

XVIII. évf. 2010/1–2

Communio

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

Eszkatológia és gazdaság

- JAN-HEINER TÜCK • Bíró és üdvözítő: eszkatologikus megközelítés
- BOLBERITZ PÁL • Gál Ferenc és XVI. Benedek pápa *Spe salvi* című körlevelének eszkatológiája
- PUSKÁS ATTILA • Törekvések Jézus üdvözítő művének újraértelmezésére a katolikus dogmatikában
- JOSÉ MARÍA MÉNDEZ • Gazdasági válság vagy az értékek válsága?
- TÖRÖK CSABA • Közjó vagy közérdek?
- YVES-MARIE HILAIRE • Naprakész társadalmi tanítás
- JEAN-LUC MARION • Lustiger bíboros dicsérete

COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

FŐVÉDNÖK

ERDŐ PÉTER

FELELŐS KIADÓ

RÓZSA HUBA

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG ELNÖKE

BOLBERITZ PÁL

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI

PÁPAI LAJOS, TERNYÁK CSABA, BABARCZI-GYÖRFFY ANDREA,

KERESZTY RÓKUS, KUNSZT GYÖRGY, NEMESHEGYI PÉTER,

ROSKA TAMÁS, RÓZSA HUBA, SARBAK GÁBOR,

SÁGHY MARIANNE

FELELŐS SZERKESZTŐ

TÖRÖK JÓZSEF

SZERKESZTŐSÉG

1053 BUDAPEST, PAPNÖVELDE U. 7.

E-MAIL: COMMUNIO@ELLA.HU

ISSN 1217-2456

KIADJA

A COMMUNIO ALAPÍTVÁNY MEGBÍZÁSÁBÓL

A SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

FELELŐS VEZETŐ: FARKAS OLIVÉR IGAGZGATÓ

TIPOGRÁFIA: KOCZKA ETELKA KRISZTINA

KÉSZÜLT AZ EFO NYOMDÁBAN

FELELŐS NYOMDAVEZETŐ: FONYÓDI OTTÓ

Eszkatológia és gazdaság: két ennél ellentétesebb témát keresve sem lehetett volna találni, hogy a *Communio* nemzetközi katolikus teológiai és kulturális folyóirat idei, első, összevont számának hasábjain e témakörökből jelenjenek meg tanulmányok. Némi fellengzősséggel azt lehetne mondani, hogy az ún. nagybetűs élet hozta magával e két téma társítását.

Az ok részint abban keresendő, hogy Szentséges Atyánk újólág és többször figyelmeztetett arra, hogy az örökéletről az Egyházon belül is egyre kevesebbszer gondolkodnak – írnak – beszélnek. Mintha nem az „atyai házba” tartanánk valamennyien.

A bíró az, aki a jó és a rossz között választóvonalat húz, és pártatlan akar lenni, amikor büntetést vagy fölmentést javasol. Tőle különbözően egyedül Krisztusnak áll hatalmában egyszerre ítélni és megmenteni. Mert Ő ismeri az emberi szív szakadékait és haláláig elköteleződött az elveszett megmentésére. Egyedül a Krisztussal történő azonosulás teszi lehetővé az igazi megbocsátást.

A két kortárs teológus, Joseph Ratzinger és Gál Ferenc tanítása az eszkatológiáról kiválóan szemlélteti a közös források mellett az egyéni megközelítések, esetleges hangsúlyeltolódások meglétét és jogosultságát.

Jézus üdvözítő művének értelmezése minden kor számára feladat és a jelenleg folyó munkálatok áttekintése szervesen kiegészíti az előző tanulmányokat, hiszen az üdvösség elválaszthatatlan az eszkatológiától.

A gazdaság témája azért korszerű, mert a gazdasági téren bekövetkezett válság nem tűnt el egy csapásra, hanem folytatódik, és bármikor újra jelentkezhet. Azért lehet ilyen egyszerűséggel fogalmazni, mert a gazdasági élet erkölcsi alapjait nem hajlandók figyelembe venni a gazdasági élet irányítói. Erkölcsi alapok nélkül semmilyen téren nem bontakozhat ki egészséges élet. A virtuális pénzeszközök jelenléte még törékenyebbé teszi a jelen gazdasági helyzetet. Az Egyháznak százhusz éve van naprakész tanítása e téren.

Jean-Luc Mariont 2008. november 6-án választották meg a Francia Akadémia tagjává az elhunyt Lustiger bíboros székébe. Az új akadémikus beik-

tatása során 2010. január 21-én mondta el a nevezetes kupola alatt székfoglaló beszédét, aminek az első része jelen számunkban olvasható. A francia filozófus, Jean-Luc Marion kezdetektől fogva részt vesz a *Communio* folyóirat szerkesztőségi munkáiban. A magyar szerkesztőség ezúton gratulál megválasztásához. Lustiger bíboros személyisége és életműve hazánkban is ismert, ezért kettős jogon kap helyet a székfoglaló beszéd, az előd dicsérete. Az Olvasót tisztelettel köszönti:

A Szerkesztőség

JAN-HEINER TÜCK

Bíró és üdvözítő: eszkatologikus megközelítés

AZ ÍTÉLETRŐL VALÓ TEOLÓGIAI BESZÉD ÁTMENETI ÉS SZÜKSÉGSZERŰ JELLEGÉRŐL

Csakis a legnagyobb óvatossággal lehet az ítéletről szólni a teológiában. Nem lehet elvárni, hogy elvonatkoztassunk a történelemtől, és nem tehetünk úgy, mintha átsuhanhatnánk felette, s Isten szemével ítélnénk meg az emberi szabadság, szenvedés és sebezhetőség történetének egész áttekinthetetlen szövedékét. Nem lehet előzetes ítéletet alkotni arról a végső ítéletről, amelyet a hit vár, s ugyanígy megkérdozhetjük magunktól azt is, hogy lehetséges-e egyáltalán az ítéletről beszélni még azelőtt, hogy az betelt volna rajtunk? Hogyan beszélhetne egy a történelemben és a történelmi körülmények között élő ember a történelem végéről és beteljesedéséről anélkül, hogy kitenné magát azon ellenvetésnek, miszerint mindazzal, amit mond, csupán méltatlan módon elővételezni akarja a végső Ítéletet?

Kétségtelen, hogy az eszkatológiáról való töprengés elkerülhetetlenül átmeneti és megközelítő jellegű.

Ahol a világot ítélő és teljességgel betöltő Istenbe vetett hit meggyöngül, ott más tekintélyek bukkannak fel, amelyek szívesen betöltik az ő a szerepét. Nagy kísértést jelent az ember számára, hogy kénye-kedve szerint elfoglalja a végső tekintély helyét, mindenekfölött ebben az „Isten halála utáni” korban. Ezzel szemben egyre fontosabbá válik a teológiai kritika, amely igazán abból meríti erejét, hogy felismeri az emberi gondolat és cselekvés átmeneti jellegét a véggel és a beteljesedéssel szemközt.

Az eszkatológiáról való teológiai elmélkedés azért is elengedhetetlen, mert offenzív módon mutatja fel annak a reménynek és értelemnek az értékét, amelyet a keresztény hit felkínál a mindenféle új vallás áradatától jellemzett korunknak. Ezen utóbbi megjegyzések már a téma szívébe vezetnek be minket.

EGY ELFOJTOTT TÉMA VISSZATÉRÉSE

Mihelylyst a Krisztus által végbevitt ítéletről szólunk, szükségszerűen *képekbe* ütközünk. Az elmúlt évszázadok során a nyugati gondolkodásban egyfajta dualista elképzelés jellemezte az ítélet képi ábrázolását: Jézus Krisztus a magasságokban trónol mint bíró és diadalmas vezér, lábainál és jobbján a kiválasztottak, akik az örök életre nyertek meghívást, sokszor viruló ifjú testi formában ábrázolják őket; balján pedig az elkárhozottak eltorzult arcokkal és meggyötört testtel. Nyilvánvalóan a testek kontrasztos színrevitele hivatott arra, hogy kinyilvánítsa, milyen jutalom vár azokra, akik erényesen élnek, és a gyötrelmeknek mily palettája várja a bűnökkel teljes életeteket¹.

Ezen képi ábrázolási programoknak a katekézis során való erkölcsi eszközzé tétele a felelős részben azért, hogy – a ’60-as évek végétől kezdve – a hívők visszautasították az ítélet témájával való szembenézést. Túl gyakran használták a lelkipásztorkodás és a hitoktatás során ezt a jutalmazás és büntetés kettősségén alapuló logikát úgy, ahogyan az szinte minden árnyalás nélkül megmutatkozott az ítélet képi ábrázolásain. Így végül mumus és fenyegetés lett az ítéletből. Arra helyezték a hangsúlyt, hogy mindazokat, akik nem engedelmeskednek az Egyház parancsainak és nem követik tanítását, keményen meg fogják ítélni; Isten pedig, akinek semmi sem kerüli el a figyelmét, és aki mindent feljegyez, végül napvilágra hozza minden emberi életnek a mérlegét.

A rosszak és a jók közötti ilyen határozott különbségtétel tényleg megfelelő módon tud számot vetni a történelem összetettségével, amelyet a maga szabadságában élünk át? Nem szűkítjük így le mértéken felül az Újszövetség ítéletre vonatkozó tanításának gazdagságát, lecsupaszítva azt a jók és a rosszak közötti különbségtételre? Mihez kezdünk azokkal a krisztusi szavakkal, amelyek épp ellenkezőleg Isten mindenkire kiterjedő üdvakarására vonatkoznak (Róm 11,32; Ef 1,10; Kol 1,20; Tit 2,11; 1Tim 2,4–5; Jn 12,31)? És hogyan reagáljunk a nemrég Peter Sloterdijk által felvetett gyanúsan valásellenes kritikára², miszerint az ítélet keresztény várását túlságosan megrontja az emberi bosszúvágy, és az elégtétel utáni felhalmozódott vágyat az a gondolat fojtja el, hogy maga Isten fogja majd odaát kielégíteni azt? Elég csak Tertullianusra gondolnunk, aki a győzelmi ünnepeken rendezett játékokhoz hasonlóan képzelte el a pogányok gyötrelmeit, ami csak növeli a jók

¹ Ld. M. WOELCK, *Gericht Gottes (Ikonographie)*, in *LThK* 4 (1995³), 520–522; A. STOCK, *Poetische Dogmatik*, Bd. 4: Figuren, Paderborn 2001, 165–212.

² P. SLOTERDIJK, *Zorn und Zeit*, Frankfurt am Main 2006.

boldogságát. De gondolhatunk Dantéra is (1265–1321), aki a pokolba helyezve megnevezi ellenfeleit³, ahogyan nem egy művész is úgy állt bosszút az alkalmatlan megrendelőn, hogy a kárhozottak oldalára helyezte el őt.

A lelkipásztorkodás, amely túlzó mértékben félelmet kelt, és amely gyakran megbetegít, joggal érdemli meg a kritikát. Azonban az évek elteltével egy ellenkező, leegyszerűsítő gyakorlatot tettünk magunkévá, amelynek olykor az istenkép rettenetes banalizálása lett a következménye. Félretettük az ítélet témáját, amely összezavar minket; túlhaladottnak nyilvánítottuk a pokol gondolatát, és lerántottuk az álarcot Isten haragjáról, ami nem más, mint pusztá antropomorfizmus. A lelkipásztori üzenetben a szerető és mindig elnéző Isten képe dominált és dominál napjainkban is, aki mindent megbocsát mindenkinek. Ez az üzenet már nem inti a polgárosodott kereszténységet, hanem sokkal inkább kielégíti annak komfortérzetét. Elfeledkeztek arról, hogy az igazságosság szerint az Istenről, a Szeretetről szóló üzenet soha nem maradhat közömbös az elembertelenítő igazságtalansággal szemben. Bonhoeffer szavai mai is aktuálisak: „Egyházunk halálos ellensége az olcsó kegyelem (...) Az olcsó kegyelem leértékelt árú kegyelmet jelent, leértékelt bűnbocsánatot (...), ár, költség nélkül (...) Az olcsó kegyelem a bűn igazolását és nem a bűnös megigazulását jelenti”⁴. Nem kell azon sem meglepődnünk, ha azt tapasztaljuk, hogy mind több helyről hallunk olyan hangokat, amelyek kifejezésre akarják juttatni rossz közérzetüket a „jó Istennel” szemközt: újra fel kell fedezni Istent mint a teljesen Más, a transzcendencia misztériumát meg kell óvni a banalizációtól; a teológiának érvényre kell juttatnia megragadhatatlan lényegét, fel kell mutatnia az ítélet megszabadító dimenzióját és újra kell gondolnia Isten haragjának zavarba ejtő témáját⁵.

Ezen nagy vonalakkal megrajzolt háttér előtt azt javaslom, hogy elmélkedjük át a hitvallás artikulusát: „újra eljön ítélni élőket és holtakat”. Meg fogom vizsgálni ennek az artikulusnak minden szempontját aszerint, hogy ez először is *Krisztus parúsziajának* kérdésére vonatkozik **(1)**, azután az ítélet

³ DANTE ALIGHIERI, *Isteni színjáték*: Pokol, VI: ének 79k; VIII. ének 31–60; X. ének 31k; XII. ének 111.

⁴ És még tovább: „Mivel egyedül a kegyelem tesz mindent, ezért minden maradhat a régiben (...) Az olcsó kegyelem a bűnbánat nélküli bűnbocsánat meghirdetését (...) személyes gyónás nélküli feloldozást jelent. Az olcsó kegyelem (...) az emberré lett Jézus Krisztus nélküli kegyelem.” D. BONHOEFFER, *Követés* (ford. Böröcz E.), Budapest 2007, 23–25.

⁵ Ld. R. MIGGELBRINK, *Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition*, Darmstadt 2002. Ld. még J.-H. TÜCK, *Der Zorn – die andere Seite der Liebe Gottes. Dogmatische Anmerkungen zur Wiederkehr eines verdrängten Motivs*, in *Theologie und Philosophie* 83 (2008), 385–409.

aktusára (2), és végezetül az ítélet egyetemességét, amely időbeli kiterjedésénél és mélységénél fogva magában foglal minden élő és megholtat (3). Zárszóként pedig néhány megjegyzést teszünk, hogy megvilágíthassuk a hőhérok és az áldozataik közötti kiengesztelődés reménységét. Ki szeretném majd emelni az ítéletre vonatkozó keresztény üzenet megszabadító voltát, és kifejtem, hogy az ítélet egy olyan folyamat, amely által az ember eljut az igazságra Isten előtt, önmagával és a többiekkel való kapcsolatában. Olykor fájdalmas lehet eljutni az igazságra, amely leleplezi a szabadság egész átértékelését, és kétségkívül fájdalmas is lesz mindazon töredékességek és árnyak okán, amelyek többé-kevésbé minden életben jelen vannak. Ugyanakkor a keresztény hit magával hozza a reményt, miszerint az ítélet nem csupán egy pusztító tett lesz, hanem az igazság és az igazságosság kinyilvánítása is. A bíró ugyanis nem más lesz, mint maga Jézus Krisztus, a keresztre feszített és feltámadt, aki életében és halálában elment a legvégsőkéig, hogy megkeresse azt, aki elveszett, és üdvözítse őt.

(1) „...ÚJRA ELJÖN...” – KRISZTUS PARÚSZIÁJÁNAK MEGKÖZELÍTÉSE⁶

George Steiner vetette fel a kérdést: „*A fundamentalistákon kívül ki várja még napjainkban valóságosan egy Messiás eljövételét?*”⁷ Ez a kérdés nem pusztán a judaizmus messiásvárására vonatkozik – olyan várakozás ez, amelyet mindannyiszor az adott korszak történelmi és társadalmi körülményei színezték –, hanem a keresztények parúszia-reményét is érinti. Elképzelhetjük-e még ma is – amikor már elhagytuk a világ kozmológiai leképezéseit – úgy a parúsziaát, mint ahogy az újszövetségi Jelenések könyve leírja, ahol az Emberfia eljön a felhőkön, hogy megítélje az élőket és a holtakat?

Szívesen mondjuk Karl Rahnerrel, hogy ezek a képek nem egyfajta elővetelizedett beszámolók az eljövendő eseményekről. Jól el kell különíteni az időt és az örökkévalóságot, a történelmet és annak beteljesedését, még ha nem is lehet szigorúan szétválasztani őket, hiszen az örökkévaló Isten maga is kapcsolatba lépett a korokkal a teremtés aktusában, és még teljesebben a megtestesülés eseményében. Sokkal inkább azt kell mondanunk, hogy a te-

⁶ M. KEHL, *Bis du kommst in Herrlichkeit... Neuere theologische Deutungen der Parusie Christi*, in *Hoffnung über den Tod hinaus* (szerk. E. Christen – J. Pfammater) (Theologische Berichte XIX), Zürich 1990, 95–138; ld. még art. *Parusie*, in *LThK* 7 (1998³), 1404–1405.

⁷ G. STEINER, *Grammatik der Schöpfung*, München–Wien 2001, 15 (az eredeti angol kiadás: *Grammars of Creation*, Gifford Lectures 1990, Faber and Faber 2001).

remtés Isten általi beteljesítésére, amelyet a parúsziaiban remélünk, nem az időben, hanem az idők végén kerül sor. Annak ellenére, hogy az Írás többszörösen megismétli: senki sem ismeri a parúszia idejét, mégis szól a Krisztus érkezését megelőző jelekről (Márk 13). Hamis messiások lépnek fel, háborúk, földrengések és éhínségek lesznek az egész földön; a keresztényeket üldözni fogják, és a szentély elpusztul. De legfőképpen hirdetni fogják az Evangéliumot minden népnek.

Hogy miként értelmezzük korunk számára érthető módon ezeket a szövegeket, azt nem ezen a helyen kell kifejtenu⁸; de meg kell jegyezmem ezen a ponton, hogy a Krisztus parúszijába vetett hit –ahogy valami módon el tudjuk képzelni – mindig magába foglalja az idők és a történelem egy bizonyos szemléletét. A történelem nem zárul önmagába, és nem is engedi bezárni magát, nem tud önmaga által beteljesülni. A parúsziaról való gondolkodás egyik alapvető eleme az a tény, hogy a történelem önmagán túlra utal, és egy olyan jövőbeni beteljesülés felé tart, amelyet nem tud sem kikényszeríteni, sem felgyorsítani. Az Eucharisztia liturgiájában mi már a parúziát, az Úr eljövetelét ünnepeljük, ám az Eucharisziát egy elfátyolozott jelenlét misztériumában ünnepeljük „amíg el nem jön dicsőségben”. Nem ok nélkül való, hogy a *credo* a jövőidőt használja – „[majd] újra eljön (venturus)” –, ezzel azt mondja ki, hogy valami döntő fontosságú dolog majd a jövőben fog megtörténni. Ez ellentmond annak a napjainkban elterjedt elgondolásnak, miszerint a történelem örökké folytatódni fog. Szembehelyezkedik az idő evolucionisztikus felfogásával, amely szerint az idő soha nem ér a végére, és így a halálban hagyja a megholtakat. Ugyanígy lerombolja a teljességgel *up to date*-nek látszó világért érzett határtalan szenvedélyt, amely tökéletesen meg is feledkezik a reményre teljesen felkészületlen történelemről. A *credo* ezzel a felfogással szemben egy *Adventus*-t, egy eljövetelet tételez, amely nem hagyja békében a múltat, és amely ezáltal reményt ad azoknak, akik még nincsenek rá felkészülve. Még ha nyitott marad is a kérdés, hogy mikor és milyen körülmények között kerül sor erre az eljövetre – és az,

⁸ Ezen a ponton tanulmányozni kell az Antikrisztus nehéz témáját, aki Szent Pálnál kerül bevezetésre mint az „istentelen” megsemmisülés (2Tessz 2,3–10). Pál az Ószövetség két szöveghelyére támaszkodhatott (Dán 11,36 és Ez 28,2). Az Antikrisztus sok előfutár Antiochosz Epifánésszal, a zsidók hellenista kori üldözőjével azonosította, vagy éppenséggel Türosz legendás fejedelmével, és így elvesztette jól meghatározott egyediségét. Hasonló módon az Antikrisztusra vonatkozó explicit szövegeket az 1Ján 2,18–22-ben és a 2Ján 7-ben a krisztológiai eretnységek történelmi szövegkörnyezetében helyezhetjük el, ellenben az Antikrisztusnak a Jel 13-ban felbukkanó képe az istenként tisztelt római császárra és az ő hamis tiszteltetére vonatkozik. Ld. J. RATZINGER, *La mort et l'au-delà*, Paris 1994², 203–208.

hogy le kell mondani a dátumról való találgatásokról, és el kell felejtetni az apokaliptikus képvilágot, kiemelni, hogy a parúsiát úgy kell szemlélnünk, mint eszkatologikus eseményt, amely átformálja az időt –, a *credo* ébren tartja a véges idő provokációját. A bűnösök nem győzedelmeskednek mindörökre (Zsolt 13), az igazságosság elérkezik mindazon dolgokban, amelyeket még nem sikerült elrendezni, és amelyek még bizonytalanságban maradtak.

Ha folytatjuk a *credo* olvasását, akkor az idő általunk várt beteljesedésére vonatkozó üzenet azt követeli tőlünk, hogy krisztológiailag szabatosak legyünk. Ugyanis a történelem Őmegája se nem névtelen, se nem arctalan, hanem – ha az ember figyelembe veszi az *apostoli hitvallás* tanúságtételét⁹ – neve és arca van. Jézus Krisztus az, a feltámadott Keresztre feszített, aki „újra eljön ítélni élőket és holtakat”. Az eszkatológia eme krisztológiai dimenzióját Hans Urs von Balthasar a következő szavakkal fogalmazta meg: „*Isten az, aki a teremtmény számára a végső. Az elnyert díj pedig nem más, mint a menny, az elvesztett dolog pedig a pokol, a vizsgálat pedig az ítélet, a megtisztító pedig a purgatórium (...)*”. Azonban ez oly módon történik, ahogyan ő maga akarta: a Fiában, Jézus Krisztusban áradt a világra, aki maga Isten kinyilatkoztatása, és ezáltal a „végső dolgok” kvintesszenciája¹⁰.

Azonban ha Jézus nem is felel meg a várt messiásnak – nem vetett véget erőszakkal Izrael elfoglalásának, hanem ő maga vált az erőszak áldozatává –, mégis ő a várt bíró, akit azáltal lehet felismerni, hogy egy kivégzés áldozata lett. Átalakult testének sebhelyei a bocsánatra irányuló akarat jelei, amely messziről sem akar győzedelmeskedni az ellenségei felett, és árulással vagy hűtlenséggel sem akarja vádolni saját tanítványait. Egész a legvégsőig elmegegy, és kész meglátni az ellenségben a felebarátot, akinek arra van szüksége, hogy megbocsásson neki. Még haláltusa során is a hóhéraiért imádkozott a Keresztre feszített (Lk 23,24) – és István, az első keresztény

⁹ A keresztény dogma kialakulása tehát az Újszövetség ítélet-leírásaiban foglalt krisztológián alapul (ld. Mt 25,31–46; 7,22k; 13,36–43; Lk 13,25–27; 1Tessz 4,6; 1Kor 4,4k; 11,31; 2Kor 5,10). Azonban nincs egy egyértelmű bibliai állandó annak az identitása kapcsán, aki az *ítéletet* gyakorolni fogja. Krisztus mellett a Biblia megemlíti magát Istent is mint az ítélet Urát (2Tessz 1,5; 1Kor 13; Róm 2,3k; 3,6; 14,10; Mt 10,28; Mt 6,4.6.15.18); a tizenkettőnek mint Izrael tizenkét törzse képviselőinek (Mt 19,28) és a szenteknek (1Kor 6,2) pedig az ítéletkor a társak szerepe jut. Ld. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 3, Göttingen 1993, 659k.

¹⁰ H. U. von BALTHASAR, *Umriss der Eschatologie*, in Uő., *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960, 280 és 292. Az odaát topográfiájának áthelyezése az *eszkatha* krisztológiai koncentrációja felé már korábban is fellelhető Balthasarnál egy mély benyomást keltő vázlatban: *Eschatologie unserer Zeit*, 1955 (*Œuvres posthumes*, Freiburg 2005, 9–85).

vértanú, maga is ugyanígy imádkozott az őt földre sújtó kövek áradata alatt: „Uram, ne ródd fel nekik bűnül!” (ApCsel 7,60).

Aki eljön, ugyanaz tehát, mint akit már megismertünk a hit által, vagy még inkább akit oly mértékben ismerünk, amilyen mértékben engedjük át-alakítani önmagunkat imáinkban, gondolatainkban és cselekedeteinkben az ő üzenete által. A vég tehát nem egyszerűen egy katasztrófaszerű pusztulás vagy egy névtelen végzet – olyan gondolat ez, amelyre eljuthatunk minden teológiai eszme-futtatástól függetlenül is, amennyiben az apokaliptikus válságot meghirdető jelekre hivatkozunk. Nem, a történelem végén – amennyiben komolyan vesszük a *credót* – *mindenkinek a feltámadott Keresztre feszítettel való döntő találkozása* található: „Mindnyájunknak meg kell ugyanis jelennünk Krisztus ítélőszéke előtt, hogy ki-kí megkapja, amit testi életében kiérdemelt, aszerint, hogy jót vagy gonoszt tett-e” (2Kor 5,10).

(2) „...ÍTÉLNI...” – AZ ÍTÉLET MINT AZ IGAZSÁGRA VALÓ ELJUTÁS FOLYAMATA

Ezen elképzelés által – mindenki személyes szembenézése Jézus Krisztussal és ítéletével – a *credo* ellene mond annak a végső soron teljességgel cinikus mottónak, miszerint: „*a világ történelme a világ ítélete*”¹¹. Ha valóban a történelem az ítélet, akkor vannak olyanok, akik sikeresek a történelemben, akiknek igazuk van: a győztesek győztesek maradnak, a vesztesek vesztesek, a bűnrészesek, akik úgymond semmit sem tettek és a tanúk, akik azt állítják, hogy semmit sem láttak, elmenekülhetnek felelősségük elől.

A hit szembehelyezkedik egy ilyen látásmóddal az eljövendő ítélet kapcsán, ahogyan ez kifejezésre jut az ítéletről szóló nagy beszédben Máténál (Mt 26,31–46) – olyan beszéd ez, amely határozottan hatással volt a fentebb említett ikonográfiai programokra. Itt az kerül a középpontba, hogy mit fog tenni az eljövendő Emberfia. A dicsőség trónján fog ülni – isteni kiváltságainak szimbóluma ez –, és ítélni fog minden nemzet fölött.

¹¹ F. SCHILLER *Resignation* c. versét, ahol ezt olvassuk: „*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*” (ld. *Sämtliche Werke*, Bd. 1 (szerk. G. Fricke – H. G. Göpfert), München 1987⁸, 133). A hegeli történelemfilozófia úgy értelmezte ezt a verset, mint ahol nyilvánvalóan egy teodíceával találkozunk, amely integrálja az emberi érdekeket, érzelmeket és még a háborúkat is az „értelem csele” által a szabadság és az értelem progresszív történelmébe, illékony pillanatokká redukálva őket. „(A történelem negatívjával való) kiengesztelődést nem lehet másképp várni, mint a pozitív megismerése által, amely által a negatív úgy tűnik fel, mint valami alárendelt és meghaladott” (ld. még *Vorlesungen über Philosophie der Geschichte* [Werke, Bd. 12], Frankfurt am Main 1986, 28).

A megélt szabadság története az emberek hatalmas többsége számára azonban oly összetett, hogy a Jó és a Rossz közötti demarkációs vonal mindannyiuk életét átszeli.

Világosan felismerhetjük ezen ítélet kritériumait: az, amit mindenki tett (vagy nem tett) a felebarátjával szemben a szükség idején, azt Krisztusért tette (vagy nem tette). Ez az ítélet a benne részesülők számára teljes meglepetést okoz, és a következő kérdést téteti fel velük: „*Uram, mikor láttunk éhesen, vagy szomjasan...?*” (Mt 25,37–39). Krisztus, a bíró pedig még egyszer megerősíti ezt a kritériumot: figyelmesnek kell lennünk azok parancsoló kiáltására, akik kétségbe estek: „*Bizony mondom nektek, amit e legkisebb testvéreim közül eggyel is tettetek, velem tettétek*” (Mt 25,40). A mátéi ítélet-parabolában tehát az irgalmasság cselekedetei a döntő fontosságúak. Szükséges lenne, hogy elmélyítsük az ezen kettős azonosulásról való elmélkedéseinket: egyfelől Krisztus azonosul a szegényekkel és a szükségét szenvedőkkel, másfelől pedig akik készek voltak segíteni, maguk is azonosulnak Krisztussal¹². Ezen a helyen egyszerűen csak szeretnék súlyt helyezni erre a használatra nem tűrő követelményre, hogy vegyünk tudomást a kétségbeesett helyzetben lévő felebarátunk kiáltásáról, és vigyük végbe az irgalmasság cselekedeteit – olyan felhívás ez, amelyet be kell építenünk a keresztyén életgyakorlat krisztológiájába (amelyet valóban Krisztus mintájára kell megélnünk), anélkül, hogy mindez egy meddő moralizmusba fulladjon. Ő azt akarja tudni, hogy miként élünk itt és most: a végén nem a közöny vagy a feledés vár ránk, hanem egy személy, aki vár minket, és aki azt fogja megkérdezni tőlünk, hogy vezettük az életünket. Így tehát életünk idejének végtelen értéke van, és életünk képessé válik az örökkévalóságra: minden pillanatnak súlya van, amely megmarad, mivel az időben érik be az, ami túlhan van, és ami jóval több, mint az idő. Ma van az idő, amikor már dönt az ember a másik felhívásának elfogadása vagy elutasítása által arról, hogy milyen alakban jelenik meg a bíró előtt az ítélet napján. És Krisztus, aki azt mondta magáról, hogy ő az út, az igazság és az élet, végül mindannyiunkat életének igazsága elé állít. Ugyanis igazság nélkül nincs beteljesülés. De mit jelent itt az igazság?

¹² A zsidóságban egy hasonló eszmefuttatást találunk, a Második törvénykönyv 15,9-nek a tannaikus midrásban való olvasatában: „*Gyermekeim, ha adtatok enni a szegényeknek, úgy fogom azt viszonzni nektek, mintha nekem magamnak adtatok volna enni*”. Ld. még L. TOLSZTOJ elbeszélését: *Ahol szeretet van, ott van az Isten* (Contes de Noël, Seuil 1961).

Hogy jobban megértsük, az igazság leírására használt görög szóból – *alétheia* – kiindulva két ösvényt is találunk, amely segítségünkre lehet az ítélet teológiai értelmezése során. Egyrészt, miként arra már Heidegger is utalt, a „nem rejtettet” jelenti: az elrejtett, az elfojtott, a sötét a napvilágra kerül (a fosztó-alfa az *a-létheiában* a *lathano/leth* = „elrejtett” tagadását jelenti). Már Pálnál azt olvassuk az érkező Úr kapcsán, hogy „Ő majd megvilágítja a sötétség titkait, és földeríti a szívek szándékait” (1Kor 4,5). Másrészt az *alétheia* fogalma kizárja a felejtést. Végül nem a Léthé, a felejtés misztikus folyója vár minket, amelybe bele kellett fojtani az emberi szenvedések és sebezhetőség drámai történelmének emlékét, hanem az isteni emlékezés, a *memoria Dei*, amely megőriz mindent.

Maga az ítélet az a folyamat lesz, amelynek mindenki alá kell hogy vesse magát, hogy eljusson az igazságra: önmagával, másokkal, Isten előtt. Azonban világosan le kell szögezünk, hogy ezt az „igazságra való eljutásról” szóló beszédet nem lehet úgy felfogni, mint egyfajta történelmet a történelem után, abban az értelemben, hogy a megélt élet másfajta módon hosszabbodik meg majd a halál után. Nem, amire sor került, arra sor került, és nem lehet utána úgy, mintha az nem lett volna. A halálban a szabadság megélt történelme eléri visszavonhatatlan végét. Ezt a folyamatot tehát nem lehet többé az időbeliség kategóriáival leírni, a halál határán túl található, és ezért ez egy valódi „processus”-t, folyamatot hordoz magában, hacsak nem úgy fogjuk fel, hogy ez a beteljesülés egyszerűen egy új teremtés által megy végbe [a történelemmel való folyamatosság nélkül]. A purgatórium dogmájának egész értelme abban áll, hogy leírja az „igazságra való eljutásnak” ezt a folyamatát, amely a Krisztussal való találkozással ér véget. Ez „az ember szükségszerű belső átalakulásának folyamata, hogy képessé váljon Krisztusra, képessé Istenre és képessé a *Communio sanctorumra*, a szentek közösségére”¹³. Az igazság helyreállítása egy drámai szembenézés révén valósul meg, egy Krisztussal, a feltámadott Keresztre feszítettel való szemtől szembe állással, akinek tekintetével szemközt a legnagyobb megátalkodottságok is megenyhülnek. Ezért is lenne téves az emberi igazságszolgáltatás mintájára felfogni az ítéletet, mintha egy az ember számára külsődleges döntésről lenne szó, amelyet a bűnelkövető és a büntetést vagy jutalmazást kimondó tekintély találkozásakor hirdetnek ki. A bekötött szemű igazságszolgáltatás az emberi bíró pártatlanságának a jelképe, akinek a személyekre való tekintet nélkül kell kimondania az ítéletét. Teljesen másként lesz a Krisztus által gyakorolt

¹³ J. RATZINGER, *La mort et l'au-delà*, Paris 1994², 239.

ítélkezésnél: ott az ember egy olyan bíróval kell hogy szembenézzon, aki fel fog mindent, és mintegy belülről ismeri az emberi létállapot mélységeit. Ezen megfontolások az ítéletről azonban igen hiányosak lennének, ha nem ejtenénk szót a megmentő irgalmasság reményéről. „Az igazság, amely megítéli az embert, maga kel útra, hogy megmentsse őt”¹⁴. A bíró a vétkes oldalára áll, hogy lehetővé tegye számára a tévedésével való szembenézést, hogy elvesse cselekedetét, és ezáltal eljusson az igazságra. Krisztus mindenkivel való azonosulása lehetővé teszi, hogy reméljük: az ítéletet az igazság szeretete vezérli, amely igazságot szolgáltat mindenkinek.

(3) ... „AZ ÉLŐKET ÉS A HOLTAKAT”

– AZ EGYETEMES KIENGESZTELŐDÉS REMÉNYÉRŐL

Az ítélet egyetemes esemény, amely mindannyiunkat érint – élőket és holtakat egyaránt. De hát hány elhibázott élet volt a történelem során? Ha csak a XX. századra tekintünk, a háborúk, krízisek és konfliktusok megszakítás nélküli sorát látjuk egészen napjainkig. Az embernek már-már az a benyomása, hogy Isten kivonult a történelemből. Úgy tűnik, mintha Isten teljesen magára hagyta volna legnemesebb teremtményét, az embert; mintha hozzáférhetetlen csöndbe vonult volna vissza. Ha a művészet, az irodalom és a zene tanúságára tekintünk, mint korunk szeizmográfjára, az a benyomásunk, hogy a legfontosabb hangok a negativitás esztétikájában futnak össze. Gondolhatunk akár Giacometti eltorzult alakjaira, a kommunikáció összeroppadására Beckett darabjaiban, a széfoszló mondatvagdalékokra, a nyelv redukciójára Celan utolsó verseiben, Morton Feldmann zeneműveire, amelyek a hallgathatatlanság határán vannak.

