

PETER KNAUER SJ:

A HIT FELSZABADÍT A SZEGÉNYEK VÁLASZTÁSÁRA

F o r r á s : Magdalena HOLZTRATTNER (szerk.): Eine vorrangige Option für die Armen im 21. Jahrhundert? Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien, 2005, 37–60.

A s z e r z ő , a jelenleg Brüsszelben működő Peter Knauer SJ frankfurti emeritált apologetikaprofesszor tanulmányának teljes, szöveghű fordítása.

A felebaráti szeretet parancsa, amely magában foglalja a kiállást az igazságosságért s ezzel a szegények választását, ma sokak szemében annak a foglalata, hogy mi fontos a keresztény hitben. Igaz, hogy a keresztény hit számára valóban az a fontos, hogy az embert szeretetteljessé tegye. Mégsem helytálló azonban a keresztény hitet a felebaráti szeretet követelményével azonosítani, hiszen az erkölcsi követelmények pusztá megfogalmazása nem tud kezkeskedni a teljesítésükről.

Az alábbiakban először nem azt szándékozom megvilágítani, mi is a fontos a hit számára, hanem azt, mi is a fontos a hitben. Hiszen csak azt követően tudjuk értelmesen megvilágítani, mit tud hozzátenni a hit ahhoz, ami fontos a számára, ha tudjuk, maga a hit mit is jelent. Második kérdésünk veszi tehát szemügyre a hit és az etika viszonyát. Végül pedig vizsgálódásaink eredményét alkalmaznunk kell a hit felebaráti szeretetet illető jelentőségére irányuló kérdésre, továbbá a szegények választására.

Mi a fontos a hitben?

Minden keresztény teológia kiindulópontja a találkozás a keresztény üzenettel. Ez olyan üzenet, amelyet nem mi magunk ötlünk ki, hanem másoktól áthagyományozva kapunk. A keresztény hit erre a keresztény üzenetre vonatkozik. Azzal az igénnyel lép föl, hogy „Isten szava”. A hit erre a szóra irányul. Hinni annyit tesz, mint a keresztény üzenetet az általa támasztott igénynek megfelelően Isten szavaként, s így Isten hozzánk, emberekhez való odafordulásaként elfogadni. A keresztény üzenet által támasztott igény, hogy ti. „Isten szava”, voltaképpen hallatlan igény. Ez csak akkor tudatosul bennünk, ha kifejezetten feltesszük a kérdést, ki is tehát egyáltalán Isten. Ekkor ugyanis kiderül, hogy nincs, és nem is lehet súlyosabb ellenvetés azzal szemben, hogy „Isten szaváról” beszéljünk, mint épp az „Isten” szó jelentése. A keresztény üzenet mindig is állította, hogy Isten nem foglalható fogalmak alá. Ez azt jelenti, hogy Istent nem vehetjük sem kiindulópontnak, sem végkövetkeztetések eredményének. Isten nem jöhet számításba bizonyítás tárgyaként, és levezetni sem lehetséges semmit Istenből. Isten tehát bizonyítás alapjaként sem jön számításba. Amikor mégis ilyesmire történik kísérlet, mindig – ha egyszer igaz, hogy Isten nem foglalható fogalmak alá – az „Isten” szó helytelen használatával van dolgunk.

Ha a keresztény üzenet azzal az igénnyel lép föl, hogy „Isten szava”, akkor természetesen mindenekelőtt arról kell tudnia számot adni, kicsoda is hát „Isten”, aki a szavában hozzánk beszél. Ám ha a keresztény üzenet eleve azt állítja, hogy Isten nem foglalható fogalmak alá, akkor hogyan tud egyáltalán még beszélni róla?

Ha ez tisztázatlan marad, akkor ködös marad minden további jámbor beszéd. A kereszténység napjainkban tapasztalható visszaszorulása vélhetően szorosán összefügg az átlagos hithirdetés e tisztázatlanságával. Hiszen ez rendszerint úgy beszél Istenről, mintha mindenki, aki hallgatja, már régóta tudná, kiről is volna szó. Sőt, még a dollár-bankjegyeken is ez áll: „In God we trust”. Egy hajójegyen, a garanciális feltételek között azt olvastam, hogy csak az „acts of God” – vagyis a „vis maior” esetei – mentesítenek a garanciális kötelezettségek alól. Miféle istenfelfogás ez?

Ehhez hasonló jelenséget láthatunk abban, hogy keresztény körök erőteljesen felléptek azért, hogy az európai alkotmány tervezetbe vétessék be az Istenre való hivatkozás. Istenről beszélni ugyanis nem feladatuk világi intézményeknek. Nagyon is feladatuk azonban maguknak az – erről a feladatukról sajnos gyakran meglehetősen – egyházaknak a nyilvánosság előtt érthetően számot adni az „Isten” szó jelentéséről. De ez nem testálható világi intézményekre.

Még egyszer: hogyan beszélhetünk egyáltalán Istenről, ha úgymond semmiképp sem foglalható fogalmak alá? Ha pedig „szó”-n az emberek közti kommunikáció közege értendő, akkor hogyan volna lehetséges emberi szót tulajdonítani a fogalmak alá nem foglalható Istennek? Az ezzel kapcsolatos spekulációkba bocsátkozás helyett inkább magát a keresztény üzenetet kell arról kifaggatnunk, hogyan is értendők szerinte a kijelentései. Az, hogy Isten nem foglalható fogalmak alá, nem relativizálható azzal az esetleges kijelentéssel, hogy csakis „részlegesen” tudjuk őt megragadni fogalmilag. Azt sem jelenti azonban, hogy ebben az esetben teljességgel megismerhetetlen. A keresztény üzenet azzal a kijelentéssel vezeti be az „Isten” szó jelentését, hogy mi magunk és az egész világ is „teremtettünk”, és pedig egyenesen a „semmiből teremtettünk”. A keresztény üzenet tehát világunk egész valóságát érti annak alapjaként, hogy Istenről beszélünk. A keresztény üzenet szerint Istenről tehát csak a tőle különbözőt, a rá utalót tudjuk fogalmilag megragadni.

Az, hogy a világ az Istenről való beszédünk alapja, azonban nem abban az értelemben értendő, hogy a világról következtethetünk Istenre, s így magunk mögött hagyhatnánk a világot. Épp ellenkezőleg: istenismeretünk épp tulajdon teremtményiségünk elismerését jelenti – teremtményiségünk pedig magából a világból ismerhető meg. Nem tudjuk magunk mögött hagyni a világot, hogy mintegy fölfelé lendüljünk, maga Isten felé. A keresztény üzenet úgy definiálja az „Isten” szó jelentését, hogy a világban semmi sem képes létezni nélküle.

A „semmiből teremtett” kifejezésben a „semmiből” szón nem valamiféle, a világ megteremtését megelőző állapot értendő, tehát nem azt jelenti, hogy az állítólagos ősröbbanás előtt még semmi sem volt a világból. S nem is azt szándékozik jelenteni, hogy csak a világ kezdete teremtett a „semmiből”. A „semmiből teremtett” sokkal inkább azt jelenti, hogy a világ a maga teljes valóságában, illetve egyáltalán létezése minden pillanatában abban oldódik föl, hogy Isten nélkül nem tud létezni. Az, hogy a világ a „semmiből teremtett”, olyan kijelentés, amely nemcsak a világ kezdetére, hanem a jelen- és a jövőbeli világra is érvényes. Azt jelenti: *ha ki tudnánk iktatni a világ teremtett voltát* (ami természetesen nem lehetséges), *akkor nem maradna belőle semmi*. Az egész világra, benne minden egyes létezőre érvényes: egy és ugyanaz a lét és teremtett volt. Nem a világ valamiféle járulékos tulajdonságáról van szó, hanem magáról a világról. A „semmiből teremtve lenni” annyit tesz, hogy a világ s benne minden egyes létező „maradéktalan (valami)re-való-vonatkozás/maradéktalan (valami)től-való-különbözőségben”. A „maradéktalan” itt magát a mindenkori konkrét valóságot jelenti. A „maradéktalan” szót tehát nem szabad sem absztrakt módon, sem attól eltekintve értenünk, hogy miről is van szó minden egyes valóság esetében, hiszen különben teljesen értelmét vesztené. A „maradéktalan (valami)re-való-vonatkozás/maradéktalan (valami)től-való-különbözőségben” a „valami” a reláció iránypontját jelöli. Azért szerepel a kifejezésben, mert nem tudjuk eleve, ki Isten, hogy aztán majd azt mondjuk róla: Ő teremtette a világot. Épp ellenkezőleg: az „Isten” szó jelentését egyáltalán csak az a kijelentés vezeti be, hogy nélküle semmi sem lehetséges. Isten az, „aki nélkül nincs semmi”. Az ilyen, konkrétan értett „maradéktalan (valami)re-való-vonatkozás/maradéktalan (valami)től-való-különbözőségben” iránypontját nevezzük csak ily módon „Istennek”.

