájára” hívják fel a figyelmet, készséggel értünk egyet, azonban azt az állítását, hogy a művészt „lélektani problémák” foglalkoztatták volna, a kiállítás anyaga ke-

véssé támasztja alá. Hogy Kassák Lajos „a Kádár-műteremben tett látogatásai folytán kapott kedvet a festéshez”, — ugyancsak megalapozatlan megállapítás.

Bálint Endre-tárlat Győrött. Vasarely, Szántó Piroska, Ország Lili, Solti Gizella gobelin-művész, Kovács Margit kerámikus, Muray Róbert grafikus kiállításai után Bálint Endre 1969 és 1971 között született munkái kerültek bemutatásra — augusztus első felében — a várossá válásának 700 éves jubileumát ünneplő Győrben, dr. Üri Endrének művészettörténész rendezésében. A győri Műcsarnok a művész mintegy negyven művét látta vendégül: színes, nagyméretű grafikákat, ún. linotípiákat („Allegro Barbaro”, „Ablakok, rácsok lírája” stb.), festményeket („Ifjú szívekben élek”, „Jeltörténet négy képben”, „Zsenneyi embléma”) és különböző tárgyak, anyagok (csont, fém, zsineg) felhasználásával készült kompozíciókat (pl. „Lankás Dunántúl”, „Kalózballada tizenkét strófában”). Ez utóbbiak a kínaiak ősi könyvének, a Yi King-nek egyik szentenciáját juttatták eszünkbe: „Haszontalan nyersanyagot nem ismernek a mesterek.”

A kiállításon helyet kapott a „Szentendre nyolcadik temploma” című — tizenegy részből álló — modern ikonosztázion is, amely — véleményünk szerint — nemcsak Bálint Endre munkásságának egyik csúcspontja, de a jelenkori magyar festészetnek is reprezentatív alkotása.

A katalógus előszava — amelyet *Kolozsváry Ernő* műgyűjtő, a Bálint-oeuvre avatott ismerője írt — találó észrevételeket tesz a művész 1969-cel kezdődő alkotói periódusának pompás kolorizmusáról: „A zsenneyi tartózkodás felszabadította Bálint színvilágát; az eddigi egymást fedő festékretegek fojtottsága helyett a tiszta, keveretlen pirosak, kék-ek, fehérek az uralkodók; a művész tobzódik a lüktető, friss színekben.” A győri Bálint-kiállítás — amely mai festészetünk egyik legeredetibb és legjelentősebb egyéniségének a magyar népművészet, a szürrealizmus és a Pop Art elemeit ötvöző újabb terméséből nyújtott nagyszerű válogatást — az 1971-es év emlékezetes művészeti eseménye volt.

Tárlatok Balatonbogláron. Ez év nyarán is sor került a balatonboglári kápolnatárlatokra, amelyeken festőink, szobrászaink, grafikusaink egy értékes, tehetséges, szenvedélyesen kutató-kísérletező csoportja (Abrahám Rafael, Cerovszki Iván, Csutoros Sándor, Demeter István, Galántai György, Orvos András, Prutkay Péter, Szemadám György, stb.) vett részt. A kiállítások idén is szép számú érdeklődőt vonzottak. A közönség egy része fanyalogva értetlenül szemlélte a kiállított munkákat, a látogatók többsége azonban felismerte a kiállítók tiszta szándékát, igényességét, elhivatottságát, szellemi „nyitottságát”. E művészek — Sinkovits Péter fiatal esztéta helytálló szavai szerint — „szabadon próbálnak gondolkodni a világ jelenségeiről, s új formákat keresnek élményeik kifejezésére.” Törekvéseik, erőfeszítéseik rokonszenvet és megbecsülést érdemelnek mindazok részéről, akiknek szívügyük a világ művészetének nagy áramaiba bekapcsolódni kívánó magyar festészet és szobrászat jövője.