A kortárs művészetnek sajátos affinitása van Nagyszombatra, Isten hiányának érzésére, akiből a retorika egyszerű alakja lett, és akiről már nincs értelme többé számot vetni. Nagypéntek „katasztrófája” – Isten halálának Nietzsche általi meghirdetése jól megmutatta – már mögöttünk van anélkül, hogy tudnánk: van-e előttünk egy új Húsvét. Úgy tűnik, mintha Isten elhagyott volna minket.

Az ítéletről vallott keresztény hit ellentmond Isten hiánya kortárs érzésének. Az ítélet, amelyet fölfoghatunk mindannyiunk „igazságra való eljutásának” folyamataként mindenkivel együtt Isten előtt, azt is magában foglalja,

¹⁴ Uo. 220.

hogy Isten törődik az emberrel – még akkor is, hogyha az ember elhagyta őt. Az ő törődése olyan törődés, amely helyreállítja az igazságosságot, egy olyan törődés, amely üdvözíteni akarja az embert.

A remény, miszerint az ítélet által üdvözülünk, felveti annak súlyos kérdését, hogy végezetül vajon mindannyian ki tudnak-e majd engesztelődni mindenkiel: az áldozatok hóhéraikkal – a hóhérok áldozataikkal – olyan gondolat, amely majdhogynem elképzelhetetlennek tűnik szemközt a történelem minden borzalmával, tulajdonképpen szörnyűséges gondolat ez. Jézus Krisztus, a feltámadott Keresztre feszített ezért nem csak megítéli és mérlegre teszi a történelmet; ő az üdvözítő, aki nem csupaszítja le a hóhért bűnei pusztá összégére, hanem elköveti őt egészen romlásának legnagyobb mélységébe, hogy megszabadítsa őt vétkétől. Hogy vannak-e erőfeszítések ez ellen a végső eljövétel ellen, amelynek célja, hogy mozgásba hozva a belsőt, megtérést és bűnbánatot váltson ki, és hogy egyáltalán kiáltanak-e a bűnösök a bocsánatért, ez bizonytalan. A határozott elutasítás lehetősége valós marad, noha Isten – ahogyan azt a keresztre feszített erőtlensége megmutatta – nem takarékoskodott fáradságával, hogy elnyerje az ember szabad beleegyezését a megbocsátás kegyelmének elfogadásába, amelyet szeretetből ajándékoz neki Isten.

Ám az áldozatok is megélhetik-e a szabadulást a feltámadott Keresztre feszítettel való eszkatologikus találkozásban? Helyreállítják-e a megalázottak méltóságát? Újra nevükön szólítják majd a névtelen halottakat, akiket arc-talan azonosító számokká csupaszítottak le? Végül ők is átöllelhetik majd a Keresztre feszített szeretetét, aki megbocsát, és megláthatják majd hóhéraikkal a megbocsátásra szoruló felebarátaikat?

Hogy a kiengesztelődés reményének megőrzése, amely hihetetlenül nehézé vált a XX. század bűnei után, ne hulljon az elviselhetetlen banalizáció szintjére, ahhoz egy feltételnek kell teljesülnie: a történelem ne legyen egyszerűen szürke, hanem a hóhér és az áldozat közötti különbség eszkatologikus szinten is maradjon meg, szolgáltatassanak igazságot az áldozatoknak, és a hóhérokat jelöljék meg bűneik okán Káin bélyegével. Megmaradnak a sebhelyek, amelyek a megélt szabadság történelmére emlékeztetnek, azonban ezek a sebhelyek nem lesznek immár fájdalmasak, és nem lesz stigmatizáló jellegük. Az elfelejtett nevek nem lehetnek többé elfeledettek a *memoria Dei*-ben. Ugyanígy Istennek magának is egészen a végsőig hűségnek kell maradnia hűtlen teremtményeihez. Ebben van valami végtelenül vigasztaló, miként azt Éric Peterson is megjegyzi: *„Csak akkor remélhetjük, hogy nem merülünk feledésbe, hogyha Isten nevét kimondják fölöttünk. Csakis a teremtetlen alétheia tud kimenteni minket a Léthé folyamából – és Isten maga ez az igazság.*

Ha Isten nevét kiejtik fölöttünk, ez azt jelenti, hogy testünk örökkévaló lesz, miként a Templom, amely fölött kimondták Isten nevét. »Bontsátok le ezt a templomot, és harmadnapra fölépítem. Saját teste templomáról beszélt.« (Jn 2,18–22)»¹⁵.

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

ÉLETRAJZI ADATOK:

JAN-HEINER TÜCK teológus, a Freiburg im Breisgau-i Egyetem professzora, a *Communio* német kiadásának főszerkesztője.

¹⁵ E. PETERSON, *Marginalien zur Theologie und andere Schriften* (Barbara Nichtweiß bevezetésével), Würzburg 1995, 141.

BOLBERITZ PÁL

Gál Ferenc és XVI. Benedek pápa *Spe salvi* című körlevelének eszkatológiája

Amikor tanulmányomban megpróbálom összehasonlítani Gál Ferenc eszkatológiáját XVI. Benedek pápa *Spe salvi* kezdetű körlevele sajátos eszkatológiájának fejezeteivel, akkor előjáróban a következőket kívánom megjegyezni: Gál Ferenc több összefoglaló dogmatikai könyvet írt, melyeknek végén az eszkatológia lényeges kérdéseit tárgyalja.¹ E könyveken kívül több részlet-tanulmányt is közreadott az eszkatológia tárgyköréből különféle folyóiratokban, különösen a Teológia és a Vigília hasábjain.

XVI. Benedek pápa (Joseph Ratzinger) neves teológusa a XX. század második felének, aki mint a dogmatika professzora több kötetes dogmatikai kézikönyvnek is szerzője, s akinek műveit Gál Ferenc jól ismerte és gyakran is idézi. Ratzinger szintén külön kötetben foglalkozott az eszkatológiával, ami számos nyelven megjelent. XVI. Benedek pápaként a *Spe salvi* kezdetű körlevele (2007. december) az üdvözítő reményről szól, aminek keretében az eszkatológia kérdéseit érinti, sőt bizonyos részleteit bővebben is tárgyalja.

Először szeretném bemutatni Gál Ferenc eszkatológiáját főbb vonásaiban, majd a *Spe salvi* eszkatológiai vonatkozásait tárgyalom, s végül a két szerző beállítottságának különbözőségeire illetve közös szempontjaira kívánok rámutatni.

GÁL FERENC ESZKATOLÓGIÁJA

Gál Ferenc a „Katolikus hittételek” (1960) című könyvében az eszkatológiát még a hagyományos újszolasztikus, a II. Vatikáni Zsinat előtti, latin nyelvű kézikönyvek *De novissimis* című fejezetének témafelosztási sorrendjében adja elő. Először „Az ember örök sorsáról” tárgyal. Ezen belül „A mulandóság és örök élet”, „A földi élet vége a halál”, „Az egyéni számadás”, Isten színelá-

¹ V.ö. *Katolikus hittételek*, 1960. *Az üdvtörténet misztériumai*, 1965. *Az örök élet reménye*, 1975. *Dogmatika I–II.*, 1990.

tása”, „Az örök élet tulajdonságai”, „A tisztítóhely”, „A kárhozat” témáit ismerteti, majd „A világ végső kifejelete” című részben „Krisztus második eljövetele”, „A halottak föltámadása” és „Az utolsó ítélet” kérdéseit adja elő. Eme első összefoglaló művében már fölcsillan Gál Ferenc sajátos teológus arculata. Nem a skolasztika megszokott fogalmi elemzésének merevségével, hanem a rá annyira jellemző egyszerű, világos, szabatos és magyaros stílusban, „életszagúan” adja elő mondanivalóját, ami egycsapásra ismert és közkedvelt teológussá teszi mind a papok, mind a világi hívek körében. Félreértés ne essék: Gál Ferenc otthonosan mozgott a skolasztika berkeiben.

Akik hallgatták dogmatikai előadásait, emlékeznek rá, hogy előadásait mindig valamely nemzetközileg ismert szerző latin nyelvű kézikönyve tételeinek ismertetésével kezdte, majd kiváló probléma érzékkel, világos filozófiai és biblikus eszmefuttatásaival tudta életközelségre hozni a tárgyalt hittételeket. Gál Ferenc nem öncélúan adta elő a dogmatikát, hanem kimagasló érzéke volt az adott kor hívő és kereső emberének útkeresésében a helyes út megmutatásához. Ezt nem csupán alapos felkészültségének és a legújabb nemzetközi irányzatokban való jártasságának köszönhetette, hanem komoly lelkipásztori tapasztalatainak is, amitől sohasem szakadt el. Gál Ferenc ugyanis elsősorban pap volt, aki szoros kapcsolatot tartott fenn a lelkipásztorkodó papsággal és a hívekkel. Életműve kiválóan példázza, hogy a teológiai tudományosság kritériuma nem lehet az Egyház élő gyakorlatától való elszigetelődés. E beállítottságnak is köszönhető, hogy a budapesti Egyetemi templomban mondott konferenciabeszédei annyira népszerűek voltak, nem is szólva a lelkipásztorkodó papság továbbképzését szolgáló teológiai előadásairól.

Gál Ferenc a II. Vatikáni Zsinat korszakfordító jelentőségét hamar felismerte. Az ismert és nehéz körülmények ellenére naprakészen tájékozódott a zsinat idején és utána fellendülő teológiai irodalomban. Ebben a szellemben íródott meg „Az üdvtörténet misztériumai” című dogmatika könyve, ami már a zsinat tanításában érvényesülő üdvtörténeti szemléletet tükrözte. „Az örök élet reménye”² már teljesen a zsinati teológia szemléletében tárgyalja az eszkatológia kérdéseit.

A zsinat után a nyugati teológia élénk érdeklődést mutatott az eszkatológia témái iránt. Olyan kérdések kerültek feldolgozásra, melyek a korábbi *De novissimis* című dogmatikai hitágazatban korábban fel sem merültek, vagy pusztán csak leegyszerűsített utalások formájában jelentek meg. Főleg K. Rahner, L. Boros, G. Greshake, Winkelhofer, H. U. v. Balthasar etc. mun-

² 1975. 206 old.

kássága nyomán megjelent a teológiai reflexió a halál, a keresztény remény (v.ö. J. Moltmann), az abszolút jövő kérdéseire. Az ember halál utáni sorsát, az örök élet tartalmát, a feltámadás kérdését, az üdvösség és kárhozat hittételét, a világ egyetemes megújulását újra át kellett gondolni a modern filozófia, a megújult szentírástudomány és a természettudomány kihívásainak tükrében. Ebben az időben lett széles körben ismert, a még korábban sok vitát kiváltott Teilhard de Chardin munkássága is, ami az eszkatológia összefüggésében, a földi fejlődés és természetfeletti végkifejlet vonatkozásaira hívta fel a figyelmet.

Gál Ferenc e szerzők tanítását és a különféle teológiai irányzatokat jól ismerte. A sokak számára hozzáférhetetlen idegen nyelvű eredeti munkák lényegét világosan és közérthetően tette ismertté műveiben, és – dicséretére legyen mondván – a „helyére tette”. Gál Ferenc nem volt rossz értelemben vett konzervatív teológus, de nem is volt a szélsőséges divatos nézeteknek „beugró” ún. sztár-teológus. Ez egyébként is egészen távol állt volna szándékosan szerény természetétől. Mindig felismerte az újban az értéket, de az egyházi tanítás maradandó örök igazságait rendületlenül vallotta és védelmezte.

Eszkatológiai írásaiban ez különösen is tükröződik, hiszen e témakörben annak idején számos szélsőséges nézet vált divatossá, amely arra a projekcióra támaszkodott (ami korábban is kísértette az e témával foglalkozókat), hogy evilági elgondolásokhoz próbálják „igazítani” a természetfölötti misztériumot. Gál Ferenc mindig is egyértelműen hirdette és vallotta hitünk misztériumait. Az eszkatológia hittitkait – vallotta – a Szentírás tárja föl számunkra. A korábbi dogmatika megelégedett a Szentírás, az egyházatyák, továbbá a dogmatikus tanítóhivatali nyilatkozatok szövegeinek idézésével. Ezzel szemben Gál Ferenc, a sokszor nehezen értelmezhető eszkatológiai és apokaliptikus szentírási helyek megfelelő értelmezésére vállalkozott és kiegyensúlyozott hermeneutikáját nyújtotta e szövegek dogmatikai alkalmazásának.

Gál eszkatológiájában nem bonyolódik bele az egyházi tanítóhivatal megnyilatkozásainak kritikai értelmezésébe, de jó érzékkel és mindig helyes hangsúllyal és aránnyal értelmezi a dogmatikai megnyilatkozásokat.

Ez az egyházi tanításhoz való hűség jellemzi eszkatológiáját élete utolsó összefoglaló dogmatikai kézikönyvében a kétkötetes „Dogmatikában” is, amely már a közben napvilágot látott „A Katolikus Egyház Katekizmusa” című mű szem előtt tartásával íródott.

A hagyományos témák itt is feldolgozásra lelnek, jóllehet sokkal világosabban, áttekinthetőbben, mint korábbi műveiben, amelyek inkább leíró jellegűek voltak /egyes kritikusai ezt fel is rótták neki/. Ebben a műben már

a korábbi eszkatológiai viták leszűrődve jelennek meg, s még sokkal kiegyensúlyozottabban kerültek tárgyalásra az olyan kényes témák is, mint az ú.n. „közbeeső idő”, a tisztítóhely, a halottakért mondható közbenjáró és engesztelő ima, a halál után való közvetlen föltámadás kérdése, a végső döntés a halálban, vagy a különítelek és utolsó ítélet összefüggése, illetve szentírási megalapozottsága.

Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy Gál Ferenc eszkatológiájának újszerűsége és sajátos jellege az üdv történeti módszer alkalmazása, a végső dolgok krisztocentrikus megalapozása és ekkleziológiai összefüggésben való szemlélete.

A *SPE SALVI* ENCIKLIKA ESZKATOLÓGIÁJA

Mint fentebb már említettem, a *Spe salvi* kezdetű körlevél nem eszkatológiai traktátus, de a körlevélben XVI. Benedek pápa az eszkatológia tárgykörébe tartozó kérdéseket is érint, ami azért is figyelemreméltó, mert bizonyos kapcsolódó témákat, a remény teológiájának tükrében részletesebben tárgyal, s ami a mai világ- és élethelyzetünkben oly teológiai elirányítást ad, melyre napjaink teológiai reflexiója ily egyértelműen nem tér ki.

Az első ilyen téma az üdv-individualizmus.

Korábban az eszkatológia és az igehirdetés akárhányszor az egyén örök sorsának szempontjából vizsgálta az ember halál utáni örök sorsát.

Ez a szemlélet nem a feltámadt Krisztusra összpontosított, hanem az egyén önző érdekeire és a saját értékrendjéhez igyekezett igazítani az isteni ítéletet, s így hol az isteni igazságosság, hol pedig az irgalom szenvedett csorbát. Ugyanakkor – mutat rá a Szentatya – a felvilágosodás korában elindult egy olyan folyamat, amit a körlevél „moralizálásnak” nevez, mely az ember által értelmezett erkölcs nevében kéri számon az isteni végső ítélet hatékonyságát, nevezetesen az „igazságosság”-ra hivatkozva. Igazságos lehet-e az Isten, ha már ezen a világon nem jutalmazza meg az erényt és nem bünteti a bűnt? Márpedig a történelmi tapasztalat tanúsítja, hogy ezt nem teszi. Tehát akkor nekünk kell kezünkbe vennünk az igazságosság érvényesítését. A Szentatya szerint – furcsa módon – az erkölcs nevében kezdték tagadni Isten létét és ez vezetett a modern ateizmushoz. Ezek szerint az ateista világnézetű embernek már nincs szüksége sem Istenre, se túlvilágra, se örök életre, se isteni ítéletre, mert az ember a tudomány és szabadság segítségével olyan haladás útjára léphet, mely elvezet az evilági, immanens beteljesedés céljához. Tehát tudomány, szabadság és haladás olyan kulcsszavak, melyek megvilágítják és elérhetővé teszik a végső dolgokat az emberi akarat számára.

A körlevél szép történeti áttekintést nyújt arról, hogy ez a folyamat a francia forradalomban teremtette első gyümölcseit, majd a polgárság önmegvalósításával megkezdve folytatódott az ipari forradalom során létrejött munkásosztály önmegvalósításával a marxista világnézet keretében, hogy végső beteljesedését elérve századunkban, a globalizálódott világban beteljesedjék az egész emberiség számára. Valójában egy negatív eszkatológiával állunk itt szemben, melyről Gál Ferenc eszkatológiai értekezéseiben is gyakran esik szó, legfeljebb más összefüggésben.

Isten helyett tehát az ember szolgáltat ítéletet a világ és egyén fölött, s már arra sincs szüksége, hogy a keresztény erkölcs fogalmát hívja segítségül, hiszen képes arra, hogy a maga értékei és értékrendje szerint szabjon az egész emberiség számára erkölcsi értékrendet. Eme immanens, negatív eszkatológia szüli az ateizmust és ebből is táplálkozik – írja a Szentatya „A keresztény hit átalakulása az újkorban” című fejezetben.³

„Az emberi „végső igazságszolgáltatás” elképzelése sehová sem vezet” – tanítja XVI. Benedek pápa a *Spe salvi*-ban. Mert akkor – ha az evilági érdekek úgy kívánják – az ítéleten összemosódna a bűn és az erény, pontosabban, súlyosan megrendülne az ember erkölcsi érzéke, mert nincs különbség jó és rossz között. Ezzel szemben a körlevél egyértelműen tanítja, hogy az isteni igazságosság és kegyelem egyszerre érvényesül az isteni ítélet során. Ezzel Isten tartozik önmagának és az embernek.

Ugyanakkor a Szentatya tanításában is megjelenik a krisztocentrikus szemlélet. Különösen akkor, amikor a halál és a végítélet között feszülő „köztes állapotról”, „közbeeső időről”, az ú.n. tisztítótűzről értekezik.

Úgy tűnik, hogy megengedhetőnek tekinti azt a teológiai véleményt, miszerint a különítéleten az ember mintegy a föltámadott és mennybement Krisztussal találkozik és a halandó testtől megszabadulva, szellemi látása teljes megvilágításában, minden önámítástól megfosztva, az igazságnak megfelelően ítéli meg önmagát, s ez mintegy „tűz” gyanánt kiéget belőle minden tisztátalanságot és hiábavalóságot, ami alkalmatlanná tenné arra, hogy a „királyi menyegző” lakomáján a számára kijelölt helyet elfoglalhassa. Ez a „tűz” a tisztítótűzben lévők számára egyszerre büntető és boldogító „tűz”, mint ahogy a bibliai szóhasználatban is a „tűz” lehet Isten boldogító jelenlétének, de büntető ítéletének a jelképe is. Érdekes, hogy Gál Ferenc az említett Krisztussal való találkozás elméletét a különítéletben azért nem tudja elfogadni, mert összeegyeztethetetlennek tartja Isten boldogító színélésével, amire a tisztítótűzben lévők még nem jutottak el.

³ *Spe salvi*, 16. pont.

A *Spe salvi* a tisztítótűzben szenvedők hitben megalapozott reményéről szólva külön kitér az elhunytakért mondott ima és engesztelő cselekedetek ekkleziológiai összefüggésben való értékelésére. Megemlíti, hogy a keleti ortodox teológia ugyan „nem ismeri a lélek tisztító és engesztelő szenvedését a másvilágon” (48. pont) „de ismeri a köztes állapotban a boldogság, vagy szenvedés különböző fokozatait. Az elhunytak lelkének az Eucharisztia, az imádság és az alamizsna által enyhülést és felüdülést lehet ajándékozni. Az évszázadokat átívelő, alapvető meggyőződése volt a keresztyénségnek, és ma is vigasztaló tapasztalata, hogy a szeretet „át tud nyúlni” a másvilágba, hogy a kölcsönös ajándékozás és elfogadás lehetséges, melyben a halálon túl is részesíthetjük egymást” (48. pont). Ám – folytatódik a körlevél gondolatmenete – ha elfogadjuk, hogy „a tisztítótűz egyszerűen a tisztává égés az ítélő és megszentelő Úrral való találkozásban, akkor hogyan vehet ebben rész egy harmadik személy, bármilyen közel álló is legyen?” (48) Ezen a ponton bontakozik ki XVI. Benedek pápa, az eszkatológiára vonatkozó, ekkleziológiai szemlélete, ami meghaladja az üdv-individualizmust. Rámutat az emberi egzisztencia interszónális jellegére, és ezzel alapozza meg a természetfeletti szolidarizmus gondolatát. Az ember sohasem egyedül jó vagy rossz, erényes vagy bűnös. „Millió szállal” kötődik – akarva akaratlanul – embertársaikhoz. S ez túlvilági állapotában sem lehet másképp. Senki sem üdvözülni egyedül és senki sem kárhozik el egyedül, mert mindnyájan Krisztus misztikus testének tagjai vagyunk. A természetfeletti szolidaritás a túlvilágon is megmarad pozitív (üdvözültek) és negatív (kárhozottak) előjellel. „A lét egybefonódásában a neki (a tisztítótűzben szenvedő lélek) szóló hálám, az érte mondott imádságom az ő tisztulásának egy részét jelentheti. És ehhez nem kell földi időnkét átszámítani az isteni időre: a lélek közösségében átéljük a földi időt” (48.) – tanítja a Szentatya.

ÖSSZEGZÉS

Gál Ferenc eszkatológiájának és XVI. Benedek *Spe salvi* című körlevele eszkatológiai fejezeteinek összevetése során megállapíthatjuk, hogy a két neves szerző ugyanazon egyházi tanítás alapján áll, ugyanazon irányzatok és források ismeretéről tesz tanúságot.

Ugyanakkor a témák tárgyalása, kiemelése, hangsúlyozása során megjelenni a különbözőségeik is. Közös bennük, hogy az üdv-individualizmus helyett az üdv-szolidarizmusra fektetik a hangsúlyt. Mindketten a krisztocentrikus beállítottságot és az eszkatológiai kérdések ekkleziológiai látóme-

zóban való értelmezését részesítik előnyben. Ratzinger pápa (előképzettségének megfelelően) otthonosabban mozog az egyházatyák tanításában, míg Gál Ferenc (érdeklődésének megfelelően) a biblikus megközelítés fontosságára irányítja a figyelmet. Ám mindketten helyesen alkalmazzák a témák racionális megvilágításában a keresztény bölcsélet mai felismeréseit.

A *Spe salvi* utolsó fejezete (49.) az ember földi életéről úgy beszél, mint „úton lévő létről” ahol a hit homályában világosságot nyújt számunkra a Boldogságos Szűz, aki a *stella maris*, a „tengernek fénylő csillaga”. Ő az Egyház reménységének prototípusa, aki nem félt a reménytelen helyzetekben, hiszen megszívlelte az angyali üdvözlétkor Gábor arkangyal szavát, amikor az a megtestesülés titkába beavatta: „Ne félj Mária” (Lk 1,30). De azzal is erősítette Mária reményét, hogy az eljövendő Messiásról így szólt: „És Országának nem lesz vége” (Lk 1,33). Szűz Mária ott van reménységgel a Golgotán, és mint az Egyház Anyja, pünkösdkor várja a tanítványok körében a Szentlélek eljövetelét. Ezért írhatja XVI. Benedek pápa a keresztény reménységről szóló körlevele befejező soraiban: „Úgy maradsz a tanítványok körében, mint Anyjuk, a remény Anyja.”

A keresztény hitben megalapozott remény nyújtja – mindkét tárgyalat szerző reményteológiájában – az emberi élet alapját, értelmét és végtelen távlatát.

IRODALOM

XVI. Benedek pápa: *Spe salvi* (pápai körlevél) a keresztény reményről. Szent István Társulat, Budapest, 2008.

Gál Ferenc: *Katolikus hittételek*, Uo., 1959.

Gál Ferenc: *Az üdvörténet misztériumai*, Uo., 1966.

Gál Ferenc: *Az örök élet reménye*, Uo., 1971.

ÉLETRAJZI ADATOK:

BOLBERITZ PÁL 1941-ben született. A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hit-tudományi Karán filozófiaprofesszor.

Törekvések Jézus üdvözítő művének újraértelmezésére a katolikus dogmatikában

A Jézus Krisztus általi megváltás újszövetségi és egyházi hitét a Tanítóhivatal közvetlenül és ünnepélyes formában kifejezetten nem dogmatizálta, noha mint ismeretes, az ókori krisztológiai vitákat és zsinati döntéseket végső soron szótériológiai szempontok határozták meg. E meglepő ténynek az az egyszerű oka, hogy a megváltás dogmáját közvetlenül egyetlen eretnecség sem támadta. A megváltás témáját érintő hiteles magiszteriumi megnyilatkozások tehát nem tartalmaznak dogmatikai definíciókat. A Tanítóhivatal inkább csak átvette Canterbury Szent Anzelm és Aquinói Szent Tamás megváltásfelfogásának bizonyos elemeit és kifejezéseit – pl. az elégtételadás, az érdemszerzés és az engesztelő áldozat – anélkül azonban, hogy pontosan meghatározta volna e fogalmak tartalmát vagy hittételként definiálta volna ezen értelmezési modellek bármelyikét.¹ Az 1960-as évek végétől, a '70-es évek elejétől kezdődően megindult a krisztusi üdvösség újraértelmezésének

¹ Vö. G. GRESHAKE, *Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte*, in *Erlösung und Emanzipation* (Hrsg. Leo Scheffczyk), in QD 61, Freiburg-Basel-Wien 1973, 69-101, itt: 83 köv. A Trentói Zsinatnak az áteredő bűnről, a megigazulásról és a szentmiseáldozatról szóló dekretumai csak közvetve szólnak a megváltás krisztusi művéről, melynek során a Canterbury Szent Anzelm és az Aquinói Szent Tamás megváltásértelmezésében használt érdemszerzés, elégtételadás és engesztelő áldozat fogalmát használják, anélkül azonban, hogy ezek pontos tartalmát meghatároznák. Vö. Bernard Sesboué – Joseph Wolinski, *Storia dei dogmi. Il Dio della salvezza I–VIII secolo*, Monferrato 1996, 446 k. A Zsinat tanítása szerint megigazulásunk kiérdemlő oka „Isten felülmúlhatatlan módon szeretett Egyszülötté, a mi Urunk Jézus Krisztus, aki ... a kereszten elszenvedett szentséges szenvedése által kiérdemelte számunkra a megigazulást és elégtételt nyújtott helyettünk az Atyaistennek” (*pro nobis Deo Patri satisfecit*: DH 1529; vö. DH 1523; 1560). Ádám bűnét egyedül az egyetlen közvetítő, Jézus Krisztus érdeme szünteti meg, aki az Ő vére által kibékített minket Istennel (DH 1513). Jézus a kereszti oltárán halálával egyszer s mindenkorra föláldozta és följájlotta önmagát az Atyaistennek, hogy örök megváltást szerezzen (DH 1740). Ez a krisztusi áldozat válik jelenvalóvá a szentmiseáldozatban, mely valóban engesztelő áldozat. Az újszolasztikus dogmatika kézikönyvek a helyettesítés fogalmával értelmezik aztán a Zsinat által használt szótériológiai kifejezéseket. Jézus közvetítői tevékenysége helyettesítő közvetítés, bűnadósságunkért helyettünk tett eleget Istennek és nevünkben engesztelte ki Istent.

és újrafogalmazásának folyamata a katolikus teológiában, mely mind a mai napig tart. E tanulmány célja vázlatos áttekintést adni e folyamat okairól és fő törekvéseiről.

(1) Az újraértelmezési folyamat tényezői között első helyen kell megemlítenünk, hogy az ószövetségi üdvösségfelfogással való komolyabb számvetés igénye jelentkezett a szisztematikus teológiában.² A Jézus által meghirdetett istenuralom és az apostoli Egyház által tanúsított krisztusi megváltás megértésének előfeltétele volt az ószövetségi üdvösségtapasztalatok és üdvvárakozások elmélyült számbavétele, mely vizsgálat tárgyává tette Jahve szabadító cselekvésének és ígéreteinek történelmi és eszkatologikus, az egyén és a közösség üdvösségére vonatkozó távlatait, valamint a törvénynek, az áldozati kultusznak és a prófétai igehirdetésnek az üdvösségközvetítésben betöltött szerepét a szövetség keretében. A biblikus kutatások fényében a dogmatikai reflexió arra a következtetésre jutott, hogy a Canterbury Szent Anzelm szatizfakciós modelljéhez igazodó nyugati megváltástan és a vele összefüggő ágostoni alapokon álló kegyelemértelmezés az üdvösségfelfogásban bizonyos egyoldalúságokhoz vezetett. Az üdvösség lelki, egyéni, belső és túlvilági dimenzióját hangsúlyozta, háttérbe szorítva ezzel az üdvösség testi (azaz az egész embert érintő), társadalmi, és már a történelemben jelszerűen elkezdődő, megtapasztalható mozzanatát. Ugyanerre a megállapításra vezettek a keresztény üdvösségfelfogással és gyakorlattal szemben megfogalmazott filozófiai kritikákkal (Feuerbach, Marx, Nietzsche) való szembesülés és a kortárs zsidó teológiával folytatott párbeszéd.³ Mindez arra ösztönözte a keresztény teológiát, s azon belül is a katolikus dogmatikát, hogy az üdvösségközvetítés krisztusi megvalósításában és annak egyházi folytatásában egyszerre hangsúlyozza az üdvösség testi és lelki, egyéni és társadalmi, történelmi és eszkatologikus szempontját.

(2) Az utóbbi évtizedek és évek keresztény/katolikus teológiája igyekszik számot vetni a felvilágosodás emancipációs programjával és gyakorlatával, s olyan szótériológiát iparkodik kidolgozni, melynek középpontjába az emberi szabadság mibenlétének és megvalósulásának a kérdését állítja. A krisztusi megváltás lényege ebben a látószögben úgy jelenik meg, mint felszaba-

² Dietrich WIEDERKEHR, *Glaube an Erlösung. Konzepte der Soteriologie vom Neuen Testament bis heute*, Freiburg im Breisgau 1976, 27–34.

³ Vö. Gerhard LOHFINK–Ludwig WEIMER, *Maria – nicht ohne Israel. Eine neue Sicht der Lehre von der Unbeflechten Empfängnis*, Freiburg–Basel–Wien 2008, 333–365.

dítás az igazi és teljes szabadságra, a szabadság legbensőbb értelmének s ezzel az ember önazonosságra jutásának a megvalósulása. Walter Kasper és Thomas Pröpper a szabadság transzcendentálfilozófiai elemzésére támaszkodva és elsősorban az egyén feltétlen szeretetben kibontakozó szabadságának a lehetőségi föltételét kutatva dolgozta ki a megváltott szabadság keresztény fogalmát. Johann Baptist Metz az egyetemes társadalmi igazságosság és szolidaritás lehetőségének és a szenvedőkkel való tevékeny *compassio* etikájának megalapozását találja meg a krisztusi megváltói műben, Jézus szenvedésében, kereszthalálában és feltámadásában, mely szabaddá tesz a félelmektől és felszabadít a társadalmilag is elkötelezett jézusi stílusú cselekvésre. Mindkét szabadságközpontú szótériológiai megközelítés kritikus módon viszonyul az emancipáció szekuláris programjához és gyakorlatához. Egyfelől leleplezik annak belső ellentmondásait, elutasítják totális és kérlelhetetlen igényét, valamint önfelmentő mechanizmusait, másfelől azonban kapcsolódási pontokat is találnak, melyek lehetővé teszik az értelmes párbeszédet.⁴

(3) A szótériológia sikeres újraértelmezéséhez nagy mértékben hozzájárultak a teológia- és dogmatörténeti kutatások. Az egy-egy szerzőre vagy műre koncentráló monografikus munkák nagyon hasznosnak bizonyulnak a vizsgált szótériológiai megközelítéssel kapcsolatos későbbi félreértések, félreértelmezések vagy egyenesen jogtalan vádak kiküszöböléséhez. Ugyanakkor azt is megmutathatják, hogy a górcső alá vett értelmezésnek melyek a korhoz kötött elemei, melyek a bibliai tanúságtételt újrafogalmazó maradandóan érvényes gondolatai, s melyek lehetnek a jelenben is jól közvetíthető mozzanatai. A monografikus művek mellett nagy jelentőséggel bírnak az átfogó jellegű írások is, melyek a különböző korok tapasztalás- és gondolkodáshorizontján kidolgozott megváltástani modellek tipizálására vállalkoznak, illetve egy-egy szótériológiai alapfogalom értelmezéstörténetét dolgozzák fel. Noha a tipizálások kikerülhetetlenül mindig együtt járnak bizonyos leegyszerűsítésekkel, egy-egy konkrét szótériológiai megközelítés összetettségének és árnyaltságának csorbitásával, mégis alkalmasak arra, hogy kiemeljék egy-egy korszak vagy kultúra tapasztalás- és gondolkodásvilágának azt az előzetes, sokszor nem is tudatosított szemléletmódját, mely megközelítőleg

⁴ Vö. Walter KASPER, *Jézus a Krisztus*, Budapest 1996 (Jesus der Christus, Mainz 1974); Thomas Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München 1988; Johann Baptist Metz, *Szenvedéstörténet és megváltástörténet*, Budapest 2005, 113–128. (Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1992).

egységes egészbe tudja fogni a megváltásra vonatkozó bibliai tanúságtételek sokféleségét. A korábbi tipizálásoktól eltérően pl. Gisbert Greshake a következő fő megváltástani típusokat különbözteti meg: (1) A megváltás mint Krisztus általi nevelés (paideia) az ókori görög kozmosz gondolkodás keretében; (2) A megváltás mint az egyes ember belső kegyelemben részvétele az Isten és ember közötti „ordo” jogi helyreállításának a keretében; (3) A megváltás mint az újkori szubjektivitás történetének belső mozzanata.⁵ E fő gondolkodási típusokon belül aztán különböző hagyományszálakat lehet megkülönböztetni, melyek azonban gyakran ötvöződnek egymással, akár ugyanannál a szerzőnél. Így pl. a megváltás, mint Krisztus általi nevelés magában foglalhatja az új krisztusi tanítást, erkölcsöt és példaadást (apostoli atyák), de jelentheti Isten eredeti teremtetéstervének beteljesítését is a történelemnek a második Ádámban, a Krisztusban történt rekapitulációja révén (Irénéusz). Ugyanakkor a paideia megvalósulhat a sátán legyőzéseként és a fogságából való kiváltásként (Órigenész), illetve az ember átistenítéseként is (Athanasziosz, kappadókiai atyák, Hitvalló Szent Maximosz). Greshake kiemeli, hogy az egyházatyák szótériológiája ellenáll a szigorú értelemben vett fogalmi egységesítésnek és erőltetett közös nevezőre hozásnak, szisztematizálásnak. Az atyák megváltástanának összetettsége és gondolati gazdagsága a bibliai szótériológia szemléleti, képi és kifejezésbeli gazdagságát tükrözi, annak teljességéhez akar hűséges maradni, azt szándékozik továbbgondolni. Ehhez hozzátehetjük, hogy az anzelmi szatizsfakciós elmélet hatástörténetéhez tartozó későközépkori és újkori, de az újraértelmezésre vállalkozó újabb szisztematikus megközelítések jókora része is elszegényedést mutat a szentírási tanúságtételhez és a patrisztikus örökséghez képest. A teológiatörténeti munkák tehát abból a szempontból is hasznosak, hogy rámutatnak a jelenkori szótériológiák esetleges beszűküléseire és támpontokat kínálnak látószögünk kitágításához.