Isten ezért nem is „mindenható” abban a pusztán potenciális értelemben, hogy mindent képes volna megvalósítani, amit csak kedvünk szottyan kigondolni (csak épp azt nem tudnánk semmiképp sem előre, hogy akarja is-e, vagy sem). Ellenkezőleg: Isten aktuális értelemben „mindenben ható”, ami ténylegesen történik. Semmi sem lehet nélküle. Ez a legszabadabb cselekvéseinkre is érvényes, de ugyanígy érvényes minden rosszra is, amivel csak találkozunk

a világban. Semmi sem lehet Isten nélkül: „Két verebet ugye egy fillérért adnak? De Atyátok tudta nélkül egy sem esik földre. Nektek viszont minden szál hajatok számon van tartva.” (Mt 10,29–30). Azzal, hogy ráutaló értelemben kijelentjük: Isten „mindenben ható”, önmagában még egyáltalán nem tettünk vigasztaló kijelentést, hiszen elegendő belegondolni abba, milyen sok minden van a világunkban – az összes szépség mellett is –, ami rettenetes. Csak akkor lesz tehát vigasztaló a kijelentés, ha Isten szava révén nyilvánvalóvá lesz számunkra Istennel való közösségünk, s így végső biztonságot rejtekünk is.

Ha csakugyan érvényes, hogy Isten nem foglalható fogalmak alá, akkor Istent „bizonyítani” sem lehetséges. Bizonyítani csak a világ teremtménységét tudjuk, s ezzel vége a következtetések sorának. Ezért tudunk csak „ráutalóan” beszélni magáról Istenről. Ez az „analógia” egyoldalú: a világ analóg Istennel, de Isten analógiája a világgal nem létezik. Az Istenről való „utalásszerű” beszéd során teljes egészében a világ oldalán maradunk, a világot pedig akként értjük, ami Isten nélkül nem létezhet. Nem Isten, hanem a teremtménységünk bizonyításának kell lehetségesnek lennie, ha a világ léte csakugyan azonos a teremtett voltával. Hiszen az állítás úgy szól, hogy pontosan annyiban vagyunk teremtettek, amennyiben vagyunk. Ha tehát ez valóban így van, akkor teremtett voltunknak magáról a létünkéről leolvashatónak kell lennie. Ha nem volna elvileg bizonyítható a teremtménységünk, akkor az Istenről való beszédünknek nem volna támpontja a világunk valóságában, és megszűnnék értelmesnek lenni. Hadd hangsúlyozzam nyomatékosan: még az Isten „mindenben ható” utalásszerű kijelentés sem hitkijelentés, hanem a teremtménységünk igazolhatóságában benne foglalt észkijelentés. Hogyan bizonyíthatjuk a teremtménységet? Abból ismerjük föl, hogy a világon minden csakis az ellentétek egységeként létezik: végesként a világon minden a lét és a nem-lét, változásnak alávetettként pedig az azonosság és nem-azonosság egysége. Az ilyen (szükségszerű, mert általában minden kijelentésben benne foglalt) kijelentésekkel kapcsolatban az a probléma vetődik fel, hogyan különböztethetők meg a logikai ellentmondástól, s így a hamis vagy értelmetlen kijelentésektől. Ehhez két különböző szempontot szükséges megadni (hiszen ellentétekről van szó), amelyek azonban nem zárhatják ki egymást (hiszen egységet alkotnak). A szóban forgó valóságnak teljesen fel kell oldódnia e szempontokban, különben újra föllép az a probléma: hogyan különböztethető meg az ellentmondástól.

Ilyen, egymást nem kizáró nézőpontokat csak a „maradéktalan (valami)re-való-vonatkozás/maradéktalan (valami)től-való-különbözőségben” elvét érvényesítő kijelentésben találhatunk. Az, hogy a világ s benne minden a maga mindenkori teljes valóságában tökéletesen feloldódik abban, amit így nevezünk: „maradéktalan (valami)re-való-vonatkozás/maradéktalan (valami)től-való-különbözőségben”, olyan kijelentés tehát, amely benne rejlik minden olyan, általában a világra vonatkozó kijelentésben, amelyik el akarja kerülni, hogy logikailag végső soron ellentmondásos, s így értelmetlen legyen.

Az ilyen teremtménység-bizonyítás kezeskedik arról, hogy e „maradéktalan (valami)re-való-vonatkozás/maradéktalan (valami)től-való-különbözőségben” iránypontja – ezt az iránypontot nevezzük „Istennek” – nem foglalható fogalmak alá. Isten nem tárgya sem a fogalmi megragadásnak, sem a mégoly mélyreható tapasztalatnak. Mint a Szentírás fogalmaz, Ő a „megközelíthetetlen világosságban” lakik (1Tim 6,16). A teremtett mivolt mint „maradéktalan (valami)re-való-vonatkozás/maradéktalan (valami)től-való-különbözőségben” a teremtményt az Istenhez fűző tökéletesen egyoldalú viszonyt jelent. Már Aquinói Tamás kifejezetten tanította, hogy az Istent a világhoz fűző viszonyt csak a gondolkodásunkban létező relációként érthetjük, amelynek egyedüli alapja a valóságban az ezzel ellenkező, a világot Istenhez fűző, egyoldalú reális reláció.¹ Hangsúlyozzuk azonban, hogy nem Isten abszolút voltával érvelünk a teremtett világot az Istenhez fűző viszony egyoldalúsága mellett, hiszen ezzel nem

¹ Vö. AQUINÓI Tamás, *Summa Theologiae* (= *STh*) 1a, q. 13 art. 7c és *Summa contra gentiles*, lib. 2 cap. 12 n. 1–2; Tamásról mégis az lehet a benyomásunk, hogy az istenfogalom felől igyekeznek kifejteni gondolatmenetét, ami viszont lehetetlen.

érvelhetünk anélkül, hogy épp ez által ne vétenénk újfent fogalmi megragadhatatlanságának elismerése ellen. Ellenkezőleg: csakis a világ „semmiből teremtett voltából” érvelünk, ami bizonyítható.

Ám Isten ilyen „távolsága” esetén hogyan beszélhetünk még egyáltalán „Isten szaváról”? Nemde a „ki is hát Isten” kérdésre eddig adott válaszunk valójában a legsúlyosabb ellenvetés azzal szemben, hogy „Isten szaváról” beszéljünk? Tökéletes félreértés Isten mindenhatóságából kiindulva úgy vélni, hogy ebben az esetben tehát magától értetődően megnyilatkozni is képes. Az „Isten szava” fogalom e megközelítésben tehát eleve probléma nélküli lehetőség volna. Ebben az esetben csak azt a kérdést kellene még föltennünk, kimondatott-e valaha is ilyen, minden további probléma nélkül lehetségesként elgondolható „isteni szó”.

Az efféle, a magát keresztényként értő filozófiában is, de főképp a teológiában sajnos láthatólag nagyon elterjedt gondolkodást követve Isten mindenhatóságával és így magával Istennel érvelnénk a kinyilatkoztatás lehetőségességét kimondó tétel megfogalmazásához. Ezzel viszont mégiscsak újfent vétenénk Isten fogalmi megragadhatatlanságának elismerése ellen.

Tehát újonnan és más előfeltevéseket elfogadva kell nekiveselkednünk a kérdés megválaszolásának: hogyan tulajdoníthatunk Istennek emberi szót? „Isten szaváról” beszélni egyfelől mintha annyit tenne, mint azt mondani: Isten odafordul a világhoz – ez pedig az Istent a világhoz fűző reális relációt jelentene. Ám ha ezt állítjuk, az nem ismét a világ „semmiből teremtett voltának” utólagos tagadását jelentené?

Másfelől viszont a „szó” elvileg emberi szó. Szó csak az emberek közti kommunikáció közegeként létezik. Hogyan tulajdoníthatunk emberi szót Istennek? Egyik lehetőség sem „magától értetődő” abban az értelemben, hogy magunktól megértjük. Maga a keresztény üzenet az, amely előbb tartalmával érthetővé teszi az arra támasztott igényét, hogy „Isten szava”, s így – egészen más értelemben – „magától értetődőnek bizonyul”: a keresztény üzenetet nem magunktól, vagyis nem saját képességeinknek köszönhetően értjük, hanem ő teszi magát, épp a tulajdon tartalma révén érthetővé; nem is előfeltételezi, hogy saját képességeinkből fakadóan megértjük, hanem ő maga érti az ember hitét a Szentlélekkel való beteltségként.

A kérdésre, hogyan mondhatjuk azt, hogy Isten odafordul a teremtményéhez, noha a világ Istenre vonatkozása tökéletesen egyoldalú, a keresztény üzenet Isten hármasságának a hirdetésével válaszol: beleteremtettünk az Isten és Isten, az Atya és a Fiú közti örök szeretetbe (amely a Szentlélek). Isten világ iránti szeretetének az ezt a relációt konstituáló eredeti iránypontja nem a világban, hanem Istenben van. A világ azonban befogadtatott ebbe a szeretetbe. Az, hogy Istennek személy voltot tulajdonítunk, abban gyökerezik, hogy mi, emberek neki köszönjük személy voltunkat, amely az önjelenlét elvi képességében rejlik. Ez a legfőbb tökéletesség a világon, amely az egész teremtett világ szószólóivá tesz bennünket. Csak önjelenlétünk felől mondjuk ki Istenről utalásszerűen az önjelenlétet.