*

Kirimi Irén monográfiája Gyárfás Jenőről. A Corvina Kiadó „A képzőművészet kiskönyvtára” sorozatának nyári újdonsága *Kisdéginé Kirimi Irénnek*, a Nemzeti Galéria műtörténetének *Gyárfás Jenőről* (1857–1925), a historizmus és akadémizmus nagy technikai felkészültségű festőjéről írott kismonográfiája. Kirimi Irén tanulmányát alapos tájékozottság jellemzi, — a könyvecske mégis hiányérzetet kelt az olvasóban. A szerző ugyanis — nem merte felülvizsgálni a hagyomá-

nyos Gyárfás-értékelést — a „Tetemrehívás”-t, az „V. László esküjé”-t, a „Disznóölés”-t és a „Gábor Aron halálát”-t tekinti a kisvárosi elszigeteltségben élt művész legmaradandóbb munkáinak, holott igen kétséges, hogy kijár-e a kritikátlan magasztalás e derekasan kivitelezett, de már megfestésük időpontjában is avitt szemléletű műveknek... A magunk részéről úgy véljük, hogy Gyárfás e festményeire is maradéktalanul érvényesek *Fülep Lajos* — Székely Bertalan történelmi kompozícióiról elmondott — szavai: „Amit Székely olyan körülményesen és nagy fáradtsággal kifejez (vagy kifejezni szeretne), az sokkal egyszerűbben és világosabban elmondható néhány szóval... Megfoghatóan, mi szükség ilyen egyszerűen konstatalható dolgok közléséhez ilyen nehézkes módon választani, — ekkora vásznakra ennyi munkát, tudást, festéket és olajat ráköltetni... Az eredmény nem áll arányban az erőfeszítéssel, s ez mindig lehangelő és kiábrándító... Székely kívül helyezte magát az időn, és az idő elment fölötté örökre.”

A „Tetemrehívás”-nak, a „Disznóölés”-nek, az „V. László esküjé”-nek Gyárfása fölött is „elment örökre az idő”, — szerencsére azonban a Karlovsky Bertalanról festett portré, az 1887–88-as „Női fej”, egy-két tájkép („Alkonyat”, „Erdőrésztlet Sugárfürdőnél”) és a kisméretű, 1920-as „Ónarckép” megőrzi a mestert az utókor számára. Kár, hogy e műveket (kivéve a Karlovsky-portrét) csupán kutyafuttában tárgyalja (pontosabban: éppen csak hogy említi...) Kirimi Irén, adós maradv a művész *valóban időtálló* munkáinak elemzésével.

D. I.

ZENEI JEGYZETEK

(A NYÁRI HANGVERSENYÉVADRÓL) Ember legyen a talpán, aki át tudja tekinteni, hány hangversenyt rendeznek hazánkban nyaranta! Furcsán egybejárszanak e program kialakításakor az idegenforgalmi szempontok a zeneiekkel, s nem mindig az igazi zene kerül ki győzelmesen e vetélkedésből. Vannak persze szép előadások, s nem ritka egy-egy egészen kiemelkedő produkció sem. Mégis marad az emberben a nyár után valami fanyar érzés: inkább „autós fesztiválok” ezek, semmint

a zene ünnepei. A fővárosi szabadtéri hangversenyek is új otthonba költöztek: a Pest megyei Tanács diszudvarának akusztikája kétségtelenül jobb a Károlyi-kerténél, de hova lett az a hangulat! Hová a gesztenyefák ábrándos susogása! S hova a tér nyüzsgő gyerek-lármája! Csak a fűrók zúgnak-dübörögnek ott, a kert pedig magára maradt szomorú dobogójával, a régi dicsőség e tragikomikus maradványával. Kétségtelen, hogy az utóbbi néhány esztendőben lassan agonizálni kezdtek a pesti sza-