⁵ G. GRESHAKE, *Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte, in Erlösung und Emanzipation* (Hrsg. Leo Scheffczyk), 71. Korábbi tipizálás pl. a keleti inkarnatörikus és a nyugati sztauroológiai típus megkülönböztetése. F. Ch. Baur tipizálása: ókori görög misztikus, nyugati jogi, újkori morális (szubjektív) szótériológia. Gustav Aulén a központi megváltástani motívumból kiindulva a „Christus victor”, a „Christus victima” és a „Christus exemplar” szótériológiai típusokat különböztette meg. Vö. G. AULÉN, *Die drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankens*, in ZSTh 8 (1930) 501–538. Pannenberg a következő megváltástani modellekről beszél: 1. átistenítés a megtestesülés által, 2. átistenítés az Istenhez való hasonlóvá válás révén, 3. helyettesítő elégtétel, 4. Isten kizárólagos cselekvése az emberrel, 5. a képmás hasonulása az ősképhez, 6. az ember erkölcsi tökéletesedése, 7. az ember személlyé válása. Vö. W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964, 33–41.

(4) A megváltás eseményének újraértelmezése a katolikus teológiában ma arra törekszik, hogy az üdvözítés művét Jézus életének, kereszthalálának és föltámadásának (valamint a Szentlélek kiárasztásának) megbonthatatlan egységében közelítse meg. Ez a szemléletmód döntő ponton korrigálja az Anzelm-féle szótériológiát, mely kizárólag a kereszthalál eseményében, mint elégtételadásban jelölte meg a megváltás lényegét és teljesen figyelmen kívül hagyta Jézus életútjának eseményeit, tanítását, tetteit, és magát a megtestesülést pusztán az elégtételadás föltételeként szemlélte. Jézus föltámadásának is csak az elégtételadás szempontjából fontosnak tartott mozzanatát emelte ki, azt tudniillik, hogy a föltámadt Fiú azt akarja, hogy az Atya nekünk viszonozza a kereszthalállal lerótt jézusi túláradó elégtétel érdemét azzal, hogy elfogad bennünket. Ennek a kizárólag a kereszthalálra, mint elégtételadásra összpontosító megváltásfelfogásnak a korrekciója már Aquinói Szent Tamásnál elkezdődött. Tamás szerint ugyanis az isteni és az emberi természetnek az Ige hüposztázisában megvalósuló személyi egysége miatt Jézusnak az ember üdvössége érdekében véghezvitt minden tette végtelen értékű, érdemszerző, megváltói tett. Jézus emberi természete a vele elválaszthatatlanul összekapcsolódott isteni természet eszköze (*instrumentum coniunctum divinitatis*) az üdvözítés művében. Ezért a *Summa* krisztológiai-szótériológiai része részletesen tárgyalja Jézus életének eseményeit is. Az Ige megtestesülése nemcsak feltétele a megváltásnak, hanem egyszersmind része is, ahogy Jézus feltámadásának sem csupán az elégtételadás szempontjából van jelentősége, hanem úgyis, mint a mi feltámadásunk, azaz az üdvösség teljességére jutásunk (minta)okának is. S maga a kereszthalál sem pusztán elégtételadás, hanem áldozat, engesztelés, kiengesztelődés és az isteni szeretet kinyilatkoztatása.⁶

Az újszolasztikus dogmatikák az anzelmi megváltástant korrigáló tamási örökséget úgy igyekeztek folytatni, hogy megismételték a tételt, amint Schütz Antal fogalmaz: „Tartalmi tekintetben Isten rendeléséből az Üdvözítőnek emberi természetben végbevitt minden tette hozzátartozik a megváltói tevékenységhez”.⁷ Az újszolasztika e minden tettet felölelő megváltói tevékenységet Krisztus legfőbb tanítói, papi és királyi hármasság megváltói hivatalának szempontja alá rendezve tárgyalta. Mindhárom az ember megszentelésére, az üdvözítésre irányul és végtelen méltósággal rendelkezik az

⁶ *STh* III 53–59 quaestiók végigtárgyalják Jézus egész életének a misztériumait. A 48. quaestio foglalkozik a szenvedés és kereszthalál megváltói hatásának módjaival, az érdemszerzés, az elégtételadás, az áldozat és a megváltás látószögében.

⁷ SCHÜTZ Antal, *Dogmatika. A katolikus hitigazságok rendszere II*, 2. kiadás, Budapest 1937, 7.

Isten és ember között közvetítő Jézusnak az Igével való személyes egysége miatt. Ugyanakkor elsősorban és kiemelkedő értelemben Jézus papi tevékenysége, azaz keresztdozata tekintendő megváltói tetteknek, mert ez zárja le az érdemszerző cselekedetek sorát és mint legkiválóbb érdemszerző cselekedet megkoronázza azt, valamint jóvátételt ad a bűnadósságért. E papi tevékenységhez képest a tanítói inkább előkészítő, a királyi inkább továbbépítő. „Más megfontolásban: a papi tevékenység szerzi meg az üdvöt elvben és általánosságban (képeségileg); a tanító és kormányzó tevékenység pedig elsősorban arra irányul, hogy az üdvösség egyénenként és tényleg megvalósuljon”.⁸

A mai dogmatikai reflexió még szorosabb egységben, mint egyetlen üdv esemény három egymástól elválaszthatatlan mozzanatát tárgyalja Jézus életét, kereszthalálát és feltámadását (valamint a Szentlélek kiárasztását). Ez az egység már ismeretelméleti szempontból is kézenfekvő. Egyfelől, Jézus kereszthalálának az üdvös jelentése egyedül a feltámadás fényében tárul fel, ahogy Jézus egész húsvét előtti tevékenysége, tanítása, egyedülálló önfelfogása és hallatlan igénye szintén csak a feltámadás felől igazolódik: maga az Isten igazolja Jézus földi küldetésteljesítését azzal, hogy feltámasztja a halálból. Másfelől, a kereszthalálhoz vezető okok csak Jézus életének eseményeiből érthetők, páratlan istenkapcsolata, önfelfogása, küldetésértelmezése és tettei felől. A keresztesemény üdvözítő jelentése és jelentősége teljesen érthetetlen lenne Jézus élete és feltámadása nélkül. Harmadrészt, Jézus föltámadása az Atya megmentő cselekvéseként az üdvösség műve, mely a mi üdvözítésünk teljességének az alapja és mintája.

A Lukács-evangélium szótériológiai szemléletét követve a megváltás titkának mai katolikus megközelítései nagy hangsúlyt fektetnek arra, hogy bemutassák a földi Jézus cselekvésének és életeseményeinek szótériológiai tartalmát. Így Aquinói Szent Tamás *Summája* után 700 évvel ismét megjelentek olyan dogmatika könyvek, tanulmánykötetek, illetve önálló művek, melyek Jézus életeseményeinek üdvözítő misztériumait tárgyalják.⁹ De azok a

⁸ Uo.

⁹ Vö. Johannes FEINER–Magnus LÖHRER (Hrsg.), *Das Christusergeignis in Mysterium Salutis III/2; Die Mysterien des Lebens Jesu und die christliche Existenz* (Hrsg. Leo Scheffczyk), Aschaffenburg 1984; GÁL Ferenc, *Jézus Krisztus a Megváltó*, Budapest 1972; Christoph SCHÖNBORN, *Isten elküldte Fiát – Krisztológia*, in AMATECA 7, Szeged 2008; KERESZTY Rókus, *Jézus Krisztus*, Budapest 1995; Gerald O'COLLINS, *Gesù nostro Redentore. La via cristiana alla salvezza*, in BTC 145, Brescia 2009 (eredeti cím: *Jesus Our Redeemer. A Christian Approach to Salvation*, Oxford 2007); LEO SCHEFFCZYK–ANTON ZIEGENAUS, *Jesus Christus. Die Fülle des Heils. Cristologie und Erlösungslehre*, in *Katholische Dogmatik IV*, Aachen 2000.

krisztológiák is tág teret szentelnek e témakörnek, melyek csak összefoglaló jelleggel szólnak Jézus üdvözítő cselekvéséről. Ennek során Schürmann egzegézisének eredményeire támaszkodva Jézus küldetésének és személyének titkát szívesen jellemzik a proegzisztencia kifejezéssel. Ennek értelmében Jézus léte az Atyáért, Isten uralmának eljöveteleért és az emberek megmentéséért maradéktalanul odaadott élet. Jézus tetteiben, az emberekkel való találkozásaiban, egész szolgáló magatartásában itt és most valósul az üdvösség: Isten uralma érkezik az ember javára, Isten megbocsátó és szabadító közelségét tapasztalhatja az ember, mely megváltoztatja, átalakítja az életét. Ez történik a gyógyításokban, a gonosz lélektől megszántak megszabadításában, a bűnösöknek adott isteni megbocsátásban, a halottak feltámasztásában, a kitaszítottakkal és a megvetettekkel való közösségvállalásban és az utolsó vacsorán végbevitt eucharisztikus jelcselekvésben. Ebben a megközelítésben Jézus életének eseményei és tettei nem pusztán formailag és külsődlegesen „megváltói értékűek” annak okán, hogy ő személy szerint Isten megtestesült Fia, akinek szabadon végbevitt jócselekedetei érdemszerzőek és végtelen értékűek, hanem ezek a tettek a szó szoros értelmében és tartalmilag is az „üdvösséget már most valósító” tettek, noha Jézus még úton van a proegzisztencia megélésének csúcspontja, a húsvét felé, s ebben az értelemben ezek az üdvözítő tettei önmagukon túlmutatnak a keresztt és a feltámadás felé.

A mai katolikus szótériológiák túlnyomó többsége nem beszél külön Jézus hármass megváltói hivataláról, ahogy azt az újszolasztika tette. Ezt a tartózkodást ismét úgy értékelhetjük, mint annak nyomatékos kifejezését, hogy Jézus üdvözítő műve annyira egységes, hogy inkább csak félreértésre vezethetne, ha benne bármelyik szempontnak elsőbbséget adnánk, vagy egymástól elkülönítve tárgyalnánk. A szentírási tanúságtételből világosan látszik, hogy Krisztus küldetésében a három hivatal megkülönböztetése adekvátan nem lehetséges. Egymást kölcsönösen átjáró és átfogó dimenziókról van szó, bármelyik hivatal magában foglalja a másik kettőt is. Ezért a megkülönböztetés, noha a hangsúlytétel szempontjából jogos lehet, kissé mesterkélt lenne. Jézus tanítói-prófétai küldetése valójában kinyilatkoztató tevékenység, sőt ő maga Isten, az Atya kinyilatkoztatása. Ebből adódóan Jézus életében valójában minden kinyilatkoztatás, nemcsak a szavai, hanem pásztori gondoskodó tettei (pl. gyógyításai, csodái, közösségformálása, szeretetszolgálat), és papi-megszentelő magatartása (bűnbocsánatadás, önátadó áldozata az Eucharishtiában és a kereszten) is. Ugyanez elmondható a másik két hivataláról is. Egész küldetésének középpontja Isten népének egybegyűjtése és megújítása Isten országában, elvezetése az Atyával való közösségre a Lé-

lek erejében. Ennek a pásztori feladatnak a szolgálatában áll tanítói-kinyilatkoztatói tevékenysége és ennek lesz következménye életének papi odaadása övéért és minden emberért az eucharisztikus lakomán és a kereszten. Hasonlóképpen Jézus papi magatartása, az Atya tökéletes megdicsőítése és az ember bűntől való megszabadítása, megszentelése is teljesen áthatja kinyilatkoztató és pásztori tevékenységét.¹⁰

(5) A krisztusi üdvözítő mű megbonthatatlan egységének jegyében a mai szótériológiák arra is törekszenek, hogy a megváltás objektív és szubjektív szempontját jobban közelítsék egymáshoz. A hagyományos újszolasztikus szemléletmódot Schütz Antal így foglalja össze: „Az Üdvözítő megváltói tevékenysége közvetlenül arra irányult, hogy a művét elvben, csírában (virtualiter) elvégezze, vagyis lehetővé tegye minden egyes embernek, hogy megigazuljon, újjászülessék, a helyreállított Isten-közösségnek tagjává lehessen. ... De a megváltás művének ez az elvégzése nem jelenti azt, hogy minden egyes ember tényleg (*in concreto, actualiter*) meg is igazul és el is nyeri az istenközösség új életét. Más szóval a megváltás műve az emberiségnek *vált-ságot hozott elvben, közvetve és képességileg*, de nem egyénileg, közvetlenül és ténylegesen.”¹¹ Természetesen, önmagában helyes és jogos lehet a megváltás Krisztus által a történelem adott pontján egyszer s mindenkorra véghezvitt művének a megkülönböztetése a megváltásban való egyéni részesedés eseményétől, mely a hit, a remény és a szeretet életének kegyelmi eseménye. Ám ez a megkülönböztetés, kiegészülve azzal, hogy a nyugati szótériológia a megváltás krisztusi művét Anzelm nyomán lényegileg jogi értelemben vett elégtételadásként értelmezte, ahhoz vezetett, hogy a nyugati dogmatikákban a krisztológia/szótériológia és a kegyelemtan elszigetelődtek, de legalábbis túlságosan függetlenedtek egymástól. A krisztológia/szótériológia tárgyalta a megváltás objektív szempontját, a kegyelemtan a megváltásban való kegyelmi részesedés szubjektív szempontját. Ebben a felfogásban a kegyelem csak annyiban Krisztus kegyelme, amennyiben ő érdemelte ki azt, hogy

¹⁰ A kinyilatkoztatás és az üdvözítés szoros kapcsolata fogalmazódik meg többek között a II. Vatikáni Zsinatnak „Az isteni kinyilatkoztatásról” szóló dogmatikus konstitúciójában is. Isten önkinyilatkoztatásának célja a Szentháromság egy Istennel való közösségre juttatása az embernek: ez az ember üdvössége (DV 2). A kinyilatkoztatás a szavak és a tettek szoros egységében megy végbe, melynek csúcspontja és teljessége Krisztus, aki „már pusztá jelenlétével, önmaga kinyilvánításával, szavaival és tetteivel, a csodajelekkel, főleg azonban halálával és halálából való dicsőséges föltámadásával, végül pedig az igazság Lelkének elküldésével” fejezi be és teszi teljessé a kinyilatkoztatást. „Isteni tanúságtétellel erősíti meg, hogy velünk van az Isten, és ezáltal megszabadít minket a bűn meg a halál sötétségéből, és örök életre támaszt föl” (DV 4).

¹¹ SCHÜTZ Antal, *Dogmatika. A katolikus hitigazságok rendszere* II, 5.

Isten elfogad minket, igazzá tesz és segítséget ad az üdvösségre. Itt a kegyelem inkább csak külsődleges segítő eszköz, Isten jóindulatú felénk fordulása és belénk öntött újjáteremtő isteni erő. Homályban marad az a szentírási tanítás, hogy a (teremtetlen) kegyelem tartalmilag azonos az üdvösséggel, ami nem más, mint Krisztus élete bennünk, aki kiárasztja Lelkét a szívünkbe, hogy bevonjon az Atyával való közösségébe. Krisztus megváltói/üdvözítő műve nemcsak a történelem egy múltbeli pontján véghezvitt mű tehát, hanem a föltámadott Krisztus az ő Szentlelkén keresztül üdvözítő/kegyelmi módon cselekszik a történelem mindenkor jelenében minden egyes ember életében. A kegyelem azért is krisztusi, mert a föltámadott Krisztus üdvözítő cselekvése, mellyel saját életében részesít.

(6) A szótériológia és a kegyelemtan, vagyis a megváltás objektív és szubjektív szempontjának a közelítése egymáshoz szükségessé teszi a szótériológia pneumatológiai dimenziójának a komolyan vételét is. Itt olyan kérdések tisztázása vár a dogmatikai reflexióra, mint Jézus Krisztus és a Szentlélek együttműködésének a mikéntje az üdvözítés művében Jézus húsvét előtti küldetésében és föltámadása után; a Fiú és a Lélek küldetésének viszonya szentháromsági eredésükhöz; milyen értelemben mondható a történelem mindenkor jelenében üdvösséget munkáló Szentlélek Krisztus Lelkének; a föltámadt Krisztus és Lelke együttműködésének természete az Egyház életében és küldetésében az egész világ üdvösségéért.¹²

(7) A hagyományos szótériológia újraértelmezési folyamatában döntő tényezőnek bizonyult az újszövetségi írások történeti-kritikai vizsgálata. Az egzisztenciális kérdések, viták és eredmények nagy mértékben meghatározták és meghatározzák a szisztematikus reflexiót is. A biblikus kutatások három alapkérdést igyekeztek/igyekeznek tisztázni: (a) Maga Jézus hogyan viszonyult halálához, tulajdonított-e neki üdvözítő jelentőséget, s ha igen, milyen értelemben? (b) Ehhez szorosan kapcsolódik a második kérdés: az újszövetségi szótériológiai értelmezések, illetve a forrásul szolgáló előzetes

¹² Néhány példa a krisztológia/szótériológia és pneumatológia közelítésére: KERESZTY Rókus, *Jézus Krisztus*, Budapest 1995, 361–366; Hans URS VON BALTHASAR, *Der Geist der Wahrheit. Theologie III*, Basel 1988; MÜHLEN, H., *Una mystica persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen*, München–Paderborn–Wien 1966; Uő, *Der Heilige Geist als Person in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund. Ich – Du – Wir*, Paderborn 1963; KASPER, W., *Jézus a Krisztus*, Budapest 1996; LAMBIASI, F., *Lo Spirito santo: mistero e presenza*, Bologna 1987.

egyházi hagyomány szótériológiai hitvallásai hogyan viszonyulnak Jézus eredeti halál-felfogásához, mennyiben gyökereznek abban vagy jelentenek újdonságot ahhoz képest? (c) Végül: az újszövetségi szótériológiai modellek milyen ószövetségi vagy Biblián kívüli gondolati mintákra mennek vissza, és hogyan viszonyulnak egymáshoz?

Ami az első és a második kérdést illeti, az egzegézis általánosan elfogadott álláspontja szerint biztosan állítható, hogy Jézus számolt erőszakos halálának lehetőségével, majd amikor bizonyossá vált, tudatosan vállalta és kész volt annak önkéntes elfogadására. A szentíráskutatók abban is egyetértenek, hogy Jézus a rá váró erőszakos halált a prófétai sors részeként értelmezhetette. Abban a kérdésben azonban, hogy vajon Jézus előrelátható és a prófétai sorsban osztozó erőszakos halálának tulajdonított-e sajátos üdvözítő hatást, értéket, már megoszlott az egzegéták véleménye. W. Marxsen gondolatát, mely szerint egy történész „elég nagy bizonyossággal állíthatja, hogy Jézus nem üdveseménynek fogta fel halálát”¹³, a '70-es években a katolikus egzegéták közül többen, így pl. A. Vögtle, G. Bornkamm, H. Schlier, s kezdetben H. Kessler is magukévá tették.¹⁴ E kutatók R. Bultmann jézusi és egyházi szótériológiát élesen szembeállító tételét¹⁵ elfogadva úgy látták, hogy az újszövetségi írásokban az üdvösségről alapvetően két egymástól különböző tanítás fogalmazódik meg. Az egyik a Jézus által hirdetett eredeti „eszkatológiai szótériológia”, melynek értelmében Isten szabadító, megbocsátó uralma végérvényesen elközelgett, itt van, a jelenben megtapasztalható és kifejti hatását Jézus szavaiban, tetteiben, csodáiban és egész magatartásában. A másik a Pál apostol, az evangélisták és az Egyház által a húsvét után hirdetett „kereszt (sztauroológiai) szótériológia”, mely szerint az ember úgy üdvözl, hogy hittel elfogadja Jézusnak az érte és a minden emberért az Atyának felajánlott helyettesítő, engesztelő keresztáldozatát. Úgy tűnt, hogy az Isten uralmaként hirdetett és kinyilvánított eredeti jézusi, valamint a hús-

¹³ W. MARXSEN, *Erwägungen zum Problem des verkündigten Kreuzes*, in: uő., *Der Exeget als Theologe. Vorträge zum Neuen Testament*, Gütersloh 1968, 165. Idézve: in W. Kasper, *Jézus a Krisztus*, Budapest 1996, 129.

¹⁴ A. Vögtle, *Jesus von Nazareth*, in: *Ökumenische Kirchengeschichte I. (Alte Kirche und Ostkirche*. Szerk. R. Koettje–B. Moeller), Mainz–München 1970. H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*; uő., *Erlösung als Befreiung*, Düsseldorf 1972.

¹⁵ „Míg Jézus prédikációja az elközelgő, sőt a beköszöntő istenuralom eszkatológiai meghirdetése, addig a kérügma Jézus Krisztust mint helyettesítő módon az emberek bűneiért a kereszten meghalót és Isten által a mi üdvösségünkért csodálatos módon feltámasztottat hirdeti.” R. BULTMANN, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, in: uő., *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*. (Ausgewählt, eingeleitet u. hrsg. v. E. Dinkler), Tübingen 1967, 446 sk.

vét utáni egyházi szótériológia között alapvető különbség, sőt a radikálisabb kritikák szerint egyenesen ellentmondás van.

Ez a kritikai álláspont a következő megfontolásokra támaszkodott. (1) Jézus nyilvános működése alatt Isten benne elközelgett uralmát hirdette meg és nem beszélt (új) szövetségről, engesztelésről, helyettesítő szenvedésről és halálról; mindez idegen, ha nem éppen ellentétes Jézus igehirdetésével. Elfogadhatatlannak látszik annak feltételezése, hogy Jézusnak az Isten uralmáról és az üdvösség megvalósulásáról alkotott felfogása küszöbön álló halálával szembesülve alapvetően megváltozott volna. (2) Jézus Isten feltétlen, megelőző bűnbocsátó irgalmát nyilvánította ki. Ezzel szemben állna, erre rácafolna, ha a halála előtt, az utolsó vacsorán, hirtelen a bűnbocsánatot hozzákötne önnön engesztelő halálához, mint feltételhez. (3) Jézus nyilvános működése során az irgalmas, jóságos, mindenkor megbocsátani kész, isteni mérce szerint igazságos Atyát nyilatkoztatta ki szavaival, tetteivel és egész magatartásával. Ezzel az istenképpel szöges ellentétben állna, ha az utolsó vacsorán számára egy olyan Isten vonásai rajzolódának ki, aki az emberi igazságosság mércéje szerint saját fia engesztelő áldozatát vagy elégtételét követelné meg ahhoz, hogy a bűnösöknek megbocsásson.¹⁶

Mára azonban már meghaladhatónak tekinthető a jézusi „eszkatológiai” és az egyházi „sztauroológiai” szótériológia éles szembeállítás. Manapság az egzegéták döntő többségének véleménye szerint Jézus igazolhatóan sajátos üdvözítő eseményként tekintett közelgő halálára. E kérdés tisztázásában és az „eszkatológiai” kontra „sztauroológiai” szemléletmód korrigálásában fontos szerepet játszott H. Schürmann. A katolikus szentírástudós felhívta a figyelmet arra, hogy aki elfogadja – s ebben az egzegéták egyetértének –, hogy Jézus következetesen és mindvégig eszkatológikus Üdvözítőnek tudta magát, annak el kell ismernie, hogy Jézus önnön halála üdvözítő jelentőségének is tudatában volt, sőt egyedülálló módon értelmezte saját halálát. Eleve számolni kell azzal, hogy a páratlan önfelfogás (eszkatológikus Üdvözítő) páratlan, eredeti halál-felfogást (egyetemes üdvözítő érték) implicált.¹⁷ Schürmann rámutatott a Jézus személye és a meghirdetett és kinyilvánított istenuralom közötti szoros összefüggésre. Ha az Isten uralmában való részesedés

¹⁶ Olyan komolyan számba veendő ellenvetések ezek, melyek a liberális protestáns teológia óta mindmáig újból és újból megfogalmazódnak. Néhány név a kritikusok közül: H. J. Holtzmann, A. Vögle, P. Fiedler, A. Jülicher; W. Zager. Vö. Raymund SCHWAGER, *Jesus im Heilsdrama*, 128–133; Gerhard LOHFINK, *Braucht Gott die Kirche?*, 242.

¹⁷ H. SCHÜRMANN, *Gottes Reich – Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod im Licht seiner Basilea-Verkündigung*, Freiburg 1983, 223.

kikerülhetetlenül a Jézushoz való személyes viszonyuláson múlik, mert éppen Őbenne van itt végérvényesen, válik eseménnyé és tapasztalattá Isten üdvözítő jelenléte és cselekvése, akkor Isten uralma és Jézus személye elválaszthatatlan, akkor Isten országának a története egybeesik Jézus személyes történetével. Ami Jézussal történik, az történik Isten uralmának az ügyével, Jézus sorsa Isten uralmának a sorsa.¹⁸ Schürmann következtetése így hangzik: Ha az Atya akaratából Jézus küldetésének középpontjában az Isten uralmának kinyilvánítása és megvalósítása mint a bűnbocsánat ajándékozása, a bűnösök megmentése és a teljesen másokért adott élet (proexisztencia) állt, akkor éppen az istenuralom és a bűnbocsánat végérvényes megvalósulása kívánta meg Jézustól azt, hogy halálát is a végső proexisztencia értelmében ezek szolgálatába állítsa.¹⁹ Az utolsó vacsorán a megtört és a tanítványoknak kiosztott kenyér, valamint a nekik nyújtott kehely az értelmező szavak kíséretében („értetek”, „sokakért”) Schürmann értelmezése szerint Jézus üdvözítő proegzisztenciájának kinyilvánítása, megerősítése és beteljesítése volt az immár bizonyossá vált erőszakos halállal szembesülve, s ebben az értelemben Jézus üdvözítő jelentőségűnek tekintette saját halálát. Kijelenthetjük, hogy az egzegéták nagy többsége osztja ezt az álláspontot (pl. R. Pesch, H. Patsch, J. Jeremias, J. B. Green, H.-J. Klauck, H. Merklein, G. Lohfink, M. Hengel, J. Gnillka stb.). Ugyanakkor abban a kérdésben már jobban megoszlanak a vélemények, hogy az újszövetségi szótériológiai értelmezések közül melyik és mennyiben vezethető vissza Jézusnak az eredeti és üdvözítő tartalmú halálelfogására. Schürmann szerint Jézusnak az utolsó vacsorán végbevitt, életének és halálának üdvösségszolgálatát, pro-exisztenciáját jelszerűen összefoglaló és kifejező odaadás-geztusai adhatták az ösztönzést arra, hogy húsvét után a „hüper” prepozíciós formulákkal helyettesítő engesztelésként értelmezzék Jézus halálát. Valószínűsíthető tehát az utolsó vacsorán végbevitt jézusi gesztusokat és értelmező szavakat felidéző hagyomány, mely az egyházi közösségek Eucharisztia-ünneplésében eleve-nen élt, volt a sztauroológiai szótériológia elsődleges forrása. Megjegyezzük,

¹⁸ Amint Schnackenburg megállapítja, az Isten országáról, mint kicsiny, rejtett, veszélyeztetett és üldözött valóságról szóló példabeszédeknek megfelel Jézus szolgálai alakja és sorsa. A parabolák egyben Jézus személyes sorsáról is szólnak, hiszen Őbenne, általa és vele van itt, nyilvánul ki véglegesen az Isten uralma. Mivel Jézus legmélyebb meggyőződése szerint az Isten uralmának a megvalósulása, mint az ember üdvössége, elszakíthatatlan az ő személyétől és mindattól, ami vele történik, ezért Jézus szemében önnön halálának is közvetlenül köze van az istenuralom, az üdvösség eszkatologikus megvalósulásához. Vö. Rudolf SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie*, Freiburg 1965, 49–76.

¹⁹ H. SCHÜRMANN, *Das Geheimnis Jesu*, 1972.

hogy Schürmann későbbi műveiben azoknak az egzegétáknak az álláspontjához közeledett, akik szerint Jézus a helyettesítő, engesztelő halál értelmében fogta fel halálának üdvözítő jelentőségét (J. Blank, H. Merklein, R. Pesch, G. Lohfink, M. Hengel, P. Stuhlmacher).²⁰ Ebben a témakörben azonban a vita még tovább tart a kutatók között.

Végül, arra a kérdésre vonatkozóan, hogy az újszövetségi szótériológiai modellek milyen ószövetségi vagy Biblián kívüli gondolati mintákra mennek vissza, és hogyan viszonyulnak egymáshoz, csupán két megjegyzést teszünk azon túl, hogy erre a területre még inkább igaz az, hogy szinte még csak a kezdeteknél tartunk. Egyfelől, az eddigi kutatási eredmények alapján úgy tűnik, hogy módosítani kell azt a korábbi nézetet, mely szerint az engesztelés és az áldozat értelmező modellje a páli ill. a deuteropáli írások részeként a későinek tartott újszövetségi szótériológiákhoz tartozik. Egyre inkább az a belátás szilárdul meg, melynek értelmében az újszövetségi szótériológiai kialakulását nem az egymásutániség vagy fejlődés/hanyatlás sémája szerint kell elgondolni, hanem inkább azt kell feltételeznünk, hogy a különböző értelmezési hagyományok párhuzamosan egymás mellett léteztek a legkorábbi időktől.²¹ Másfelől, figyelemre méltó tény, hogy sok esetben ugyanaz az újszövetségi szerző tudatosan egészen különböző eredetű hagyományokból, gondolati mintákból merít, hogy Jézus üdvözítő művének jelentőségét és gazdagságát olvasóinak kifejezze. További kutatásokat igényel annak pontos feltérképezése, hogy a rendelkezésre álló hagyományok tartalmi milyen változásokon mennek át egy-egy szerző teológiájába való beültetésük során, s a végső szövegben ezek hogyan egészítik ki és értelmezik egymást.

A történeti-kritikai egzegézis vitáiban kialakult biblikus álláspontok különbözősége megjelent a szisztematikus szótériológiai reflexióban is arra a kérdésre vonatkozóan, hogy Jézus hogyan viszonyult saját halálához és mi-
ben áll Jézus kereszthalálának üdvözítő jelentősége. Leegyszerűsítve egy mi-

²⁰ Heinz SCHÜRMANN, *Jesus. Gestalt und Geheimnis* (Hrsg. Kl. Schotissek), Paderborn 1994, 234. Az egyes álláspontok rövid ismertetéséhez lásd Puskás Attila, *Jézus üdvözítő halála*, in *Communio*, 15 (2007/1–2) 67–88.

²¹ Például az áldozatteológia korai eredetével kapcsolatban lásd: Helmut MERKLEIN, *Der Sühnegeranke in der Jesustradition und bei Paulus*, in *Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt*, (QD 186), Freiburg im Breisgau 2000. Merklein megjegyzi, hogy a palesztinai és a hellenista keresztény közösség és hagyomány éles szétválasztása a mai kutatás szerint indokolatlan, hiszen Jeruzsálemben, a Kéfás és a tizenkettő körül gyülekező arámul beszélő zsidókeresztény közösség („héberék”) mellett ott találjuk a görög nyelvű és a diaspora zsidóságból származó „helléneket” is, akik István diakónus és a „hetek” körül csoportosulnak. Hitelt adhatunk Pál apostol szavainak, amikor az 1Kor 15,3–5-ben tartalmazott hitvallást azon tradíció és igehirdetés részeként ismétli meg, amellyel a jeruzsálemi apostolokkal egyetért (1Kor 15,11).

nimalista, egy közvetítő jellegű és egy maximalista álláspontot különböztethetünk meg. (1) Karl Rahner egy történetileg biztosan igazolható és fundamentálteológiai szempontból elégséges minimum megállapításaként fogalmazta meg, hogy Jézus önként és szabadon fogadta el prófétai vértanúhalálát, mint Isten titokzatos üdvözítő tervének részét, melynek úgy adta át önmagát, hogy ebben a helyzetben is fenntartotta egyedülálló igényét Isten elközelgett uralmáról szóló üzenete és személye azonosságára vonatkozóan és remélte, hogy Isten meg fogja erősíteni ezt az igényét. Ez megtörtént Jézus feltámasztásával, melynek fényében mondható, hogy Isten kegyelmi, üdvözítő akarata győzelmesen és visszavonhatatlanul kinyilvánult Jézus halálában és feltámadásában.²² Rahner szerint tehát végső soron nem Jézus proegzisztens magatartásában, hanem kizárólag Isten Jézus önátadását elfogadó és a feltámasztással igazoló cselekvésében gyökerezik Jézus halálának üdvözítő jelentősége.²³ (2) A katolikus teológusok nagy része a rahneri minimalista állásponton túlmenve a Schürmann korai írásaiban megfogalmazott értelmezést tette magáévá, mely Jézus proegzisztens életének következetes beteljesítését látja Jézus halálában. Maga a pro-egzisztencia kifejezés használata is széles körben elterjedt Jézus üdvözítő életének és halálának jellemzésére (H. U. v. Balthasar, K. Lehmann, W. Kasper, E. Schillebeckx, Th. Pröpper). Schürmann az „implicit krisztológia” analógiájára implicit szótériológiáról beszél. Ennek nyomán a szisztematikus teológusok elkezdtek alkalmazni a jézusi „indirekt” (Kessler) illetve „rejtett szótériológia” (Kasper) kifejezéseket Jézus proegzisztens magatartásának a jelölésére, beleértve az utolsó vacsorai Eucharisztia-alapító gesztusokat is. Ugyanakkor a schürmanni értelmezést alapjaiban elfogadó teológusok közül többen kritikával illették a tudós biblikus késői írásaiban a helyettesítő engesztelést és a proegzisztenciát összekapcsoló fejtegetéseket,²⁴ míg mások, Schürmannhoz hasonlóan a kettőt összekötik egymással.²⁵ (3) Végül vannak olyan teológusok (pl. Hans Urs von Balthasar), akik szisztematikus reflexiójukban közvetlenül azokat az egzegétákat követik (J. Blank, H. Merklein, R. Pesch, G. Lohfink, M. Hengel, P. Stuhlmacher, J. Jeremias), akik a proegzisztencia gondolatának a közvetítése nélkül is igazolhatónak tartják, hogy maga Jézus

²² Karl RAHNER, *A hit alapjai*, Budapest 1983, 275.