A keresztény üzenet azzal világítja meg Isten világhoz való odafordulását, hogy Istent Istenhez fűző szeretetbe fogadtattunk be. Ez nem abban az értelemben értendő, hogy Isten önmagát szereti. Épp ellenkezőleg: a keresztény üzenet, amely már maga is Jézus üzenetéből táplálkozik, utalásszerűen mondja ki Istennel kapcsolatban, hogy az Ő egyetlen valósága három személyben nyilvánul meg: e személyek különböznek egymástól, de mégis mindegyik személy Isten egy és egyedüli valóságának az önjelenléte. Utalásszerűen Isten egy valóságának három, egymástól különböző módon közvetített, önmagához fűződő viszonyáról beszélhetnénk.

Mivel azonban nem a világban van a mércéje, ezért le sem olvasható a világról Isten Istenhez fűződő efféle szeretete, amelybe a világ befogadtatott. Hogyan tudjuk tehát egyáltalán megismerni? A keresztény üzenet „a Fiú megtestesülésére” hivatkozik ehhez. Csak akkor beszélhetünk határozottan értelmesen „Isten szaváról” mint valóságos emberi szóról, ha Isten emberként bukkan fel. A keresztény üzenet szerint az ember Jézus teremtett létezése első pillanatától fogva Isten önjelenlétebe – ezt nevezzük a Fiúnak – teremtett bele. Jézus ember és Isten volta nem elegendik egymással, hanem egymástól elkülönülve marad; szét sem

választódnak azonban, hanem összekapcsolódnak egymással a második isteni önjelenlét relációja révén. Csak a khalkédóni zsinat így értett krisztológiájában² lehetséges egyáltalán Isten megtestesüléséről beszélni. A Jézusra hivatkozó keresztény üzenet csak ebben a felfogásban tud egyszerre egészen hétköznapi emberi szó s ugyanakkor az életben és halálban is érvényes isteni igazság hordozója is lenni. Egy és ugyanazon hittitokról van szó, amikor Isten Jézusban való megtestesüléséről beszélünk, illetve amikor a történetileg felbukkanó keresztény üzenet azzal az igénnyel lép föl, hogy Isten szava. Az ember Jézusban mint Isten fiában hinni annyit tesz, mint emberi szava alapján („krisztológia alulról”) bizonyosnak lenni abban, hogy maga az ember és a világ is iránta mint Fia iránt érzett örök szeretetébe teremtett bele („krisztológia felülről”).

A keresztény üzenet a továbbadását a Szentlélek immár nyilvánvaló továbbadásaként, az elfogadását pedig azzal magyarázza, hogy az őt elfogadó ember immár nyilvánvalóan eltele a Szentlélekkel. Az egyház ily módon Isten szavának folyamatos továbbadásaként érti magát. Ahogyan a Fiú elküldéséről mint az Ő emberré lételéről beszélünk (Gal 4,4), úgy a Szentlélek elküldéséről (Gal 4,6) mint az Ő egyházzá lételéről beszélhetünk.³

Az Istennel való közösséget azonban csak úgy vagyunk képesek befogadni, hogy már eleve benne állunk. Ebben az értelemben beszél a keresztény üzenet az egész világ „Krisztusban teremtett voltáról”, amely azonban csak a keresztény üzenet révén válik nyilvánvalóvá is. A teológiában az úgynevezett „természetfölötti egzisztenciáléről” beszélünk. Ezzel szemben az ember úgynevezett „természetes engedelmeskedési képessége” (*potentia oboedientialis*) csak azt jelenti, hogy amikor történetileg szembesül a keresztény üzenettel, nem talál magában helytálló indítékokat ahhoz, hogy elzárkózzék előle. Mivel a keresztény üzenet tartalma a közösség Istennel mint a mindenben hatóval, ezért az önmaga iránt érzett, a sebezhetőségével és a múlandóságával együtt adott félelemtől is meg akarja szabadítani az embert.

Mindebből összességében az adódik, hogy minden, ami Istentől különbözik, pusztán világ, s nem lehet hinni benne. Még a világ teremtményisége sem a hit tárgya, hanem ez ésszel megismerhető (vö. Róm 1,19–20). Valóban kifejezetten ezt tanítja a katolikus egyház is: Isten a teremtett világból a természetes ész révén megismerhető.⁴ Csak nem szabad úgy vélnünk, hogy ez a természetes istenismeret máris az Istennel való közösséget jelent, vagy akár csak ahhoz is elegendő volna, hogy joggal tűnjék plauzibilis lehetőségnek az Istennel való közösség. A hit szerepe csak Isten szavát illetően kezdődik. Ha ugyanis minden, ami Istentől különbözik, csak az ész tárgya lehet, akkor a hitnek viszont egyedül az lehet a tárgya, hogy Isten közli magát a teremtményei számára, s ez pedig a szavában történik meg. Végső soron kizárólag az a fontos a keresztény hitben, hogy Isten szeretetében – amelynek semmiben, ami teremtett, nincs mércéje, s amelytől a világ egyetlen hatalma sem választhat el – biztonságos rejtekben tudjuk magunkat. Az Istennel való közösségként a hit már most, ebben a világban az örök élet kezdete, hiszen átmenet a halálból az életbe (vö. Jn 5,24 és 17,24; 1Ján 3,14). Az egyház egyes hitkijelentései ehhez nem tesznek semmit sem hozzá, hanem mind csak annak kibontásaként érthetők.

Ennek megfelelője az úgynevezett „megigazulás”-tan, amely szerint az ember csakis Isten végtelen szeretetébe vetett hite révén állhat helyes viszonyban Istennel. A jó tettek nem a hit előfeltételeként, hanem csak annak természetes következményeként jönnek számításba. Csak az Istennel való közösségből fakadó emberi cselekedet lehet jó Isten előtt. A keresztény üzenetben mindenesetre nem nagy nehézségek árán elérhető célként, hanem minden másnak a kiindulópontjaként jelenik meg az Istennel való közösség.

Minden hitkijelentésben végső soron Istennel való közösségünkről van szó. Isten és

² DH 301–303.

³ II. Vatikáni Zsinat, dogmatikus konstitúció az egyházzal [Lumen Gentium] I.7, I.8. Azért hit tárgya az egyház, mert a Szentlélek „egy és ugyanaz a Főben és a tagokban”.

⁴ I. Vatikáni Zsinat, DH 3004.

teremténye különbözik egymástól, ám a teremtett világ abban a tekintetben összekapcsolódik Istennel, akinek a szeretetében a biztonság rejtekében van, hogy az Atyát a Fiúhoz fűző szeretetbe – amely a Szentlélek – teremtett bele. Minden hitkijelentésben a „mi üdvösségünkről” van szó. Ez nem azt jelenti, hogy az ember válik a hitkijelentések mércéjévé, hanem éppenséggel minden emberi mércét meghaladó üdvösség ígértetik meg nekünk.

Így szól egy régi teológiai axióma: a kegyelem (Isten önközlése) előfeltételezi és bevégzi a természetet (teremtett voltunkat).⁵ Logikai, nem pedig időbeli előfeltevéstről van szó. S fontos, hogy megfordítva viszont nem járhatunk el, azaz a természetből nem tudjuk levezetni a kegyelmet. A kegyelem abban az értelemben előfeltételezi a természetet, hogy Isten önközléséhez a teremténye számára természetesen előfeltételezendő – persze nem időben, hanem logikailag – annak létezése. Istennel való közösségünk hitismerete magában foglalja azt az észismeretet, hogy Isten nélkül nem lennénk. Az Isten irántunk tanúsított szeretetében vetett bizalom előfeltételezi, hogy Istenről utalásszerűen kimondható, hogy mindenben ható: nincs világi hatalom, amely a vele való közösség ellen felléphetne, hanem életünkben és halálunkban biztonságos rejtekben vagyunk az Istennel való közösségben. Ahhoz, hogy értelmesen beszélhessünk Isten kegyelméről (a vele való közösségünkről), logikailag előbb el kell ismernünk saját, az ésszel megismerhető teremtett voltunkat.

Ez nem azt jelenti, hogy előbb el kell végeznünk valamiféle teremtényiség-bizonyítást, hogy egyáltalán hinni tudjunk azt, amiről a hitben szó van, azaz az Istennel való közösséget. Tökéletesen elegendő annyi, hogy a főtebb megvilágított értelemben vett teremtényiség („maradéktalan (valami)re-való-vonatkozás/maradéktalan (valami)től-való-különbözőségben”) nem megcáfolható. Mégis fel kell tennünk azonban a kérdést, hogy maga a hit mire is akar szolgálni az ember számára. Mi a hit célja?

Mi a fontos a hit számára?

Miért kellett olyan hosszasan taglalni, hogy mit is jelent pontosan az „Isten” szó, illetve az „Isten szava” fordulat? Ha minden, ami Istentől különbözik, csakis az ész tárgya lehet, s ha az Isten szavába vetett hitben csak Isten önközléséről lehet szó, mi a helyzet akkor az erkölccsel, az etikai normákkal?