badtéri hangversenye. Egy évtizeddel ezelőtt Yehudi Menuhin kápráztatta el a hallgatóságot, Ruggiero Ricci adott külön kis hangversenyt a kapuboltozat alatt, Dean Dixon vezényelte a IX. szimfóniát. Ma inkább a legsikeresebb téli és tavaszi műsorok ismétlődnek, kicsit lagymatagabban, pongyolább kivitelezésben, s ennek megfelelően kisebb közönség előtt. Ezért is érdemes kiemelni *Mozart Requiem* jének. Lehel György vezényelte előadását, amely azt bizonyította, hogy a nyárban is lehet emlékezetes nagy élményt alkotni. Lehel György nagyszerű oratórium-karmester, részben azért, mert tudja, mit dirigál — vannak, sajnos, akik nem —, másrészt felfogása, tempói s egész fölfogása nagyon közel áll a ma emberének a zenéről alkotott képéhez. Ferencsik János említette lapunkban, hogy ma az előadóművészet átalakulásának korát éljük. Lehel György az a szerencsés művész, aki úgy válik korszerűvé, hogy megőrzi az érzelmek jogát is. Nem kevesen vannak ugyanis, akik a legnagyobb alkotásokat is kicsontozva, a teljesen objektív hangzásképp eszményjét szem előtt tartva (de ezzel épp az objektivitást megsértve) szólaltatják meg. Amikor Brecht javaslata nyomán Adorno „elidegenítette” a nagy műveket az évszázadok során rájuk rakódott etikus elemektől — melyek azonban nem a mű lényegéből, hanem a körülöttük kialakuló szubjektív állásfoglalásokból takadtak —, tudtán és akaratán kívül egy előadói felfogás inspirátorává is vált, amely hovatovább kisajátította a korszerűsége fogalmát s meqvetően konzervatívának nevezi a műhöz alázattal közeledő, érzelmekkel telített művész magatartását. (Más tudományágakban is megfigyelhetünk hasonló törekvéseket: az egzaktság szüntelen hangoztatása közben lassan háttérbe szorul a vizsgált műalkotás, s a mérés módszerei, lehetőségei válnak meghatározóvá.) Ezer szerencse, hogy a legjobb magyar művészek azért nem szégyellik érzéseiket. Ezért is válhatott Lehel György tolmácsolása megragadóan izgalmas élménnyé. Izzó drámaisággal és lendülettel emelkedett egyre magasabbra ez az előadás, míg végre a *Lacrymosa* csodálatos — kissé talán gyorsra vett — könyörgésében tetőzött. A közreműködő együttesek (köztük egy új szólista tehetség: Kalmár Magda) hibátlanul valóstították meg elképzeléseit, s megérdemelten részesültek a nagy sikerben, mely — reméljük — már a következő szabadtéri évad rangjának előlegezésévé is vált.

(LEMEZFIGYELŐ) 1765-ből való az a levél, melyben Esterházy Miklós herceg igen határozottan felszólítja Haydnt, hogy „szorgalma bizonyságául” vesse bele magát a komponálásba, s kivált olyan műveket írjon, „amelyek gambán játszhatók, s amelyekből eddig igen keveset láttunk”. A herceg maga szólaltatta meg ezt a hangszert, innen a türelmetlenség. Haydn pedig szorgosan komponált, levelei utóiratában nem is egyszer ajánl a fenség kegyeibe egy-egy új triót. Ezekből a szórakoztató, szellemes s elsősorban zenei kedvtelést szolgáló darabokból hallhatunk ötöt a *Musica rinata* sorozat egyik új kiadványán (LPX 11478). Három kitűnő művész, Liebner János, Fias Gábor és Mező László szövegkezdett előadásukra. Hadd emeljük ki mindenekelőtt Liebner János barytonjátékát. Ezt a hangszert jórészt ő fedezte fel, s játszi könnyedséggel uralkodik rajta, ami azért is nagy szó, mert már a régi szakkönyvek írói is megáldapítják, hogy alig-alig akad művész, aki hibátlanul meg tudja szólaltatni. A három kitűnő szólista kivált a művészi leg is jelentős D-dúr divertimento második tételében illeszkedik harmonikus együttessé.