²³ Vö. Bernhard NITSCHÉ, *Göttliche Universalität in konkreter Geschichte*, Tübingen 2000, 408 k.; Heinz SCHÜRMANN, *Jesus – Gestalt und Geheimnis, Gesammelte Beiträge*, (Hrsg. Kl. Scholtissek), Paderborn 1994, 219.

²⁴ Lásd pl. Thomas PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München 1991, 238–246.

²⁵ Vö. W. KASPER, *Jézus a Krisztus*, Budapest 1996, 136.

az utolsó vacsorán helyettesítő engesztelő áldozatként tekintett küszöbön álló halálára.

(8) Végül a szótériológiai újraértelmezés egyik sokat tárgyalt kérdése a mai szisztematikus teológiában a helyettesítés fogalma, ennek viszonyulása a szolidaritás fogalmához, s alkalmazhatóságuk Jézus üdvözítő művére. E kérdés annak nyomán került a reflexió középpontjába, hogy I. Kant etikai-filozófiai természetű kritikával illette a helyettesítés kategóriájának szótériológiai alkalmazását. E bírálat lényege a következő: mivel erkölcsileg a bűn (adósság) átruházhatatlanul az elkövető személyhez kapcsolódik és személyes felelősséggel jár, morálisan lehetetlen a bűn átvétele, a bűnös képviselte, s így a helyettesítő áldozati halál is.²⁶ Kant szerint a moralitás egyik alapelve, hogy az ember, mint szabad erkölcsi alany nem helyettesíthető, jótettének érdeme csak neki számítható be, mint ahogy saját bűnéért is a felelősséget egyedül ő viselheti, és így a jóvátételi kötelezettséget is csak ő maga tudja teljesíteni.²⁷ Az erkölcsi érdem és a bűnadósság átruházhatatlan másra, mivel maga a morális szubjektum szabadságában helyettesíthetetlen. Kant kritikáját részben vagy egészen azóta is számos filozófus (Fr. Nietzsche, M. Heidegger, E. Levinas), teológus (A. v. Harnack, K. Rahner) és egzegéta tette magáévá (G. Friedrich, R. Bultmann).

A kanti kritikának köszönhetően és tekintettel arra, hogy az elégtételadás, a büntetés elszenvedés és az engesztelő áldozat hagyományos modelljében bennfoglalt helyettesítés fogalma félreértésekre ad okot, a teológusok egy csoportja (K. Rahner, Ch. Duquoc, E. Schillebeckx, a felszabadítás teológia képviselői) nem a helyettesítés, hanem a szolidaritás kategóriájával igyekszik kifejezni Jézus üdvözítő művének „pro nobis” dimenzióját. A szolidaritás elvont kifejezése nem bibliai, ahogy a helyettesítés sem. A jog területéről származik és legalább három jelentésrétege van: (a) minden ember lényegi összetartozása, sorsközössége jóban-rosszban; (b) kölcsönös kiállás és síkra szállás egymásért; (c) egyenlőtlen helyzetekben elköteleződés a gyengébbek mellett áldozatok, akár az élet odaadása árán is.²⁸ Már az Isten

²⁶ „S ezt az eredeti, vagy egyáltalán minden megtehető jót megelőző adósságot, ami nem egyéb annál, amit mi a gyökeres rosszon értünk, észjogi belátásunk szerint senki más nem törölheti el, ugyanis nem transzmisszibilis kötelem, amely áthárítható lenne másra, mint valami pénzbeli tartozás (ahol a hitelező számára közömbös, hogy az adós maga fizeti-e, vagy helyette valaki más), hanem a *legszemélyesebb*, nevezetesen büntartozás, amelyet csak a büntetést érdemlő viselhet, s ezt nem vállalhatja át róla az ártatlan, akármilyen nagylelkű is.” (I. KANT, *A vallás a pusztázás és határain belül*, Budapest 1980, 198; vö. 248).

²⁷ Uo. 280 sk.

²⁸ Vö. KESSLER, *Krisztológia*, in *A dogmatika kézikönyve* I, 448.

üdvözítő cselekvéséről szóló ószövetségi szentírási tanúságtétel lényegi üzenete is jól leírható a szolidaritás e harmadik jelentésével. Hasonlóképpen alkalmazható Jézus megváltói életútjának és halálának a jellemzésére. A betegek, a kitaszítottak, a szenvedők és a bűnösök javára véghezvitt szabadító cselekedetei, s végül az utolsó vacsorán mondott eucharisztikus szavai szerint a „sokakért” odaadott élete, melybe a kereszten elimádkozott közbenjárása értelmében az ellenségei is beletartoznak, Jézus teljes és végső szolidaritásáról tanúskodnak, melyet Schürmann kifejezésével proegzisztenciának is nevezhetnénk. Minden bizonnyal helytelen lenne Jézus szolidaritását leszűkíteni a „velünk lét” és a példaadás dimenziójára. Természetesen ez is szerkesztés része az ő megváltói művének. Valóban sorsközösséget vállalt velünk, egy lett közülünk, mindenben hasonlóvá lett hozzánk, magára vette törekvességünket, szenvedéseinket és halálunkat. A jézusi szolidaritásnak azonban a teljes és egyedülálló mélységét az adja, hogy „velünk léte” magának Istennek az önmagát végsőig kiüresítő, érthetetlen szeretetéből fakadó és mindent, magát az emberré levést is szabadon vállaló velünk léte: így mindenestől és teljesen értünk velünk lét. Szolidaritásának páratlanságát Balthasar szavait idézve az adja, hogy benne „Isten az emberi létezés tragikumát a végső mélységéig magáévá teszi és így anélkül, hogy keménységét gyengítené vagy kívülről maga mögött hagyná, felülmúlja.”²⁹ A kereszten szenvedő és meghaló, a mi helyünkre lépő Fiú azzal vált meg bennünket, hogy a bűnös világ Istent elutasító „Nem”-ének távolságát magára veszi, meghaladja és átfogja az Atyának mondott fiúi „Igenjé”-nek szabad és engedelmes távolságával. A teljes szolidaritás úgy valósul meg, hogy a Fiú a bűn emberi drámájának teljes valóságát magáévá teszi és Fiúként isten-emberi létében abban a feneketlen mélységben átszenved, ami egyedül az ő számára lehetséges. Önküresítésében mélyebbre száll alá, mint amilyen mélyre a bűntől, szenvedéstől és haláltól megsebzett ember kerülhet, hogy mintegy „alulról” átfogva, ebből a mélységből emelhesse föl mindenkit. Ez az egyedülálló mélyre szállás teszi valóban egyetemessé, minden emberi léthelyzetet átölelni képessé a jézusi megváltást. E mélység és páratlanság nélkül elgondolt szolidaritás túl sekély és alkalmatlan kategória lenne Jézus üdvözítő művének értelmezéséhez; azzal együtt azonban a szisztematikus reflexióban hasznos nyelvi eszköznek bizonyul.

A helyettesítés fogalmát megkérdőjelező kanti kritikára, a fent ismertetett három szótériológiai modell elégtelenségeire és a szolidaritás eszméjére tá-

²⁹ *Theodramatik* II, 48.

maszkodó újabb megközelítésekre a teológusok egy másik csoportja (H.U. v. Balthasar, J. Ratzinger, W. Kasper, K.-H. Menke, N. Hoffmann, K. Lehmann, H. Hoping, J.-H. Tüch) úgy válaszol, hogy magát a helyettesítés kategóriáját igyekszik újraértelmezni és tartalommal megtölteni a szentírási kinyilatkoztatás fényében. A mai katolikus teológiában egyre inkább találkozni azzal a törekvéssel, mely nem a „bűnadósság”, a „helyettesítő elégtétel” vagy „büntető igazságosság” jogi koordinátarendszerében értelmezi a megváltói „helyettesítés” titkát. Nem az isteni igazságosság által megkövetelt, az Istenember által a bűnadósság megszüntetése érdekében helyettünk lerótt elégtételről, bűnhődésről vagy áldozatról beszél, hanem arról, hogy magának a bűn állapotának a természete és ennek a megszüntetése, azaz az ember üdvössége kívánja meg a helyettesítést. Ennek értelmében a helyettesítés azt jelenti, hogy Jézus azon a „helyen” keresi fel a bűnös embert, ahol az van, az ő „helyét” foglalja el, ahol a bűnös ember lehetőségeinek határához érkezett, hogy a magába zártság, a csőd és a kilátástalanság helyzetéből kimentse és az Isten által számára elgondolt „helyre-helyzetbe” juttassa, ahol elnyerheti igazi önazonosságát. Ebben az egzisztenciális távlatú értelmezésben a hagyományos jogi modellnél jobban kidomborodik, hogy a helyettesítés nem a pótolhatatlan morális szubjektum mellőzésével, vagy annak feje fölött történő esemény. Sokkal inkább arról van szó, hogy Jézus Krisztus értünk vállalt halálával valóban a „mi helyünkre”, azaz a kiúttalan Istentől való távolság és halálra szántság helyzetébe lépett, hogy nekünk ebből kiutat nyisson, az önmaga fogságába került morális szubjektumot a jóra irányuló szabadsággal és szeretetre való képességgel ajándékozza meg.³⁰ Norbert Hoffmann nyomán Karl-Heinz Menke ezt nevezi a helyettesítő képviselet (*Stellvertretung*) tulajdonképpeni fogalmának, melyet megkülönböztet a merőben külsődleges, jogi értelemben vett képviselettől, melyben valaki egyszerűen pótol egy másik valakit. A tulajdonképpeni helyettesítő képviselet egyenes arányosságot feltételez a megváltó Krisztus és megváltott bűnös egysége és különbözősége között, vagyis: minél nagyobb fokú az egység, az azonosulás, annál nagyobb az önállóság, a különbség.³¹ Az ekképpen értett jézusi helyettesítő megváltás végső alapja a szentháromságos élet, mert Istenben az egység és a különbözőség egyeredetű. A tulajdonképpeni helyettesítés fogalmában van egy exkluzív és egy inkluzív mozzanat: Jézus olyat

³⁰ Bernd JANOWSKI, *Stellvertretung. Alttestamentliche Studien zu einem theologischen Grundbegriff*, in *Stuttgarter Bibelstudien* 165, Stuttgart 1997, 17–20.

³¹ Karl-Heinz MENKE, *Stellvertretung, Schlüsselbegriff christlichen Lebes und theologische Grundkategorie*, Freiburg 1997, 65.

tesz a mi helyzetünkkel azonosulva és értünk, amit csak ő tud megtenni, de ennek a célja éppen az, hogy a bűnös ember képessé váljék annak a megtételére, amire Jézus megváltói helyettesítése nélkül képtelen lenne. A tulajdonképpeni megváltói helyettesítés hely- és sorscsere, s mint ilyen magában foglalja a végsőig elmenő szolidaritást, a teljes azonosulást, s megadja annak teljes és isteni mértékű mélységét.³²

Vázlatosan áttekintettük a megváltás újraértelmezésének alapszempontjait és fő törekvéseit a mai katolikus dogmatikában. Abban a mértékben bizonyul sikeresnek a szisztematikus reflexió ebben a folyamatban, amilyen mértékben megfelelő válaszokat tud adni a jogos kritikákra, amennyire a mai tapasztalati és gondolkodási horizonton lesz képes közvetíteni a krisztusi üdvözítés örömhírét, amilyen mértékben magába tudja építeni az újszövetségi szótériológiai értelmezések gazdagságát és amennyire állandóan kész tanulni az egyházatyák becses örökségéből.

ÉLETRAJZI ADATOK:

PUSKÁS ATTILA 1965-ben született. A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hit-tudományi Karának dogmatikaprofesszora.

³² Bernard SESBOÜÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore, Saggio sulla redenzione e la salvezza* 1, Milano 1990, 416 k.

JOSÉ MARÍA MÉNDEZ

Gazdasági válság vagy az értékek válsága?

*„A háborúból béke fakad, a békéből gazdagság,
a gazdagságból restség, a restségből bűn,
a bűnből pedig újra háború.”*

FRANCISCO DE QUEVEDO

Az első világháborút a gazdag és vidám húszas évek követték, amelyek a '29-es pénzügyi válsággal értek véget. Az Egyesült Államok csak a második világháborúban heverte ki az ezt követő gazdasági zuhanást. Ezt követték a hatvanas évek gazdasági csodái, majd a kilencvenes évek erkölcsi romlása. Most a 2008-as pénzügyi válság idejét éljük. Mi jön ezután? Talán a harmadik és végső világháború?

A '29-ES VÁLSÁG

A közgazdászok javarészt egyetértenek abban, hogy a 2008 októberében ki-robbant pénzügyi válság csakis a New York-i tőzsde híres 1929-es *crash*-éhez, összeomlásához hasonlítható (a fekete csütörtök október 24-én, s a fekete hétfő és kedd október 28-án és 29-én). Még a két pénzügyi katasztrófa kitő-résének októberi egybeesése is mintha azt mutatná, hogy ciklikus ismétlő-désről van szó.

Az Egyesült Államok pénzügyi piacának 1929-es összeomlása oly mérté-kű volt, hogy még az aranyalapot is feláldozták, a polgároknak pedig meg-tiltották, hogy dollárjaikat aranyra váltsák. A Kongresszus felhatalmazta a kormányt, hogy rögzítse az arany értékét, a magánszemélyek tulajdonában lévő aranyat pedig elkobozza. A dollár negyven százalékos értékvesztést szenvedett el. A fekete csütörtöktől az év végéig, két hónap és hét nap alatt negyven bank jelentett csődöt. A két következő év során, 1930-ban és 1931-ben kétezer bank ment csődbe.

A pénzügyi *crash* azonban még ennél is súlyosabb katasztrófát eredmé-nyezett a nagy gazdasági válság révén. Számos vállalkozás ment tönkre, a munkanélküliség pedig oly méreteket öltött, amelyeket számos regényből és filmből ismerhetünk. 1932-ben Rooseveltet választották meg elnöknek, ezzel támogatva az általa megígért *New Deal*-t. Elképzelései szerint a kor-

mány erőteljesen beavatkozott a gazdaságba, amely hagyományai szerint eddig tisztelte és féltve őrizte a piac szabadságát, amelyet a demokrácia egyik oszlopának tartottak. Összességében az amerikai gazdaság csak 1939-re érte el azt a szintet, amelyen 1929 előtt állt – ekkor robbant ki a második világháború. A gazdasági mélyrepülés tehát egy évtizedig tartott.

1936-ban jelent meg Keynes híres műve, az *Általános elmélet*, amely az akadémiai világ áldását adta a kormányzat gazdasági beavatkozására.¹ Olyan doktrína volt ez, amelyet ortodoxnak tartottak egészen addig, amíg Friedman, von Mises, Hayek és a Chicagói Iskola hatalmas intellektuális munkával és erőfeszítéssel elérték, hogy egy ellenfordulattal inkább Adam Smith láthatatlan kezére, mintsem a miniszterek és technokraták terveire bízzanak mindent. Erre a hatvanas évek közepén került sor. A valós gazdasági mélyrepülés csak egy évtizedig tartott, azonban az egészséges gazdasági doktrínától való eltérés három évtizeden át uralkodott.

Marshall szerint a gazdaság mindenekelőtt a bizalmon alapul.² Érdekes módon az elvesztett bizalmat előbb nyerik vissza a vállalkozások és a fogyasztók, mint a *sötét tudomány* teoretikusai és tudósai, miként Carlyle az olykor *politikai közgazdaságtannak* is nevezett ágazatot minősítette.

HASONLÓSÁGOK ÉS KÜLÖNBÖZŐSÉGEK A 1929 ÉS 2008 KÖZÖTT

Az alapvető hasonlóság kétségtől a spekulációs buborékban keresendő, a pénzben, amelyet megfelelő garanciák nélkül nyújtanak a bankok olyan embereknek, akik semmilyen javat vagy szolgáltatást sem termelnek, hanem vásárolnak, hogy aztán újra eladjanak, és ily módon gyors és hatalmas haszonra tesznek szert. Ha sok ember fekteti be így a pénzét, mindannyian nyereségre tesznek szert, mégpedig a lehető legkényelmesebb módon. Az-

¹ KEYNES, J. M., *General Theory of Employment, Interest and Money* [A foglalkoztatás, a kamat és a pénz általános elmélete], London 1936. Néhány lelkes követője a *New Deal atyjának* nevezte Keynes-t. A *New Deal* valójában 1933-ban indult meg, és már igen előrehaladott állapotban volt, amikor három évvel később megjelent Keynes könyve. Vagyis a hatás éppen fordított volt. Az amerikai technokraták *ad hoc* megoldásai – amelyek alapján a gazdaság helyreállításának és a folyamatok megfordításának konkrét terveit kidolgozták – inspirálták Keynes-t.

² MARSHALL, A., *Principles of Economics* [A közgazdaságtan alapelvei]. Az első kiadás 1890-ben jelent meg. Marshall gyakran szolt nemes érzésekről a kereskedés során és a vállalkozó felek közötti lovagiaságról. Úgy vélte, hogy a gazdaság célja a szegénység megszüntetése. Ilyen irányú ajánlásai mindenekelőtt az *Official Papers of Alfred Marshall* [Alfred Marshall hivatalos írásai] című kötetben találhatók meg, amely 1936-ban jelent meg. Ebben összegyűjtötték a számos kormányzati testületben (amelyeknek tagja volt) bemutatott munkáit és beszámolóit.

tán így tudják kifizetni a banki költségeket. A végeredmény másokat is arra ösztönöz, hogy hasonlóképpen cselekedjenek. Elősietség a külföldi befektetők. A buborék pedig csak nő és nő.

Azonban ez a könnyű haszon a levegőben lóg. Semmit sem termelnek, ami hatékony és szilárd módon növelné az ország gazdagságát. Nem termelő gazdaságról van szó, hanem pusztán spekulatívról. 1929-ben tőzsdei műveletekkel spekuláltak; 2008-ban elsődlegesen földterületekkel, házakkal és városfejlesztéssel, egyes helyeken pedig tőzsdei ügyletekkel is, de ez már csak másodlagos fontosságú részletkérdés. A lényeg a légüres térben való spekuláció, amelyet nem támaszt alá semmiféle kézzel fogható érték valós létrehozása.

Mindazonáltal van néhány eltérés is a két válság között.

Első helyen a gazdaság globalizációját kell megemlítenünk, amely a XX. század utolsó negyedében lejátsszódott. Ez közvetlenül *globalizálta* a New York-i tőzsde 2008 októberében lejátsszódott összeomlását is. Minden nyugati kormány érintve lett az eseményekben, még hozzá szinte azonnal, s ezért nyomban összehívtak egy G-20 tanácskozást Washingtonba, hogy összehangoltan és a lehető legmagasabb szinten nézzenek szembe a nehézségekkel (2008. november 14.). Ilyesmire nem került sor 1929-ben. A válság akkor sokkal kisebb mértékben érintette az európai országokat, mint az Egyesült Államokat. 1930 végéig még nem került sor európai bankok csődjére. A gazdaság 1929-ben még nem volt annyira globalizált, mint 2008-ban.

Második helyen ki kell emelnünk, hogy az első világháború után szakadék húzódott a győztesek, Anglia, Franciaország és Olaszország, valamint a vesztesek, Németország és az Osztrák–Magyar Monarchia között. A versailles-i szerződés hatalmas háborús jóvátételt biztosított a győztesek, mindenekelőtt Franciaország számára, s ez gátolta a helyreállítást. A Weimari Köztársaságban tapasztalt rohamos infláció mentséget jelentett a jóvátétel fizetésének leállítására, vagy legalábbis mértékének csökkentésére. Kevéssel a válság kirobbanása előtt elkezdett működni az úgynevezett *pénzügyi háromszög*. Az amerikai bankok pénzt adtak Németországnak, hogy kifizesse a jóvátételt Franciaországnak, ez pedig így kiegyenlíthette háborús tartozásait az Egyesült Államoknak. Az 1929-es válságot alapvetően meghatározta a versailles-i szerződésből eredő politikai rendszer, ám a mostani válság esetében nem beszélhetünk hasonló tényezőről.

A harmadik különbség a nagyon eltérő kormányzati reakciókban áll. 1929-ben a Hoover-adminisztráció úgy vélte, hogy csak átmeneti válságról van szó, ahogyan sor került már ilyesmire többször is korábban. Azt remélték, hogy a pénzpiacok végül önmagukat megsegítve, külső beavatkozás

nélkül állnak majd helyre. Ebből kifolyólag számos hónap telt el anélkül, hogy a kormány bármit is tett volna. Ezzel szemben 2008-ban a Lehman Brothers csődjének bejelentése (2008. szeptember 15.) után Bush elnök, a Kongresszus és az Egyesült Államok szenátusa drámai módon azonnal beavatkoztak a folyamatokba a bajbajutott bankoknak nyújtandó segítség első tervezetével, és egybehívták a G-20 országokat, hogy szembenézzenek a világméretű nehézséggel.

A negyedik különbséget már megemlítettük. Az 1929-es spekulációk a New York-i tőzsdére, a Wall Streetre összpontosultak. Itt pukkadt ki – igen erőteljes és váratlan módon – a buborék. Ezzel szemben a mostani válság ingatlanbuborékja már évek óta terjedt és növekedett a világ összes országában. Olyan helyeken építettek házakat, fejlesztettek városrészeket, ahol senki sem lakott. Spekulációról volt szó; nem pedig a lakóhelyre vonatkozó valós igények kielégítéséről. 2007 nyarán merült fel a hipotetikus *subprime*-ok³ problémája. A kezdetekben ez ellenőrzés alatt tartható nehézségnek tűnt, ám a ki nem fizetett alvállalkozók problémája – a dominóelvet követve – exponenciálisan növekedett, s végül elérte a New York-i tőzsdét, ahol erőteljes és ismételt zuhanásokat váltott ki 2008 októbere során és november első napjaiban. Amikor bejelentették a Lehman Brothers csődjét és az amerikai kormány beavatkozását, a válság azonnal kiterjedt az egész világra. 1929-ben egy a Wall Streetre összpontosult pénzügyi buborék pukkadt ki. 2008-ban először az egész Egyesült Államokra kiterjedő ingatlanbuborékról volt szó, amely ezt követően megrázta a New York-i tőzsdét, végül pedig az egész világot.

A VIDÁM HÚSZAS ÉVEK

A húszas évek a nyugati világban – természetesen a Nagy Háború veszteseit kivéve – a *gazdagság*, a *restség* és a *bűn* évtizedét jelentették, hogy de Quevedo szavaival éljünk. Talán a Folies Bergère-ben charlestont táncoló Josephine Baker képe tudja leginkább visszaadni ennek az új *belle époque*-nak a hangulatát. A csúcspont azonban az Egyesült Államokban érkezett el, amely a megkérdőjelezhetetlen első világhatalomként emelkedett ki a Nagy Háborúból. Megjelent a némafilm, s a filmtekercseken látni lehetett az újjgazdagok pazar palotáit a komornyikkal, sofőrrel, szakácsnővel, a különböző ina-

³ Az amerikai jelzáloghitel-válságról van szó, amelyet a jelzálogként bejegyzett ingatlanok drasztikus felülértékelése váltott ki. A bank által kölcsönzött összeg és az ingatlan valós értéke között hatalmas szakadék vált nyilvánvalóvá – a fordító megjegyzése.

sokkal és szobalányokkal, akik szinte kivétel nélkül mind négerek voltak. A telefonok, rádiókészülékek és autók eladásai sok millió egységre rúgtak. Felépültek a New York-i *Battery* városrészben az első felhőkarcolók, amelyek a város látképének a sajátos jellemzőivé lettek számos évig. Elkészült a Ford-gyárakban az első munkaszalag, s elkezdtek taylorizmusról beszélni.⁴ Feltalálták a kirakatokat, hogy így adjanak ösztönzést a fogyasztáshoz. Hoover elnök így fejezte ki magát 1928-ban: „Amerikában közel járunk a szegénység fölötti végső diadalhoz”.

Másrészt a könnyű üzletek reménye és az azonnali nyereség vágya jól láthatóak voltak a New York-i tőzsdén, amely 1920 után átvette a vezető pénzügyi központ szerepét Londontól. 1929. augusztus 3-án, másfél hónappal a fekete csütörtök előtt a Dow Jones indexe elérte történelmi csúcspontját. A bankok különösebb garanciák nélkül hiteleztek pénzt, hogy az emberek részvényeket vásároljanak a tőzsdén, és így napról napra növeljék tőkéjüket. Elképesztő méretű spekulatív buborék keletkezett. A részvények vétele és eladása révén az egész világ meggazdagodhatott, méghozzá igen gyorsan.

Az amerikai gazdaság komoly, szilárd és termelékeny volt még talán 1927-ig is, és a spekuláció csak a nélkülözhetetlen mértékig jelent meg. Azonban ettől az évtől kezdve a terméketlen spekuláció szüntelenül csak tovább nőtt. Amilyen mértékben a tisztán spekulatív gazdaság növekedett a termelő gazdaság kárára, oly mértékben vette át a *gazdagság* helyét a *restség*, a *restségét* pedig a *bűn*.

Kétségtelen, hogy a húszas évek erkölcsi lazasága nem általánosítható az Egyesült Államok egész társadalmára. Alapvetően a jómódú, javarészt városi társadalmi rétegekre korlátozódott. Nem fertőzte meg az igen kiterjedt középosztályt, s még kevésbé a munkásságot, földműveseket vagy kisiparosokat s a néger kisebbséget. A család alapvetően egészséges volt. Az *alapító atyák* által átörökölt értékeket még tiszteletben tartották. A könnyű pénz megszerzésének vágya minden bizonnyal azokra korlátozódott, akik a Wall Street különböző fenséges kapuin beléptek, s ott akartak felemelkedni.

Mégis tény az, hogy ez a nyereségvágy vezetett el a New York-i tőzsde csődjéhez. Amikor pedig a pénzrendszerbe vetett bizalom vallott csődöt, akkor minden bukásnak indult. Ekkor már nem volt mód a széleskörű gazdasági recesszió megállítására, amely kikerülhetetlenül követette ezeket az eseményeket. A *numéraire*-ként [ármérceként] szolgáló pénzbe vetett bizal-

⁴ F. W. Taylor 1911-ben jelentette *A tudományos irányítás alapelvei* című művét, amely a tudományos vállalatvezetés és munkaszervezés alapvető szabályait tárta fel, ezzel lehetővé téve a nagyipar, a hatalmas vállalatok és gyárak létrejöttét – a fordító megjegyzése.

mat el lehet veszíteni egyetlen hét alatt, azonban sok évre van szükség a helyreállításához. Csak 1954-ben, huszonöt évvel a történetek után érte el a Dow Jones indexe azt a szintet, amelyen a fekete csütörtök előtt állt. Eddig a pontig igaza volt Marshallnak, amikor hangsúlyozta a bizalom mint a gazdasági aktivitás alapjának fontosságát.

Ezen tanulmány tézise nem más, mint hogy az értékek általánossá lett válsága vált végső soron 2008-ban napjaink pénzügyi válságának kiváltó és meghatározó okává. Az eddig tett megállapításaink azt sugallják, hogy ez a tézis kiterjeszthető mindarra, ami a boldog húszas években történt, s ami a korszak balszerencsés végéhez vezetett. Azonban azt is elmondtuk már, hogy az Egyesült Államok húszas évekbeli erkölcsi válsága még kis mértékben sem terjedt ki az egész lakosságra. Most azonban az erkölcsi válság nyilvánvaló minden társadalmi rétegben az úgynevezett Nyugat országaiban. Ezen a helyen nem szeretnénk azt vélelmezni, hogy a húszas évek általános értékvesztése lett volna annak a válságnak a fő és végső oka, lévén hogy nem is volt tapasztalható ilyen általános értékvesztés.

Ezzel hát be is fejezzük a tények történeti egymásutániségének felidézését és az akkor történetekkel való párhuzamok megfigyelését: elhagyjuk a boldog húszas éveket, a '29-es gazdasági válságot és a harmincas évek gazdasági kifulladását.

A MOSTANI VÁLSÁG SZOROSAN VETT GAZDASÁGI SZEMPONTJA

Az elméleti vita arról, hogy a liberális gazdasági rendszer jobb-e, mint a szocialista, vagy fordítva, teljességgel idejét múlt a Berlini Fal 1989-es leomlása óta.

A Szovjetunióban nyolcvan éven át folyamatosan minden mozgató rugó a szocializmus kezében volt ahhoz, hogy megmutassa a világnak: az állami tervgazdaság valóban jobb minden más gazdasági rendszernél. A gazdasági eszközöket teljességgel kontroll alatt tartották. Még az emberek nyaralását is megtervezték. A kormány a Gosplan – *Goszudarszvennaja Planovaja Komisszija* [Állami Tervgazdálkodási Bizottság] – hatalmas hivatalán keresztül eldöntötte, hogy az utolsó gyár utolsó munkása hány napra mehet el szabadságra és mikor. Szeretetteljes módon még azt is közölte, hogy melyik *dom otduijában*, nyaralóházban kell ezt eltöltenie. Egyszer és mindenkorra nyilvánvalóvá vált, hogy a szocializmus nem egyszerűen egy hibás gazdasági elgondolás, hanem hogy egy belsejében romlott rendszer, amely szükség-szerűen hozza magával az emberi személy leértékelődését. A szovjet *paradi-*

csomban még annyi szabadsága sem volt az embernek, hogy eldöntse, mikor és hol akarja eltölteni a szabadságát.

Más kérdés, hogy a *naív liberalizmusra* mindig szükség van a piacok szabályozásának jobbításához. Ez az egyetlen használható szempont, amellyel a szocializmus után nosztalgiát érzők napjainkban hozzájárulhatnak a helyzet megoldásához.

A gazdaságot összehasonlították például a játékokkal. A *vadkapitalizmusban*, amint ezt egyesek mondják, két futballista küzd a labdáért, szünet nélkül ellökve a másikat, hogy legyőzzék őt, s így megszerezzék a labdát. A végén az egyik vagy mindkét játékos végkimerülésben hal meg. Hogy ez ne történjen meg, a futballpályának megvannak a maga határai. Ha a labda elhagyja a pályát, mindkét játékos megáll.

A fentihez hasonló gondolat, amikor automatikus korlátokat állítanak fel a tőzsdei kötések terén. Amennyiben a kereskedés elért egy meghatározott volument, a kereskedés automatikusan leáll. Mivel napjainkban a nyugati tőzsdék közvetlen és azonnali kapcsolatban állnak egymással, ha az egyiket bezárják, ugyanakkor be kellene zárni a többit is. Ha egy bezár, bezár mind. Semmi értelme nem lenne egy tőzsde bezárásának, ha az ügynökök azonnal áthelyezhetik a kereskedést egy másik tőzsdére, amely nyitva tart.

Valójában abszurd dolog, hogy amikor exponenciálisan megnő az eladásra vonatkozó utasítások száma – ahogyan ez a pénzügyi pánik idején történik –, akkor is minden áron folyamatban tartják a kereskedést egészen a szokásos zárási óráig. Az *in extremis* kifutás, amely napjainkban divatban van – akkor elhangzó drámai bejelentés, amikor már túl késő van ahhoz, hogy a tőzsde egy vagy több napra bezárjon –, semmi másra nem jó, mint hogy növelje a bizalomvesztést. Ezzel szemben az automatikus zárás fékként hat, s azt eredményezi, hogy a tőzsdeügynök már előre leszámítol.

A másik lecke, amit meg kell tanulnunk a történetekből, annak a támogatása, hogy bármely nagy cég csődjé vagy fizetéseképtelensége esetén automatikusan jogilag zárolni kell az igazgatósági tanács és az igazgatók vagyonát. Láthatóvá kell válnia a felelősségüknek, akár vétkesnek bizonyulnak a csődben, akár nem. A cégnek minden esetben bevezetésekként nem csak saját, de vezetői magánvagyonával is felelnie kell azok előtt, akik hiteleztek neki. Ez jó fék lenne a hazardírozó vállalati döntések ellenében. Ez bizonyval igazságosabb lenne, mint a kormányok által 2008-ban bejelentett tervezetek, amelyek szerint az ártatlan adófizetőknek kell kifizetnie a betört ablaküveget a vállalkozók és a bankárok helyett, aki ha nem is vétkesek, de legalábbis elővigyázatlanok voltak, és akik már bebiztosították magánvagyonukat a megfelelő adóparadicsomokban. Ezeknek az adóparadicsomoknak a felszá-

molása sokkal fontosabb, mint az IMF [Nemzetközi Valutaalap] vagy a Világbank megerősítése.

Ahogy az orvosságot az orvos írja fel receptre, s a patikusok árulják, ugyanúgy külön kellene választani azt a két funkciót, amelyet most a bankárok gyakorolnak: ők írják fel receptre a pénzügyi terméket, s ők maguk is adják el azt.

Összegezve azt mondhatjuk, hogy a mostani válságról s az azt követő gazdasági depresszióról folytatott közgazdaságtani eszmecsereének szorosan véve technikai mederben kell előrehaladnia anélkül, hogy belebonyolódna egy liberalizmus és szocializmus közötti ideológiai vitába. Amit *naív liberalizmusnak* vagy *vadkapitalizmusnak* neveztünk, olyan rendszert jelent, amely ki tudja javítani a hibáit, a szocializmus azonban nem képes erre, legyen akár naív, akár vad.

Megfelelő játékszabályok betartásával a piacgazdaság elfogadható módon működik, afelé tendálhat, hogy termelő gazdaság legyen, és nincsen szüksége több spekulációra, mint amennyi szorosan véve szükséges. A spekulatív piacoknak megvan a maguk szerepe a gazdasági életben. Nem kell megszüntetni vagy stigmatizálni őket. A nagy vállalatoknak szükségük van a tőzsdére, hogy tőkéhez jussanak. Azonban a nagy bőség idején ezek a pénzpiacok különösen is óvatosak lehetnek, s annak is kell lenniük, hogy a spekulációt az egészséges gazdasághoz szükséges keretek között tartsák.

Ha áthágják ezeket a kereteket, és kialakulnak az úgynevezett *buborékok*, vagyis amikor az emberek szeretnének gyors és könnyű haszonhoz jutni, akkor ez a buborék előbb vagy utóbb felrobban. Ebben nem a piacok mint olyanok a vétkesek, hanem a gazdaságban résztvevők három típusa: a tisztán spekulatív haszonra áhító befektetők, a bankok, amely annak ellenére kölcsönöznek, hogy tudják, csupán spekulációról van szó, és a kormányok, amelyek ölbe tett kézzel nézik ezt, hogy ne veszítsenek népszerűségükből. Amikor azonban elérkezik az elkerülhetetlen szerencsétlenség, akkor azok szenvedik el az ártatlanokra nehezedő következményeket, akik homlokuk veritékével keresik meg kenyerüket, akik dolgoznak, és nem spekulálnak, akik mindig a nagy többséget képezik. Az *igazak fizetnek a vétkesek helyett*. A mostani válság felelőssége a spekulálókra, a bankárookra és a monetáris tekintélyekre nehezedik. Nem az ártatlan adófizető a felelős, aki befizeti az adóját a tehetségtelen politikusoknak, és aki semmilyen haszonra nem tesz szert a spekulálók és a bankárok által képezett buborékból.