Az eddigi fejtegetések annak az állításnak a megalapozásához voltak szükségesek, hogy az etikai normák nem jönnek szóba a hit tárgyaként. Etikai normákat elvileg nem lehet Istennel megalapozni, hanem a teremtett világból, az ésszel kell megismerni őket. De ahogyan a világot nem tudjuk levezetni Istentől, hanem csak visszavezethetjük a teremtényiségére, úgy az etikára is érvényes, hogy mivel a világ teremtényiségében gyökerezik, ezért Istenre utal vissza. Maga azonban nem vezethető le Istentől, nem alapozható meg Istennel.

Ez ellentmond annak az oly nagyon elterjedt vélekedésnek, hogy etikai normák csak az által lehetnek kötelező erejűek, hogy isteni parancsokként jelennek meg. Ez az állítólag nagyon jámbor felfogás azonban a legkevésbé sem üdvös. Ugyanis homályba burkolná, mely ponton tud kapcsolódni az ember a keresztény üzenethez. Ez a kapcsolódási pont egyetlen, minden embert érintő problémában lelhető föl: mi akadályozza meg az embereket abban, hogy emberien, s ne pedig újra és újra nem-emberien viselkedjenek? Az akadályt végső soron az ember önmagáért érzett, a sebezhetőségével és a múlandóságával együtt adott félelme jelenti. A keresztény üzenet azzal az igénnyel lép föl, hogy képes megváltani és megszabadítani bennünket ettől az akadálytól. Ha viszont nem volnánk képesek a hitet megelőzően megismerni a különbséget az emberi és a nem-emberi között, akkor eleve nem volna készletünk egyáltalán

⁵ Az axióma különböző változatokban ismert („gratia supponit naturam”, „gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam”, „gratia non destruit naturam, sed perficit”): a *Fides et ratio* Aquinói Tamásra utal a forrásaként: „Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati.” *STh* 1a, q. 1 art. 8 ad 2. – a ford.

a keresztény üzenettel foglalkozni.

A Zsid 2,15-ben azt olvassuk, Isten azért vállalta, hogy részesedik az emberi sorsban, mert „így akarta fölszabadítani azokat, akik a halál félelméből egész életükön át szolgáskorban sínylődnek”. E rövid mondatban a világunkban föllelhető minden rossz az ember önmagáért érzett, a sebezhetőségével és a múlandóságával együtt adott félelmére vezetett vissza. Nem a meghalástól, hanem a haláltól mint mindennek az elvesztésétől való félelemtől van szó. Ez a sebezhetőség és múlandóság velünk született. Nincs a világon nagyobb bizonyosság annál, hogy halálra vagyunk ítélve. Ha pedig ez a végső bizonyosságunk, akkor mindenáron megpróbálunk biztonságot teremteni a magunk számára, szükség esetén holttesteken átlépve is. Velünk született sebezhetőségünkkel és múlandóságunkkal ellentétben a hit nem velünk született, hanem más embereknek kell átadniuk nekünk. Ám a hit még a halálra ítéltégünkönél is nagyobb bizonyosságot jelent. Hiszen a hitben Istennel, a mindenben hatóval való olyan közösségről van szó, amelytől még a halál sem tud elválasztani. A hit megfosztja hatalmától minden nem-emberi végső alapját, az ember önmagáért érzett félelmét.

A keresztény üzenet éppen azért kér meghallgatást, mert számára e félelem hatalomfosztása a fontos. Ha azonban önmagunk erejéből egyáltalán nem lettünk volna abban a helyzetben, hogy a hitet megelőzően megismerjük az emberi és nem-emberi viselkedés különbségét, akkor meg sem tudtuk volna érteni, miért kéri a keresztény üzenet, hogy hallgassuk meg. Az etikai normáknak tehát a világból az ésszel megismerhetőknak kell lenniük. A hit nem hoz magával pótlólagos etikai normákat, de meg akar szabadítani attól, ami egyébként újra és újra megakadályoz az egészen hétköznapi lelkiismeret követelményeinek a teljesítésében. Azonban nagy különbség van a normák felismerése és a tényleges követésük között. Nem elegendő tudni, hogyan kellene cselekednünk ahhoz, hogy ténylegesen képesek is legyünk úgy cselekedni. Itt lép színre a hit megszabadító és megváltó ereje.

Ha a keresztény üzenet számára a szeretet lehetségessé tétele a fontos – s szereteten itt nem a szeretet valami különleges formája értendő, hanem egyszerűen *a* szeretet –, akkor nem létezhet külön keresztény etika, ahogyan szigorú értelemben külön „keresztény értékek” sem, hanem egyszerűen csak „értékek” létezhetnek. A keresztény üzenetben csakis az Istennel való közösség a fontos. Ám ebben az esetben a keresztény üzenet számára végső soron semmi más nem fontos, mint az emberek egymással való érintkezésében felelős és szeretetteljes viselkedést kialakítani. Nem más a fontos? Nem, hiszen épp ezt jelenti Isten tisztelete az emberek között. Mégis azt előfeltételezzük, hogy az etikai normák már az ésszel megismerhetőek.

Hogyan lehetséges ilyen ismeret? *Aquinói Tamás* tanítása szerint csakis általában „sub ratione boni”⁶ cselekedhetünk: csak arra törekedhetünk, amit valamilyen szempontból „törekvésre érdemesnek”, azaz „értékesnek” s így „értéknek” tekintünk.

Az érték az „alap” ahhoz, hogy törekedjünk rá. S csak azt próbálhatjuk meg elkerülni, amit valamilyen szempontból „nem-értéknek”, illetve kárnak tekintünk. *Aquinói Tamás* szerint „lehetetlen, hogy valami rosszra mint olyanra törekvés irányuljon”.⁷

Akaratszabadságunk nem akkor bukkan föl, amikor különböző jók között kell választanunk, hanem minden egyes tárgyat illetően eleve fennáll. Annak ismeretét előfeltételezi, hogy „valami jóról” van szó. Mivel „valami jó”, ezért törekedhetünk rá; mivel azonban csak „valami jó”, ezért el is utasíthatjuk. Az ember mindkét esetben tudja, mit tesz. A döntést az ismeret vezérli ugyan, de nem határozza meg: a döntés szabad. Az akaratszabadság lehetősége ellen szokásosan felhozott ellenvetések szinte kivétel nélkül azt előfeltételezik hamisan, hogy a szabadságban eredendően több jó közötti választásról van szó. Ám ez egyáltalán nem volna lehetséges, ha a szabadság nem állna fenn eleve, önmagában minden egyes jó tekintetében is. Valamely cselekvés *etikailag* jó voltához azonban elegendő, hogy valami „jó”, „értékre” törekszik, s így van „oka”, motivációja. Az a döntő követelmény, hogy a cselekvés „oka”

⁶ „A jó eszméjétől vezérelve” – *STh* 1a2ae, q. 8 art. 1 ad 2–3; vö 1a2ae, q. 9 art. 2 co.

⁷ *STh* 1a, q. 19 art. 9 co.

adekvát legyen. Nevezetesen az is lehetséges, hogy végső soron ellentmondás van valamely cselekvés és a saját oka között, azaz a cselekvés rövidtávon és partikuláris szempontból valóra váltja ugyan, egészében véve és tartósan azonban – annak az összhorizontján, ami megismerésünk számára hozzáférhető, s így várható is – lerombolja az értéket, amelyre törekszik. Az ilyen cselekvések megnevezésre szolgál a „rablógazdálkodás” kifejezés. A rablógazdálkodás az olyan cselekvésmódokat jelöli, amelyek végső soron éppen azt az értéket vagy az értékeknek pontosan azt az együttesét rombolják le, amelyre törekszenek, vagy pontosan az elkerülni kívánt kárt vagy károk együttesét fokozzák tartósan és egészében véve. Az utóbbi esetben mi magunk önként állunk eső elől csurgó alá, vagy kárunk elkerülése végett okozunk annál nagyobb kárt másoknak. Az ilyen cselekvések kontraproduktívak, s így felelőtlenek. A hagyományos morál szóhasználatával tehát „önmagukban rosszak”. Általában véve csak a rablógazdálkodás struktúráját mutató cselekvések lehetnek „önmagukban rosszak”. Ez minden vallási megalapozástól független etikai kritérium. Mindenki számára, bármiféle vallást megelőzően hozzáférhető és ésszerű is.⁸ Egyáltalán nem az tehát a voltaképpen etikai kérdés, hogy *milyen* értékekre törekedjünk, hanem az, *hogyan* törekedjünk a választott értékekre. Hiszen a legfennköltebb értékek is korrumpálódhatnak, ha rablógazdálkodással felérő módon törekszünk rájuk. Lehetséges például, hogy szülők csak a gyereük javát akarva igyekeznek ők megóvni minden veszélytől, ám ezzel valójában nem használnak neki, hanem azt érik el, hogy képtelen legyen helytállni az életben.