A régi és elfeledett műveket feltámasztó sorozat másik új lemezén ugyan csak Haydn kamaraműveiből hallhatunk néhányat, az előadó együttes összedállítása azonban más: a csembalóhoz társul a hegedű, melyhegedű és a gordonka. Ezek az üde hangvétellő, sok zenei ötletet tartalmazó alkotások nem térnek el a kor átlagától, ami természetes is, hisz szerzésük idején Haydn még egészen fiatal volt, tele nagy tervekkel és reményekkel, melyek javát később be is váltja. Ekkor még csak az ötletek felvilantásáig jutott, s a fiatalság bőségével dobja fel egyiket a másik után, hogy aztán jórészt kidolgozatlanul el is vesse őket annak az embernek a pazarló gesztusával, akinek bőven van mondanivalója. A lelemény, a szellemes csevegés az érdekes ezekben az alkotásokban, és az, hogy tudjuk: honnan indult ez a fiatal ember, aki később majd a Teremtés és a Harmónia-mise magaslatára jutott. Az előadók (a Tátrai vonósnegyes három tagja: Tátrai Vilmos, Konrád György és Banda Ede, valamint Sebestyén János) nagy kedvvel, lendülettel, vérbe előadásban szólaltatják meg az öt művet (LPX 11468).

RÓNAY LÁSZLÓ

ÉTHIQUE CHRÉTIENNE — ÉTHIQUE MARXISTE

Notre numéro d'octobre, consacré à un problème également actuel et essentiel pour chrétiens et marxistes, au problème notamment de la morale et de l'éthique, n'est ni une discussion, ni même un dialogue, mais un effort commun dans l'esprit d'une oeuvre commune. Traitant ces questions, il était presque traditionnel de tous les deux côtés la dénonciation mutuelle et cette approximation vulgaire du problème dans laquelle l'un des partenaires essaye de prouver la vérité de sa cause en accusant l'autre de tous les maux réels et imaginaires du présent et du passé. C'est peut-être un stratagème momentanément impressionnant, et il y en a encore et des chrétiens et des marxistes qui estiment que c'est la défense la plus effective de leurs positions contre les attaques de l'ennemi; — nous, au contraire, nous sommes convaincus que cela n'a aucun sens, cela est même très nuisible parce que — à long terme — absolument stérile: une apologetique qui s'avère en perspectives historiques tout à fait inefficace et doit être surmontée par les chrétiens et par les marxistes adultes.

Dans notre vie intellectuelle c'est une chose jusqu'ici bien rare (et peut-être même sans précédent) que, pour l'élucidation d'une question, savants chrétiens et savants marxistes prennent part *comme chrétiens* et *comme marxistes* à une investigation dans l'esprit d'une sincérité totale, d'une franchise sans réserve, de l'estime et — qui est beaucoup plus — de l'amitié réciproques. Il ne s'agit donc pas d'une recherche d'un compromis illusoire ni de ce, naturellement, que l'un des partenaires convainque l'autre de la justesse absolue de son point de vue. Notre but — et le premier pas d'une coopération qui peut beaucoup promettre en domaine de l'éthique et même de la morale la plus pratique — est la connaissance réciproque de nos positions et de nos principes.

Il n'est pas peut-être trop téméraire d'estimer que de notre premier essai qui est beaucoup plus un essai de penser parallèlement qu'une confrontation, chrétiens et marxistes peuvent tirer également des conséquences et des conclusions utiles. Le chrétien observera, en lisant les études des savants marxistes qui ont bien voulu accepter notre invitation que leur mode de penser est plus pratique et a plus d'intérêt pour les problèmes actuels et pour l'engagement social que le notre qui est plus statique et plus normatif. Le lecteur marxiste observera par contre une forte tendance de renouvellement (postconciliaire) de l'éthique chrétienne, un fort mouvement, presque une révolution dans notre manière de penser, une recherche de synthèse entre „valeurs éternelles” et monde changeant, responsabilité personnelle envers Dieu et engagement personnel à la société, à la justice sociale. Mais, en dépassant la pure observation, notre essai de compréhension contribue peut-être à un enrichissement mutuel dans le domaine de l'éthique. Le dynamisme de l'éthique marxiste peut inspirer la pensée chrétienne et peut lui donner quelques points de vue et quelques instigations utiles dans sa tendance de renouvellement postconciliaire, tandis que cette éthique chrétienne en chemin de renouvellement, ou bien cette manière de penser et cet effort de synthèse entre „éternel” et „actuel”, entre personnel et communautaire peut de sa part donner à penser à l'éthique marxiste toujours sensible à la vérité pratique.