Mielőtt megvizsgálánk a mostani pénzügyi válság axiológiai szempontját, még emlékeztetnünk kell egy fontos elméleti megfontolásra: a gazdaság eszköz, és nem cél.

Spengler bölcs éleslátással jegyzi meg ismert művében: „Minden kultúrának megvan a maga gazdasága... A parasztnak a 'maga' tehene elsősorban a konkrét, meghatározott javat jelenti, és csak másodsorban gondol úgy rá, mint elcserélhető jóra. A városlakó számára azonban csak a pénz elvont értéke létezik, amelyet bankjegyre válthat”⁵. Valóban, amikor elérkezik a pillanat, hogy a paraszt eladja a „tehenét”, amelyre érzelemmel telten gondol, felfogja, hogy áldozatot hoz az eladásakor, amelyre családjának a szüksége vezet. Ezért elsődlegesen családapai kötelezettsége lebeg célként a szeme előtt, s ennek rendeli alá a „tehené” eladását. Nem csak és kizárólag azért neveli fel a tehenet, hogy eladja, s így meggazdagodjon. Ezt a városlakó jószággazda teszi, hiszen számára nem az „ő tehenéről” van szó.

Azt mondtuk tehát, hogy a paraszt a gazdaságot alárendeli a munka erkölcsi értékének, s ez nem más, mint az egészséges és termelő gazdaság. Számára a gazdaság nem cél, hanem eszköz. Nem akar mindenáron meggazdagodni. Csakis a családja javát keresi. Ellenben a városlakó jószággazda céljá teszi a gazdasági spekulációt. A tehen eladása számára nem jelent mást, mint a pénz fölött való rendelkezést, hogy ezáltal spekulálhasson. Más szóval a marhát áruba bocsátót méltósággal ruházza fel tevékenysége, mivel megéli a munka erkölcsi értékét. Ezzel szemben a spekuláló meggazdagodik, ám nem tesz szert méltóságra. Lázás tevékenységét összetéveszti a munka erkölcsi értékével.

A négy hagyományos axiológiai terület keretében – etika, esztétika, vallás és gazdaság – az erkölcsi, esztétikai és vallási értékek célok. Azért vagyunk a világon, hogy erőink által megvalósítsuk őket. Azonban a gazdasági értékek nem képeznek célt, hanem eszközök, nélkülözhetetlen eszközök ahhoz, hogy megéljük a cél-értékeket.

A *humánus* jelzőt kiérdemlő gazdaság csak akkor lehetséges, ha a termelők és a fogyasztók megőrzik a cél-értékek minimális érzékét. Oly mértékben lesz a gazdaság humánus, amilyen mértékben a javakra és szolgáltatásokra irányuló kereslet végső motivációja axiológiai természetű, a valódi javak vezérlik, amelyek értelmet adnak az emberi életnek. Az, hogy nagyon távolinak látjuk ezt, még nem jelenti, hogy nem ez a helyes ideál. Az axiológiai ideál messze túlhaladja a Friedman, Hayek vagy von Mises által hirdetett *liberalizmust*, amely soha nem fog megbirkózni azzal a kérdéssel, hogy miként lehet alárendelni az eszköz-értékeket a cél-értékeknek. A liberalizmus

⁵ SPENGLER, O., *La decadencia de Occidente* [A Nyugat alkonya], Espasa-Calpe, Madrid 2006, vol. II, 583–589.

a közgazdaságtanilag helyes doktrína. Azonban axiológiai szempontból szükséges, hogy ezt belefoglaljuk az értékek általánosabb szemléletébe.

A MOSTANI GAZDASÁGI VÁLSÁGRÓL FOLYTATOTT AXIOLÓGIAI VITA

2008-ban a rendelkezésünkre állt már minden adat, hogy kijelentsük: a mostani pénzügyi válság és gazdasági recesszió végső és döntő oka az erkölcsi értékek általánossá vált elvesztése. Ennek elkerülhetetlen következménye a válság, amely most is tart, és nem tudjuk, mikor ér majd véget.

Feltehetjük, hogy az egyenes és közvetlen felelősség a befektetők haszonvágát terheli, amely a meggazdagodásra hajtotta őket. De ugyanígy terheli a bankárok oktalanságát is, akik annak ellenére hiteleztek, hogy tudták: olyan spekulációról van szó, amely nem eredményez termelést. Harmadrészt szólnunk kell a politikusok cinizmusáról, akik felismerték, mennyire veszélyes ez a helyzet a közjóra, még konkrétabban fogalmazva: az ártatlan állampolgárookra nézvést, mégsem vágtak elébe, nehogy szavazatokat és lehetséges hatalmat veszítsenek ezzel.

A magánzók haszonvágya, a bankárok oktalansága és a politikusok cinizmusa halálos keveréket eredményezett. Azonban a két nagy válság közötti – legalábbis axiológiai hatással bíró – különbség abban áll, hogy 1929-ben az erkölcstelenség a Wall Streethez, az Államkincstárhoz és a FED⁶-hez kapcsolódó kisebbségre korlátozódott, míg napjainkban a nyugati társadalom minden rétegében megfigyelhető általános értékcsőd előre látható következményéről van szó.

Az 1929-es válságra lehetett választ találni. Az állampolgárok nagy többsége tisztességes és dolgozó személy volt, nagy számban voltak hitelképes és jelentős szakértelmű bankárok és kereskedők, s ugyanígy nem volt hiány megbecsülésnek örvendő és tisztességes politikusokban sem. 2008-ban épp ellenkező a helyzet: az a benyomásunk, hogy nincs válasz a válságra. A társadalom jelentős része romlott, nincsenek erkölcsi értékei. A romlottság legfőképpen az értelmiségi rétegben mutatkozik, a megállapodott emberek körében, s a fiatalságban, amely erőszakban nő fel, s amely nem tiszteli a másik embert.

Nincs itt módunk arra, hogy kimerítő dokumentációval bizonyítsuk: az egész világ tisztában van a fentebb leírtakkal. Ha egyesek kétellyel élnek is

⁶ FED: *Federal Reserve*, szó szerint Szövetségi Tartalék, tulajdonképpen az Egyesült Államok központi bankja – a fordító megjegyzése.

annak kapcsán, hogy mennyire súlyos és mély a Nyugat napjainkban tapasztalható erkölcsi zuhanása, könnyen meg lehet győzni őket egy egyszerű kísérlettel: vegyünk két öt éves időszakot, mondjuk 1950–1955-öt és 2000–2005-öt, és hasonlítsuk össze bármely nyugati állam ügyészségeinek adott időszakra vonatkozó éves kimutatásait! A népesség csökkenése mellett látni fogjuk, hogy nőtt, vagy csökkent a bűnügyek és vétségek száma.

Azonban ezen kérdésben a mennyiségnél sokkal többet árul el a minőség, már ha beszélhetünk *a vétségek és bűnök minőségéről*. A gyilkosságok, nemi erőszakok, emberrablások, erőszakos rablások, valamint a zsarolások terén egyre nagyobb szadizmust, megnőtt perverziót, látványos álnokságot s az emberség növekvő hiányát tapasztaljuk. A fiatalkori bűnözés egyre korábban kezdődik. A nemiséghez kötődő visszaélések mind inkább aberráltak és állatiak. A bűnök és vétségek valóban *minőségileg súlyosabbak*.

Ennek ellenére van valami, ami még a mennyiségnél és a minőségénél is aggasztóbb. Mindezeknél rosszabb az erkölcsi tudat világosan látható elvesztése, a jó és a rossz felfogása terén tapasztalható átfordulás, az, ahogyan felmagasztalják és igazolják azt, ami minden szempontból értéktelen, és ahogyan kinevetik és kigúnyolják azt, ami minden szempontból értékes. Ez az *Umwertung der Werte*, hogy Nietzsche kifejezésével éljünk, amikor leírjuk az erkölcsi értékrend eme átfordulását.

Ennek kapcsán négy, Spanyolországra vonatkozó példát szeretnénk bemutatni, amelyek alátámasztják, hogy a fenti megállapításaink nem eltúloztak. Minden nyugati országban találhatunk hasonló eseteket, amelyek ha nem is részleteikben, de az általunk hangsúlyozott szempontból ugyanilyenek: a jónak és a rossznak tartott dolgok közötti felcserélődésről van szó.

1. A *Roldán*-eset. Bíró, aki meggyőződéssel és odaadással küzdött a közpénzek hűtlen kezelése és elsikkasztása ellen. A csendőrség főparancsnoka lett, majd végül a testület árváinak megsegélyezésére szánt pénzalapból sikkasztott. Ugyanaz a közbeszéd, amely az *Érdemes* jelzővel illette a csendőrséget, felfigyelt arra, hogy a ROLDÁN és a LADRÓN [rabló] szavak ugyanabból a hat betűből állnak. Miután letöltötte a börtönben a kivételesen enyhe büntetését, és anélkül, hogy akár csak egyetlen fillért is visszafizetett volna az ellopott pénzből, most interjúkat ad a televízióban. Elegendő pénze van ahhoz, hogy mintaszerű életet éljen. Az emberek pedig kinyitják televíziójukat, hogy egy ilyen visszataszító szennyet hallgassanak.

Ami a leginkább undorító, az nem az ily mértékű szegységtelenség, hanem a társadalom azonnali és felháborodott erkölcsi visszautasításának a hiánya. Visszataszító, hogy a tömegtájékoztatási eszközök ilyen szintig pros-

tituálják magukat, jól tudva, hogy biztos haszonnal kecsegtet, ha kiszolgálják az erkölcsileg degradálódott nézők ízlését.

2. *Neira professzor esete.* Egy egyetemi professzor látja az utcán, hogy egy férfi durván elver egy nőt, aki egyértelműen gyöngébb nála. A nő védelmére kel, és igyekszik visszatartani a támadót. Ez – mivel jóval nagyobb fizikai erővel bír – az ártatlan professzor ellen fordul, és oly sokáig ütlegeli, hogy végül a kórházba szállítás közben mély kómába zuhan, amelyből máig nem tért magához.

Mint fentebb is mondtuk, nem az a legrosszabb, hogy vannak erőszakra szomjazó vadállatok. A legrosszabb a megmentett nő reakciója. Ahelyett, hogy megvédené azt, aki segíteni akart neki, a támadójának ad igazat, mert az kábítószerfüggő volt, és szüksége volt a kábítószerre. Így amikor elveszi Neira professzor példaszerű és érdektől mentes magatartásának értékét, egyszersmind elismeri, hogy egy kábítószerfüggőnek – azon egyszerű oknál fogva, hogy az – joga van erőszakosnak lenni.

3. *A De Juana-eset.* Meggyilkolt 25 ártatlan embert, akiket azon képzeletbeli büntetés értelmében ölt meg, amelyet azok érdemelnek, akik elnyomják idealizált népét. Éhségsztrájkba kezd, és az egész társadalom (és most nem pusztán a tömegtájékoztatási eszközökről van szó) rajta csügg, mintha Gandhi híres éhségsztrájkjáról lenne szó. Olyan ítélettel kerül börtönbe, amely kevesebb mint egy évet jelent meggyilkolt emberenként. Újból és újból gúnyolódik a spanyol igazságszolgáltatáson. A spanyol kormánynak pedig nem fordul fel a gyomra attól, hogy tárgyalásokba kezdjen De Juana terrorista bandájával, mintha csak az angol kormányról lenne szó, amelyre annak idején Gandhi hatalmas erkölcsi presztízsével nyomást gyakorolt.

Mint fentebb, itt sem az a leginkább visszataszító, hogy vannak olyan szörnyetegek, mint De Juana, hanem az, hogy egy ilyen gyilkos figyelemre, tiszteletre, méltóságra tesz szert, olyannyira, hogy a spanyol kormány tárgyalni kezd a bandájával. Ám ugyanígy visszataszító az, hogy egy nyugati nemzet kormánya képtelen különbséget tenni Gandhi és De Juana éhségsztrájkja között, és De Juanát ugyanarra az erkölcsi szintre helyezi, mint Gandhit.

4. *A homoszexuális házasságok kérdése.* A spanyol törvények egyenlő módon ítélik meg a homoszexuális párokat, akik nem adnak gyermekeket a társadalomnak, és az apát meg az anyát, akik hatalmas, húsz évig tartó áldozatok révén a legnagyobb ajándékot adják a társadalomnak, amelyet az csak kaphat: az új állampolgárt.

Akárcsak az előző esetekben, itt sem az a legrosszabb, hogy vannak születésüknél vagy döntésüknél fogva homoszexuálisok, hanem az, hogy így leértékelik a családokat, amelyek magának a társadalomnak az alapjai. Olyan ez, mintha egy matematikai feladat kapcsán a professzor ugyanolyan jegyet adna a jó megoldásra, mint a helytelenre. A törvényhozók úgy vélik, joguk van tetszésük szerint eljárni azon egyszerű oknál fogva, hogy ők az erősebbek. Ezen felül még azt is hiszik, hogy ők a *haladók*, jóllehet ebben az esetben az egyetlen haladás az volt, hogy létrehozták a hatalmasok önkényét ahelyett, ami a leginkább nyilvánvaló evidencia lett volna.

Ezen négy példának az volt a célja, hogy világossá tegye, mely szintig jutott előre a Nyugat erkölcsi tudatának, a jó és rossz értelmezésének romlása. Ha ki kell emelnünk egyetlen szempontot, akkor a leginkább jelentőségteljes, a határozottan leginkább fontos az, hogy a riporter, aki meginterjúvolja Rolandt, az asszony, aki lekicsinyli a védelmezőjét és óvja a bántalmazóját, az állítólag demokratikus kormány, amely terroristákkal tárgyal, vagy a törvényhozók, akik a *sit pro lege voluntas* elvéhez tartják magukat, nos mindezek *jó-hiszeműen* cselekszenek, meggyőződésük, hogy igazuk van, úgy hiszik, helyes és méltó módon megérdemlik a tapsot. Azon pedig meglepődnek, ha valaki megkérdőjelezi, hogy igazuk van-e abban, amit tesznek.

Épp ennek az átgondolása az, ami kellő képet ad arról, milyen nagymértékű az az erkölcsi katasztrófa, amelyről beszélünk. Eddig a pontig pusztult le a Nyugat erkölcsi tudata. Csodálkozhatunk-e azon, hogy egy ilyen környezetben sor került a 2008-as pénzügyi válságra? Vagy inkább azon kell csodálkoznunk, hogy minderre nem került már korábban sor? Hisz ez az a környezet, amelyben elszaporodtak a meggazdagodásra sóvárgó spekulánsok, a bankárok, akik elfelejtik: az üzletük azon alapul, hogy bizalmat sugároz, és a politikusok, akik teljesen elvesztették erkölcsi érzéküket.

MIKOR KEZDŐDÖTT AZ ÉRTÉKVÁLSÁG?

Ezen a helyen természetesen nem pontosíthatjuk történelmi szigorral a kérdést. Azonban kivételesen szimbolikus jelentősége miatt az 1968 májusi párizsi diáklázadásokat választhatjuk ki, mint kezdőpontot. Ekkoriban tűnt fel egy grafiti, amely világgá kürtölte a fordulatot: *Tilos tiltani!*

Érdekes módon pont ezt a két szót tudjuk felhasználni arra, hogy leírjuk az esztétikai értékek lényegét, amelyeknek ösztönzőnek, meghívónak és vonzónak, de semmi esetre sem kötelezőnek kell lenniük. Az esztétikai élet

– a művészet, humor, sport, játék, társadalmi etikett, gasztronómia, ünnepek stb. – olyan cselekvésekből áll, amelyek nem kötelezőek, s nem is lehet megtiltani őket. Ahol nincs kötelezettség (kell-igen), épp oly kevésbé van tiltás (kell-nem). Ha egy esztétikai érték megengedett (nem-kell-nem), akkor elhagyható is (nem-kell-igen).

Valójában nem is léteznek esztétikai ellen-értékek, amelyek egy feltételezett tiltás tárgyai lehetnének. Az esztétikai életben semmi sem vétkes. Csak azért beszélünk *maladresse*-ről, csúnyaságról, alkalmatlanságról, szerencsétlen szándékról, a kecsesség hiányáról, hogy ezáltal valami esztétikusát érjünk el. Az esztétikai ellen-értékeknek nincs pozitív megvalósulásuk, csak az esztétikai érték kisebb vagy nagyobb mértékű megvalósításának képességéről beszélhetünk. Az esztétikai életben beteljesül Szent Ágoston gondolata, amely szerint a rossz a jótól való megfosztottság, a jó hiánya. Pontosan ez az, amit az *esztétikai ellen-érték* alatt értenünk kell. Ez csupán az érték hiánya, amely érték jelenléte így kevésbé valósul meg. Az *esztétikai csúfság* nem létezik abban az értelemben, amiként létezik az *erkölcsi rossz*.

Azonban ha tárgyilagosaak vagyunk, látnunk kell, hogy a grafiti üzenete nem az esztétikai, hanem az erkölcsi értékekről szól. Szándéka az erkölcsi és kötelező értékekre irányult, amelyeknek az elhagyása bűn, s a megszegése egy keserű és pozitív valóság, nem pedig egyszerűen a jó negatív hiánya. Amikor megszegnek egy erkölcsi értéket, akkor az erkölcsi jó jelenlétének hiánya helyére az erkölcsi rossz objektív jelenléte lép. *Tilos tiltani* – annak a gondolkodásában, aki ezt írta, és akik tapsolva fogadták ezt a grafitit, pontosan ez fogalmazódott meg: ne legyenek kötelezettségek, semmi ne legyen kötelező, szabadon lehessen megválasztani, hogy akarjuk-e tiszteletben tartani a másikat vagy sem, dolgozzunk vagy ne, tiszták vagy szennyesek legyünk, a zöld vagy a piros lámpánál keljünk át az útkereszteződésen, lopjunk vagy tartsuk tiszteletben a másik tulajdonát, és így tovább.

Ha szigorú formában akarjuk mindezt kifejezni, a grafiti szándéka az volt, hogy az erkölcsi élet eltűnését követelje:

$$[(\text{kell-igen})A] \ \& \ [(\text{kell-nem})\text{nem } A]$$

és hogy az egész élet ne legyen több, mint pusztá esztétika:

$$[(\text{nem-kell-nem})A] \ \& \ [(\text{nem-kell-igen})A]$$

ahol A egy axiológiai szempontból releváns emberi cselekedetet jelöl, az *igen-nem* a pozitív és negatív állítmányt, a $\&$ pedig a konjunktort.

Szerencsétlenségünkre a *Tilos tiltani* grafiti átvitele az erkölcsiség területére a gyakorlatban egyenértékű a *Minden megengedett* alapelvével; persze itt arra kell gondolnunk, hogy megengedett az erősek számára. A gyengéknek csak az megengedett, amit az erősek jónak látnak. Amilyen mértékben az erkölcsi értékek eltűnnek a köztudatból, oly mértékben foglalja el helyüket azonnal az egyetlen és jól ismert ál-érték: az erősebb joga, a közismert német kifejezéssel élve *der Faustrecht* [ököljog].

A megtevesztő *Tilos tiltani* grafiti az erkölcsi értékekre vonatkoztatva ugyanaz, mint az erkölcsi tudat átfordulása, a jónak rosszra és a rossznak jóvá való változtatásának lehetősége, a jó és a rossz közötti különbségtétellel való képtelenség. Épp ezért joggal tekinthetjük az 1968-as évet nyugati világunk erkölcsi romlása kezdetének. A hatvanas évek vége jelentette azt az időszakot, amikor kezdtek láthatóvá válni az erkölcsi tudat gyöngeségének ezek a tünetei.⁷

MINDEN ÉRTÉKEK KÖZÖTT AZ ELSŐ AZ IGAZSÁG ÉRTÉKE

Ha azt mondjuk, hogy az igazságosság érték, akkor felvethetjük a kérdést: Igazán így van? Igaz az, hogy az igazságosság érték? Ugyanígy felvethető ez a tisztességgel, a lojalitással, a becsületességgel, a nagylelkűséggel vagy bármely más kifejezéssel kapcsolatban, amelyet arra használunk, hogy egy nagyra becsült dolgot értékkelént írjunk le. Felmerül tehát a kérdés: amit értékesnek tartunk, igazán az?

Ebben az értelemben az Igazság az értékek közül az első, mivel minden más érték értékessége attól függ, hogy megelőzőleg elfogadtuk-e az Igazság önmagában vett értékét. Az Igazságra úgy is gondolhatunk, mint egy bíróságra, amely eldönti, hogy a többi érték valóban az-e. Jó-rossz, szép-csúf, hasznos-haszontalan, erényes-erkölcstelen, hű-áruló, vagy bármely más axiológiai ellentétpár, amely eszünkbe jut, attól függ, hogy megelőzőleg van-e értelme az igaz-hamis ellentétpárjának.

⁷ A *Tilos tiltani* egy tiltás. Ezért meg is tiltható: *Tilos tiltani a tiltást* – és így tovább, *ad infinitum*. A *tilos* e megkettőzése (akárcsak bármely más modális szóé) sok esetben zseniálisnak tűnhet a logikátlan köznyelvben, vagy a költészetben, amely széppé tudja tenni a logikátlant, azonban nem megengedhető a modális kalkulusban. Az értelmetlen *Tilos tiltani* kifejezést azért használtuk, mert ez a grafiti világszerte visszhangot keltett. Azonban az erkölcsi és esztétikai értékek közötti korrekt különbségtételt az a formalizáció jelenti, amelyet a szövegben bemutatunk. Így tehát nem a logikai értelmetlenségre mint olyanra, hanem annak közkeletű értelmezésére támaszkodva érveltünk. Az értelmetlenség mint olyan nem mond semmit, nincs értelme. Valójában tökéletes szimbóluma az 1968-as forradalomnak: Éljen az értelmetlenség!

Ha tehát 1968-tól az erkölcsi romlás összehasonlíthatatlan hullámát figyelhetjük meg, amely a 2008-as pénzügyi válságban tetőzik, fel kell tennünk a kérdést: Mi történt 1968 előtt? Talán megkérdőjelezték az Igazság alapvető értékét?

Azt szokták mondani, hogy ha bármilyen társadalmi kataklizmára kerül sor, akkor egy filozófus vagy gondolkodó ötven vagy öt évvel korábban elvetette azt a konkolyt, amely kiváltotta a forradalmat. Valójában ugyanarról van itt szó, mint amit fentebb az Igazság elsőségéről mondtunk. A társadalom erkölcsi magatartásában megfigyelhető hibákat mindig valamiféle gondolkodásbeli hiba előzi meg. Ha elvész az Igazság értéke, akkor előbb vagy utóbb a többi érték is elbukik; először az erkölcsiek, azonban hosszú távon az esztétikaiak, vallásiak, végül pedig oly általános drámaisággal, mint 2008-ban, még a gazdaságiak is.

Az 1945, vagyis a második világháború vége után uralkodó filozófia az ötvenes évek közepéig az egzisztencializmus volt. Ez egy pesszimista, nihilista, reményvesztett bölcsélet. Emlékezzünk csak Sarte-ra („az ember haszontalan szenvedés”), Camus-re („az egyetlen komoly filozófiai probléma az öngyilkosság”) vagy Heideggerre („az ember a világba vetett lény”). Ezek a szerzők nem támadták közvetlenül vagy nyíltan az Igazság értékét, azonban előkészítették ennek a támadásnak a talaját.

A racionalitás elleni masszív, folyamatos és nyílt támadás folyamatosan érkezett. Számptalan szerzőről van szó, akiket az emberre vonatkozó objektív igazság értékének tagadása egyesít vezérfonalként. Épp ezért ők a *gyenge gondolatot* képviselik.⁸ Használják a *posztmodern* címszót is. Az egzisztencialisták a keserűségre és a reményvesztésre hajlottak, azonban a posztmodernnek úgy vélik, nincs értelme gyötörni önmagunkat, mivel nincs objektív igazság. Nem kell, hogy kétségbe ejtsen az igazság elvesztése, hogy nosztalgiát érezz annak okán, hogy eltűnt a *racionalitás*, vagy siránkozz, hogy már nem bízunk senki az észben. Minden ember minden igazsága ugyanannyit ér. Ezért nincs ok arra, hogy vitába kezdj. Ahogy Valverde mondja: „fogadja el mindenki szenvedélyektől mentesen, hogy a másik másmilyen”⁹.

Idézhetjük Foucault-t, Lyotard-t vagy Derridát a francia nyelvterületről, Vattimót és Ecót Olaszországból, a Frankfurti Iskolát Adornóval és Haber-

⁸ G. Vattimo olasz filozófus gondolata (*pensiero debole*) – a fordító megjegyzése.

⁹ VALVERDE, C., *Génesis, estructura y crisis de la Modernidad*, BAC, Madrid 1996. Ez a mű a nyugati gondolkodás nihilista származékainak kezdetét William of Oackhamhez köti. A mi szempontunkból nem szükséges ilyen messzire visszanyúlnunk. Azonban ez a könyv igen jól dokumentált, ezért ajánljuk mint a posztmodernről itt adott leírásunk kiegészítését.

mas-szal Németországból, Rawls-t, Dennett-et vagy Dawkins-t az Egyesült Államokból. Megadhatjuk néhány spanyol nyelvű mű címét, mivel igen jelentősek: *La miseria de la razón* [Az ész nyomorúsága] I. Reguerától, *La razón sin esperanza* [A reménytelen ész] J. Muguerzától vagy *La crisis de la razón* [Az ész krízise] F. Jarautától.

Az intellektuális közegben igencsak hasonló dologra kerül sor, mint amit Marshall a gazdaság terén hangsúlyozott. Ha elvész a pénzbe mint *numéraire*-be vetett bizalom, akkor az egész gazdaság hanyatlik. Az intellektuális közegben hasonlóképpen: ha megkérdőjelezzük a racionalitást, ha elvész az objektív igazságba vetett bizalom, akkor az egész erkölcsi élet, de még maga az emberi élet értelme is hanyatlani kezd. Az erkölcsi, esztétikai, vallási, s végül gazdasági értékek mostani válsága az Igazság értékének szisztematikus lerombolásából eredeztethető, amelynek oka a gyenge gondolat. Ha számba vesszük pusztító társadalmi és kulturális következményeit, be kell látnunk, hogy nem is annyira gyenge ez a gondolat.

Már utaltunk rá, hogy minden axiológus, tartozzék akár egyik, akár másik nómenklatúrához, mindig négy végső nagy érték-területet vagy -birodalmat tart szem előtt: az erkölcsöt, az esztétikát, a vallást és a gazdaságot. E négy egyetlen egységet alkot. Az Igazság értékére vonatkozó élettapasztalat hibája megrontja a cél-értékek: az erkölcs, az esztétika és a vallás felfogását. Az ezen cél-értékek értékelése terén mutatkozó tévedés megrontja végül a gazdaság eszköz-értékeit is. A gazdasági javak birtoklása – aminek eszközül kell szolgálnia ahhoz, hogy megéljük a cél-értékeket – az egyetlen és legfőbb céllá lesz, amelynek alárendelik az emberi élet minden más szempontját.

Azt is le kell szögeznünk, hogy a *morális* és *etikai* jelzők ezen munka során mindig mint szinonimák kerülnek alkalmazásra.¹⁰

Képtelenség lenne *in extenso* megemlíteni a fenti szerzők hatalmas terjedelmű munkásságát, ezért két különösen is jelentőségteljes idézetre fogunk szorítkozni. Az első oly világos, mint a déli verőfény – Umberto Eco híres regényéből, *A rózsza nevéből* való. A leégett kolostor romjai előtt egy barát elveszti kedvét, s így szól társához, aki novícius szeretett volna lenni: „Reszkess, Adso, a prófétáktól és mindazoktól, akik készek meghalni az igazságért, mert az ilyenek rendesen nagyon sokakat magukkal együtt, sőt gyakran maguk előtt s néha maguk helyett is belerántanak a halálba. (...) Annak, aki szereti az embereket, talán épp az a dolga, hogy nevetségessé tegye, hogy

¹⁰ A magyar fordításban ezért következetesen az *erkölcsi* melléknevet alkalmazzuk – a fordító megjegyzése.

megnevetesse az igazságot, mert csak egy igazság van: megtanulni, hogyan szabaduljunk meg az igazságra törő örült szenvedélytől”¹¹.

Figyelemre méltó Eco következetlensége. Úgy beszél az *emberek iránti szeretetről*, mintha az érték lenne. Azonban ha nem létezik igazság, akkor nincs válasz arra a kérdésre sem, hogy igazán érték-e az *emberek iránti szeretet*? Mindazonáltal a regény és mozifilm változatának sikere szemléletesen mutatja, hogy milyen szintet ért el a nyugati társadalomban az Igazság értékének lebecsülése.

A második idézet Jacques Derridától való. *La différence* című művében ez olvasható: „Úgy is mondhatnám, hogy a *différence*, amely nem pusztán egy szó vagy egy fogalom, stratégiai szempontból a legalkalmasabbnak tűnt számomra ahhoz, hogy elgondoljam, sőt uraljam – lévén hogy a gondolkodásnak itt talán szükségszerű kapcsolata van az uralom strukturális határaival –, mint 'korunk' leginkább visszavezethetetlenét. Tehát stratégiaileg abból a helyből és időből indulok ki, amelyben 'mi' vagyunk...”¹²

Kétségtelen, hogy ezt a mondatot nem lehet megérteni, azon egyszerű oknál fogva, hogy nem mond semmit. Ez tiszta és pedáns sarlatánság, minden értelem nélkül. Derrida idézőjelek közé tesz egy szópárt, mintha mély és titokzatos jelentés húzódna meg közöttük, amelyhez csak nehezen férközhetnek hozzá az olvasók. Meglepő, hogy a kiadóknak sikerül megjeleníteni ilyen ürességekkel teli könyveket. Azonban még meglepőbb, hogy az eredmény mégsem az, amit várnánk, hanem a kiadók nagy üzletet csinálnak, és helyesen előfeltételezik, hogy kitűnő fogadtatásban részesül majd egy olyan gondolkodás, amely nem is tudna *gyengébb* lenni, amely valószínűleg a legértékeltenebb a nyugati filozófia egész történelmében.

Egyszersmind el kell mondanunk azt is, hogy Eco igazság elleni támadása *szóbeli*, míg Derridáé *tényleges*. Megalázza az igazságot, amikor értelmetlen mondatokat ír, és ezért társadalmi tapsot és intellektuális elismerést kap. Korábban a jó és a rossz közötti különbségtételre való képtelenségről szoltunk. Most pedig az azt megelőző, az igaz és hamis közötti különbségtételre való képtelenséggel állunk szemközt.

¹¹ ECO, U., *A rózsza neve* (ford. Barna I.), Árkádia, Budapest 1988.

¹² DERRIDA, J., *La différence*, in www.jacquesderrida.com/ar/textos. Nem volt különös okunk rá, hogy pont ezt a szöveget válasszuk ki. Számos könyvének sok szövegrészlete kapcsán elmondhatnánk ugyanazt a kommentárt. Látványos irodalmi homlokzat ez, amely mögött nincs semmi. Ha mondatait alávetjük a logikai analízisnek, kiderül, hogy nem mondanak semmit, vagy nincs értelmük, mintha azt mondanánk 2008-ban: „Franciaország mostani királya kopasz”. Ha 2008-ban nem létezik ennek a mondatnak az alanya, akkor az egész mondat *flatus vocis*. Senki sem lehet kopasz, aki nem létezik.

Talán elegendő ez a két példa annak bemutatásához, amit hangsúlyozni szeretnénk, vagyis miként előzi meg az erkölcsi értékek lerombolását az Igazság értékének a szisztematikus lerombolása, és miként magyarázza meg a második az első.

TÚL LEHET JUTNI EZEN AZ ÉRTÉKVÁLSÁGON?

1940-ben az amerikai mérnök, Claude E. Shannon megkezdte a logikai operátorok átültetését az elektromos áramkörök szintjére. A megszakító tölti be az *affirmator–negator* (állító–tagadó) logikai funkcióját; a sorba vagy párhuzamosan kapcsolt izzók pedig ennek megfelelően a konjunktort vagy az inkluzív diszjunktort. Mihelyst rendelkezésre állt a logikai operátorok elektromos megfelelője, lehetővé vált a történelem első számítógépének a létrehozása, amely a New Jersey-i Bell Laboratóriumok számos helységét elfoglalta.

Végtelenül aprólékos matematikai kalkulusok segítségével turbinákat, mozdonyokat, repülőgépeket, atombombát és gépek, berendezések sokaságát hoztuk létre. Azonban csak akkor váltunk képessé – a matematikán túl – számítógépek építésére, amikor már birtokában voltunk a logikai kalkulusnak, amelynek első állomása az ítéletlogika¹³.

Többé-kevésbé az egész világ tudatában van annak a hatalmas forradalomnak, amelyet a számítógépek az emberiség történelmében kiváltak. Mindannyian felfogjuk azokat a hatalmas előrelépéseket, amelyek a számítógépek által minden területen lehetővé váltak, kezdve a vállalatvezetéstől az orvosláson át egészen az űrutazásig. Azonban kevesen vannak azok, akik tudják, hogy ezek a csodálatos előrelépések a logika megelőző formalizációjának köszönhetőek, amelyet a XIX. század hetvenes-nyolcvanas éveiben olyan matematikusok vittek végbe, mint Frege, Peano és Boole. Ezen eredmények gyakorlati alkalmazása Shannonnál több mint fél évszázad késéssel kezdődött.

Mindazonáltal Frege, Peano és Boole transzcendentálist felfedező filozófiájának alkalmazása még előttünk álló feladat. Holott ez a helyes út ahhoz, hogy a mostaniaknál szilárdabb alapokon állítsuk helyre a filozófiát. Elsőként vissza kell szereznünk az Igazság értékét, s ezt követően a többi érté-

¹³ *Lógica sentencial*, szentenciális logika, ismert propozicionális logikaként is. A magyar tudományos köznyelvben az *ítéletlogika* megnevezés terjedt el. A formális logikának az az ága, amely az ítéletek, kijelentések igazságértékével foglalkozik – a fordító megjegyzése.

ket. Fel kell állítanunk egy biztos és komoly ontológiát, s ezt követően ki kell fejlesztenünk egy olyan axiológiát, amely képes arra, hogy olyan erkölcsi értékeket mutasson fel, amelyeket objektíve igaznak lehet elfogadni. Közelebb járunk ahhoz, mint eddig bármikor, hogy a nyugati ész Platóntól Kantig dédelgetett álma valóra váljon – megismerjük az ontológia és az axiológia alapvető témáira vonatkozó objektív igazságot. Ezek a témák természetesen nem mind elsődleges fontosságúak, ám jó néhány közülük az.

Ez a Nyugat erkölcsi helyreállításának útja. Törekedjünk az Igazság értékének visszaszerzésére! Miként az erkölcsi hanyatlás annak volt következménye, hogy elvesztettük az Igazság értékét, ugyanígy a helyreállításra is csak ebben a rendben kerülhet sor: először az Igazság értékét kell visszanyernünk, s utána jön majd a többi érték.