A cselekvés és a megvalósítandó érték közti „megfelelés” etikai kritériuma megtalálható az európai alkotmány szerződés tervezetében, az „Arányosság elve” címszó alatt. Az I–11 cikkelyben ezt olvassuk erről a minden mást hordozó elvről: „(1) Az Unió hatásköreinek elhatárolására a szubszidiaritás és a megfelelés alapelvei az irányadók. [...] (4) Az arányosság elvének megfelelően az Unió fellépése sem tartalmilag, sem formailag nem terjedhet túl azon, ami az Alkotmány célkitűzéseinek eléréséhez szükséges.”⁹ Az ehhez az alkotmánytervezethez tartozó, az elvek alkalmazásáról szóló protokollban az alábbi értelmezés olvasható az arányosság bennünket itt elsősorban foglalkoztató elvéről (amelynek egy alkalmazása a hatáskör-átruházás elve): Követelmény, hogy az Európai Unió jogalkotási aktusai során mindig vétessék figyelembe az arányosság elve, s külön hangsúlyozza a jegyzőkönyv: „figyelembe kell vennie annak szükségességét, hogy az Unióra, a nemzeti kormányokra, a regionális vagy helyi hatóságokra, a gazdasági szereplőkre és a polgárookra háruló pénzügyi vagy igazgatási terheket a lehető legkisebbre csökkentsék, és hogy azok arányban álljanak az elérendő célkitűzésekkel” (5. cikkely).¹⁰ A közvélekedésben gyakran felbukkanó hiedelemmel ellentétben nem a jóról alkotott különböző elképzelések összehasonlításáról van szó az arányosság kérdésében, hanem arról a kérdéstről, vajon úgy érezzük-e el a kívánt célt, hogy nem semmisítjük-e meg végső soron. Az arányosságnak ez a jogtudományban nagyon jól ismert, ám az etikában csak marginális esetekre alkalmazott elve felfogásom szerint valójában a felelős etikának is mindenki számára hozzáférhető s mindenkire nézve az érvényesség igényével fellépő alapelve. A felelőtlen s ennél fogva etikátlan cselekvések arról ismerhetők föl, hogy hiányzik belőlük az arányosság, vagyis okuk nem „adekvát”, hanem végső sorban megsemmisíti önmagát. Mivel az Európai Unió az arányosság elvét szándékozik alapul venni az intézkedéseiben, potenciálisan nagyobb etikai érzékről és hozzáértésről tesz tanúbizonyságot, mint például a katolikus egyház katekizmusa. A katekizmusnak benyomásom szerint nem sikerült ellenőrizhető és felülvizsgálható kritériumot megneveznie, amelynek segítségével felismerhetjük, miért

⁸ Vö. Peter KNAUER: *Handlungsnetze – über das Grundprinzip der Ethik*. Frankfurt am Main, Book on Demand, 2002 (ISBN 3-8311-0513-8). Online: <http://peter-knauer.de/knauer-ethik.pdf>

⁹ Legkönnyebben itt érhető el: https://europa.eu/european-union/sites/europaeu/files/docs/body/treaty_establishing_a_constitution_for_europe_hu.pdf. Thomas LÄUFER (szerk.): *Verfassung der Europäischen Union. Verfassungsvertrag vom 29. Oktober 2004. Protokolle und Erklärungen zum Vertragswerk*. Bonn, Bundeszentrale für Politische Bildung, 2005, 37.

¹⁰ <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/HU/TXT/HTML/?uri=CELEX:12016M/PRO/02&from=DE>

„önmagukban rosszak” bizonyos cselekedetek. Ez a kritérium először az arányosság elvével adatik meg: az „önmagukban rossz” cselekvések kritériuma abban rejlik, hogy az okuk nem „adekvát”.

Ahhoz azonban, hogy képesek legyünk jól cselekedni, önmagában még nem elegendő csak *felismerni* a különbséget a felelős és a felelőtlen, a jó és a rossz között. Önmagukban mindaddig nem elegendők az erkölcsi felszólítások, amíg az embereket a jóban megakadályozza az önmagukért érzett, csak a saját erőfeszítésükkel nem leküzdhető félelmük. A saját sebezhetőségünkkel és halálra ítéeltségünkkel együtt adott, önmagunk miatt érzett félelmünk mindaddig rejtve maradhat, amíg külső tekintetben biztos viszonyok között élünk. Olyankor azonban mindig felszínre tör, amikor mi magunk veszélybe kerülünk. A félelemnek persze van pozitív és hasznos oldala is, hiszen ennek köszönhetően nézünk balra és jobbra, nehogy elüssön bennünket egy autó, mielőtt áthaladnánk egy utcán. A félelem csak akkor lesz káros, ha olyan nagy hatalmat szerez magának, hogy a kedvéért embertelenné válunk.

A keresztény üzenet azzal az igénnyel lép föl, hogy a hit – nevezetesen az Istennel való, semmi által le nem rombolható közösség – bizonyosságának a közlése által képes megfosztani hatalmától ezt a félelmet, az ember önmagáért érzett, s őt elembertelenítő félelmét. Ez nem jelenti azt, hogy a keresztény üzenet általában minden félelemtől megszabadít. Ellenkezőleg: előfordulhat, hogy hitünk miatt üldöztetésben lesz részünk, s ezért sokaknál több okunk lesz a félelemre. Jézus maga is félt (Lk 22,44). A hit inkább „félelemre késsz”,¹¹ mint „félelem nélkülivé” vagy „félelemtől szabaddá” tesz bennünket.

Az, hogy etikai normák az ész világosságával a teremtett világból megismerhetők, megfordítva azt jelenti, hogy azok végső soron sem vallással, sem Istennel nem megalapozhatók. Ebben az esetben viszont azzal sem alapozhatók meg, hogy benne vannak a Bibliában. A Biblia természetesen sok etikai normát tartalmaz, *sok etikai normára irányítja rá a figyelmet*. Ám a normák *érvényességét* mégsem alapozhatjuk meg abból kiindulva, hogy a Biblia Isten szava. A Szentírás ugyanis nem tetszőleges értelemben „Isten szava”, hanem csakis abban az értelemben, hogy Isten önközlése, illetve hogy részesedünk Jézus Istenhez fűződő viszonyából. Mindenesetre érvényes marad, hogy minden, ami Istentől különbözik, pusztá világ, s mint olyan, nem lehet hinni benne, hanem az ész tárgya. Feltételezzük, hogy hitetlenek vagy másként hívők is fel tudják ismerni a különbséget emberi és embertelen között, ha nem hisznek is Isten szavában. Nem elfogadható például Isten akaratára hivatkozva megindokolni a fejlődő országok adósságának elengedésére irányuló (önmagában teljesen jogos) követelést (egy mexikói templomi hirdetésnyen olvastam tudniillik: „Dios no quiere que la deuda externa sea etema” – Isten nem akarja, hogy örökké tartson a tartozás a külfölddel szemben).

Maguk a hitigazságok csak a teljes megbízhatóságukra (csalhatatlanságukra) támasztott igénnyel képviselhetők, hiszen az Isten önközléseként érthető szó eleve tartalmazza az igazságot, amelyről beszél, s így nem is lehet más, mint „önmagából” adódóan igaz. Ez a csalhatatlanságról való beszéd igazi értelme, ahogyan a csalhatatlanságot például Luther is értette így fogalmazván: a bizonyosságra támasztott igény megsemmisítése magának a kereszténységnek a megsemmisítését jelentené.¹²

„A hitre és az *erkölcsökre* vonatkozó tanítás meghatározásában” az egyházi csalhatatlanságra támasztott igény azonban nem jelenti azt, hogy ebből következően az erkölcsi normák tanításában is ugyanolyan csalhatatlanság érvényesülhet, mint a hit dolgaiban; ez az igény sokkal inkább „a hit erkölcsökre való alkalmazására” vonatkozik.¹³ „A hit erkölcsökre való

¹¹ Vö. Rudolf BULTMANN: „Zum Problem der Entmythologisierung.” Hans Werner BARTSCH (szerk.): *Kerygma und Mythos II*. Hamburg, Volkssdorf, 1952, 203. sk.

¹² Martin LUTHER: „De servo arbitrio.” *Weimarer Ausgabe* 18,603,28. sk.: „Tolle assertiones, et christianismum tulisti.” („Vedd ki az elkötelező bizonyoságtételt, és elvetted az egész kereszténységet!” [LUTHER Márton: *A szolgai akarat*. Ford. Jakabné Csizmazia Eszter et al., Budapest, Magyarországi Luther Szövetség, 2006.]