Nos collaborateurs marxistes sont M. István Hahn, professeur à l'Université de Budapest, Mme Agnès Heller, membre de l'Institut de Sociologie de l'Académie Hongroise, et M. István Hermann, collaborateur en chef de l'Institut Philosophique de l'Académie Hongroise. — De la part chrétienne ont participé à notre oeuvre Msgr. György Zemplén, évêque, professeur de la morale à l'Académie Théologique de Budapest, Le père Konrád Szántó, franciscain, professeur de lycée à Esztergom, Béla Hegyi, membre de la rédaction de Vigilia, et le R. P. Tamás Nyíri, professeur de philosophie à l'Académie Théologique de Budapest, membre de la rédaction de Vigilia.

La question n'est qu'abordée ici; l'année prochaine, dans un numéro suivant, nous allons continuer l'oeuvre commencée et approfondir nos investigations communes.

CHRISTLICHE ETHIK — MARXISTISCHE ETHIK

Diese Nummer der VIGILIA ist einer, für Christen und Marxisten in gleicher Weise wichtige Frage, der der Moral, bezw. der Sittenlehre, gewidmet. Die einzelnen Artikel wurden teilweise von christlichen, teilweise von marxistischen Autoren geschrieben. Seitens der Redaktion wird der Artikelserie ein Redaktionsartikel vorausgeschickt, in welchem festgestellt wird, dass diese Nummer nicht mit der Absicht der Diskussion, nicht einmal mit der des Dialogs zusammengestellt wurde. Man hatte einzig und allein vor eine gemeinsame Arbeit zu leisten. Über Ethik und Moral sprechend, war es lange Zeit (vielerorts ist es noch heute) eine lebendige Tradition die gegenseitige, offene oder verkappte Beschuldigung, diese vulgare Art der Annäherung an dieses Thema, wo die eine Partei sein eigenes Recht so zu beweisen versucht, dass sie alle Fehler der Vergangenheit und der Gegenwart der anderen vorhält. So rhetorisch schön dies alles klingen mag, diese Art von Verteidigung der christlichen, bzw. marxistischen Moral, hat keinen Sinn. Wir glauben, dass wir mit dieser sterilen Apologetik endlich aufhören müssen, und zwar gerade im Interesse der Moral und der Morallehre.

Es ist kein häufig vorkommendes Phänomen, dass christliche und marxistische Wissenschaftler sich *als Christen* und *als Marxisten* zum selben Tisch setzen um einen gemeinsamen Stoff von verschiedenen Gesichtspunkten zu beleuchten usw. im Zeichen der vollkommensten Offenheit und Aufrichtigkeit und auch im Zeichen der gegenseitigen Achtung (wir könnten vielleicht sagen: im Zeichen der Freundschaft). Es ging nicht darum irgendein Kompromiss zu erreichen, oder eine gemeinsame Deklaration zu konzipieren. Man hatte einfach vor in einer — für beide Parteien existenzieller — Frage, wo gerade wegen ihrer Wichtigkeit sehr viel Missverständnisse, Missdeutungen, sogar absichtliche Verzerrungen zugegen sind, zu versuchen mit Ruhe und Umsicht, und nicht auf apologetischem, sondern auf wissenschaftlichen Niveau sich gegenseitig kennen zu lernen.

Wir glauben, dass aus diesem Unternehmen — was nicht so sehr eine Konfrontation, als eher ein paralleles Denken ist — Marxisten ebenso wie Christen gewisse Lehren ziehen können. Diese Lehren müssen natürlich seitens der Leser gezogen werden. Gewisse allgemeine Züge werden schon beim ersten Lesen herauspringen. Man wird — eventuell — feststellen können, wie stark die marxistische Ethik praktisch und aktualisierend interessiert ist, wogegen die christliche Ethik einen mehr statischen, mehr normativen Charakter hat. Gleichzeitig wird vielleicht der marxistische Leser darauf aufmerksam gemacht, welche Aenderungen, innere Bewegungen und Suchen nach neuere Wege innerhalb der christlichen Morallehre vorhanden sind, welche Versuche man macht um die seitens des Marxismus so oft mit Fragezeichen versehenen „ewige Werte“ und „ewige Normen“ mit der sich bewegenden und ändernden Welt und Gesellschaft in Einklang zu bringen. Hoffentlich wird es nirgends Anstoss erregen, wenn wir feststellen: wahrscheinlich haben wir gegenseitig von einander zu lernen.