A kifejezés: „Olyan ez, mint hogy kettő meg kettő négy”¹⁴ sajátos módon sok nyelvben megtalálható, s a végső és megkérdőjelezhetetlen igazságot fejezi ki. Azonban most még a „kettő meg kettő négy”-nél is alkalmasabb eszközünk van: a logikai kalkulus. Maga Frege is meglepődött, amikor számításai során felfedezte, hogy azokon nincs se repedés, se lyuk, szemben azzal, ahogyan az megtörténik a legelemibb matematikában is, például a nullával való osztáskor. A logikai kalkulus feltárta előttünk azt, ami korábban megfejthetetlen rejtély volt: a gondolkodásunkat és annak nyelv általi átadását vezérlő szabályokat. Most már létrehozhattunk mesterséges nyelveket, amelyek elkerülik a hétköznapi nyelv minden félreértését, kétértelműségét és tévedését.

A logika formális törvényei, amelyek átfonják a repedések nélküli kalkulust, teljességgel uralják a nyelvet, s ugyanígy a gondolkodást is. Mindannyian térdet hajtunk előttük azon egyszerű ténynél fogva, hogy tudunk olyasmit mondani, amit mások megértenek, és mert megértjük azt, amit mások mondanak. A gondolkodás nyelv általi átadása csak annyiban lehetséges, amennyiben az, aki beszél, és az, aki hallgatja, egyaránt szorosan a logika formális szabályaihoz tartják magukat, még ha nincsenek is tudatában ennek.

Fel kell figyelni arra, hogy annak a tartalma, amit mondanak, ilyen szempontból irreleváns. A logika formális jogossága ugyanúgy érvényesül annak a számára, aki azt mondja: „kettő meg kettő négy”, mint annak a számára, aki azt állítja: „kettő meg kettő hét”. Az, aki hallgatja, mindkét esetben megérti, amit a másik mondott, és ennek okán egyet fog érteni vele, vagy ellenvéleménnyel él. Általában arra összpontosítjuk figyelmünket,

¹⁴ Magyarul talán így fejezhetnénk ki: „Világos, mint az egyszeregy” – a fordító megjegyzése.

hogy egyetértünk-e azzal, amit a másik mond, vagy sem. Átlépünk afölött a megelőző és alapvető tény fölött, hogy csak annak köszönhetően értettük meg, ami elhangzott, hogy mindannyian a logika formális törvényeit töltjük be. Ha nem ezt tennénk, akkor soha nem értenénk meg, mit mond a másik (vagy pedig azért nem értjük meg, mert aki beszél, nem mond semmit; mondatainak nincs értelme). A lényeg az, hogy ez a tartalom – legyen akár-milyen – csak azért jut el az egyik emberi észtól a másikig, mert mindannyian térdet hajtunk a logika formális törvényei előtt.

Az ontológia és az axiológia helyreállításának ezen az úton kell haladnia. Ha ily módon vetjük fel a témákat, akkor a gyenge gondolat lelkes védelmezői úgy érzik, hogy reng a föld a lábaik alatt. A logikai analízis világossá teszi, hogy az, amit mondanak, badarság, akár csak Eco esetében, vagy pedig nem is mondanak semmit, még badarságot sem, mint Derrida esetében.

A logika formális jogossága az elsődleges abszolútum, amellyel szembe-találkozunk. Mindannyian alávetjük magunkat ennek az abszolútumnak azáltal, hogy gondolkodunk és beszélünk, már ha a többiek megértik, hogy mit gondolunk. Nincs menekvés ennek az abszolútumnak a hatalma elől. Itt nincs helye semmiféle relativizmusnak. A hellenista kor görögjei a *logosz* szót ennek az abszolútumnak a kifejezésére alkalmazták, amelynek létezése már tudatosult bennük. Ezért kezdte Szent János az evangéliumát a *logosz* szóval.

A LOGIKÁHOZ FORDULNI, KÜLÖNÖSEN MOST, AMIKOR MÁR FORMALIZÁLÓDOTT

A XX. század drámai európai történelme hatalmas irodalmat szült a személyről. Szóltak és ma is szólnak *perszonalizmusról* és *teljes értékű humanizmusról* [humanismo integral], hogy Maritain kifejezésével éljünk¹⁵. Valójában az igazi értékek védelmezéséről volt szó, amelyek bensőségesen kapcsolódnak a személy fogalmához. Ezek a szerzők tulajdonképpen a posztmodern ellenlábasai voltak. Mindannyian védelmezték Nyugat hamisítatlan hagyományát, az objektív igazság létét, és annak szenvedélyes keresését. Azért küzdöttek, hogy szembeszálljanak a közelgő morális csapással, amelynek érkezését valami módon előre látták.

¹⁵ Ld. MARITAIN, J., *Az igazi humanizmus* [Humanisme intégral] (ford. Turgonyi, Z.), Szent István Társulat – Sárospataki Római Katolikus Egyházi Gyűjtemény, Budapest–Sárospatak 1996 – a fordító megjegyzése.

Számos név szerepelhetne ebben a felsorolásban: Mounier, Maritain, Marcel, Gilson, Bergyajev, Guardini, Buber, Hildebrand, Lévinas és így tovább. Többé-kevésbé egybeestek időben a posztmodern születésével. Önkéntelenül is felmerül a kérdés: Miért roskadt össze a perszonalisták kulturális és társadalmi befolyása – amellyel kétségtájtul bírtak – a *gyenge gondolattal* szemben? Miért győzedelmeskedtek végül a posztmodern relativista és nihilista tézisei?

Úgy véljük, a válasz az, hogy ezek a jó szándékú szerzők is *gyengék voltak logikailag*. Épp oly gyengék, mint ellenfeleik. Vagy legalábbis soha nem alkalmazták a formális logika döntő erejtű fegyverét. Elég átlapozni Maritain logikakönyvét. Csakis a skolasztikus logikát ismeri.¹⁶

A jók gyenge gondolata és a rosszak gyenge gondolata közötti csatából ez utóbbiak kerültek ki győztesen, miként ez várható volt. Nagyobb zajjal munkálkodtak. A tömegtájékoztató és a kultúraterjesztési eszközök nagyobb részét ők tartották ellenőrzésük alatt. Még egy alkalommal bebizonyították, hogy a sötétség fiait bölcsebbek a világosság fiaínál.

A gyenge gondolatot, posztmodern, nihilizmust, relativizmust, vagy hívjuk akárhogy, nem lehet legyőzni gyenge gondolkodással, hanem csakis *erőssel*. Az erős gondolat abban áll, hogy amennyire csak lehet (és ez bizony nem kevés), a különböző fogalmakat és érveléseket érvényes logikával formalizáljuk. Jóllehet ez a teljes formalizálás csak meghatározott esetekben végbevihető, mégis kétségtájtul alapvető és döntő fontosságú kérdésekről van szó. Amit pedig nem lehet teljesen formalizálni (s tudjuk, hogy ez képezi a nagyobb részt), annak kapcsán a lehető leginkább a modern formális logikához kell tartanunk magunkat, vagyis szüntelenül vizsgálnunk kell a kimondottak logikai koherenciáját és a köznyelv kaotikus alkalmazását.¹⁷

A döntő fegyver napjainkban hiányzik mindabból, amit intellektuális szinten értékelnek. Ha ily módon, erős gondolattal vetjük fel a különböző témákat, akkor mindazok, akik támadják az objektív igazságok létét az ontológiában és az axiológiában, nem találnak más menedéket, mint hogy vé-

¹⁶ MARITAIN, J., *L'ordre des concepts. Petite Logique*. Az első kiadás 1923-ban jelent meg. 1948-ban a Princetoni Egyetemen egy időben adott elő Gödellel. Nincs adatunk arra nézvést, hogy ismerték-e egymást. Mindenesetre Maritain soha nem írta újra logikakönyvét, hogy Gödel teoreimáira való hivatkozást illesszen bele. Ha néhányszor szólni mert is róluk, akkor minden bizonynyal nem mondott többet, mint hogy úgy vélik, ezek szorosan véve matematikai kérdések, és nincs semmi közük a logikához.

¹⁷ Hogy mit lehet elérni a formális logika alkalmazásával, azt megtekinthetik: www.telefonica.net/c/axiologia. Keressék a következő bejegyzést: „El argumento ontológico bien formulado” [A jól megfogalmazott ontológiai érv].

dekező állást vegyenek fel, minden áron elkerülni akarván, hogy logikai szegényeinkre fény derüljön.

Világos, hogy megelőzőleg fel kell vállalnunk a formális logika minimuma elsajátításának kényelmetlenségét. Legalább annyi erőfeszítést fektessünk be ennek megismerésébe, mint amennyit arra fordítottunk, hogy megtanuljuk számítógépünk kezelését!

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

ÉLETRAJZI ADATOK:

JOSÉ MARÍA MÉNDEZ katolikus pap, közgazdász és az Axiológiai Kutatások Szövetségének elnöke.

Közjó vagy közérdek?

Megfontolások a gazdasági világválság kapcsán

Napjaink gazdasági világválsága kapcsán egyre inkább nyilvánvalóvá válik, hogy a pénzügyi rendszer gondjainál sokkal mélyebbre nyúlik a társadalmi krízis, az értékek mind általánosabb válsága. Minden kezdeményezés, amely pusztán a pénzpiac gondjainak enyhítését célozza, önmagában kevésnek bizonyul ahhoz, hogy választ adjon mindazon átfogó kérdésre, amelyet a jelen világválság felvet. Csakhogy a javuló mutatók, a gazdaság magához térése, a megindult konszolidáció elfeledteti napjaink emberével az alapvető problémákat. Elringatjuk magunkat abban a hitben, hogy végül mégis túlélünk a válságot, le kellett mondanunk néhány előnyről, kedvezményről, de mégis csak folytathatjuk ugyanígy, mint eddig. Joggal jegyzi meg Bod Péter Ákos: *„Még egy éve mutatkozott erkölcsi megrendülés, szakmai bizonyágkeresés a válság által leginkább érintett társadalmakban, de mára mintha a döntéshozókat immár csak technikai kérdések foglalkoztatnák: mennyivel több szavatoló tőke kell a bankokba, milyen költségvetési eszközökkel állítható helyre a gazdaság dinamikája, milyen újabb adatszolgáltatási forma és újabb nemzetközi szakmai ernyőszervezet növelné a pénzügyi biztonságot. Az államok tehát beletörödni látszanak abba, hogy megmarad az emberi mértéktelenség, sőt nagy hatású médiumok révén újabb kontinensekre terjed ki a mértéktelen fogyasztás kulturális mintája, csupán azon dolgoznak keményen, hogy mielőbb felszívódjon a válság hatása.”*¹

Mi adhatna ösztönzést a mértékletességre? Mi módon szabhatnánk önként, józan belátással gátat a határokat nem ismerő fogyasztásnak, bír- és nyereségváagnak? Nyugati etikánk és keresztény erkölcsstanunk a *közjó* fogalmát dolgozta ki, mint olyan mércét és irányelvet, amely a személyes, egyéni érdeket képes alárendelni a közösség javának, sőt még azon túl is, az

¹ BOD, P. Á., *Fohász a mértéktartásért*, in *Magyar Szemle* 19 (2010/1–2), 3–6, 5.

egyetemes közjónak. Csakhogy ez a fogalom előbb elgyengült, majd végül kiüresedett, olyannyira, hogy napjainkban leginkább a morális szótárában lelhetjük csak fel. Amiről ma legtöbbször beszélnek, az nem más, mint az érdek: az egyén érdeke, a köz érdeke, a haza és nemzet érdeke, a gazdaság érdeke. Ám épp ezek az érdekek rokasztották össze a pénzpiacot. Ugyan-ezekből kiindulva, a válságkezelést az érdekek haszonelvű és megfontolt összehangolásaként felfogva véleményünk szerint nem megválaszoljuk a krízis által felvetett nagy kérdéseket, hanem fátyolt vonunk eléjük, önmagunkkal is elfeledtetjük azokat, s újraépítünk egy rendszert, amely bármikor ugyanúgy összeomolhat, mint 2008 őszén.

Jelen írásunkban ezért szeretnénk feltérképezni a közjó gondolatának kibontakozását európai gondolkodásunkban, illetve megvilágítani, miként szorult e fogalom egyre inkább háttérbe. Végezetül szeretnénk felmutatni, hogy a válság megoldásának a keresése miként nyerhet inspirációt a közjó fogalmától.

1. A KÖZJÓ FOGALMÁHOZ²

Amikor közjóról beszélünk, világosan látnunk kell, hogy olyan fogalmat vizsgálunk, amely az elmúlt ezredek során számos jelentésárnyalattal s megannyi társult jelentéssel bukkant fel úgy a tudományos, mint a közbeszédben. Éppen ezért először fontos elkülönítetten bemutatnunk, hogy mit is tartart e gondolat az ókorban, a keresztény középkorban, s milyen kérdéseket vetett fel az újkor hajnalától kezdve, a modern Európa születésének idején.

a) Ókor

A görög bölcsélet a világot mint *kozmoszt* szemlélte. A görög *koszmeó* ige egyszerre bír elrendezni, rendezni, illetve feldíszíteni, felékesíteni jelentéssel. A világ tehát a bölcs szemében nem más volt, mint egy olyan rendezett egész, amely épp rendjéből, harmóniájából, belső, törvények által megszabott és működtetett struktúráitól nyeri szépségét. Ebből kifolyólag alapvető kérdésként merült fel, hogy az egyén, a szabadsággal és önrendelkezéssel bíró emberi alany, amely megannyi személyes vággyal, akarattal bír, miként tud helyes viszonyt kialakítani a kozmosz egészével. Nem más ez, mint a rész és egész, az egyén és a közösség viszonyára vonatkozó kérdés. A közös-

² Vö. HERZOG, R., *Gemeinwohl*, in *HWPh* 3, col. 248–258.

ség akkor tudja megvalósítani önnön javát, hogyha az egyén vágya összhangban van vele. És megfordítva: az egyén akkor jut békés, boldog életre, ha vágyait harmóniába hozza a közösség belső rendjével. Platón filozófiája világosan mutatja, hogy mindennek alapja az egyénnek a köz, a résznek az egész alá való rendeltsége. A filozófus a következőképpen indokolja meg – az emberi természet gyöngeségéből kiindulva – a törvények meghozatalának a szükségességét:

„... nehéz dolog [az emberi természetnek] belátni azt, hogy az igazi államkormányzó művészetnek nem a magán, hanem a közérdekkel kell törődnie – mert a közérdek összeköti, a magánérdek szétválasztja az államokat –, továbbá azt, hogy mind a köz-, mind a magánérdeknek az válik javára, ha e kettő közül a közérdeket részesítik különb elbánásban, mint a magánérdeket.”³

Mindennek az alapja az a belátás, hogy az istenek sem képesek másként kormányozni, gondolni a világot, mint úgy, hogy az Egészre való tekintettel cselekszenek, arra való tekintettel alakítanak át mindent. Az egyből sokat, sokból egyet alakítva „végtelen sok különböző forma jönne létre”⁴, vagyis a kozmosz rendje borulna fel, válna az átláthatatlan sokféleség okán kormányozhatatlanná, s így végül a szabályok, törvények erejüket vesztenék. Az államra, az emberi közösségre vonatkoztatva ez az egységesítő, végső szabály nem más, mint az arányosságon alapuló igazságosság.⁵

Arisztotelész maga is csatlakozik a fenti platóni állásfoglaláshoz, ám annak metafizikai megalapozását adja, amennyiben levezeti, hogy a rész mindig szükségszerűen alá kell, hogy legyen rendelve az egésznek.⁶ Ebben a megközelítésben a közjó esetében nem másról van szó, mint hogy az egyén önös érdekét alárendeli a köz javának, az állam pedig önnön célkitűzéseit magának a jónak.⁷ Az egyes ember haszna helyébe így tehát a köz haszna lép – ami nem más, mint a *to koiné szümferon*, a közös haszon.⁸ Érdemes arra figyelni, hogy Arisztotelésznel a *szümferon* (haszon) egyenlő az *agathon*-nal (jó), ugyanakkor elkülöníti azt a *kalontól* (szép) – csakis az érdekektől

³ Leg. IX, 875 (Kövesdi Dénes ford., *Platon össze művei*, vol. II., Magyar Filozófiai Társaság, Budapest 1943, 639–1070).

⁴ Leg. X, 903c.

⁵ „S ha valaha más várost alapít valaki, erre az egyenlőségre [ti. az arányosságon alapuló egyenlőségre] tekintettel kell törvényt hoznia; nem szabad sem egy, sem néhány kényűrra, vagy a nép uralmára tekintettel lennie, hanem egyedül és mindig csak az igazságosságra. Az igazságosság pedig épp ebben áll, amit most fejtettünk ki: az embereknek, akik nem egyenlők, a természetüknek megfelelően adni minden egyes esetben.” – Leg. VI, 757.

⁶ Pol. III, 1253 a 18–20.

⁷ Pol. III, 1282 b 14–18.

⁸ Pol. III, 1160 a 14.

mentes, a tiszta, az önzetlen haszon (*to szümpeferon haplós*) azonosítható a széppel.⁹ Így bizonyos módon elkülöníthetjük a haszon két szintjét: az érdektől vezéreltet (amely mint haszon egyszerűen jó), és a magasabb rendűt, az önzetlent (amely mint ilyen jó és szép).¹⁰ Az ókori görögben végül általánossá vált a *to koiné szümferon* kifejezés alkalmazása, még ha sokszor (pl. feliratok, laudatiók esetében) minden filozófiai vonatkozás nélkül is alkalmazták.¹¹

A latin nyelvű irodalomban a *bonum commune* (közös jó, közjó) kifejezés első alkalommal Senecánál fordul elő, aki így fogalmaz: „*non desinemus communi bono operam dare*”¹² – ne szűnjünk a közjón fáradozni! Világosan kell azonban látnunk, hogy a római bölcselőnél ez a gondolat – szemben Platón írásaival – nem politikai-államelméleti összefüggésben áll. Amit leírni szándékozik, az valójában a köz java, vagyis az emberi közösség, az embertársak összessége felé való személyes elköteleződés igénye. A latin nyelvű irodalomban emellett feltűnik a *bonum publicum* (nyilvános jó) kifejezés is, amely már sokkal inkább közéleti-politikai karakterű.

⁹ Rhet. II, 1389 b 35 – 1390 a 4.

¹⁰ Vö. WEIS, K., art. *ōāñu* etc., in *ThWNT* IX, 57–89, 74.

¹¹ Az Újszövetség görög szövegében is többször találkozunk a kifejezéssel. A szinoptikusoknál – a görög filozófiára való minden vonatkozás nélkül, a héber-arám nyelvhasználatot követve – a *szümferoi* (hasznos), *kalon eszti* (szép, előnyös) és a *lūszelei* (hasznos, jobb valakinek) kifejezések egymás szinonimájaként állnak (vö. Mt 5,29k; 18,8k pr.). Ezzel visszautalnak az ószövetségi jelentési síkra, ahol a vallásos élet hasznos az ember számára (vö. Péld 11,4): az isteni törvények megtartása hasznos az embernek (vö. Iz 48,17), az istentelenek, balgák azonban haszontalanságra fecserlik életüket (vö. Péld 10,2; Jób 21,15), a bálványoknak pedig semmi hasznuk, haszontalanok (vö. 1Sám 12,21; Iz 44,9k; Jer 2,8.11; 16,19; Hab 2,18). Isten számára semmi haszon nem származik a vallásosságból, az igaz életből, az az embernek hasznos. Az Úr fölötté áll a hasznosság kategóriáinak (vö. Jób 22,2–3). Az Újszövetség perspektívájában a legnagyobb „haszon” a hívó ember számára nem más, mint Jézus halála: „*Nem fogjátok fel, hogy jobb [szümferoi], ha egy ember hal meg a népért, mintsem hogy az egész nép elpusztuljon*” (Jn 11,50). Az evangélista még hozzáteszi, utalva arra, hogy itt nem egyszerű emberi-politikai megfontolásról, hanem kinyilatkoztatás erejű teológiai megnyilatkozásról van szó: „*De ezt nem magától mondta, hanem mint főpap megjövendölte, hogy Jézus meghal a népért, s nemcsak a népért, hanem azért is, hogy Isten szétszóródott gyermekeit egybegyűjtse*” (Jn 11,51–52). Pálnál nyilvánvalóvá válik, hogy a hit haszna messze meghaladja a választott nép (Ószövetség), a polisz, az állam, vagy éppenséggel a kozmikus rend (antik bölcsélet) kereteit, az Egyházon keresztül (vö. 1Kor 12,7; 2Kor 8,8–10) a végső eónban beteljesülő közösségre irányozva az embert (vö. Fil 3,20; Kol 3,1skk) – ld. WEIS, K., art. *ōāñu* etc., in *ThWNT* IX, 57–89, 75–80.

¹² *De otio* I (28) 4.

b) Középkor

Amint láthattuk, a közjó gondolata többszörösen is felbukkant az antik szerzőknél, mindazonáltal a téma mélyen szántó filozófiai rendszerezésére nem került sor – ez a feladat a középkori keresztény bölcseletre várt.

A skolasztika filozófiájában az igazságosságnak Arisztotelész által felvetett problematikája úgy jelentkezett, mint a javak elosztásának igazságosságára vonatkozó kérdés. Az állami-közösségi élet szintjén ez természetesen a törvényadást és a törvényadót érintette, hiszen az a feladatuk, hogy az egyes (személyes, egyéni) érdekeket annyiban támogassák vagy tiltsák, amennyiben azok a közjót szolgálják.

Aquinói Szent Tamás áthelyezte a kérdést a politikum területéről a metafizika szintjére, ezáltal egységes és erőteljes alapot nyújtva a közjó fogalmának keresztény alkalmazásához. Rendszerében Isten nem más, mint a *bonum commune extrinsecum et intrinsecum* (a külső és belső közjó), azaz a *Summum Bonum* (a Legfőbb Jó).¹³ Minden létező – amennyiben létezésénél fogva jó – ebből a Legfőbb Jóból részesedik a maga fokán (*participatio*). Isten akarata pedig az, hogy mindennek eljussanak a beteljesülésre – a Legfőbb Jónak ezen akarata alapozza meg egyfelől a kozmosz rendjét, másfelől pedig az egyén javát. Épp ezért minden döntési helyzetben az egyetemes Jó az, aminek köteleznie kell bennünket.

Ezen megfontolásokból vezethető le a politikai *bonum commune* (közjó) fogalma, ami – követve az arisztotelészi irányvonalat – nem más, mint a *ius titia legalis* (törvényes igazságosság).¹⁴ Aquinói ezen nem mást ért, mint a természetes és a közösségi javak olyan társadalmi-törvényes rendjét, amely szükséges az ember legfőbb céljának beteljesítéséhez.¹⁵ Ergo: „*bonum commune potius est bono privato*”¹⁶ – a közjó előrébb való a személyes jónál. Ezen alapelv mellett kitartva válaszolható meg nem csak a társadalmi szinten megvalósítandó közjó kérdése (a törvényhozó kötelessége, a törvények célja), hanem a személyes életdöntéseink problematikája is (az ember szabad és tudatos döntése, amely által az egyetemes Jónak megfelelő cselekedet megvalósítására törekszik életében).

A kiindulási pont – Isten mint Legfőbb Jó – érintetlenül hagyásával, de más érveléssel építi fel rendszerét egy másik középkori filozófus. „*Johannes*

¹³ S.c.Gent. I q. 89; S.Th. I–II q. 19 a. 10; S.Th. III q. 46 a. 2 ad 3.

¹⁴ S.Th. II–II q. 58 a. 6.

¹⁵ HWPh 3, col. 256.

¹⁶ S.Th. II–II q. 152 a. 4 ad 3.

Duns Scotus – megváltoztatott teológiai pozíciója okán – nem a szubsztanciális kozmikus rendből indul ki, hanem Istennek önnön természetére vonatkozó szabad kijelentéséből. Isten önmaga iránti szükségszerű szeretete a teremtmény iránti szabad kijelentésében egy második tárgyat talál.¹⁷ Végző soron Isten akarata alapozza meg a közjót, hisz az igazságosságon fáradozni nem más, mint törekedni az Isten akaratának megtételére. Az igazságosság tulajdonképpen az Isten szeretetére irányuló parancsnak való megfelelés, ez pedig nem más, mint az emberi akaratnak az isteni akarral való összhangba hozása.¹⁸

Akár az igazság, az értelem fogalma (Aquinoi Tamás), akár az akarat, a szeretet gondolata (Duns Scotus) kerül a középpontba, a közjó végső meg-alapozása mindvégig változatlan marad: Isten maga az. Ezen gondolat körében mozogva mondhatja William of Ockham: „*Nec mirum: bonum enim commune preferendum est bono privato*”¹⁹ – Ne csodálkozz, a közjót előnyben kell részesíteni az egyéni jóval szemben. Bellarmin Szent Róbert az így felfogott közjó fogalmát teszi meg a politikai rend alapjává²⁰, kiemelve, hogy Isten „*communissimum bonum totius universi*”²¹ – az egész világegyetem legközelebbi jaya.

c) Az újkor kérdései

A középkorban – mint láthattuk – a közjó fogalmát elmélyítették filozófiai-lag. Úgy jelent meg, mint cél: Aquinoi Szent Tamás kifejtette, hogy a társadalmi és az egyéni döntések célja az, hogy megvalósítsák a közjót. Az újkorban azonban felmerült a kérdés: nem lehet a közjó egyben tárgy, az igazságosság tárgya is? F. Suárez e második lehetőségre reflektálva a közjót nem mint célt, hanem mint jogi kötelezettséget értelmezte – a törvény kötelez arra, hogy tárgyat, a közjót megtegyem.²² Ezzel a fogalom elkezdte elhagyni a metafizika és a teológia területét, és feltűnt a *jogtudomány* berkeiben. Mindazonáltal olyan szerzők, mint Domingo de Soto²³ (és Cajetan bíboros) hangsúlyozták, hogy a jogi igazságosság gondolata csakis lételméleti alapokon

¹⁷ HWPh 3, col. 250.

¹⁸ Az igazság fogalmáról Johannes Duns Scotusnál (összehasonlítva azt Aquinoi Szent Tamás felfogásával) ld. STONE, J., *Human Law and Human Justice*, Stanford University Press, Stanford (CA) 1966, 55–60.

¹⁹ *Prologus in Breviloquium de principatu tyrannico*, idézi: HWPh 3, col. 250.

²⁰ *De laicis* 13.

²¹ *De reg. princ.* I, 14.

²² Vö. *De iustitia*, disp. 4 q. 2.

²³ *De iustitia et iure* III., q. 2. a. 5.

nyugodhat (az egyedinek az egészre, az egyénnek az egyetemes közjóra kell irányulnia). A jogi alapelvek a lételméletekből vezetendők le.

Gyökeres változás akkor állt be, amikor a közjó fogalma kizárólagosan jogi megalapozottságúvá vált. A neves tudós, H. Grotius elválasztotta a *lex naturalis*-t (természeti törvény) a *lex aeterna*tól (örök, isteni törvény), így persze az igazságosság és a közjó is újfajta megalapozást nyert: e fogalmak az ember társadalmi életének önmagából fakadó rendjét és harmóniáját hivatottak kifejezésre juttatni.²⁴ A közjóban az embernek a társadalom utáni vágya (*appetitus societatis*) találkozik a józan ész által szabott renddel (*dictatum rectae rationis*). Úgy is megfogalmazhatnánk ezt, hogy a közjó ott valósul meg, ahol az emberben megvan az egyéni készség és elkötelezettség, hogy a társadalomban erkölcsösen (azaz: a józan ész rendjének megfelelően) éljen.

A felvilágosodás korának állam- és társadalomelméletei ezt az utat követték: az emberben természeténél fogva meglévő társadalomra törekvés észszerű rendbe terelése a közjó. Az angol nyelvű irodalomban megjelent a „civil sovereignty” (vagy: „civil society”) gondolata. R. Cudworth így ír: „Ezért a tudatnak önmagában véve nem egyéni és részleges, hanem nyilvános és közös természete van, [ami abban nyilvánul meg, hogy] amikor az saját önző javunkkal és egyéni hasznunkkal ütközik, akkor is az isteni törvényeket, a pártatlan igazságosságot, az egyenlőséget és az egész javát tartja tiszteletben.”²⁵ A közjó tehát az egyéni érdek és haszon közösségnek való alávetését foglalja magában. Az isteni törvényekre való hivatkozás itt már egészen mellékessé válik. Ebben a keretben a kereszténység úgy jelenik meg, mint a közjó előmozdítója, az isteni szeretet által a felebaráti szeretet megalapozója (vö. Th. Burnet²⁶ és R. Cumberland²⁷ munkássága).

A társadalmi ösztön, a jogi szemlélet mellett más gondolkodók a „moral sense”-ből (erkölcsi érzék) kiindulva igyekeztek megalapozni a közjó gondolatát. Az egyéni vágyaknak az erkölcsi érzék szerint önmagukban (tehát a társadalmiság aspektusa nélkül) is egyensúlyra kell jutniuk, mivel csak így leszünk boldogok. Ha pedig az ember boldogabbá lesz, akkor boldogabb lesz a társadalom is: Fr. Hutcheson szerint a jó társadalom a „greatest happiness of the greatest number” – a legtöbbször legnagyobb boldogsága.²⁸

²⁴ *De jure belli et pacis*, passim.

²⁵ CUDWORTH, R., *The True Intellectual System of the Universe*, London 1678 (újrányomás: 1964), 898. Idézi: HWPh 3, col. 251.

²⁶ *De fide et officiis Christianorum*, London 1727.

²⁷ *De legibus naturae*, London 1672.

²⁸ Ld. HWPh 3, col. 252.

A. Shaftesbury a fenti összefüggésben szólt az erényről és a szépségről²⁹ – ezek által hangolódik rá az alany az önérdeke helyett a közjóra. Nem másról van itt szó, mint arról, hogy az ember személyes indulatát a köz javának szempontjából kell megítélni. Jóságról akkor beszélhetünk, ha a köz java szempontjából hasznos az adott cselekedet (vagyis az egyéni haszon alá van rendelve a közének).³⁰ Ha ez megtörténik, megszületik bennünk az öröm és az élet élvezete.

Úgy a jogi transzpozíció, mint a társadalmi ösztön, vagy az erkölcsi érzék gondolata végül elgyengítette a közjó fogalmát, amely egyre kevésbé volt objektív, egyre inkább más vezérgondolatok függvényévé vált. Nem csodálkozhatunk tehát azon, hogy a felvilágosodás korának végére aztán el is tűnt a színről. „Christian Wolffal lezárul a természetjogi vita. A közjó kifejezés későbbi használata egyrészt a katolikus teológiának és szociálfilozófiának a skolasztikához kapcsolódó természetfilozófiai vitájához tartozik (J. Maritain, J. Messner, O. Nell-Breunig, pápai enciklikák), másfelől fennmarad a jogszolgáltatásban, még ha üres és részben ideológiai módon is, mint a jogi konfliktushelyzetek normatív vezérfogalma.”³¹

A közjó fogalma – elgyengülése és leszereplése után – egy tartalmatlan, üres vázzá, csigaházzá silányodott, amellyel a jog és a politikai nézetek, a közbeszéd szabadon játszódhat, s a maga kénye-kedve szerint határozhatja meg éppen aktuális jelentését.

2. AZ ELLENFOGALOM: ÉRDEK

Miközben a közjó fogalma az újkorban előbb elvesztette metafizikai megalapozását, majd elsüllyedt a jogi, társadalomelméleti és egyéb szóhasználatok iszamos talajában, felbukkant a láthatáron egy új ellenfogalom: az érdek, az egyéni vagy közérdek gondolata.

²⁹ Ld. *An inquiry concerning virtue*, London 1699; magyarul: SHAFTESBURY, *Értekezés az erényről és az érdemről*, Kossuth, Budapest 1996.

³⁰ Uo. I, 2, 2.

³¹ HWPh 3, col. 253.

a) A szekularizáció folyamata³²

Mint az ókornál láthattuk, a jóság és a hasznosság gyakran egymás szinonimájaként bukkant fel. Ugyanakkor már Arisztotelész rámutatott arra, hogy mégis elkülöníthetünk két minőségi szintet, mégpedig attól függően, hogy az adott haszon csak a miénk (önző érdek, amely annyiban jó, amennyiben akaratomnak megfelel), vagy abban a köz java érvényesül (önzetlen, pártatlan jó, amely mint ilyen egyszersmind *kalon*, szép, előnyös is). A középkor éppen ezért a közjót mint *ordo et pax* (rend és béke) fogta fel. Ezzel szemben – amikor a szekularizáció elérte ezt a fogalmat is – az újkor számára a közjó egyszerűen csak közjólétet, a közt alkotó egyének lehető legnagyobb jólétét kezdte jelenteni. Az enciklopédisták számára nem létezett már különbség a *bien public* (közjó) és a *l'intérêt public* (közérdek) között. Az 1793-as jakobinus alkotmány *bonheur commun*-ról (közboldogság, közjólét) szól. Ebben a megközelítésben a közjó nem más, mint egyfajta társadalmi-törvényes gát az egyéni érdek, illetve az ösztön és szeszély korlátozására.

Ám ha ez így van, felvethető a kérdés: milyen az ideális viszony a közjó és az eszményített szabadság között? Hiszen a közjó mint olyan akadályává válhat az egyéni érdeknek, amelyre pedig minden ember természeténél fogva, ösztönösen törekszik – végső soron tehát a közjó korlátozza a szabadságot, hisz ezen fogalom révén a társadalom uralkodik az egyénién.

Ezért hát sokkal helyesebb közérdekről beszélni, hisz ez szabadítja fel az emberi szabadságot. A közérdek tulajdonképpen nem más, mint az egyéni érdekek együttes kiélésének, megvalósításának lehető legnagyobb fokú garantálása. A közérdek mint olyan már nem törekszik az objektivitás, a függetlenség, a pártatlanság, az önzetlenség látszatára. Azt is mondhatnánk, hogy a közérdektől vezérelt társadalom tulajdonképpen az egymás mellé rendelt, egymással működőképes módon rendszerbe kapcsolt egyéni érdekek és önzések összessége. Konkrét példával élve: a mind nagyobb anyagi jólét közérdeknek tekinthető, ugyanakkor nem állítható, hogy ez egyszersmind magától értetődő természetességgel elő is mozdítaná a köz javát mint olyat. A közjó értékre kötelez el, a közérdek pedig haszonra. Az első az önzetlenségre nevel, a második az önzésnek való praktikus gátszabásra (a még nagyobb haszon reményében).