¹³ A II. Vatikáni Zsinat *Lumen Gentium* kezdetű dogmatikus konstitúciója az Egyházzól, §. 25.

alkalmazását” pedig egyedül ez a belátás jelenti: csak olyan cselekedetek lehetnek jók Isten előtt, amelyek az Istennel való közösségből, s nem az ember önmagáért érzett félelméből fakadnak. Ez természetesen hitkijelentés, ám a tartalom, azaz az erkölcsi normák tekintetében az ész segítségéhez, érveléshez kell folyamodni. Márpedig az ész számára nem létezik hitbéli csálhatatlanság. Ténylegesen a katolikus egyház hagyománya is mindig az ész számára hozzáférhető erkölcsi „természeti törvényre” hivatkozott. Hogy valamely cselekvés a rablógazdálkodás struktúráját mutatja-e vagy sem, hogy felelőtlen-e, vagy pedig felelős, az magának a mindenkori cselekvésnek a természetében rejlik, és független attól a kérdéstől, hogy megfelel-e a cselekvőnek vagy sem. Az előbbi kérdés az ész segítségével eldönthető. A „természetes erkölcsi törvény” szófordulat arra utal, hogy a „felelőtlen” és a „felelős” közti különbség objektív. Ezért ha a tiltás etikai normáit akarjuk megindokolni, akkor nem marad más hátra, mint azt bebizonyítani, hogy az érintett cselekvéseknek nincs „adekvát okuk”. A rablógazdálkodás megnyilvánulásainak kell nyilvánítanunk őket.

Az egyház voltaképpen feladata ennél fogva a hit, vagyis az Istennel való, az ő önközlésén alapuló közösség hirdetése. Az etikai normákat illetően az Egyház csak *kisegítő gyanánt*, szubszidiáriusan lép fel. Ahol az etikai vakság veszélye fenyeget, ott az etikai normákra is fel kell hívni a figyelmet, noha megindoklásukra észérveket kell kínálni.

Ha csakugyan érvényesek bibliai parancsok – márpedig sokuk mindenképpen az –, akkor ész által megindokolhatónak kell lenniük. Például nem azzal bizonyítható a homoszexualitás megengedhetetlensége, hogy tiltva van a Bibliában. A homoszexualitást a Biblia ugyanúgy „undokságnak” nyilvánítja (Lev 18,22), mint a tenger gyümölcseinek az élvezetét (vö. Lev 11,10). A kereszténységben manapság vélhetően nemigen akad, aki betartaná ez utóbbi tilalmat, s joggal. Ezt a parancsot ugyanis megfogalmazódása idején a tenger gyümölcseinek romlékonysága és az egészségre ily módon káros volta magyarázhatta, de ma már hosszabb ideig eltartható ez az étel is. Tehát épp a Biblia szellemében kell észokok után kutatnunk valamely bibliai tilalom etikai érvényességének megindoklása végett. A homoszexualitás elutasításánál a „bibliahűséghez” nem, hanem csak ahhoz a megfontoláshoz folyamodhatunk, hogy a homoszexualitást a kontraproduktivitás struktúrája jellemzi (ezt pedig az ész segítségével mutathatjuk meg). Vannak a bibliahűségnek olyan formái, amelyek végső soron gúnyt űznek a Bibliából. Például a vérátömlesztés Jehova tanúi által képviselt tilalma magának a Bibliának a szellemében (vö. pl. 1Sám 14,24-46; 1Makk 2,29–41) megindokolhatatlan a Bibliával.

Az etikai érvényességigény olyan megtapasztalása felől, amely abszolút, s amelyhez képest nem létezhet további fölérendelt, azt relativizáló nézőpont, azt mondhatjuk utalásszerűen, hogy az emberre tehát az Isten által támasztott érvényességigény vonatkozik (vö. azzal, ahogyan a Kiv 3,1–10 a Kiv 2,11–16-ot értelmezi). Ebben a szellemben egyenesen azt mondhatjuk, hogy ez az etikai érvényességigény: Isten akarata. Megfordítva viszont nem vezethetünk le Istentől etikai követelményeket, de meg sem indokolhatjuk őket Istennel. Azt sem mondhatjuk, hogy az etikai követelményeket erősíti a hit, hiszen az ilyen kijelentés csak annak kinyilvánítását jelentené, hogy nem vesszük tudomásul, hogy eleve feltétlenek, és maga ez a tudomásul nem vétel etikátlan.

Természetesen képesek vagyunk engedni és kell is engednünk, hogy Jézus példája vezessen bennünket cselekedeteinkben. Ám ez nem ugyanaz, mint az e cselekvésre vonatkozó parancsok érvényességét a hit segítségével megalapozni. Nem azért rossz valamely cselekvés, mert állítólag ellentmond Isten akaratának, hanem megfordítva: csakis azért mondhatjuk azt, hogy ellentmond Isten akaratának, mert már az ész segítségével felismerhető, hogy rossz. Ha az észről el akarnánk venni ezt a megismeréssel kapcsolatos feladatot, akkor a hit számára szükséges szolgálatában akadályoznánk. Sőt, maga a hit érdekében jut neki a hűséges ör szerepe, aki megakadályozza a fonákjára fordult hit és a babona minden formájának a behatolását (vö. Jn 10,1).

Magának a hit hirdetésének azonban teljességgel abban rejlik a kritériuma, hogy végső soron a szeretet lehetővé válását szolgálja-e. Autoritás szempontjából az egyház előszeretettel hivatkozik efféle kijelentésekre: „Aki titeket fogad be, engem fogad be, aki pedig engem befogad, azt fogadja be, aki küldött engem.” (Mt 10,40) Ugyanakkor ez is érvényes: „Aki pedig befogad egy ilyen gyermeket az én nevemben, engem fogad be” (Mt 18,5; vö. még Mt 10,42). A hivatalviselők csak akkor gyakorolják helyesen autoritásukat, ha a szegények és kicsinyek autoritásáért lépnek föl.

Felebaráti szeretet

A Jézust az első parancsról faggató írástudó kettős választ kapott: „Az első így szól: halljad Izrael: az Úr, a mi Istenünk, az egyetlen Úr. Szeresd Uradat, Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből, teljes elmédből és minden erődből. (Ez az első parancs.) A második így szól: szeresd felebarátodat, mint önmagadat. Ezeknél nagyobb parancs nincsen.” (Mk 12,29–31). Az „Egységes fordítás” [*Einheitsübersetzung*] itt némileg pontatlanul fogalmaz: „Másodikként járul hozzá” [*Als zweites kommt hinzu*]. Itt azonban nem úgyszólván kívülről hozzájövő további parancsról van szó, mint inkább olyasmiről, aminek a teljesülte természetes módon adódik az elsőből.

Isten szeretete nem más, mint a hit az Ő irántunk érzett, mindent megelőző szeretetében. Istent szeretni annyit tesz, mint életünkben és halálunkban ráhagyatkozni a szeretetében élvezett biztonságos rejtekre, s többé nem az önmagunkért érzett félelem jegyében élni. Az Istenben való hit ennél fogva a világistenítés, illetve a vele együtt a világ miatt érzett, eleve beprogramozott kétségbeesés minden formájától való megszabadulást is jelenti. Ez annak az előfeltétele, hogy valóban *teljesíteni* tudjuk, *be tudjuk tölteni* a felebaráti szeretet parancsát. A második parancs úgy viszonyul az elsőhöz, mint a gyümölcs a termőfához. Csak a jó fa terem jó gyümölcsöt. A rossz fának utólag kellene aggatnunk jó gyümölcsöt az ágaira, de így sem lehetne persze megakadályozni, hogy a fával való szerves kapcsolatuk híján meg ne romoljanak.

A szeresd felebarátodat, „mint önmagadat” parancsot hamisan értelmeznénk, ha úgy értenénk, azt követeli meg, hogy előbb önmagunkat kell szeretnünk, majd pedig ugyanolyan mértékben a felebarátot is. Ebben az esetben ugyanis ha valaki kemény önmagával szemben, az joggal bánna másokkal is keményen.

Azonban egyáltalán nem lehetséges abban az értelemben szeretni önmagukat, hogy képesek volnánk biztonságos rejteket nyújtani magunk számára. Az Isten irántunk érzett végtelen szeretetébe vetett hit mindenképpen feleslegessé teszi ezt az önszeretetre irányuló, kudarcra ítélt próbálkozást, hiszen már hosszú-hosszú ideje és mindörökké a vele való közösségben általa szeretettnek és az Ő védelmében részesülőnek tudhatjuk magunkat, s ezért nem kell többé az önmagunkért érzett félelem hatalmában élnünk. Ebben az értelemben természetesen önmagunkat is elfogadhatjuk, de valójában épp Isten által végtelenül szeretettként. Saját értékünket nem mi adjuk magunknak, hanem az által kapjuk meg, hogy Isten olyan szeretettel fogadott el bennünket, amelynek semmiben, ami teremtett, nincs mércéje, hanem amely az Atya és a Fiú közti szeretetként örök és feltétlen.

Az önszeretet fölöslegességére való utalással természetesen azt sem kívántuk mondani, hogy immár saját veszteségeinket figyelembe nem véve kell gyakorolnunk a felebaráti szeretetet. Hiszen bizony előfordul olyan eset is, hogy többnyire az is szükségét szenved, akitől segítséget várnak, s csak azt tudjuk tanácsolni neki, hogy ő maga is vessen számot a szükségleteivel. Csak akkor van értelme a felebaráti szeretetnek, ha tartósan gyakorolható. De legyen bármily kézenfekvő, és hangozzék bármily jámboran is, itt sem érvelhetünk „Isten akaratával”, mondván, Isten mégsem akarhatja, hogy tönkregyűk magunkat. A „segítő szindróma” eleve a rablógazdálkodás egy formája, s már csak ezért is a felelőtlen magatartásra utal.