Es ist vielleicht überflüssig zu betonen, dass auf unseren Spalten ein jeder mit vollkommener Freiheit seine Ansichten ausführte und — entsprechend den elementaren Umgangsformen einer gemeinsamen Arbeit — haben wir keine „Anpassung“ von jenen marxistischen Freunden gebeten, die auf unseren Vorschlag das gemeinsame Denken und die gemeinsame Arbeit akzeptierten und denen, namentlich István Hahn, Ágnes Heller und István Hermann, wir auch hier unseren Dank zum Ausdruck bringen möchten.

Das Thema ist mit diesen Artikeln natürlich bei weitem nicht erschöpft. Unsere Arbeit war nur der erste Schritt; wir haben vor noch weitere Schritte zu machen.

A Vigilia a nagyvilágban

Csanád Béla teológiai professzor, lapunk munkatársa május 26-án a freiburgi egyetem pasztorális intézetének meghívására előadást tartott a teológiai karon *A lelkipásztorkodás főbb irányvonalai a mai Magyarországon* címmel. Az előadást Alois Müller, az Európa-szerte ismert pasztorálteológus, a teológiai kar dékánja vezette be. Csanád Béla előadásában — melynek ismertetésére egyik következő számunkban visszatérünk — az egyház alapfeladatait, illetve a zsinati reformtörekvéseket szemlészítette a mai magyarországi lelkipásztorkodás törekvéseivel.

*

Július 14 és 18 között Luxembourgban tartotta meg a katolikus újságírók és lapkiadók nemzetközi szövetsége (UCIP) IX. kongresszusát. Hazánk katolikus sajtóját Magyar Ferenc, az Új Ember felelős szerkesztőjének vezetésével öttagú delegáció képviselte, melyben a Vigilia részéről Hegyi Béla szerkesztő vett részt. Az idei kongresszus fő témája „A katolikus sajtó szerepe a közvélemény alakításában” volt.

*

A Magyarok Világszövetségének kéthetenként megjelenő lapja a *Magyar Hírek* június 26-i számában terjedelmes ismertetést közölt a Vigiliáról, megállapítva, hogy „a Vigilia ad elsősorban helyet a magyar katolikus szemléletű irodalomnak és költészetnek, de figyelemmel kíséri az egész szellemi és kulturális horizontot; éppúgy beszámol a kor keresztény szellemi áramlatairól, mint a könyvkiadás, színház- és filmművészet új terméséről”. A méltató sorokat a folyóirat első felévének anyagából vett szemelvények és illusztrációk egészítették ki. A Szent István-év lezárása alkalmából a Magyar Hírek és a Vigilia közösen szerkesztett reprezentatív számot jelentetett meg augusztus 26-án. Ennek bevezetőjében olvashatjuk

a következőket: „...szimbólumként sem találhattunk volna nemesebb ügyet az együttműködésre, mint éppen a nagy király — mindannyiunké ő, hívőké és nem-hívőké egyaránt — emlékének felidézését.” A szám — a Vigilia részéről — Ijjas József kalocsai érseknek a püspöki kar elnökének nyilatkozatát, Rónay György, Csanád Béla és Hegyi Béla írásait tartalmazza.