Érdekes összefüggésben, a filozófia műveléséből kiindulva világítja meg a közjó és a közérdek különbözőségét J. Pieper: „*A munka világa a munka-*

³² Vö. TÖRÖK, Cs., *Bölcsességkeresők*, L'Harmattan, Budapest 2009, 196–203.

napok világa, a hasznosság világa, a célra irányultságé, a teljesítményé, a funkcióbetöltésé; ez az igény és a kínálat, az éhség és a éhség csillapításának világa. A munka világát ez a cél uralja: meg kell valósítani a »közjót« [Gemeinwohl]; olyan értelemben a munka világa, hogy a munka és a haszonhajtó tevékenység közé egyenlőségjelet tesznek (amelynek egyszersmind tulajdonsága még az aktivitás és a fáradtság karaktere is). (...) ezt a fogalmat [ti. az így felfogott közjót] nem azonosíthatjuk a bonum communé-val. (...) A bonum communé-hoz hozzátartozik például (miként Tamás mondja), hogy vannak olyan emberek, akik magukat a szemlélés haszontalan életének szentelik; a bonum communé-hoz hozzátartozik, hogy vannak emberek, akik filozófiát művelnek – míg azt éppenséggel nem lehet mondani, hogy a szemlélés, a kontempláció, a filozófia a közjónak szolgálja.”³³

A napjainkban közérdekként felfogott (csak annak hívott, de valójában hamis) közjó tehát a munka világa, a haszonhajtásé, a materiális és közvetlen célokra irányulásé. A *bonum commune*, a valódi közjó azonban „haszontalan”, vagyis túlmutat a közvetlenül, az anyagi mellett s azon túl a szellemi javakra irányul.

b) A közérdek első konkretizálódása: az uralkodó érdeke

A közérdek nehezen megragadható fogalom. Nem mondhatjuk azt, hogy a köz érdeke egyenlő a sok egyéni érdek összegével, hiszen ezek az egyéni érdekek sokszor éppen egymás ellen hatnak, egymást gyengítik. Így tehát a köz elvont érdekét konkretizálni kell valamilyen formában. Ez a konkretizálódás azonban mindannyiszor egyfajta rendező elvet tételez fel, amely lehetővé teszi, hogy az olykor egymás ellen ható egyéni érdekeket rangsoroljuk, egymáshoz való viszonyukban mérlegre tegyük.

Az európai újkor elsőként az uralkodó személyében, az uralkodó érdekében lelte meg a közérdek lehetséges konkretizálásának útját. N. Machiavelli híres művében, *A fejedelemben* felvázolja, miként válhat egy állam erőssé, stabillá. A történelmi példákat, uralmi módozatokat figyelembe véve arra a végkövetkeztetésre jut, hogy az újfajta, erénnyel, szerencsével, ravaszsággal szerzett, fegyverrel és erővel megtartott egyeduralkodó tudja a leginkább

³³ PIEPER, J., *Was heisst philosophieren?*, Kösel, München 1988⁹, 11k. – az idézet világosan mutatja, hogy nyugati nyelveinkben a közjó egyre inkább közérdekként értődik, Pieper ezért hangsúlyozza, hogy a köznyelvi közjó nem azonos a középkori filozófia *bonum communé*jával.

megőrizni az állam stabilitását.³⁴ Ehhez viszont arra van szükség, hogy az uralkodó (akinek erényessége már rég nem a keresztény erény-fogalom keretében értődik) világosan meghatározza érdekét (a trónon maradást, az állandóságot, a prosperálást, a mások feletti győzelmet), amelynek elérése okán bármilyen jó vagy rossz célt felhasználhat.

„Sokan képzelnek el olyan köztársaságokat vagy egyeduralmakat, amelyek soha nem voltak, és amilyenekről nem is tudunk. Az ilyen ember oly messze van attól, ahogyan élünk, s ahogyan élnünk kellene, mint aki annak érdekében, amit csinálnia kell, eltérve attól, amit csinál, inkább saját romlásának okozója, mintsem sikeres előmenetelének. Mert úgy szokott történni, hogy az olyan embernek, aki mindenkihez jó akar lenni, gonoszok okozzák a vesztét. Ezért szükséges, hogy a fejedelem hatalmának megővése érdekében megtanuljon rossznak lenni, és ezt a szükségnek megfelelően gyakorolja.”³⁵

Végletes haszonelvűség, amely abból indul ki, hogy a középkorra oly jellemző jó uralkodó, szent király mintája csak elvont utópia, a politikai pragmatizmus újfajta mentalitást követel meg. Megszületik az uralkodó által képviselt államérdek fogalma (amely *terminus technicus*-ként csak két évtizeddel Machiavelli halála után bukkan fel). Ez már szöges ellentétben áll a középkori közjó fogalmával, a keresztény etika alapvető állásfoglalásával. Itt a cél már szentesíti az eszközt. Az egyeduralkodó pedig pusztán saját akarat, szándéka, érdeke szerint kijelölheti ezt a célt.³⁶ Mindez egyfajta politikai voluntarizmust vetít előre, amely jogot formál arra, hogy a cél elérése érdekében keveredjen a legelvtelenebb pragmatizmussal. Innen nem hosszú az út az abszolutizmusok megannyi európai formájáig, vagy éppen XIV. Lajos híres-hírhedt mondásáig: „Az állam én vagyok!”

Érdekes módon ez a fajta uralmi érdekérvényesítő törekvés sokszor filozófusok, értelmiségiek támogatását élvezte. Nagy Frigyes Poroszországa vagy Nagy Katalin Oroszországa sokak csodálatát kiváltotta, a józan kritika is elhallgatott a felvilágosult szellemű abszolút uralkodók ragyogásával szemközt. A XVIII. századi német irodalom megannyi példával mutatja³⁷, hogy még a legkifinomultabb gondolkodók is úgy vélték, ez hatékony és gyors út a földi paradicsom elérésére.

³⁴ Ezért veszélyes sok, akkoriban elterjedt uralmi forma: az öröklés, az egyházi hivatal árán való hatalomhoz jutás, a nem megfelelő katonai jártassággal birtokolt hatalom.

³⁵ MACHIAVELLI, N., *A fejedelem*, XV (Lutter Éva fordítása, Magyar Helikon, Budapest 1964).

³⁶ A témáról ld. VIROLI, M., *Machiavelli*, Oxford University Press, Oxford 1998; a kötetet ismerteti: NAGY, J., *Machiavelli, a retorikai hagyomány megújítója*, in *Magyar Filozófiai Szemle* 44 (2000/4–6), 405–415.

³⁷ Ld. Ch. Wolff vagy J. von Sonnenfels munkásságát!

Egyvalamivel azonban nem számoltak: az uralkodói abszolútizmus nem csak azt jelenti, hogy egy nagyszerű, kivételesen művelt és széles látókörű monarcha könnyen és gyorsan végbeviheti az ország modernizálását, hanem magában rejtí annak lehetőségét is, hogy kisztílű, műveletlen és beszűkült leszármazottak ülnek majd az öröktül hagyott magasztos trónra. Az ő abszolútizmusuk (és annak személyes alkmatlanságuk miatt bekövetkező bukása) pedig a felszínre hozza mindazon vétkeket, a valódi közjó érdekorientált lerombolásának mindazon következményeit, amelyek elvezetnek a forradalmak korszakához az Óvilágban. Így végül az uralkodó kezébe helyezett államérdek fogalma maga is utópiának bizonyult, hisz pragmatizmusában mindennel számolt – csak az emberi tényezővel nem.

c) Második konkretizálódás: „a köz érdeke”

Bár az abszolút monarchiák jelentettek fényes fejezeteket is kontinensünk történetében, összességében azonban a XVIII. század végére nyilvánvalóvá vált tarthatatlanságuk. Ebből kifolyólag – a felvilágosodás szellemi kiteljesülésével együtt – a közérdek³⁸ eloldódott az uralkodó személyétől. A közjó ebben a szövegtörnyezetben már nem más, mint a személyes és a társadalmi illetéktesség különválasztása annak érdekében, hogy a köz java az egyén önzése, ösztöne, vágya okán ne szenvedjen hátrányt. A közérdek az állam érdeke, az állam azonban már nem az uralkodó személye, hanem a polgárság összessége felől értelmeződik. Így tehát a „*gemeine Wohl*” (közös jó) és a „*Wohl der Gemeine*” (a köz java) összemosódott egymással.³⁹

Ez a folyamat visszavezethető bizonyos filozófiai megfontolásokra, amelyek már generációkkal korábban felmerültek az európai szellemtörténetben. Fr. Bacon is vizsgálta a közjó természetét, s a kérdést a személyes jó és a közösségi jó kettősségéből vezette le. Ezek szerint kibékíthetetlenek – mindkettő a saját természete szerinti jóra törekszik, márpedig az embernek mint egyednek és a közösségnek mint társadalomnak a saját természete szerint vett java nem esik feltétlenül egybe. Elképzelhető ugyan, hogy olyankor az önérték szolgálja egyszersmind a közjót is, de ez bizony ritka eset. Végül soron a közjónak való alávetetésünk, az egyéni érdekünk háttérbe szo-

³⁸ Ebben a korszakban is használják a *közjó* fogalmát, ám már az érdek-szerű jelentéssel társítva azt.

³⁹ Ld. HWPh 3, col. 257.

rítása a köz javára vagy azért valósul meg, mert ez kötelezettségünk (a törvény kényszerít arra, hogy önnön érdekemnek a köz javára gátat szabjak), vagy pedig felismerem ezen magatartás lelki helyességét (a személyes belátás, amely azonban nem várható el a társadalom minden tagjától egyforma módon). E kettő – vagyis a törvény általi kötelezés, illetve a személyes józan belátás – alapján lehet erénynek nevezni az egyén közjóra való elköteleződését.⁴⁰

Spinoza szerint a közjó azonos az állam céljával, érdekével. Ugyanakkor ez az ember cselekvésének kritériuma is. Ha kétely lép fel, hogy adott helyzetben mi is az érdek, mi is a jó, akkor az államnak kell szabályozóként működni az egyénnel szemben. Az ideális esetben az egyéni és a közösségi érdek egysége által megvalósul a közös haszon, ám ha nem ez történik, az egyének akkor is alá kell rendelniük magát az állami szabályozásnak, mert végső soron így tudja a leghatékonyabban szolgálni önnön érdekét is.⁴¹

G. W. Leibniz – filozófiai princípiumait követve – másként közelíti meg a kérdést. Alapvető elgondolása az, hogy létezik a dolgoknak egy egyetemes rendje, amelynek fenn kell állnia – ez a „*societas universalis sub Rectore Deo*”⁴², az egyetemes társadalom Isten vezetése alatt. A közösség élete szükségszerűen ezen egyetemes rend szerint kell, hogy megvalósuljon. Így ez válik a törvénykezés alapjává: „*utilitas Reipublicae, quae ita est ad Rempublicam, uti pietas ad mundum et Rempublicam universalem*”⁴³, vagyis: a köztársaság haszna, amely úgy viszonyul a köztársasághoz, mint a kegyesség a világhoz és az egyetemes köztársasághoz. Itt tehát társadalmiság és kegyesség összeér: a legfőbb erény az egyetemes rend szolgálata, amely a köztársaság, az állam valódi (vagyis az egyetemes renddel összhangban álló) javának szolgáltatásban ölt testet. A *bonum commune* (közjó) helyét elfoglalja a *bonum civicum* (polgári jó), amely nem más, mint a klasszikus filozófiából már ismert *eudaimonia* (boldogság) és *autarkeia* (önállóság).

⁴⁰ *De augmentis scientiarum*, VII, 3; idézi: HWPh 3, col 252.

⁴¹ Vö. *Tractatus politicus*.

⁴² *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, in AA 6/2, 300k; idézi: HWPh 3, col 252.

⁴³ Uo. 345; idézi: HWPh 3, col 252.

c) Harmadik konkretizálódás: az egyéni érdeket szolgáló köz

A XX. századra sajátos állapot állt elő a nyugati világban. A felvilágosodás nagy eszméi és intézményei mintha apránként kiábrándították volna magukból az embereket – ez nem is csoda azután, hogy rendkívüli állami szervezettséggel, zengzetes jelszavakkal és sokszor az értelmiség hathatós asz-szisztenciájával kétszer is sikerült világégést előidézniük. Jogos tehát a kérdés: miért rendelje még alá magát az egyén egy ilyen, önmagát hiteltelenített államnak (vagy bármilyen eszmének, intézménynek, utópiának)? Ráadásul a gazdasági fellendülés, az új lehetőségek, az egyre nagyobb rétegek anyagi felemelkedése immár támaszt, táptalajt is adott az államtól való távolságvételhez, sőt – adott esetben – a polgári érdektelenséghez a közzel, a társadalmi egészszel szemben.

Mindez annak a nagy eszmének az elvesztését jelzi, amely évszázadokon át hatott kontinensünkön: a társadalmi szerződés gondolatáról van szó – amely nem csak a francia felvilágosodásban, hanem más filozófiai környezetben is megfogalmazódott. Th. Hobbes szerint a társadalmi szerződés keretében a közjó nem egyéb, mint egyfajta érdekkalkulus: a köz javát szolgálhatom úgy is, hogy általa az önérdekemet erősítem.

Azonban a XX. század második felében már csak az önérdek erősítése lebegett a polgár szemei előtt, s ez előre vetítette azt, hogy az állam, a közérdek végül csúfos kudarcot vall a praktikus egoizmus vallását követő állampolgárok körében. Iskolapéldája ennek a folyamatnak Hollandia, a „legdemokratikusabb állam”, amely oly sokáig büszke volt arra, hogy a szabadságnak, a jogoknak, az egyenlőségnek a hazája, egyfajta liberális Utópia. Az állam feladata itt már nem egyéb, mint hogy segítse és támogassa polgárát, aki keresi önmegvalósítása, önkiteljesítése útját. Így tehát az egyén radikálisan és megkerülhetetlenül a köz elé került. Erre a helyzetre azonban nem volt felkészülve az intézményes állam. H. Vujisje *Korrekt Hollandia* című könyvében leírja, hogyan alakult ki ennek az újfajta berendezkedésnek a tabui, amelyek az egész közösség életét determinálták. A folyamat a '60-as években kezdődött, ám ekkor még volt némi ellenállás a klasszikus rendező elvek lepusztítása ellenében. Később ez teljességgel megszűnt. „Az államigazgatásban és a hivatalnokok nagyon nehezen törődtek bele, hogy még a rendteremtés szándékáról is le kell mondaniuk. Akkor minek vannak egyáltalán ott? Így alakult ki Hollandiában a management by speech, a szavakban történő irányítás magaskiskolája.”⁴⁴

⁴⁴ VUJISJE, H., *Korrekt Hollandia*, Gondolat, Budapest 2008, 24.

Ez a szavakban történő irányítás tulajdonképpen nem más, mint az a meddő és eleve sikertelenségre ítélt vállalkozás, hogy a nagy társadalmi rendszereket a polgárok bölcs belátására, józan ítéletére, lelkiismeretére apellálva próbálják meg a pusztá szóbeliség eszközein keresztül működtetni.

„Ebben a fajta hivatali újbeszédben már nem lehetett azt mondani, hogy az állam »vezet«. Kicsit még a »kormányoz« is gyanús lett. A »navigál« még épp-hogy elment. Azt a fogalmat, hogy »vezetni«, úgy kerülték, mint az ördög a tömjénfüstöt, a terelgetniben viszont túl soknak érezték a gyámkodást. Így lett jelszó a kísérni, az a fajta vezetés, ami semmibe sem szól bele, és így nem okoz semmiféle fájdalmat! A kísértésbe visz persze hívebben adta volna vissza a dolog tartalmát.”⁴⁵

Valóban, az egyéni érdek kapcsán az ilyen jellegű liberális magatartás erőtlennek mutatkozott – az iskolakerülés elharapózásától a teljes decentralizáltság szétzuhanásáig (amikor az egyes önkormányzatok saját hatáskörben olyan döntéseket hozhattak, amelyek a kormány vagy a parlament szándékait is ellehetetlenítették, és így tovább) egyre világosabbá vált, hogy most nem a rendszer fejlődése, prosperálása, hanem pusztá működése a tét. Amikor ezeket a sorokat írjuk, Hollandiában már megbukott a kormány, készülnek az önkormányzati választásokra, s a nem sokkal később sorra kerülő előrehozott parlamenti választásra. Mit jósolnak a közvélemény-kutatások? A klasszikus baloldali és liberális pártok visszaszorulását, és a szélső-jobboldal drasztikus megerősödését. A közérdek elé helyezett egyéni érdek anarchiához vezet – s ilyenkor egyre többen kezdenek hinni az „erős kéz” politikájában. Az egykor legliberálisabb európai államban így terítékre kerülhet az idegengyűlölettől az állami centralizációig számos komoly (és veszélyes) kérdés. Ez a (nem csak Hollandiára jellemző) társadalmi válság egyelőre messze kevesebb figyelmet kap, mint a gazdasági világválság – holt hordereje, jelentősége idővel túlnőhet még ezen is.

A hagyomány szerint I. Ferenc József császár és király halálos ágyán ezt mondta: „*Ich hab's nicht gewollt*” – vagyis: én nem ezt akartam! Az egyre nyilvánvalóbb, a pénzügy világán jóval túlnövő válság idején ugyanezen krízis okozói még nem jutottak el erre a töredelmes beismerésre.

⁴⁵ Uo. 24–25.

3. MEGOLDÁST KERESVE

Egyre többen vetik fel a kérdést, mi lehet a helyzet megoldása? Messze nem arról van szó, hogy azt kell kitalálnunk, mi módon üzemeltethetjük tovább a régi gépezetet. A válság nyilvánvalóvá tette, hogy maga a gépezet rossz. A társadalomtudósok, filozófusok, de hozzátehetjük: a teológusok közül sokan már rég mondogatták, hogy a globalizálódó nyugati szemlélet alapvető hiányosságokat hordoz magában. A kelet-európai kommunizmus bukásával nem a konfliktus, az embertelen rendszerek világa ért véget – hanem letűnt a színről az egyik ideológiai szereplő. Csakhogy akik a porondon maradtak, ettől még nem váltak jóvá, de még csak jobbra sem.

A *Financial Times* felkérésére a neves magyar származású pénzügyes, Soros György öt előadást tartott, amelyben kifejtette véleményét nem csak a gazdasági világválságról, de arról az egész rendszerről, arról az egész globális valóságról, amelynek kontextusában napjaink eseményeit megérthetjük.⁴⁶ A sikeres milliárdos rávilágított napjaink helyzetének legnagyobb kísértésére: arra, hogy – miután a közvetlen tünetek enyhültek – mindent úgy folytassunk, mintha mi sem történt volna. „Most, egy év múlva, az egész epizód rossz álmoknak tűnik, amit az emberek szeretnének elfelejteni. Általános vágy, hogy az eseményeket szokásos válságként kezeljük, és térjenek vissza a »business as usual« hétköznapiak. De a valóság nem alkalmazkodik. A rendszer eltört, és meg kell javítani.”⁴⁷

Miképp lehet ezt a rendszert megjavítani?⁴⁸ Érdekes módon a tőzsdék, a pénz világának ez a vezető személyisége mondhatni egy rendszeridegen szempontot: az erkölcsiséget hívja segítségül. „Soros következetes. A morális-etikai prioritásokat érvényesítő magatartást, kognitív megközelítést, a rövid távú érdekeket a távlati céloknak alárendelő, értékalapú politizálást vár az új rendszer megalkotóitól.”⁴⁹

Miként Iványi Gy. is kifejti, ezen a ponton egyenesen naivnak lehet nevezni Sorost: miért is állna érdekében egy ilyen emelkedett, mondhatni parafali politizálás a világ hatalmasainak? Miért is így kezeljék a válságot azok, akik nemzetközi, sőt kontinensek közötti összefonódások révén olyan gigantikus vagyonok fölött rendelkeznek, hogy egész nemzeteket tudnak fi-

⁴⁶ Ld. <http://www.ft.com/indepth/soros-lectures>; az előadásokat kritikai szempontból ismer-teti: IVÁNYI, Gy., *Soros világa*, in *ÉS* LIV (2010/7), 7.10.

⁴⁷ Idézi: IVÁNYI, Gy., im. 7.

⁴⁸ A kérdés kapcsán ld. még MÓCZÁR, J., *A közgazdaságtan válsága (Neoklasszikus versus keynesi közgazdaságtan)*, in *Magyar Tudomány* 171 (2010/3), 318–330.

gyelmen kívül hagyni? Hiszen éppen ez a probléma: az állam, a köz intézménye már régen nem a polgároké. Azért, hogy saját érdeküket a köz elé helyezhessék, egyre szelídebb és kisszolgáltatottabb államot akartak maguk az érintett polgárok. Mindeközben pedig a pénzvilág hatalmasai – mintegy második fronton támadva – saját, nemzeti érdeket nem ismerő céljaik elérése érdekében akarták elgyengíteni ugyanezt az államot. A végeredmény? Az állam mint szegény, öreg, beteg ember, két tűz közé szorulva. A közösség válságának a megoldása csak úgy képzelhető el, hogyha kiemeljük az állam intézményét ebből a helyzetből. Joggal írja Ángyán J.: *„Ha azt akarjuk, hogy változzanak a viszonyaink, akkor vissza kell szereznünk az államunkat. Ez a legelső. A közösség által létrehozott, fenntartott és a közjót szolgáló állam visszaszerzése, a maga törvényhozásával, költségvetésével, forrásaival, intézményeivel és minden egyébbel. Enélkül nincs miről beszélni, mert az érdekek mások.”*⁵⁰

Az egyéni (és vállalati, pénzpiaci stb.) érdek elé kell helyezni a köz érdekét. Ezt pedig nem lehet pusztá demokratikus diskurzus segítségével meghatározni. Semmilyen közérdek nem állhat fenn, amely nem a szükségszerű és alapvető közjót szolgálja. Nem működhet semmilyen moralitás a metafizikai megalapozottság nélkül. Ezen alapok hiányában Soros elgondolása valóban naivitás, sikerére nem lehet józan ésszel fogadni. Vezető tekintély nem születhet pusztán politikai, katonai vagy gazdasági erőfölényből – annak transzcendens megalapozottsággal kell bírnia. Joggal írja tehát XVI. Benedek *Caritas in veritate* kezdetű enciklikájában, hogy világméretű tekintélyre van szükség, amely hatékonyan irányítja a világgazdaságot, s magát mindig a közjó gondolatának veti alá.⁵¹ Ehhez azonban a valóság integrális szemléletére van szükség, amely kizár mindennemű materialista leegyszerűsítést. *„Nincs teljes körű fejlődés és egyetemes közjó olyan személyek nélkül, akik a lelki és erkölcsi javakat a lélek és a test egységében szemlélik.”*⁵²

Csakhogy – miként ezt fentebb láthattuk – a közjó fogalma mára kiüresedett és erejét veszítette. Miként adhatjuk vissza méltóságát, mi módon tölthetjük meg jelentéssel és jelentőséggel? A modern kor bebizonyította, hogy a közjónak közösségi érdekként, józan belátásként, kalkulusként való felfogása nem kielégítő. A metafizikai alapok nélkülözhetetlenek – ám melyik út inkább célravezető: Aquinói Szent Tamásé (a közjó megalapozása az igazság fogalmában) vagy Johannes Duns Scotus-é (a közjó megalapozása az aka-

⁴⁹ IVÁNYI, Gy., im. 10.

⁵⁰ ÁNGYÁN, J., *A vidék lehetőségei*, in *Magyar Szemle* 19 (2010/1–2), 25–35, 27

⁵¹ Ld. XVI. BENEDEK, *Caritas in veritate*, nr. 67.

⁵² CV 76.

rat/szeretet fogalmában)? XVI. Benedek ezen a ponton sajátos utat választ. Így felel e kettősségre: *caritas in veritate*, szeretet az igazságban. A kettő együttes szemlélete jelentheti a közjó fogalmának olyan jellegű megalapozását, amely válaszolni tud korunk kihívásaira.

„Nagy figyelmet kell fordítani továbbá a közjóra. Szeretni valakit annyi, mint a javát akarni, és hatékonyan tenni azért. Az egyén java mellett létezik az a jó is, amely az egyének közösségi életéhez kapcsolódik: ez a közjó. A közjó az egyénekből, családokból, köztes csoportokból formált és társadalmi közösséggé egyesülő »mindannyiunk« java. Nem az egyén önmagáért, hanem a társadalmi közösség részét alkotó személyekért keresett java, akik csak e közösségben képesek reálisan és hatékonyan megtalálni a maguk javát. A közjó akarása és az érte való munkálkodás az igazságosság és a szeretet követelménye. A közjóért munkálkodni annyi, mint egyrészt gondozni, másrészt igényelni az intézmények olyan együttesét, amely jogilag, polgárilag, politikailag, kulturálisan strukturálja a társadalmi életet; ez az együttes ilyen módon a polisz, az (eredeti értelemben vett) város formáját ölti.”⁵³

A végső alap pedig nem lehet más a közjó számára, mint a tökéletes Igazság és a beteljesült Szeretet, vagyis Isten, a legközösebb java mindenneknek (Bellarmin Szent Róbert). A pápa így fogalmazza ezt meg enciklikájában:

„Isten szeretete arra hív minket, hogy mindennel szakítsunk, ami korlátozott és nem végleges; bátorít bennünket, hogy dolgozzunk tovább mindenki javának kereséséért, akkor is, ha ez nem tűnik azonnal megvalósíthatónak sem számunkra, sem a politikai tekintélyek és a gazdasági szakemberek számára, és akkor is, ha állandóan kevesebb, mint amire törekszünk. Isten adja nekünk az erőt a küzdelemhez, és a közjó szeretetéből viselt szenvedéshez, mert számunkra ő a Minden, a mi legnagyobb reménységünk.”⁵⁴

Az emberi lét e végtelen mélységére ébred rá a történelem és személyes léte borzalmait szemlélő orosz író, Vaszilij Groszman, amikor *Élet és sors* című művében így ír: „Az emberi történelem nem a jó harca azért, hogy leküzdje a rosszat. Ezt a csatát egy nagy gonosz harcolja, amely azért küzd, hogy összezúzza az emberi jóság egy kicsiny magvát. Am ha az, ami az emberi lényekben emberi, még mostanáig sem pusztult el, akkor a rossz soha sem fog diadalmaszkodni.”⁵⁵

⁵³ CV 7.

⁵⁴ CV 78.

⁵⁵ Idézi: HEDGES, Ch., *Empire of Illusion. The End of Literacy and the Triumph of Spectacle*, Nation Books, New York (NY) 2009, 191.

Felvethető persze a kérdés, mit érnek ezek a megfontolások a piac, a gazdaság, a politika vagy a katonai erő hatalmával szemben? Zárásképpen fontoljuk meg, miként válaszol erre a végső (s tulajdonképpen egyetlen komoly) ellenvetésre az amerikai Pulitzer díjas író, Chris Hedges, egy honfitársunkat idézve:

„Mit is jelentett egy papírfecni (...) a magyar költőnek, Radnóti Miklósnak, akinek tömegsírban fellelt testén olyan költeményeket találtak, amelyek elítélték fasiszta gyilkosait, s amelyeket napjainkban is tanítanak a magyar diákoknak? »Költő vagyok, ki csak máglyára jó – fogalmazott Radnóti –, / mert az igazra tanu. // Olyan, ki tudja, hogy fehér a hó, / piros a vér és piros a pipacs. / És a pipacs szőszöske szára zöld. // Olyan, kit végül is megölnek, / mert maga sosem ölt.« Mit jelentettek Jézus tanításai a római konzuloknak? (...) A szeretet megmarad, még ha úgy tűnik is, hogy a sötétség teljesen elborított bennünket, hogy végül győzedelmeskedjen a hátramaradó összeomlás fölött.»⁵⁶

⁵⁶ Uo. 191–192.193. alapvető szabályait tárta fel, ezzel lehetővé téve a nagyipar, a hatalmas vállalatok és gyárak létrejöttét – a fordító megjegyzése.

Naprakész társadalmi tanítás

A *Rerum novarum* kezdetű enciklika, melyet XIII. Leó pápa 1891. május 15-én tett közzé, a társadalmi problémákkal foglalkozó többi dokumentum hivatkozási alapjaként ismert. A katolikus társadalmi tanítás kiindulópontja, amelyet az újabb jelenségek elemzésével folyamatosan kiegészítenek. A pápaság megemlékezett megjelenése negyvenedik, hetvenedik, nyolcvanadik, kilencvenedik, századik évfordulója alkalmából a következő enciklikákkal:

XI. Piusz pápa 1931-ben kibocsátotta a *Quadragesimo Anno* kezdetű enciklikát. Ezt követte XXIII. János *Mater et Magistra* kezdetű megnyilatkozása 1961-ben, majd VI. Pál az *Octogesima Adveniens* kibocsátásával (1971). II. János Pál a *Laborem Exercens* (1981) közzétételével, s végül a *Centesimus annus* (1991) megjelentetésével hangsúlyozta a téma fontosságát.

XVI. Benedek pápa 2005 karácsonyán írta alá első, „Az Isten szeretet” (*Deus caritas est*) kezdetű enciklikáját. Ebben emlékeztet a társadalmi kérdésekkel foglalkozó tanítóhivatali megnyilatkozások sorozatára. A harmadik világgal foglalkozó két enciklikát is megemlíti: *Populorum Progressio* (1967) és *Sollicitudo Rei Socialis* (1987). Az első VI. Pál, a második II. János Pál nevéhez fűződik. Utal még „Az Egyház társadalmi tanításának összefoglalása” címet viselő dokumentumra, ez utóbbit (2004) a *Justitia et Pax* pápai bizottság tette közzé.

Ezt a „társadalmi tanítást” néhányan bírálat tárgyává tették. A magántulajdonnal rendelkező polgárság érdekeit szolgáló ideológia, állították a marxista elemzők. Ez a vád két ok miatt nem állja meg a helyét. Minden merevségtől elhatárolódva, rendszeres napra készsé tételt igényelve arra szólít fel, hogy az első két pápai enciklika alapelveit figyelembe véve, az adott kor tényeiből és tapasztalataiból kiindulva fogalmazódjon meg a keresztény szellemű válasz a társadalmi-gazdasági kérdésekre, gondokra. A jelen kor gazdaságát uraló féktelen liberalizmust pedig bírálja.

A következőkben bemutatásra kerülnek az Egyház társadalmi tanításának leglényegesebb összetevői, melyeket XIII. Leó és XI. Piusz pápák fogalmaztak meg, majd mindez kiegészül a XXIII. Jánostól XVI. Benedekig tartó fejlődés eredményeivel a társadalmi gondok globalizálódása szempontjából.

**A TÁRSADALMI TANÍTÁS ALAPJAI: RERUM NOVARUM (1891)
ÉS QUADRAGESIMO ANNO (1931)**

A *Rerum Novarum* kezdetű enciklikát alulról jövő, sokszínű társadalmi mozgalom igényelte a következő országokból: Németország, Ausztria, Belgium, Svájc, Franciaország, Olaszország, Anglia, Egyesült Államok. Mit tartalmaz ez az írás, amelyben XIII. Leó pápa a Szentírásra és Aquinói Szent Tamásra támaszkodva meghirdeti „az evangéliumi alapelveket és a természetes igazságokat”?

A pápa, miután a társadalmi kérdés újbóli fontosságát hangsúlyozta, a liberális kapitalizmus hatásait szigorú elemzés alá veti: lerombolva a régmúltban kialakult munkás-testületeket, az elszigetelt dolgozó egyedeket védelem nélkül hagyta; a megtermelt javak haszna kevesek kezére kerül, a tömegek nyomorával nem törődve. Megbélyegzi a munkaerő kizsákmányolását, megállapítja, hogy a munka és kereskedelem gyümölcsei a gazdag kevesek kezére jutottak, s ők a kisemmizettek tömegeit a szolgaság igájának viselésére kényszerítik éhbér fejében.

Az enciklika elutasítja a szocialisták által javasolt megoldásokat, mert azok a szegényeknek a gazdagok ellen szított gyűlöletére alapozva a tulajdon kollektivizálását ajánlják, s ez utóbbi tovább súlyosbítaná a munkás tömegek helyzetét. Az enciklika elismeri a magántulajdon jogosságát, ugyanakkor az anyagiak helyes használatára int. Mivel a teljes egyenlőséget nem lehet megvalósítani, a *Rerum Novarum* bemutatja, hogy a két társadalmi osztály egymásra utalt, és javasolja: a tulajdonosok és a munkások az egymás elleni harc helyett szövetkezzenek.

A konzervatív szellemű kortársak a múlt felé forduló olvasatukban a francia forradalom kritikáját fedezték föl, mert az számolta föl a régi testületeket. A „szociális katolikusok” a tarthatatlan helyzet orvoslására a *Rerum Novarum* által javasolt megoldásokat hangsúlyozzák.

Az állam segítse elő a gazdaság fejlődését és vegye védelmébe az alsóbb, szegény népességet, megfelelő társadalmi törvénykezés segítségével.

A munkások egyesületeinek és a szakszervezeteknek a szervezése jogos, akár csak munkások a tagjai, akár a munkások és tulajdonosok együttesen.

A tulajdonosok tartásuk tiszteletben a „jogos munkabért”, ami tisztas meg-
 élhetést nyújt a munkásoknak és családjaiknak.

Negyven évvel később, 1931. május 15-én, húsz hónappal az 1929-es nagy gazdasági és társadalmi válság kirobbanása után XI. Piusz a *Quadragesimo Anno* kezdetű enciklikájában elismeri a *Rerum Novarum* „szociális katolikuskok” által vallott olvasatának jogosságát. Felvázolja a pénz-kapitalizmus túlkapásaival jellemezhető gazdasági fejlődést. „Az, ami korunkban leginkább szembeűnő, nem csupán a megtermelt értékek koncentrációja, hanem a korlátlan gazdasági hatalom felhalmozódása kevesek kezében, akik rendszerint nem tulajdonosok, hanem a tőke működtetői, amivel kényűkre-kedvűkre bánnak.” ... „Ez a hatalom főként azoknál jelentkezik, akik feltétlen urai a pénzforrásoknak, kedvűk szerint irányítják a hitelezést. A gazdasági szervezet életelemével korlátlanul rendelkezve a gazdasági életet, sőt az életet kezűben tartják, beleegyezésűk nélkül levegőt venni sem lehet.”

XI. Piusz a kommunizmust szintén elítéli, mert ahol „hatalomra jut, alig elképzelhető fokban vad és embertelen, zsákmányához a végtelékig ragaszkodik, amint erről Kelet-Európa és Ázsia hatalmas országaiban a romok és a vérengzések tanűskodnak.”

A pápa elveti a materialista szocializmust is, hozzátéve: ez utóbbi néha mérsékeltebbé válhat.

A tévedésekkel szemben az enciklika kiáll a magántulajdon mellett, annak társadalmi jellegét hangsűlyozva, de megállapítja, hogy a tulajdonlás módozata nem megváltoztathatatlan: a munkások, ha takarékoskodnak, tulajdonhoz juthassanak, a munkaszerződések pedig a társadalmi szerződéshatása alól nem vonhatják ki magukat.

Végűl XI. Piusz a foglalkozás-szerinti testűletek újraszervezéséről beszél, amit a szubszidiaritás elvének kell vezetnie, mert erre támaszkodva a kevésbé fontos csoportosulások a maguk szintjén, maguk intézik ügyeiket. Két héttel később, 1931. május 30-án a pápa a *Non abbiamo bisogno* kezdetű, kivételesen nem latin, hanem olasz nyelvű enciklikájában elítélte az olasz állam „pogány államimádatát”.