Úgy szeretni a felebarátunkat, „mint önmagunkat”, nem az „önszeretetet” előfeltételezi, hanem arra utal a kifejezés, hogy képesek vagyunk behelyezkedni valaki másnak a szituációjába, s ezt követően úgy viszonyulni hozzá, ahogyan mi kívánnánk, hogy hozzánk viszonyuljanak, ha az ő helyében lennénk. E a képesség alapvető jelentőségű ember voltunk szempontjából. Ez a szocialitásunk előfeltétele. Mi, emberek képesek vagyunk tulajdon bensőnkben megjeleníteni egymást, és együtt örvendezni az örvendezőkkel, és együtt sírni a sírókkal (vö. Róm 12,15). Egy közmondás is kifejezi ezt, amelyet minden bölcsesség foglalatának is tekinthetnénk: „A közös öröm kétszeres öröm, a közös fájdalom fele fájdalom”. *Dieter Suhr* ezt az „egészséges lelkületű”, míg az ellenkezőjét a „fonákjára fordult megjelenítésnek” nevezte – ez utóbbi annyit tesz, mint örülni mások kudarcának, és bosszankodni mások sikerén. Ha pedig mások egyáltalán meg sem jelennek mások lelkében, a bensőjükben, akkor nem szabad csodálkozunk, ha felhívják magukra a figyelmet, ha kövekkel dobálózunk.¹⁴

Az írástudó kérdésére, „De ki az én felebarátom?”, a Lukács-evangéliumban Jézus először a rablók kezére került ember, a pap, a lévita és a szamaritánus történetével válaszolt (Lk 10,30-35). Majd pedig így fogalmazta át az írástudó kérdését: „Mit gondolsz, e három közül melyik a felebarátja annak, aki a rablók kezére került?” (Lk 10,36) Az a döntő, hogy ne tegyük meg önmagunkat a középpontnak, s ne azt latolgassuk, hogy milyen tág az a kör, amelyen belül még „felebarátunkkal” van dolgunk. E kérdés mögött bizonytalansággal az a félelem munkál, hogy ha túl nagy sugarú kört kell húzni, az túlságosan nagy megterhelést jelent. Jézus válasza szerint viszont annak kell középpontban állnia, aki a leginkább szükséget szenved, aki a leginkább segítségre szorul; az pedig, aki tud segíteni rajta, csakugyan segítsen is neki, s bizonyuljon így a felebarátjának. A hasonlat mindenestre nyomatékosan rámutat arra, hogy a felebaráti szeretetben is lehet munkamegosztás (Lk 10,35).

A kérdés tehát nem így hangzik immár, ki is az *én* felebarátom, hanem úgy, kivel szemben is *tanúsítam* azt, hogy az *ő* felebarátja vagyok. A Jézus által elmesélt történet fényében még csak nem is látszik lehetségesnek előre eltervezni, kivel szemben bizonyítsam felebaráti voltomat. Csak az a követelmény fogalmazódik meg, hogy ne olyanok legyünk, mint a lévita és a pap („észrevette, de továbbment”, „meglátta, de ő is elment mellette” Lk 10,31 sk.), akik látván nem látnak, hanem igenis engedjük, hogy megérintsen bennünket a valóság. Talán a tényleges látás a voltaképpeni probléma.

A könyörületes szamaritánus tudott behelyezkedni a szükséget szenvedő szituációjába. A beleérzés szükségességét az alábbi, *A zsidókhoz írt levélben* szereplő mondat is nagyon jól szemlélteti: „Gondoljatok a foglyokra, mintha magatok is foglyok volnátok, az üldözést szenvedőkre, mint akik magatok is testben éltek” (Zsid 13,3).

A szegények választása

*Sir Karl R. Popp*nál, a nagy kritikai racionalistánál találkozunk más összefüggésben nagyon hasznos útmutatóval annak a tanításnak a megértéséhez, mit is jelent a szükséget szenvedőt szem előtt tartani: „Inkább konkrét bajok kiküszöbölésén munkálkodj, mintsem elvont jók megvalósításán. Ne próbálj politikai eszközökkel boldogítani másokat. Inkább konkrét nyomorúságok kiiktatására törekedj. Vagy gyakorlatiasabban megfogalmazva: közvetlen eszközökkel küzdj a nyomorúság kiküszöböléséért: például biztosítva, hogy mindenkinek legyen minimális jövedelme. Vagy kórházak és orvosi egyetemek létesítésével küzdj a járványok és betegségek ellen. Küzdj az analfabetizmus ellen úgy, ahogyan korábban a bűnözés ellen küzdöttél. De tedd mindezt közvetlen eszközökkel. Válaszd ki, amit a legsürgősebben orvosolandó rossznak tartasz a társadalomban, amelyikben élsz, és igyekezz türelmesen meggyőzni az embereket, hogy szabaduljanak meg tőle. [...] Ne engedd, hogy egy szép világra

¹⁴ Dieter SUHR: *Bewußtseinsverfassung und Gesellschaftsverfassung – über Hegel und Marx zu einer dialektischen Verfassungstheorie*. Berlin, Duncker & Humblot, 1975, 293–302.

vonatkozó álmaid elcsábítsanak téged, eltereljék figyelmedet az itt és most szenvedők igényeiről. [...] Röviden az a tézisem, hogy a racionális közpolitika legsürgetőbb problémája az emberi nyomorúság, a boldogság viszont nem ilyen probléma. A boldogság elérését nyugodtan rábízhatjuk az egyéni erőfeszítésekre.”¹⁵

Arra kérdésre alkalmazva, hogy kit kell mindenekelőtt szolgálnia a felebaráti szeretetnek, ez azt jelentené: elsősorban is azokra kell irányulnia, akik a legnagyobb bajban vannak, akik „nálunk” a leginkább „szenvednek”. Pontosan ezt fejezi ki a minden bizonnyal a latin-amerikai közegben, a medellini (1968) és a pueblai (1979) püspöki konferenciák kontextusában született „opción por los pobres/a szegények választása” fogalom. A „szegények választása” a szegények melletti kiállást és elköteleződést szándékozik jelölni. A „szegények” ugyanis a leginkább szükségét szenvedőket nevezi meg. Azokat, akik a létfenntartáshoz szükséges javakban szenvednek hiányt. Ehhez képest csaknem ideologikus kibúvónak hat, amikor időnként arra utalnak, hogy az anyagi értelemben gazdagok is „lélekben szegények”, s így a szegények választása mégiscsak ismét kivált az anyagi értelemben gazdagok szolgálatát követeli meg.

A felebaráti szeretet a valóban szükségét szenvedőt állítja a középpontba, az ő szituációjába helyezkedik bele. Ez attól is megóv bennünket, hogy önmaga karikatúrájává tegyük e szeretetet, vagyis attól, hogy kényszerrel boldogítsunk másokat azzal, amit mi magunk a legszívesebben teszünk. Hiszen az, hogy úgy kell szeretnünk felebarátunkat, mint önmagunkat, semmiképp sem jelentheti azt, hogy ha mi magunk nagyon szeretjük a tejbegrízt, akkor felebarátunkra is azt kell rátukmálnunk. A felebaráti szeretetnek nem lehet célja, hogy elkezdünk gyámkodni felebarátunk fölött.

A felszabadítás latin-amerikai teológiájában ezért mindig alapvető törekvés a szegények választását illetően, hogy ne csupán a szegényekért akarjunk cselekedni, hanem az ő igényeik szerint akarjunk cselekedni értük. Aki a szegényeket kívánja szolgálni, annak személyes kapcsolatban kell lennie a szegényekkel. Hogy az idegen eredetű „opción” szó segítségével igazán szerencsésen fordítjuk-e a spanyol kifejezést, az persze kérdéses.¹⁶ A latin eredetű „optio” annyit tesz, mint dönteni, alternatívák közt szabadon választani. A gazdasági életben „opción” többnyire valamilyen elővásárlási jogot értünk, amellyel rendszerint csak meghatározott időpontig élhetünk. „A szegények opciónja” ennél fogva arra is utalhat, hogy az idő sűrget opciónk érvényesítésére. Vagyis nemcsak arról van szó, hogy ki kell állnunk, hanem arról is, hogy sürgősen ki kell állnunk a szegényekért. A sürgős kiállítás nem tűr halasztást.

Szokás beszélni a szegényekkel kapcsolatos „elsődleges” opciónról. A „preferencial” jelző vélhetőleg az 1979-es pueblai püspöki konferenciával került be a közbeszédbe; a szó azonban nem arra akar utalni, hogy maga az opción „elsődleges”, hanem arra, amire az opción „érvényesíteni” akarjuk, ami ezért „előnyben részesítendő”. Bizonnyal azt akarta kifejezni, hogy ugyan minden alternatívához képest prioritás illeti meg a szegények melletti döntést, ám mégsem zár ki más opciónkat. Csakhogy voltaképpen már maga az „opción” azt jelenti, hogy valamit előre sorolni más választási lehetőségekhez képest, s így az „elsődleges” hozzátétele pleonazmus volna. A „szegények melletti opción” senkit sem zár ki az üdvösségből, ám szembefordul a szegényekkel nem törődő gazdagok életmódjával.