*

Mint a KIPA svájci katolikus hírügynökség beszámol róla: tizennégy európai és latin-amerikai ország 23 keresztény folyóiratának képviselői, akik a svájci Freiburgban közös megbeszélést tartottak, beadványt intéztek a püspöki szinodushoz. A beadvány utal arra, hogy a latin-amerikai országok gazdasági, politikai, szociális és kulturális téren más államoktól függenek. A püspöki szinodus ismerje el ezt a tényt, és szálljon síkra ennek a függőségi viszonynak a megszüntetése érdekében. Sőt, e függőségi viszonyt — vetik fel a beadvány szerzői — a katolikus egyházon belül is fel kellene számolni, hogy az egyik helyi egyház ne uralja a másikat, hallják meg minden nép szavát, különösen pedig a latin-amerikai keresztényekét, akik a szabadságért küzdenek. A beadvány aláírói között az alábbi folyóiratok szerepelnek: Herder Korrespondenz (Freiburg, D. Seeber), Il Gallo (Genova, I. Castellano), Communio Viatorum (Prága, L. Broz), Tygodnik Powstanie (Krakkó, J. Turowicz), La revue nouvelle (Paris, R. de Montvalon), Actualidad pastoral (Buenos Aires, V. Vetrano), Vigilia (Budapest, Doromby Károly).

Ugyanezen a találkozón a latin-amerikai és európai szerkesztők egy közös nyilatkozatot is elfogadtak, amely a Latin-Amerikába irányuló fegyverszállításokkal foglalkozik. Ezt a nyilatkozatot teljes szövegében novemberi számunkban közöljük.

A SZERKESZTŐSÉG KÖZLI: Kéziratokra, amelyeket nem mi kértünk, vagy előzetesen meg nem beszéltünk, csak akkor válaszolunk, ha közölhetőnek vagy átdolgozhatónak találjuk. Kéziratokat nem őrzünk meg és nem küldünk vissza. Szerkesztőségi fogadóórák: hétfőn és csütörtökön 11-től 17 óráig, a többi napokon (szombat kivételével) 11-től 13 óráig.

SZÁMUNK IRÓIRÓL. — *Zemplén György* püspök, a Hittudományi Akadémia professzora, a Központi Szeminárium rektora.

Hahn István egyetemi tanár, az Eötvös Loránd Tudományegyetem ókori (görög és római) tanszékének vezetője, vallástörténész, a Világosság szerkesztőbizottságának tagja.

Szántó Konrád ferences, tanár a rend esztergomi gimnáziumában.

Heller Agnes marxista filozófus, esztéta, a Magyar Tudományos Akadémia Szociológiai Intézetének tudományos munkatársa.

Hegyi Béla a Vigilia szerkesztőségének tagja.

Hermann István marxista filozófus, esztéta, a Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének tudományos főmunkatársa.

Nyíri Tamás hittudományi akadémiai professor, a Vigilia szerkesztőbizottságának tagja.

KÖVETKEZŐ SZÁMUNKBÓL

Kilencven éve született Edith Stein, Husserl egyik legkedveltebb tanítványa, korunk egyik kimagasló vallásos egyénisége, a hitleri haláltáborok egyik áldozata. Életútját és művét mutatja be *Széll Margit* „A kereszt tudománya” c. tanulmánya. — *Párbeszéd* rovatunkban *Bellér Béla* ismerteti *Ijjas Antal* nagy Jézus-életrajzát „Krisztus történetétől Jézus történetéig” címmel; ez a marxista szempontú elemzés és hozzászólás nemcsak az álláspontok kölcsönös tisztázása tekintetében jelentős, hanem fontos lépése a marxista-keresztény dialógusnak is abban az értelemben, ahogyan ezt — inkább a párhuzamos és közös vizsgálódások, mint a vita jegyében — a Vigilia értelmezi. — Rokon témát és részben az előző tanulmányban is említett kérdéseket érint és világít meg a modern keresztény fölfogás szerint *Gyürki László* „A Szentírás igazsága” c. tanulmánya. — Közzöljük *Bencze Anzelm* „...Mint a holtak zsongéja” c. írását, *Sill Ferenc* már jelzett tanulmányát *Náray Györgyről*, *Kunszery Gyula* portréját a kilencven éves *Falu Tamásról*, *Falu Tamás* és *Bárdosi Németh János* verseit, valamint *Pergel Ferenc* „Hajnali harangszó” c. novelláját.