XIII. Leó és XI. Piusz vetették meg a társadalmi tanítás alapjait. XII. Piusz 1941. június 1-jén, a *Rerum Novarum* ötvenedik évfordulóján rádiűűzenetében fontos pontosítást tett. Arra emlékeztetve, hogy a háborű után új társadalmi rendet kell elfogadni, amely az emberi szeműly fejlődésén és tiszteletén alapul, a pápa hangsűlyozza az alapvetű és elsűdleges jogot, ami szerint „az Isten által teremtetű javak egyenlűképpen minden ember számára legyenek hozzáférhetűk.” A Szent Tamás-i tanítás szellemében a javak egyetemes rendeltetése meghaladja a magántulajdonhoz való jogot. A háborű után né-

hány országban véghezvitt államosításkor a katolikusok közül egyesek ezzel a szöveggel vélték igazolni az állami önkényt.

A TÁRSADALMI PROBLÉMÁK VILÁGMÉRETŰVÉ VÁLÁSA (1961–1987)

A *Rerum Novarum* hetvenedik évfordulója alkalmából, 1961-ben a XXIII. János által kibocsátott *Mater et Magistra* kezdetű enciklikával az Egyház társadalmi tanítása valóban világméreteket ölt, mert foglalkozik a népek és a földrészek fejlődési különbözőségeivel, kiegyenlítetlenségeivel. „Korunk legfontosabb problémája a gazdaságilag fejlett országok kapcsolata a még csak fejlődésben lévő országokkal. Az előbbieket az életvitel minden kényelmével rendelkeznek, az utóbbiakra súlyos nyomor nehezedik. Az enciklika érinti a migráció, a növekvő népszaporulat és a mezőgazdasági termelés kérdéseit. Hangsúlyozza a tulajdon társadalmi szerepét, valamint annak helyes eloszlását. Helyesli a munkások tulajdonosi részvételét a vállalkozásokban.” Az emberi személy jogainak tiszteletben tartása, amely ezt a megnyilatkozást uralja, megjelenik XXIII. János pápa másik enciklikájában, a *Pacem in terris* kezdetűben is, ahol az emberi jogok hosszú listája olvasható.

A *Mater et Magistra* problémakörét tovább fejleszti és pontosítja VI. Pál a *Populorum Progressio* kezdetű enciklikában (1967), amely főként a harmadik világ leszakadásának drámájáról szól. Szövegének java részét Páter Lebret írta, a „Gazdaság és Humanizmus” mozgalom alapítója. A javak egyetemes rendeltetésének alapelve elősegíti az emberiség szolidáris fejlődését: „A fejlődés a béke új neve” – állapítja meg VI. Pál.

Húsz évvel később, 1987-ben II. János Pál a *Sollicitudo Rei Socialis* kezdetű enciklikában megállapította, hogy a népek közötti egyenlőtlenségek súlyosbodtak, bár akad néhány szerencsés kivétel, ahol sikerült az alulfejlettség állapotából kilábalni. Az enciklika különbséget tesz a „harmadik” és a „negyedik” világ között, melyek gondjaira különféle megoldásokat kell találni. A szegények és a gazdagok közötti szolidaritás alapelvét hangsúlyozza a pápai megnyilatkozás.

A *Gaudium et Spes*, az „Egyház a mai világban” című zsinati konstitúció (1965. XII. 7.) a gazdasági és a társadalmi élet legfőbb témáinak keresztény szellemű értékelését adta. Az 1968 májusában kezdődött kulturális válságot követően VI. Pál pápa a *Rerum Novarum* nyolcvanadik évfordulóján, 1971. május 14-én a *Justitia et Pax* pápai bizottság, valamint a Világiak Tanácsa elnökéhez, Roy bíborshoz intézett „apostoli levelében” fölvezolta javaslatait. Az urbanizáció és a társadalmi kommunikáció eszközeinek fejlődését látván

a pápa a keresztényeket a „megkülönböztetés” gyakorlására szólította fel, hogy ne fogadják el kritika nélkül a szocialista társadalomszemléletet, az újjászülető utópiákat és az emberi tudományok mindenhatóságát, mert a tudományosnak kikiáltott, túlzásokba eső leegyszerűsítése a bonyolult társadalmi és gazdasági folyamatoknak veszélyes lehet.

A *Rerum Novarum* kilencvenedik évfordulójára, 1981 szeptemberében II. János Pál közzétette a *Laborem exercens* kezdetű enciklikát, némi késése a pápa ellen elkövetett merényletnek tulajdonítható. A munka, az egyik jellemző jegy, ami az embert megkülönbözteti a többi teremtménytől, a társadalmi kérdés kulcsa. A Teremtő a Teremtés könyvében jóváhagyja az emberi munka méltóságát, amit tiszteletben kell tartani. A történelem jelenlegi szakaszában, a munka és a tőke közötti összeütközés során a munka elsőbbségére kell tenni a hangsúlyt a tőkével szemben; ez ítélet a materializmus és a gazdaság túlhangsúlyozása, az újkapitalizmus fölött. A pápa szól a munkások jogairól, majd a munka lelki értékeit taglalja, hiszen Krisztus és Szent Pál kétkezi munkások is voltak; a Szentírás pedig folyamatosan emlegeti a emberek által űzött mesterségeket. Ennek az enciklikának a megírása alatt kezdtek a lengyel munkások megrengetni a proletárdiktatúra hazugságainak bástyáit.

CENTESIMUS ANNUS, A SZÁZADIK ÉVFORDULÓ ENCIKLIKÁJA – 1991

Ez az enciklika száz év társadalmi tanításának vonja meg mérlegét, 116 korábbi szöveg-idézet jelenleg is érvényes tartalmának hangsúlyozásával. A bennünket körülvevő új jelenségeket új tekintettel kell szemügyre venni, mert alaposan különböznek a XIX. század utolsó évtizedének problémáitól. A pápa e tanítás maradandó értékeit újra megerősíti, ugyanakkor az egyházi hagyomány igazi értelmére is rámutat.

Az első fejezet a *Rerum Novarum* újbóli olvasását javasolja, mert ez alapozza meg a társadalmi tanítást, szolgálat alapelveket. A második fejezet megeleveníti az elmúlt száz év társadalomtörténetét, amelyet ideológiai tévelygések és fontos társadalmi mozgalmak jellemeztek. A harmadik fejezetben kerül sorra az 1989-es év, amelyet a Közép- és Kelet-Európában történt események jellemeznek, ám azok térben és időben tágabb szakaszt takarnak. Az 1980-as évek során Dél-Amerika, Afrika és Ázsia számos országában összeomlottak a hatalmukat elnyomásra és diktatúrára alapozó rendszerek.

A szolidaritás jegyében szerveződött, lengyel társadalmi mozgalmak váltságba sodorták az elnyomó rendszereket: a munkások tömegei elutasították

annak az ideológiának a törvényességét, amely magáról azt hirdette, hogy a nevükben beszél. A munka és az elnyomatás megélt és fájdalmas tapasztalata után fölfedezték az Egyház társadalmi tanításának alapelveit. Az Egyház és a munkások mozgalmának találkozása lehetővé tette a válság erőszaktól mentes, békés rendezését és az igazságról tett hatékony tanúskodás lefegyverezte az ellenfelet.

Erre a módszerre támaszkodva az ember teljes felszabadításának hiteles teológiája elérhetővé vált a „Harmadik” világ fejlődésük útját kereső országai számára. Európát újra kell építeni a nyugat-európai országok segítségével és mindenütt tiszteletben kell tartani az emberi lelkiismeret jogait.

A pápa a negyedik fejezetben kitér a magántulajdonra és a javak egyetemes rendeltetésére. Kiemeli „a tulajdon, a tudás, a technika” növekvő fontosságát, a „kreatív emberi munka” szerepét és „a vállalkozás és a kezdeményezés képességének” a szükségszerű fejlesztését.

Valaha a föld, később a tőke, „ma leginkább maga az ember a meghatározó tényező, vagyis képessége az ismeretszerzésre, ami a tudományos téren jelentkezik, valamint a szolidaritáson alapuló szervezőképessége és odafigyelés mások jogos igényeire, valamint azok beteljesítése.” Miután felvázolja és fájjalja a káros megkülönböztetést, marginalizációt („Harmadik” és „Negyedik” világ), a pápa küzdelemre szólít fel a szolidáris társadalomért, amelyben mindenkinek helye van. Elismeri „a haszon állandó szerepét” a vállalkozásnál, ám tenni kell „a hiteles emberi ökológia erkölcsi föltételeinek megóvása” érdekében. A család újra „az élet szentélye” legyen, a piacgazdaság mellett a közös tulajdonlás és gazdálkodás is megfér. Ha az Egyház nem is javasol konkrét modellt, az emberi személy munka általi kiteljesedését pártolja.

Az ötödik fejezet az állam és a kultúra kapcsolatát vizsgálja. A jogállam kizárja a totalitarizmust, az Egyház által megbecsült demokráciának el kell vetnie a fanatizmust és a fundamentalizmust és biztosítania kell a legfőbb jogokat „a hit igazságának megéléséhez a személy transzcendens méltósága szerint.” Az Egyház elismeri a demokratikus rendszer törvényes önállóságát. Gazdasági téren az államnak helyettesítő-kiegészítő feladatköre van a szubszidiaritás (kölsönösség) elvének tiszteletben tartásával. Végül a nemzetközi törvénykezésre hárul a háborúk elkerülése.

Befejezőként II. János Pál hangsúlyozza, hogy a társadalom kebelén élő ember méltóságának gyarapodnia kell. Az Egyház, mivel az isteni kinyilatkoztatásból ismerte meg az emberi személy lényegét, ki-voltát, keresztény antropológiájával a világméretű gazdasági élet fontos tényezője, amit a katolikus társadalmi tanításnak föl kell tárnia.

XVI. BENEDEK PÁPA TÁRSADALMI TANÍTÁSA

XVI. Benedek, a teológusból lett pápa nem feledkezik meg arról, hogy evangéliumi üzenetét az adott kor társadalmához intézze. Készít egy társadalmi enciklikát, amelynek megjelenését a jelenlegi gazdasági válság késlelteti. Neki bizonyos távolságtartással kell megnyilatkoznia. Már az „Isten a Szeretet” kezdetű enciklikában (2005) a pápa figyelmet szentelt e kérdésnek, hiszen a szöveg második része, a *Caritas* az Egyháznak a szeretet jegyében véghezvitt tevékenységéről szól, az Egyház ugyanis mint szeretet-közösség jelenik meg.

Szent Ágoston mondatával kezdődik a *Caritas*: „A Szentháromságot látod, amikor a szeretetet látod.” A felebarát iránti szeretet minden hívőre vonatkozik, de az egész egyházi közösségre is, amely kezdetekkor gyakorolta „a vagyon-közösséget”, a diakónusság megszervezésével „az asztali szolgálatot”, ami lelki szolgálat; a felebarát szolgálata kötődik az Eucharisziához; miközben az apostolok hirdették az igét, vezették az imádságot és kiszolgáltatták a szentségeket.

A kezdeti Egyháznak ez a szeretet-tevékenysége lényegi szerepet játszott a pogány világ megtérítésében, amint számos forrás tanúsítja, ide értve a pogány, aposztata Julianus császár megnyilatkozását is.

Az igazságosság jegyében gyakorolt szeretet marxista bírálatával szemben XVI. Benedek emlékeztet arra, hogy „a társadalom és az állam igazságosságának rendje a politika lényegi feladata: különbségtétel a között, ami a császárhoz tartozik és a között, ami Istenhez (Mt 22,21); vagy amit a II. Vatikáni Zsinat az evilági valóságok autonómiájának nevez, és a kereszténység alapvető struktúrájához tartozik. A szeretet – *caritas* mindig szükséges lesz a legigazságosabb társadalomban is, mert mindig lesz szenvedés, magány, anyagi nyomorúság, amelyre a felebarát iránti konkrét szeretet tud elégséges választ adni.”

Ebből fakad a szeretetszolgálat szervezettségének igénye, amely profeszszionális hozzáértést igényel, az ideológiáktól és pártoktól való függetlenséget és teljes ingyenességet az ebben az esetben nem kívánatos prozelitizmus nélkül.

A széles körökben szekularizált Európában a keresztény szellemiségű karitatív tevékenység a történészek kutatásainak homlokterébe került, ami az enciklika állításait is igazolja.

A 2008-as esztendő ősze óta pusztító gazdasági válsággal szemben a pápaság számos figyelmeztetést tett közzé. 2008. november 22-én a *Justitia et Pax* pápai tanács által kidolgozott és az Államtitkárság által jóváhagyott

megnyilatkozás a nemzetközi pénzügyi rendszer mélyreható reformját javasolja új megállapodás formájában, hogy a szegényebb országok igényeihez jobban illeszkedjék: „a gazdaság és a pénzügyek etikai dimenziója nem valami járulékos, hanem lényegi elem.” Szem előtt veszítették az illetékesek a pénzügy igazi természetét, feladatát: „a valós gazdaságot részesítse előnyben, a jólétet, az ember, minden ember fejlődését.” Itt az idő megerősíteni a pénzügyi rendszer felügyeletének és átláthatóságának „együttes felülvizsgálatát.” Lehetséges „a megosztott felelősség és szuverenitás” megoldásainak alkalmazása, amint az európai integráció története bizonyítja, adott esetekből kiindulva, a közös értékekre alapozott prosperitás és béke keretein belül.

XVI. Benedek 2008-ban a római kúriához intézett karácsonyi jókívánságai során emlékeztetett, hogy „a föld nemcsak a mi tulajdonunk, amelyet saját érdekeink és igényeink szerint kiaknázhathatunk”, de a Teremtő az embernek, mint „a teremtés adminisztrátorának” szabályokat is adott. A pápa olyan „humán ökológia” kidolgozására szólított fel, amely a valamennyi ember számára érvényes „természetjogot” figyelembe vesz.

Végül a 2009. január 1-jei béke-világnap számára megfogalmazott üzenetben – melyet 2008. december 11-én tettek közzé – XVI. Benedek a világban pusztító szegénység gócait és okait nevének nevezte: a legszegényebbeket sújtó élelmiszer-válság nem a források elégtelenségéből fakad, hanem a spekulációból. Egyfajta világkormányzat, „amely mindenki érdekét figyelembe veszi, nevezetesen a legszegényebb országokét”, szükségessé vált. A jelenlegi pénzügyi rendszer „nagyon rövid távú logikával törekszik a pénzügyi aktivitások értékének növelésére”. Márpedig a pénzügynek „a híd szerepét kellene játszania a jelen és a jövő között, hogy a munka és a termelés új lehetőségeinek megteremtését támogassa hosszú távon.”

Több mint egy évszázada, a Katolikus Egyház küzdelmet folytat a szakemberek, a gondolkodók, a gyakorlat megvalósítói segítségével kidolgozott társadalmi tanítás elterjesztéséért. Javaslati széles körben meghallgatásra találtak: a személyek és közvetítő intézmények szabadsága az államokkal szemben, a társulási lehetőségek fontossága, a szubszidiaritás, a decentralizáció alapelvei, az államok szociális felelőssége, nevezetesen a törvényhozáson keresztül. A XX. század második felében Európa, szem előtt tartva a keresztények és a nem hívők által közösen elfogadott alapelveket, fölépítette önmagát. Bárcsak az egész világ tudna ebből ihletet meríteni a mérhetetlen egyenlőtlenségek felszámolásához, amelyek ma arcát rúttá teszik.

ÉLETRAJZI ADATOK:

YVES-MARIE HILAIRE 1927-ben született, nős, 3 gyermeke, 12 unokája, 3 déd-unokája van. A Lille III, Charles de Gaulle Egyetem kiérdemesült professzora, területe: a legújabbkori történelem. Legutolsó művei: *Histoire de la Papauté* (szerk.), új kiadása Points Seuil, 2003. *Le fait religieux aujourd'hui en France. Les trente dernières années* (1974–2004), Éd. du Cerf, 2004. Munkatársai: G. Cholvy, D. Delmaire, S. Fath.

JEAN-LUC MARION

Lustiger bíboros dicsérete

(I. rész)*

Hölgyeim és Uraim az Akadémiáról!

Mit mondhatnék ebben a pillanatban, amikor minden más alkalomnál inkább illendő valami fontosat mondani? Mert ez a hely és mindazok, akik itt helyet foglalnak, elnémítják szavaimat, jöllehet ellenkezőleg, önök nekem szót adnak.

Nincs ezen semmi meglepő: mindenki tudja, hogy a Francia Akadémia tagjává lenni, rendkívüli megtiszteltetést jelent; egyedül csak az ülésen résztvevő érzi át, milyen súlyos ez az *officium*, ami a kedvezményezettre teljes egészében ránehézkedik és mint az öltönye, ha nem is teszi halhatatlanná, de legalább is megkeményíti a szolgálatra. Így élem át ma a legmélyebb szerénység megpróbáltatását. Hosszú idő óta, ha munkámmal kapcsolatban kétely merült föl bennem, az a közmondás jutott eszembe: ha magamra tekintek, elszomorodom, ha másokhoz hasonlítom magam, megvigasztalodom. Mától kezdve, hogy önök Társaságukba befogadnak, Hölgyeim és Uraim, valahányszor másokhoz mérem magam, még inkább elszomorodom, mintha csak magamra tekintenék.

Inkább arra törekszem, hogy önöktől megtanuljam: miként kell helytállni azon a helyen, ahová önöket a munkásságuk állította. A körülmények okozta újoncévem alatt már felmértem, milyen színvonalú munkával és publikációkkal biztosítják önök Társaságuknak a dicsőséget. Összevetem magam azon filozófusok hadával, akiket az elmúlt száz évben önök maguk közé fogadtak: Bergson és Levi-Strauss, Gouhier és Gilson, Serres és Girard; de azokkal is, akiket önök maguk közé fogadhattak volna – hogy ne mérészeljem azt mondani –, maguk közé kellett volna fogadni: Levinas és Ricoeur, Henry és Derrida, Merleau-Ponty és Sartre. Egyikük sem tagadta volna meg ezt a megtiszteltetést és a filozófia – mennyire fontos a mai Francia-

* A 2. rész a 2010/3–4. számban jelenik meg.

országban! – megérdemelte volna azt. Végül összehasonlítottam magam mindazokkal, akik négy évszázad óta nekiveselkedtek ennek a hivatalnak, hogy megoktassanak engem afelől a gyakorlat felől, amit Montaigne (ez a kiváló akadémikus) „konferenciának” nevezett, ami „szellemünk leggyümölcsözőbb és legtermészetesebb gyakorlata.” A konferencia „összehasonlít”, mert összefogja azokat, akik egymás felé fordulnak, hogy hallgassanak és szóljanak. Kétséget kizáróan, az Akadémia nem csinál, nem gyárt, nem termel semmit – hanem hallgat. Descartes egy akadémia-tervezetben, amelyet a svéd Krisztina királynő kérésére írt, tíz nappal a halála előtt megértette az önök Társaságának paradox lényegét, mivel szabályzatának VI. cikkelye mondja: „egymást tisztelettel és udvariasan meghallgatják, és soha nem mutathatnak megvetést az iránt, ami majd elhangzik a gyűléseken.” Az Akadémián tehát odafigyelnek a beszédre, nem mindenki a magáéra, hanem egyik a másikéra.

Jean-Marie Lustiger, Hölgyeim és Uraim, végzetes módon volt egy önök közül, miközben úgy tűnt, hogy mindent megtesz ennek elkerülése érdekében. Ez a szellem, amelyből a Sorbonne oly sok diákja merített tiszta tudást az ötvenes évek óta; intellektuális és spirituális zseni számtalan teológiai kurzust, lelkigyakorlatot, beszédet tartott és makacsul ellenállt bármilyen könyv közzétételének, valamiféle irodalmi pályafutás megkezdésének. Csak néhány hónapja voltam gólya a rue d’Ulm-on, amikor az éppen kitörő vulkán peremén találkoztam vele, 1968 májusában, a diáknegyedben. Ettől a naptól kezdve alig hagytam el tekintetemmel, annyira megfogta a hozzá közelítőket. Amikor a Porte de Saint-Cloud-i Sainte-Jeanne-de-Chantal plébánia élére került, keresztülutaztuk Párizst, hogy halljuk prédikációit. Ekkortájt Chrisoph von Schönborn és mások társaságában Hitvalló Szent Maximosz eléggé meredek traktátusait tanulmányoztam és meglepődve fedeztem föl: ennek a plébánosnak a beszédei pontosan a nagy görög teológus tanításához illeszkedtek akaratlanul és tudatlanul. A közönség nem csalódott: sokan már följegyezték, leírták, terjesztették szamizdat módjára ezeket a beszédeket, pontosan úgy, amint évszázadokon át történt ez az egyházatyák esetében. Lelkipásztorként túlzottan elfoglaltak voltak ahhoz, hogy szerzőként írjanak; beszéltek és engedték, hogy a szószékükről lehulló kalászkok búzájából az írnokok az eddig ismert legmagasabb szintű teológia kenyérét süssék. Jean-Marie Lustiger tehát beszélt és nem írt. Várakoznunk kellett, hogy 1978-ban közzétehezzük „Egy párizsi plébános beszédei” címen a első kötetet név nélkül, amihez hosszú ideig ragaszkodott. Végeredményben már túl késő volt, az olvasók mindenképpen ráismertek volna. Az 1981-es párizsi kinevezése óta a művek megsokasodtak, de mindig beszé-

dekből és konferenciákból (Osez croire, osez vivre – 1985) táplálkoztak, vagy interjúkból (mint a tekintélyes *Le Choix de Dieu* – 1987), soha nem könyvként készültek. Az időhiány nem ad elégséges magyarázatot ehhez a jól bevált, megszokott gyakorlathoz.

Ez az akadémikus mindent megtett azért, hogy ne írjon. Miként lett mégis akadémikus és maradt tizenkét éven át, amikor a felelősség csaknem teljesen megtiltotta neki, hogy az önök heti munkájában részt vegyen. Felelősségét közről láttam, letaglózónak tűnt egyházmegyéje iránt – ám ennek az egyházmegyének a határai gyorsan terjedtek szellemének ereje és intelligenciájának ragyogása arányában Franciaországban, Európában és végül az egész világban. Ő az egyik legnagyobb tekintélyű személyisége lett a Társaságnak. De, különös ironia folytán semmi nem jellemezte jobban az ő idetartozását, mint a búcsú, amelyet önöktől vett Max Gallo megválasztásakor, 2007. május 31-én, néhány hónappal előtte, hogy meghaljon ennek a világnak és megszülessen az örökkévalóságnak. „Önök engem nem fognak viszontlátni.”

Nem! Ellenkezőleg, Lustiger bíboros, csak most kezdjük látni önt. Ön közöttünk maradt Szent Pál apostol paradox módján, amiről a filippieknek ír: „nemcsak amikor köztetek vagyok, hanem sokkal inkább most, hogy távol kell lennem” (Fil 2,12). Leszögezhetjük: ön jelen van továbbra is ebben a Társaságban. Elég csak az Akadémia jelmondatára utalnom: „Istennek minden lehetséges!” Istennek az a sajátsága, hogy a lehetetlen számára lehetségesnek bizonyul, ami az embernek mindig lehetetlen marad. Izsák csodálatos születése Sára öregségében (Ter 18,14) és Krisztus még csodálatosabb születése egy szűztől (Lk 1,37). Jean-Marie Lustiger legmagátólérteződőbb és legmélyebb meggyőződése az volt, hogy Krisztus lehetségessé teszi az emberek számára azt, ami csak Istennek lehetséges. „Szívemnek hinnie kell a lehetségesben, a lehetőségben – Istenért –, amiről az emberek azt hiszik, lehetetlen” (Osez croire, p.33). Vagy: „Hinni az Evangéliumban nem annyit jelent, hogy az ember egy ideális, megvalósíthatatlan programhoz, vagy egy utópiához ragaszkodik. Hinni az Evangéliumban annyit tesz, hogy Isten eljött beteljesíteni bennünk azt, amit tőlünk kér megtenni” (Osez croire, p.17.). Márpedig nem lehet elégszer utalni arra, hogy Lustiger bíboros jelmondatát előre megmagyarázta egy lelkiíró, ismeretlen teológus Szalézi Szent Ferenc nyomdokain éppen úgy, mint az elvont misztikus hagyományon egy másik bíboros, az, akit ebben az épületben a bíborosnak neveznek. Richelieu, mert róla van szó, vallásos témájú írásainak egyikében, az „Értekezés a keresztény tökéletességről” címet viselőben (megjelent 1639-ben, és nemrég önök tagtársa, Ambroise-Marie Carré újra kiadta) kibontja a következő gondolatot: „A szeretet lényege, hogy neki semmi sem lehetetlen”

(c.36). Mert ha Istennek semmi sem marad lehetetlen, ez az egyedüli mindenhatóságának következménye, amit a transzcendenciája és a szeretete elfogadtat. Következésképpen az ember csak annyiban jut el erre az isteni lehetőségre, amennyiben sikerül neki szeretnie oly módon, ahogyan Isten szeret bennünket: „Csak a szeretet az, amiben az ember felfedezhet valami egyenlőséget Istennel” (c.42).

Íme, Hölgyeim és Uraim, több mint szerencsés találkozás – ennek a Társaságnak az első és az utolsó bíborosa a lényegesben megegyeznek: egyedül Isten tehet meg mindent, de Ő csak a szeretet hatalma által akarja. Az utolsó bíboros az elsőről a székfoglaló beszédében azt mondta, hogy „itt egyedül Armand du Plessis de Richelieu érdemli meg a határozott névelőt: ő marad a bíboros.” Nézzék el nekem, hogy ezt a kizárólagosságot nem tartottam meg, és amikor a bíborost említem, néha az utolsóra gondolok, ő mint az alapról beszélt az elsőről.

Erre a szilárd kiindulópontra helyezkedve jövünk rá, miért tartozott Lustiger bíboros oly szorosan az önök Társaságához.

Az Akadémia hogyan hallja meg a szót? Úgy, mint amit befogadnak és ahogy értik. Hagyományaikban minden erre emlékeztet. Ahhoz, hogy valakit megválasszanak, össze kell gyűjteni a szavazatokat. Vagyis a szó – szavazat a megválasztás szolgálatában áll. Ám ha egyszer valakit befogadtak, annak meg kell várnia, hogy megadják neki a szót: ha nekem ma a beszédhez megvan a „rettenetes” szabadságom, azért van, mert önök megadták nekem. Ugyanez a szabály uralkodik önök érdekében, főként az elsődleges feladat, a szótár elkészítésekor. Márpedig a szótár miben különbözik másoktól? A kilencedik, 1986-os kiadás előszavában Maurice Druon megismétli: „Az Akadémia szótára a nyelvhasználat szótára egyszerűen és mindenekelőtt, a helyes nyelvhasználaté, és minden más szótár számára hivatkozási alapként kell szolgálnia.” De a maga során miként lehet meghatározni a nyelvhasználatot? A nyelvhasználat nem maga határozza meg magát, sem nem elhatárolódik, hanem megállapít. Csak követni kell, másképpen: nyomában járni, várni és meghallgatni. A nyelvhasználati szótár lényege: meghallgatni, kimondani a szavakat, meghallgatni beszélni a nyelvet. Egy nyelven beszélünk, meghallgatjuk, hogy feleljünk neki. És amint a nyelv nem tekinthet el az első szótól, a nyelvezet az előző nyelvre támaszkodva kapja meg realitását, ami azt cselekvésbe hozza. Maga során a beszélt nyelvnek nincs ténylegessége, csak a beszédből kiindulva, ami kiejti-kimondja. Végül a szó, ami kimond, felel maga is arra a beszédre, amely őt megszólítja. A nyelvben maga a beszéd beszél és a nyelvezet csak egy raktárt alkot, amikor a szó többé nem lehel belé életet.

Ez még nem jelenti a kommunikálást, mégkevésbé ismereteket kommunikálni (vagy összegyűjteni az adottak (*data*) sorozatait). A beszéd visszautal a megszólításra, tehát valaki szól a másikhoz. A beszéd olykor nem akar semmit (*rien*, ne rem) mondani, semmit sem. Valójában nagyon másról van szó, mivel én semmit sem tudnék mondani semmiről, ha nem mondanám azt előbb, kifejezetten vagy áttételesen, valakinek. Levinas is erre gondol velünk együtt: a mondott (*Dit*) a mondani (*Dire*) után következik, neki köszönhetően és nem kellene soha csendben maradnia. Heidegger szerint: „Az ember úgy viselkedik, amint magát alakítja és uralja a nyelvet (*Sprache*), addig a nyelv az, ami az ember ura marad” (G.A., t.7, p.148). A szó nem tud mit mondani, semmiről sem tud szólni és mégis annál inkább beszél ahhoz, akinek még nem mondott semmit vagy többé nem mond semmit. Mert a szó valakihez szólva meghívja a másikat, vagy pontosabban azt fölkelte, magára ébreszti, mert szóra serkenti.

A természetes nyelvek születnek és meghalnak, és ismerünk csodálatos nyelveket, amelyeket többé senki nem beszél vagy majdnem senki nem olvas és többé nem gondol első szándékkal. Sokat látunk magunk körül eltűnni, jelentős nyelveket is.

A mi tisztünk – hivatásunk (kötelességünk, mert aki önök közé áll, hölgyeim és uraim, az sürgős feladatot kap, csak az ostobák gondolnak mást) örködni a francia nyelv halhatatlanságán. A kommunikáció hatalmas gépezete semmi mást nem akar, mint bennünket elhallgattatni, megtiltva nekünk, vagy ami még rosszabb, fölmentve bennünket mint valami, ezentúl haszontalan tehertől, hogy nyelvünkön beszéljünk, anyanyelvünkön gondolkodjunk.

A szó megelőz, tehát hív. Itt minden megvilágosodik. Mert a szó, amit az Akadémia értékesnek tart, az emberek szava. S ez méginkább érvényes Isten Igéjére úgy, amint azt az Egyház érti. Jean-Marie Lustiger valami analóg módon egyiket a másikban találta meg. Mert ha a szó-ige Istentől származik, mi több, ha Isten Igévé válik és ez az Ige testet ölt vagyis megtestesül, akkor még erősebb hívást tartalmaz, a bevégzett-befejezett szó hívását tartalmazza. Következésképpen „Isten az, aki hív” (*Osez vivre*, p.67). A szöveg, a szó, a nyelvezet csak arra jó, hogy előszóval elismételjék. A Zsidókhoz írt levél egyik versén (4,12) elmélkedve, amelyik kijelenti, hogy „Isten szava ... eleven, átható és minden kétélű kardnál élesebb”, Jean-Marie Lustiger figyelmeztetett: „Nem lehet akárhogy olvasni a Szentírást. Úgy kell olvasni, mint Krisztus most, közöttünk kiejtett szavait, ami értelmet ad a történelemnek, melynek részesei vagyunk. Krisztus élő igéjét befogadva, ő maga beszél az Egyházában, s részesei leszünk a történelemnek, Isten népe történelmének

a modern kultúrában: többről van szó, mint gondolnánk. Rólunk, keresztényekről van szó, akik ezt az evangéliumot anyanyelvként sajátítottuk el” (Osez croire, p.24). A természetes anyanyelvet megkétszerezi a lelki anyanyelv; a lelki nyelv második természeté válva megerősíti, hogy már a természetes nyelv is lelki volt. Egyikben is, másikban is fölhangzik a hívás lényege, a kiválasztás.

Ellen kell állni azon, magukat keresztényeknek tartó teológusok vagy egezeták illúziójának, akik „föltételezik, hogy az Evangélium ura, Isten Igéjének mestere nem Isten, az ember az, aki feltolja magát magyarázónak, bírónak. Éppen a fordítottja igaz. Nem lehet odajárulni az Igéhez, csak ha az ember hagyja magát általa értelmezni, tehát ha az ember elfogadja, hogy ő szól hozzánk” (Osez croire, p.115). Elfogadni azt, hogy „a teológia törvénye nem az emberi szellemben rejlik, hanem az Egyház hitében fedi föl magát, és elismeri a kinyilatkoztatást a Szentírásban és a szent hagyományban” (Le Choix de Dieu, p.160): nem rombolja le a teológiai kutatás szabadságát, hanem biztosítja számára egyedüli legitimitását. Minden nyelv számunkra hívássá válik. E kiválasztás evidenciáját Jean-Marie Lustiger soha nem tagadta.

FORDÍTOTTA: TÖRÖK JÓZSEF

A 2. rész a 2010/3–4-es számban jelenik meg.

ÉLETRAJZI ADATOK:

JEAN-LUC MARION 1946-ban született, nős, két gyermeke van. Filozófiaprofesszor a Paris-Sorbonne és a Chicago-i egyetemeken. A *Communio* nemzetközi katolikus folyóirat társalapítója.

Legutolsó művei: *Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin*, PUF, 2008, *Certitudes négatives*, Grasset, 2010; *Le croire pour le voir*, collection *Communio*, Parole et Silence, 2010.

COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT IDEGEN NYELVŰ VÁLTOZATAI

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

ARAB: Al-Ligâ: *Revue Chrétienne Internationale Communio* (rue Mgr. Mobarak Achrafieh, Beyrouth, Liban; – 7, rue Coëtlogon, 75006 Paris) – Mihel Hayek (dir.)

ARGENTIN: *Revista Catolica Internacional Communio* (Libertador 17115, AR-1641 San Isidoro – Alberto Espezel (dir.)

BRAZIL: *Revista internacional catolica de cultura communio* (Rua Benjamin Constant 23, 6 andar, BRA-200001-970 Rio de Janeiro) – Estevao T. Bettencourt (seccr.)

CHILE: *Revista Catolica Internacional Communio* (Av. Ricardo Lyon 1177, Providencia, CHILE-Santiago) – Fernando Moreno (dir.)

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

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

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

HORVÁT: *Svesci Communio* (Kršćanska Sadašnjost, Marulićev trg 14, HR-41001 Zagreb) – Tomislav J. Šagi-Bunić (dir.)

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

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

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

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

SPANYOL: *Revista Catolica Internacional Communio* (Cedaceros 3-2, E-28014 Madrid) – Juan-Maria Laboa (dir.)

SZLOVÉN: *Mednarodna Katoliška Revija Communio* (Dolničarjeva 4, SLO-1000 Ljubljana) – Tomaz Podobnik (dir.)

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

TARTALOM

ELŐSZÓ	1
JAN-HEINER TÜCK: Bíró és üdvözítő: eszkatologikus megközelítés	3
BOLBERITZ PÁL: Gál Ferenc és XVI. Benedek pápa <i>Spe salvi</i> című körlevelének eszkatológiája	15
PUSKÁS ATTILA: Törekvések Jézus üdvözítő művének újraértelmezésére a katolikus dogmatikában	22
JOSÉ MARÍA MÉNDEZ: Gazdasági válság vagy az értékek válsága?	40
TÖRÖK CSABA: Közjó vagy közérdek?	63
YVES-MARIE HILAIRE: Naprakész társadalmi tanítás	82
JEAN-LUC MARION: Lustiger bíboros dicsérete	91