Az 1987. december 30-án kibocsátott *Sollicitudo rei socialis* enciklikájával II. János Pál pápa is használta a „szegények választása” kifejezést,¹⁷ sőt kinyilvánította, hogy a fogalom az egyház egész szociális hagyományában gyökerezik. Az enciklika az alábbi fordulatot használja: „szegények melletti állásfoglalás és az irántuk való megkülönböztetett szeretet”.¹⁸ Így ír II.

¹⁵ Karl R. POPPER: *Conjectures and refutations. The Growth of Scientific Knowledge*. London and Henley, Routledge and Kegan Paul, 1963, 361.

¹⁶ Az alább hivatkozott *Sollicitudo rei socialis* enciklikában az „optio pauperum” kifejezés szerepel – a ford.

¹⁷ A magyar fordításában „a szegények melletti állásfoglalás” kifejezés szerepel – a ford.

¹⁸ Az „oder” („vagy”) hiányzik a német fordításból, egyéb nyelven viszont szerepel. Ld. az alábbi helyen található

János Pál a katolikus szociális tanítás fontos témái és irányelvei kapcsán: „Közülük egyre szeretnénk itt különösen rámutatni: a szegények melletti állásfoglalásra és az irántuk való megkülönböztetett szeretetre. Olyan választásról, a keresztény szeretet gyakorlásában különleges előjog biztosításáról van szó, amelyről az egész egyházi hagyomány tanúskodik. Ez minden keresztény ember életére vonatkozik, aki Krisztust követi, de ugyanúgy vonatkozik szociális kötelezettségeinkre és így életvitelünkre, valamint a megfelelő döntésekre is, amelyeket a tulajdon és a javak használata tekintetében meg kell hozni.

Éppen a szegények iránti megkülönböztetett szeretet és az ebből eredő megfontolások miatt napjainkban nem hagyhatjuk figyelmen kívül az éhezők, koldusok, a hajléktalanok, az orvosi segítségre szoruló, de mindenekelőtt a kilátástalanságban élő emberek mérhetetlen tömegét. Lehetetlen ezeknek a létezését nem tudomásul venni. Ha ezekről nem veszünk tudomást, hasonlítunk a dúsgazdag emberhez, aki úgy tett, mintha nem ismerné a koldus Lázárt, „aki ajtaja előtt feküdt” (vö. Lk 26,19–31).

Mindennapi életünket, ugyanígy politikai és gazdasági döntéseinket ennek a ténynek kell irányítania. Hasonlóképpen azok, akik a nemzetek életében és nemzetközi szervezetekben felelősséget és tisztséget viselnek – miközben döntéseikben a magasabb emberi szempontokat kötelesek figyelembe venni –, nem feledkezhetnek meg arról, hogy a növekvő szegénység jelenségét elsőség illeti. A szegények száma – sajnálatosan – nemhogy fogyna, hanem növekszik, nemcsak a kevésbé, hanem – nem kisebb botrányt okozva – a jobban fejlett országokban is.” (§. 42.)

II. János Pál arra is nyomatékosan rámutat, hogy ez a választás nem korlátozódhat a szegényeknek nyújtott egyéni segítségre, hanem ugyanígy szükség van a szegénységet okozó struktúrák megváltoztatására is: „A helyi körülményeken múlik, hogy közülük melyeket kell sürgősebbnek tekinteni, és az is, milyen módon kell ezeket megvalósítani, de nem szabad megfeledkezni a nemzetközi helyzet említett egyensúlyvesztéséből fakadó követelményekről. Különösen szeretném erre vonatkozólag megemlíteni a *nemzetközi kereskedelmi rendszer reformját*, amelyet beárnyékolnak a kétoldalú egyezmények és a protekcionizmus, és a világ *valuta- és pénzügyi rendszerének reformját*, amely ma nem tekinthető kielégítőnek; a *technológiák átadásának és hasznosításának kérdését*; végül pedig a *fennálló nemzetközi szervezetek felülvizsgálatának szükségességét* a nemzetközi jogrendszer keretében.” (43. §)

Vannak károsnak bizonyuló struktúrák. Ilyen struktúrák keletkezhetnek rosszakarat nélkül. De miután felismertük káros voltukat, megtartásuk s főleg támogatásuk a felelősök felelőtlenségéről tanúskodik. Ebben az értelemben beszélünk a teológia nyelvén „strukturális bűnről”. Kijelentéseinek megalapozása végett II. János Pál a keresztény szociális tanítást fémjelző alapelvről beszél: „E világ javai az eredeti szándék szerint mindenkit megilletnek.” De még egy ilyen elv sem vezethető le Isten akaratából, hanem ésszel kell megindokolni ahhoz, hogy Isten akaratára lehessen visszavezetni.

„A szegények választása” nem sajátos keresztény erkölcsöt képvisel: etikai követelményként eleve, minden hitet megelőzően, észokokkal beláthatóvá tehető. A keresztény üzenet fel akarja szabadítani az embert az ember voltával adott etikai követelmények teljesítésére. Képesek ennél fogva a keresztények nemcsak másokhoz hasonlóan megismerni, hanem ténylegesen be is tölteni, teljesíteni is erkölcsi normákat? Persze nagy különbség van pusztán erkölcsileg helyes és voltaképpen értelemben erkölcsileg jó cselekvés között. Még akkor is képesek vagyunk erkölcsileg helyesen cselekedni, ha végső soron még hatalmában tart az önmagunkért érzett félelem. Erkölcsileg még akkor is tökéletesen helyesen cselekszünk, ha csak azért fizetjük ki az áru árát az önkiszolgáló üzletben, mert attól tartunk, hogy különben elcsúsznak bennünket. Ám

angol, francia, lengyel, német, olasz, portugál és spanyol változatot: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/index_ge.htm. [A szerző az „Option [oder] vorrangige Liebe für die Armen” fordulatot javasolja, a latinban az „optio pauperum et amor potior erga eos „szerepel – a ford.]

csak akkor cselekszünk voltaképpeni értelemben erkölcsileg helyesen, ha erkölcsileg *mindig* helyesen kívánnánk cselekedni, ehhez pedig ki kellene szabadulnunk az önmagunkért érzett félelem hatalmából.

A keresztény üzenet azt állítja, hogy mindenki, aki valóban teljesíti az etikai normákat, mindenki, erkölcsileg voltaképpeni értelemben helyesen cselekszik, ezt Jézus lelkétől vezérelve teszi, ha ő még nem ismert is kifejezetten a számára. A Jn 3,20–21 ezt mondja: „Mindaz, aki gonoszt tesz, gyűlöli a világosságot, és nem megy a világosságra, hogy nyilvánosságra ne jussanak tettei. De aki az igazságot teszi, a világosságra megy, hogy nyilvánosságra jusson: tetteit Istenben művelte.” Ez utóbbi mondat azt jelenti: mindenki, aki csak szeretetteljesen él a világunkban, ha világos formában találkozna a keresztény üzenettel, visszapillantva örömmel elteltten ismerné fel, hogy már hosszú-hosszú ideje a keresztény üzenet szelleme táplálta. Minden voltaképpeni értelemben jó cselekvésnek végső soron az Istennel való közösségből táplálkozó alapbizalom a hordozója.

A keresztény üzenet értelmében „anonim hitként” jelölhetnénk meg ezt az alapbizalmat. Azért anonim, mert nem hivatkozik Jézus nevére; viszont hit, mivel végső soron azon alapszik, hogy a másoktól kapott szeretet révén eljutott az alapbizalomhoz. A szeretetet a keresztény üzenet Isten jelenléteként jellemzi: „Mindaz, aki szeret, Istentől született, és ismeri az Istent. Aki nem szeret, nem ismeri az Istent, mert az Isten szeretet.” (1Jn 4,7–8) A keresztények így módon vezetnek vissza minden, voltaképpeni értelemben jó cselekvést Isten kegyelmére. Ez pedig azokra az állítólagos ateistákra is érvényes volna, akik ténylegesen törődnek a szegényekkel.

Összefoglalás

A keresztény hit a közösség Istennel. Isten ki akarja szabadítani az embert az önmagáért érzett félelem hatalmából, amely egyébként akadályozza őt abban, ahogy a világában előforduló tényleges bajjal foglalkozzék. Azt azonban, hogy ez megparancsoltatott nekünk, nem a hitből kellene megpróbálnunk megindokolni: ennek bizonyítása az észre tartozik. Sem a hitet, sem az etikát nem szolgáljuk, ha vegyítjük őket egymással, vagy elkülönítjük őket egymástól, ahelyett, hogy bár megkülönböztetve, de összefüggésbe hoznánk őket egymással. (*Ábrahám Zoltán fordítása*)

